

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA

VI
2003



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



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

LJUBLJANA 2003



ZALOŽBA
Z R C

Studia mythologica Slavica VI
© 2003, ZRC SAZU, Ljubljana

Uredniški svet / Consiglio di redazione:

Natka Badebrina (Università degli Studi di Udine), (Nikos Čausidis (Univerzitet Sv. Kiril i Metodi, Skopje), Roberto Dapit (Università degli Studi di Trieste), 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), Andrzej Litwornia (Università degli Studi di Udine), Nijolė Laurinkienė (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas Vilnius, Litva), Mirjam Mencej (Univerza v Ljubljani), 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

Monika Kropej (odgovorna urednica/curatrice)
ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija
E-mail: monika@zrc-sazu.si

Nikolai Mikhailov (odgovorni urednik/curatore)
Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale
Via Zanon 6, 33100 Udine
E-mail: nikolai.mikhailov@dlcec.uniud.it

Vlado Nartnik,
ZRC SAZU, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenia
E-mail: vlado@zrc-sazu.si

Andrej Pleterski,
ZRC SAZU, Inštitut za arheologijo, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenia
E-mail: pleterski@zrc-sazu.si

Izdajata / Pubblicato da

Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti,
Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija
in / e
Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue
e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale, Udine, Italia

Spletna stran / Sito internet

<http://www.zrc-sazu.si/isn/studia.html>

Oblikovanje in oprema / Impostazione grafica

Milojka Žalik Huzjan

Karte/carte

Mateja Belak

Prevodi / Traduzioni

Nives Sulič-Dular, Nina H. Antoljak

Jezikovni pregled / Revisione linguistica

Alan McConnell-Duff, Vlado Nartnik

Tisk / Stampato da

Present, d.o.o., Ljubljana

Slika na zadnji strani ovitka: Križ - mejnik, Topolnica v Makedoniji, foto: J. Rehberger Ogrin
Fotografia sul retro della copertina: Croce - pietra di confine, Topolnica, Macedonia, foto: J. Rehberger Ogrin

Tiskano s podporo Ministrstva za šolstvo, znanost in šport Republike Slovenije
Stampato con il sostegno finanziario del Ministero dell'Istruzione, della Scienza e dello Sport della Repubblica di Slovenia

Studia mythologica Slavica is included in the following databases:

Ulrich's International Periodicals Directory, R. R. Bowker, New Providence, N. J. MLA Bibliography — Directory of Periodicals, New York, N. J.

Manuscripts should be submitted in printed form and on a computer disk (Word 6.0 or higher version) to the editors.

ISSN 1581-128X

Vsebina

Indice

SLOVANSKA MITOLOGIJA – VIRI IN REKONSTRUKCIJE

MITOLOGIA SLAVA – FONTI E RICOSTRUZIONI

- Andrej Pleterski, Jiří J. Mareš: *Astronomische Grundlagen einiger frühmittelalterlichen Kultstellen in Praha*9
- Никос Чаусидис: *Раносредновековната бронзена рака од Романија и нејзините релации со словенските пагански традиции* 37
- Simonetta Simi: *Qualche nota sui sermoni e sugli ammaestramenti antico-russi contro il paganesimo e i loro possibili rapporti con la letteratura apocryfa e gli scritti antibogomili*..... 107

SEMIOTIČNE INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA

INTERPRETAZIONI SEMIOTICHE DELLA TRADIZIONE POPOLARE

- Monika Kropelj: *Cosmology and Deities in Slovene Folk Narrative and Song Tradition* 121
- Zmagó Šmitek: *Šamanizem na Slovenskem ? Dileme o pojmi in pojavih šamanizma, obsedenosti in ekstaze*..... 149
- Mirjam Mencej: *Raziskovanje čarovništva na terenu. Čarovništvo kot večplasten verovnjaki sistem*..... 163
- Suzana Marjanić: *The Dyadic Goddess and Duotheism in Nodilo's The Ancient Faith of the Serbs and the Croats* 181
- Уладзімір Лобач: *Эрас у беларускай традыцыйнай культуры*..... 205
- Nijolė Laurinkienė: *Das Thema der Kosmogonie in litauischen Folklorenarrativen* 249
- Bernd Gliwa, Daiva Šeškauskaitė: *Die litauischen mythischen Wesen Laimė und Laumė und die frühe Ontogenese des Menschen*..... 267

RAZVOJ RAZISKOVALNIH METOD IN KRITIČNE OCENE

SVILUPPO DEI METODI DI RICERCA E RECENSIONI

- Nikolai Mikhailov: *Note su alcune interpretazioni dello stato attuale degli studi della mitologia Slava*..... 289

RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH

- RECENSIONI E SEGNALAZIONI DEI LIBRI 293

**SLOVANSKA MITOLOGIJA
VIRI IN REKONSTRUKCIJE**

**MITOLOGIA SLAVA
FONTI E RICOSTRUZIONI**

Astronomische Grundlagen einiger frühmittelalterlichen Kultstellen in Praha

Andrej Pleterski, Jiří J. Mareš

The authors present a structure of cult points in Prague which was used during the Early Middle Ages. The structure was composed on the basis of astronomical and ritual principles. The former present a sun calendar. The latter principles led the authors to determine the use of a ritual angle, ritual measuring units and their multiples. The entire structure is thus also an ideogram, which supposedly also aided in sustaining equilibrium among the natural forces.

1. Vorstellung des Systems

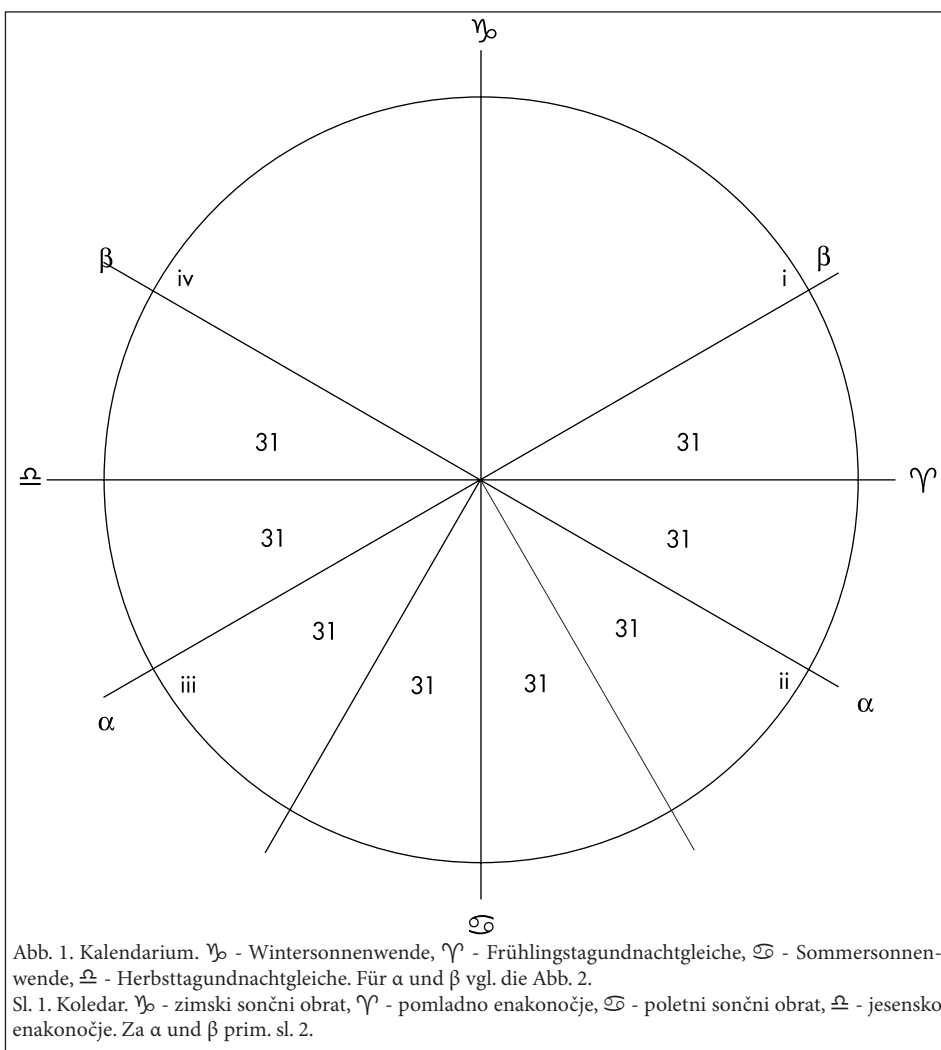
Ritual-Winkel und kosmische Ordnung

Der Winkel von $23,5^\circ \pm 1,5^\circ$ ist der Höhenunterschied der Mittagssonne zur Zeit des Äquinoktiums und in der Zeit Sommer/Winter-Sonnenwende. Dieser Unterschied entsteht, da die Achse der Erddrehung sich nicht im rechten Winkel zur Ebene der scheinbare Sonnenumlaufbahn befindet, sondern im zuvor genannten Winkel abweicht.

Aus rein technischen Gründen soll der Winkel von $23,5^\circ \pm 1,5^\circ$ in der Folge *Ritual-Winkel* genannt werden. Der Ritual-Winkel in der Landschaft verbindet eine Dreiergruppe von Kultstätten, die den antagonistischen Gottheiten des Lichtes (des Himmels, der Wärme, des Sommers...), der Dunkelheit (der Kälte, des Winters, des Todes, der Erde...) und der Gottheit, die zwischen ihnen das Gleichgewicht hält (das Wasser), geweiht sind. Nach Überlieferung sind Winter- und Sommersonnenwende Teile des Jahres, in denen die Kräfte der Sommer- bzw. Wintergottheiten am grössten sind. Im Frühlings- bzw. Herbstäquinoktium wechselt die Oberherrschaft. Die eine Gottheit stirbt scheinbar, während die andere auflebt. Die Wiederholung des ritualen Winkels bedeutete eine Bekräftigung der kosmischen Ordnung und des natürlichen Gleichgewichtes, das für das Überleben der Menschen wesentlich ist. Deswegen ist diese Wiederholung in verschiedenen Aspekten menschliches Lebens zu finden. Dazu gehören auch entsprechende räumliche Regelungen, wo Ritual- Winkel, Nummern, metrische Verhältnisse, geometrische Formen verwendet werden. Da ein Mensch verschiedene räumliche Ebenen benutzt (Haus, Ort, Region usw.), bestehen auch die dazugehörigen rituellen Strukturen auf allen diesen Ebenen. In einem Raum findet man ein ganzes Flechtwerk von rituellen Strukturen. In Praha versuchen wir in der Folge nur einen Teil davon zu hinterfragen.

Kalendariumsherstellung

Ritual-Platz und richtiger Zeitpunkt sind der Ort, an dem das Chaos besiegt wird, um kosmische Ordnung und Gleichgewicht wieder herzustellen (vgl.: Tilak 1987, 218;



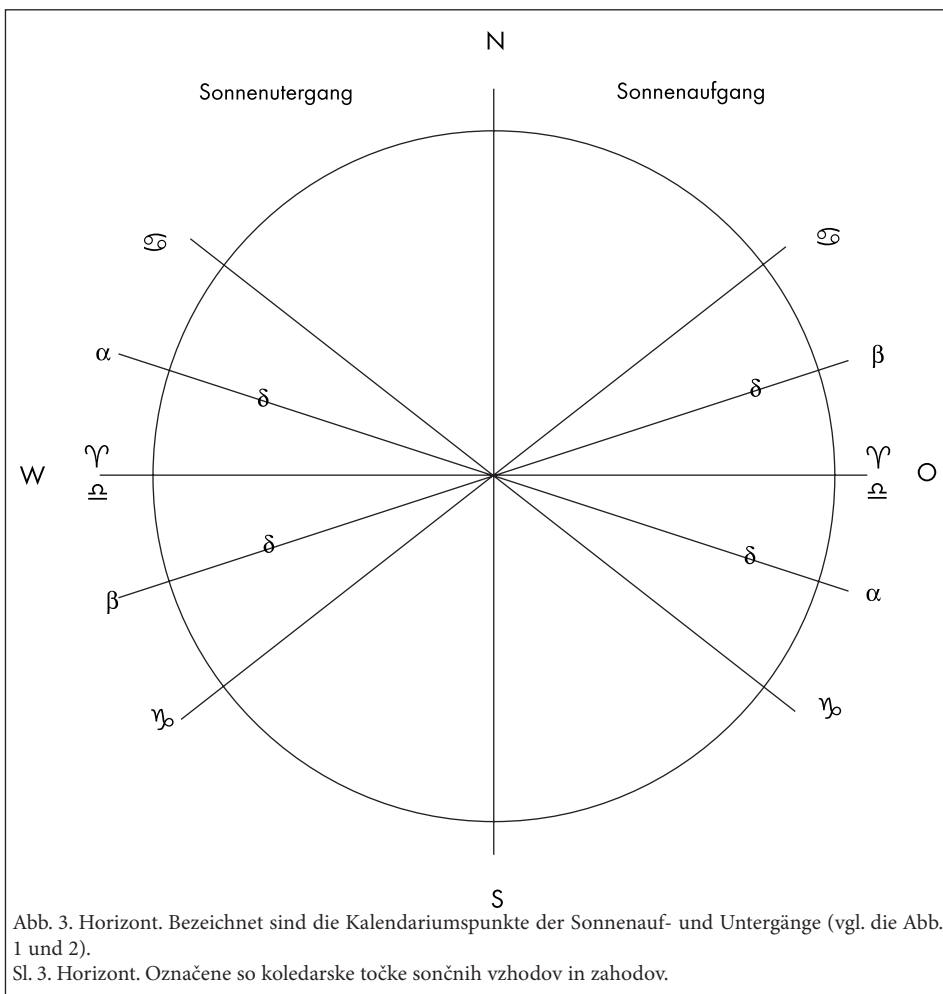
Belaj 1998, 26 f und 103). Es ist nicht egal, wo und wann die Menschen ihre Rituale ausüben. Dafür ist die grundlegende Kenntnis des Kalendariums und des Zeitmessens notwendig (vgl.: Belaj 1998, 104). Es gibt viele Indizien, dass auch die alten Slawen einen Kalender kannten und benutzten (Belaj 1998, 106 ff; Rajchl 1995). Die astronomischen Grundlagen der altslawischen Kultstrukturen wurden u.a. vor kurzem in Pohansko bei Břeclav festgestellt (Macháček, Pleterski 2000). Dort wurden Strukturen des Mond- und Sonnenkalendariums gefunden.

In der Folge werden wir uns dem Sonnenkalendarium widmen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass dafür als wichtigste Sonnenposition an der Ekliptik (die scheinbare Sonnenbahn am Himmel), die Position mit der Deklination $\delta = 11,7^\circ$ (d. h. " der Ekliptikschiefe $\epsilon = 23,5^\circ$) gewählt wurde. ϵ ist der Winkel zwischen Ekliptik und Himmelsäquator (= am Sternenhimmel gedachter Kreis, der der Projektion des Erdäquators auf

Der Winkel ϕ ist die geographische Breite des Beobachtungsortes. Azimut ist der horizontale Winkel gemessen von Norden in der Uhrzeigerrichtung. Die Formel gilt, wenn die scheinbare Höhe des Horizonts nicht höher als 0° ist. Man kann statt des Azimuts auch die Morgenweite » $\eta_{\text{OST}} = -(A - 90^\circ)$ « und die Abendweite » $\eta_{\text{WEST}} = +(A - 90^\circ)$ « benutzen. Zum Beispiel, bei $\delta = 11,7^\circ = \varepsilon/2$ gibt für:

Praha ($\phi = 50^\circ$)	$\eta = \pm 18,4^\circ$,
Znojmo ($\phi = 49^\circ$)	$\eta = \pm 17,9^\circ$,
Ljubljana ($\phi = 46^\circ$)	$\eta = \pm 17^\circ$.

Da die Leute früher diese Formel nicht kannten, mussten sie sich mit den langjährigen Beobachtungen des Sonnenauf- und -untergangs behelfen, vielleicht an mehreren Stellen in einer Region um die Kontrolldaten zu bekommen. Die Deklination δ wurde dann erfahrungsgemäss bestimmt.



Man könnte folgenderweise verfahren (*Abb. 2*). Mit Hilfe eines Stabes oder einer Spitzsäule wird die Länge des Mittagssonnenschattens gemessen. Damit bestimmt man die Punkte A (Wintersonnenwende) und B (Sommersonnenwende). Punkt C ist auf der Spitze des Stabes. Wenn die Strecke CD rechtwinklig zur Linie AD auf die horizontale Ebene umgelegt wird, entsteht das Dreieck ADC', das dem Dreieck ADC deckungsgleich ist. Alle Winkel bei C' sind den Winkel bei C gleich. Es ist ganz einfach, den Winkel AC'B auf zwei Hälften zu verteilen. Damit werden ε ($23,5^\circ$) definiert und damit auch Ritual-Winkel. Die neue mittlere Linie bestimmt den Punkt Υ (Ω) (= Tagundnachtgleiche). Wenn die beiden ε noch einmal je auf zwei Hälften verteilt werden, werden die Punkte α und β bestimmt. Von jetzt an muss man nur noch die Länge des Mittagssonnenschattens beobachten. Wenn der Schatten den Punkt α oder β berührt, bezeichnet man die Richtung des konkreten Sonnenunter- oder -aufgangs (*Abb. 3*). Und damit ist eine öffentliche Kalendariumseinrichtung hergestellt.

2. Kalendariums- und Kultstellen in Praha (Prag)

Praha mit seiner Umgebung stellt den Handlungsort der ältesten tschechischen Sagen über den Anfang des Staates dar. Wenn man auch dem historischen Geschehen, das sie beschreiben, nicht Glauben schenken kann, sind in die Erzählung eingeflochtene Ortschaften tatsächliche archäologisch bewiesene frühmittelalterliche Fundorte (Nechvátal 1979). Und wenn man tschechische mit den anderen Herrschersagen vergleicht, sieht man, dass es sich um dieselbe mythologische Struktur handelt (Banaszkiewicz 1986). Diesbezüglich kann man davon ausgehen, dass die erwähnten Orte ursprünglich von ritueller Bedeutung waren.

Die zwei bedeutendsten frühmittelalterlichen Herrschaftsstellen in Praha sind Vyšehrad und Pražský hrad. Das mittelalterliche Praha wuchs hauptsächlich aus drei Kernen zusammen: Hrad-Hradčany-Malá strana, Staré město und Vyšehrad. Schon damit ist einen möglichen Hinweis auf die ursprüngliche dreiteilige Struktur gegeben.

2.1. Vorstellung der Stellen

Pražský hrad (Prager Burg)

Die ältesten frühmittelalterlichen Keramikfragmente auf Pražský hrad (*Abb. 4*) werden in das 8. Jh. datiert (Boháčová, Frolík 1991, 572 und Obr.6: 11). Der Bergkamm wurde mit zwei Gräben begrenzt, bevor eine intensive Siedlungsschicht entstand (Boháčová, Frolík 1991, 573). Diese wird in die zweite Hälfte des 9. Jhs. datiert (Frolík 1995, Abb. 9 und 116). Sie wurde mit einem Wall überschichtet (Boháčová, Frolík 1991, 573), dessen Holzbalken haben das jüngste Falljahr 917 (Boháčová 2001, 72). Die besagten Gräben werden vor 850/860 datiert (Frolík 1999, 71). Dass der Bergkamm am Anfang nur ein unbesiedelter und mit dem Graben begrenzter Kult- und Versammlungsplatz war (Třeštík 1998, 341), ist möglich, dennoch mit den Funden nicht zu beweisen (vgl.: Frolík 1994, 159). Anders ist es mit den Befunden. Das morphologische Bild des Pražský hrad im 9. Jh. zeigt eine wegen der querverlaufenden Furchen siedlungungünstige Fläche, was eher für die Kulturnutzung spricht (Tomková 1997, 632 und Abb. 1). Auch das Siedlungsbild der ganzen Region in der ersten Hälfte

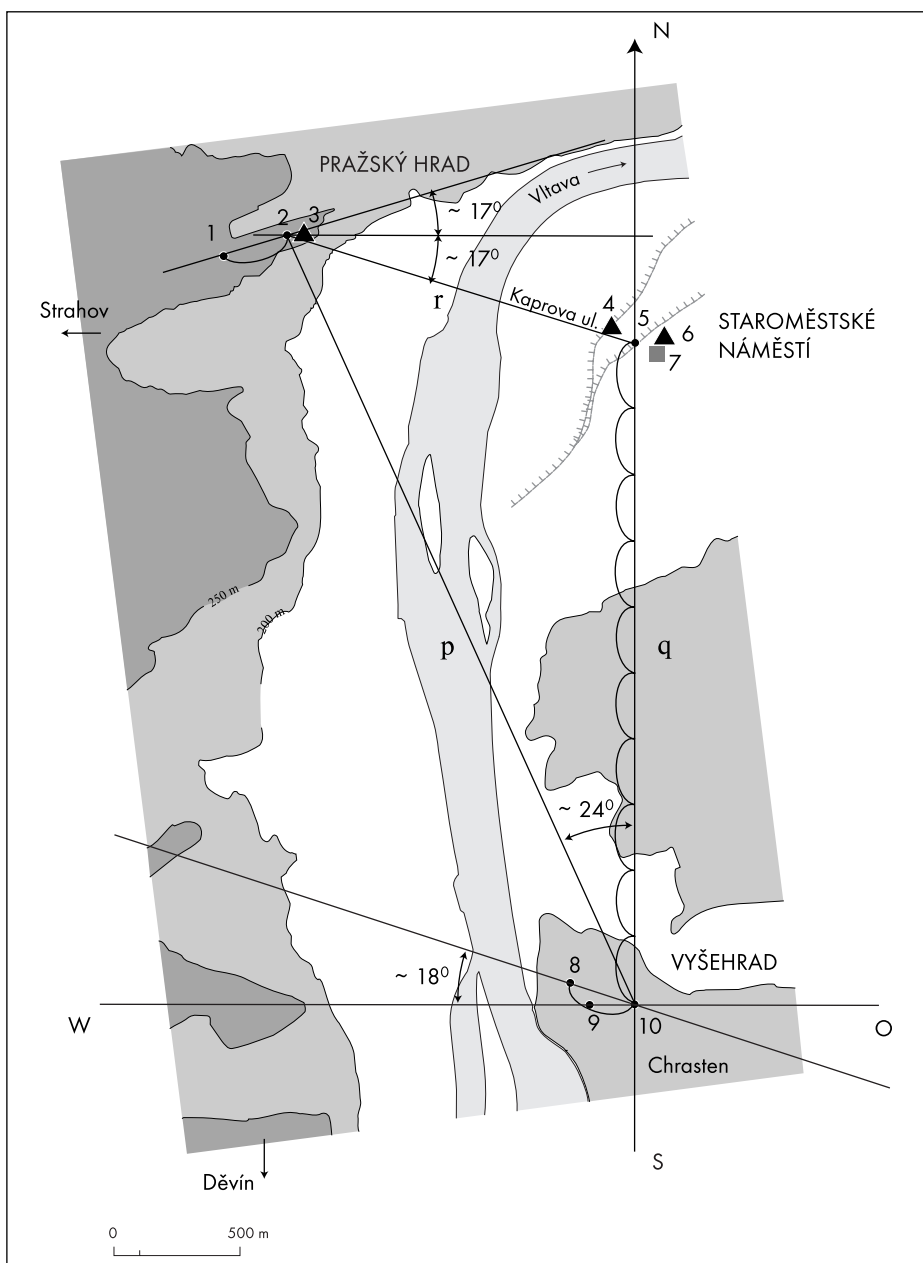


Abb. 4. Praha. Dreieck = Kirche; Quadrat = Gräberfeld. 1 - Marienkirche; 2 - mögliche Stelle des Fürstenstuhls; 3 - Hl. Georgskirche; 4 - Hl. Nikolauskirche; 5 - Mariensäule; 6 - Hl. Maria vor dem Týn; 7 - Gräberfeld; 8 - ursprüngliche Stelle des Čertův sloup; 9 - Hl. Laurentius-Kirche; 10 - Hl. Martinsrotunde (alte Flussterrassen nach Hrdlička 1994, Fig. 7a).

Sl. 4. Praha. Trikotnik = cerkev; kvadrat = grobišče. 1 - Marijina cerkev; 2 - možno stojišče knežjega stola; 3 - Jurijeva cerkev; 4 - Miklavževa cerkev; 5 - Marijin steber; 6 - Marija pred Týnom; 7 - grobišče; 8 - prvotno stojišče kamna Čertův sloup; 9 - Lovrencova cerkev; 10 - Martinova rotunda (stare rečne terase po: Hrdlička 1994, Fig. 7a).

des 9. Jh. spricht für die Versammlungsfunktion des Pražský hrad (Tomková 1997, 637 und Abb. 2).

Die Mikrolokation des berühmten Hügels Zizi (transkribiert als *Žiži*) mit möglicher kultischer Bedeutung (vgl.: Borkovský 1939-1946, 123; 1969, 93; Třeštík 1998, 339 f) ist nicht näher bekannt. Es wird üblicherweise angenommen, er habe sich auf Pražský hrad befunden. Seine Lokalisierung hängt auch davon ab, welchen Bereich der Name Praha im Mittelalter bezeichnete (vgl.: Tomková 1997, 631 und Abb. 1). Als Punkt mit starkem symbolischem Wert können wir versuchsweise den verlorengegangenen *Fürstenstuhl* (Abb. 4: 2) nehmen. Aus dem Kontext der mittelalterlichen Schriftquellen kann man herleiten, er sei zwischen der Hl. Veits- und der Hl. Georgskirche gestanden (Borkovský 1969, 79 f). Das wurde auch durch die Analyse des ritualen Weges mit dazugehörigen Objekten auf Pražský hrad bestätigt (Konečný 1978, 392 ff und Abb. 1: 2). Träfe die Etymologie Třeštíks zu, »Zizi« komme von »sieža < sed-ja« (Sitzplatz), stände der Fürstenstuhl auf dem Hügel Žiži (Třeštík 1998, 342). Dagegen spricht die Beobachtung, dass Slawen steinerne Herrscher- und Rechtsitze »stol« nannten, z.B.: »Stari stol« (Herzogstuhl in Kärnten) (Kranzmayer 1958, 101); in Bosnien und Herzegowina Stolac, »sto Pavloviča Ivana« bei Dolenje Neretnice, bei Kosor »herzeg Stjepana stolica«, in Ključ »Stolica kralja Sandalja« (Müllner 1900, 12 f), »Kralův stůl« bei Modra in Mähren (Přichystal 1998). Auch wurde Thron in Altkirchenslawischem »stolъ« genannt (Furlan 1995, 320). Die Etymologie des Wortes »Zizi« bleibt deswegen unklar und damit auch die Verbindung von Fürstenstuhl und besagtem Hügel.

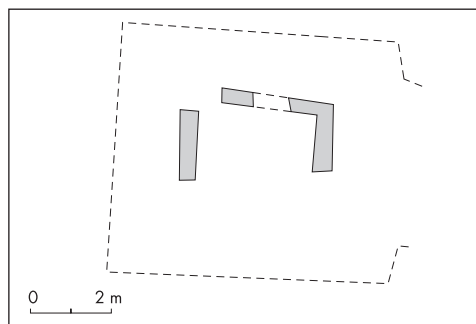


Abb. 5. Pražský hrad. Die älteste Marienkirche mit sog. Tumba (Frolík et alii 2000, Obr. 9/1: A).
Sl. 5. Pražský hrad. Najstarejša Marijina cerkev s t.i. grobnico (Frolík et alii 2000, Obr. 9/1: A).

Wen wir aber davon ausgehen, dass die ältesten Kirchen die heidnischen Kultstellen ersetzt haben (Konečný 1978, 392 f), ist es möglich, noch die *Marienkirche* und die Hl. Georgskirche in Betracht zu ziehen. Erstere ist die älteste Kirche auf Pražský hrad (Abb. 4: 1). Sie wird auf Grund jüngerer Schriftquellen historisch um 882/884 datiert. Die Revisionsausgrabung im J. 1995 erbrachte einige interessante Befunde: vom ältesten Kirchengebäude ist sehr wenig geblieben (Abb. 5), in dessen Innenraum waren Reste vom rechteckigen Mauerwerk aus ähnlichem Mörtel (sog. Tumba) und mit unbekanntem stratigrafischem Verhältnis zur Kirche (es kann von ihr zweifelsfrei nicht viel jünger sein) zu finden. Ausserhalb der Kirche gibt es Reste der Bestattungen, die sogar noch älter als die Kirche gewesen sein könnten (Frolík et al. 2000, 92 f und Obr.: 2/30; 2/31). Eine sog. Tumba passt funktionsgemäss nicht in die Kirche. Falls vor der Kirche auf demselben Platz bestattet wurde, müsste es dafür einen nichtchristlichen Grund gegeben haben. Eine mögliche Erklärung wäre das Bestehen eines Kultgebäudes (sog.

Tumba?), das bald nach der Errichtung durch die Kirche ersetzt wurde. Als Analogie möchten wir das Beispiel des Kijewer Fürst Vladimir anführen, der im J. 980 in seiner Stadt zuerst das Peruns-Heiligtum renovierte und es dann, um die Kirche zu bauen, im J. 988 zerstören liess (Šlupecki 1994, 134 ff).

Der Bau der *Hl. Georgskirche* (Abb. 4: 3) wird historisch datiert in die Zeit des Fürsten Vratislav I. (915-921). Wie die archäologisch erforschten Mauerreste zeigen, war schon die erste Kirche repräsentativ dreischiffig gebaut (Frolík et al. 2000, 97 ff). Dadurch konnte sie in Verbindung mit dem westlich stehenden Fürstenstuhl ihre Rolle im Fürsteneinsatzzeremoniell übernehmen (Konečný 1978, 392). Es ist möglich anzunehmen, dass ihrer Standplatz durch den Fürstenstuhl bedingt wurde.



Abb. 6. Praha, Staroměstské náměstí. Brunnen mit der Flechtwerkumfassung (nach Liška 1949, 25).
Sl. 6. Praha, Staroměstské náměstí. Vodnjak s pletersko oblogo (po: Liška 1949, 25).

Staroměstské náměstí (Altstädtermarkt)

Nach einer Sage fand auf Staroměstské náměstí die entscheidende Schlacht zwischen Heiden und Christen statt (Svátek 1997, 10). Obwohl die Erzählung viel jünger und ohne historischen Kern sein könnte, betont es die Bedeutung des Platzes. Er liegt am Rand der alten Flussterrassen (Abb. 4). Obwohl im frühen Mittelalter der Wasserspiegel der Vltava (Moldau) einige Meter tiefer als heute lag, konnte ein hundertjähriges Hochwasser diese Terrassen erreichen (vgl.: Hrdlička 1984; 1994, Fig 7a und 179). Die Anziehungskraft dieser Stelle zeigt sich vielleicht noch in der zweiten Hälfte des 12. Jh., als östlich davon der befestigte Hof Týn als Zentrum des Fernhandels entstand (Huml, Dragoun, Novy 1990/1991, 66; Dragoun 1999, 35). Südlich des Denkmals von Jan Hus

wurde 1943 eine Wasserzisterne gebaut (Liška 1949, 9f). Da die Arbeiten in grosser Eile verliefen, bot sich keine Möglichkeit gute Rettungsausgrabungen durchzuführen. Trotzdem wurden interessante Funde und Befunde dokumentiert. Am Südrand der Aushubgrube gab es Reste einer trichterförmigen Grube (Liška 1949, 17 ff) mit einer Holzumfassung aus Flechtwerk (Abb. 6). Die erhaltene relative Tiefe war 1,77 m, Bodendurchmesser 2,7 m, Durchmesser des oberen Randes 4,3 m. Der Ausgräber hielt sie für einen Brunnen, der im 12.-13. Jh. zugeschüttet wurde. In der Mitte der Zisternengrube gab es Reste von starken Säulen, die unten flachgeschnitten waren und in die Erde gestellt wurden. Die Ausgräber sahen keinen bekannten Zusammenhang (Liška 1949, S. 21 und Fussnote 48). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass es sich um eine astronomische Kulteinrichtung ähnlich jener in Pohansko handelte (Macháček, Pleterski 2000, Abb. 3). Die ehemalige Kultfläche wurde im 13. Jh. Hauptmarktplatz (Huml, Dragoun, Novy 1990/1991, 48).

Daneben steht die Kirche der Hl. Maria vor dem Týn (Abb. 4: 6). Überreste des romanischen nicht näher datierbaren mehrschiffigen Baus wurden im Raum südlich des Presbyteriums der heutigen Kirche festgestellt. Sie wurden teilweise in den Kirchenbau aus der zweiten Hälfte des 13. Jh. aufgenommen (Dragoun 1997, 152). Das älteste Kirchengebäude kann man als Fürstenbau betrachten (Dragoun 1997, 153). Wie der päpstliche Zehnt zeigt, waren Hl. Maria vor dem Týn und Hl. Nikolaus die bedeutendsten Kirchen in Staré město (Altstadt) (Dragoun 1997, 155 f).

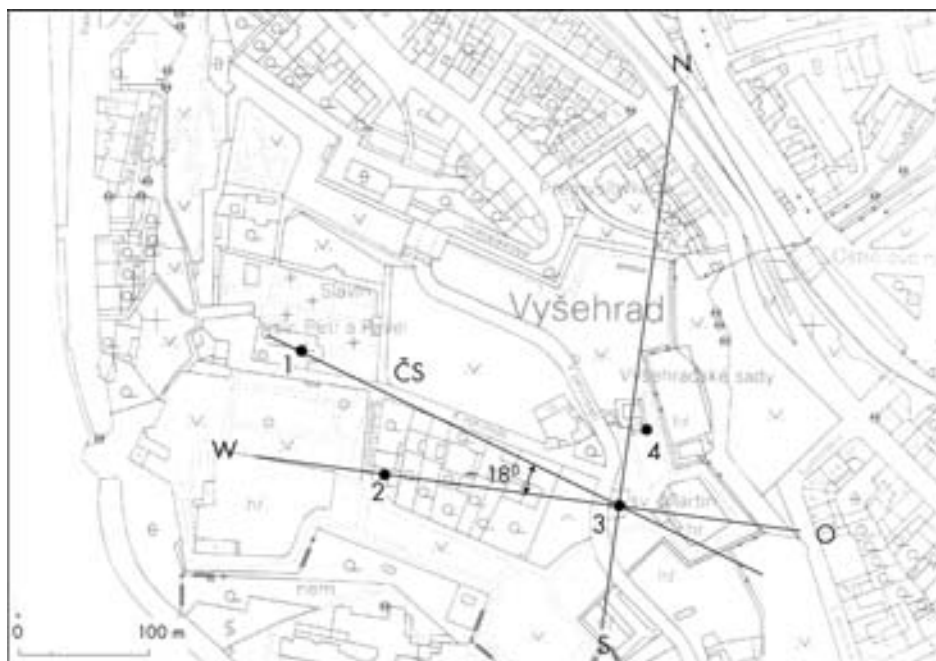


Abb. 7. Vyšehrad. 1 - ursprüngliche Stelle des Čertův sloup; 2 - Hl. Laurentiuskirche; 3 - Hl. Martinsrotunde; 4 - Kirche der Hl. Johannes-Enthauptung; ČS - gegenwärtige Stelle des Čertův sloup.
 Sl. 7. Vyšehrad. 1 - prvotno stojišče kamna Čertův sloup; 2 - cerkev sv. Lovrenca; 3 - rotunda sv. Martina; 4 - cerkev Janezovega obglavljenja; ČS - sedanje stojišče kamna Čertův sloup.

Ebenso in der Romanik könnte nordwestlich davon die erstmals 1273 schriftlich erwähnte Hl. Nikolauskirche (Abb. 4: 4) erbaut worden sein (Dragoun 1997, 149; 1999, Abb. 1), die im 13. Jh. Pfarrkirche wurde (Huml, Dragoun, Novy 1990/1991, 65).

Südöstlich begleitete den Platz das frühmittelalterliches Gräberfeld (Abb. 4: 7). Es wird in die Zeit der zweiten Hälfte des 9. Jh. und der ersten Hälfte des 10. Jh. datiert (Bureš 1989, Dragoun 1992; 1997, 152; Čiháková, Dragoun 1997, 59 und Obr. 1: 2).

Wie bedeutend die *Kaprova ulice* (Kaprova Gasse) im frühen Mittelalter war, ist umstritten (Borkovský 1969, 72). Das Bestehen dieser Strasse wird aber nicht bezweifelt. Sie führte zur Furt der Vltava, die von einigen Forschern auch in Frage gestellt wurde (vgl.: Huml, Dragoun, Novy 1990/1991, 45, Anm. 90). Die Rettungsgrabungen beim U-Bahnbau zeigten allerdings, dass Kaprova ulice so bedeutend war, dass sie in der ersten Hälfte des 13. Jh. gepflastert wurde (Šírová 1977).

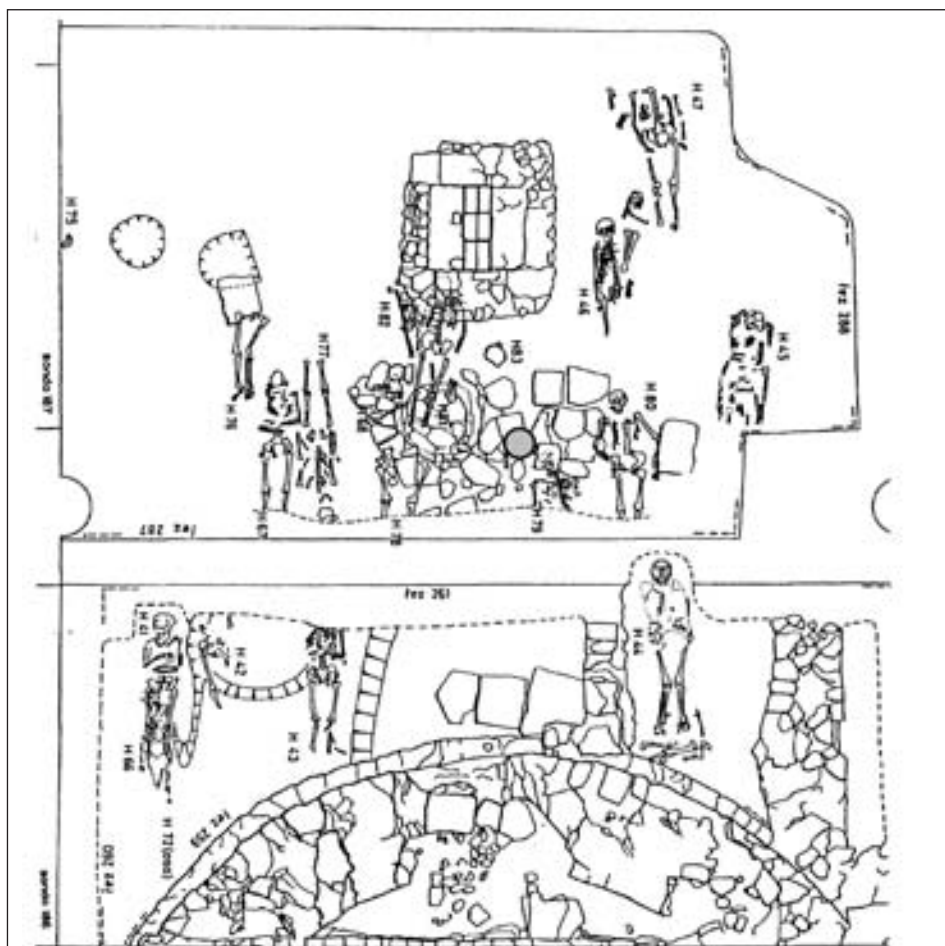


Abb. 8. Vyšehrad. Ausgrabungsplan des Innenraums der Hl. Peter und Paul-Kirche (nach Nechvátal 2000, Obr. 3). Grauer Punkt - die Vratislav-Münze. Ohne Massstab.

Sl. 8. Vyšehrad. Načrt izkopališča znotraj cerkve sv. Petra in Pavla (po: Nechvátal 2000, Obr. 3). Siva pika - Vratislavov kovanec. Brez merila.

Vyšehrad

Eine bedeutende Rolle in den mittelalterlichen mythologischen Sagen spielt auch der Vyšehrad (Nechvátal 1979). Die altslawische Festung Vyšehrad sei nach Nechvátal (1994, 169) in der ersten Hälfte des 10. Jh. entstanden. Die neueste Analyse der ausgegrabenen Keramik konnte keinen zuverlässigen Ansatz für eine so frühe Datierung finden. Die vertretenen Varianten der Randtypen deuten im Gegenteil eine intensive Besiedlung erst im 11. Jh. an (Bartošková 1998, 384). Das schliesst eine frühere Benutzung des Ortes, die nur wenige Funde hinterliess, nicht aus.

Am Vyšehrad soll als Erstes die Kirche des *Hl. Laurentius* (Abb. 4: 9; 7: 2) am Ende des 10. Jh. erbaut worden sein (Nechvátal 1994, 168).

Eines der ältesten Objekte ist auch das sog. »Baptisterium«, das fast auf der Achse des Hauptschiffes der ursprünglichen *Hl. Peter und Paul-Kirche* 3,1 m westlich davon entfernt liegt (Abb. 4: 8; 7: 1; 8; 9). Es handelt sich dabei um eine trichterförmige Grube. Sie ist bis zu 1,34 m tief und mit Steinen umfasst. Die Umfassung wurde im unteren Teil in Trockenmauertechnik, im oberen Teil mit Mörtel gebaut. Der innere Durchmesser misst oben bis um 0,9 m, unten bis um 0,67 m. Der Boden ist mit kleineren Steinen gepflastert. Die Umfassung ragt aus dem Boden des jüngeren Friedhofs um höchstens 10-15 cm heraus. Um die Grube herum liegen verstreute Steine. In der Grubeneinfüllung gab es zahlreiche keramische Bruchstücke. Sie gehören zu zwei gan-



Abb. 9. Vyšehrad, *Hl. Peter und Paul-Kirche*. Grube mit der Steinumfassung. Blick von Osten (nach: Nechvátal 2000, Obr. 4).

Sl. 9. Vyšehrad, cerkev sv. Petra in Pavla. Jama s kamnito oblogo. Pogled od vzhoda (po: Nechvátal 2000, Obr. 4).

zen, zwei mehrheitlich erhaltenen und noch mehreren Gefässen. Die Grube wurde von jüngeren Gräbern überschichtet. Diese verletzten teilweise die Steinfassung. Die Gräberorientierung gleicht der Richtung der Hl. Peter und Paul-Kirche. Am Nordrand der Grube wurde im Bereich eines zerstörten Grabes eine Münze des Fürsten Vratislav II (1061-1086) gefunden. Die erhaltenen Gräber sind beigabenlos (Nechvátal 2000, besonders S. 323 und 324; Nechvátal 2001, fast bis kleinste Einzelheiten der gleiche Text).

Nach der Interpretation des Ausgräbers handle es sich um ein Baptisterium, das zur ersten Hl. Peter und Paul-Kirche gehört habe. Mit dem Kirchenbau soll man um 1070 angefangen haben. Die geringe Entfernung von der westlichen Apsis der frühromanischen Basilika habe wahrscheinlich dazu geführt, dass die Funktion des Baptisteriums nach dem Ausbau der zweiten Etappe der romanischen Basilika um 1129 aufgelöst werde (Nechvátal 2000, besonders S. 323-325). Die Vratislavmünze wäre als Obolus benutzt worden und gehöre zur ältesten Periode des Friedhofes und der Kirche (Nechvátal 2000, 325).



Abb. 10. Vyšehrad. Čertův sloup von Südosten.
Sl. 10. Vyšehrad. Kamen Čertův sloup od jugovzhoda.

Diese Interpretation steht nicht im Einklang mit den Befunden. Die Gräber haben das »Baptisterium« gestört (Abb. 8), deswegen können sie nicht gleichzeitig sein. Die Analyse der Keramik aus dem »Baptisterium« zeigte, dass man sie nach dem heutigen Forschungsstand frühestens in die zweite Hälfte des 12. Jh. datieren kann (Bartošková 1998, 381, Obr. 7). Da die Gräber 68, 78, 81, 82 direkt über der »Baptisteriums« Grube liegen (Nechvátal 2000, Obr. 3), sind sie sehr glaubwürdig auch jünger als ihre Füllung. Die Münze als Streufund kann man nicht als Datierungsmittel benutzen. Von einer Gleichzeitigkeit der Münze, der Gräber, der Kirche und des »Baptisteriums« kann keine Rede sein.

Auch gegen die Interpretation der Grube als Taufbecken eines Baptisteriums kann man einige Einwände anbringen. Die Trockenmauer des Grubenbodens könnte das Wasser nicht halten. Die Grube ist trichterförmig, verhältnismässig eng und tief (Abb. 9), was für ein Taufbecken eine ungewöhnliche Form ist. Es gibt keine Spuren von einem Schutzgebäude. Das Taufbecken müsste dann unter freiem Himmel gelegen haben, was genauso unwahrscheinlich ist.

Deswegen schlagen wir eine alternative Interpretation in der Verbindung mit der sog. *Čertův sloup* (Teufelssäule) vor. Es handelt sich um die steinerne Säule, die heute zerstückelt in drei Teilen im Park östlich der Hl. Peters und Pauls-Kirche steht (Abb. 10). Sie wurde aus Granit hergestellt. Das Material stammt aus dem Flussbereich von Sázava (Kašička, Nechvátal 1992, Fussnote 6). Alle drei Stücke geben zusammen eine Länge von cca 7 m, wobei bei jedem Stück auch der unterirdische Teil von ungefähr 0,5 m dazugerechnet wird. Der Durchmesser beträgt um 0,5 m. Die erhaltene Oberfläche ist glänzend geschliffen. Auf dem Stück mittlerer Größe gibt es eine noch nicht entzifferte Inschrift (Abb. 11). Die lateinischen Buchstaben scheinen neuzeitlich zu sein.

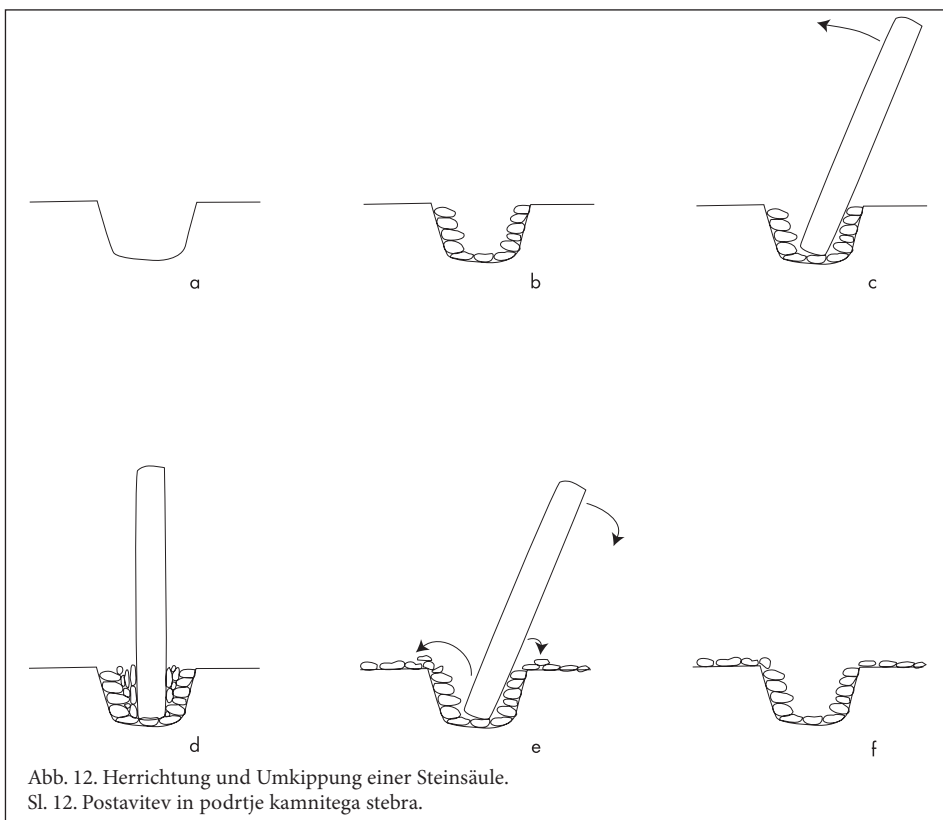


Abb. 11. Vyšehrad. Inschrift auf dem Čertův sloup.
Sl. 11. Vyšehrad. Napis na kamnu Čertův sloup.

Čertův sloup wurde zum ersten Mal 1609 schriftlich erwähnt. Damals stand diese Säule auf dem Friedhof bei der Kirche der Hl. Johannes-Enthauptung (Abb. 7: 3). Sie war ursprünglich dem Hl. Kreuz geweiht. Dort gab es auch den Marktplatz und das Rathaus des mittelalterlichen Städtchens Vyšehrad. Das Städtchen verfiel nach dem J. 1620. 1700 wurde die Legende publiziert, nach der der Teufel die Säule zur Kirche des Hl. Peters und Pauls habe bringen müssen um die Seele des Priesters zu bekommen. Da er zu spät gekommen sei, habe er das Kirchendach mit der Säule beworfen, die deswegen in drei Teile zerfallen sei. Im 17. Jh. kam die Säule in die Kirche des Hl. Peters und Pauls, Kaiser Josef II. befahl, sie 1782 in die Eingangshalle zu stellen. Erst im J. 1888 kam die Säule auf den heutigen Platz (Nechvátal 1994, 173; Kašička, Nechvátal 1992, Fussnote 6; Svátek 1997, 44 ff).

Es gibt mehrere Interpretationsversuche der Säule. Kašička und Nechvátal neigen zur Meinung, es handle sich um einen mittelalterlichen Pranger. Sie erwähnen u.a. auch die These des Völkerkundlers und Historikers J. M. Pulc, es handle sich um eine altslawische Säule zum Zweck des Zeitmessens. Sie sind mit dieser These nicht einverstanden, da die alten Slawen solche Säulen nicht gekannt hätten (Kašička, Nechvátal 1992, Fussnote 6).

Die Stoffdichte des Granits von Krhanice nad Sázavou beträgt 2700 kg/m^3 (Klokner, Čuřík 1939, 26). Bei der Länge von 7 m und dem Durchmesser von 0,5 m beträgt die Masse der Säule um 3700 kg. Wenn wir auch die Tragfähigkeit des Lehmbodens auf Vyšehrad in Betracht ziehen (Klokner, Čuřík 1939, 92), wird für das Fundament der Säule eine Grube mit dem Durchmesser der Ständefläche von 0,7 m benötigt. Das passt sehr gut zum Bodendurchmesser des »Baptisteriums« zusammen. Die Steinpflasterung seines Bodens war für die Verteilung des Säulendrucks auf eine breitere Unterlage nötig. Ohne diese könnte die Säule umkippen. Das passierte vor einigen Jahren nach langem Regen einem der drei heutigen Teile, die ohne festes Fundament stehen. Eine



trichterförmige Form der Grube (Abb. 12a) ist notwendig für die Errichtung der Säule, die erst schief gestellt werden muss. Wegen dem hohen Druck muss man vorher die Wände mit den Steinen ummauern (Abb. 12b). Während der Herrichtung und am Ende

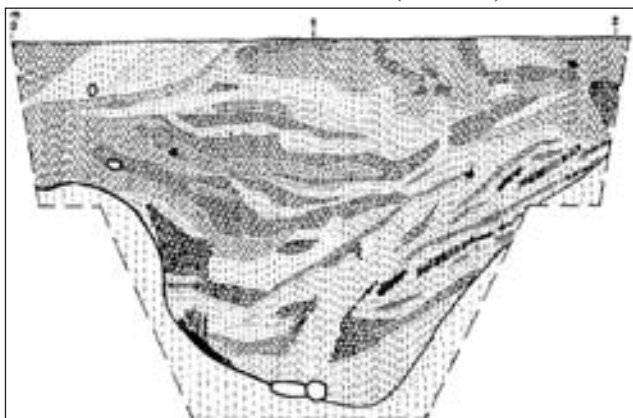


Abb. 13. Gross Raden. Profilschnitt durch die Grube im Mittelpunkt des Innenraumes. Schnitt XV (nach Schuldt 1985, Abb. 83).
Sl. 13. Gross Raden. Prevez skozi jamo v središču notranjosti. Prerez XV (po: Schuldt 1985, Abb. 83).

verkeilt man den Fussteil der Säule mit Steinen (Abb. 12c, d). Wenn man die Säule umkippen will, muss man erst die verkeilten Steine herausnehmen (Abb. 12e, f). Ein Teil der Steine nördlich des »Baptisteriums« könnte zu solchen Steinkeilen gehören (vgl. Abb. 8; 9; 12f).

Deswegen gehen wir davon aus, dass das sog. »Baptisterium« eigentlich eine Fundamentgrube für den Črtův sloup darstellt. Die Verwendung des Mör-



Abb. 14. Gniezno, Lech-Berg. Grabungsfläche 1/99. Zentralteil der Steinkonstruktion auf der südlichen Seite der Hl. Georgskirche (nach Sawicki 2001, Rys./Abb. 11).

Sl. 14. Gniezno, hrib Lech. Izkop 1/99. Osrednji del kamnite konstrukcije na južni strani cerkve sv. Jurija (po: Sawicki 2001, Rys./Abb. 11).

tels für den oberen Teil der Steinfassung der Grube spricht dafür, dass man die Errichtungszeit der Säule kaum vor dem 9. Jh. datieren könnte. Spätestens in der zweiten Hälfte des 12. Jh. wurde die Säule umgekippt und danach weggetragen. Die ganzen Gefässe in der verbliebenen Grube könnten auf eine bestimmte kultische Handlung hindeuten. Es ist durchaus möglich, dass die Säule später als Pranger oder auf eine andere Weise verwendet wurde.

Wir möchten gleichzeitig noch auf einige Beispiele der Kultsäulenspuren bei den alten Slawen hinweisen. In der Mitte der Rundburg in Gross Raden wurde eine trichterförmige Grube (Abb. 13) festgestellt, die eine Tiefe von 1,2 m und einen Durchmesser des Oberrandes von 1,6 m hatte. Am Grund lagen zwei grössere Feldsteine, die anscheinend als Unterlage für einen grossen Pfosten dienten. Am oberen Rande lagen zahlreiche Verkeilsteine. Nach der Meinung des Ausgräbers könnte es sich um

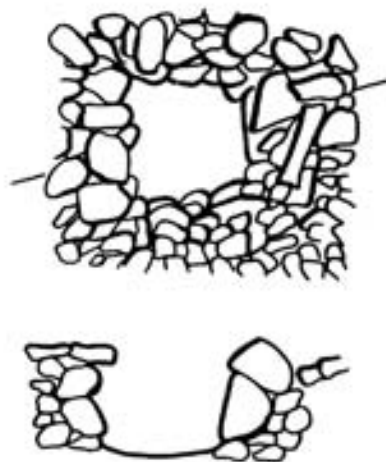


Abb. 15. Bogit, Ukraine. Zentralgrube auf dem Heiligtum (nach Rusanova, Timoščuk 1993, Ris. 24: 3). Ohne Massstab.

Sl. 15. Bogit, Ukrajina. Osrednja jama na svetišču (po: Rusanova, Timoščuk 1993, Ris. 24: 3). Brez merila.

eine Tempelburg handeln (Schuldt 1985, 78 f und Abb. 83; Schuldt 1987, 43 f). In Gniezno auf dem Lech Berg fand man neben und teilweise unter der romanischen Kirche des Hl. Georgs aus der zweiten Hälfte des 12. Jh. einen 3,5 m hohen Hügel aus Steinen. Zwischen den Steinen gab es keinen Sand. Dagegen wurden dort einige Tonscherben aus dem 8. bis Mitte 10. Jh. gefunden. Im Hügel weist der Grabungsbericht eine grosse trichterförmige Grube aus (Abb. 14). Der Autor geht davon aus, dass es sich bei dem Hügel um ein vorkirchliches Kultobjekt handle (Sawicki 2001, 177 ff, Abb. 11). Auf der Heiligtumsburg Bogit oberhalb des Flusses Zbruč wurde in der Mitte des Heiligtums eine Fundamentgrube mit einer steinernen Umfassung ausgegraben (Abb. 15). Der erhaltene Durchmesser 0,5 x 0,5 m entspricht dem des sog. Idol von Zbruč (0,29 x 0,32 m) (Abb. 16). Das Heiligtum wird in die Zeit vom Ende des 10. Jh. bis zur ersten Hälfte des 13. Jh. datiert (Rusanova, Timoščuk 1993, 34 f, Ris. 24: 3).



Abb. 16. Olesko, Ukraine. Kopie des Idols von Zbruč.
Sl. 16. Olesko, Ukrajina. Kopija Zbruškega idola.



Abb. 17. Praha, Staroměstské náměstí. Schnittstelle der Linien q und r bei der ehemaligen Mariensäule, q ist die Richtung zur Martinsrotunde, r ist die Richtung zur vermutlichen Stelle des Fürstenstuhls (vgl. Abb. 4).

Abb. 17. Praha, Staroměstské náměstí. Sečišče črt q in r pri nekdanjem Marijinem steburu, q je smer proti Martinovi rotundi, r pa proti domnevnomu stojišču knežjega stola (prim. Sl. 4).

Aufmerksamkeit erregt auch die *Rotunde des Hl. Martin* (Abb. 4: 10; 7: 4). Sie steht beim ehemaligen Eingang in die frühmittelalterliche Wallburg. Davon führt die Hauptstrasse entlang der Hauptachse der Festung bis zur Hl. Peters und Pauls-Kirche (Nechvátal 1994, 172). Die Hl. Martinsrotunde stammt aus dem 11. Jh. (Huml, Dragoun, Novy 1990/1991, 40). Eine Schriftquelle aus dem 16. Jh. erzählt, wie der Blitz in die Martinskirche einschlug, die »ehemals heidnisch war« (Ryneš 1992, 144) Ryneš gibt die Erklärung, dass die Rotunden unbekanntem Ursprungs damals allgemein als heidnisch interpretiert worden seien. Auf jedem Fall lebte noch im 19. Jh. die Sage, dass die Hl. Martins-Kirche an der Stelle steht, wo es vorher einen heidnischen Tempel gab (Svátek 1997, 39).

Alle drei erwähnten Kirchen (Hl. Peter und Paul, Hl. Laurentius, Hl. Martin) waren in 11. und 12. Jh. auch Friedhofskirchen (Nechvátal 1994, 172).

2.2. Astronomische und Kult-Strukturen

Der *Vyšehrad* ist ein ungefähr 40 m hoher Felsen aus Schiefer, der flach wie ein Tisch ist. Deswegen ist er sehr gut für astronomische Beobachtungen am Horizont geeignet. Wir gehen davon aus, dass das Hauptvisier bei oder unter der hl. Martins-Kirche stand (Abb. 4: 10). Das zweite war der *Čertův sloup* im Bereich der heutigen Kirche Hl. Peter und Paul (Abb. 4: 8). Die beiden bestimmen die Linie, die um 18° von der West-Ost-Richtung abweicht, was mit der errechneten Morgen-/Abendweite bei der Deklination δ für Praha zusammenstimmt. An der West-Ost-Richtung befinden sich die Kirchen Hl. Laurentius und Hl. Martin (Abb. 4: 9, 10).

Die Linie p verbindet die Hl. Martinsrotunde auf Vyšehrad und die vermutliche Stelle des Herzogstuhls cca 15 m nordwestlich der Hl. Georgskirche auf Pražský hrad (Abb. 4). Die zweite Linie q verbindet die Hl. Martinsrotunde am Vyšehrad und den Schnittpunkt mit der Linie r südöstlich vom Hus-Denkmal auf *Staroměstské náměstí* ungefähr dort, wo ehemals die Mariensäule stand (Abb. 17). Die Linie q ist genau Nord-Süd gerichtet und entspricht einer vor kurzem dort eingebauten Platte mit der



Abb. 18. Praha, Staroměstské náměstí. Denkschrift des Meridians von Praha. Für die astronomischen Beobachtungen wurde der Meridian des jesuitischen Observatoriums in Klementinum cca 400 m westlich benutzt.

Sl. 18. Praha, Staroměstské náměstí. Spominski napis praškemu poldnevniku. Za astronomska opazovanja so uporabljali poldnevnik jezuitskega observatorija v Klementinumu pribl. 400 m zahodneje.

»falschen« Bezeichnung des Meridians von Praha (Abb. 18). Die Linie r wird mit Kaprova ulice (Abb. 19) definiert und geht durch den besagten Schnittpunkt und die vermutliche Stelle des Herzogstuhls (Abb. 4: 2, 5). Sie weicht von der West-Ost-Richtung um cca 17° nach Süden ab, d.h. sie ist fast parallel mit der Kalendarium-orientierung von Vyšehrad. Dabei passt der Winkel von cca 24° zwischen p und q gut zur Ekliptikschiefe $\varepsilon \approx 23,5^\circ$. Es geht offensichtlich um den obenbeschriebenen ritualen Winkel.

Die Marienkirche auf Pražský hrad und die vermutliche Stelle des Herzogstuhls bestimmen die Linie (Abb. 4: 1, 2), die von der West-Ost-Richtung um cca 17° nach Norden abweicht. Zusammen mit der Linie r ermöglicht sie eine gute Bestimmung des Datums der Tagundnachtgleiche, welcher Linie in der Mitte liegt (Abb. 4).

2.3. Metrische Strukturen



Abb. 19. Praha, Kaprova ulice. Ihre Achse zeigt auf die Hl. Georgskirche auf Pražský hrad.
Sl. 19. Praha, Kaprova ulica. Njena os kaže na cerkev sv. Jurija na Praškem gradu.

Die bisherigen Forschungen haben gezeigt, dass für die Herrichtung der räumlichen Strukturen kultisch-astronomischen Ursprungs nicht nur ganz bestimmte Richtungen und Winkel, sondern auch absichtlich ausgewählte symbolische Entfernungen von Bedeutung waren (Pleterski 1995; Macháček, Pleterski 2000; Pleterski 2002). Die Richtigkeit unserer Rekonstruktionen können wir auch auf diese Weise überprüfen. Schon Bořivoj Nechvátal (1994, 173) hat darauf hingewiesen, das beim Bau der Festung Vyšehrad die alte Böhmische Längeneinheit »Provazec« (Schnur) = cca 30 m (Podolský 1933; Sedláček 1932) im Gebrauch war.

Die Entfernung zwischen der Hl. Martinsrotunde und der Hl. Laurentius-Kirche beträgt cca 180 m = 2×3 Provazec, zwischen dem Čertův sloup (ursprüngliche Stelle) und der Hl. Martinsrotunde cca 270 m = 3×3 Provazec (Abb. 4). Dasselbe Entfernung gibt es zwischen der Marienkirche auf Pražský hrad und der vermutlichen Stelle des Herzogstuhls - cca 270 m = 3×3 Provazec. Wir möchten diese Entfernung als »Vyšehrader Länge« bezeichnen.

Die Entfernung zwischen Hl. Martinsrotunde und der Schnittstelle auf Staroměstské náměstí beträgt cca 2700 m, was 10 Vyšhrader Längen gleich ist.

Die Entfernung zwischen der vermutlichen Stelle des Herzogstuhls und der Schnittstelle auf Staroměstské náměstí beträgt cca 1500 m, was den 10 x 5 Provazec gleich ist. Da auch 10 nur 2 x 5 ist, kommt es zur Wiederholung der mythologischen Nummern 2, 3, 5.

3. Datierung

Ein einheitliches System der Strukturen spricht für ein mehr oder weniger gleichzeitiges Entstehen. Die untere Zeitgrenze können wir nicht bestimmen. Die Kenntnis der Morgen-/Abendweite von 18 $\text{\textcircled{S}}$ gab es in Böhmen schon in der Vorgeschichte und ist z.B. bei den latènezeitlichen Viereckschanzen bei Bělčice (Abb. 20) vorhanden (Waldhauser, Fröhlich 1992, Obr. 2). Auch die Errichtung des Čertův sloup möglicherweise im 9. Jh. liefert keinen festen Zeitpunkt, denn es könnte vorher an derselben Stelle eine hölzerne und weniger prächtige Säule gestanden sein. Die obere Zeitgrenze stellt die

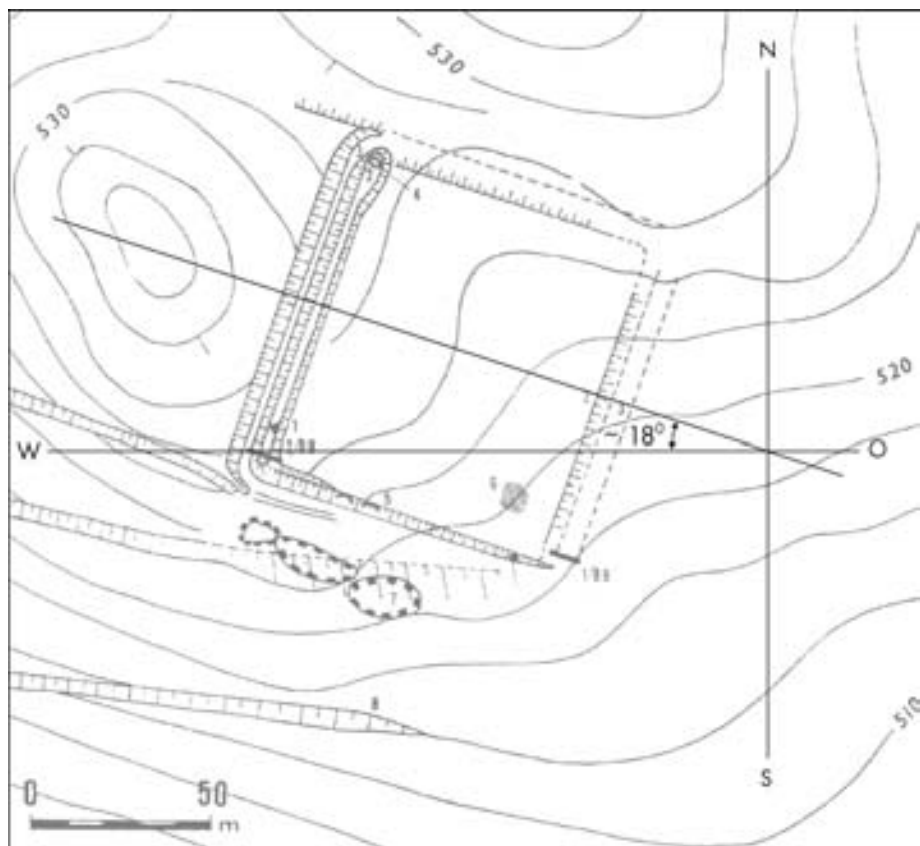


Abb. 20. Bělčice (Unterlage nach Waldhauser, Fröhlich 1992, Obr. 2).

Sl. 20. Bělčice (podlaga po: Waldhauser, Fröhlich 1992, Obr. 2).

Einführung der christlichen Kirchenbauten auf oder bei den alten Kultmesspunkten dar. Dieses Prozess setzte schon mit dem Bau der Marienkirche auf Pražský hrad ein und wurde spätestens im 12. Jh. beendet.

4. Diskussion

Wenn wir uns fragen, zu welchen sakralen Bereichen einzelne Teile von Praha gehörten, dann hilft uns die Studie von Jan Peisker (1928) bei der Antwort. Bei der Untersuchung von topografischen Strukturen konnte er feststellen, dass die Bereiche beider antagonistischen Gottheiten normalerweise durch ein Wasser getrennt waren. Vyšehrad, Staroměstské náměstí und Pražský hrad (*Abb. 4*) passen sehr gut mit der obendargestellten (Kap. 1) dreiteiligen Struktur zusammen. Staroměstské náměstí mit dem Brunnen, mit der Marienkirche und der Hl. Nikolauskirche (Schutzpatron der Schiffer) am alten Altstadtufer könnten wir mit dem Bereich der Frau-Wasser- Gottheit identifizieren. Děvín, Strahov und die Hl. Georgskirche auf Pražský hrad deuten auf den Bereich der chthonischen Gottheit hin. Chrasten und die Kirche des Hl. Peters und Pauls auf dem Vyšehrad dagegen auf den Bereich der himmlischen Gottheit (zur symbolischen Bedeutung dieser Namen: Peisker 1928; Katičić 1988; Pleterski 1996, Slika 16).

Literatur

- BANASZKIEWICZ, J. 1986, Podanie o Piaście i Popielu: studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi. - Warszawa 1986.
- BARTOŠKOVÁ, Andrea 1998, Vyhodnocení keramiky ze stratigraficky nejstarších poloh na Vyšehradě. Auswertung der Keramik aus den stratigraphisch ältesten Lagen auf Wyschehrad. - Památky archeologické 89, 365-387.
- BELAJ, Vitomir 1998, Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja. - Zagreb.
- BOHÁČOVÁ, Ivana 2001, Das archäologische Areal auf dem III. Hof der Prager Burg und seine Bedeutung für die Erforschung der Chronologie Mittelböhmens im frühen Mittelalter. - In: Luděk Galuška, Pavel Kouřil, Zdeněk Měřinský (Hg.), Velká Morava mezi východem a západem, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 17, Brno, 69-75.
- BOHÁČOVÁ, Ivana - FROLÍK, Jan 1991, Nové archeologické prameny a počátky Pražského hradu. - Archeologické rozhledy 43, 562-576.
- BORKOVSKÝ, Ivan 1939-1946, Hrob bojovníka z doby knížecí na Pražském hradě. - Památky archeologické 42, nové řady ročník 9-16, 122-132.
- BORKOVSKÝ, Ivan 1969, Pražský hrad v době přemyslovských knížat. - Památníky naší minulosti 6, Praha.
- BUREŠ, M. 1989, 350. PRAHA 1 - Staré Město. - Výzkumy v Čechách 1986 - 1987, 150.
- ČIHÁKOVÁ, Jarmila - DRAGON, Zdeněk 1997, Nástin vývoje podhradí Pražského hradu do poloviny 13. století. - Archeologické rozhledy 49, 56-64.
- DRAGON, Zdeněk 1992, 452. PRAHA - STARÉ MĚSTO, obv. Praha 1. - Výzkumy v Čechách 1988 - 1989, 124.

- DRAGOUN, Zdeněk 1997, Zur Frage der Frühmittelalterlichen Kirchen auf dem Gebiet der Prager Altstadt. - In: Jana Kubková et al. (Hg.), *Život v archeologii středověku*, Praha, 149-159.
- DRAGOUN, Zdeněk 1999, Schema der Entwicklung von selbständigen befestigten Anlagen in Prag bis Mitte des 13. Jahrhunderts. - In: Tomáš Durdík (Hg.), *Castrum Bene 6, Burg und Stadt*, Praha, 33-40.
- FROLÍK, Jan 1994, Prague Castle and Its Hinterland. Comments on Its Beginnings and Initial Development. - In: Jan Fridrich (Hg.), *25 Years of Archaeological Research in Bohemia, Památky archeologické - Supplementum 1*, Prague, 158-162.
- FROLÍK, Jan 1995, Bemerkungen zum Studium frühmittelalterlicher Keramik aus komplizierten stratigraphischen Situationen. - In: Lumír Poláček (Hg.), *Slawische Keramik in Mitteleuropa vom 8. bis zum 11. Jahrhundert, Terminologie und Beschreibung, Internationale Tagungen in Mikulčice II, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 4*, 107-118.
- FROLÍK, Jan 1999, Die Mittelböhmisches Burgstätten und ihre Rolle in den Anfängen des Tschechischen Staates. - In: Sławomir Moździoch (Hg.), *Centrum i zaplecze we wczesnośredniowiecznej Europie środkowej, Spotkania Bytomskie III*, Wrocław, 69-76.
- FROLÍK, Jan et alii 2000, Nejstarší sakrální architektura Pražského Hradu. Výpověď archeologických pramenů. - *Castrum Pragense 3*, Praha.
- FURLAN, Metka 1995, »stol«. - In: France Bezljaj, *Etimološki slovar slovenskega jezika*, P-S, Ljubljana, 319-320.
- HRDLIČKA, Ladislav 1984, Outline of development of the landscape of the Prague historical core in the Middle Ages. - *Archeologické rozhledy 36*, 638-652.
- HRDLIČKA, Ladislav 1994, The Archaeological Study of the Historical Centre of Prague: 1969-1993. - In: Jan Fridrich (Hg.), *25 Years of Archaeological Research in Bohemia, Památky archeologické - Supplementum 1*, Prague, 174-184.
- HUML, Václav - DRAGOUN, Zdeněk - NOVY, Rostislav 1990/1991, Der archäologische Beitrag zur Problematik der Entwicklung Prags in der Zeit vom 9. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts und die Erfassung der Ergebnisse der historisch-archäologischen Erforschung Prags. - *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters 18-19*, 33-69.
- KAŠIČKA, František - NECHVÁTAL, Bořivoj 1992, Středověký Vyšehrad v romantických představách dalších generací. - In: *Královský Vyšehrad*, 187-198.
- KATIČIĆ, Radoslav 1988, Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen. - *Wiener slavistisches Jahrbuch 34*, 57-75.
- KLOKNER, F. - ČUŘÍK, F. 1939, *Statické tabulky*. - *Technický průvodce 19/II*, Praha.
- KONEČNÝ, Lubomír Jan 1978, Emporové rotundy s válcovou věží. - *Umění 26*, 385-413.
- KRANZMAYER, Eberhard 1958, *Ortsnamenbuch von Kärnten II*. - *Archiv für Vaterländische Geschichte und Topographie 51*, Klagenfurt.
- LIŠKA, Antonín 1949, *Z minulosti Staroměstského náměstí*. - *Pražskou minulostí I*, Praha, 7-40.
- MACHÁČEK, Jiří - PLETERSKI, Andrej 2000, *Altslawische Kultstrukturen in Pohansko bei Břeclav (Tschechische Republik)*. - *Studia mythologica Slavica 3*, 9-22.
- MÜLLNER, Alfons 1900, *Herzogseinsetzung und Huldigung in Kärnten IV*. - *Argo, Zeitschrift für krainische Landeskunde 8*, 10-16.

- NECHVÁTAL, Bořivoj 1979, Der Vyšehrad und die Alten böhmischen Sagen. - Rapports du III^e Congrès International d'Archéologie Slave, Bratislava 7-14 septembre 1975, Tome 1, 563-572,
- NECHVÁTAL, Bořivoj 1994, The Archaeological Study of Vyšehrad: 1969 - 1993. - In: Jan Fridrich (Hg.), 25 Years of Archaeological Research in Bohemia, Památky archeologické - Supplementum 1, Prague, 168-174.
- NECHVÁTAL, Bořivoj 2000, Raně středověké baptisterium na Vyšehradě. - Archaeologia Historica 25, 323-334.
- NECHVÁTAL, Bořivoj 2001, Nález baptisteria před západním průčelím raně románské basiliky sv. Petra a Pavla na Vyšehradě. - In: Královský Vyšehrad II, 218-228.
- PEISKER, Jan 1928, Koje su vjere bili stari Sloveni prije krštenja?. - Starohrvatska prosvjeta 2, 5-36 (Seitenzahlen von Separatabdruck).
- PLETERSKI, Andrej 1995, The trinity concept in the Slavonic ideological system and the Slavonic spatial measurement system. - Światowit 40, 113-143.
- PLETERSKI, Andrej 1996, Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. - Zgodovinski časopis 50, 163-185.
- PLETERSKI, Andrej 2002, Pravno-kultne strukture v prostoru Altenerdinga na Bavorskem. - Studia mythologica Slavica 5, 19-41.
- PODOLSKÝ z Podola, Simeon 1933, Knížka o Měrách Zemských A.D. 1683. - Praha (kritische Ausgabe).
- PŘICHYSTAL, Antonín 1998, Problém kamenného útvaru Králův stůl u Velehradu z pohledu geologa. - In: Rostislav Nekuda, Josef Unger (Hg.), Ve službách archeologie, Sborník k 60. narozeninám RNDr. Vladimíra Haška, DrSc., Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 10, Brno, 261-269.
- RAJCHL R. 1995, Astronomické prvky v orientaci spojnic kostelů z předvelkomoravského a velkomoravského období v oblasti Uherského Hradiště. - Slovákco 37, 129 - 138.
- RUSANOVA, I. P. - TIMOŠČUK, B. A. 1993, Jazyčeskie svjatilišča drevnih Slavjan. - Moskva.
- SAWICKI, Tomasz 2001, Badania przy kościele św. Jerzego w Gnieźnie. - In: Zofia Kuratowska (Hg.), Gniezno w świetle ostatnich badań archeologicznych, Poznań, 163-186.
- SCHULDt, Ewald 1985, Gross Raden. Ein slawischer Tempelort des 9./10. Jahrhunderts in Mecklenburg. - Schriften zur Ur- und Frühgeschichte 39, Berlin.
- SCHULDt, Ewald 1987, Der Eintausendjährige Tempelort Gross Raden. - Bildkataloge des Museums für Ur- und Frühgeschichte Schwerin 24, Schwerin.
- SEDLÁČEK, August 1932, Paměti a doklady o staročeských mírách a vahách. - Praha.
- SŁUPECKI, Leszek Paweł 1994, Slavonic Pagan Sanctuaries. - Warszawa.
- SVÁTEK, Josef 1997, Pražské pověsti a legendy. - Praha-Litomyšl (Nachdruck der Ausgabe aus dem J. 1883).
- ŠÍROVÁ, Marie 1977, Předběžná zpráva o archeologickém výzkumu v Praze 1, Kaprová ul. Trasa metra, staveniště stanice Staroměstská. - In: Středověká archeologie a studium počátků měst, Praha, 216-219.
- TILAK, Bâl Gangâdhar 1987, Arktička pradomovina Veda. - Biblioteka istok-zapad 6, Beograd (Originaltitel: The Arctic Home in the Vedas being also New Key to the Interpretation of many Vedic Texts and Legends).

- TOMKOVÁ, Kateřina 1997, Noch einmal zu den Anfängen der Prager Burg. - In: Jana Kubková et al. (Hr.), *Život v archeologii středověku*, Praha, 630-638.
- TŘEŠTÍK, Dušan 1998, *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530-935)*. - Praha.
- WALDHAUSER, Jiří - FRÖHLICH, Jiří 1992, Čtyřúhelníkové valy u Bělčic na Blatensku v jižních Čechách. - *Archeologické rozhledy* 44, 637-645.

*Wir bedanken uns Herrn Dr. Anton Distelberger (Wien) für die sprachlichen Verbesserungen.

Astronomske osnove nekaterih zgodnj srednjeveških kulturnih točk v Pragi

Andrej Pleterski, Jiří J. Mareš

1. Predstavitev sistema

Obredni kot in kozmični red

Kot $23,5^\circ \pm 1,5^\circ$ je razlika med višino opoldanskega sonca v času enakonočja in obih sončnih obratov. Ta razlika nastane, ker zemeljska os ni pravokotna na ravnino svoje krožnice okoli sonca, ampak je za omenjeni kot nagnjena. Iz povsem tehničnih razlogov bomo kot $23,5^\circ \pm 1,5^\circ$ imenovali *obredni kot*. Ta povezuje v pokrajini trojico kulturnih mest, ki so posvečena protistavnima božanstvoma svetlobe (neba, toplote, poletja...) in teme (mraza, zime, smrti...) ter božanstvu, ki vzdržuje ravnovesje med prvima dvema. Po izročilu sta oba sončna obrata tista dela leta, ko imata božanstvi poletja oz. zime največjo moč. Ob pomladanskem oz. jesenskem enakonočju se menja njuna nadvlada. Eno božanstvo navidezno umre, drugo pa oživi. Ponavljanje obrednega kota pomeni krepitev kozmičnega reda in naravnega ravnovesja, ki je pomembno za preživetje ljudi. Zato najdemo to ponavljanje pri različnih vidikih človeškega življenja. Sem spadajo tudi različna pravila pri urejanju prostora, ki narekujejo uporabo obrednih števil, njihovih razmerij, obrednih geometrijskih oblik ter obrednih kotov. Ker posameznik uporablja različne prostorske ravni (hiša, kraj, regija itd.), tudi pripadajoče obredne strukture obstajajo na vseh teh ravneh. Tako najdemo v nekem prostoru pravi preplet obrednih struktur. Samo del takega prepleta v Pragi skušava raziskati v nadaljevanju.

Izdelava koledarja

Obredni prostor in pravi trenutek sta tista točka, v kateri premagamo kaos, da bi spet vzpostavili kozmični red in ravnovesje (prim.: Tilak 1987, 218; Belaj 1998, 26 s in 103). Ni vseeno, kje in kdaj ljudje opravljajo svoje obrede. Za to je potrebno osnovno poznavanje koledarja in merjenja časa (prim.: Belaj 1998, 104). Obstajajo številni indici, ki kažejo, da so tudi stari Slovani poznali in uporabljali koledar (Belaj 1998, 106 ss; Rajchl 1995). Astronomsko prvino staroslovanskih obrednih struktur so pred kratkim ugotovili npr. tudi na Pohanskem pri Břeclavu (Macháček, Pleterski 2000). Tam so našli strukture luninega in sončnega koledarja.

V nadaljevanju bomo obravnavali sončni koledar. Zelo verjetno je, da so ljudje izbrali za najbolj pomembni položaj sonca na ekliptiki (navidezna krožnica sonca na nebu) tisti z odklonom $\delta = 11,7^\circ$, to je $\epsilon = 23,5^\circ$, kar je kot med ekliptiko in nebesnim ekvatorjem (zamišljeni krog na nebu, ki ustreza projekciji zemeljskega ekvatorja na nebo). Tako izbrani odklon namreč določa štiri zanimive časovne točke (*Sl. 1*), in sicer:

- i) 31 dni pred pomladnim enakonočjem (Υ)
- ii) 31 dni po Υ
- iii) 31 dni pred jesenskim enakonočjem (Ω)
- iv) 31 dni po Ω .

V zadnjih 3000 letih je med točkama ii) in iii) 4×31 dni ter med Υ in Ω skoraj natanko 186 dni, kar predstavlja »večjo« polovico leta. S tem je bilo mogoče kljub

vsakoletnim nepravilnostim v gibanju Zemlje dovolj natančno aritmetizirati koledar. Ljudje so lahko nekoč datum omenjenega odklona δ zaznamovali s premico (Sl. 3), ki je bila usmerjena proti sončnemu vzhodu ali zahodu. Za to so potrebovali ravnino, kjer hribi niso spreminjali navidezne višine horizonta.

Po zakonih sferične trigonometrije lahko azimut A sončnega vzhoda oz. zahoda izračunamo po naslednji formuli:

$$\cos A = -\sin\delta / \cos\varphi$$

Kot φ je geografska širina opazovališča. Azimut je vodoravni kot, ki ga merimo od severa v smeri urinih kazalcev. Formula velja, če navidezna višina horizonta ne presega 0° . Namesto azimuta lahko uporabljamo tudi vzhajalno širino » $\eta_{\text{VZHOD}} = -(A - 90^\circ)$ « in zahajalno širino » $\eta_{\text{ZAHOD}} = +(A - 90^\circ)$ «. Npr. pri $\delta = 11,7^\circ = \varepsilon/2$ dobimo naslednje vrednosti:

Praga ($\phi = 50^\circ$)	$\eta = \pm 18,4^\circ$,
Znojmo ($\phi = 49^\circ$)	$\eta = \pm 17,9^\circ$,
Ljubljana ($\phi = 46^\circ$)	$\eta = \pm 17^\circ$.

Ker pa ljudje te formule nekoč niso poznali, so si morali pomagati z dolgoletnimi opazovanji sončnih vzhodov in zahodov, morda celo na več mestih v pokrajini, da so imeli možnost preverjanja. Odklon δ so potem lahko določili iz izkušnje.

Njihov postopek bi lahko bil naslednji (Sl. 2). S pomočjo palice ali koničastega stebra so merili dolžino sence opoldanskega sonca. Tako so določili točki A (zimski sončni obrat) in B (poletni sončni obrat). Točka C je na konici palice. Če prenesemo razdaljo CD pravokotno na daljico AD na vodoravno ravnino, nastane trikotnik ADC' , ki se ujema s trikotnikom ADC . Koti pri C' so enaki kotom pri C . Povsem preprosto je razdeliti kot $AC'B$ na dve polovici. Tako določimo ε ($23,5^\circ$) in s tem tudi obredni kot. Nova središčnica določa točko Υ (enakonočje). Če oba ε ponovno razpolovimo, določimo točki α in β . Odslej je potrebno samo še opazovati dolžino opoldanske sence. Ko se dotakne točk α ali β , označimo smer konkretnega sončnega vzhoda ali zahoda (Sl. 3). Tako smo naredili javno koledarsko napravo.

2. Koledarska in kulturna mesta v Pragi

Zgodnjerednjeveško Prago sestavljajo trije skupki kulturnih mest: Praški grad, Višegrad in Staroměstské náměstí (Staromestni trg, Sl. 4). Močni simbolni točki na Praškem gradu sta najstarejša Marijina cerkev (Sl. 4: 1) in najverjetnejše stojišče nekdanjega knežjega kamna (Sl. 4: 2). Prva stavba Marijine cerkve ima v notranjosti ostanke velike pravokotne zgradbe (Sl. 5), ki bi bila lahko ostanek starejšega kulturnega prostora.

Staroměstské náměstí (Staromestni trg), ki leži na robu nekdanjih rečnih teras, obrobjata najpomembnejši mestni cerkvi Sv. Miklavža (Sl. 4: 4) in Sv. Marije pred Týnom (Sl. 4: 6), ter zgodnjerednjeveško grobišče (Sl. 4: 7). Sredi trga je bil vodnjak (Sl. 6), ki je bil zasut v romaniki, ob njem pa skupek lesenih klad z ravno odrezanim podnožjem, ki so bile postavljene v zemljo. Morda gre za podobno kulturno zgradbo, kot je bila najdena tudi na Pohanskem (Macháček, Pleterski 2000, Abb. 3).

Zelo verjetno je, da je tudi prva cerkev na Višegradu - cerkev sv. Lovrenca (Sl. 4: 9; 7: 2) - zamenjala staro kulturno točko. V sedanji kapiteljski cerkvi Sv. Petra in Pavla so

arheološka izkopavanja odkrila lijakasto jamo, ki je bila tlakovana in obzidana s kamni (Sl. 4: 8; 7: 1; 8; 9). Njeno funkcijo je mogoče poiskati v povezavi s kamnom Čertův sloup (Vražjim stebrom, Sl. 10; 11), ki danes stoji vzhodneje v parku. Gre za razlomljeni granitni steber. Za njegovo postavitvev je bila zaradi mehkih tal potrebna obzidana jama, ko pa so ga podrli, so lahko ostali natanko taki sledovi (Sl. 12), kot so jih našli arheologi v cerkvi Sv. Petra in Pavla. Zato je najbolj verjetna razlaga, da je tamkajšnja jama temelj kamna Čertův sloup. Sledovi podobnih kulturnih stebrov so poznani iz staroslovanskih svetišč Gross Raden (Sl. 13), Gniezno (Sl. 14), Bogit (Sl. 15). Slednji bi lahko predstavljali stojišče znamenitega Zbruškega idola (Sl. 16). Tretja kulturna točka na Višegradu je rotunda sv. Martina (Sl. 4: 10; 7: 4).

2.2. Astronomske in kulturne strukture

Skalnata kopa Višegrada je ravna in zato primerna za astronomska opazovanja. Mogoče je predvidevati, da je bil eden od izhodiščnih vizirjev pod današnjo rotundo Sv. Martina ali v njeni neposredni soseščini (Sl. 4). Drugi je bil Čertův sloup na svojem prvotnem mestu. Ta dva sta določala smer, ki je od smeri zahod-vzhod odklonjena za pribl. 18°, kar se ujema z izračunano lego sončnega vzhoda ali zahoda pri odklonu δ za Prago. Cerkev Sv. Lovrenca stoji natančno zahodno od Martinove rotunde.

Premica p povezuje Martinovo rotundo z domnevnim stojiščem knežjega stola na Praškem gradu. Premica q povezuje Martinovo rotundo s sečiščem s premico r na Staromestnem trgu. Približno tam je nekoč stal Marijin steber (Sl. 17). Premica q poteka natančno v smeri sever-jug in se ujema z napačno oznako praškega poldnevnika (Sl. 18). Premico r določa potek Kaprove ulice (Sl. 19) in seka domnevno stojišče knežjega stola na Praškem gradu. Od smeri zahod-vzhod je odklonjena za pribl. 17°, kar pomeni, da je skoraj povsem vzporedna koledarski smeri na Višegradu. Premici p in q tvorita kot pribl. 24°, ki se ujema s kotom ekliptike $\varepsilon \approx 23,5^\circ$. Očitno gre za uvodoma opisani obredni kot.

Marijina cerkev na Praškem gradu in domnevno stojišče knežjega stola določata premico, ki je prav tako odklonjena za 17° od smeri zahod-vzhod. Skupaj s premico r omogoča določanje enakonočja, ki leži na sredi med njima.

2.3. Merske strukture

Dosedanje raziskave so pokazale, da pri vzpostavljanju prostorskih struktur kulturno-astronomskega izvora niso bile pomembne samo povsem določene smeri in koti, pač pa tudi zavestno izbrane simbolične razdalje (Pleterski 1995; Macháček, Pleterski 2000; Pleterski 2002). Tudi s tem načelom lahko preverimo pravilnost predstavljene rekonstrukcije. Že Bořivoj Nechvátal (1994, 173) je opozoril, da so pri gradnji višegrajskih utrd uporabljali staro češko daljinsko mero *provazec* = pribl. 30 m (Podolský 1933; Sedláček 1932).

Razdalja med Martinovo rotundo in Lovrencovo cerkvijo znaša pribl. 180 m = 2 x 3 provazci, med prvotnim stojiščem kamna Čertův sloup in Martinovo rotundo pribl. 270 m = 3 x 3 provazci (Sl. 4). Enaka razdalja je tudi med Marijino cerkvijo na Praškem gradu in domnevnim stojiščem knežjega stola - pribl. 270 m = 3 x 3 provazci. Za to razdaljo predlagamo ime »višegrajska dolžina«.

Razdalja med Martinovo rotundo ter sečiščem premic na Staromestnem trgu znaša pribl. 2700 m, kar pomeni 10 višegrajskih dolžin.

Razdalja med domnevnim stojiščem knežjega stola in sečiščem premic na Staromestnem trgu znaša pribl. 1500 m, kar je 10 x 5 provazcev. Ker pa je tudi 10 le 2 x 5, postane opazno ponavljanje mitoloških števil 2, 3, 5.

3. Datiranje

Enovit sistem struktur govori za bolj ali manj sočasen nastanek. Začetka (še) ne moremo določiti. Vsekakor je poznavanje smeri sončnega vzhoda ali zahoda 18° na Češkem obstajalo že v prazgodovini in je izpričano npr. na latenskem pravokotnem okopu (*Sl. 20*) pri Bělčicah (Waldhauser, Fröhlich 1992, Obr. 2). Tudi verjetnost, da je bil kamen Čertův sloup postavljen v 9. st., nam ne da oporne točke, kajti morda so z njim samo zamenjali starejši lesen steber. Konec sistema je prinesla gradnja krščanskih cerkva na starih merskih točkah ali ob njih. Ta proces so začeli s postavitvijo Marijine cerkve na Praškem gradu in ga dokončali najpozneje v 12. st.

4. Razprava

Če se vprašamo, katerim božanstvom so pripadali posamezni deli Prage, nam je v pomoč študija Jan Peiskerja (1928). Pri raziskovanju topografskih struktur je opazil, da sta področji obeh protistavnih božanstev običajno ločeni z vodo. Višegrad, Staroměstské náměstí (Staromestni trg), Praški grad (*Sl. 4*) se zelo dobro vklaplajo v uvodoma predstavljeno trodelno strukturo. Staroměstske náměstí z vodnjakom, Marijino cerkvijo, Miklavževo (zaščitnik čolnarjev) cerkvijo na starem rečnem bregu lahko istovetimo s področjem ženskega vodnega božanstva. Děvín, Strahov, sv. Jurij na Praškem gradu kažejo področje zemeljskega božanstva, legendarno ime Chrasten in sv. Peter na Višegradu pa področje nebeškega božanstva (o simbolnem pomenu naštetih imen: Peisker 1928; Katičić 1988; Pleterski 1996, Slika 16).

Раносредновековната бронзена рака од Романија и нејзините релации со словенските пагански традиции

Нукос Чаусидис

The article analyzes a bronze hand from Romania found at an unknown site. The hand, which was dated between the 6th and the 7th centuries, was placed on auction in New York in 1989. With the help of artistic, stylistic and iconographic comparisons it has been established that it belongs to the so-called Early Medieval pagan-Slavic iconographic system. By employing the symbolic and iconographic comparative analysis, the first part of the article focuses on the identification and interpretation of the mythical pictures depicted on the hand (zoomorphic, anthropomorphic and geometric). These pictures indicate former affiliation with cosmological iconography.

The second part of the study analyzes the role of hands and palms in traditional Slavic culture. The author writes about the Thracian-Phrygian god Sabazios and compares the hand from Romania with other similar bronze hands that were connected with the cult of god Sabazios and widespread between the 2nd and the 4th centuries.

На 23 јуни 1989 година, аукциската куќа »Sotheby«, во Њу - Јорк изнесе на продажба предмет во вид на рака, излиена од бронза (Т. I; Т. II). Во каталогот за оваа аукција, покрај фотографијата на предметот беше приложен следниот текст:

»Тракиска бронзена вотивна рака, од Романија (?), околу 4. век нова ера. Носи прстени на три од фрагментираните прсти и бразлетна со ребрест центар на рачниот зглоб. Надворешната површина на раката е излеана во релјеф, со густа толпа од животни, птици и змии, чии тела се орнаментирани со срповидни ознаки, ромбовидни точкања, а некои носат окулувратници. Манжетата е слично декорирана, со брадести човечки глави, кои се прикажани под фигури на животни и брановиден мотив. Должина 17,1 см.«¹

Три години подоцна, *Dr. Dafydd Kidd* од *British Museum (Department of Medieval and Later Antiquities)*, попатно се осврна на овој предмет во својата статија посветена на еден друг наод, откупен од страна на Британскиот музеј.² Се работи за бронзена фигурина на лав, публикувана од порано, како дел на депото од слични предмети, пронајдено во *Велестино (Velestinon)* во *Тесалија*, датирани во 6 - 7 век (дел од предметите: Т. III: 1, 4, 5, 7-11; Т. IV: 3, 4, 9, 11). Говорејќи за наведениов предмет и пошироко за депото од Велестино, авторот ја спомнува и »бронзената вотивна рака«, за која констатира дека покрај специфичните детали, е декорирана

¹ Messrs Sotheby's ..., lot. 173.

² D. Kidd, The Velestinon ..., 509 - 515.



T. I
Бронзена рака, непознато наоѓалиште, Романија, фотографија:
Messrs Sotheby's ..., lot. 173.



Т. II
Бронзена рака, непознато наоѓалиште, Романија, цртеж изведен според
фотографија (Messrs Sotheby's ... , lot. 173).



Т. III

Раносредновековни бронзени предмети (6-7. век). 1, 4, 5, 7-11: Velestinon, Тесалија (цртежи според фотографии кај J. Werner, *Slav. Bronzefig. ...*, Taf. 1, 3); 2: Јужна Добруха, Бугарија, В. И. Василев, *Бронзовая ...*, 274-Рис. 1; 3: Мартиновка, Украина (*Sjaj ukrainskih ...*, 172/136); 6: Фибула, Мала Азија (J. Werner, *Neues ...*, Taf. 30: 2); 12: Опков од тока, Каројба, Istra, Hrvatska (Slaveni ...).

во стил кој е аналоген на некои животински фигури од Велестинското депо. При тоа акцентира дека не бил во можност предметот да го проучи преку непосреден увид на оригиналот, од што произлегува дека неговите забелешки се базирани врз одличната фотографија, објавена во каталогот на *Sotheby* и во неговата статија.³ Сумирајќи ги неговите забелешки, може да се заклучи дека *D. Kidd* ги негира квалификативите приложени во наведениот каталог (дека се работи за предмет од тракијскиот културен круг, датиран во 4. век од нашата ера). Иако поконкретно не се произнесува за хронологијата и културолошката припадност на раката, аналогите што ги апострофира (Велестинското и другите депоа и одделни наоди) упатуваат на неговото определување за 6 - 7. век и културолошко поврзување со популациите вклучени во големата преселба на народите.

Хипотези за постоенњето на раносредновековен пагано - словенски стилско - иконографски систем

Изминатите десетина години, во неколку наврати ги проучувавме металните плочки од наведеното депо во Велестино, главно од аспект на нивната иконографија и култна намена.⁴ Базирајќи се на културолошките и хронолошки определби на *J. Werner*⁵ и други автори (дека се работи за ранословенски предмети), преку симболичко - иконографската анализа и компаративниот материјал, се обидовме да го определиме значењето на некои од нив. Заклучивме дека антропоморфните и зоантропоморфните ликови го прикажуваат пантеонот на Словените, веројатно на племето *Velegiziti*, кое според историските извори, во 6 - 7. век се населило во Тесалија. Конкретно, го определивме карактерот на следните божества: *vrhovniot nebeski bog* (Т. III: 5), *божицата родилка*, прикажана во натуралистичка (Т. III: 7) зооморфна и схематизирана форма (Т. III: 9, 10), уште една женска божица со небеско - соларни атрибути (Т. III: 1), *громовникот* со секира во раката како симбол на громот (Т. III: 8), *соларниот коњаник* со меч и штит, во значење на соларен диск (Т. III: 4) и *антропо - зооморфниот хтонски бог* (Т. III: 11). Ја акцентиравме и порано изнесената теза дека не би морало да се работи за матрици за калапење релјефи од метални фолии, туку за вотивни плочки т.е. култни предмети користени како апотропеони или како дарови во светилиштата. Ова го поткрепивме со сеуште живите аналогни обичаи, зачувани во словенскиот и пошироко европскиот фолклор, при кои метални, восочни или дрвени релјефни плочки се оставаат во црквите и светите места во природата, поради оздравување или други цели.⁶

Тргувајќи од приложеното, голем интерес кај нас предизвикаа фотографиите на раката од Романија, приложени во статијата на *Kidd* и каталогот на *Sotheby*. Базирајќи се на претходните наши истражувања и деталното набљудување, можеме апсолутно да се согласивме со забелешките на наведениот автор околу

³ D. Kidd, *The Velestinon ...*, 511 - Fig. 4.

⁴ Н. Чаусидис, Пагано - словенски ...; Н. Чаусидис, Митските ...; N. Čausidis, *Mythical ...*; Н. Чаусидис, Словенските ...; Н. Чаусидис, Дажбог ...; Н. Чаусидис, Раносредновековните ...

⁵ J. Werner, *Slaw. Bronzefig. ...*

⁶ За намената на плочките од Велестино: J. Werner, *Slaw. Bronzefig. ...*, 6-8; Н. Чаусидис, Пагано - словенски (И), 149-152, за наведениот обичај во фолклорот: 150-151.



Т. IV

Раносредновековни бронзени предмети (6-7. век). 1,2: Biskupija, Knin, Dalmacija (J. Werner, *Slaw. Bronzefig. ...*, Taf. 4); 3, 4, 9, 11: Velestinon, Tesalija (цртежи според фотографии кај J. Werner, *Slaw. Bronzefig. ...*, Taf. 1, 2); 5: Мартиновка, Украина (Б. А. Рыбаков, *Древние ...*, 68-Рис.12); 6: Скибинцы, Украина (Съкровище ..., кат.бр.37); 7: Мартиновка, Украина (*Sjaj ukrainskih ...*, 172/135); 8: Фибула, Nea Anhialos, Tesalija (J. Werner, *Neues ...*, Taf. 29: 4); 10: Одърци, Бугарија (Л. Дончева - Петкова, *Одърци ...*, Т. Л: 655); 12: Čitluk, Sinj, Далмација (A. Milošević, *Mjesto ...*, 118/сл. 1).

стилските и типолошки врски на овој предмет со депото од Тесалија. Но, овие блискости не треба да значат и непосредно врзување на овој предмет со конкретниот колективен Велестински наод (наводно откриен во старо рударско окно на планината *Кара - Даг* т.е. *Мавро - Вуни* (Kara-Dagh / Mavro Vouni).⁷ Тоа значи дека не би морале по секоја цена да се сомневаме во приложениот факт од каталогот на Sotheby, дека предметот е најден во Романија. Особено, ако се земе предвид дека нејзиното подрачје (особено Добруха и воопшто северното крајбрежје на Долен Дунав), заедно со Панонија, било едното од двете јадра од кое Словените, Венетите и Антите продирале на Балканот.

Во една ваква констелација, романското потекло на раката и нејзината блискост со депото од Велестино, би упатувало на тоа дека во 6 - 7. век постоел еден специфичен **стилско - иконографски систем**, со дефинирани ликовно - стилски обележја и иконографски схеми. Во тој случај, овој систем, толку впечатливо и јасно забележлив на плочките од Велестино, не би се толкувал само како *манир на локалните мајстори од Тесалија*, туку како *стил - дефиниран уште пред доселувањето на Словените преку Дунав*. Во прилог на широката распоространетост на овој систем, освен наведените два наода, говорат и други предмети од истиот период, слични по карактер и стил, пронајдени поединечно или во групи низ целиот ареал на просторање на словенските раносредновековни култури. На прво место, тука би спаѓало добро познатото депо од *Мартиновка* (*Украина*)⁸, кое најексплицитно се врзува со Велестинските плочки преку мошне сличните фигури на коњи (Т. III: 3; Т. IVB: 5, 7 спореди со 3, 4). Од истиот регион потекнува уште еден поединечен наод (*Скибиницы*: Т. IV: 6). Освен познатото депо од *Бискупница* кај *Книн*,⁹ често поврзувано со Велестино (примери: Т. IV: 1, 2), во *Далмација* е откриен и уште еден поединечен наод, во *Читлук* кај *Сињ* (Т. IV: 12).¹⁰ Познати ни се и две плочки од *Бугарија*: една со човечка фигура, од *Јужна Добруца*¹¹ (Т. III: 2) и друга со грифон, од *Одърци* (Т. IV: 10).¹² Стилско иконографските компонентите на овој систем јасно се забележуваат и на некои видови накит од 6 - 7 век, поврзани со Словените и блиските на нив етноси (Протобугари, Авари ...). Веруваме дека во нашите неодамнешни анализи на иконографијата на *словенските двоплочести фибули* од истиов период, успеавме да ја докажеме нивната поврзаност со претставите од Велестинското депо (примери: Т. III: 6; Т. IV: 8; Т. V: 1, 2).¹³ Ова најочевидно го покажуваат одредени иконографски паралели меѓу некои фибули и плочки од Велестино (спореди Т. III: 5 и 6), но и стилот т.е. манирот на нивно пластично моделирање и орнаментирање.¹⁴ Вакви релации се покажуваат и во однос на други типови накит, обично датирани во 8. век: токи со

⁷ D. Kidd, The Velestinon ..., 510.

⁸ В. А. Рыбаков, Древние ..., 83-88.

⁹ J. Werner, Slaw. Bronzefig. ..., Taf.4.

¹⁰ A. Milošević, Mjesto ..., 117-124.

¹¹ В. Ѓ. Василев, Вронзовая ..., 273-275.

¹² Л. Дончева - Петкова, Одърси ..., 105, T.L-655 (најден е во подоснежен слој од крајот на 8. и почеток на 9. век).

¹³ Чаусидис, Раносредновековните ...

¹⁴ Судејќи според манирот на моделирање, сосем е веројатно дека двоплочестата фибула од Nea Anchijalos, во Тесалија е изработена во истата работилница како и плочките од Велестино (спореди: T.IV: 8 со останатите).



T. V

1: Фибула, 6-7 век, Cosoveni-de-Jos, Романија (J. Herrmann, Welt ... , 42); 2: Фибула, 6-7. век, непознато наоѓалиште / колекција Diergardt (J. Werner, Neues ... , Taf.28:2); 3: Тока, ран среден век, Аромат, Крым (И. И. Лобода, Новые ... , 139-Рис.4/1); 4: Бронзена рака, (детал), Романија (Messrs Sotheby's ... , lot. 173); 5, 6, 7: Детали од фибули, ран среден век (H. Kühn. Die germanischen ... ,). 5: Perchtoldsdorf (Taf. 108: 46, 2); 6: Tagingen (Taf. 103: 40, 7); 7: Rheinhessen (Taf. 108: 46, 1).

човечки лик (Т. III: 12) и коњчиња - амулети од Македонија и Бугарија кои добро се надоврзуваат на коњчето од Бискупија (спореди Т. IX: 9 - 10; Т. IV: 1, 2).

Овој стилско - иконографски систем го карактеризираат следните обележја:

- Предмети во вид на релефни плочки од бронза или друга легура, леани во едностран калап

- Цврста макро - композиција на фигурите со нагласена пластичност и доминација на слободни заоблени контури

- Отсуство на геометриска стилизација

- На некои премери (животинските фигури од Велестино, некои елементи на Мартиновка, Бискупија), одредени полиња во фигурата се исполнети со пластично изведени систни детали во вид на ритмично и густо распоредени низи, групирани во орнаменти и бордури (точки, цртички, сровидни, цик - цак сегменти ...) Тие постојат сами за себе и го одразуваат концептот на »страв од празен простор«.

Но, ова се прелиминарни согледувања кои се тема на некое идно истражување. Тука ги назначивме како база на овој наш труд, кој инаку има поограничена цел - *симболичко - иконографска анализа на раката од Романија и доближување до нејзиниот некогашен митско - религиски карактер*. Согласно овие цели, најпрво ќе изведеме анализа на самиот предмет и ликовните претстави прикажани на него, а потоа ќе се обидеме да го најдеме местото на раката во традиционалната претхристијанска духовна култура на Словените. При тоа ќе се послужиме со методите на симболичко иконографската анализа, придружени со интердисциплинарниот и компаративниот метод.

Бронзевата рака од Романија

Врз основа на приложената фотографија (Т. I спореди со цртежот на Т. II изработен според неа), може да се согледа само едната страна на овој, се чини мошне плоснат предмет, при што другата останува сосем неопределена. Фактот што за другата страна не се говори ништо во краткиот опис од каталогот на Сотхебу (имајќи ја предвид стручноста на оние кои го составувале), може да значи дека на неа немало никакви детали кои се вредни за спомнување. Во прилог на ова оди фактот што сите останати предмети од горе наведениот (сеуште хипотетичен) *раносредновековен паганословенски стилско иконографски систем*, вклучувајќи го и накитот, се леани на истиот начин - како еднострани релјефи. Оттука можеме со извесна сигурност да претпоставиме дека и раката од Романија е обработена само од едната страна, што значи оти е леана во едностран калап, при што задната би требала да биде рамна или малку вдлабната и без излеани ликовни мотиви.¹⁵

Согледан на *макроплан*, предметот, на мошне реалистичен начин прикажува надворешна страна на лева дланка, со зглобот и долниот дел од подлактицата. Судејќи според ориентацијата на мотивите од нејзините ликовни микроструктури, таа била конципирана да се гледа со прстите нагоре. Нешто

¹⁵ Судејќи според Велестинската плочка во вид на лав, и на другите плочки од ова депо задната страна била рамна (D. Kidd, The Velestinon ..., 509 - Fig.1), додека кај некои словенски двоплочести фибули вдлабната (пример: . Werner, Neues ..., Taf. 29 - 2).

помалку реалистично биле прикажани прстите, од кои четири се откршени. Врз база на целосно зачуваниот палец, може да се каже дека биле дебели, кратки, вкочанети, без доволно обработени зглобови, со заоблени врвови и схематизирани мали нокти. На третиот, четвртиот и петтиот прст се прикажани *prsteni*, со мали плоснати глави од кои два се украсени со мотиви во вид на розета, комбинирана од пет vtиснати крукчиња. Петте прсти, без доволно акцентирање на зглобовите, се спојуваат со дланката. Од страната на малиот прст, пред спојот со подлактицата е изведено завивање, како преакцентирана назнака на зглобот. Целата површина на дланката е покриена со неправилно поле, чиј раб, малку вовлечен кон внатре, ја следи контурата. Целото поле е обработено со пластична бордура во вид на шнур со напречни засеци. Во внатрешноста е поместено **горното иконографско поле**, составено од преплет на животни, кое ќе биде разгледано во рамките на анализата на микроструктурите. Гледано од натуралистички аспект, ова неправилно поле сугерира на некаква *прекривка за надворешниот дел на планката* (можеби од платно, кожа или метал). Зглобот на дланката и подлактицата, на најтесниот дел е покриен со *гривна*, изведена пластично и мошне реалистично, во форма на шипка со заоблен профил, која на средината е задебелена и украсена со неколку попречни бордури од кратки засеци.¹⁶ Таа го покрива долниот дел на орнаментиртаното поле од дланката. Под гривната, раката е малку проширена, формирајќи трапезест сегмент со конкавно заоблена база, кој ја означува *подлактицата*. Согледан во натуралистички аспект, тој наликува на долен дел од раков - *манжета* на некаква облека што ја покрива подлактицата. И тука рабовите се акцентирани со бордура, слична на онаа од полето на дланката. Во неа е поместено **долното иконографско поле**, детално елаборирано натаму. Иако во каталогот, раката е фотографирана во вертикална позиција, ни се чини поверојатно дека таа не можела да стои сама, туку била вештачки потпрена од изработувачите на фотографијата.

На **микро-план**, во предметот се издвојуваат две иконографски целини: *неправилното поле што ја покрива дланката и трапезното поле од подлактицата*. Во наредните пасуси ќе реализираме морфолошка и симболичко - иконографска анализа на овие две целини. Поради едноставноста и појасната иконографија, ќе започнеме од подлактицата.

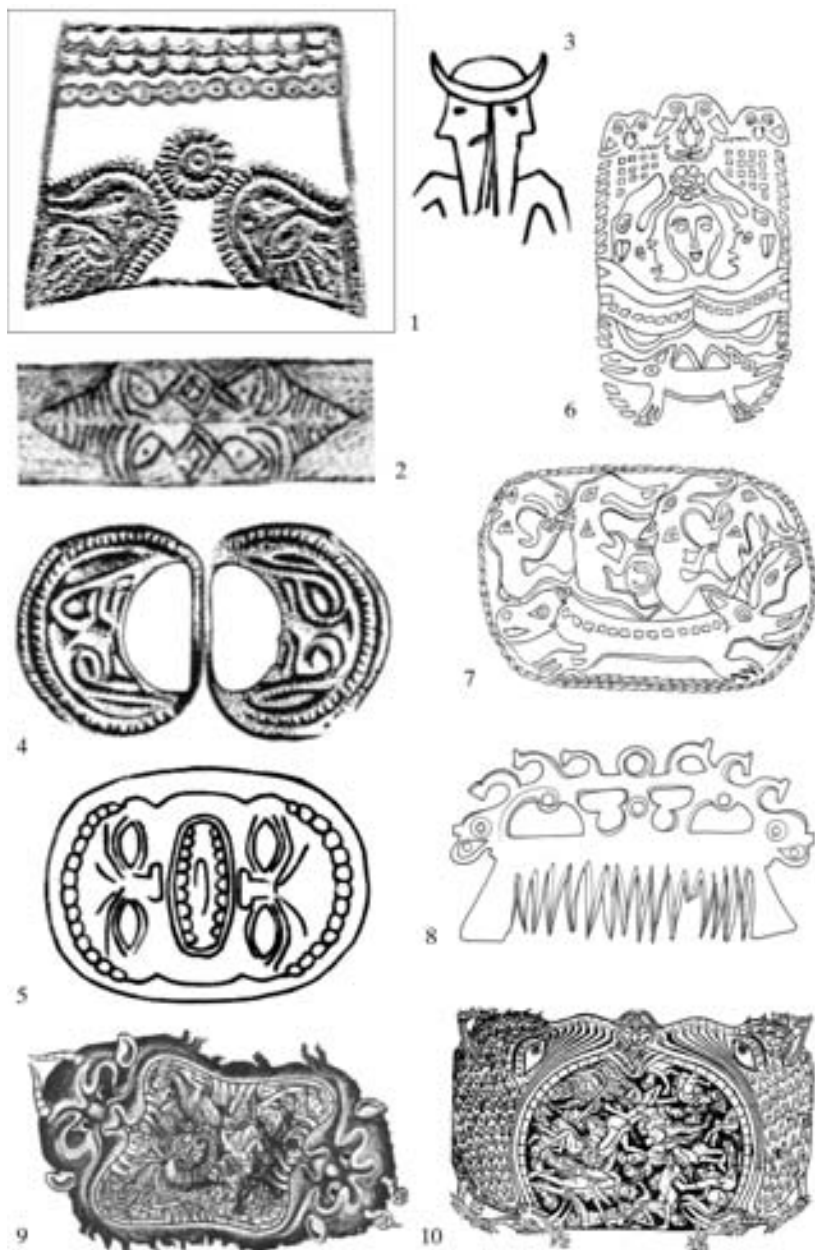
I. Ликовни претстави во полето од подлактицата (Т.V:4)

1. Морфолошка анализа

а) Геометриски мотиви - орнаменти (Т. V: 4; Т. VI: 1)

Во горниот дел од трапезното поле на подлактицата се протегаат две хоризонтални бордури, составени од по 10 или 11 сегменти во вид на хоризонтално поставена *млада месечина*. Под нив тече бордура од 12, меѓу себе допрени *крукчинња со точка во центарот*, а под неа тенка бордура од попречни цртчици. Под овие бордури, во трапезното поле е прикажана симетрична композиција, во чиј центар се наоѓа *розета* во вид на централен круг со точка, околу кој се нижат зрачесто организирани цртчици.

¹⁶ Накитот прикажан на овој предмет заслужува засебно истражување (од хронолошки и типолошка аспект).



T. VI

1: Бронзена рака, детал, Романија (Messrs Sotheby's ..., lot. 173); 2: Врежана декорација врз гривна, среден век, Новгород, Русија (М. В. Седова, Ювелирные ..., Рис.41/12); 3: Сумерско божество, 300 г. пне. (J. Baltrušaitis, Fantastični ..., 20:15-a); 4: фибула, 6-7. век, детал, Цосовени-де-Јос, Романија (J. Herrmann, Welt ..., 42); 5: Скарабеј, 4. век пне., Тхарсос (J. Baltrušaitis, Fantastični ..., 36:27); 6,7: Бронзени апликации, среден век, Прикамје / Приобје, Русија (Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ..., 63, 53); 8: Метален чесел, 19. век, Вологошска област, Русија (О. В. Круглова, Древняя ..., 267-Рис.3/3); 9: Минијатура, Англо - норманска апокалипса, 13. век (J. Baltrušaitis, Fantastični ..., 36:26); 10: Минијатура, Винчестерски псалтир, 12. век (Dž. K. Kuper, Ilustrovana ..., 179).

б) Животински мотиви (Т. V: 4; Т. VIII: 7)

Лево и десно од розетата се прикажани *две мали и мошне стилизирани животни*, со акцентирано око, остри уши и отворена шилеста муцка. Предните екстремитети им се испружени кон напред, додека задните, едвај видливи, се допрени до розетата. Телата им се покриени со по неколку втиснати ромбични длапки.

в) Антропоморфни мотиви (Т. VI: 1; Т. VII: 1, 2)

Од розетата, кон долните агли на полето се протегаат *две стилизирани чловечки глави*, изработени со тежнеење за взаемна симетрија. Одгоре се обработени со пластична бордура, расчленета со попречни цртки, која ја означува косата. Под нив е лицето, на кое во благи длабнатини се назначени ококорени очи, во вид на испапчени топчиња, со точка втисната во центарот. На обата лика, под едвај забележливиот широк нос, се наоѓа листест сегмент со централна длапка, кој треба да ја сугерира устата, со дебели полуотворени усни. Под долните усни, кон аглите на полето се протегаат неколку гребени и бразди кои алудираат на прамени од брада.

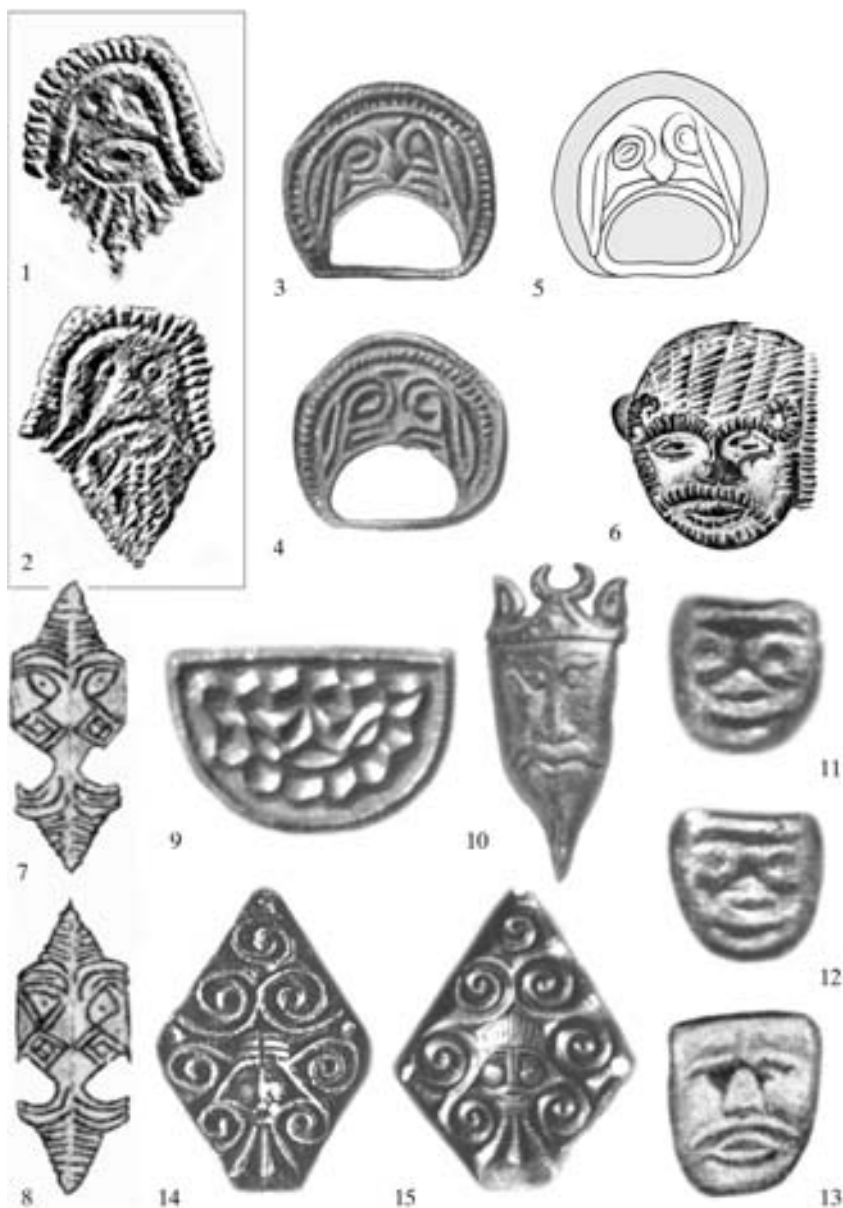
2. Симболичко - иконографска анализа

Ако го примениме основниот просторно - космолошки концепт во толкувањето на глобалното значење на микро - иконографските структури содржани во овој предмет, тогаш долното поле би требало да ги носи содржините врзани за нижните сфери на вселената (*долу = земја, вода, подземје*). На ова упатува и неговата четириаголност, која во космолошките слики речиси секогаш ги претставува земните, или пошироко - хтонските зони (Т. V: 4).¹⁷ На ваквиот карактер, како што ќе видиме, доста уверливо укажуваат и ликовните елементи содржани во ова иконографско поле.

а) Пар симетрични машки глави (Т. VI: 1; Т. VII: 1, 2)

Парот слични глави на мажи, со гротескно лице и акцентирани усти се јавува и на другите елементи што ги апострофиравме како припадници на наведениот *стилско - иконографско систем*. Тука мислиме пред се на словенските двоплочести фибули и пошироко - други примери на раносредновековен накит од Источна и Средна Европа, хронолошки, културално и географски близок на бронзената рака од Романија. Во рамките на словенските двоплочести фибули го констатиравме на два примерока: - една од колекцијата Diergardt (непознато наоѓалиште: Т. V: 2, детали: (Т. VII: 11, 12) и еден пар од Cosoveni - de Jos (Романија: Т. V: 1, детали: Т. VII: 3 - 5). Од морфолошки аспект, тие не се толку блиски со нашите глави, освен по обликот на носот и устата, како и мрачниот поглед (спореди: Т. VII: 1, 2, со 3 - 5, 11, 12). Кај првата фибула, главите се поместени во полукружно поле, додека на втората се оформени во вид на млада месечина, при што отворот меѓу месечината и лакот на фибулата го добива значењето на широко отворена уста на прикажаниот лик (Т. VII: 3 - 5). Аналогна иконографска

¹⁷ Овој метод досега често го применувавме при анализата на предметите од наведениот стилско - иконографски систем (Н. Чаусидис, Раносредновековните ... ; Н. Чаусидис, Митските опоненти ...), а него го оправдуваат и бројни, подолу претставени аргументи. За земјата како четириаголник: Н. Чаусидис, Раносредновековните ..., 80-101, 169 и натаму.



T. VII

1,2: Бронзена рака, детали, Романија (Messrs Sotheby's ... , lot. 173); 3, 4: Фибула, 6-7. век, детали, Цосовени-де-Јос, Романија (J. Herrmann, Welt ... , 42); 5: Схема на истиот детал; 6: Бронзена плочка, детал, 6-7 век, Veletinon, Тесалија (цртеж според фотографија, кај J. Werner, Slaw. Bronzefig. ... , Taf. 1, 4); 7, 8: Врежана декорација врз гривна, среден век, Новгород, Русија (М. В. Седова, Ювелирные ... , Рис. 41/12); 9: Фибула, Мала Азија, детал (J. Werner, Neues ... , Taf. 30: 2); 10: Детал од метален сад, 9. век, Nagy Szent Miklos, Унгарија (Ж. Аладжов, Паметници ... , 33-Обр. 47); 11, 12: Фибула, 6-7. век, детали, непознато наоѓалиште / колекција Diergardt (J. Werner, Neues ... , Taf. 28: 2); 13: Детал од каменен идол, среден век, река Збруч, Украина (цртеж според фотографија); 14, 15: Источнотоски токи, детали, ран среден век, Dombovar; Acquasanta (G. Anibaldi, J. Werner, Ostgotische ... , Taf. 42: 3; Taf. 39: 1a).

и композициска ситуација наоѓаме и на една тока од Крым (Северно Прицрноморје: Т. V: 3) и на еден тип фибули (но и друг накит) кои се врзуваат за Германскиот културен круг (Т. V: 5 - 7). Врз база на споредбени анализи, во нашите претходни истражувања заклучивме дека кај обете фибули, а и другиот посочен накит, парот глави го прикажуваат поликефалниот хтонски бог. Најочевидно ова го потврдуваат зооморфните варијанти на овој лик - двоглавиот хтонски змеј, широко распространет во Евроазија. На подрачјето од Источна Европа е особено јасно манифестиран во средниот век (Т. VI: 2, 6, 7), па и фолклорот (Т. VI: 8), како репрезент на долните - хтонски зони од космолошките композиции. Дополнителна поткрепа се и средновековните христијански манифестации на овој лик, со значење на *»устата на пеколот«* (Т. VI: 9, 10). Раноантичкиот скарабеј од Tharsos (Т. VI: 5), јасно говори за древните - претхристијански матрици на оваа слика.¹⁸

Присуството на многуглавиот хтонски митски лик во словенските традиции се следи преку ликовните претстави, историските извори и фолклорот. Мошне близок на нашиот пар глави е двојниот лик врежан на гривната од Новгород (Т. VI: 2, детали Т. VII: 7, 8), додека од зооморфните - двојниот хтонски змеј од бронзената арка од Вщиж.¹⁹ Ја акцентираме и релацијата со ликовите на троглавиот бог од долната (хтонска) зона на идолот од Збруч, кој покажува одредени морфолошки блискости со ликовите на фибулата од Diergardt, па и оние од нашата бронзена рака (мрачен поглед, пропаднати очи, полуотворена уста /спореди: Т. VII: 13 со 1, 2, и 11, 12). Компаративната анализа на средновековните историски извори, покажува дека една од клучните епифани на паганословенскиот хтонски бог била мултиплицираноста, манифестирана во два теонима Троглав и Тројан.²⁰

На главите од бронзената рака од Романија, согледани одделно, од морфолошки аспект им се поблиски неколку други примери. Еден од нив е ликот од словенската двоплочеста фибула од Мала Азија (Т. III: 6, детал Т. VII: 9). Прикажан е со слично подотворена уста и сегменти под неа кои може да ја претставуваат брадата.²¹ Такви ликови во единечна форма се констатирани и на други словенски фибули (пример: Т. IV: 8), потоа на готските токи од овој период (Т. VII: 14, 15), но и пошироко на накитот и другата орнаментика од средниот век, од кои голем дел припаѓа на словенскиот културен комплекс. Интересни се релациите и со зоо - антропоморфните ликови на вазите од Nagy - Szent - Miklos (детал Т. VII: 10), и мошне блиската на нив фигура од Велестино, за чиј хтонски карактер веќе говоревме (Т. III: 11; детал: Т. VII: 6). На некои примери е појасно акцентирано основното митолошко дејствие, врзано за овој лик, кое на нашиот предмет не е доволно експлицитно изразено. Тоа е исфрлањето на благодатите од устата или воопшто, од главата на хтонскиот бог, прикажани како билки и

¹⁸ За овие иконографски паралели: Н. Чаусидис, Раносредновековните ..., 387-393, 443-467; Т. Д4; Т.Д40; Т.Д48; Т.Д49.

¹⁹ За гривната: М. В. Седова, Ювелирные ..., 119, Рис.41-10 (без наведеното толкување на двојниот лик); за арката: В. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ..., 281-291.

²⁰ Н. Чаусидис, Митските ..., 391-393; Н. Чаусидис, Раносредновековните ..., 478-482.

²¹ Ликот е вклопен во космолошката структура на овој тип фибули: - лосиран е како опонент на небескиот бог прикажан на другата плочка од фибулата (Т. III: 6); - се појавува во поле кое на други фибули од овој тип се исполнети со сик - сак орнамент, во значење на вода; - *»прстите«* на плочката на која е прикажан, се метаморфозирани во растенија (= корења на космичкото дрво).

потоци, кои се изедначени со влакната што растат од неговата глава (мустаќи, брада, па дури и веѓи /Т. VII: 7, 8, 14, 15).²²

б) Геометриски елементи (Т. V: 4; Т. VI: 1)

Во прилог на хтонското значење на главите, одат и другите елементи од оваа композиција. Двојната бордура од сегменти во вид на млада месечина, би можела да се определи како *водени бранови* т.е. *идеограм на земните води*, што би бил уште еден аргумент дека претставите под нив влегуваат во сферата на *она што е под водата* - хтонски (подводни, подземни) пространства (Т. VI: 1). Ова би се однесувало и на бордурата од кружни мотиви со централна точка. Ако го земе-ме предвид доминантното соларно значење на овој идеограм и во нашиот случај неговото мултиплицирање во бројка од 12 (индикативна за соларниот циклус), би можеле да го протолкуваме како *фази од нокното т.е. подземно или подводно движење на сонцето*.²³ Во истиот контекст би требало да се протолкува и присуството на централната розета. Нејзините очевидни релации со сончевиот диск, окружен со зраци и поставеноста меѓу двете глави, упатува на митологемата за *сонцето заробено во подземјето, од страна на многуглавиот хтонски бог* (Т. VI: 1).

в) Пар симетрични животни (Т. V: 4; Т. VIII: 7)

Во оваа констелација, парот мали животни, поставени во динамични, па и агресивни пози, симетрично во однос на сонцето, би можеле да се идентификуваат со *парот хтонски кучиња, во функција на чувари на подземјето, или во случајов - на заробеното сонце*. Во таа смисла поконкретно би можеле да се врзат со митскиот *Симаргл* - композитен зооморфен митски лик (често изедначуван со хтонскиот змеј). Во прилог на хтонскиот карактер на нашиве животни би одеде и ромбичните отисоци на нивното тело, имајќи ја предвид врската на овој идеограм со земјата, плодноста и женскиот принцип (види подолу). Според некои истражувачи, Симаргл, во словенската култура е преземен од соседните иранојазички популации, каде го носи називот Сенмурв. Како и на древногрчкиот Кербер, му се придава функцијата на чувар на подземјето, и митски лик чие жртвување е услов за развојот на вегетацијата. На неговиот хтонски карактер упатуваат неколку обележја. Задниот дел од телото му е често обликуван во вид на опаш од риба или змија, или пак, трансформиран во растение (Т. XII: 3 - 12). Воопшто, билките често го обвиткуваат неговото тело или растат од неговата уста (Т. VIII: 8, 9). Како и во нашиот случај, почесто се прикажува во вид на симетричен пар, главно во долните зони од композицијата. На наведениот пример (Т. VIII: 9), Симарглите се во дното на стилизираното космичко дрво, како опозиција на птиците од неговиот горен дел, во улога на репрезенти на небеските зони.²⁴

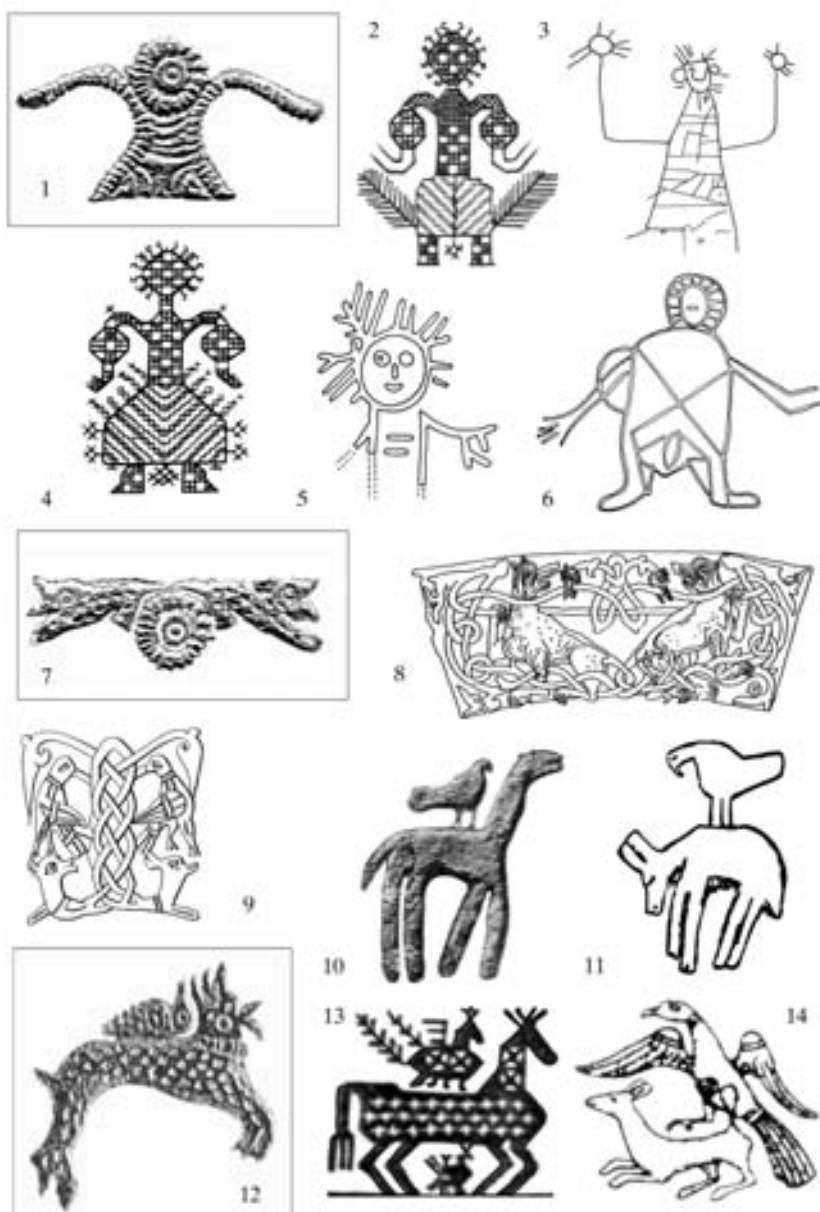
г) Стилизирана соларна фигура (Т. V: 4; Т. VIII: 1)

Не е исклучена можноста, во ова поле да бил кодиран уште еден иконографски слој, паралелен или постар од горе прикажаниот. Имено, ако се

²² Н. Чаусидис, Раносредновековните ..., 438-478; Н. Чаусидис, Дажбог ..., 37-39; Н. Чаусидис, Митските ..., 365-394.

²³ Слична паралела наоѓаме на средновековните ушни гарнитури од Русија (В. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ..., 527-530, Рис. 89).

²⁴ В. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ..., 442-448, 561, 721-723; В. А. Рыбаков, Русалии ... ; Наши дополнувања и додатна литература: Н. Чаусидис, Раносредновековните ..., 362-365, 378-381, Т.Д6.



Т. VIII

1, 7, 12: Бронзена рака, детали, Романија (Messrs Sotheby's ... , lot. 173); 2, 4: Мотиви од народни везови, фолклор, Русија (Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... , 521, 523); Средновековни графити, Бугарија. 3: Равна, Провадийска Река (А. Калянов, Пробитият ... ,58:3); 5: Велико Трново; 6: Горна Крепост (Д. Овчаров, Български ... , Т. ЦВИ-2; Т. ЦВИИ-3); 8. Камена пластика, среден век, храм на Борис и Глеб, Чернигов (Н. В. Холостенко, Исследования ... ,203/13); 9: Мотив од орнаментика, среден век, Русија (Б. А. Рыбаков, Русалии ... , 114:16); 10, 11: Мотиви од стекци, доцен среден - нов век, Ubosko, Ljubinje, Hercegovina (А. Венас, Stešci ... , 21; М. Wenzel, Ukrasni ... , Т. LXVIII: 3); 13. Мотив од вез, фолклор, Русија (Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... , 489); 14: Камена декорација на христијански храм, 12. век, Владимир, Русија (Л. А. Лелеков, Искусство ... , 61).

занемарат двата брадести лица, нивните фризури, заедно со централната розета формираат схематизиран антропоморфен лик облечен во наметка, со расширени и лачно извиени раце и глава поистоветена со сонцето (Т. VIII: 1). Токму во овој контекст, добиваат смисла инаку необјаснивите неправилни линии поместени во долниот дел, кои сега алудираат на набори на облеката. За еден ваков потенцијално присутен лик на *персонализираното сонце*, би можеле да се најдат бројни аналогии и тоа најблиски во источнословенската текстилна орнаментика (Т. VIII: 2, 4), балканските средновековни графити (Т. VIII: 3, 5, 6), но и мотивите од надгробните споменици - стеќици (Т. XIV: 1, 2, 5, 6, 9, 10). Поради културно - хронолошката блискост е значаен и женскиот лик со зрачест ореол, од депото во Велестино (Т. III: 1).²⁵ Сево ова ни дава за право, оваа стилизирана фигура да ја вклопиме во претходно прикажаната констелација - како *митско дејствие за сонцето, персонализирано во женски (?) лик, кое е грабнатото и заробено во подземјето од страна на многуглавиот хтонски бог*.

II. Ликовни претстави во полето од дланката

1. Морфолошка анализа (Т. I; Т. II)

Иконографското поле на дланката е исполнето со густо групирани, фигури на животни, при што е јасно изразена интенцијата за исполнување со содржина и на најмалиот празен простор меѓу нив. Поради високиот степен на стилизација и концептот на намерно усложнување, не е можно точно да се определи бројот на фигурите и нивната идентификација со конкретен животински вид. Се добива впечаток дека таквата недефинираност и амбивалентност, всушност била и цел на оние што го конципирале и реализирале предметот.²⁶ Сепак, од оваа толпа можат да се издвојат неколку четириножни животни, змија, птици, риба, а веројатно и композитни фигури, составени од елементи на неколку различни видови животни. Очите на сите животни се назначени со мотивот круг со точка, а некаде тој мотив се јавува и независно, надвор од фигурите, алудирајќи на некакви мали и недефинирани животински или човечки глави. Сите животни имаат околуватник, во вид на единечна или двојна бордура. Кај неколку од животните, вилиците се широко отворени и формирани како бордура од попречни цртчици (= заби: Т. XI: 1, 2; Т. XII: 1, 2). Телата на сите фигури се исполнети со срповидни, кружни или ромбовидни длапки, изведени по пат на втиснување во восочната матрица, врз база на која е излеан предметот. Наспроти впечатокот за спонтано и непромислено орнаментирање, последниве орнаменти помагаат во диференцијацијата на овие, навидум неопределени животни, во неколку специфични групи.

а) Група 1: животни со клун и срповидни орнаменти (Т. VIII: 12; Т. XI: 1)

Во три случаи, со срповидни отисоци се исполнети торзата на животни, на чија глава е назначен клун, што би требало да значи дека ваквите отисоци означуваат пердуви. Едната од фигурите е голема, со остар клун кој е повиен надолу

²⁵ За овој митски лик: Н. Чаусидис, Митските ..., 268-275.

²⁶ Слични раносредновековни примери на ваков концепт: L. Gyula, A martelyi ..., 107, T.24-1; K. Böhner, Die frühmittelalterlichen ..., 682-Abb.12 (види тука: T.XVII:5,9); Н. Чаусидис, Митските опоненти ..., T.I-T.VI.

(Т. XI: 1), а другите две - помали, со рамни полуотворени клунови (Т. VIII: 12; Т. II). Во трите случаи, кај животните не се претставени екстремитети. Исклучок во оваа смисла се две фигури кои поради отсуството на клун ги категоризираме во четвртата група (Т. XII: 1, 2). Во долниот лев агол на полето, кај означениот зглоб на раката, прикажаната птица е оградена од другите животни со бордура, иста како онаа што го обликува целото иконографско поле (Т. I; Т. II).

б) Група 2: животни со ромбовидни орнаменти (Т. VIII: 12; Т. X: 1; Т. XII: 1)

Во оваа група влегува змијата и уште три животни од средиштето на полето. Две од нив имаат доста заеднички специфики: спаѓаат во најголемите животни, прикажани со голема глава и широко отворена муцка, орнаментирана со попречни цртчици (нагласени заби). На вратот имаат двојна бордура од ситни рецки. Едното животно е прикажано во скок, над извиената змија (Т. X: 1). Другото е без екстремитети, со извиено торзо кое изгледа на задниот дел завршува со перка (Т. XII: 1). Третата фигура, е нешто пограцилна (Т. VIII: 12), со помала глава, свртена нагоре и пар шилести уши или рогчиња. Муцката и е полуотворена, но помала и сосем поинаку обработена, со поостар врв и веројатно исплазен јазик (спореди со Т. IV: 3, 7).

в) Група 3: животни со кружни орнаменти (Т. IX: 2; Т. XI: 2)

Се работи за три животни, во сите случаи помали од претходната група, со помала глава и не толку акцентирана муцка. На едното од животните (под вториот и третиот прст на бронзената рака), на главата (без означена уста) јасно се распознаваат стилизирани рогови (= елен, јарец; Т. XI: 2).

г) Група 4: животни без клун со срповидни орнаменти (Т. XII: 1, 2)

Во оваа група спаѓа едно од големите животни кое по габаритот и обликот на муцката би требало да припаѓа на втората група (Т. XII: 2). Но, торзото му е покриено со срповидни отисоци кои, за разлика од првата група, не се сосем ритмично распоредени и се со различна ориентација. Главата е дополнета со неколку ромбовидни отисоци и пар схематизирани рогчиња, свиени кон напред. Вилиците му се особено долги, малку подотворени и со јасно назначени заби. Главата е одделена од торзото со околувратник во вид на бордура, која за разлика од втората група е едноредна и поситна. Парот предни нозе се испружени кон напред, додека задните се свиени под телото и недоволно јасно обработени. Крај самиот раб на иконографското поле, близу до палецот на раката, се наоѓа уште една мала фигура, исполнета со срповидни мотиви (Т. XII: 1). На неа не се распознава клун туку едвај приметни перки, што говори во прилог на претстава на риба.

2. Симболичко иконографска анализа

За разлика од иконографското поле на подлактицата, во случајов се судираме со помалку транспарентна композиција. Сметаме дека мајсторот, поради одредени причини не бил во состојба да ја реализира јасно и доследно. Тоа можело да биде поради малиот простор, недоволната способност за моделирање, некакви технолошки проблеми или поради конфузија во идејниот или ликовниот концепт. Како најверојатни ни се чинат две причини. Според првата, оваа претстава е реализирана како компилација од неколку поедноставни композиции, додека според втората, таа е резултат на некаква постара иконографска матрица

која мајсторот веќе не ја разбирал до крај. Како и да е, не сме убедени дека нашата композиција има јасна и доследна идејна подлога, па оттука не веруваме дека таа денес може децидно да се прочита како единствена и заокружена целина. Но, тоа не ја исклучува можноста, во неа да се допрат и насетат трагите на некогашните идеални иконографски матрици.

Групирањето т.е. диференцијацијата на животните во групи, врз основа на орнаментите со кои се исполнети нивните тела, укажува на тоа дека во прототиповите на оваа композиција некогаш стоеле појасни иконографски и симболичко - митолошки концепти и содржини.

а) Фигури

- *Група 1.* Покриени се со срповирни отисоци кои означуваат пердуви. Тоа значи дека прикажуваат *птици или надреални митски суштества со обележја на птица* (Т. II; Т. VIII: 12; Т. XI: 1). Големата фигура (Т. XI: 1), врз база на клунот може да се определи како грабливка, а другите две - како обични неопределени птици.

- *Група 2.* Суштествата од оваа група се одликуваат со корпулентност и со отворени муцки (Т. IX: 1; Т. XII: 1), што се однесува и на главата на големото суштество од четвртата група (Т. XII: 2). Орнантирањето на вилиците со попречни цртки би можело да е со цел да се акцентираат нивните страшни забести челюсти (спореди со примерите од Велестино /Т. IV: 4, 9, 11/ и Мартиновка /Т. IV: 5, 7/). Сметаме дека малите ромбови на нивното тело (за разлика од срповидните сегменти) немаат натуралистички, туку симболички карактер - како ознаки на земното т.е. хтонското. Ова се базира врз честата употреба на овој мотив како идеограм на земјата, плодноста и на женскиот принцип.²⁷ Во нашата композиција, ова експлицитно се поткрепува со присуството на ромбовите на телото на змијата - чиј хтонски карактер е евидентен (Т. X: 1). Во прилог наведуваме една раносредновековна паралела од германскиот ареал и уште еден културолошки мошне оддалечен пример од Кина - претстава на змеј чие тело е покрито со прекрстени ромбови (Т. XVII: 9; Т. XII: 13).²⁸ Ова ни дава за право да претпоставиме дека животните од втората група, изворно имале *хтонски карактер* т.е. означувале животни од подземјето, крвожедни уверови кои прождираат (отворени забести муцки) или се смртоносни поради отровот (змија).

- *Група 3.* Овие животни се помали, и лоцирани на периферијата од композицијата (Т. IX: 2; Т. XI: 2). Убедени сме дека малите кружни отисоци на нивните тела (аналогно на ромбовите од претходната група), имале функција да ги поврзат во единствена група, со специфично митско - симболичко значење. Доколку поверуваме дека овие мали дланки, мајсторот ги третираше како кругови, можно е да ги протолкуваме како соларни монограми. Како поткрепа на ова, да потсетиме на бројни подетално изведени синхрони претстави на животни, чие

²⁷ Н. Чаусидис, Ромбични ...; Н. Чаусидис, Раносредновековните ..., поглавје В - »Ромб« (со ситирана литература).

²⁸ Древно - кинескиот хиероглиф за поле (»тјан«) има форма на прекрстен ромб или квадрат (В. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ..., 50); според F. Eber - Stevens (Stara ..., T.4:7) ромбот во Кина, на телото на змејот носел значење на дожд (= вода = хтонски елемент); за германскиот пример: K. Böhner, Die frühmittelalterlichen ..., 682-Abb.12.

тело е покриено со соларни монограми во вид на круг со точка (примери: Т. X: 10, 11). Главно се работи за претстави на коњ и елен, т.е. животни кои најчесто имаат митско симболички релации со соларно - небеската сфера.²⁹ Ова обележје би ја определило третава група како *соларни или соларно - небески животни*. Ќе видиме дека во прилог на ова, говори и присуството на соларна полурозета под едното од животните од оваа група (Т. IX: 2 - види го текстот подолу).

- *Група 4*. Сметаме дека кај животните од четвртата група, срповидниот орнамент треба да сугерира на покриеноста на телото со крлушки. Во случајот со големото животно (Т. XII: 2), мислиме дека е прикажано композитно суштество со тело на риба (покриено со крлушки) и глава на некое од надземните месојадни животни (покриена со ромбови и со долга забеста муцка). Овие компоненти ја прават возможна компарацијата на ова суштество со неколку други - аналогни, но појасно прикажани митски ликови, за кои се смета дека го прикажувале хтонскиот змеј, со тело на риба или змија, а глава на некое, не сосем определено сувоземно месојадно животно (мечка, лав, волк ...). Согледувањето во контекст на приложените аналогии (Т. XII: 3 - 13), дава можност, сегментите над главата да се идентификуваат како уши или рогови, схематизираните задни екстремитети како рибна перка, а сегментот на грбот како остаток на некогашната перка или крило.

б) Иконографски композиции

- *Животни и сонце* (Т. IX: 1, 2)

На дното од иконографското поле на дланката, веднаш над прикажаната гривна се издига едно од животиите, класифицирани во третата група (Т. I; Т. II; Т. IX: 2). Прикажано е со грацилна фигура, ситни нозе во поза на полускок и нешто поголема глава со мала остра муцка и шилесто уво. Во полукружното поле, меѓу неговите нозе и торзото е поместена полурозета, формирана од два концентрични полупрстени и зрачеста бордура. Предлагаме, таа да се протолкува како стилизиран сончев диск, окружен со зраци, кој изгрева над хоризонтот, поклопен со горниот раб на гривната. Ова толкување се вклопува во глобалната космолошка схема на целата бронзена рака. Имено, доколку подлактицата носи хтонска т.е. подземна иконографија, тогаш зглобот на раката и гривната би можеле да го означуваат *хоризонтот* т.е. работ меѓу земјата и небото. Ваквото толкување го потврдува уште една ваква претстава (Т. IX: 1; Т. X: 1), лоцирана крај десниот раб на истово иконографско поле, каде полурозетата - сонце (изработена полошо) »изгрева« над опашот на змијата, која што ги симболизира нижните предели на вселената (детална анализа види подолу).

Сметаме дека двете животни се ставени во симболичка релација со розетите, при што формираат посложени иконографски претстави со специфично митско - симболичко значење. Во нашите досегашни истражувања покажавме дека присуството на животните покрај претставите на сонцето е најчесто мотивирано од желбата, нивните реални својства (сила, динамика) да се употребат во прикажувањето на динамичкиот аспект на сонцето т.е. неговото брзо и постојано движење и силите кои тоа го остваруваат (примери: Т. IX: 3 - 14). При

²⁹ За овој мотив: Н. Чаусидис, Митските ... , 60; Л. I. Ремпель, Сепь ... , 175, фуснота 60 (со библиографија).



Т. IX

1, 2: Бронзена рака, детали, Романија (Messrs Sotheby's ... , лот. 173); 3: Уидна слика во гробница, етрурска култура, Монтероззи, Тарљуинија (H. Busch, G. Edelman, Etruskische ... , 47); 4: Петроглиф, Аодан (А. И. Мартынов, О мировоззренческой ... , 16-1/6); 5,8: Петроглифи, Минусинская Котловина (Я. А. Шер, Петроглифы ... , 153-78; 161-87); 6,7: Средновековни графити, Плиска, Бугарија (Д. Овчаров, Български ... , Т. LXXXVII-1; Т. LXXXV-1); 9: Бронзени плочки, 6-7 век, Biskupija, Knin, Dalmacija (цртеж според: J. Werner, Slaw. Bronzefig. ... , Taf. 4); 10: Метален приврзок, ран среден век, Археол. муз. Варна, Бугарија (Р. Рашев, За езически ... , 43-5а); 11: Метален приврзок, Ран среден век, Tjurko, Blekinge, Шведска (D. Ellmers, Zur Ikonographie ... , 273-87а); 12,13: Мотиви од стеќи. Dobro Polje Trnovo, Bosna; Hodovo, Stolac, Hercegovina (M. Wenzel, Ukrasni ... , Т. CXII; 18; Т. CII-3); 14: Мотив од сликана ваза, 8. век пне, Атика (Я. А. Шер, Господин ... , 18-И/6)

тоа се користат видови животни кои имаат одредени блискости со движењето на сонцето. Едни од нив се барските птици кои, како и сонцето, се движат (летаат) по небото, а ноќе, според митските претстави, пловат по подземните води. Се користат и животни за кои е особено својствена динамиката (брзо и непрекинато движење), како што е коњот, еленот, срната ... Во конкретните примери, тој однос меѓу соларниот диск и животното не е секогаш јасно дефиниран: сонцето стои покрај животното (пред, зад, над и под него), но некогаш тие се спојуваат во некаков натуралистички т.е. логички сооднос: - животното го бутка (Т. IX: 6), го влече или го носи сонцето на грб (Т. IX: 5). Има случаи во кои соларниот диск се вклопува во животното, така што неговото тело или некој дел од него се изедначуваат со сонцето (Т. IX: 8). Дискот се изедначува и со златните рогови на еленот, со златната грива на коњот (Т. IV: 7 гривата е позлатена) или пак со целото животно (= соларни монограми или зраци на неговото тело: Т. X: 2, 10, 11). Во композицијата се воведува и човекот, како коњаник (митски лик или божество) кој го одразува тежнењето за осмислување и контролирање на овој извонредно важен космички феномен (Т. IX: 3, 9-11; Т. X: 12; Т. XVII: 1, 6 - 8).³⁰

Во нашиот пример е тешко да се идентификува видот на животното, поради што се сомневаме дека и мајсторот имал точна претстава кое животно го моделира. Во контекст на приложените аналогии, ни се чини најверојатно дека тоа биле коњи или можеби елени т.е. срни. Во вториот случај (Т. IX: 1) имаме посложена ситуација во која животното над соларната розета, во разни фази од претставата го менувало својот карактер (види подолу). Но, широкиот скок и расширената уста, во контекст на Мартиновските и Велестинските паралели (спореди со Т. X: 1 и со Т. IV: 2 - 7) не треба да ја негира можноста дека се работи за коњ. Доколку пак со фигурата се поврзе необјаснивата бордура од цртички над нејзината глава (Т. II), таа би можела да се идентификува како стилизирани рогови, што фигурата би ја определувало како елен, срна или помалку веројатно - јарец.

Пред градите на едното животно е назначен мал кружен сегмент (Т. IX: 1), кој кај другото е поставен над грбот и усложнет во вид на некаква схематизирана глава (Т. IX: 2). Уште два аналогни сегменти се поставени пред животните од горниот лев агол на истово иконографско поле (Т. XI: 2). Овие елементи упатуваат на веројатното присуство на уште една симболичко - иконографска варијанта на истава слика, повторно врзана за митолошката врска на сонцето и животните. Во горе прикажаните митски предлошки се појавуваат варијанти во кои соларниот диск покрај животното, се прикажува во антропомофизирана форма - како персонализирано сонце, претставено во облик на човечка глава (веројатно редуцирана претстава на Богот - Сонце). Најчесто е поставено на грбот од животното (коњ, елен), формирајќи доста заокружена митска слика. Ја констатиравме во средниот век, вклучително и предметите од наведениот *ранословенски иконографски систем* (Т. IX: 4, 7, 9 - 11).³¹ Не е исклучено, трагите на оваа слика да биле присутни во предлошките на ова иконографско поле на бронзената рака од Романија.

³⁰ Н. Чаусидис, *Митските ...*, 276-295.

³¹ Н. Чаусидис, *Митските ...*, 283-288.

- Четириножно животно и птица (Т. VIII: 12)

Крај левиот раб на композицијата е претставено животно од втората група, над чиј грб, лежи мала птица. Сликата на животно со птица на грбот е застапена во разни периоди. Таа едноставно може да му стои на грбот (како на прикажаниот мотив од источнословенските народни везови /Т. VIII: 13/), или пак во лет да го следи животното (коњ, елен) или коњаникот (воин, ловец). Честа е на раносредновековниот накит од германскиот културен круг (како гласник на коњаничкиот бог Водан /Т. X: 12/), но се јавува и на постарите раноантички предмети. Позната е и во орнаментиката на средновековната руска црковна уметност (камена пластика /Т. VIII: 14/), според некои истражувачи под влијание на културата на Истокот. Констатирана е и на доцносредновековните надгробни споменици - стеќци (во стоечка поза или во лет покрај коњаникот - ловец /Т. IX: 10, 11/). Изнесени се толкувања дека на стеќците, птицата што јава на елен ја симболизира душата на покојникот, на својот пат кон оној свет.³² Некогаш, на овие споменици, птиците (обични, но и грабливки), стојат над опуштеното (веројатно мртво ?) тело на животното (срна или зајак), што остава впечаток дека летаат, држејќи го во канхите (Т. VIII: 11). Обете варијанти говорат за врската на птицата со смртта и душата на покојникот. Во вториот случај се чини е нагласена нејзината активна функција - како лик кој ја вади душата од телото и ја пренесува на оној свет. Но, ова тешко би можело да се каже за нашата птица, која пасивно лежи на грбот од животното.

- Четириножно животно и змија

Десната долна четвртина од нашето иконографско поле ја зафаќа група од неколку фигури кои некогаш формирале посложена композиција. Нашите согледувања упатуваат на две нејзини варијанти.

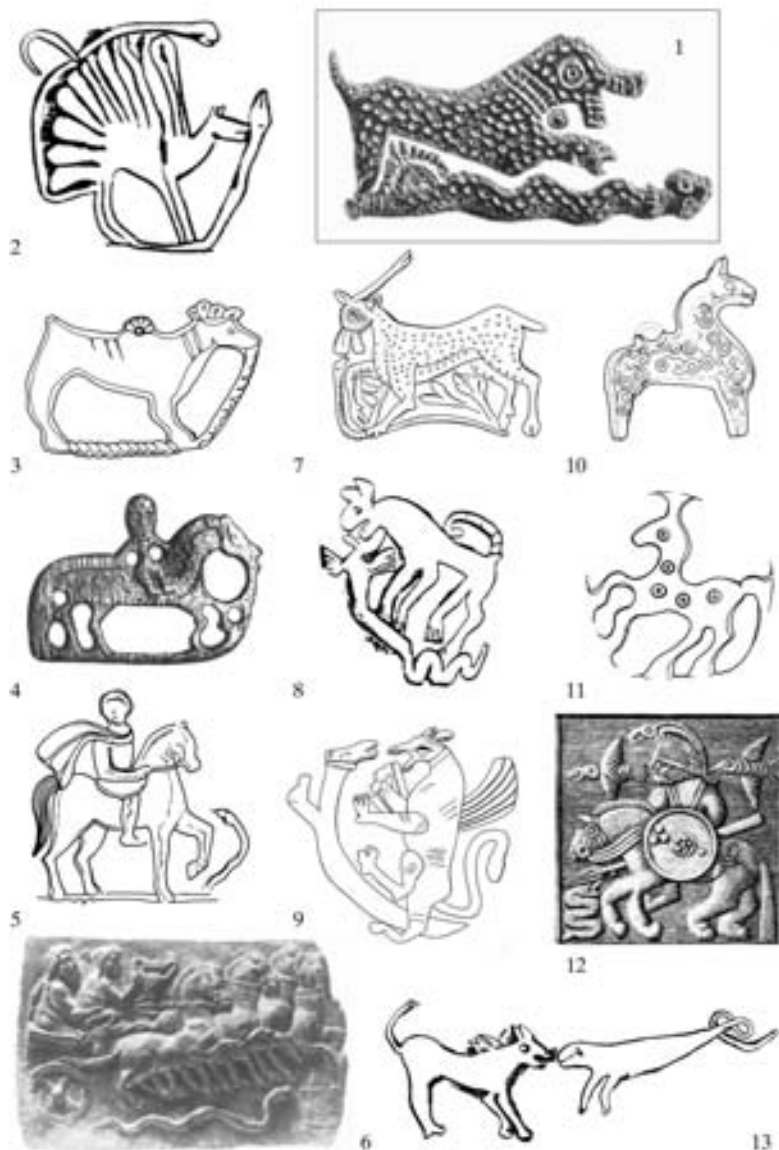
Двочлена варијанта (Т. X: 1)

Во редуцирана варијанта, неа ја сочинувале две животни - брановидно извиената змија и горе прикажаното животно од втората група, поставено над неа. Претставено е во скок, при што со задните нозе се потпира (гази) на опашот од змијата, а предните му се подигнати во поза на напад врз неа. Устата му е со широко отворени вилицы (спореди ја позата и устата со коњите од Велестино и Мартиновка: Т. X: 1 со Т. IV: 4, 5, 7). Под задните нозе се гледа веќе обработената соларна полурозета.

Композициите од ваков тип - со четириножно животно кое гази по змија, се мошне чести во архаичните култури. Во Европа се особено типични за нецивилизираните заедници од доцната антика и раниот среден век. Како сурвивали се јавуваат и во полудивилизираниите антички и средноивековни култури, заклучно со современиот фоклор (Т. X: 2 - 13).³³ Се толкуваат на два начина. Доколку се согледаат од космолошки аспект, можат да се определат како *вертикални слики на вселената*, во кои космичките хоризонти се претставени преку зооморфни класификатори - т.е. животни кои како реални жители на

³² За овој мотив во Русија: Л. А. Лелеков, *Искусство ...*, 61; на стеќците: М. Wenzel, *Ukrasni ...*, 254.

³³ Во *Етнографскиот музеј* во Сплит се наоѓаат неколку мали дрвени дувачки инструменти («svirci»), со извајана претстава на срна или коњ, под чии нозе е прикажан некаков влекач (гуштер, змија?).



Т. X

1: Бронзена рака, детали, Романија (Messrs Sotheby's ... , lot. 173); 2, 8, 13: мотиви од стекци. Dugo Polje, Bliđinje; Ubosko, Ljubinje; Boljuni, Stolac (M. Wenzel, Ukrasni ... , Т. LXXVI: 11, 7, 10); 3: Метална апликација, среден век, Урал/Западен Сибир (Финно - угри ... , Т. ХCVIII-30); 4: Метален приврзок, среден век, Сязнега, Русија (Е. А. Рябинин, Зооморфные ... , 106-IX/1); 5: Релјеф во камен, римска епоха, Прилеп, Македонија (А. Цермановиќ, Неколку ... ,116/7); 6: Бронзена матрица, антички период, Југоисточна Тракија (И. Венедиков, Раждането ... , 167/16); 7: Дрворезба на сандак, 9. век, Терацина, Италија (Л. Дончева - Петкова, Митологични ... , 71-Обр. 58); 9: Дрворезба од врата, 12-13 век, црква Св. Никола Болнички, Охрид, Македонија (Л. Дончева - Петкова, Митологични ... , 35-Обр.32); 10: Бронзена фигурина, среден век, Њолин, Полска (А. Гейцор, Митологија ... , 208/24); 11: Детал од метален приврзок, ран среден век, Круја, Албанија (S. Anamali, H. Spahiu, Varezza ... , Т. VIII-6); 12: Декорација на шлем, ран среден век, Вендел (K. Böhner, Die frühmittelalterlichen ... ,715-28/2).

конкретна космичка зона, ја носат функцијата на нејзин репрезент. Во овој контекст, змијата која се протега на дното од нашата композиција и ја чини нејзината база, ги претставува нижните зони на вселената (земјата, подземјето, земните води). Во нашиот случај, ова е потенцирано со ромбичниот идеограм (= земја) и брановидната извиеност (= вода). Змијата може да биде алтернирана со риба, гуштер, жаба, желка или композитно митско суштество - змеј, со тело на змија или гуштер, дополнето со птичји крила, канхи и / или глава на цицач итн. (Т. X: 8, 9; Т. XI: 7). Другото животно во овие композиции е застапник на небеските предели или некои нејзини конкретни елементи (сонце, светлина, гром ...), а може да се јави во вид на коњ, елен, лав, орел или некое композитно фантастично суштество (крилест коњ, грифон: Т. X: 2, 8, 9; Т. XI: 7, 9). Во тој контекст би било идеално, на нашата композиција, оваа фигура наместо ромбични, на телото да имала кружни дланки (како претставник на небеската зона). Има индиции дека тоа било така во некои матрици употребени како модел за неа. При тоа мислиме на веќе обработената соларна полурозета под задниот дел од нејзиното тело, која го става ова животно во релација со аналогното од првата група, кое е навистина доплонето со крукчиња (спореди Т. IX: 1 и 2).

На космолошките слики, присуството на овие две животни, не мора нужно да имплицира взамен однос т.е. наративно - митолошко сиже. Но, во голем број случаи тоа во сликата се појавува, и тоа најчесто како судир меѓу двете животни, во кој предност обично му се дава на горното. Тоа ја гази змијата т.е. змејот, ги фаќа за глава со шепите или муцката или (како во нашиот случај) ги напаѓа во скок. Во едно вакво драматично дејствие, добро се вклопува и соларната полурозета, поставена над опашот на змијата. Таа го прикажува поводот за борбата (заробување на сонцето од хтонските сили), а воедно и резултатот од победата - ослободување на сонцето од подземјето (кај нас прикажано како негово повторно изгревање).³⁴ Соларниот карактер на оваа митска слика и нејзината врска со словенскиот соларен бог Хорс ја покажува наводот на патеписецот F. Naas, кој во 16. век во Псков забележал предание за хиновите Uszlat и Kors, од кои вториот е претставен како гази змија, држејќи пламенен меч во раката.³⁵

Троцлена варијанта (Т. XI: 1)

Досега прикажаното треба да се сфати како базична т.е. наједноставна варијанта на матрицата која послужила за оваа претстава на раката од Романија. Согледувајќи ја нашата композиција во контекст на кажаното, можеме да забележаме усложнување на сцената, со вклучување во неа на уште една фигура. Тоа би била фигурата од првата група, со клун на грабливка, поставена над второто од прикажаните животни (Т. XI: 1). Големата глава на оваа фигура, силниот клун и корпулентното торзо презентираат впечатливо и моќно суштество. На ваквиот став наведуваат бројни аналогно конципирани претстави, присутни на раносредновековниот накит. Пред се станува збор за тнр. појасни јазичиња, распространети во Средна, Источна и Југоисточна Европа, како обележје на

³⁴ За овој тип слики: Н. Чаусидис, Митските опоненти ... ; таму се дадени и примери во кои, оваа дводелна композиција, согласно просторната база, ја менува својата ориентација од вертикална во хоризонтална (долу - горе = лево - десно / десно - лево).

³⁵ V. Matic, Psihoanaliza ..., 13.



Т. XI

1, 2: Бронзена рака, детали, Романија (Messrs Sotheby's ..., lot. 173); 3, 4, 5: Појасни јазичиња, ран среден век, Mödling; Tisavarkonj (Н. Чаусидис, Митските опоненти ..., Т. I/6; Т. II/2; Т. V/1a); 6, 7, 8: Мотиви од стекци, Voljuni, Opličići (Stolac); Brotnjice (М. Wenzel, Ukrasni ..., Т. LXXVI:6; Т. LXXV: 3; А. Benac, Stešci ..., 17); 9. Мотив од сребрен сад, 9-10. век, Укан, Вятская губерния (Л. Дончева - Петкова, Митологични ..., 28-Обр.18);

нецивилизираните или полуцивилизираните популации вклучени во големата преселба на народите (Т. XI: 3 - 5). Во стилизирана и орнаментирана форма ја наоѓаме во средновековната декоративна уметност (торевтика, резба во камен, сликана керамика /пример: Т. XI: 9/). Наспроти доцното датирање, извонредно архаични и лапидарни варијанти наоѓаме и на стекците (Т. XI: 6 - 8).

Нашите недамнешни истражувања на такви претстави, објавени токму во ова списание покажаа дека овие композиции претставуваат всушност проширување на погоре спомнатите двочлени слики. Меѓу змијата, змејот или некој друг зооморфен репрезент на хтонското (мечка, волк) и небескиот претставник (грифон, крилест коњ, орел ...), како претставник на средната - надземна зона се поставува уште едно од сувоземните четириножни животни. Најчесто се работи за некое од тревојадните видови (срна, крава, елен, коњ), при што се внимава да не дојде до негово доближување со зооморфниот претставник на небото (крилест и обичен коњ). Од космолошки аспект, вака проширената слика може да се дефинира како вертикална проекција на зооморфно кодираниот троделен универзум (Т. XI: 3 - 5). Во неа, двете претходни животни ги задржуваат наведените значења на репрезенти на подземјето и / или земните води (змеј, волк, мечка, хтонски бог) и небото (грифон, крилест коњ, небески бог), додека третото се јавува како застапник на средната - надземна зона. Оваа тројна констелација, на сужејно ниво се поврзува со едниот од базичните и најархаични индоевропски митови за борбата меѓу хтонските и небеските богови околу поседништвото на стадата кои, на овој тип слики се симболички претставени преку тревојадното животно. Овој мит го одразува вечниот судир на двете космички начела: прогресивното (небото и светлината) и регресивното (хтонското и темнината).³⁶

Враќајќи се на нашата композиција, аналогно на спомнатите примери можеме да сугерираме дека третата фигура (класифицирана во нашата прва група) прикажана со глава на граблива птица и тело покриено со пердуви, прикажувала орел или уште поверојатно *грифон* (Т. XI: 1). Отсуството на екстремитети би можело да се протолкува како скриеност на оваа фигура зад средното животно, на што упатува и острата линија што ги дели нивните две торза. Во овој иконографски слој, средното животно, наместо наведениот небески карактер, добива значење на застапник на средната / надземна зона, што го оправдува инаку несоодветното ромбично орнаментање на неговото торзо. На сужејно ниво, тоа го означува *добитокот, украден од хтонскиот лик (змијата), за чие враќање се бори небескиот лик (грифонот)*. Во раните форми на овој мит, зад украдениот и повратениот добиток стоела цикличната динамика, односно појавата и исчезнувањето на некои космички елементи, клучни за човековата егзистенција (светлината, сонцето, космичките води, плодноносните сили). Присуството на спомнатиот соларен мотив под средната фигура, во оваа трочлена варијанта би можел да значи нејзино изедначување со сонцето т.е. целта на прикажаната борба.

Веруваме дека оваа иконографска претстава некогаш стоела и зад групата од три фигури во горниот лев агол на истово иконографското поле (Т. I; Т. II; Т. XI: 2). Согледувајќи ја во контекст на прикажаните аналогии, сметаме дека централната

³⁶ Детално за сево ова: Н. Чаусидис, Митските опоненти ..., 61-76.



Т. XII

1, 2: Бронзена рака, детали, Романија (Messrs Sotheby's ... , lot. 173); 3: Бронзена плочка, 6-7. век, Velestipon, Тесалија (цртеж според фотографија, кај J. Werner, Slaw. Bronzefig. ... , Taf. 1, 5); 4: Релјеф во камен, 13. век, Варна, Бугарија (Л. Дончева - Петкова, Митологични ... , 85-Обр.64); 5,6: Декорација на накит, 14. век, Велико Търново; Цар Петрово, Видин, Бугарија (Л. Дончева - Петкова, Митологични ... , 89-Обр. 67, 68); 7: Камена пластика, 14. век, Хиландар, Света Гора (D. Bogdanović, Hilandar ... , 118/96); 8: Појасно јазиче, ран среден век, Banbalma - Czebe puszta (види: Н. Чаусидис, Митските опоненти ... , Т. V/2a); 9: Метална апликација, ран среден век, Bezdeder, Унгарија (L. Revesz, Ein landahmezeitliches ... , 440/15); 10: Слика на Сенмурв, манускрипт Казвини, 14 век, Иран (Л. Л. Галин, Стекланный ... , 254-2/5); 11. Каменен споменик (урна?), железно време, Golubić, Босна (Praistorija Jugosl ... T.V, 435); 12: Сребрена гривна, 12-13. век, Русија (Б. А. Рыбаков, Русалии ... , 116/18); 13: Декорација во бронза, 5.век пне, кинеска култура, Horej (F. Eber - Stevens, Stara ... , II/146).

фигура го прикажувала хтонскиот лик. Се работи за една форма на змеј со торзо покриено со крлушки, веројатно на задниот дел со рибна перка, глава на звер - цицач, со голема забеста уста, напред свиени уши или рогчиња, и можеби крило или перка на грбот (Т. XII: 2 - спореди со аналогиите: 3-13). Лево од него стои мало суштество од третата група, со нагласена забеста муцка - можеби опонент на змејот (Т. XI: 2). Од спротивната - десна страна на змејот е прикажано уште едно животно од третата група, претставено со рогови (елен, срна, јарец), поради кое се одвива борбата.

- *Водно суштество и риба (Т. XII: 1)*

Под градите на централното животно од претходната композиција (Т. I; Т. II) е поместено уште едно од големите животни, кое е доста слично на него, иако според ромбичните орнаменти припаѓа на втората група. Неколку обележја јасно го сврстуваат во водните митски суштества (Т. XII: 1). Од една страна, тоа е очевидното извиено рибно тело со перка на задниот дел, прикажано без екстремитети. Вториот аргумент за ваквиот карактер е односот што оваа фигура го гради со едно мало суштество што го определевме како риба. Водниот змеј посегнува со разјапената уста кон малата риба. Ова не треба да се разбере како некаква значајна митска сцена, туку обележје кое го определува хтонскиот т.е. водниот карактер на фигурата (нејзина егзистенција во вода). Неколку од приложените аналогии ни помагаат појасно да го согледаме изгледот на овој лик (Т. XII: 3 - 13). Од нив секако најблиска е фигурата од Велестино (Т. XII: 3), мотивите од едно раносредновековно појасно јазиче (Т. XII: 8) и од една руска гривна од 12. век (Т. XII: 12). Другите примери ја покажуваат широката распространетост на овој лик сред средновековните и постари симболичко - декоративна мотиви.³⁷

III. Глобална симболичко - иконографска анализа (Т. I; Т. II)

Земајќи предвид дека долната зона на бронзената рака од Романија носи хтонски карактер, а работ меѓу подлактицата и дланката, покриен со гривната го прикажува хоризонтот од кој изгрева сонцето, би можело да се очекува, на самата дланка да се наоѓаат композиции поврзани со горните - небески зони на вселената. Тоа би имало логика, во контекст на базичниата просторна диспозиција и основниот габарит на предметот:

манжета = долен дел = четириаголно = земја / подземје

дланка = горен дел = заоблено / круг = небо

Во овој контекст, прстите распоредени ритмично по горниот раб на дланката би ги симболизирале фазите од дневното движење на сонцето по небото. Парадигма на оваа слика би биле тнр. *прстести* т.е. *двоплочести фибули* од раниот среден век, поврзани главно со словенскиот и германскиот етно-културен комплекс (пример: Т. IV: 8, изротирани за 180 степени). Нивниот полукружен дел, на работ доплет со сегменти, најчесто го означува небескиот свод со соларните фази, а воедно алудира и на дланка со раширени прсти (особено кај некои германски типови кај кои сегментите се издолжени во

³⁷ Детално за овој тип ликови: Н. Чаусидис, Раносредновековните ..., 359-373, 400-437.

вид на прсти).³⁸ Ваквиот карактер на дланката би го потврдувале развиените источни системи на хиромантијата, во кои дланката се третира како небо, при што одредени нејзини зони се поврзуваат со соувездијата, знаците на зодијакот т.е. планетите (Т. XVII: 5).³⁹ Во прилог на небескиот карактер би оделе и некои сегменти од нашата композиција: животните дополнети со сонце, присуството на птиците, па и митската борба меѓу животните - опоненти, која може да се одвива на небото. Но ова никако не би можело да се каже и за морското суштество кое ја јаде рибата.

Од оваа ситуација може да се заклучи дека изработувачот на бронзената рака од Романија, за разлика од долното иконографско поле, во горното не го применил доследно космолошкиот концепт. Причина за тоа е недостигот на јасна идејна база за композицијата или - едноставно, примената на друг концепт. Немајќи заокружен модел за целата сцена, авторот се решил да компилира и мултиплицира неколку одделни композиции. Некои факти говорат дека не се работело за апсолутна импровизација, туку за желба да се прикаже некаква, митолошки заокружена сцена (на пример, приказ на борба меѓу одредени суштества, како метафора на смртта, на борбата на доброто и злото ...). Како што видовме, се работи за неколку слични по карактер композиции, присутни на раносредновековните појасни јазичиња (Т. XI 3 - 5; Т. XVII: 4), но и на синхрониот накит од германскиот културен ареал (Т. XVII: 9). Слични решенија, со намерно мистифицирани преплети на бројни животински фигури ни се добро познати од постарите - скитско - сарматски традиции.⁴⁰ Во оваа смисла заслужуваат внимание и стеќците, особено примерот од Бротњице (Т. XI: 7), каде во рамките на една композиција можеме да ги идентификуваме повеќето тука обработени фигури и микроструктури (хтонски змеј, летечки змеј - грифон, животно кое гази змеј, животно со сонце на грбот, животно со птица над грбот, борба на три животни).

МИТОЛОШКИ И КУЛТЕН КАРАКТЕР НА БРОНЗЕНАТА РАКА ОД РОМАНИЈА

Сметаме дека анализата на раносредновековната бронзена рака од Романија и нејзините релации со депото од Велестино, како и другите предмети од предложениот *паганословенски стилско - иконографски систем*, се доволен аргумент за следните можни заклучоци:

- Предметот имал култен карактер (без разлика дали самата бронзена рака или производите што од неа се отиснувале или излевале).

- Припаѓал на популациите од словенскиот комплекс (Анти, Венеди, Словени?), кои во раниот среден век егзистирале во северното крајбрежје на Дунав (Романија), а потоа се до во Тесалија и други делови на Балканот.

³⁸ За космолошката иконографија на овие фибули: В. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ..., 197-208; за на нашите прелиминарни согледувања: Н. Чаусидис, Как изучать ...; детално спроведени анализи: Н. Чаусидис, Раносредновековните ...

³⁹ E. A. Volis Badž, Amajlije ..., 381.

⁴⁰ Примери од "аварскиот" круг: L. Gyula, A martelyi ..., 107, T.24-1; Н. Чаусидис, Митските опоненти ..., T.I-T.VI; од германскиот: K. Böhner, Die frühmittelalterlichen ..., 696-Abb.12; постари скитско-сарматски примери: А. П. Мансевич, Находка ..., 166-168.

Овие заклучоци веднаш имплицираат уште неколку прашања во однос на местото на овој култен предмет во ранословенската паганска култура:

- Чија е прикажаната рака, кој митски лик застапувала т.е. на кое божество му припаѓала?

- Кое значење го носела?

- Која функција ја имала во рамките на култот т.е. духовната култура?

I. Раката во паганословенските духовни традиции

1. Средновековни пишани и материјални факти

Во средновековните пагано - словенски традиции, најмалку два факти упатуваат на издвоеното прикажување и почитување на раката како култен објект. Според хрониката на **Титмар**, од 11. век, кај *Помераснките Словени од околината на Мерсебург*, бил познат обичајот при кој, селскиот пастир, во одредена ноќ, во улога на божји пратеник, ритуално ги посетувал куќите. При тоа носел обреден пастирски стап на чиј крај била прицврстена рака која држела железен обрач. Во секоја куќа бил дочекуван и гостен, бидејќи се верувало дека неговиот магиски стап чува од секое зло.⁴¹ Овој податок се става во релација со обредот *polaznik*, кој до најново време, кај голем дел од словенските народи се изведува во рамките на новогодишниот обреден циклус. Анализите покажуваат дека полазникот е еманација - репрезент на соларниот бог, кој околу зимскиот солстициј се симнува на земјата и посетувајќи ги куќите и имотите, ги пренесува на нив позитивните начела врзани за почетокот на новиот годишен циклус. Спомнатиот реквизит, согледан во овој контекст би можел да ја прикажува божјата рака која новото сонце (металниот обрач) го воведува во секој дом како симбол на општиот просперитет и заштита од зло.⁴²

Во 1993 г. во археолошките слоеви на Новгород («Троицкиј раскоп») датирани во 11. и почетокот на 12. век, во зона со станбени објекти и улици е пронајден резбарен дрвен предмет во вид на дланка која држи топка (Т. XVIII: 9, 9а). Карактерот на предметот не е определен, но на неговата врска со паганските традиции упатуваат бројни други, тука откриени наод кои припаѓаат на паганските традиции: амулети од вепрови заби, амулети во вид на секирчиња, мали дрвени статуети (домашни идоли) и пагано - христијански амулет со претстава на »змеевик« од предната и Богородица од задната страна.⁴³ Раката од Новгород повлекува релации со еден спорен навод во пишаните извори. Имено, М. Орбини, повикувајќи се на мистериозните *Annales di Russia* («наводно напишани од некој *Geremia Russo*, во 1227 г.), наведува дека *Антите* го почитувале идолот на *Јакобог*, кој бил прикажан како стои на една човечка и една лавја глава, при што во десната рака држел стрела, а во левата сребрена топка или јаболко.⁴⁴ Со оглед на тоа што раката од Новгород е датирана во време кога

⁴¹ Thietmar, *Chronicon*, VIII, 69 (VII, 50).

⁴² Врската на полазникот со овој текст ја актуализира Š. Kulišić (*Stara ...*, 158), при што, се определува за лунарно толкување на обредот. Во повеќе наврати, како и повеќето други истражувачи, се решивме за неговото соларно толкување (Н. Чаусидис, *Митските ...*, 114-120; Н. Чаусидис, *Анализа ...*, 59-63).

⁴³ В. Л. Янин, *Работы ...*, 37, 38

⁴⁴ М. Orбини, *Il Regno degli Slavi*, г.19 (критички коментари: М. Орбин, *Краљевство ...*, 384, 397).

во овој град веќе било официјализирано христијанството (што значи и прогон на паганството), мала е веројатноста дека таа припаѓала на некоја фигура на идол од јавен карактер. Поверојатно е дека се работело за *сепаратна претстава на рака*, која аналогно на горе наведениот пример од Померанија, служела како скиптар или сличен реквизит, користен во сеуште преживеаните или делумно христијанизирани пагански ритуали.

И во други средновековните пишани извори, кои ги опишуваат паганословенските идоли, се акцентирани нивните раце, главно преку позата и разните предмети во нив. Се работи за атрибути во кои било кодирано суштественото значење или клучните функции на прикажаните богови. Многуглавиот идол на Свантовид во Аркона, во левата рака држел лак, а во десаната рог - ритон, кој секоја година се полнел со вино и според него се претскажувала родноста на годината. Идолот на Рујевит со седум лица, имал седум меча на појасот и еден во десната раката. На рацете на Геровит / Јаровит (имплицитно) му припаѓал и штит опкован со злато, кој се носел на челото на воените походи. Во пишаните извори, се споменува дека идолите на рускиот Перун, во едната рака држат штит, а во другата стап, копје или желад. Во други случаи, во неговата рака стојат разни симболи на громот и молњата (кремен или друг камен, налик на »громова стрела«, молња или зрак).⁴⁵

Ова го потврдуваат и археолошките наоди. На *Збручкиот идол*, атрибутите прикажани во рацете на боговите, играат важна улога во нивното определување. Едната од божиците држи ритон, другата алка, додека богот коњаник е прикажан со подигната и расширена дланка (Т. XVII: 2). Хтонскиот троглав бог, со своите подигнати раце ја придржува земната плоча. Слична е ситуацијата и со боговите од Велестино, од кои едниот (громовник) во раката подига секира, додека другиот - меч (Т. III: 4, 8), при што обајцата, во другата рака држат штитови. Божицата - родилка, со едната рака го придржува доенчето, додека во другата држи жичен музички инструмент (Т. III: 7, зооморфизирана: 10). Обете раце на крилестата божица со зрачест ореол околу главата, се подигнати нагоре (Т. III: 1). Индикативно е што врховниот небески бог (Т. III: 5) е прикажан без раце (деус отиосус?).⁴⁶ На плочката од Добруца (Бугарија), вклучена во истав стилско - иконографски систем, богот е прикажан исто така со подигнати раце, при што неговите дланки како да се претвораат во пламен, а рацете во факели (Т. III: 2).

Древните пагански традиции во средниот век ќе бидат истиснати или прекриени со христијанството, така што нивните евентуални прежитоци во рамките на градската култура, тешко можат да се диференцираат во однос на сложениот и еkleктичен христијански систем. Но, нивното живо присуство во конзервативните (пред се селските) средини, може подобро да се детектира, и тоа преку некои доцно - средновековни, нововековни и современи фолклорни традиции.

⁴⁵ За овие факти за Перун и нивните ликовни паралели: Н. Чаусидис, Митските ..., 415-416.

⁴⁶ За фигурите од идолот во Збруч: В. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ..., 236-251; наши дополнувања за овој идол и компарации со фигурите од Велестино и други материјални и пишани документи: Н. Чаусидис, Раносредновековните ..., 579-590; Н. Чаусидис, Пагано - словенски ... (I), 143-148.



Т. XIII

Мотиви од стекци, доцен среден - нов век (M. Wenzel, *Ukrasni ...* ,): 1: Lovreč, Imotski, T. LXXIX/1; 2: Tolisavac, Krupanj, T. LXXVII/22; 3: G. Malovan, Kupres, T. LXXVII/29; 4: Ravno, Kupres, T. LXXVII/24; 5: Begići, Drinjača, T. LXXVII/31; 6: Borina, Krupanj, T. LXXVII/16; 7: Varošište, Mesići-Rogatica, T. LXXIX/24; 8: Cista, Imotski, T. LXXVII/2; 9: Mihići, Ljubinje, T. LXXVII/5; 10: Miljanovići, Ljubinje, T. LXXVII/12; 11: Derani, Hutovo, T. LXXIX/18; 13: Tojšići, Tuzla, T. LXXIX/2; 14: Divovići, Vlasenica, T. LXXVII/20; 15: Lipenović, Krupanj, T. LXXVII/19; 16: Nekuk, Stolac, T. LXXIX/17; 17: Slivno Ravno, Imotski, T. LXXIX/21; 18: Ljubomišlje, Žepa, T. LXXIX/22; 12: Надгробен споменик - »нишан«, 15-16. век, Muzej grada Sarajeva (Š. Bešlagić, Nišani ... , sl.31)

2. Рака над гробот (Т. XIII; Т. XIV; Т. XV: 7, 15)

Традиционалните значења на раката се нагласено присутни на *стеќците* - доцносредновековни камени надгробни споменици од Босна, Херцеговина и околните подрачја на западниот Балкан. Нејзиното акцентирање на нив е остварено на два начина:

- Како издвоен приказ на дланка или почесто рака, единечна или во пар, придружена со други мотиви (Т. XIII).

- Како човечка фигура со една подигната и хипертрофирана рака (или поретко две), во некои случаи придружена со дополнителни мотиви (Т. XIV).

а) Издвоен приказ на рака (Т. XIII)

Како издвоена, раката на стеќците се појавува во околу 150 примери. Поретко е прикажана само дланката, почесто со подлактицата, а најчесто се до рамото и при тоа свиена во лактот. Во некои примери е јасно дека се работи за приказ на ракавици, но во повеќе од случаите станува збор за претстава на човечка рака. Главно се јавува единечно, а поретко во пар. Некогаш е празна и сама, но почесто држи или е во близина на некои други мотиви. Некои од нив се конкретни предмети кои денес можат јасно да се определат: *меч, штит, секира, лак и стрела, бездоган, копје, стап, жезол, знаме, срп, чаша*.⁴⁷ Се јавуваат и елементи чие општо значење е јасно, но е непознат конкретниот контекст: *млада месечина* (небеско тело, но можеби и леб т.е. колач со таа форма); *крст* (апстрактна ознака на сонцето, на светлината, но и конкретен предмет во вид на крст, со христијанско или паганско значење); *двојна спирала* (симбол во релација со растенијата или со полжавот?). Се јавуваат и мотиви чии евентуални значења денес остануваат непознати: - неколку типови *розети*; - разни *кружни мотиви*, обликувани во вид на дводимензионални кругови, испапчени полусфери или алки, со или без околен венец, празни или со внатрешни расчленувања (прекрстрување, со две или повеќе линии, концентрични кругови, розети). Се претпоставува дека некои од овие мотиви прикажуваат небески тела во функција на симболи (сонце, полна месечина, ѕвезди) или конкретни предмети (обредни погачи, венци, метални дискови...) кои можеле да се користат во обредите, веројатно и како репрезенти на наведените космички елементи. На неколку примери, раката е вклучена во некакво наративно дејствие - со меч напаѓа животно, го предводи орот или стои спроти коњ (Т. XIII: 16, 17, 18).

Во спомнатиот балкански ареал, издвоената рака во аналогни комбинации се јавува и на најстарите *muslimanski надгробни споменици* - *нишани* (пример: Т. XIII: 12), како и на дрвените и камени надгробни крстови («*крстаче*») од 17. и подоцнежните векови (пример: Т. XV: 15). Присутен е и на најстарите еврејски камени надгробни споменици во Босна и Херцеговина. Источно од овој ареал, во западна и средна Србија, Косово и северна Црна Гора, претставите на човечка дланка, во 19. и 20. век, биле чест мотив на *нагробните знамиња* (пример: Т. XV: 7). Прикажани се на бело (според постара традиција) или на тробојно платно (понови варијанти), придружени со истите мотиви како на стеќците (ѕвезди, розети, крст и млада месечина). Земајќи предвид дека надгробното знаме претставува замена на

⁴⁷ Š. Bešlagić, Stećci ... , 290-294; M. Wenzel, Ukrasni ... , 291-293.



T. XIV

Мотиви од стеќци, доцен среден - нов век. (M. Wenzel, *Ukrasni ...*): 1, 2, 3, 5, 8: Radimlja, Stolac, T. LXXXV: 12, 10, 11, 5, 8; 4: Gornje Suho Polje, Ulog, T. LXXXV: 4; 6: Dobro Polje, Trnovo T. LXXXV:7; 9: Mokro, Ljistića, T. LXXXV:6; 11: Hodovo, Stolac, T. XC: 18; 13: Nekuk, Stolac, XXXIII: 10; 7: Radimlja, Stolac (A. Benac, *Stećci ...* ,25); 10: Premilovo Polje, Ljubinjje (A. Benac, *Stećci ...* ,27); 12: Cista, Imotsko, (A. Milošević, *Stećci ...* , 47/60-4).

дрвото посадено над гробот *P. Kostiћ* заклучува дека дланките го симболизираат присуството на покојникот на знамето, како што и неговиот дух бил присутен во дрвото засадено над гробот. Во регионот на Босна и Херцеговина и Србија, издвоената рака или дланка, до најново време се аплицира на гробните објекти како симболички елемент или знак.⁴⁸

б) Фигури со акцентирана рака (Т. XIV)

Акцентираното значење на раката, на *стеќците* се следи и преку мотивот на човечка фигура со подигнати и предимезионирани раце. За нашиот случај се особено интересни оние фигури кај кои е подигната и предимензионирана едната рака, додека другата е поставена на појасот.⁴⁹ Со еден исклучок (Т. XIV: 10), се работи за машки фигури, на чија глава, со или без лице, некогаш е претставена розета, окружена со зрачест венец (Т. XIV: 1, 2, 5, 6, 9). Во неколку случаи се забележува покривање на устата и долниот дел на лицето со некаква лента (1,2). Некаде фигурата е придружена со претстави на оружје (лак, стрела, штит, меч) и некаков недефиниран кружен објект, поставен покрај подигнатата дланка (Т. XIV: 1 - 3, 7). Акцентирањето на подигнатата рака е остварено преку зголемување на дланката и расширените прсти, а поретко - преку продолжување на раката во висина (Т. XIV: 13). Во еден случај (Т. XIV: 12), ликот со предимензионирана рака е водител на оро (прикажан со перчин на главата и крст во другата рака).

Изнесени се неколку тези за значењето и функцијата на *издвоената рака на стеќците*, во некои случаи базиран врз конкретниот контекст и дополнителните ликовни елементи. Разни истражувачи смеаат дека тие се: - ознака на гроб на воин или феудалец; - гест на свечен поздрав; - закана за одмазда; - обраќање кон богот; - молитва; - симбол на власт и сила; - атрибут на витештво или професија.⁵⁰ Досегашните автори биле насочени на прашањето *дали издвоените раце на стеќците припаѓале на боговите или на покојниците*. *Š. Bešlagić* и некои други автори, сметаат дека тие припаѓаат на покојниците и тоа како супститут на целата нивна фигура. Сомневајќи се дека овие мотиви можеле да ја задржат старата паганска, античка и христијанска симболика, тој се решава за нивно натуралистичко - социолошко толкување, како ознаки на елитни покојници, поврзани со власта или некоја друга форма на општествен углед (*оружје - војник, чаша - свештеник, длето и чекан - каменорезец*).⁵¹ *M. Wenzel* не е убедена дека рацете на стеќците секогаш ги прикажуваат покојниците од дадениот гроб. Поврзувајќи ги овие претстави со една конкретна магиска постапка за успивање на луѓето со помош на мртвечка рака (види подолу), таа помислува дека и на

⁴⁸ *Š. Bešlagić, Stećci ...*, 294; *Š. Bešlagić, Nišani ...*, 55,56. Во генезата на еврејските и особено муслиманските спомениси, имаат удел блискоисточните религиски традиции. Кај муслиманите, тоа е *раката на Алија или раката на Фатима* (*Š. Bešlagić, Nišani ...* 295,296; *E. A. Volis Badž, Amajlije ...*, 440-443); За надгробните знамиња: *P. Kostić, Обичај ...*, 13-21; за новите традиции: *M. Wenzel, Ukrasni ...*, 292.

⁴⁹ Одредени вонсловенски паралели за оваа поза веќе изнесовме (*H. Чаусидис, Митските ...*, Т. XIX-12,13; Т. XX). Познати ни се и други предисториски, антички и подоснежни примери од кои заслужуваат внимание оние од Иберискиот Полуостров (со зголемени дланки), Германија и особено бронзените фигурини од Сардинија, како и на стеќците, прикажани со лак.

⁵⁰ Тезите и соодветната библиографија се наведени кај *Š. Bešlagić, Stećci ...*, 296.

⁵¹ *Š. Bešlagić, Stećci ...*, 290, 296.

стеќците, раката имала функција да му обезбеди мирен починок на покојникот (т.е. да го спречи неговото движење во вид на дух).⁵²

Тезите за значењето и карактерот на *фигурите со подигната рака* на стеќците се бројни. А. Венас смета дека тие ги прикажуваат покојните локални феудалци - војводи, но не толку како нивни портретни претстави, туку како обопштени фигури («поими»). Според V. Đurić, тие ги прикажуваат покојниците во молитвена положба («деисизен став»). О. Б. Мерин, нивната поза ја толкува како обраќање кон вишите сили со магиско значење, т.е. како гест на преколнување и »... прави став комуницирања са митским и хтонским силама, став божанства, силе саме».⁵³ П. Ж. Петровић смета дека кругот крај подигнатата дланка ја означува полната месечина, на која, според верувањата било лоцирано царството на мртвите. Во овој контекст, раката упатена кон него, го означува патот на покојникот кон задгробниот свет, додека другата, поставена на појасот - напуштањето на неговиот земски живот, претставен преку оружјето.⁵⁴ Н. Велецкаја го акцентира космолошкото значење на овие фигури, во контекст на претставите за смртта и вечноста.⁵⁵ А. Соловјев, во контекст на своето богумилско толкување на стеќците, фигурите со една или две подигнати раце ги определува како приказ на покојниците во гест на адорација на Вечното Сонце - Христос, прикажан над фигурата, преку сончевиот круг во тријаголниот фронтон на споменикот.⁵⁶

На подрачјето на Босна и Херцеговина (околина на Гламоч) се пронајдени 6 камени споменици од римскиот период (не со надгробен, туку со култен карактер), на кои во релјеф е прикажано некое недефинирано автохтоно божество, во поза слична на прикажаните фигури од стеќците. Десната рака му е подигната нагоре и во неа, во некои случаи стои некаков неопределен предмет. За нашата анализа се важни неколку релјефи на кои подигнатата рака е празна и со расширена дланка. Сепарираната дланка во овој ареал се јавува и на погребните урни од железното време, чие присуство се поврзува со заштитата на пепелта на покојникот од злите демони. Наспроти долгиот хијатус во однос на стеќците (и нефунералниот карактер на римските споменици), овие примери би можеле да укажуваат на евентуалните автохтони старобалкански компоненти во оформувањето на обработените композиции од стеќците.⁵⁷

в) Взаемно разгледување на обете иконографски варијанти

Земајќи ги предвид претставените толкувања, во наредните пасуси, ќе го искажеме и нашиот став во однос на акцентираното присуство на раката на наведените надгробни објекти. Некои досегашни истражувачи сметат дека фигурите со подигната и предимензионирана рака треба да се разгледуваат одделно од претставите на одвоените раце. Обрато, ние сметаме дека зад двата

⁵² M. Wenzel, *Ukrasni ...*, 291-293; M. Wenzel, *Neki komentari ...*, 137-139.

⁵³ Наведените тези и библиографијата се сумирани кај Š. Bešlić, *Stećci ...*, 311-313.

⁵⁴ П. Ж. Петровић, *Народни ...*, 83,84.

⁵⁵ Н. Н. Велецкаја, *Многобожачка ...*, 22.

⁵⁶ А. Соловјев, *Симболика ...*, 161, 167, 168.

⁵⁷ За железнодобните споменици: А. Stipčević, *Kultni ...*, 133-135; за римските: Е. Imamović, *Antički ...*, 106-108.

мотива стои иста цел - акцентирање на значењето на раката, при што во првиот случај тоа е остварено преку концептот на *сепарација* (издвојување на раката од целината т.е. фигурата), а во вториот - преку *хиперболизација* (зголемување на нејзиниот обем или должина во однос на фигурата).

Во неколку случаи, сепарираната рака е ставена во конкретни релации со околните елементи, што имплицира одредени нејзини симболички значења. Во неколку случаи, таа се спушта од горниот дел на споменикот (Т. XIII: 12, 15, 18), или со својот горен дел е споена со кружните мотиви или розетите (Т. XIII: 4, 9, 10). Ова дава можност за толкување дека таа *доаѓа т.е. се појавува одгоре* (небото ?) или од кругот и розетата. Воедно ова може да имплицира дека и ликот на кој таа припаѓа е изедначен со горните космички зони или престојува во нив. Доколку се прифати можноста, круговите и розетите да го означувале сонцето, тогаш спојувањето на горниот дел од раката со овие мотиви може да значи дека се работи за *рака на сонцето*, односно сонцето е ликот т.е. персоналитетот на кој припаѓа прикажаната рака. Земајќи предвид дека и крстот е еден од исконските симболи на сонцето, во оваа група би влегле и претставите на крст чиј еден крак е обликуван во вид на рака т.е. крак на свастика (Т. XIII: 1; Т. XVI: 6). Само по себе, ова наведува на паралела со добро познатите египетски култни претстави на Атон (изворно во значење на сончев диск) чии зраци, на врвот завршуваат со човечки дланки, при што, едната често држи *анх* - симбол на вечниот живот (Т. XVI: 13, детал: 13а). Транс-историскиот и транс-културален карактер на овој симболички однос добро го прикажува еден аналоген мотив од фолклорот на сибирските народи (Т. XVI: 8). Во него, рацете можат да се толкуваат на два начини: - како зраци кои излегуваат од соларниот диск и подаваат на сите страни топлина и благодат; - како раце (со повеќе од 5 прсти) кои излегуваат од небескиот круг и го движат сонцето околу него, прикажано преку дланките или кругот во нив. Како што ќе видиме подолу, мотивот на крст и свастика со краци во вид на дланки, се јавува и во словенскиот фолклор (Т. XVI).

Воопшто, »долгата рака« ги симболизира сончевите зраци. Кај Келтите, тоа е Луовата рака, а кај Толтеците - Хумаковата.⁵⁸ Во хиндуистичката култура, такви раце имаат Вишну, Варуна и Митра (врховни божества со одредени небеско - соларни обележја), чии раце се протегнати поради заштита, покровителство и исцеление. Епитетот т.е. прекарот »долгорукий« го носеле и некои средновековни руски владетели (Јуриј, син на Мономах и други), а во Персија - владетелите од династиите Ахемениди и легендарните Кејаниди, па и самиот Заратустра. Л. А. Лелеков, смета дека се работи за општоиндоевропски традиции кои во руската култура можеби се потенцирани како плод на конкретни ирански религиски влијанија.⁵⁹ Земајќи ги предвид базичните функции и значења на сонцето и раката, оваа констелација би ги симболизирала дејствувачките - делотворните аспекти на сонцето (а посредно и оние на небото), кои се спуштаат на земјата (енергија, топлина, светлина, плодност, животворност). Раката на една фигура од стекците (Т. XIV: 13) е подигнатата и продолжена кон врвот на споменикот. Таа е упатена од долу кон горе - кон небото, претставено преку хоризонталниот

⁵⁸ Dž. K. Kuper, *Ilustrovana ...*, 166.

⁵⁹ Л. А. Лелеков, *К реконструкции ...*, 55.

крст, свастиките и фантастичното животно (крилест коњ или грифон). Ја означува желбата за контакт со небото, без разлика дали фигурата го прикажува покојникот или соларниот бог со кого тој тежнее да се изедначи. Оваа митска претстава е одразена и во една од песните на збирката »Веда Словена«, наводно собрана во 19. век од муслиманизираното словенско население од Родопите (Бугарија). Во неа се навестува дека соларниот Колед-бог, за својот празник ќе седне под дрвото и со изгревот на »јасна зора« ќе ја подигне десната рака до небото и ќе го фали Вишно (Вишниот) бог. Доколку се покаже како автентична, оваа песна би претставувала сосем соодветна идејна т.е. митолошка подлога за прикажаните фигури од стекците.⁶⁰

Нешто поинакви значења произлегуваат доколку дополнителните елементи, на стекците се прикажани во дланката или непосредно до неа. Тогаш тие го трпат дејството на раката или стануваат орудија кои овозможуваат остварување на нејзините функции. Доколку розетата или кругот е сонце, а срповидниот мотив месечина, раката би можела да го реализира нивното движење по небото т.е. сменувањето на денот и ноќта. Потврда на оваа функција, наоѓаме на неколку, од иконографски аспект поконкретни претстави (на стекците, но и на средновековните графити и везовите од фолклорот), на кои е докрај заокружен овој симболички систем (примери: Т. VIII: 2 - 4). Тоа се човечки фигури околу кои се одвива дневно - ноќниот соларен циклус (кругови, розети и месечини, поставени околу фигурата и во нејзините раце). На една таква полуантропоморфизирана варијанта (Т. XIII: 7), парот раце со кругови (= сонца) во дланките, излегуваат од вертикален сегмент кој би можел да го симболизира богот - водител на соларниот циклус, изедначен со столбот на светот (ахис мунди).⁶¹

Убедени сме дека е ирелевантно прашањето дали прикажаните фигури или издвоени раце на стекците ги означувале покојниците или одредени митски ликови т.е. божества. Сметаме дека тоа можел да биде *покојникот, изедначен со божеството, или пак претстава на богот како парадигма со која се изедначува покојникот*. И во овој случај го применуваме *дијахронискиот* т.е. *стадијалниот концепт*, кој не бара негирање на изнесените толкувања на претходните истражувачи, туку нивно почитување како можни хронолошки фази во траењето на прикажаните слики. Од наша страна ќе се обидеме да дефинираме една од овие фази (можеби една од постарите), која би можеле да ја наречеме *космолошко - фунерална*.

Повеќе атрибути на фигурите со подигната рака упатуваат на нивниот соларен или небески карактер. Во неколку случаи, главата им е прикажана без лице, окружена со зрачест венец (Т. XIV: 1, 2, 5, 6, 9), што може да значи изедначување на главата со соларниот диск, а на целата фигура - со персонализираното сонце или небо (Богот-Сонце или Богот-Небо). И присуството на лакот и стрелата (Т. XIV: 1 - 3, 7, 11; Т. XIII: 11) можат да се протолкуваат како атрибути типични за соларните

⁶⁰ Ситат на дел од песната (С. I. Верковичъ, Веда ... , 28): »... Как си седи пуд даро-ту, / Да изгрее Ясна зора, / Ясна зора Ясна звезда, / Със зора личенъ му день / Личенъ му день Коледовъ день, / Да си дигне десна рока / Десна рока ду небе-ту, / Да си мене пофали ...«. За изразените сомнежи и потврди во одос на автентичноста на оваа збирка, види: Н. Чаусидис, *Анализа ...*); Долгата рака се толкува и како симбол на духот, како посредник меѓу човекот и бог (J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik ...* , 567).

⁶¹ Овој мотив детално го обработивме (Н. Чаусидис, *Митските ...* , 104-120).

божества (симболи на сончевите зраци т.е. нивната дејствувачка сила). На фигурите се присутни и други воени обележја (меч, штит, а се чини и војничка облека), што е повторно карактеристика на соларните божества, кои се обично и покровители на војната. Кружните мотиви крај подигнатата дланка, во согласност со нивното присуство во претходно наведените претстави на стеќците и пошироко, може да се протолкува како соларен диск кој богот го подига со раката, или некаков конкретен култен предмет кој носел соларно значење (диск, венец, обреден леб ...).⁶² Конечно, при отсуството на овој елемент, значењето на соларниот диск го носи и самата рака, која, се чини, токму затоа и уште повеќе се предимензионира (Т. XIV: 4 - 6, 8). Во тој случај, дланката го означува соларниот диск, додека расширените прсти - зраците кои излегуваат од него. Присуството на мали фигури покрај овој лик (Т. XIV: 2, 3 - едната во идентична поза), може да се протолкува во контекст на цикличното (24 - часовно, или годишно) замирање и препородување на соларниот бог. Во таа смисла, малата фигура би ја прикажувала неговата млада хипостаза (Божик), родена на почетокот од денот или годината. Во овој концепт треба да се бара оправдување за присуството на овој лик токму на надгробните споменици. Веруваме дека тоа е идејата за изедначеноста на покојникот со препородениот соларен бог, односно верба во неговото воскреснување, по углед на цикличното обновување на сонцето т.е. соларниот бог.⁶³

Претставата на ороводецот со предимензионирана дланка и перчин на главата (Т. XIV: 12; сепарирана варијанта: Т. XIII: 17), на стеќците може да се објасни како присуство на божеството (или »свештеникот« како негов супститут) покрај луѓето или покојниците, во функција на медијатор (кум), водач или конкретно психопомп. Крстот во неговата рака би бил индикатор на паралелното почитување на двете традиции - паганството и христијанството, па дури и идентификација и замена на двата симбола - сонцето т.е. дланката со крстот. На тоа упатуваат уште некои архаични фигури од фолклорот, прикажани во аналогна поза, но со крст во подигнатата рака.⁶⁴ Во јужнословенските волшебни приказни, изгледа се зачувале остатоци од митолошката парадигма на овие фигури - во младиот лик со нагласени соларни обележја (златни раце и златен перчин на главата), насилно изваден од утробата на самовилата.⁶⁵

Во овој контекст можат да се разгледуваат и некои од издвоените претстави на рацете, особено оние прикажани без додатоци, или дополнети со спомнатите кружни мотиви и розети (Т. XIII: 2, 3, 7, 9, 10). Тоа би биле сепаратни, идеограмски т.е. редуцирани слики на истиот соларен концепт на воскреснувањето на покојникот. На соларниот или небескиот бог би можеле да му припаѓаат и рацете дополнети со оружје (Т. XIII: 6, 11, 12, 16), но овој пат не во функција на *dvigateli na sonceto* (= парадигма на покојникот и неговата душа), туку на *заштитници на неговата задгробна судбина*, и тоа на две нивоа: - на метафизичко ниво, како одбрана од злите сили кои тежнеат да го попречат позитивниот тек на неговата

⁶² Н. Чаусидис, Митските ... , 114-120 (аналогни примери: Т. XIX-12-15).

⁶³ За овој фунерален концепт, на стеќците и пошироко: В. Gabričević, Studije ... , 61-88; Н. Чаусидис, Митските ... , 322-324.

⁶⁴ Н. Чаусидис, Митските ... , Т. XX-2.

⁶⁵ D. Ajdačić, O vilama ... , 221; спореди со магиската »мртвечка рака«, која во некои примери треба да припаѓа на абортирано дете или копице (види подолу).

задгробна судбина; - на конкретно т.е. земско ниво, како заштита на неговиот гроб од скрвнавење. Во толкувањето на овие надгробни мотиви е од голема помош една категорија антички надгробни споменици од Херсонес, на кои се прикажани подигнати раце со дланки свртени кон гледачот (издвоени или како дел од човечки фигури). Овие претстави вообичаено ги придружуваат натписи со молитва кон богот Сонце - Хелиос, од кого се бара *грижа за задгробната егзистенција за умрениот, одмазда за неговата насилна смрт и клетва за осквернувачите на споменикот и гробот*. Овие барања јасно ги дефинираат фунералните функции на Хелиос или некој негов локален прицрноморски аналогон: *грижа за покојникот, чување на гробот и судење и казнување на прекршителите*.⁶⁶ Со оглед на значителното учество на прицрноморските антички популации во етногенезата на Словените (особено на Антите), не е исклучена можноста за некакви посредни односи меѓу овие споменци и стеќците.

Во прикажаниов соларистички концепт, добро се вклопуваат постоечките тези, според кои раката на прикажаните надгробни објекти ја симболизира душата на покојникот. Неа ја потврдуваат некои конкретни балкански и универзални светски традиции, во кои раката т.е. дланката се изедначува со душата. За разлика од фигурите со две подигнати раце (исто така присутни на стеќците), кои одразуваат пасивно предавање и прифаќање на божјите сили, едната подигната рака, и тоа особено десната (како во нашиот случај), симболизира поактивен однос на нејзиниот сопственик. Ова значење имплицира две претпоставки: - дека фигурите со подигната рака, на стеќците изворно ги прикажувале боговите; - нивното секундарно изедначување со покојникот не го одразува неговиот однос на апсолутно препуштање на моќта на боговите, туку и одредена автономност (активно и достоинствено учество) во задгробната судбина.⁶⁷

Прикажаните слики и нивните толкувања не се однесуваат само на територија на која биле распространети стеќците. Освен некои примери од фолклорот, доказ за тоа е еден сребрен прстен од Кратово (Македонија), датиран во турското средновековје (Т. XVII: 3, 3а), на чија глава, во техника на гравирање и ниело е прикажана сцена, во која сред стилизирани флорални и други мотиви, стои фигура во поза идентична на оние од стеќците.⁶⁸ Во 19 век е забележано дека дрвена фигура (во иста поза, со подигната десна рака) стоела во една капела во Кочак Чердынски уезд (Русија), каде локалното население (Коми - Пермјаки) принесувале во жртва бикови, во чест на светителите Флор и Лавр.⁶⁹

3. Фолклор

Акцентирањето на раката јасно се следи во словенскиот фолклор и тоа во неколку сфери. Во контекст на наведените примери, тоа говори за релации, а

⁶⁶ М. I. Максимова, Надгробие ..., 221-230.

⁶⁷ Кај бајачките во Србија е честа релацијата *»лака рука = лака душа / чиста душа«* (Q. Раденковиќ, Народна ..., 24, 78); воопшто за раката како симбол на покојниковата душа и за специфичните значења на една или две подигнати раце: Dž. K. Kuper, Ilustrovana ..., 146,165, J. Chevalier, A. Gheerbrant, Rječnik ..., 567,568.

⁶⁸ Е. Манева, Средновековен ..., 139,Т.96-сл.26/3.

⁶⁹ В. А. Успенский, Филологические ..., 133.



Т. XV

1: Бронзен приврзок, железно време, Brezje, Ljubljana (A. Stipčević, Kultni ... , Т. XXXIV-1); 2: Амулет «петопгрстница», фоклор, Михайловградско, Бугарија (Л. Миков, Изображения ... , 17/21); 3: Амулет од стакло, Србија (?) (Т. R. Đorđević, Zle oči ... , 287/43); 4: Приврзок - амулет, фолклор, Јужна Србија (Т. R. Đorđević, Zle oči ... , 286/40); 5: Пафта, фолклор, Јамбол, Бугарија, (Л. Миков, Изображения ... , 20/24); 6: Пафта, фолклор, Србија (?), (Т. R. Đorđević, Zle oči ... , 286.41); 7: Надгробно знаме, фолклор, околина на Нови Пазар, Косово (Š. Bešlagić, Stećci ... , 295/121); 8, 9, 10, 11: Мотиви на текстил, фолклор, Бугарија: (престилки, Варненско, Русенско (8, 9, 8a, 9a детали); пешкир, Разградско (10); детал од килимче (11), Сливенско (Л. Миков, Изображения ... , 7/7, 8/8, 10/10, 16/19); 12: мотив на текстил, фолклор, Новгородска Губернија, Русија (Г. С. Маслова, Орн. русской ... , 127/68-6); 13: Мотив на камен, взидан во црквата Св. Андреј, 14-16. век, Матка, Скопје; 14: Петроглиф, Горная Чечна, Кавказ, Среден - нов век, (В. И. Марковин, Памятники ... , 220/19-1); 15: Дрвен надгробен крст (крстача), фолклор, околина на Орашје, Босанска Посавина (Š. Bešlagić, Stećci ... , 294/120).

веројатно и континуитет во однос на средновековните традиции поврзани со симболиката на раката.

а) Везови (Т. XV: 8 - 12)

Издвоени и схематизирани претстави на раце (поточно дланки), со испружени прсти, се среќаваат на везените и ткаените орнаменти од разни текстилни производи во словенскиот фолклор (ракави на женска облека, марами, престилки, пешкири, килими и навлаки за перници). Сходно технологијата на изработка, тие се силно стилизирани, најчесто во вид на триаголна дланка и пет (или помалку) стилизирани прсти, што излегуваат од неа. Се јавуваат како единечни, двојни или мултиплицирани (Т. XV: 8а, 9а, 10, други форми на стилизација: 11), поместени во ромбично поле (Т. XV: 8, 9), покрај него или организирани во бордури кои се протегаат по рабовите на платното (Т. XV: 10). Дел од овие претстави на раце, во склоп со облеката, покриваат важни и чувствителни делови на женското тело (глава, коса, раце, skut), што имплицитно ја акцентира апотропејската т.е. профилатичка функција на овој мотив. Ваквиот карактер најдобро го покажува една прекривна за повивање на доенче. Седумте пара дланки, поставени на нејзините два странични раба, при завиткувањето на детето се доближуваат со прстите, формирајќи еден вид *магиска заштитна преградка за детето*, составена од 14 меѓусебно споени раце. Друг магиско - симболички концепт се појавува на текстилните облоги за перници (Т. XV: 9). Фактот што таквите перници им се подаруваат на младоженците, на кои тие треба да спијат првата брачна ноќ (наводно »за да се сакаат«), укажува на длабоката обредно - магиска функција на овие предмети и нивната орнаментика. Во перниците се става просо, жито и грав, како симболи на плодородието во куќата на новото семејство.⁷⁰ Во овој контекст би можела да се толкува и нивната орнаментика, најчесто комбинирана од ромбови и дланки. Мошне е веројатно дека тука, ромбот го застапувал женскиот принцип воопшто, а во тој контекст и невестата, додека присуството на дланката би морало да го симболизира машкиот принцип т.е. младоженецот. Однос меѓу овие два мотива би можел да се протолкува на два начина - како поседништво, заштита на невестата и како коитус на младоженците, по парадигмата на *светиот брак (hieros gamos)* меѓу Богот-Небо и Мајката-Земја. При тоа мажот би бил застапен преку раката како супститут на фалусот и симбол на дејствувачката сила на машкиот принцип, додека жената - преку ромбот како симбол на плодноста и вулвата, изедначена со земјата. Присуството на овие мотиви на килимите и на другите прекривки, би ги одразувало истите значења, но на ниво на целата куќа.⁷¹

Нашиот увид во оваа сфера е ограничен и се базира врз наведената студија на Л. Миков, која обработува текстилни предмети од територијата на денешна Бугарија. Имаме индикации дека такви мотиви се застапени и пошироко во јужнословенскиот ареал (на пример на килимите), на што посредно укажува и присуството на сепарираната или предимензионирана претстава на рака на синхрониот јужнословенски накит (види подолу). И во источнословенскиот ареал, раката се јавува во сепарирана форма (Т. XV: 12) и како хиперболизиран

⁷⁰ Л. Миков, *Изображения ...*, 4-11.

⁷¹ Наведените значења на ромбот: Н. Чаусидис, *Ромбични ...*; подетално, со приложена литература: Н. Чаусидис, *Раносредновековните ...*, поглавје В - »Ромб« (165-215).

дел на човечката фигура (на ракави од женска облека и други елементи).⁷² Од фигурите со подигната рака е особено интересна релацијата на еден тип коњаници во таква поза (Т. XVII: 6). Освен со горе обработените претстави од стекците (пример: Т. XVII: 7), тој наоѓа апсолутна паралела во фигурата на коњаникот од Збручкиот идол, прикажан со истиот гест на раката (Т. XVII: 2), како и во античките претстави на тнр. Тракиски Херос (Т. XVII: 1, 8 - за него види подолу). Ова секако оди во прилог на староста и изворниот пагански религиозен карактер на овие мотиви од текстилот.

б) Амuleти (Т. XV: 1 - 6)

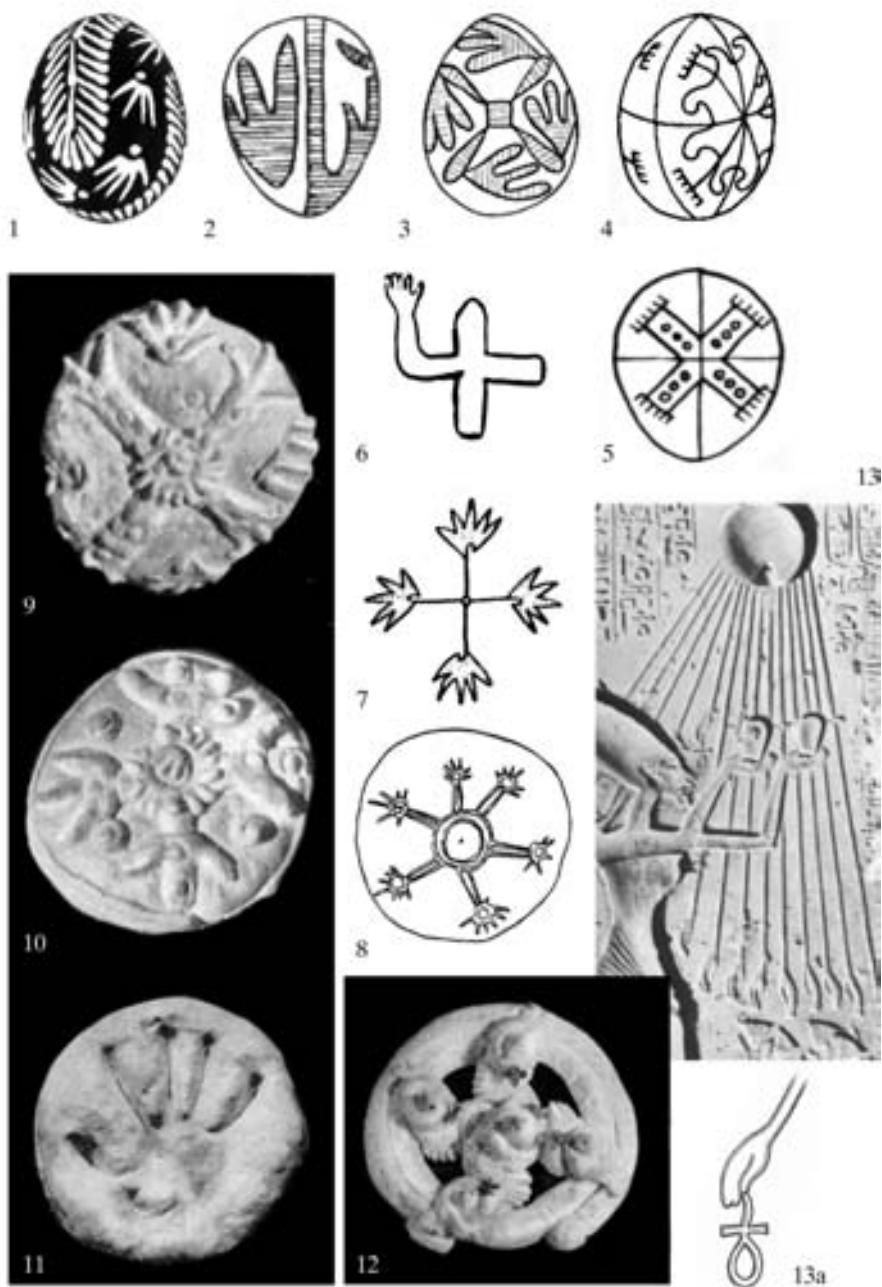
Во јужнословенскиот и пошироко балканскиот фолклор, мотивот на рака т.е. дланка е мошне присутен и на накитот, поточно предметите користени за магиска заштита на телото. Такви се амулетите »петопрстници« направени од разнобојни мали перли, нанижани на конец, во вид на стилизирана дланка со прсти (Т. XV: 2). Познати се и примери при кои, секој од прстите на оваа рака завршува со по уште една мала дланкичка (Т. XV: 4).⁷³ Се јавуваат и мали стаклени амuleти обликувани како рака (Т. XV: 3) и мали лимени плочки со претстава на дланка. Наведените амuleти биле пред се наменети за заштита на новородените и повозрасни деца, но и како свадбен накит, накит за девојките и поретко за младите невести. Најчесто стојат на главата, и конкретно на челото, или пак покрај ушите, со цел заштита од урок, »од очи«, од болести и »од други лоши работи«. Кај децата се зашивале за капата или со восок се залепувале за косата, некаде се пришивале за десното рамо или се носеле на средниот прст од десната рака. Се јавуваат и гривни со краевии или копчи обликувани во вид на рака, наменети за девојки и жени. Во вид на две раце со доближени прсти се обликувале појасни гарнитуре - »пафти«, или копчи (Т. XV: 5, 6), носени од страна на трудници, во пределот на stomachот, поради магиска профилакса на бременоста (некаде конкретно »за заштита на плодот од урок«). Магиско - лекувачката функција на раката е одразена и во називот на една билка »петопрстница« (*Potentilla Reptans* L), користена за профилактичко капење на малите деца. Коренот на една друга билка со излед на рака, наречен »Богородична рачичка« (*Zonicera Caprifolium* L) се користел за олеснување на пораѓањето. Во околината на Скопје (Македонија), како амајлија се носела препарирана рака од умрен човек, и тоа против удар од огнено оружје или други несреќи. Исушена шепа од крт, (која мошне наликува на човечка дланка) носеле децата како заштита од урок.⁷⁴

Претстави на сепарирани раце и дланки, во фолклорот се среќаваат и во форма на *вотиви* - дарови на црквите или светилиштата како благодарност за оздравувањето на прикажаниот дел од телото. Во источниот Балкан тие

⁷² Л. Миков, *Изображения ...*, 26 (наведена литература); Г. С. Маслова, *Орн. русской ...*, 119-126, 155; Г. С. Маслова, *Орнамент ...*, 35, 41- Рис.6; на територијата на Украина, пред се во рамките мотивите од велденските сликани јајца, но и на текстилот (М. Selivachov, *Folk ...*).

⁷³ Такви амuleти (пример: Т. XV: 1) се јавуваат уште од епохата на металите (А. Stipčević, *Kultni ...*, 133-135).

⁷⁴ Т. Р. Ѓорѓевиќ, *Zle oči ...*, 207-208, 230, 278, 285-287; С. Л. Костовъ, *Амулети ...*, 106, 107; Л. Миков, *Изображения ...*, 14-19. Во подрачјата со муслиманска вероисповест или влијанија на оваа религија, амулетите во вид на рака се поврзувале со »раката на Фатима« или »раката на Алија« (за нивното значење: Dž. K. Kuper, *Ilustrovana ...*, 165, 166; Е. А. Volis Badž, *Amajlije ...*, 440-443).



Т. XVI

1, 2, 3, 4, 5: Велигденски јајца, фолклор, Украина (М. Selivachov, Folk ...) 6: Детал од стекци, Lovreč, Imotski, (M. Wenzel, Ukrasni ... , Т. LXXIX/1); 7: Мотив од велигденско јајце, фолклор, Чачак, Србија, (M. Gavazzi, Svastika ... , 13-5/63); 8: Цртеж на дрво, фолклор, народ Нивхи, Сибир (С. В. Иванов. Материјалы ... , 400 Рис.250/2); 9, 10, 11, 12: Обредни лебови, фолклор, Бугарија (Л. Миков, Изображения ... , 4/1, 2; 5/3; 6/5); 13: Релјеф во камен, египетска култура (18. династија), Тел-ел-Амарна (R. Cavendish, T. O. Ling, Mitologija ... ,99); 13a: детал од истото.

се изработувани од сребро или некои поевтини легури, додека во западниот, се излевани во восок или резбарени од дрво. Во Средна Европа, на Балканот и во Кавказ, се јавуваат и железни вотиви, изработувани од локалните ковачи.⁷⁵ Исклучително честото присуство на раката сред ваквите предмети, може да укажува на некој дополнителен - митолошки концепт во одбирот на прикажаните телесни делови. Тука мислиме на раката како *симбол на млбата или благодарноста* за излекувањето, и раката како *симбол на силата на богот* кој го врши лекувањето или го заштитува телото од злите сили т.е. болестите.

в) Обредни лебови и орнаментирани јајца (Т. XVI)

Во одредени подрачја на Бугарија е засведочен обичајот, одредени видови обредни лебови да се украсуваат со претстави на раце т.е. дланки. Еден од нив е *»кравай със рџичките«*, во чија подготовка и употреба е вклучен цел систем обредни постапки, врзани за кумовите. Се украсува со тесто во вид на централен крстест мотив, при што во четирите празни полиња се моделираат дланки со пет прсти (Т. XVI: 9). Свртени се кон периферијата на лебот и некогаш дополнети со топчиња (спореди со Т. XVI: 8; Т. XV: 1; Т. XIII). Некаде, со прсти завршуваат и краците на самиот крст (Т. XVI: 9, 10, аналогии на орнаментите од велигденските јајца: 7). Селаните сметаат дека во овој случај, рацете ја симболизираат бакнуваната рака на кумот, која се сметала за *»света рака«*. Одредени варијанти на *»кумски лебови«*, наменети за свадбената трпеза се исто така украсени со раце, дополнети со претстави на птици, сето вклопено во централно поставена свастика (Т. XVI: 12). Овие лебови одат во пар, при што едниот е *»машки«* (со краци на свастиката свртени надесно), а другиот *»женски«* (со краци кон лево). За нивниот силен обреден карактер најдобро зборува фактот што не се јадат во текот на свадбената трпеза. Позната е и тнр. *»пита за овчарот«* (Т. XVI: 11), која се украсува со отисок на десната рака (која се смета како *»поработлива«*, во споредба со левата која е *»проклета«*).⁷⁶

Нема причина да не се верува во врската на рацете од прикажаните кумски т.е. свадбени погачи со раката на кумот кој во традиционалните култури ја носи улогата на посредник - медијатор и застапник на боговите. Во тој контекст, кумот може да се сфати како *»рака на божеството«* т.е. човек кој ја застапува (носи) *неговата рака* и со чија помош го воведува новороденото дете во овој свет или социјалната заедница, ја воведува невестата во патрилинеарниот род, го озаконува новиот брак и со тоа му обезбедува успех. Во оваа смисла може да се протолкува и раката на овчарската пита. Земајќи го предвид сакралниот карактер на овчарот, воопшто пастирот и конкретно оној во наведениот средновековен ритуал од Померанија, станува јасно дека и тој ја носи функцијата на медијатор (го воведува успехот во секоја куќа преку *»божјата рака«* - прикажана на неговиот обреден стап). На некои од лебовите се јавува и крстот или свастиката со краци во вид на дланки (Т. XVI: 9, 10, 12).

⁷⁵ С. Л. Костовъ, Вотиви ... , 16; С. I. Рехвиашвили, Рачанские ... , 96,97; друга цитирана литература: Н. Чаусидис, Пагано - словенски (I)... , 150.

⁷⁶ Л. Миков, Изображения ... , 3,4; аналогни примери во рускиот фолклор, спомнува Г. С. Маслова (Орн. русской ... , 15);

Слични мотиви на свастики се познати во орнаментиката на велигденските јајца од Украина (Т. XVI: 3, често стилизирани во вид на гребло: 4, 5). Како што видовме, оваа комбинација е присутна во мотивите од Сибир (Т. XVI: 8), а во редуцирана форма и на стеќците (Т. XVI: 6). Земајќи ја предвид доминантната соларна симболика на свастиката, присуството на дланките во неа би можело да ги акцентира делотворните аспекти на овој небески елемент. Овие комбинации и другите претстави на рака (Т. XVI: 1, 2) добро се вклопуваат во концептите на космолошко читање на орнаментиката на велигденските јајца. Ги застапуваат небеско - соларните компоненти (круг, свастика, розета = небо, сонце), како опозиција на земните т.е. хтонските, присутни на спротивната половина од јајцето (ромб, квадрат, вегетација = земја, женски принцип, плодност).⁷⁷

г) Градби (Т. XV: 13, 14)

На Балканот, куќите, дуќаните и другите градби се заштитувале »од зли очи« со отпечатоци на дланка во црна боја, отиснати на сидовите и вратите. Доказ дека се работи за стари традиции е дланката вдлабена во еден камен од сидот на црквата Св. Андреа, во клисурата Матка крај Скопје (покрај влезот во припратата на црквата, изградена во 16 век: Т. XV: 13).⁷⁸ Мошне често, дланката изделкана во камен се јавува во Кавказскиот ареал, и тоа во рамките на живеалиштата, воените и култните објекти, датирани од средниот век па до поново време (пример: Т. XV: 14). Претставена е издвоено, но и во комбинации со други елементи, мошне слични на оние од стеќците (вклучително и соларни идеограми). Познати се и фигури со предимензионирани раце, но за разлика од стеќците, тука се кренати и зголемени обете. До скоро, таму бил зачуван обичајот, при градба на нова куќа, да се отисне дланка во малтерот.⁷⁹

д) Карпи

Уште од најстариот палеолитски период човекот, со помош на боја, на карпите оставал отпечатоци од своите дланки. Во други случаи, длабел на нив отисоци и цртежи во вид на дланки. Овие постапки се сметаат за едни од првите траги на ликовниот симболизам воопшто. Нивната базична психо - симболичка мотивираност и впечатливост придонеле, прикажувањето на дланки на карпите да егзистира речиси секаде на планетава и во сите периоди.⁸⁰ Во секоја културна средина и епоха, оваа постапка била мотивирана и оправдувана со разни магиски, митски, религиски и семиотички причини. Трајноста на материјалот и честата непристапност и сакрална табуираност на овие локации, придонела тие да ги надживеат своите епохи и во секоја наредна да добиваат нови значења и функции. Во словенската култура се сметале за траги на дамнешните митски времиња во кои огромните и моќни пралуѓе - џинови, преместувајќи ги планините и тешките

⁷⁷ M. Selivachov, Folk ... , 29-Fig.XI.A.- 1,5; 59-Fig.XXIX-7. Л. Миков, Изображения ... , 22; за наведениот космолошки концепт (со приложена литература): Н. Чаусидис, Раносредновековните ... , 156-160.

⁷⁸ За обичајот: Т. Р. Ѓорђевиќ, Zle oči ... , 287-289. Познати ни се уште неколку одделни примери од Валканот, но не и литература во која материјалот би бил собран и систематизиран.

⁷⁹ В. И. Марковин, Памятники ... , 189, 194, 202, 211, 220, 239; В. П. Кобъчев, Язык ... , 155-157.

⁸⁰ А. Д. Стољар, О »гипотезе руки« ... ; за психоаналитичките мотиви: V. Matić, Zaboravljena ... , 83-85; V. Matić, Psihoanaliza ... , 16.



T. XVII

1. Рака (на Сабазииј ?) која држи орев, (детал: орев со претстава на коњаник кој се бори со мечка), 3-4. век, Толбухинско, Бугарија, (М. Тачева - Хитова, Историја ... , III, 7, b); 2. Детал од каменен идол, среден век, река Збруч, Украина (цртеж според фотографија); 3,3а: Сребрен прстен, турско средновековје, Кратово, Македонија (Е. Манева, Средновековен ... , 139, Т. 96-26/3); 4: Појасно јазиче, Ран среден век, Мартелу, Унгарија, (L. Gyula, A martelyi ... , 107, Т. 24-1); 5: Шематски приказ на дланка со ознаки на астролошките знаци (Е. А. Volis Badž, Амајлије ... , 381); 6: Вез, фолклор, Северна Двина, Русија, (Б. А. Рыбаков, Искусство ... , 56); 7: Мотив од стекци, Budimir, Sinj, Далмација (М. Wenzel, Ukrasni ... , Т. ХCVIII-4); 8: Релјеф во камен, римски период, Битола, Македонија (А. Цермановић, Неколку ... , 115/6); 9: Бронзена плочка со преплет на животни и луѓе, ран среден век, Gondorf (K. Böhner, Die frühmittelalterlichen ... , 696-Abb.12).

карпи ги втиснале во нив своите дланки. На Збручкиот идол, оваа функција ја носи троглавиот хтонски бог - кој со своите раце ја придржува земната плоча.⁸¹ Во јужнословенските преданија, како носител на отисоци на дланки и стопала во карпите, најчесто се смета митологизираниот историски лик Крале Марко, кој во преданијата често се бори со својот хтонски опонент, фрлајќи по него огромни камења и карпи. Тоа зборува за вметнувањето на еден друг концепт во овие традиции - присуството на херојски митски лик со обележја на небеским соларен бог и / или громовник, во функција на борец против злото. Таквиот карактер го потврдуваат копитата на Марковиот волшебен коњ (негов зооморфен аналогон), исто така отиснати во каменот. Забележени се верувања во лековитата моќ на дождовната вода, собрана во овие дланки на карпите.

ѓ) Магиски активности

Веќе напомниме за македонското верување според кое, ако некој покрај себе носи рака (дланка) од покојник, тоа ќе му обезбеди заштита од огнено оружје и разни други зла. Во Босна и Херцеговина, Чешка, Русија, Германија и пошироко во Европа, постоело верување во други магиски моќи на дланката или прстите на покојникот (некаде тоа е конкретна категорија покојници: обесеник, мало, мртвородено или абортирано дете). Се сметало дека, ако заспан човек, во одредени околности биде допрен со дланка или прст на покојник, тоа ќе му го зацврсти сонот и ќе го спречи неговото будење. Ова верување го користеле крадците, за да ги задржат во цврст сон домаќините, во чија куќа краделе. За таа цел, според специјално разработена постапка се препарирала дланка (или прсти) од мртовец. По влегувањето во куќата, се палеле прстите на дланката и додека тие гореле како свеќи, со неа се допирале заспаните домаќини. Со тоа се обезбедувало нивно цврсто спиење се додека тие гореле (во Чешка верувале дека со овој чин, крадецот станува невидлив).⁸²

Во оваа постапка се очевидни неколку логичко - симболички изедначувања. Од една страна, тоа е поистоветувањето на цврстото спиење со смртта, а од друга, изедначување на смртта со покојникот, односно третирање на неговата рака како *супстанцијална смрт*.⁸³ Манифестирана е и обратната релација - отсуство на говор (= *смрт*) како услов за горењето на прстите. Од овие релации следи и концептот на оваа магиска постапка. Мртовечката рака (= *покојник* = *смрт*), преку контакт со жив т.е. заспан човек (*рака* = *допир* = *давање* = *делотворност*) предизвикува засилување т.е. продолжување на неговиот сон (= *смрт*). Но, релацијата *горење на прстите* = *траење на сонот* = *смртта* не е доволна мотивација за овој чин, така што зад него морала да стои и некаква друга митско - симболичка подлога. На тоа упатуваат следните факти. На едната од веќе наведените раносредновековни фигури (од Добруца: Т. III: 2), подигнатите дланки се трансформирани во пламен.

⁸¹ А. Афанасьев, Поетические ... II, 736; за фигурата од збручкиот идол: В. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ... , 236-251.

⁸² М. Wenzel, Neki komentari ... , 137-139; Ц. Фајн, Мртвачка ... , 20-22; А. Афанасьев, Поетические ... III, 735-737.

⁸³ Веќе напомниме дека според М. Wenzel (Neki komentari ... , 138), присуството на раце на надгробните споменици, согледани во овој контекст би можело да има функција да му обезбедат на покојникот мирно почивање во гробот.

Со раката и особено прстите, во симболичка врска се и сонцето и молњата, како две манифестации на *космичкиот оган*. Како што видовме, (Т. XVI) зраците на сонцето се претставувале како златни раце (или при изгревот, како розови прсти). »Громовите стрелки«, во Германија се нарекуваат и »teufelsfinger«, додека во Русија »чортовы пальцы« (ѓаволови прсти). Познати се и руски приказни во кои еден од прстите на многуглавиот змеј е огнен. Со него тој ги подгорува главите што му ги отсекува јунакот, по што тие повторно зараснуваат за неговото тело. Во словенските традиции и пошироко, животната сила е содржана и во претставите за громот и молњата. Познати се верувањата дека ударот на гром носи здравје и живот, а лековито својство имаат и »громовите стрели« - предисториски камени орудија или природни минерали со правилна форма, за кои се верувало дека се »муниција« на громот и молњата т.е. остатоци од нивниот удар.⁸⁴ Елементите *рака - живот - оган* се содржани и во наведеното верување дека раката на покојникот штити од *огнено оружје*.

Во разни култури низ планетава, човекот го изедначил траењето на животот со тлеењето на огнот, раѓањето со неговото палење, а смртта со гаснењето (оттука словенскиот збор *воскреснување = повторно палење*). Но, паралелно била осознаена и деструктивната страна на огнот - како уништувач на се, па и на животот. Во Индоевропскиот комплекс, ова е најјасно одразено во претставите за персискиот Митра (Кауто, Каутопат) и хеленската Хеката, чии подигнати факели го означуваат животот, а спуштените - смртта. Огнот како симбол на прогресивната и регресивната фаза на животните циклуси е прикажан и во рацете на хиндуистичкиот Шива - Натараџа. На плочката од Добруџа (Т. III: 2), богот е прикажан во својата прогресивна поза - со огнените раце подигнати нагоре. Земајќи ја предвид релацијата *оган = сонце* и позата на оваа фигура, која формира хоризонтален крст (можеби како симбол на сонцето или шематски приказ на созвездието Орион), ни се чини веројатно дека таа го прикажувала словенскиот покровител на небото или поверојатно на сонцето и / или огнот (спореди: Т. III: 2 со двете соседни фигури во слична поза, кај кои соларниот карактер е поексплицитно изразен преку зрачест /1/ и позлатен /3/ ореол околу главата). Подоцнежните пишани извори од полниот среден век, овие функции ги врзуваат за словенските теоними *Хорс*, *Дажбог* (изедначени со сонцето) и *Сварожич* - синот на небескиот Сварог (обично поврзуван со сонцето и огнот).⁸⁵

II. Антички традиции - раката на богот Сабазииј (Т. XVIII)

Во античката култура, култниот карактер на сепарираната рака најјпечатливо се следи преку традициите за богот Сабазииј. Во повеќе европски региони се откриени обредни предмети во вид на човечка рака, излеана од бронза (или поретко од друг материјал), дополнета со разни ликовни мотиви. Натписите и одредени типолошки обележја овозможуваат нивно јасно поврзување со наведениов бог (Т. XVIII: 1 - 3, 5 - 7, 10). Фактот што се пронајдени и во регионот од кој потекнува тука обработената раносредновековна рака (постари од неа 3 или 4 века) не' обврзува,

⁸⁴ А. Афанасјев, *Поетическије ...* II, 735-737; за »громовите стрели« Н. Чаусидис, *Митските ...*, 411,412.

⁸⁵ За соларните божества: И. Г. Панчовски, *Пантеонът ...*, 50-59; Н. Чаусидис, *Митските ...*, 309-331; за Дажбог: Н. Чаусидис, *Дажбог ...*; за Сварог и Сварожич: Н. Чаусидис, *Словенските ...*



Т. XVIII

Бронзени раце на богот Сабазииј, 2-3. век: 1: British Museum, London (S. Perowne, Rimska ... , 102); 2: Ермитаж, Санкт-Петербург (А. Милчев, Към култа ... , 70/7); 3: Сасе, Зворник, Босна и Херцеговина (V. Paškvalin, Bronzana ... , 205/1); 5: Тученица, Плевенско, Бугарија (М. Тачева - Хитова, Историја ... , III, 2, 2); 6: Сан Бернар, Швајцарија (А. Милчев, Към култа ... , 59/3); 7: Градница, Габровско, Бугарија (М. Тачева - Хитова, Историја ... , III, 19, 6); 4: Бронзена рака на Долихен, Каварна /Бизоне (А. Милчев, Към култа ... , 60/4); 8: Жезол, Врачанско, Бугарија (Л. Миков, Изображения ... , 21/28); 9, 9а: дрвена рака, 11-12. век, Новгород, Русија (В. Л. Янин, Работы ... , 38); 10: Рака што држи орев, слонова коска, 3-4 век, Толбухинско, Бугарија, (М. Тачева - Хитова, Историја ... , III, 7).

во ова истражување да им посветиме внимание и на традициите на античкиот Сабазиј.⁸⁶

- **Генеза и распространетост.** Се смета дека култот на Сабазиј потекнува од Фригија, при што, во неговата генеза се претпоставува и можното учество на популациите од Тракија и Македонија. Од Фригија или од некое балканско јадро, во 5. век пне., овој култ се пренел во старогрчката, а подоцна и во римската култура. Сеуште нема цврсти докази за предримската егзистенција на овој култ во внатрешноста на Балканот, т.е. негова автохтона (тракиска, или македонска) генеза. Некои истражувачи сметаат дека на Балканот (освен можеби Тракија), тој бил донесен од малоазиските доселеници (легионери, ветерани, трговци, занаетчи). Преку разни култни објекти е потврден во Фригија, пошироко во Мала Азија и наведените Балкански региони. Во римската култура се јавува уште во републиканскиот период и тоа изедначен со Јупитер и со други римски богови, но вистинска експанзија во престолнината и во Италија доживува дури во 2-3 век. Во овој период се проширува и низ римските провинции од територијата на Швајцарија, Франција, Белгија, Рајнските области, Австрија, Унгарија, Западно - балканските региони, а се појавува и сред спомениците од Дунавските провинции (Мезија, Тракија, Дакија), се до Северното Прицрноморје.⁸⁷

- **Карактер, функции и култ.** Некои истражувачи сметаат дека Сабазиј бил изворно бог на плодородието и природата, но во текот на својот историски развикот ги проширил овие свои примарни функции. Од закрилник на фригијските селани, постепено ќе прерасне во владетел на вселената и господар на животот и душите на луѓето. Во неговото култ, остваруван во рамките на религиската заедница - *тијас*, се истакнуваат јасни мистеријални обележја. Оргијастичките процесии, проследени со екстатичен ритам, музика, обредни танци и викотници, се движеле кон култните места, каде се изведувале обреди во кои биле нагласени смртта и воскреснувањето. Церемонијата завршувала со симболичка брачна врска меѓу посветениот и божеството, односно изедначување со него, по што тој бил именуван по името на богот. Поклониците на Сабазиј верувале во добриот ангел кој после смртта ќе ги одведе на гозбата на блажените.⁸⁸ Култот на Сабазиј во археологијата е обележен со неколку типа култни предмети, изработени во неоргански материјали: - камени и метални објекти во форма на релјефи, олтари, слободностоечки скулптури и натписни плочи, на кои се спомнува или ликовно се прикажува богот, неговите симболи, атрибути и поклоници. Особено се значајни *релјефите*, со фигура на богот (прикажан во храм, со бројни атрибути) и веќе наведените претстави на *бронзени раце*, исто така дополнети со симболите на богот.⁸⁹

⁸⁶ На подрачјето на Дакија, во 2-3. век, култот на Сабазиј е потврден на неколку места. При тоа е главно изедначен со Јупитер (три натписи на Јупитер - Сабазиј, два олтари, една релјефна плочка и бронзена рака на Сабазиј). Такви предмети (и култни центри) имало и во соседните подрачја: подунавскиот и западниот дел на Вугарија и Источна Србија (М. Macrea, *Le culte ...*, 328-356; М. Тачева - Нитова, *История ...*, карта на стр. 60-61; А. Милчев, *Към култа ...*, 44-48, 57, 58, 74; С. Којић, *Сабазијев ...*, 183-185).

⁸⁷ М. Тачева - Нитова, *История ...*, 282, 286; А. Милчев, *Към култа ...*, 39-41, 74; П. Горбанов, *За характера ...*, 17.

⁸⁸ А. Милчев, *Към култа ...*, 37, 38, 46; V. Paškvalin, *Bronzana ...*, 204; С. Којић, *Сабазијев ...*, 183-185.

⁸⁹ Детално за култните предмети: А. Милчев, *Към култа ...*; М. Тачева - Нитова, *История ...*, 286, 291.

- **Релации со други божества и култови.** Во текот на својата интензивна експанзија низ Европа, култот на Сабазиј ќе се приближи и синкретизира со повеќе антички божества. Врските со Дионис ќе станат толку силни, што античките автори сметаат дека Сабазиј е вушност фригиското т.е. тракиското име на Дионис. Денес се смета дека ова поистоветување се случило дури по доаѓањето на Сабазијевиот култ во Хелада. На култните предмети, ова е манифестирано преку присуството на некои Дионисови атрибути (тирс, гранка: Т. XVIII: 6, 7). Исклучително силни се и релациите меѓу Сабазиј и Зевс т.е. Јупитер, кои во одредени региони резултираат со целосно спојување на двата култа во еден (Јупитер-Сабазиј) и мешање на иконографските типови и атрибуците (орел, молња, стрела, секира), што често доведува до тешкотии при диференцирањето на нивните споменици. На култните претстави се присутни и фигурите и атрибуците на уште некои антички божества со кои овој култ воспоставил релации (Хермес т.е. Меркур, Митра, Мен, Диоскури, Тракискиот Херос, Аполон итн.).⁹⁰

Името на богот најчесто се јавува во формата Σαβαζιου (во Тракија Σεβαζιου), Sabazius / Sabadius и скратено како Σαβασ. Теонимот се поврзува со значењето *ослободител, спасител*. Но има и претпоставки дека неговото име, култ или барем симболичкото прикажување преку сепарирана рака, уште во Мала Азија се создал под влијание на некој култ на таму населените Евреи. Во прилог на ова се земаат неколку факти. Прво, тоа се релациите меѓу името на овој бог и хебрејскиот Jahve Sabaoth, кои уште кај Римјаните, во републиканскиот период предизвикувале збунетост и мешање. Во овој контекст се предлага и етимологијата на теонимот Сабазиј, од Sabaoth (= *бог на војските*). Некои од научниците, името на овој бог го поврзуваат со кавкаските традиции (еременското асњат во значење на *божество*).⁹¹ Во оваа смисла сакаме да го нагласиме коренот *sva-, кој е присутен во теонимите на некои индоевропски врховни божества со доминантен небески и соларен карактер: словенските Сварог и Свантовит и особено ведскиот Савитар, меѓу другото замислуван и со златни раце (не треба да се заборава дека бронзата на сабазиевите култни раце сјаела сосем слично на златото). Во оваа смисла е интересно името на античкиот македонец Сабатар, за кој се претпоставува дека бил крстен по Сабас т.е. Сабазиј, а со оглед на централно - балканското потекло на Јустинијан и името на татко му Sabbatius.⁹²

- **Вотивни раце на Сабазиј.** Најчестиот тип споменици на Сабазијевиот култ е тродимензионалната претстава на дланка, шупливо излеана во бронза, најчесто со висина над 10 см. (Т. XVIII: 1 - 3, 5 - 7), прикажана со дел од подлактицата и со специфична позиција на прстите (според некои, во гест benedictio latina). На обете страни од дланката и прстите се често аплицирани фитоморфни, зооморфни, антропоморфни и други мотиви. Пронајдени се бројни такви раце, така што

⁹⁰ А. Милчев, Към култа ... , 37,58, 65-71; Я. Тодоровъ, Паганизмътъ ... , 88. М. М. Тачева - Нитова, История ... , 288,292,293; Тачева-Нитова, За бронзовата ... , 23-27 (за релациите со Јупитер).

⁹¹ А. Милчев, Към култа ... , 38,39; Т. Сарафов, Тракийски ... , 176-183; V. Paškvalin, Bronzana ... , 204, 206; S. Rogowne, Rimska ... , 101. М. Тачева - Нитова (История ... , 289, 290, 297) смета дека за монотеистичките тенденции на Сабазиј не се залужни јудејските влијанија (Саваот), туку старобалканските традиции.

⁹² За името на македонцот (на натпис од 4. век пне. во Делфи): А. Милчев, Към култа ... , 39; за Sabbatius: J. A. S. Evans, The age ... , 120; Т. Сарафов, Тракийски ... , 177, за ова име кај античките македонци: 182 (Σαβαδαи како македонско име за силените).

нивната типологија е мошне сложена. Во контекст на присуството на додатните апликации, овие предмети се јавуваат во 5 типолошки варијанти: А - без никакви апликации; В - само со шишарка; С - само со змија; D - со шишарка и змија; Е - со многу други додатоци. Некои од овие елементи се поврзуваат со самиот Сабазииј, додека други - со боговите со кои тој бил во синкретизам.⁹³

Атрибути. Најчести и константни се: змија, шишарка од бор, желка, жаба, гуштер и овнова глава (Т. XVIII: 6, 7). *Змијата* се прикажува редовно, по една или повеќе. Се толкува како симбол на животот и плодноста, како свештено и жртвено животно на Сабазииј и негова инкарнација (штом виделе змија, неговите поклоници го изговараке името на богот). Вклучена била и во обредите на иницијација, изведувани преку внесување змија во пазувата на кандидатот (браќ на богот со поклониците, кој претпоставуваме бил базиран врз релацијата *пазува* = *вулва*; *змија* = *бог* = *фалус*). *Borovata шишарка* главно се толкува како симбол на долговечниот живот и плодородието. Во врска со присуството на *жабата*, *желката* и *гуштерот*, ја акцентираме тезата за нивниот хтонски карактер. *Glavata na ovenot* е доста застапен мотив на вотивните раце, при што богот е често прикажан како со ногата гази по неа. Не е утврдено дали се работи за изворен Сабазиев симбол или влијание на култот на Хермес или Аполон. Во некои случаи, на дланката е претставена и *бистата на богот*, со фригиска капа. Освен овие - најфреквентни претстави, на бронзените раце се јавуваат и фигури, атрибути и симболи на други божества со кои овој култ стапил во синкретизам (Хермес, Дионис, Кибела ...). Доста е често присуството на *орел* и *разни симболи на громот и молњата*, што се толкува како плод на изедначувањето на култот на Сабазииј со оној на Зевс / Јупитер.⁹⁴

Значење и намена. Се смета дека бронзените раце на Сабазииј стоеле на олтарите, во некакво култно шкафче или насадени на обреден стап, носен во процесиите или како жезол во рацете на свештеникот (како на еден релјеф од Копенхаген). Не е исклучено, некои од нив да имале вотивен карактер. Го претставувале самиот бог, при што гестот на неговите прсти (според некои бенедиктио латина) се толкува како *благословувачка рака на богот* во која е кондензирана *божјата омош и зашти*, па дури и *божјето поученије и мисла*. Се претпоставува дека носеле *posveta* и веројатно *апотропејски карактер* - одвраќање на злото. По аналогија со »мртовечката рака« од Скопје (види погоре), не ја исклучуваме и нејзината конкретна заштита моќ во војна. Присутна била и функцијата на *водење - раководење*, евидентирана во заедничкиот култ на Сабазииј и Дионис.⁹⁵

Сосем слични бронзени раце (сите десни), во истиот период му се посветувале и на *Јупитер* (често со епитетот *Dolihen*), со таа разлика што прстите им се испружени, а почесто се без додатни ликовни мотиви, освен топка со фигура на Викторија (пример: Т. XVIII: 4).⁹⁶

⁹³ За типологијата: А. Милчев, *Към култа ...*, 60-62; за намената: М. Тачева - Хитова, *История ...*, 291.

⁹⁴ А. Милчев, *Към култа ...*, 42, 43, 51, 52, 62-66; М. Тачева - Хитова, *История ...*, за змијата: 259, 280-ф.нота 35, 296, за жабата желката и гуштерот: 272, 296; за овенот како Аполонов симбол: 300-ф.нота 43.

⁹⁵ М. Тачева - Хитова, *История ...*, 288, 289; А. Милчев, *Към култа ...*, 43, 48, 68, 72, 73; V. Paškvalin, *Bronzapa ...*, 206.

⁹⁶ Тачева-Хитова, *За бронзовата ...*, 23-27; А. Милчев, *Към култа ...*, 57-60.

III. Компаративни анализи (Т. I; Т. II; Т. XVIII)

Да ги споредиме сега Сабазиевите раце (Т. XVIII: 1 - 3, 5 - 7, 10) и нашиот раносредновековен наод од Романија (Т. I; Т. II) и да го оцениме степенот на нивната меѓусебна блискост.

Иако општиот впечаток укажува на сличности, предметите доста се разликуваат, најпрво според обликот и техниката на изработка (античките се слободностоечки скулптури, а средновековата е едностран релјеф). Покрај тоа што четирите прсти на средновековната рака се откршени, сходно техниката на леење, мала е веројатноста дека биле свиткани. Очевидни се и стилските разлики (схематизам кај средновековната, на сметка на значителниот натурализам кај римските). Она што ја зближува средновековната со Сабазиевите (особено типолошката *група E*) е натрупаноста со многу мотиви врз надворешната страна. Елемент на блискост, во одредна смисла е и *гриванта*, која на бројни Сабазијеви раце е симболички кодирана преку змијата, свиткана околу зглобот на дланката (примери: Т. XVIII: 3, 5).⁹⁷ Всушност *змијата* е единствениот зоомофен елемент кој е сигурно потврден во обата случаи. На средновековната рака ја констатиравме со очевидно хтонско значење (Т. X: 1), а видовме дека била присутна и во култот на Сабазиј. Но, извикувањето на името на Сабазиј при појава на змија, не мора да значи само нивна идентификација, туку и повикување на богот во функција на *змијоборец* (функција присутна кај едното од животните на средновековната рака: Т. X: 1). Епифаниј на Сабазиј би можеле да бидат и *орелот*, *овенот* и *конњот*, кои условно ги идентификуваме во нејзиното горно иконографско поле на раката од Романија.

Го прифаќаме хтонското толкување на *жабата*, *желката* и *гуштерот* на Сабазиевите раце, поточно нивниот карактер на типични класификатори на хтонските зони од вселената. Во народната орнаментика на сибирските народи (и други архаични заедници), овие животни (дури и сите три заедно) се јавуваат во оваа функција во долните зони од космолошките слики.⁹⁸ На Сабазиевите раце, тие се распоредени на разни делови од дланката, но може да се претпостави дека во постарите прототипови (изработувани од органски материјали?), гравитирале кон долната зона на предметите т.е. подлактицата, означувајќи ги нижните зони на вселената (како на нашиот средновековен примерок). Евентуални остатоци на ова космолошко кодирање на раката, би можеле да бидат два елемента. Првиот е гранката или дрвото прикажано како расте од долниот дел (= земја) на раката од Градница (Т. XVIII: 7). Вториот е полукружната ниша, присутна на подлактицата од некои Сабазијеви »вотивни раце« (примери: Т. XVIII: 1, 2). На примерокот од Ерматаж (Т. XVIII: 2), во неа е претставена легната жена со дете и орел над нив. Повикувајќи се на хипотезите за постоење на пештерни светилишта на овој бог и на аналогните балкански и источно - медитерански примери (Зевс, Митра ...), можеме да претпоставиме дека се работи за претстава на пештера (= подземје) во која е прикажано мистичното раѓањето на Сабазиј т.е. неговиот син и епифанија (Митра, Дионис, Тракиски Херос?). Преку оваа митологема, станува

⁹⁷ Оваа идентификација ја потврдуваат и гривните со краеви во вид на змијски глави, кои на Балканот се чести, и тоа од железното доба, па се до најново време (погоре спомнавме такви примери од фолклорот).

⁹⁸ С. В. Иванов. Материалы ... , слики на стр. 239, 655, 659, 689.

појасен и Сабазиевиот епитетот *»мајчин«*, присутен на еден натпис од Бугарија.⁹⁹ Докажувањето на овие хипотези би го потврдил некогашниот макрокосмички карактер на Сабазиевата рака, што би било уште една заедничка компонента со нашиот средновековен примерок. Според овој космолошки концепт, дланката би го симболизирала небото, при што не е исклучена можноста, некои од атрибутите (овен, вага, стрела ...) присутни на *»вотивните раце«* или на нивните прототипови, тука да се нашле како знаци на созвездијата т.е. зодијакот или на месеците од годината (спореди со Т. XVII: 5).¹⁰⁰

Посериозни релации се јавуваат во врската меѓу претставите од средновековната рака и атрибутите на тнр. *Тракиски Херос*, влезен во синкретизам со Сабазии. Истражувачите идентификуваат неколку обележја на Сабазии кои се вклопиле во претставите на Тракискиот Херос - брадестата глава и гестот на подигната рака (спореди: Т. XVII: 8; Т. X: 5). Конкретно, во нашиот случај, тоа е односот меѓу претставата на коњ (или некое слично животно со соларно значење) кој гази по змија (Т. X: 1), со коњот на Херос, под кој често се прикажува змија (Т. X: 5). Во прилог на оваа релација одат и други врски на Сабазии и коњаниците со соларни обележја (Херос изедначен со Аполон).¹⁰¹ Нетипичната коскена рака на Сабазии од Толбухинско (Т. XVIII: 10; датирана во 3-4. век) држела половина од орев (детал: Т. XVII: 1, некогаш покриена со другата половина), во кој е претставен коњаник (Херос?). Прикажан е како гази мечка - комбинација мошне ретка за антиката, но честа во средновековните и словенските традиции, токму како аналогон на хтонскиот змеј.¹⁰² Оваа композиција, заедно со синхроните Јупитерови раце (Т. XVIII: 4 исто така дополнети со топка) покажуваат извесни формални блискости со прикажаната дрвена рака од Новгород (Т. XVIII: 9, 9а, која држи недефиниран топчест предмет), како и раката на еден жезол од Бугарија (Т. XVIII: 8), која исто така држи некаков заоблен предмет (јајце?). Сметаме дека во трите случаи *раката припаѓа на врховниост Небески Татко кој го паѓа, создава или воведува во дејство (го спушта на земјата) својот син Сонце - Оган, прикажан низ разни симболи и епифаниии*. Наведуваме неколку аргументи во прилог на оваа конструкција и врските меѓу Сабазиевите раце и словенските традиции.

Врската на Тракискиот Херос (= Аполон) со сонцето, на ниво на функции и теоними го става овој лик во релација со словенскиот соларен бог Хъръс / Хорс. Како и Херос, словенскиот соларен коњаник се прикажувал со подигната и расширена дланка (спореди Т. XVII: 1, 8 со 2, 6, 7 - фигури од Збручкиот идол, руските народни везови, стекците).¹⁰³ Односот *Бог Сонце - Оган како син на Богот - Небо* е одразена во словенските теоними *Сварог (Татко - Небо)* и патронимот *Сварожич (Син - Сонце - Оган)*. Присуството на огнот, а посредно и сонцето, може да се детектира во функциите на Сабазии преку присуството на факели во

⁹⁹ А. Милчев, *Към култа ...*, 43,69 (за нишите со жена, дете и орел); 45 (за епитетот *»мајчин«*); 40,46 (за пештерните светилишта на Сабазии); М. Тачева - Хитова, *История ...*, 293 (за епитетот *мајчин*).

¹⁰⁰ За небото т.е. зодијакот кодиран на дланката, напомниме погоре.

¹⁰¹ За овие атрибути на Херос во рамките на култот на Сабазии: А. Милчев, *Към култа ...*, 68-72.

¹⁰² За коскената рака: М. Тачева - Нитова, *История ...*, 258-262, Т. III-76; за митската борба со мечка во средновековните традиции: Н. Чаусидис, *Митските опоненти ...*, 66-68.

¹⁰³ Анализа на пишаните и други извори за Хорс: И. Г. Панчовски, *Пантеонът ...*, 52-53 (присутен и во топонимите во Бугарија); извори и можни ликовни манифестации и релации со Тракискиот Херос: Н. Чаусидис, *Митските ...*, 279-295, 309-331.

неговите ликовни претстави (и во неговата рака) и особено епитетот *огненосец* (Πυροφορησας).¹⁰⁴ Во обата случаи, тој *не е самиот изедначен со огнот* туку, како и Сварог е *негов генератор (татко, создавач, двигател)*. Во таа смисла би можела да биде интересна и *главата на овенот*, мошне честа на Сабазиевите бронзени раце. Земајќи ја предвид честата врска на ова животно со огнот, констатирана во медитеранските и блиско-источните религии, фактот што Сабазии јази врз неа, го симболизира како *господар на огнот*.¹⁰⁵ Клучниот предмет, кај трите раце најверојатно го симболизира громот т.е. молњата, кои во некои индоевропски митолошки системи (вклучително и словенскиот), се претставувале во вид на светла огнена топка. За ова говорат и бројни преданија и секако »громовниот знак« кој во народната орнаментика се прикажувал како шестолисна розета.¹⁰⁶ Фактот, што кај раката од Толбухинско се работи за орев (Т. XVIII: 10; Т. XVII: 1), може да се оправда со врските на громот и Богот - Громовник со костунестите плодови (орев, желад, лешник, костен).¹⁰⁷ Мистичната и необјаслива појава на огнот, на местото каде удира молњата, митската свест може да го разбере само како негово биолошко создавање - раѓање. Тоа пак, во случајов најлесно можело да се претстави преку изедначувањето на »громовата топка« со јајцето, по чиј удар од него се раѓа огнот (т.е. Богот-Оган). Всушност, врз симболичката релација *гром / молња - топка - јајце - орев - оган* се базира и орегот во прикажаната рака во кој се наоѓа коњаникот - Херос (очевидно персонализација не само на сонцето, туку и на огнот).¹⁰⁸ Ова наметнува поврзување со орфичкиот мит за момчето Фанес, родено од јајце кое плива во космичките води. Овој лик (во релација со Ерос, Зевс, Хелиос и Митра) сјае како сонце и носи обележја на божествен творец.¹⁰⁹ И на крајот, оваа линија, во рамките на словенските традиции се затвора со преданијата за *Рарог / rarašek* огнен дух кој во чешкиот и словачкиот фолклор се поврзува со култот на огништето. Претставуван е во вид на мало момче, птица, најчесто грабливка (сокол), змеј со пламтечки влакна или огнен виор. Се верувало дека може да се создаде од јајце, квачено на печка девет дена и девет ноќи од страна на човек. Овој лик е во релација со украинскиот *rarig*, рускиот *Страх-Рах* и кашубскиот *Twaroh*, при што сите заедно се сметаат за фолклорни прежитоци на паганословенскиот Сварог / Сварожич.¹¹⁰

¹⁰⁴ А. Милчев, Към култа ... , 38, 43; М. Тачева - Хитова, История ... , 270.

¹⁰⁵ Во оваа смисла се мошне индикативни релациите во словенските јазици: мак. *овен* - рус. *овин* (сушара под која се ложи оган за сушење на сноповите жито) и мак. *јагне* - рус. *огнеок* - *оган* (мошне блиско дури и на хиндуистичкиот бог на огнот Агни). За обредните активности кај *овин* - от и неговата врска со Сварожич: В. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... , 33, 34; за врската на овенот со огнот (и сонцето), во скитско - сибирскиот ареал: А. И. Мартынов, О мировоззренческой ... , 14, 15, 21; во Галија и во хиндуистичката култура (во врска со Агни), како и во рамките на зодијакот: J. J. Chevalier, A. Gheerbrant, Rječnik ... , 469, 470.

¹⁰⁶ Детално за ова, со приложена литература: Н. Чаусидис, Митските ... , 405-409.

¹⁰⁷ Ако на денот на громовникот (Св. Илија) грми, наведените плодови нема да родат т.е. ќе бидат шупливи (примери и литература: Н. Чаусидис, Митските ... , 435).

¹⁰⁸ Оваа релација е одразена во бројни приказни, во кои некое минијатурно дете се раѓа и живее во плод од орев. За коитусот како митско - магиска парадигма при палењето оган со кремен (= фалус, небо) и огнило (= вулва, земја) и добиениот оган како нивно дете: Н. Чаусидис, Митските ... , 218-231.

¹⁰⁹ Мифы ... Т.2, 157, 681; В. Вогданов, Орфей ... , 37-40.

¹¹⁰ Н. Machal, Nakres ... , 169,170; Мифы ... Т.2, 368.

Релациите меѓу Сабазии и Зевс / Јупитер и неговата очевидна доминација над неколку други богови, укажува на врховниот небески карактер на Сабазии (за што потврда се и сличните бронзени раце на Јупитер: Т. XVIII: 4). М. Тачева - Хитова, смета дека на некои тракиски споменици (особено релјефот од Филипопол), зад фригискиот Сабазии се крие *тракиски бог со хенотестички карактер - космократор окружен со свита од други богови, покровител на флората и фауната и водител на судбината на луѓето за време на животот и по смртта*. Забележува и силни соларни обележја (врски со Аполон - коњаникот, како тракиска хипостаза на орфичкиот Дионис т.е. Сабазии).¹¹¹ На ова упатуваат и релациите што ги посочивме, меѓу Сабазии и словенските Сварог и Свантовит, ведискиот Савитар па и хебрејскиот Сабаот (во однос на теонимите, функциите и атрибутите).

ЗАКЛУЧНИ СОГЛЕДУВАЊА

Какви заклучоци можат да се изведат од паралелните согледувања на среднебекованата рака од Романија и вотивните раце на Сабазии?

Најпрво мора да се каже дека обработуваната раносредновековна рака од Романија е најверојатно откриена во кругот на словенската култура »Ипотешти - Киндешти«, која во 6. и 7. век егзистирала во регионот на денешна Јужна Романија т.е. северното крајбрежје на Долен Дунав. Во оформувањето на оваа култура биле вклучени Словените - припадници на културата »Прага Корчак«, Антите од »Пењковска култура« и месните дако - гетски етноси. Во 7. век, поголем дел од нејзиното население се сели преку Дунав во разни региони на Балканот.¹¹² Сметаме дека, меѓу другото, на тоа се должат и блиските релации меѓу овој предмет и депото од Велестино во Тесалија. Земајќи го предвид кажаното, географската и хронолошка блискост на обработените предмети и одредени нивни морфолошки, иконографски и митско - симболички релации, не е исклучена можноста за некаква нивна меѓусебна поврзаност. За карактерот на овие врски ќе предложиме неколку хипотези:

- Поради присуството на автохтоното предсловенско население и близината на Византија, во културата »Ипотешти - Киндешти« морале во извесна мера да бидат вклучени и месните доцноримски традиции на Дакија и соседните на неа Тракија и Мезија. Доколу се прифати дека култот на Сабазии (вклучително и неговите бронзени раце) има автохтона генеза, *можно е тој да бил апсорбиран и од припадниците на оваа култура и поврзан со некои слични традиции во неа*. Некои истражувачи укажуваат дека не се работи за широко распространет религиски феномен, туку за традиција на доселеници, ограничена во одделни региони. Доколку ова се покаже како точно, *тешко би можело да се поверува дека еден култ, ограничено присутен и во рамките на романизираното население, можел да биде прифатен од страна на нероманизираните »варвари«*.

- Поверојатна ни се чини *formalnata kontaminacija*, т.е. присуството на бронзените Сабазиеви раце предизвикале *актуализација на слични митско*

¹¹¹М. Тачева - Хитова, Историја ..., 269, 270, 287-291, 294, 296.

¹¹²В. В. Седов, Славјане в раннем ..., - 95-108.

- симболички претстави, пошироко присутни во традициите на местното дако - гетско, антско или словенско население (митови, атрибути на божества, обреди, слики во органски материјали) и нивно оформување во вид на метален култен предмет. Затоа на нашиот средновековен примерок, наместо атрибутите типични за Сабазиевите раце, се јавува поинаква иконографија, изведена според космолошкиот концепт кој е типичен за нероманизираните раносредновековни европски култури.

- Едната од двете клучни компоненти во конституирањето на културата »Ипотешти - Киндешти« се *Антите* - несловенски етнос кој изворно припаѓал на иранојазичните популации. Во 4. век, тој од Кавказ мигрирал во Северното Прицрноморје, каде живеејќи во симбиоза со словенските и други популации, се словенизирали.¹¹³ Генезата на култот на Сабазиј се врзува за Фригија и пошироко за Мала Азија. Земајќи ги предвид овие два факта, *можно е, култот на Сабазиј (поверојатно, некоја негова блиска кавкаска варијанта), да бил донесен во Дакија од страна на Антите и на тој начин да го мотивирал создавањето на средновековната рака од Романија.*

- Во оформувањето на раносредновековните словенски култури од Панонија, Подунавјето и Јужна Русија, голем удел имало автохтоното иранојазичко население - пред се Сарматите, Аланите, потомците на Скитите или некои други популации од индо-иранскиот јазички комплекс.¹¹⁴ Со оглед на нивната географска и историска блискот со Старобалканските и Малоазиските популации, *можно е, во нивната култура да егзистирале традиции мошне слични со оние од култот на Сабазиј.* Партиципирајќи во етничкото и културното оформување на Словените од наведените региони, тие се интегрирале и во традиционалната религија и митологија на Словените, па оттаму и на средновековната бронзена рака.

- Релациите меѓу Сабазиевите и средновековната рака може да се должат на *заедничката индоевропска генеза* на изворните носители на култовите што стоеле зад овие предмети - од една страна Фригијците (и другите анадолиски и старобалкански популации) и од друга страна, Словените (и други популации вклучени во нивната етногенеза).

Видовме дека раката од Романија не е осамен наод во паганословенските традиции, туку елемент кој одлично се вклопува во подоцнежите средновековни, нововековни и фоклорни традиции од целиот словенски ареал. Претпоставеното влијание на Сабазиј може да се детектира на сепарираниите раце на надгробните споменици (стеќците и подоцнежните) како и на орнаментите од народните везови, амулетите, обредните погачи велигденските јајца. Ако се земе предвид дека овој бог, како и неговите коњанички хипостази, се прикажувал со една подигната и расширена рака,¹¹⁵ тогаш стануваат можни и релациите со аналогните фигури од стеќците (Т. XIII; Т. XIV; Т. XVII: 7), источнословенските народни везови (Т. XVII: 6) и средновековните паралели (пишани извори и коњаникот од Збруч (Т. XVII: 2). Конечно, некои истражувачи укажуваат на уделот на Сабазиј

¹¹³ А. Pleterski, Model ... ; В. В. Седов, Славяне в раннем ... ; Z. Vinski, Uz problematiku ... ; А. Лома, Неки славистички ... ;

¹¹⁴ В. А. Рыбаков, Древние ... ; Ы. Вернер, К происхождению ... ; В. В. Седов, Славяне в раннем

¹¹⁵ А. Милчев, Към култа ... , 41, 71; М. Тачева - Хитова, История ... , ја акцентира тезата дека во раката стоел кружен предмет, според неа борова шишарка (267-269, 286, 287, 295).

во оформувањето на некои митски ликови од јужнословенскиот фоклор: - митологизираната народна хипостаза на *Св. Сава Српски*, (базиран на созвучјето на нивните имиња *Сабазиј / Савас - Сава*);¹¹⁶ - митскиот лик *самовила / самодива* (преку формите *Шембила, Сембела, Семела, Сибила* со *Самбатиос и Сабазиос*).¹¹⁷

Ликовно - стилските и иконографски паралели меѓу раката од Романија и другите предмети од тнр. *паганословенски стилско - иконографски систем* покажуваат дека таа припаѓала на популациите од словенскиот комплекс (Анти, Венеди, Словени ?), кои во раниот среден век егзистирале во северното крајбрежје на Дунав (денешна Романија), а потоа се доселиле во Тесалија и други делови на Балканот. Близкостите со култните раце на трако - фригискиот бог Сабазиј (2 - 4.век), пронајдени во истиот регион, упатуваат на евентуалното учество на околните несловенски традиции во оформувањето на овој предмет и култот што стоел зад него

Нема сомнеж дека наодот од Романија имал врска со религијата. Тоа можела да биде самата пронајдена рака (со карактер на вотивен или друг вид култен предмет). Но, доколку се работи за матрица, таквиот карактер го носеле производите што од неа се отиснувале или излевале (метални фолии - апликации или леани релјефи). За ваквиот култен карактер зборува анализата на иконографијата прикажана на неа, приложените паралели и значајното место на раката во духовната култура на Словените од раниот среден век па се до современиот фолклор.

Може да се тврди дека во долниот дел на раката се прикажани хтонските зони на вселената со приказ на сонцето, заробено од двоглавиот хтонски бог, придружен со пар митски песови. Во горниот дел, пак е прикажана компилација од неколку поедноставни сцени, во кои се акцентира динамиката на сонцето и борбата на животни со различен карактер. Може да се претпостави дека на прототиповите од нашата рака некогаш биле прикажани сцени поврзани со средната и горната небеска зона на вселената, иако во конкретниов случај тоа не е доследно спроведено.

Симболиката, па оттука и религискиот карактер на раката се полигенетски, бидејќи се базираат врз реалните функции на овој извонредно важен дел на човековото тело. Поради ова, тие се константни за целото човештво. Таквиот карактер е поддржан и со биолошките инстинктивни фиксаци кон раката, кои доведуваат до кумулирање во неа на емоции и мотивации, кои од своја страна се прелеваат во сферите на културата (утилитарни, митско - религиски). Раката може да биде подадена од долу кон горе - од човекот кон божествата како молба, помош, желба за контакт или благодарност. Но и обратно, некогаш се протега од горе кон долу, од богот и небото кон земјата и човекот, како симбол на неговата делотворност, сила, заштита, власт и општо присуство.

Прикажувањето на богот преку сепарирана рака е мотивирано од неколку причини: - потребата да се екстрахира некој негов аспект (најчесто дејствувачки); претставите за неговиот трансматеријален трансфигурален

¹¹⁶Š. Kulišić, *Stara ...*, 158; во ф. нота 34 (веруваме во наведениот контекст) тој го цитира R. Petazzoni (*L'onniscienze di Dio*, Einaudi, 1955, 348); за митологизираниот Св. Сава: В. Чајкановиќ, *О српском ...*, (со пренагласени хтонски толкувања).

¹¹⁷Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, *Митологомена ...*, 92-94.

карактер (непретставливо божество, кое може да се согледа само преку неговите функции, принципи и дела). Приложениот компаративен материјал ја преферира претпоставката дека раката од Романија била супститут на одреден митски лик т.е. божество или некоја негова конкретна функција. Земајќи го во обзир компаративниот материјал, особено релацијата со култните раце на Сабазии и Јупитер - Долихени и симболичките врски меѓу дланката, небото и сонцето, ни се чини поверојатна тезата дека рака од Романија припаѓала на некој врховен словенски бог, веројатно покровител на небото или некоја негова конкретна епифанија: дневна светлина, гром и молња или сонце и оган (најверојатно Сварог / Сварожич, Хорс). Таквиот карактер особено го потврдуваат стеќците, каде доминираат десните раце, било во сепаратна форма или како дел од човечки фигури.

Но, на ваквиот став му противречи фактот што раката од Романија е лева. Ако претпоставиме дека таа не одела во пар, (со уште една таква десна), тоа може да укажува на некои други функции што стоеле зад неа. Имено, во сите светски традиции постојат јасни дистинкција меѓу значењето на десната и левата рака, базирани врз нивните реални функции. Десната рака ги симболизира активните, креативни, делотворни, рационални и појавни аспекти (создавање, моќ, власт, казна, заштита, лечење, давање, плодност). Левата пак ги одразува недејствувачките, неделотворни, пасивни, мистични, метафизички моќи и способности (мудрост, духовност, правда, чест, видовитост, пророштво, приемчивост, женски принцип).¹¹⁸ Ставајќи ги последниве факти во преден план, станува исто толку веројатно дека раката од Романија била вклучена во оние култни аспекти од наведените категории кои биле повеќе врзани за пасивните форми на моќта.

Библиографија

- A. Афанасьев, Поэтические ... II, A. Афанасьев, Поэтические воззрения славянъ на природу, Т. II, Москва, 1868.
- D. Ajdačić, O vilama ... , D. Ajdačić, O vilama u narodnim baladama, *Studia mythologica Slavica*, 4, Ljubljana 2001, 207 - 223.
- Ж. Аладжов, Паметници ... , Ж. Аладжов, Паметници на прабългарското езичество, София, 1999.
- G. Anibaldi, J. Werner, Ostgotische ... , G. Anibaldi, J. Werner, Ostgotische Grabfunde aus Acquasanta, *Prov. Ascoli Piceno (Marche)*, *Germania* 41 / 2, Berlin, 1963 , 356 - 373.
- S. Anamali, H. Spahiu, Varreza ... , S. Anamali, H. Spahiu, Varreza arberore e Krujes, *Iliria*, IX - X, Tirane, 1979-80, 47 - 103.
- J. Baltrušaitis, Fantastični ... , J. Baltrušaitis, Fantastični srednji vijek - antičko i egzotizmi u gotičkoj umjetnosti, Sarajevo 1991.
- A. Benac, Stećci ... , A. Benac, Stećci, Beograd, 1967.
- Š. Bešliagić, Nišani ... , Š. Bešliagić, Nišani XV i XVI vijeka u Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 1978.

¹¹⁸За симболиката на десната и лева рака: J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik ...* , 567-570; Dž. K. Kuper, *Ilustrovana ...* , 164-166.

- Š. Bešlagić, Stećci ... , Š. Bešlagić, Stećci - kultura i umjetnost, Sarajevo, 1982.
- Б. Богданов, Орфей ..., Б. Богданов, Орфей и древната митологија на Балканите, Софија, 1991
- D. Bogdanović, Hilandar ... , D. Bogdanović (i drugi avtori), Hilandar, Beograd, 1978.
- K. Böhner, Die frühmittelalterlichen ... , K. Böhner, Die frühmittelalterlichen Silberphaleren aus Eschwege (Hessen), Jahrbuch des Romisch - Germanischen Zentralmuseums 38 (1991), Teil 2, Mainz, 1995, 681 - 737.
- H. Busch, G. Edelman, Etruskische ... , H. Busch, G. Edelman, Etruskische Kunst, Frankfurt am Main, 1969.
- R. Cavendish, T. O. Ling, Mitologija ... , R. Cavendish, T. O. Ling, Mitologija - ilustrirana enciklopedija, Zagreb, 1982.
- A. Цермановић, Неколико ... , A. Цермановић, Неколико споменика Трачког коњаника из наше земље и проблем Трачког Хероса, Старинар XIII - XIV, Београд, 1965, 113 - 124.
- В. Чајкановиќ, О српском ... , В. Чајкановиќ, О српском врховном богу, Београд, 1941.
- Н. Чаусидис, Анализа ... , Н. Чаусидис, Анализа на симболичката и митолошката основа на »Коледовиот циклус« песни од »Веда Словена II« на Верковиќ, Македонски фолклор 53, Скопје, 1999, 55 - 69.
- Н. Чаусидис, Дажбог ... , Н. Чаусидис, Дажбог во хрониката на Малала и неговите релации со други средновековни и фолклорни извори, *Studia mythologica Slavica* 3, Ljubljana 2000, 23 - 41.
- Н. Чаусидис, Как изучать ... , Н. Чаусидис, Как изучать славянские двухпластинчатые фибулы в дальнейшем, во: Труды VI Международного Конгресса славянской археологии, Т.5, Москва, 1999, 154 - 169.
- Н. Чаусидис, Митските ... , Н. Чаусидис, Митските слики на Јужните Словени, Скопје, 1994.
- Н. Чаусидис, Митските опоненти ... , Н. Чаусидис, Митските опоненти, на раносредновековните појасни јазичиња, *Studia mythologica Slavica* 4, Ljubljana 2001, 47 - 80.
- N. Čausidis, Mythical ... , N. Čausidis, Mythical Pictures of the South Slavs, *Studia mythologica Slavica* 2, Ljubljana, 1999, 275 - 296.
- Н. Чаусидис, Пагано - словенски ... , Н. Чаусидис, Пагано - словенски култни предмети од Тесалија (I, II), Годишен зборник на Филозофскиот факултет 19 (45); 20 (46), Скопје, 1992; 1993, 141 - 166; 159 - 178.
- Н. Чаусидис, Раносредновековните ... , Н. Чаусидис, Раносредновековните двоплочести фибули и претхристијанската духовна култура на Словените, (ракопис на докторска дисертација, одбранета на Филозофскиот факултет во Скопје, 2002).
- Н. Чаусидис, Ромбични ... , N. Čausidis, Rombični elementi kao sredstva transpozicije plodnosti između čoveka i prirode, *Kodovi slovenskih kultura* 5, Beograd, 2000, 15 - 28.
- Н. Чаусидис, Словенските ... , Н. Чаусидис, Словенските пантеони во ликовниот медиум: Сварог, *Studia mythologica Slavica* 1, Ljubljana, 1998, 75 - 92.
- J. Chevalier, A. Gheerbrant, Rječnik ... , J. Chevalier, A. Gheerbrant, Rječnik simbola, Zagreb 1987.

- Л. Дончева - Петкова, Митологични ... , Л. Дончева - Петкова, Митологични изображения от българското средновековие, София, 1996.
- Л. Дончева - Петкова, Одърци , Л. Дончева - Петкова, Одърци - селище от Първото българско царство, Т.1, София, 1999.
- Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митолугомена ... , Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митолугомена на средновековната кирилска писменост, Скопје, 1990.
- T. R. Đorđević, Zle oči ... , T. R. Đorđević, Zle oči u verovanju Južnih Slovena, Beograd, 1985.
- F. Eber - Stevens, Stara ... , F. Eber - Stevens, Stara umetnost Južne Amerike, Beograd, 1980.
- D. Ellmers, Zur Ikonographie ... , D. Ellmers, Zur Ikonographie nordischer Goldbrakteaten, Jahrbuch des Romisch - Germanischen Zentralmuseums 17, 1970, 201 - 284.
- J. A. S. Evans, The age ... , J. A. S. Evans, The age of Justinian - the circumstances of imperial power, London - New York, 2000.
- Х. Фајн, Мртвачка ... , Х. Фајн, Мртвачка рука и рука магична, Народно стваралаштво - фолклор, год. VI, св. 21, Београд, 1967, 20 - 25.
- Финно - угры ... , Финно - угры и балты в эпоху средневековья, Москва, 1987.
- Л. Л. Галин, Стекланный ... , Л. Л. Галин, Стекланный медалион - амулет с поселения Ак - Тобе, Советская археология, 1976 / 2, 252 - 256.
- M. Gavazzi, Svastika ... , M. Gavazzi, Svastika i njezin ornamentalni razvoj na uskrsnim jajima Balkana, Zbornik za narodni život i običaje XXVII, 1 - 24.
- A. Гейшор, Митология ... , A. Гейшор, Митология на славяните, София, 1986, 154 - 155.
- П. Горбанов, За характера ... , П. Горбанов, За характера на фигуралните паметници на Сабазий и някои аспекти от неговия култ, Археология, 1976 / 4, София, 13 - 19.
- L. Gyula, A martelyi ... , L. Gyula, A martelyi avar szijvegroel, Folia archaeologica VIII, Budapest, 1956, 105 - 113
- B. Gabričević, Studije ... , B. Gabričević, Studije i članci o religijama i kultovima antičkog svijeta, Split, 1987.
- J. Herrmann, Welt ... , J. Herrmann, Welt der Slawen, Leipzig, 1986.
- Н. В. Холостенко, Исследования ... , Н. В. Холостенко, Исследования Борисоглебского собора в Чернигове, Советская археология, 1967 / 2, Москва, 188 - 210.
- E. Imamović, Antički ... , E. Imamović, Antički kulni i votivni spomenici na području Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 1977.
- С. В. Иванов. Материалы ... , С. В. Иванов, Материалы по изобразительному искусству народов Сибири (XIX - начало XX в.), Москва - Ленинград, 1954.
- A. Калоянов, Пробитият ... , A. Калоянов, Пробитият камък (Куклата) край Равна - култов обект и древна обсерватория, Българска етнография, год. ВИИИ, 1983 - кн. 4, София, 56 - 65.
- D. Kidd, The Velestinon ... , D. Kidd, The Velestinon (Thesaaly) Hoard - A Footnote, //Awarenforschungen, Band I, Wien, 1992, 509 - 515.
- В. П. Кобычев, Язык ... , В. П. Кобычев, Язык есть нем, Советская этнография, 1973 / 4, Москва, 149 - 159.

- С. Којић, Сабазијев ... , С. Којић, Сабазијев култ из Пирота, Старинар, н.с. ХВ-ХВИ, Београд, 1966, 183 - 186.
- С. Л. Костовъ, Амулети ... , С. Л. Костовъ, Амулети против уроки, Известия на народния етнографски музеј въ София, год. I, кн. I, София, 1921, 91 - 112.
- С. Л. Костовъ, Вотиви ... , С. Л. Костовъ, Вотиви, Известия на народния етнографски музеј въ София, год. II, кн. I - II, София, 1922, 15 - 22.
- Р. Kostić, Обичај ... , Р. Kostić, Обичај постављања застава на гроб, Гласник Етнографског музеја у Београду 33, Београд, 1970, 9 - 28.
- О. В. Круглова, Древняя ... , О. В. Круглова, Древняя символика в произведениях народного искусства Ярославской области, Советская археология, 1971/1, Москва, 264 - 269.
- Н. Kühn. Die germanischen ... , Н. Kühn. Die germanischen Bügelfibeln der Völkerwanderungszeit in der Rheinprovinz, Bonn, 1940.
- Š. Kulišić, Stara ... , Š. Kulišić, Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja, posebno balkanoloških, Sarajevo, 1979.
- Dž. K. Kuper, Ilustrovana ... , Dž. K. Kuper, Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola, Beograd, 1986.
- Л. А. Лелеков, Искусство ... , Л. А. Лелеков, Искусство древней Руси в его связях с востоком (к постановке вопроса), во: Древнерусское искусство, зарубежные связи, Москва, 1975, 55 - 80.
- Л. А. Лелеков, Реконструкции ... , Л. А. Лелеков, Реконструкции раннеславянской мифологической системы, Советское славяноведение, 1973 / 1, Москва, 52 - 59.
- И. И. Лобода, Новые ... , И. И. Лобода, Новые раннесредневековые могильники в юго - западном Крыму, Советская археология, 1976 / 2, 135 - 147.
- А. Лома, Неки славистички ... , А. Лома, Неки славистички аспекти српске етногенезе, Зборник Матице српске за славистику 43, Београд, 1993, 105-126.
- Н. Machal, Nakres ... , Н. Machal, Nakres slovanskeho bajaslovi, Praha, 1891.
- М. Macrea, Le culte ... , М. Macrea, Le culte de Sabazios en Dacie, Dacia I, Bucarest, 1959, 328 - 356.
- М. И. Максимова, Надгробие ... , М. И. Максимова, Надгробие из Херсонеса, Советская археология XIX, Москва, 1954, 221 - 230.
- А. П. Манцевич, Находка ... , А. П. Манцевич, Находка в Запорожском кургане (к вопросу о сибирской коллекции Петра I), // Скифо - сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии, Москва, 1976, 164 - 193.
- Е. Манева, Средневековен ... , Е. Манева, Средневековен накит во Македонија, Скопје, 1992.
- В. И. Марковин, Памятники ... , В. И. Марковин, Памятники зодчества в горной Чечне (по материалам исследования 1957 - 1965 г. г.), во: Северный Кавказ в древности и в средние века. Москва, 1980, 184 - 271.
- А. И. Мартынов, О мировоззренческой ... , А. И. Мартынов, О мировоззренческой основе искусства скифо - сибирского мира, во: Скифо - сибирский мир - искусство и идеология, Новосибирск, 1987, 13 - 25.
- Г. С. Маслова, Орн. русской ... , Г. С. Маслова, Орнамент русской народной вышивки, Москва, 1978.

- Г. С. Маслова, Орнамент ... , Г. С. Маслова, Орнамент русской народной вышивки как историко - этнографический источник, Советская этнография, Москва, 1975 / 3, 34 - 44.
- V. Matić, Psihoanaliza ... , V. Matić, Psihoanaliza mitske prošlosti, Beograd, 1976.
- V. Matić, Zaboravljena ... , V. Matić, Zaboravljena božanstva, Beograd, 1972.
- Messrs Sotheby's ... , Messrs Sotheby's Antiquities Sale, New York, 23rd June, 1989, lot 173.
- Мифы ... Т.1,2, Мифы народов мира, Т.1,2, Москва, 1980; 1982.
- Л. Миков, Изображениф ... , Л. Миков, Изображениф на ръка в българския пластичен фолклор, Български фолклор 1, София, 1988, 3 - 28.
- А. Милчев, Към култа ... , А. Милчев, Към култа на Сабазий в Долна Мизия и Тракия, Годишник на Софийския университет (Философско-исторически факултет), Т.LXVI, Кн. III - История, София, 1975, 37 - 76.
- А. Milošević, Mjesto ... , A. Milošević, Mjesto nalaza i porijeklo ranosrednjovekovne brončane matrice iz Arheološkog muzeja u Zagrebu, Vjesnik za arheologiju u historiju dalmatinsku, sv. 83, Split, 1990, 117 - 124.
- А. Milošević, Stećci ... , A. Milošević, Stećci i Vlasi, Split, 1991.
- М. Орбин, Краљевство ... , М. Орбин, Краљевство Словена, Београд, 1968.
- Д. Овчаров, Български ... , Д. Овчаров, Български средновековни рисунки - графити, София, 1982.
- И. Г. Панчовски, Пантеонът ... , И. Г. Панчовски, Пантеонът на древните славяни и митологията им, София, 1993.
- V. Paškvalin, Bronzana ... , V. Paškvalin, Bronzana votivna ruka iz Sasa, Glasnik zemaljskog muzeja u Sarajevu (arheologija) XV - XVI, Sarajevo, 1961, 203 - 209.
- S. Perowne, Rimska ... , S. Perowne, Rimska mitologija, Ljubljana, 1986.
- П. Ж. Петровић, Народни ... , П. Ж. Петровић, Народни мотив ускрснућа покојника у Херцеговини, Босни и Србији, Гласник Етнографског музеја у Београду 30 /1967, Београд, 1968, 79 - 90.
- А. Pleterski, Model ... , A. Pleterski, Model etnogeneze Slovanov na osnovi nekaterih novejših raziskav, Zgodovinski časopis 49, Ljubljana, 1995, 537 - 556.
- Praistorija Jugosl... T.V, Praistorija Jugoslovenskih zemalja - T.V (Željezno doba), Sarajevo, 1987.
- Ль. Раденковић, Народна ... , Ль. Раденковић, Народна бајања код Јужних Словена, Београд, 1996.
- Р. Рашев, За езическия ... , Р. Рашев, За езическия лицев образ (по повод някои коланни украси), Сборник в памет на проф. С. Ваклинов, БАН, София, 1984, 129 - 135.
- С. И. Рехвиашвили, Рачанские ... , С. И. Рехвиашвили, Рачанские кузнецы, Советская этнография, Москва, 1975 / 1, 94 - 98.
- Л. И. Ремпель, Цепь ... , Л. И. Ремпель, Цепь времен - вековые образы и бродячие сюжеты в традиционном искусстве Средней Азии, Ташкент, 1987.
- L. Revesz, Ein landnahmezeitliches ... , L. Revesz, Ein landnahmezeitliches Frauengrab in Békéscsaba - Erzsébethely, Acta Archaeologica Academiae scientiarum hungaricae, T.XLIX-4, Budapest, 1997, 419 - 451.
- Б. А. Рыбаков, Древние ... , Б. А. Рыбаков, Древние Русы, Советская археология, XVII, Москва, 1953, 23 - 104.

- Б. А. Рыбаков, Искусство ... , Б. А. Рыбаков, Искусство древних Славян, //История русского искусства, Т. I, Москва, 1953, 39 - 92.
- Б. А. Рыбаков, Русалии ... , Б. А. Рыбаков, Русалии и бог Симаргл - Переплут, Советская археология, 1967 / 2, Москва, 91 - 116.
- Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ... , Б. А. Рыбаков, Язычество древней Руси, Москва, 1987.
- Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... , Б. А. Рыбаков, Язычество древних Славян, Москва, 1981.
- Е. А. Рябинин, Зооморфные ... , Е. А. Рябинин, Зооморфные украшения древней Руси X - XIV в. Ленинград, 1981.
- Т. Сарафов, Тракийски ... , Т. Сарафов, Тракийски Сатри, Годишник на Софиския университет (Факултет по западни филологии), T.LXVII /1973, Кн. 1, София, 1974.
- В. В. Седов, Славяне в раннем ... , В. В. Седов, Славяне в раннем средневековье, Москва, 1995.
- М. В. Седова, Ювелирные ... , М. В. Седова, Ювелирные изделия древнего Новгорода, Москва, 1981.
- М. Selivachov, Folk ... , М. Selivachov, Folk Designes of Ukraine, Doncaster - Kiev, 1995.
- Sjaj ukrainских ... , Sjaj ukrainских riznica, (katalog od izložbata), Zagreb, 1989.
- Slaveni ... , Slaveni na sjevernom Jadranu, Arheološki muzej Istre, Pula, 1987.
- 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. Stipčević, Kultni ... , А. Stipčević, Kultni simboli kod Ilira - građa i prilozi sistematizaciji, Sarajevo, 1981.
- А. Д. Столяр, О »гипотезе руки« ... , А. Д. Столяр, О »гипотезе руки« как традиционном объяснении происхождения палеолитического искусства, // Первобытное искусство, Новосибирск, 1976, 8 - 24.
- Съкровище ... , Съкровище на Хан Кубрат - култура на българи, хазари, славяни, (каталог од изложбата), София, 1989.
- Я. А. Шер, »Господин ... , Я. А. Шер, »Господин коней« на берегу Енисея, Петербургский археологический вестник 6, Санкт-Петербург, 1993, 17 - 22.
- Я. А. Шер, Петроглифы ... , Я. А. Шер, Петроглифы Средней и Центральной Азии, Москва, 1980.
- М. Тачева - Хитова, История ... , М. Тачева - Хитова, История на източните култове в Долна Мизия и Тракия (Vв.пр.н.е. - IVв. от н.е.), София, 1982.
- М. Тачева-Хитова, За бронзовата ... , М. Тачева-Хитова, За бронзовата рѣка на Долихен от Бизоне, Археология, 1974 / 2, София, 23 - 27.
- Я. Тодоровъ, Паганизмътъ ... , Я. Тодоровъ, Паганизмътъ въ Долна Мизия, София, 1928.
- Б. А. Успенский, Филологические ... , Б. А. Успенский, Филологические разыскания в области славянских древностей, Москва, 1982.
- Й. Вернер, К происхождению ... , Ў. Вернер, К происхождению и распространению Антов и Склавенов, Советская археология, 1972 / 4, Москва, 102 - 115.

- В. Ё. Василев, Бронзовая ... , В. Ё. Василев, Бронзовая накладка в виде человеческой фигуры из Южной Добруджи, Советская археология, Москва, 1991 / 3, 273 - 275
- Н. Н. Велецкаја, Многобожачка ... , Н. Н. Велецкаја, Многобожачка символика словенских архајских ритуала, (превод од руски), Ниш, 1996,
- И. Венедиков, Раждането ... , И. Венедиков, Раждането на боговете, София, 1992.
- Z. Vinski, Uz problematiku ... , Z. Vinski, Uz problematiku starog Irana i Kavkaza s osvrtom na podrijetlo Anta i Bijelih Hrvata, Vjesnik arheološkog muzeja u Zagrebu, 3. serija - vol. XXVI - XXVII, 1993-94, Zagreb, 1994, 67 - 84. (reprint od 1936 g.)
- E. A. Volis Badž, Amajlije ... , E. A. Volis Badž, Amajlije i talismani, Beograd, 1988.
- M. Wenzel, Neki komentari ... , M. Wenzel, Neki komentari o odvojenoj ruci na bosanskim nadgrobним spomenicima, Народно старалаштво - фолклор, Год. VI, св. 22 - 24, Beograd, 1967, 137 - 140.
- M. Wenzel, Ukrasni ... , M. Wenzel, Ukrasni motivi na stećcima, Sarajevo, 1965.
- С. И. Верковичъ, Веда ... , С. И. Верковичъ, Веда Словенахъ (обрядни песни отъ Язическо время), Кн. II, С.- Петербургъ, 1881.
- J. Werner, Neues ... , J. Werner, Neues zur Frage der slawischen Bügelfibeln aus südosteuropäischen Ländern, Germania 38, Berlin, 1960, 114 - 120.
- J. Werner, Slaw. Bronzefig. ... , J. Werner, Slawische Bronzefiguren aus Nordgriechenland, Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1952 / 2, Berlin 1953, 3 - 8.
- В. Л. Янин, Работы ... , В. Л. Янин (и други автори), Работы Новгородской археологической экспедиции на Троицком раскопе, // Археологические открытия 1993 года, Москва, 1994, 36 - 38.

Romanian Bronze Hand from the Early middle Ages and Its Relation to Slavic Pagan Traditions

Nikos Čausidis

In 1989, the Sotheby's Auction House offered for sale a bronze hand from an unknown Romanian archaeological site. The hand is cast in the shape of a one-sided relief (T.I; T.II). D. Kidd's analysis as well as personal observations of the author indicate its Early Medieval origin and connections with some finds from the area settled by the Slavs, and from the same period (Venetes, Antes, Slavs?) (T.III; T.IV; T.V). Similar reliefs made of metal were found in the area. Shaped as zoomorphic or anthropomorphic figures or depicting more complex scenes of mythical character, they were found in Veletinon in Thessaly (T.III:1,4,5,7-11; T.IV:3,4,9,11), in Martinovka in Ukraine (T.III:3; T.IV:5,7), in Dalmatian Knin (T.IV:1,2), and in other sites. They all had a style and iconography similar to the jewelry that was typical of Early Slavic cultures (fibulae – T.III:2; T.IV:8 belt clasps – T.III:12; appendages (T.IX:10). It is this author's suggestion that all these artifacts, including the one from Romania, should be analyzed as a unique and relatively homogeneous whole; therefore he suggests for them the term Early Medieval pagan-Slavic stylistic and iconographic system. By the use of symbolic and iconographic analysis, as well as comparative and interdisciplinary methods, the mythic pictures on the front of the hand should be closely examined. The lower iconographic field (on the handcuff) depicts the lower parts of the cosmos (T.V:4) with a two-headed chthonic god (T.VI:1; T.VII:1,2), a pair of dogs and a solar rosette (T.V:4; T.VIII:7). These elements are located beneath the ornaments, which show an ideogram symbolizing world waters (waves) and travel phases of the sun (a border with twelve circles with a point /T.VI:1/). It is suggested that this composition represents the underworld in which the sun (depicted as a disc, implicitly also as a human figure /T.VII:1/) has been kidnapped by a two-headed god guarded by its dogs. In the upper iconographic field (on the hand) ornaments and other details suggest four groups of animals (T.I; T.II). The animals with the bodies covered by rhombs (T.VIII:12; T.X:1; T.XII:1) probably represent chthonic creatures (the rhomb=the earth/female principle), the ones with circles are probably solar or heavenly beings (T.IX:2; T.XI:2), those with arched impressions (=feathers) and beaks represent birds (T.VIII:12; T.II) or ornithomorphic mythical creatures (T.XI:1), and those with an identical ornament (=wing), but without the beaks, depict the fish (T.XII:1) or ichthyomorphic mythical creatures (T.XII:2). There are also some smaller scenes that form a unique whole, but their clear global meaning has not been established so far. Special are two mythical pictures of a leaping four-legged animal with a solar rosette beneath its body (T.IX:1,2). There are also two complex versions of the same picture: one with an identical animal, but with a snake under its legs (the snake is a symbol of lower cosmic zones – T.X:1), and the other with a griffon (symbol of the sky) as the snake's opponent. Between the two stands a herbivorous animal, obviously the cause as well as the goal of their fight (T.XI:1). There is another similar triad (T.XI:2) in which the snake has been replaced by a composite figure of a chthonic dragon, the griffon by a smaller carnivore (either a wolf or a dog), and the herbivore by a horned animal. There are two more pictures, one showing an animal with a bird on its back (T.VIII:12), the other an ichthyomorphic creature – a chthonic dragon with a fish in its

mouth (T.XII:1). The author concludes the first part of his thesis with a list of comparative material, predominantly from the Slavic area, but also from elsewhere.

The second part of the study analyzes the role of hands and palms in traditional Slavic culture. It opens with the oldest medieval traditions, that is with written sources and archaeological finds (T.III; T.XVII:2; T. XVIII:9, 9a) that point to a considerable role of hands on Slavic idols and in ceremonies. It continues with the presence of hands on gravestones, the so-called *stećci* from the western part of the Balkans, that date from the period between the medieval times and the New Era (T.XIII;T.XIV, as well as later Moslem tombstones (T.XIII:12), Christian crosses (T.XV:15) and a contemporary custom of placing a flag upon a grave (T.XV:7). Both iconographic forms on the *stećci* gravestones (a separate hand /T.XIII/ or a raised hand on a human figure /T.XIV/) indicate the connection between the hand and the destiny of the deceased after his or her death (they symbolize the soul and protect either the after-death destiny of the deceased, or the grave from negative forces). Bearing in mind the connection between the hand and the palm, and the sky and the sun these images represent the solar concept of Resurrection and reflect the solar cycles.

Hand symbols are also present in contemporary folklore. In textile ornaments (T.XV:8-12) and on jewellery (T.XV:1-6) the hand has the function of the protection or the picture generating positive elements (fertility, health, prosperity, etc.). The same goes for ritual bread that is part of wedding ceremonies (T.XVI:9-12). The author then discusses apotropaic and other functions of the hand on buildings and walls erected in the open (T.XV:13, 14). He concludes by focusing on one category of magic procedures that was used for putting people to sleep by burning the fingers of a mummified hand; this clearly reflects the symbolic relation between hands, fire, life, and death.

In the third part of his treatise the author tries to connect the medieval hand from Romania with similar bronze hands of the Thracian-Phrygian god Sabazios from the 2nd and the 4th centuries. These were widespread in the provinces of Tracia, Dacia and Moesia (T.XVIII:1-3,5-7). The author suggests several hypotheses for the similarities between these hands. One of them allows the possibility that the hand from Romania is a result of the influence of autochthonous non-Slavic population on the »Ipoțești-Cindești« culture in which it had originated. The second hypothesis suggests that the Ants, who were primarily non-Slavs, had brought from their original homeland in the Caucassia (which was relatively close to Phrygia) the cult of Sabazios, or of another similar deity, to the area of the Black sea and to Romania. The third hypothesis presumes that these were Iranian-speaking peoples from the northern part of the Black Sea and the Danube area (Sarmatians, Alans and descendants of Scythians), while the fourth presumes the connection between the Sabazios hands and the common Indo-European genesis of Slavs, Phrygians and peoples from the ancient Balkan territory.

The author concludes his treatise by emphasizing the cult character of the bronze hand from Romania and its connection with ancient Slavic elements. He tries to connect it with certain elements and functions in nature, that is the cosmos and concrete deities as well as their protectors. In this context he defines the religious function of the hand. By emphasizing the iconography of the bronze hand from Romania and the above-mentioned parallels he suggests its connections with the male principle and with elements and energies of the sky (the sun, fire, thunder, lightning, power, protection, fertility). This would denote that the hand symbolized an early Slavic deity that acted

as protector of the sky (or other elements), most likely the celestial Svarog or his son Svarožič, also called Hors (incarnation of the sun and fire). But the fact that the hand in question was the left one (unless it was in a pair with the right one) favors less active and more passive aspects of power (not so much the categories of *creation, power, punishment, protection, healing, fertility*, but rather the categories denoting *wisdom, spirituality, insight, prediction, honor, right*, etc.).

Qualche nota sui sermoni e sugli ammaestramenti antico-russi contro il paganesimo e i loro possibili rapporti con la letteratura apocrifia e gli scritti antibogomili

Simonetta Simi

This article is based on the examination of ancient Russian documents, »slova i poučenija, napravlennye protiv jazyčestva«, and their relationships with the apocryphal, Bogomil and antibogomil literature.

Lo studio della tradizione mitologica dei popoli slavi presenta numerosi problemi: in primo luogo la mancanza quasi assoluta di fonti primarie. Come è stato notato più volte, le fonti del paganesimo slavo sono posteriori rispetto alla sua effettiva esistenza e sono in massima parte opera di osservatori esterni. Questa scarsità di materiale apre nuovi orizzonti di studio, propone molteplici possibilità interpretative, ma ha spesso dato luogo, soprattutto negli ultimi anni, a lavori pseudoscientifici (cfr. la riedizione della famigerata *Velesova Kniga*, un'opera senza dubbio inventata), assolutamente fantastici e privi di qualsiasi reale connessione con quella materia che tradizionalmente viene chiamata »mitologia slava«.¹

Per evitare che la scarsità di documenti sul paganesimo slavo porti a ricercare spiegazioni e conferme in ambiti misticheggianti o leggendari occorre uno scrupoloso riesame delle fonti in nostro possesso: tra queste fondamentale importanza rivestono i cosiddetti *slova i poučenija napravlennye protiv jazyčestva*, sermoni e ammaestramenti scritti contro il paganesimo che rivelano quanto fossero vive nella memoria collettiva degli slavi orientali, ancora nei secoli XII-XIV, le antiche credenze pagane. Agli *slova i poučenija*² è dedicato questo contributo.

Le principali fonti inerenti alla tradizione slava orientale³ in nostro possesso sono costituite dalla *Povest' Vremennyh Let* (XI sec.), dallo *Slovo o polku Igoreve* (XII sec.), da una copia paleo-russa della *Chronika Ioanny Malaly* (X sec.)⁴ e da SP tramandatoci in copie tarde (dal XIV al XVII secolo), ma risalente probabilmente ai secoli XI-XII. Tra queste è proprio SP a fornirci il maggior numero di informazioni sulla vita e le credenze dell'epoca. Gli *Slova i poučenija, napravlennye protiv jazyčeskich verovanij i obrjadov* furono riuniti da Tichonravov nel quarto volume delle *Letopisi russkoj literatury i drevnostej* (Mosca, 1862) e quindi ristampati da Ponomarev nel terzo fascicolo dei *Pamjatniki drevnerusskoj cerkovno-učitel'noj literatury* (1897). La raccolta di Tichonravov-Ponomarev fu, poi, ripresa dall'Azbukin nel »Russkij filologičeskij vestnik« di Varsavia in una trattazione, poco critica e non sostanziale,

¹ N. Mikhailov, 1995, p. 5; N. Mikhailov, 2002, pp. 17-23.

² D'ora in poi SP.

³ V.N. Toporov, 1998, p. 239.

⁴ *Svod drevnejšich pišmennyh izvestij o slavjanach*, 1, (I-VI vv.), Moskva, 1991, p. 265.

della lotta della Chiesa contro il paganesimo. Con la pubblicazione dei due volumi di *Bor'ba christianstva s ostatkami jazyčestva v Drevnej Rusi*⁵ N. Gaľkovskij analizzò gli scritti della raccolta di Tichonravov-Ponomarev, fornendo preziose informazioni sui manoscritti e sugli *sborniki* che li contengono. Ancora ad SP Aničkov dedicò nel 1914 la prima e la seconda parte dell'opera *Jazyčestvo i drevnjaja Rus'*, dimostrando che nei documenti da lui pubblicati i dati relativi agli dèi russi non appartenevano alla redazione primitiva, ma furono interpolati più tardi. Nel 1922 alcune fonti riguardanti la religione pagana degli Slavi orientali, tra cui annali russi e cronache polacche, vennero parzialmente pubblicate (in lingua originale e traduzione tedesca) e commentate nel libro del finlandese V.J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven, I. Quellen*. L'autore cita ovviamente anche SP, ma si limita ad utilizzare l'elenco dei sermoni fornito da Gaľkovskij, senza alcuna informazione bibliografica. Per molti anni Mansikka risultò essere l'autore maggiormente citato e probabilmente il più conosciuto dagli studiosi. Forse per la scarsa reperibilità (almeno fino alla ristampa del 2000) del secondo volume di Gaľkovskij, *Drevnerusskie slova i poučeniija, napravlennye protiv ostatkov jazyčestva v narode*, SP fu conosciuto essenzialmente attraverso la sua pubblicazione.

Gli autori degli *slova i poučeniija* si prefiggono il compito di ammaestrare i pagani attraverso citazioni del Nuovo e del Vecchio Testamento e attraverso le opere dei Padri della Chiesa. La propaganda della nuova fede si accompagna alla denuncia dei riti e delle credenze pagane. Indubbiamente, da questa acerba polemica religiosa non possiamo ricavare un quadro preciso e obiettivo delle usanze e dei riti dei popoli slavi prima della conversione; tuttavia, *slova i poučeniija* contro il paganesimo ci forniscono, al di là degli intenti dei loro autori, preziose informazioni. In un periodo in cui i residui del paganesimo erano vivi nella memoria collettiva gli autori di SP sono costretti, per compiere la loro opera di evangelizzazione e rendere accettabile un insieme di norme altrimenti incomprensibile al mondo slavo di troppo recente conversione, a rammentare, condannandole, le antiche pratiche religiose e ad associarle a certune cristiane. Gli intenti polemici di questi evangelizzatori mantengono così in vita un duplice sistema culturale e spirituale, i loro sermoni e ammaestramenti codificano e documentano l'esistenza nell'ambito culturale slavo di un periodo in cui due diverse concezioni del mondo, due diverse religioni, pur contrastandosi, riuscirono a convivere ed addirittura a rafforzarsi vicendevolmente.

Com'è noto, l'adozione del cristianesimo non determinò affatto la sparizione del paganesimo, anzi: lo scontro tra paganesimo e cristianesimo fu molto aspro e originò come reazione l'opposizione »proprio-altrui«, quella, cioè, tra il paganesimo slavo e il cristianesimo greco-bizantino. L'opposizione non impedì tuttavia forme di sincretismo; il folclore, come sistema aperto e non normalizzato, assimilò molto dal cristianesimo: molte immagini e concezioni pagane, vive nella quotidianità del popolo, furono accostate a festività e a santi cristiani.⁶ Analogamente i residui del paganesimo,

⁵ Di particolare interesse è il fatto che la pubblicazione del secondo volume, *Bor'ba christianstva s ostatkami jazyčestva v Drevnej Rusi. Drevnerusskie slova i poučeniija, napravlennye protiv ostatkov jazyčestva v narode* (Mosca 1913), precedette di tre anni quella del primo, *Bor'ba christianstva s ostatkami jazyčestva v Drevnej Rusi* (Char'kov 1916).

⁶ Come è stato notato più volte da vari autori, il Profeta Elia assunse la funzione e l'aspetto di *Perun, Paraskeva-Pjatnica* quelli di *Mokoš*, mentre San Nicola quelli di *Veles* o di altri spiriti e divinità pagane; la festa del *Semik*, la Trinità, così come la Domenica delle Palme (*Verbnoe Voskresen'e*), e la festa di *Ivan Kupala*, che nella tradizione cristiana corrisponde alla nascita di San Giovanni Battista, mantennero il culto della

o la continuazione delle tradizioni pagane, mantennero funzioni rituali chiave anche all'interno del cristianesimo.⁷

La cristianizzazione della Rus' pose fine all'esistenza ufficiale della mitologia slava, distruggendone il livello superiore, talché i personaggi che vi appartenevano iniziarono ad essere considerati come negativi e/o come facenti parte del sistema demonologico;⁸ il livello inferiore risultò invece più stabile e dette luogo a svariate combinazioni con la nuova religione cristiana dominante. In questa sfera bassa, non ufficiale, il paganesimo continuò ad esistere nella maggior parte delle terre slave, dove la fede negli dèi non vacillava, ma, anzi, veniva attualizzata dalla lotta della Chiesa contro di loro. Nel lungo periodo di transizione dal paganesimo al cristianesimo, definito già in SP *dvoeverie*⁹ (He могу терпѣть христіанъ, двоєвѣрно живущихъ и вѣрующихъ въ Перуна, въ Хорса и другихъ боговъ)¹⁰, dalla conversione ufficiale di Vladimir all'effettivo affermarsi della nuova religione fu soprattutto l'antica demonologia slava, l'insieme di dèmoni che non facevano parte del panteon «ufficiale» pagano a coesistere con il Dio e con i santi cristiani.¹¹

Secondo la maggior parte degli studiosi, i documenti più antichi non nominavano mai le divinità pagane nella convinzione che il paganesimo fosse spento del tutto e che non fosse lecito rinnovarne la memoria. Nel corso dell'XI secolo si assistette però ad una rinascita pagana, non soltanto nella lontana periferia, ma nella stessa Kiev, ad opera dei *volchvy* (gli indovini);¹² nacque di conseguenza la necessità di affrontare il paganesimo

vegetazione, quello del fuoco e dell'acqua. A questo proposito si vedano N.I. Tolstoj, 1998, p. 428; ma anche B. Uspenskij, 1982, pp. 31-112, 134-138, 150-156; V.N. Toporov, 1996, p. 167; *Slavjanskije drevnosti*, alla voce «dvoeverie».

⁷ Il pane, elemento importantissimo nei festeggiamenti nuziali pagani (*korovaj*), sotto forma di eucarestia, rappresentò nella liturgia cristiana il Corpo di Cristo, l'acqua benedetta divenne fondamentale nel mistero del battesimo, quella santa fu considerata come il rimedio più efficace contro la presenza dei dèmoni, il fuoco e la fiamma furono concepiti come un sacrificio a Dio, la terra come l'essenza materiale del corpo umano. A questo proposito si vedano N.I. Tolstoj, 1998, p. 428; V.I. Toporov, V.V. Ivanov, 1974, pp. 243-258.

⁸ Secondo Ivanov e Toporov, all'interno della mitologia slava possono essere individuati diversi livelli a seconda delle funzioni dei vari personaggi mitologici, del loro carattere, dei loro rapporti con la collettività e del grado di individualizzazione delle loro realizzazioni. Il livello più alto è caratterizzato da un tipo più generalizzato di funzioni divine (giuridico-rituali, militari, economico-domestiche) e dai loro legami con il culto ufficiale (fino ai panteon delle prime compagini statali). Al livello più alto della mitologia slava appartengono **Perunъ* e **Velesъ* ai quali può essere collegato il personaggio femminile, *Mokoš'*. Nel livello più alto possono essere inclusi l'antico-russo *Svarogъ* (riferibile al fuoco è *Svarožič*, cioè, figlio di *Svarogъ*), l'antico-russo *Dažbogъ* e lo slavo meridionale *Dabog* (nel folclore serbo). Fanno parte del livello inferiore le divinità collegate al ciclo naturale (*Rod* ed altri, nella tradizione slava orientale) e la maggior parte di quelle femminili (*rožanicy*, *beregynie*, ecc.); le divinità del livello inferiore talvolta sono caratterizzate da un minore antropomorfismo rispetto a quelle del livello superiore, hanno funzioni più astratte e specializzate (*Sud*, il destino); si tratta di differenti classi di spiriti, animali e forze impure, poco individualizzati in stretto rapporto con tutto lo spazio mitologico, dalla casa, al bosco, alla palude; tra di essi annoveriamo: i *domovye* (spiriti della casa), i *lešie* (spiriti dei boschi), i *vodjanye* (spiriti delle acque), le *rusalki* (esseri femminili delle acque), le slavo-meridionali *vile* (spiriti dei vortici) etc. A questo proposito si vedano, V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Slavjanskaja mifologija*, in: *Enciklopedičeskij Slovar', Slavjanskaja Mifologija*, Moskva, 1995, pp. 13-14. La numerazione di tali livelli ci sembra una cosa abbastanza convenzionale, a questo proposito, si veda anche la teoria sulla tripla funzionalità nel panteon pagano (Dumézil, 1987).

⁹ Questo fenomeno fu notato già nell'XI secolo dall'igumeno del Monastero delle Grotte a Kiev, Feodosij, il quale definì *dvoeverie* tale mescolanza di due diverse forme religiose. A questo proposito si veda, M.P. Novikov, 1991, pp. 80-81.

¹⁰ *Слово нѣкоего Христолюбца. и ревнителя по правой вѣрѣ*, in N.M. Gal'kovskij, 1913, p. 41.

¹¹ N. Mikhailov, 1995, p. 186.

¹² Aničkov, 1914, pp. 256-285; D. Angelov, 1979, pp. 418-420.

in campo aperto, di descriverne le pratiche per meglio vituperarle, на раздрѡшеніе лѣсти неприязнинѣ. на ошкорѣ твопашимъ таковаѡ. на пошченіе правѡвѣрнымъ. И на причастіе бошдошшаго вѣка. послѡшшаюшимъ книгъ сихъ. стѣхъ. твѡрашихъ дѣломъ повелѣннѡ въ ѡставленіе грѣховъ¹³. Ciò spiegherebbe l'interpolazione di passi relativi agli dèi pagani in documenti che inizialmente non scendevano affatto in particolari, ma si limitavano a condannare il paganesimo in modo generico.

Riportiamo a questo punto l'elenco preciso dei sermoni e degli ammaestramenti contro il paganesimo pubblicato da Gal'kovskij nel secondo volume di *Bor'ba christianstva s ostatkami jazyčestva v Drevnej Rusi. Drevnerusskie slova i poučenija, napravlennye protiv ostatkov jazyčestva v narode* (Moskva 1913, ristampa 2000):

1. О постѣ к невѣжамъ в понедѣлокъ 2 недѣли.
2. Слово св. Григорія, избобрѣтено въ толцѣхъ ѡ томъ, како первое погани суще Азыци кланалися ідолѡмъ і требы им клали.
3. Слово нѣкоего Христолюбца и ревнителя по правой вѣрѣ.
4. Слово и откровеніе стѣх аплѣ.
5. Слово стѣго оца нашего Іѡ Златоустаго _ о томъ како первое погани вѣрѡвали въ идолѣ и требы имъ клали. Имена имъ нарекали..
6. Св. отца Кирилла слово о злыхъ дусѣхъ.
7. Слово істолковано мѡдростью ѡ стѣхъ аплѣ и прркѣ. И ѡцѣ. О твари и ѡ днѣи рекомомъ недѣля.
8. Слово Исаи пророка істолковано стѣмъ Іѡанном Златоустомъ о поставляющихъ вторую трапезу роду и рожаницамъ.
9. Статѣя румянцевскаго сборника, посвященная суевѣрїямъ.
10. Статѣя »ѡ вѡдшвеніи дѡха въ члвка«.
11. Правила ѡ вѣрующихъ в гады и звѣри часовы имаших дни овы добры ѡвы злы.
12. Слово св. отецъ како подобаетъ христїаномъ жити.
13. Краткія статѣи, направленные противъ волшебства и суевѣрїй.
14. Слово Златоуста о лѣчашихся в болѣзни волхвованіемъ и науозы.
15. Слово св. отца Моисея.
16. Слово стѣхъ ѡцѣ о постѣ устава церковнаго.
17. Слово св. Дїонисїа о желѣющихъ.
18. Слово Іанна Златоуста да не излишне по младенцемъ плачемъ.
19. Въ субботу седьмую по пасцѣ поученіе Іѡан. Златоуста еже не плакати о умершихъ.
20. Слово св. Василїа.
21. Поученіе Іѡанна Златоуста о играхъ и плясанїи.
22. Поученіе христїаномъ Іѡанна Златоуста.
23. Слово св. Отецъ, какъ духовно праздновати.
24. Слово о недѣли блаженнаго Евсевїа.
25. Слово св. ѡтца Іѡкова о дни стѣя недѣли.
26. Слово о постѣ ѡ велицѣмъ и ѡ петровѣ говѣннїи і ѡ филиповѣ.
27. Слово Іѡанна Златоуста о христїанствѣ.
28. Слово св. Нифонта о русалїяхъ.

¹³ Слово нѣкоего Христолюбца и ревнителя по правой вѣрѣ, in N.M. Gal'kovskij, 1913, p. 41.

29. *Притча и заповѣди гна.*
30. *Слово Иоанна Милостиваго о исходѣ души.*
31. *Слово св. Василия о постѣ.*
32. *О идолех владимировыхъ.*
33. *Поучение въ понедѣлокъ стга дха.*
34. *Исповѣдь каждаго чина по десятословію.*
35. *Слово учительно наказуетъ о вѣровавшихъ въ стрѣчу и чехъ.*

Per quanto l'esistenza di altri sermoni e ammaestramenti non sia affatto esclusa, il corpus ricostruito da Gal'kovskij costituisce la base indispensabile per l'analisi del paganesimo degli antichi Russi per almeno due motivi: da un lato i sermoni, pur tramandatici in copie tarde, risalgono probabilmente ai secoli XI-XII così da risultare tra i documenti più prossimi all'epoca del paganesimo; d'altra parte, i loro autori sono interni alla tradizione slava, e le informazioni che ci forniscono probabilmente attendibili. Notevole è anche l'importanza filologica e linguistica dei codici che contengono SP dei secoli XIV-XVII, dal momento che testimoniano la presenza in questi testi tipicamente slavo-orientali di numerosi elementi di provenienza meridionale. Le parti che più dettagliatamente descrivono le tradizioni pagane, e soprattutto quelle che nominano le divinità del panteon slavo, sembrerebbero interpolazioni di copisti o compilatori, verosimilmente tratte da un'unica fonte (in tutto SP queste parti descrittive sono quasi identiche tra loro): riuscire a capire di quale fonte si tratti aiuterebbe ad attestare in modo autorevole la reale esistenza di certi riti, o divinità pagane.

La presenza in SP delle parti in cui vengono descritti gli usi, i costumi e le credenze degli antichi Slavi costituisce un'interessante rarità all'interno della letteratura antico-russa: attraverso questi passi possiamo ricavare informazioni sulla quotidianità e sulla vita dell'epoca. Posto che le interpolazioni di SP tramandate dai codici sono i passi che forniscono il maggior numero di dati sui culti e la «vita vissuta» dell'epoca, è importante stabilire quanto in SP (XIV-XVII) ci sia di originale e quanto sia ripreso da temi elaborati altrove, quale sia, cioè, il rapporto tra imitazione e rielaborazione nella letteratura russa antica. Prendiamo, dunque, in considerazione tre punti fondamentali: il rapporto tra SP e la tradizione scritturale (l'Apostolo); il rapporto tra SP e l'omiletica bizantina; il rapporto, in fine, tra SP e l'omiletica bulgara.

SP contro il paganesimo è composto secondo uno schema piuttosto fisso, di origine molto antica, che può essere rintracciato già nell'Apostolo;¹⁴ secondo questo schema viene proposto ai fedeli, con intenti educativi, un elenco dei peccati, o dei comportamenti peccaminosi, derivanti, secondo la concezione cristiana, dalla debolezza della natura umana. Solitamente lo schema prevede un elenco di peccati quali la calunnia, la diffamazione, l'invidia, la collera, l'ira, l'orgoglio, l'utilizzo di parole oscene e la partecipazione alle danze durante i banchetti, le rapine, le violenze, la vanità, l'amore impuro e la prostituzione, l'ubriachezza, la vendetta, la magia e i sortilegi, la golosità, l'assassinio, le superstizioni, i furti, l'avarizia e la cattiveria.

Il contenuto del corpus di SP registrato da Gal'kovskij, per quanto concerne le parti relative alle verità di fede, i dogmi fondamentali del cristianesimo e la dottrina dei Padri,¹⁵ in massima parte non si discosta dalla tradizione letteraria antico-russa; molti

¹⁴ E.V. Petuchov, 1916, pp.3-4.

¹⁵ V.N. Toporov, 1998, p. 33.

sermoni e ammaestramenti sono anonimi, altri contengono il nome dei loro autori, altri ancora sono compilazioni tratte da fonti greche. L'originalità di queste opere consiste proprio nel loro carattere di accusa nei confronti del paganesimo ed è, tuttavia, spesso limitata dall'utilizzo da parte degli autori di modelli letterari bizantini; la presenza di elementi riguardanti la quotidianità in tali documenti costituisce una rara eccezione e dipende, essenzialmente, dal talento di un particolare scrittore e dalla sua minore o maggiore indipendenza rispetto ai canoni letterari dell'epoca. Nella Rus' la nuova fede penetrò proprio grazie allo sviluppo di generi, già ampiamente valorizzati a Bisanzio, come l'omiletica; possiamo, tuttavia, rintracciare varie peculiarità della teologia russa antica rispetto a quella bizantina.¹⁶ Pur basandosi entrambe sulla patristica greca, la cultura della Rus' rimase pressoché estranea alle idee e ai metodi dei filosofi greci.

La presente trattazione è volta a rintracciare i possibili rapporti tra il corpus di SP contro il paganesimo e una serie di documenti appartenenti ad altre tradizioni mitologiche, folcloriche e letterarie; in particolar modo concentreremo la nostra attenzione sui rapporti che intercorrono tra la tradizione letteraria antico-russa e quella antico-bulgara nel periodo preso in esame. La situazione che si venne a creare nel momento in cui il popolo bulgaro ancora pagano dovette accettare la nuova fede, dopo l'865, è del tutto simile a quella descritta per la Rus' del X secolo. La sopravvivenza delle tradizioni pagane in Bulgaria è attestata dalle notizie contenute in prevalenza in opere di scrittori ecclesiastici della fine del IX secolo (*Čudo na Sv. Georgi i bālgarina*, un passo della traduzione bulgara della *Cronaca* di Manasse, le *Responsa* del pontefice Niccolò I alle interrogazioni dei bulgari, le varie *Besedi* e la *Vita* di Giorgio Agiorita).¹⁷

Il nostro intento è quello di confrontare questi documenti con gli *slova i poučeniija, napravlennye protiv jazыčestva* nella convinzione che il raffronto permetta di rintracciare interessanti similitudini. I sermoni e gli ammaestramenti antico-russi contengono infatti alcune »stranezze«, che troverebbero una spiegazione nell'ipotesi di antigrafismi slavo-meridionali. Mi riferisco a numerosi termini di evidente origine slava meridionale, alla costante menzione di *vile, dive, samodive, samovile, navi* ecc., chiaramente appartenenti alla tradizione mitologica slava meridionale (и вѣрѣють в перѣна и в хорса и в мокошь и в Сима и в Рѣгла и в вилы их же числомъ г̃. ѿ. сестрѣницъ.¹⁸), al fatto che in molti sermoni e ammaestramenti si parli chiaramente dei Bulgari¹⁹: не хѣжыши сѣть жидовъ и еретикъ и болгаръ иже вѣрѣ и во кршнѣи тако творять;²⁰ словѣне же на свадьбахъ вькладываюче срамтоу и чесновитокъ вѣ вѣдра пьютъ ѿ ѳюфильскихъ же и ѿ аравитьскихъ писаній наоучышеса болгаре ѿтъ срамныхъ оудъ йстѣкающую сквърноу вькоушають й соутъ всѣхъ ѣзыкъ сквърнѣише и проклатѣише е рѣи avanti leggiamo ѳтолѣ начаша мыти гоузицѣ срацини и болгаре й тьркмени и ѿлико йхъ ѣсть вѣ вѣрѣ той.²¹ Anche in

¹⁶ M. Garzaniti, 1988, pp.74-76.

¹⁷ D. Angelov, 1979, pp. 81-94.

¹⁸ *Слово нѣкоего Христолюбца и ревнителя по правой вѣрѣ*, in N. Gal'kovskij, 1913, p. 41.

¹⁹ Gli autori dei vari sermoni e ammaestramenti riconoscono nei Bulgari del Volga, di fede musulmana, coloro che hanno introdotto nella tradizione pagana slava determinati rituali.

²⁰ *Слово нѣкоего Христолюбца и ревнителя по правой вѣрѣ*, in N. Gal'kovskij, 1913, p. 41; *ibidem*, nota 17, p. 45.

²¹ *Слово св. Григорія, избобрѣнено вѣ толцѣхъ*, in N. Gal'kovskij, 1913, p. 23-24; a questo proposito si veda anche D.A. Kazačkova, *Kām vāprosа za bogomilskata eres v Drevna Rusija prez XI v.*, in: »Istoričeski Pregled«, n. 4, Sofija, 1957, pp. 45-78.

Статья »ω въѡновениі дѹха въ члѡка« è scritto: сице бо нѣциі еретици глаголють ѿ книгиꙗ срачиньскихѹхъ и отъ проклатыхѹхъ болгарѹхъ.²²

La presenza di divinità pagane di origine slava meridionale, le frequenti polemiche riguardo al rapporto tra Creatore e creazione (хто же бо можетъ ізобрѣсти всеи твари творены) ни ωбразѡ оуказати свѣтоу... тѣм же і философи халдѣйстїи поучишасѡ тшетнымъ і послужишѡ твари паче творца и поклонѡхуть твари мнѡши Бѣги а Бѡ творца не вѣдуша... да некланѡитесѡ твари но творцю всѣхъ влѡдцѹхъ... зане кланѡхутьсѡ идоломъ и твари і требы имь творѡт)²³ ed il parallelo tra le genti pagane, gli eretici ed i Bulgari dovrebbe indurre ad indagare più attentamente sugli evidenti rapporti esistenti tra queste opere antico-russe (SP), gli apocrifi e gli scritti contro il bogomilismo. Nel noto apocrifo *Choždenie Bogorodicy po mukam* (anche questo testo, del resto, può essere considerato come uno scritto antibogomilo, cfr. N.A. Meščerskij, 1976, p. 185)²⁴ non può non farci riflettere il passo: та оутриѡ троѡ на хърса велеса пероуна. на Бѣѡ ωбратишѡ бѣсомъ. злымъ. вѣровашѡ²⁵. L'episodio venne aggiunto dall'ignoto traduttore bulgaro per stigmatizzare il paganesimo ancora perdurante in Bulgaria;²⁶ è interessante notare a questo proposito la stretta coincidenza di un passo dello *Слово и откровение стых апль* (мнѡше Богы. многы пероуна и Хорса дыѡ, троѡна, и инѡи мнѡси)²⁷ con quello già citato sulle divinità dello *Слово нѣкоего Христовѡлюбца* (Gal'kovskij, p. 41). Le credenze pagane, mantenutesi vive in seno alla popolazione bulgara, sono riflesse con particolare chiarezza in alcuni degli apocrifi sorti in terreno bulgaro durante i secoli XI-XII. Evidente è, inoltre, sempre in *Слово нѣкоего Христовѡлюбца* la coincidenza con un passo del *Videnie apostola Pavla* (и видѣхъ ωблѡк ѡгнень, распрѡстертъ над ним мир вес. и рѣхъ что сїе гѣси. и рече се еѣ безаконїе смѣшено съ млѣтвою грѣшныхъ).²⁸ L'eredità pagana che si era conservata a lungo tra la popolazione bulgara (e che fu particolarmente forte tra la fine del IX e l'inizio del X secolo) fu un terreno favorevole per la nascita di tendenze ereticali ed anticclesiastiche; le credenze pagane in esseri demoniaci contribuivano a minare il monoteismo cristiano ed a rafforzare la concezione dualistica del mondo, secondo cui il mondo visibile era sottomesso all'autorità del diavolo. Senza aver avuto alcun ruolo costruttivo nella nascita del bogomilismo, l'ancor vitale paganesimo aveva creato condizioni favorevoli alla sua diffusione. Questa situazione si riflette esattamente nella Rus' dei secoli X-XI; a partire dall'XI secolo, infatti, la dottrina bogomila aveva cominciato ad esercitare la sua influenza anche nella Rus' kieviana. L'affinità etnica e linguistica, esistente tra Bulgari e Russi, era un valido presupposto per la creazione di condizioni favorevoli al contatto tra i due popoli e ad una reciproca influenza. Lo stato di Kiev, realizzandosi secondo il modello bizantino, era definitivamente entrato

²² N. Gal'kovskij, 1913, p. 97.

²³ *Слово істолковано мѡдростью ω стыхъ апль и прркѹхъ. И ωщѹ. О твари и ω днїи рекомомъ недѣля.*, in N. Gal'kovskij, 1913, pp. 76-83; cfr. *Слово св. Григорїѡ, ізобрѣтено въ толцѹхъ*, in N. Gal'kovskij, 1913, p. 17-35; anche secondo E. Aničkov (1914, pp. 297-298, 120-123) nella lotta contro il paganesimo ci si avvale delle stesse accuse rivolte nei confronti delle eresie manichee e bogomile.

²⁴ V.V. Mil'kov, 1999, p. 121.

²⁵ V.V. Mil'kov, 1999, pp. 583-597.

²⁶ D. Angelov, 1979, p. 88.

²⁷ N. Gal'kovskij, 1913, p. 51.

²⁸ V.V. Mil'kov, 1999, p. 535; per un confronto cfr. N. Gal'kovskij, 1913, p. 43 (и видѣхъ ωблѡк кровавъ, распрѡстертъ надѡ всѣмъ миромъ и воспросїхъ гла гсїи что се естѣ и рече ми се естѣ млѣтва члѡчѣска смѣшена с безаконїемъ).

in seno a quella cultura dell'est ortodosso, alla quale la Bulgaria medievale aveva da tempo aderito. Dalle terre bulgare partì un flusso incessante di opere letterarie; tra queste opere c'erano non solo monumenti letterari ufficiali, destinati ai bisogni della Chiesa e dell'aristocrazia, ma anche opere di carattere popolare, con contenuti apocrifi o eretici, sorte in Bulgaria sotto l'influsso della dottrina bogomila. Come testimoniano le cronache, negli anni 1024, 1066-1068, 1088 si svilupparono una serie di sommosse strettamente collegate all'insorgere di una reazione pagana (*volchvy*) contro la Chiesa e la religione cristiana ufficiale. L'insoddisfazione aveva cominciato a manifestarsi sotto forma di concezioni e predicazioni dualistiche. Il breve brano sotto l'anno 1071 testimonia chiaramente la concezione dualistica dominante fra i *volchvy*;²⁹ il passo noto come *Povestvovanie o volchvach* si costruisce sulla base di un materiale letterario già preparato, è evidente in essa l'influenza delle cosiddette «favole bulgare» e delle opere apocrife³⁰; nella gran parte di SP vi si fa riferimento, la *Статья »w вѣдновеніи дѹха в члвкѹ«*, per esempio, attesta: сице бо нѣщїи еретици глаголют ѿ книгъ срачиньскихъ и отъ проклатыхъ болгаръ. Troviamo lo stesso tipo di citazioni anche in *Слово св. Григорія, избобрѣтено въ толицѹхъ* dove è scritto: того же ѿсирида скажетъ книга лъживаѹ и сквърньнаѹ... ѿтолѣ начаша мыти гоузицѣ сарацини и болгаре; lo stesso significato hanno citazioni del tipo кощѣны еллинскїа и басни жидовскїа dello *Слово стго оца нашего Іоу Златоустога – о томъ како первое погани вѣровали въ идолѣ и требы имѣ клали. Имена имѣ нарекали*, oppure del tipo погании елини dello *Св. отца Кирилла слово о злыхъ дустѹхъ* e del *Поученіе христіаномъ Іоанна Златоуста, del Притча и заповѣди гна*.³¹ Sia in SP contro il paganesimo che in *Beseda presvitera Kozmy*, gli aggettivi elleni, giudei, saraceni o bulgari, significano eretici, non conformi alla dottrina ortodossa; nella *Статья »w вѣдновеніи дѹха в члвкѹ«* si esprime chiaramente quale sia la colpa più grande degli eretici: Всѣмъ бо естъ Творецъ Богъ, а не родъ.. Единъ вдымаеть вседръжителъ. иже единъ безсамратенъ и не погибающихъ тврецъ.. (еретики) не разѹмѣша Творца своего, създаваго их и вдохнѣваго въ нихъ дѣхъ жизни.³² La lotta contro le eresie del tempo è il motivo

²⁹ *Povest' vremennykh let*, I, Moskva, 1950, p.118.

³⁰ V.V. Mil'kov, 1999, p. 96. Ci permettiamo di dissentire con l'interpretazione di Mil'kov riguardo alle poco rilevanti coincidenze tra i «libri bulgari», il *Povestvovanie o volchvach* e, quindi, anche tutti gli *slova i poučenija napravlennye protiv jazyčestva* ad essa correlati. Sebbene, infatti, come afferma il Mil'kov (Mil'kov, 1999, p. 101) l'annalista non identifichi le eresie bulgare con il paganesimo, crediamo con questo breve articolo di aver già addotto sufficienti prove su quanto le eresie bulgare, e più propriamente gli scritti antibogomili (stranamente si veda lo stesso Mil'kov, 1999 a p. 105), siano strettamente connessi alle testimonianze tramandateci sulle credenze e gli usi del paganesimo slavo (ricordiamo l'equivalenza semantica evidente nei sermoni tra gli aggettivi *bulgari, pagani, elleni ed eretici*). A questo proposito si confrontino, inoltre, i numerosi passi della *Beseda Kozmy* alle pp. 99-100, 102, 103, 111, 117, 122, 123-125, 133, 143, 145, 153-154, 158, 163-164 dell'edizione di A. Vaillant, *Le traité de Cosmas*, in *Textes vieux-slaves*, Paris, 1968.

³¹ N. Gal'kovskij, 1913, p. 97, 24, 61, 68, 188, 275.

³² Riguardo al rapporto del passo citato con quello del *Povestvovanie o volchvach*, si veda V.V. Mil'kov, 1999, pp. 358-365 ed in particolar modo pp. 95-96. Ci permettiamo ancora una volta di notare che troppo spesso il Mil'kov assimila gli *slova i poučenija napravlennye protiv jazyčestva*, perdendo di vista il loro ruolo e le loro funzioni, con una più generica concezione slavo-pagana del mondo; proprio concordando con la premessa dell'autore, sul fatto, cioè, che il *Povestvovanie o volchvach* non possa essere considerato come una testimonianza dei movimenti eretici medievali, riaffermiamo la sua stretta correlazione con i sermoni e gli ammaestramenti contro il paganesimo. Il *Povestvovanie* costituisce un utile riferimento cronologico per testimoniare la «rinascita» del paganesimo nella Rus', lo stesso autore del resto, più avanti (cfr. Mil'kov, 1999, pp. 105-106), afferma che il carattere dualistico non appartiene ai *volchvy*, ma ai loro oppositori; ci pare ancora una volta, doveroso precisare che proprio nell'intento polemico degli autori di SP contro il paganesimo

principale utilizzato come modello in SP, ma si riflette anche nella letteratura canonica (*Kormčaja kniga, Chudye nomokanuncy*) e nella formazione dei vari indici in cui venivano incluse le opere che la Chiesa aveva dichiarato nocive ed inadatte alla lettura.³³ Gli autori di SP si mostrano come »difensori della retta fede«, portatori della teologia cristiana trinitaria, essi lottano contro l'estendersi di ogni manifestazione divina al di fuori delle tre Persone, cosa che condurrebbe al politeismo delle genti pagane; per essi l'accettazione della fede trinitaria costituisce la *conditio sine qua non* per essere ammessi al battesimo e, quindi, alla comunione con Cristo. Di grande aiuto al clero russo nella lotta contro gli eretici furono la *Beseda presvitera Kozmy* (X-XIII secc.) e tutta una serie di opere antiereticali composte in Bulgaria quali: *Pis'mo patriarchy konstantinopol'skogo Feofilacta carju Bolgarii Petru, Sinodico della domenica dell'ortodossia, Sull'attività dei demoni* di Psello, *Contro i Bogomili* di Eutimio Zigabeno, *Sinodico dello zar Boril, Codice di Stefano Dušan*, ecc.³⁴ Prendendo, per il momento, come esempio la *Beseda presvitera Kozmy*, possiamo immediatamente rintracciarvi numerose e consistenti somiglianze sia con lo *Слово нѣкоего Христолюбца и ревнителя по правой вѣрѣ*, che con lo *Слово стѣго оца нашего Іо Златоустаго – о томъ како первое погани вѣрвали въ идолѣ и требы имѣ клали. Имена имѣ нарекали*. Innumerevoli sono le parti della *Beseda* che immediatamente ci rimandano al corpus di SP (vedi nota 30, p. 10), la coincidenza delle citazioni neotestamentarie nei vari documenti è impressionante e molto simili risultano essere le descrizioni degli usi e dei costumi delle genti pagane e degli eretici bogomili. La struttura dei tre componimenti è quasi identica, l'intento degli autori delle tre opere è comune e consiste sempre nel voler ammaestrare le genti nella retta fede, denunciando le atrocità commesse dagli eretici; come già detto, per eretici si intendono anche i pagani, è in quest'ottica, appunto, che paganesimo ed eresie si mescolano e che le influenze dell'uno sulle altre si fanno sempre più evidenti.

Letteratura

AFANAS'EV A.N., *Poetičeskie vozrenija slavjan na prirodu*, I-III, Moskva, 1865-1869.

ANGELOV D., *Il Bogomilismo. Un'eresia medievale bulgara* (titolo originale: *Bogomilstvoto v Bălgarija*), Roma, 1979.

ANIČKOV E.V., *Jazyčestvo i drevnjaja Rus'*, Sankt-Peterburg, 1914.

e nella sua funzione consiste il principale legame con le opere di carattere dualistico (scritti bogomili, o meglio ancora, antibogomili).

In riferimento al passo citato della *Статья »ω възновеніи дѣха въ члвкѣ«* e all'interpretazione datane dal Mil'kov (Mil'kov, 1999, pp. 95-96, 101-102), concordiamo pienamente con lo studioso sul fatto che ideologicamente la concezione cosmogonica slavo-pagana non sia identica a quella bogomila, ma dobbiamo dissentire fortemente sull'assenza di un'opposizione dualistica all'interno del paganesimo slavo; come potremmo considerare la ricostruzione dell'*osnovnoj mif* (Ivanov, Toporov, 1974), presente in tutte le tradizioni, se non come manifestazione di un'opposizione dualistica? L'affermazione, inoltre, che *Rod* non possa essere assimilato né ad un *Bog-Tvorec*, né al suo antipodo *Bes*, ci lascia piuttosto perplessi; *Rod* fa indubbiamente parte del livello inferiore del paganesimo slavo, non può, dunque, essere considerato come una divinità superiore. La possibile confusione tra *Rod*, come divinità che genera la vita, e un *Bog-Tvorec* è chiaramente ascrivibile ad un'interpretazione cristiana posteriore.

³³ Riguardo agli indici, si veda D. Angelov, 1979, pp. 423-424, 74 e sgg.

³⁴ D. Angelov, 1979, pp. 11-36.

- AZBUKIN M., *Literaturnoj bor'by predstavitelej Christianstva s ostatkami jazyčestva v russkom narode (XI-XIV vek)*, 1896.
- BEGUNOV JU.K., *Kozma presviter v slavjanskich literaturach*, Sofija, 1973.
- BRÜCKNER A., *Mitologia slava* (titolo originale: *Mitologia słowiańska*), Bologna, 1923.
- BUSLAEV F., *Istoričeskaja christomatija*, 1861.
- DUMÉZIL G., *Tridelna ideologija indoevropecev*, Ljubljana, 1987.
- GAL'KOVSKIJ N.M., *Bor'ba christianstva s ostatkami jazyčestva v drevnej Rusi*, vol. I, Char'kov, 1916.
- GAL'KOVSKIJ N.M., *Drevnerusskie slova i poučenija, napravlennye protiv ostatkov jazyčestva v narode*, Moskva, 1913.
- GARZANITI M., *Il cristianesimo in Russia da Vladimir a Pietro il Grande*, Roma, 1988.
- IMPELLIZZERI S., *La letteratura bizantina da Costantino a Fozio*, Milano, 1993.
- IVANOV J., *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija, 1925.
- IVANOV V.V., TOPOROV V.N., *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej*, Moskva, 1974.
- IVANOV V.V., TOPOROV V.N., *Slavjanskaja mifologija*, in: *Slavjanskaja Mifologija, Enciklopedičeskij slovar'*, Moskva, 1995.
- IVANOV V.V., TOPOROV V.N., *Slavjanskije jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy*, Moskva, 1974.
- KAZAČKOVA D.A., *Kām vāprosa za bogomilskata eres v Drevna Rusija prez XI v.*, in: »Istoričeski pregled«, n. 4, Sofija, 1957.
- LEVKIEVSKAJA E.E., *Nizšaja mifologija slavjan*, in: *Očerki istorii kul'tury slavjan*, Moskva, 1996.
- LICHAČEV D.S., *Povest' vremennyh let po Lavrent'evskoj letopisi*, Moskva-Leningrad, 1950.
- ŁOWMIAŃSKI H., *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa, 1979.
- MANSIKKA V.J., *Die Religion der Ostslaven*, 1, Quellen, in: *Folklore Fellow Communications*, n.43, Helsinki, 1922.
- MERIGGI B., *Il concetto del Dio nelle religioni dei popoli slavi*, in: »Ricerche slavistiche«, 1, Roma, 1952.
- MERIGGI B., *La preghiera slava pagana*, Firenze, Olschki, 1961.
- MERIGGI B., *Scritti minori*, Brescia, 1975.
- MIGNE J.P., *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, Parisiis, 1844-1866.
- MIL'KOV V.V., *Drevnerusskie Apokrifij*, Sankt-Peterburg, 1999.
- MIKHAILOV N., *A proposito di una interpretazione del teonimo slavo *Perun*, in: »Ricerche slavistiche«, voll.XXXIX-XL, Roma, 1992-1993.
- MIKHAILOV N., *Lett. nave, lit. novis, altruss. *navi u. a. Zum Problem der Realisierung eines balto-slawischen (Ur)stammes auf der mythologischen Ebene*, in: »Ponto-baltica«, n. 6, Accademia Toscana di Scienze e Lettere »La Colombaria«, 1995.
- MIKHAILOV N. (a cura di), *Mitologia slava*, in: *Studi slavi*, n. 1, II ed., Pisa-Genova, ECIG, 1995.
- MIKHAILOV N., *Mythologia slovenica*, Trst, 2002.
- MORESCHINI C., *Omelle sulla natività*, Città Nuova Editrice, Roma, 1983.
- NOVIKOV M.P., *Christianizacija kievskoj Rusi: metodologičeskij aspekt*, Moskva, 1991.
- OINAS FELIX J., *Essay on Russian Folklore and Mythology, Russian Poludnica »midday spirit«*, Slavica Publishers, Inc., Columbus, Ohio, 1985.

- PETROVIĆ M.M., *Kudugeri-Bogomili u vizantijskim i srpskim izvorima i »Crkva bosanska«*, Beograd, 1998.
- PETRUCHIN V.JA., *Drevnjaja Rus'. Narod. Knjaz'ja. Religija*, in: *Iz istorii ruskoj kul'tury*, vol. I (Drevnjaja Rus'), Moskva, 2000, pp.13-410.
- PETUCHOV E.V., *Russkaja literatura, istoričeskij obzor glavnejšich literaturnych javlenij drevnego i novago perioda*, Petrograd, 1916.
- SREZNEVSKIJ I.I., *Drevnie pamjatniki russkogo pis'ma i jazyka*, Spb, 1863.
- SREZNEVSKIJ I.I., *Svedenija i zametki o maloizvestnyh i neizvestnyh pamjatnikach*, Spb, 1871.
- SREZNEVSKIJ I.I., *Svideteľstva Paisievskogo sbornika o jazyceskich sueverijach Russkich*, n. 5, Moskvitjanin, 1851.
- ŠACHMATOV A.A., *Polnoe sobranie russkich letopisej, lavrentevskaja letopis' i suzdaľskaja letopis' po akademičeskomu spisku*, vol. I, II ed., Moskva, 1962.
- Stara Bälgarska literatura*, vol. I, *Apocrifi*, Sofija, 1981.
- Svod drevnejšich pis'mennyh izvestij o slavjanach (I-VI vv.)*, vol. I, Moskva, 1991.
- TICHONRAVOV N.K., *Slova i poučeniya, napravlennye protiv jazyčeskich verovanij i obrjadov*, in: *Letopisi ruskoj literatury i drevnosti*, vol. IV, Moskva, 1862.
- TICHONRAVOV N.K., *Pamjatniki otrečennoj ruskoj literatury*, vol. II, Moskva-S.Peterburg, 1863.
- TOLSTOJ N.I., *Jazyčestvo drevnich slavjan*, in: *Očerki istorii kul'tury slavjan*, Moskva 1996.
- TOLSTOJ N.I., *Jazyčestvo i christianstvo drevnej Rusi*, in: *Izbrannye Trudy, slavjanskaja literaturnojazykovaja situacija*, II, Moskva, 1998.
- TOLSTOJ N.I., *Jazyk i narodnaja kul'tura*, Moskva, 1995.
- TOLSTOJ N.I., *Slavjanskije verovanija*, in: *Slavjanskaja Mifologija, Enciklopedičeskij slovar'*, Moskva, 1995.
- TOPOROV V.N., *Bogi drevnich slavjan*, in: *Očerki istorii kul'tury slavjan*, Moskva, 1996.
- TOPOROV V.N., *Nekotorye voprosy izučeniya slavjanskoj mifologii*, in: »*Studia Mythologica Slavica*«, 1, Ljubljana, 1998.
- TOPOROV V.N., *Predistorija literatury u slavjan: opyt rekonstrukcii. Vvedenie v kursistorii slavjanskoj literatury*, Moskva, 1998.
- TOPOROV V.N., *Svjatost' i svjatye v ruskoj duhovnoj kul'ture*, vol. I-II, Moskva, 1995-1998.
- USPENSKIJ B.A., *Filologičeskie razyskanija v oblasti slavjanskich drevnostej*, Moskva, 1982.
- VAILLANT A., *Textes vieux- slaves*, Paris, 1968.
- ZELENIN D., *Očerki ruskoj mifologii*, Petrograd, 1916.

Testi di riferimento

- Bälgarska Mitologija: enciklopedičen rečnik*, Sofija, 1994.
- DAL' V., *Tolkovyj Slovar' Živogo Velikorusskogo Jazyka*, voll. I-IV, Moskva, 1981.
- Dizionario delle letterature classiche*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1993, (titolo originale: *The Oxford Companion to Classical Literature*).
- Mifologičeskij slovar'*, a cura di E.M. Meletinskij, Sovetskaja Enciklopedija, Moskva, 1990.
- Mify narodov mira*, I-II, Moskva, 1991-1992.

- Polnyj Pravoslavnyj Bogoslovskij Enciklopedičeskij Slovar'*, voll. I-II, Moskva, 1992.
Slavjanskaja mifologija, Enciklopedičeskij slovar', Moskva, 1995.
Slavjanskije drevnosti, (pod. red. N. I. Tolstogo), I-II, Moskva 1995-1999.
Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi, vol. I, Leningrad, 1987.
Slovar' Russkogo Jazyka, voll. XI-XVII, Moskva, 1975.
SREZNEVSKIJ I.I., *Slovar' drevne-russkago jazyka*, Graz, 1956.
VASMER M., *Russisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. I-III, Heidelberg, 1950, (trad. russa, *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka. Perevod s nemeckogo i dopolnenija člana-korrespondenta AN SSSR O.N. Trubačeva*, voll. I-IV, Moskva, 1986-1987).

Некоторые заметки о древнерусских »Словах и Поучениях направленных против язычества« и их возможные взаимоотношения между апокрифической литературой и антибогомильскими писаниями.

Симонетта Сими

В центре внимания предлагаемой статьи - анализ ряда Слов и Поучений, направленных против язычества (далее С. и П.). Нас в этом исследовании будет интересовать перечень древнерусских произведений из корпуса С. и П., перепечатанных Н.М. Гальковским во втором томе его книги »Борьба Христианства с остатками язычества в Древней Руси« (Москва 1913), их история, описание их роли и функции в древнерусском литературном ареале. С. и П., с которыми мы ознакомились, дают, обличая языческие обычаи, наглядное представление об особенностях идейно-религиозной обстановки на Древней Руси в первые века после введения Христианства. Наша цель - обнаружить взаимоотношения между С. и П. и апокрифами, богомильскими и антибогомильскими книгами, пришедшими из Болгарии. Апокрифическая, богомильская и антибогомильская литература проникла в древнерусскую книжность разными путями и довольно интенсивно, попав на русскую почву от южных славян, получила широкое распространение, оказав ощутимое влияние на формирование древнерусской христианской культуры.

**SEMIOTIČNE INTERPRETACIJE
LJUDSKEGA IZROČILA**

**INTERPRETAZIONI SEMIOTICHE
DELLA TRADIZIONE POPOLARE**

Cosmology and Deities in Slovene Folk Narrative and Song Tradition

Monika Kropej

It is the aim of this paper to examine Slovene traditions, mainly folk narrative and song traditions and partly customs that contain some traces of old Slavic deities and cosmology. These traces are then compared to other similar religious structures. In this way the origin of earth, the flood, the thunder deity and the cosmological fight, the mother goddess, the underworld, the yearly cycle, the day and night cycle and the world axis are being discussed.

1. The Origin of Earth Resting on a Fish – Faronika the Fish

In cosmogonic myths, as well as in the Bible, water symbolizes the original matter from which a new world was created. Hindu texts, for instance, mention that »Everything was water, ample waters had no banks.« The Bible says: »The spirit of God blew over the waters.«

The notion of primeval waters at the onset of the world is almost universal. Often it is accompanied by the myth of diving animals such as the Hindu boar (God Vishnu), for instance, that brings dirt to the water surface. It is very likely that Slovene folk tradition contained notions of the earth originating from a grain of sand from the sea bed; this motif was published by Janez Trdina in Neven in 1858. According to the story, as it narrates: at the beginning there was nothing but God, the sun and the sea. The sun was scorchingly hot and God dived into the sea to take a bath. When he resurfaced, a grain of sand was stuck beneath one of his nails. The sand fell to the sea bed and from it our earth came into existence.¹

The earth thus floated on the surface of the cosmic ocean. Folk fairy tales recount that two fish circle the floating earth:

Zemlja plava na vodi, okoli nje pa se podita dve veliki ribi. Kadar se katera od njiju obregne ob zemljo ali udari po njej z repom, nastane potres.

The earth floats on water, and two big fish swim around it. When one of them snubs the earth or hits it with its tail, this causes an earthquake. (Porabje, recorded by Števan Kūhar).²

¹ Iv(an) Trdina, Odkuda nam zemlja (Where Did This Land Come from, pp. 60-61), Narodne pripovedi iz staroslovinskoga bajeslovja (Folk Tales from Old Slavic Mythology), in: Neven 7, Ljubljana 1858. Comp. also: Jakob Kelemina, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva (Folk Tales and Fairy Tales of Slovenes), Celje 1930, No. 206/III.

² Š. Kūhar, Narodno blago vogrskij Slovāncof (Heritage of Hungarian Slovenes), in: Časopis za zgodovino in narodopisje 8, Maribor 1911, p. 59, No. 52.



Faronika the Fish, relief from Čedad / Cividale, Italy, 8th century.

According to some folk tales the earth did not just remain floating on water, but was stuck on a fish or a water snake. Slovenes still have a tradition that says that a huge fish carries the earth on its back. When the fish moves, an earthquake occurs. When it dives into the water, this causes the end of the world. The same is quoted in the folk song about Faronika the fish in which Jesus asks the fish not to swing its tail or turn onto its back lest the world be sunk or doomed:³

*Riba po morji plava,
riba Faronika.
Jezus za njo priplava
po morja globočin.*

*A fish swims in the sea,
A fish named Faronika.
Jesus swims after it
From the great sea depths.*

³ Karel Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi I (Slovene Folk Songs I)*. Ljubljana 1894 (henceforth SNP), p. 500, No. 493; *Slovenske ljudske pesmi I (Slovene Folk Songs I)*, Ljubljana 1970 (henceforth SLP), p. 123, No. 20/2.

»O le čakaj, čakaj riba,
riba Faronika.
Te bomo kaj prašali
kako se po svet godi.«

»Wait for me,
Faronika the fish!
We want to ask you
What goes on around the world.«

»Če bom jest z mojim repom zvila,
ves svet potopljen bo.
Če se bom jest na moj hrbt zvrnila,
ves svet pogubljen bo.
O nikari, nikari riba,
riba Faronika.
Zavolj nedolžnih otročičev,
zavolj porodnih žen.«

»If I wag my tail
The whole world will be sunk.
If I turn onto my back
The whole world will be doomed.
»Oh do not do this,
Faronika the fish.
For the sake of innocent babes
And women in labor.«

Chaotic snake – or a fish – lives in the sea, dozing and resting. According to proto-Indo-European religious notions it rides on the back of Varuna. Varuna is the proto-god who had created the world from original chaos. According to Phoenician mythology and the Bible the sea lion Leviathan, when irritated, could cause the end of the world. The same is true of the German mythological Midgard snake, of the Grecian Hydra, the Babylonian Tiamat, Swabian Zelebrant, etc. Slavs had similar explanatians as well.⁴

Faronika the fish from Slovene folk traditions is a parallel to these mythical creatures. Her name originates from the folk belief that when they were devoured by the Red Sea, the pharaoh's warriors turned into fish and in certain situations may assume human form. The tradition about Faronika the fish became interwoven with the folk tale about Veronika from Mali grad by Kamnik, and the tale about mermaid Melusina. The tale states that because of her avarice Veronika had been bewitched into a half girl half snake, a woman with the lower body of a snake, and is thus depicted on a twelfth-century relief in Mali grad. The oldest one among the still-preserved tales about Veronika from Kamnik is the one dated 1684 that was later recorded on paper. Somewhat shortened, it was preserved by Valvasor⁵ and later on conveyed in oral or in literary form in numerous variants. Emilijan Cevc alone noted down ten variants of this motif. Cevc was of the opinion that the tale had originated from the 1684 Kamnik coat-of-arms that, according to him, depicted St. Margaret and the dragon or the snake. The picture was mistakenly interpreted as Veronika – half woman half snake. He felt that the snake became part of the tale because people thus explained the long necks or tails of dragons or snakes in this coat-of-arms; these tails optically merged with the image of St. Margaret. The depiction of Veronika, half snake or half fish, therefore originated because of the contamination of the tale about the mermaid Melusina with the tale of Faronika the fish, and hence the name Veronika was born.

According to France Stele, Faronika became the art history technical term for a mermaid.

⁴ For more on this see: Zmagaj Šmitek, Slovenske ljudske predstave o stvarjenju sveta (Slovene Folk Notions about Creation of the World), in: Traditiones 27, Ljubljana 1998, pp. 118–119.

⁵ Johann Weichard Valvasor, Die Ehre des Herzogthums Krain, Laibach-Nürnberg 1689, XI, p. 543.

2. The Flood and Kurent

The tradition about the world flood has been preserved in Slovenia as well as in many other parts of the world. After having heard the tale about the flood in Mengeš, Janez Trdina wrote the tale titled *Povijest o božjem kokotu* (The Tale about God's Rooster), publishing it in Neven in 1856.⁶ According to the tale the earth was initially barren. There was nothing on it but stone. Then God sent forth his rooster. The rooster sat on a rock and laid an egg. The egg cracked and seven rivers started to flow from it. The rivers drenched the land that quickly became green and fertile. People lived in this paradise with no work or worry. High in the sky the rooster of God crowed to let them know when to go to bed, eat or work. But the people grew haughty, stopped listening to the rooster's crowing, and sickness descended upon the earth. People finally decided that in order to raise the surface of the rivers the egg had to be broken. They struck a stone against the egg, the egg broke with a mighty thunder, and out came so much water that it flooded the whole human race. The waters reached the highest mountain peaks. The only one who managed to escape was a guard who climbed to the top of the highest mountain and from there up a vine into the clouds.

The question whether Trdina's, or later Bilc's,⁷ record of this tale was authentic or not remains unsolved. The motif of the cosmic egg and the flood is a reflection of old archetypal notions of numerous peoples. The egg is often connected with the genesis of the world and its gradual formation. According to some archetypal religious notions a cosmic egg hatched on the surface of primeval waters. Hindu texts contain this reference: »Brahmanda, the egg of the world, rolls on the surface of waters.« The cosmic egg has been preserved in Chinese mythology, in which giant Panku, who had been dreaming in the egg, halved it and thus created the Sky and the Earth. In antique Orphean cosmogony the night gives birth to an egg, from the egg comes love, and from the two egg shells the Earth and the Sky are born.

According to the Slovene tale the guard, originally a Carniolan from Kranjska (Carniola), fled higher and higher into the mountains until the waters flooded even the last mountain top. The guard came upon a vine, which belonged to Kurent. Happy that the guard took hold of his plant, Kurent made the plant grow high into the clouds. After nine years the waters vanished and the earth became dry again. The guard, who had spent these years clutching the vine, eating its grapes and drinking its wine, was able to climb down to solid ground again.

The flood can be found in numerous mythologies and religions all over the world. Let us just remember Noah from the Old Testament, Ziusudra from Mesopotamia, Utnapishtim from Sumer, or Manu from India.⁸ In the Slovene tale Kurent saved the guard from Carniola from the flood.

In Slovene tradition, Kurent is a mythical lunar character of fertility.⁹ According to France Bezljaj's etymological explanation the name Kurent has been derived from the root creating, devising. If we connect this tale with the one about the creature in the moon,

⁶ Iv. Trdina, *Povijest o božjem kokotu* (The Tale about God's Rooster, pp. 105–107), *Povijest o Kurentu* (The Tale about Kurent, pp. 153–156); *Narodne pripoviesti iz staroslovinskoga bajeslovja* (Folk Tales from Old Slavic Mythology), in: Neven 7, Ljubljana 1858.

⁷ Janez Bilc, *Pravlica od Kuranta* (The Tale about Kurant), in: *Novice* 17, 28. 2. 1857, p. 67.

⁸ Zmago Šmitek, *Kristalna gora* (Crystal Mountain), Ljubljana 1998, pp. 24–25.



Kurents from Markovci in Styria

spread practically all over the world, and knowing that the moon in Slovene tales is often personified by Kurent, it seems that Kurent was viewed as a primogenitor, a being who helped the human race to multiply and the fields to regenerate and bear food. The root *kur* could also be connected with the chicken (*kura* in Slovene) or to the rooster, and to hatching an egg, which is the attribute of the heavenly God the Creator. Let us also consider a Slovene folk Carnival custom in which the *kurenti*, accompanied by a procession of the *pickei* (chicks) jump up and down and »plow« around houses to make their owner's turnips grow thick and plump. The latest archeological discoveries revealed the connection between the *kurenti* and the antique cult of Cybele, according to which the mythical companions of Cybele were called the *kurenti* and the *koribanti*.¹⁰ They were dressed in the masks of a cock. In view of all this we can safely say that in all probability Kurent was a deity or a demon connected to fertility and licentiousness, even though Milko Matičetov as well as Leopold Kretzenbacher had denied Kurent his mythical origin,¹¹ people believed that kurent was responsible for the land's renewal.

⁹ According to Ivan Grafenauer Kurent, or Keremet, was the lunar proto-father and an evil superior being, a younger brother and an opponent to Juma, the superior being; in: *Prakulturne bajke pri Slovencih*, Etnolog 14, Ljubljana 1942, pp.2–45, p. 38.

¹⁰ Slavko Ciglencečki, Late Traces of the Cults of Cybele and Attis. The Origins of the Kurenti and the Pine-wood Marriages ("Borovo gostovanje"), in: *Studia mythologica Slavica* 2, Ljubljana, Videm 1999, pp. 21–31.

¹¹ Leopold Kretzenbacher, *Germanische Mythen in der epischen Volksdichtung der Slowenen*, Graz 1941; Milko Matičetov, *O bajnih bitjih Slovencev s pristavkom o Kurentu* (On Mythological Beings among Slovenes, with a Supplement on Kurent), in: *Traditiones* 14, Ljubljana 1985, pp. 23–32.

Unlike ordinary human birth from a mother's body the renewal of the world and humanity is the task of men. Alan Dundes has ascertained that in most myths referring to the flood male deities were at work, and that the sole survivor was male as well. This is true of the Sumerian Ziusudra, the Babylonian Utnapishtim, the Indian Manu,¹² and also of the Carniolan Kurent.

3. Perun and His Fight with a Dragon

Since life on earth is subjected to the laws of death and birth, which is true for living beings as well as nature, many religious beliefs contain the motif of a cosmic snake, the opponent of the sun as the source of life. In Ancient Egypt, for instance, the sun god Ra is repeatedly attacked by the snake Apofis, but Ra always wins the duel. In Vedic mythology Vritra endangers Indra. Antique Zeus managed to defeat Tifon, the hundred-headed monster, only after a hard fight, and the Hittite weather god Taru had to fight the dragon Ilujankas.

A fight with a dragon is the basic myth and a repetition of creation, the counterpoint between two opposing forces representing the central act of cosmogonic and fertility myth.¹³ This is why numerous mythological heroes – and the heroes in fairy-tales later on – fight a dragon in the course of their lives.¹⁴ In Slavic mythology Veles was said to assume the image of a dragon or a snake. Like the antique Zeus, Germanic Thor, Scandinavian Odin or the Vedic Indra, Perun was the god of the heavens, and therefore Veles's opponent.

Perun, in Slovenia also called Gromovnik (the Thunder God), St. Elias or Trot, was the Slavic god of thunder and lightning, the supreme god and the creator.¹⁵ Similar to the fight between the heavenly deity Perkunas and the chthonic god Velnias from Baltic mythology, Slovene folk tradition contains the memory of the fight between Perun and Veles. Like Thor with his Mjøltnir (hammer), Perun uses his golden axe or his hammer – a symbol of thunder – to strike at the hostile snake. Under the pseudonym Fr. Pohorski, Davorin Trstenjak published in Novice in 1858 a folk tale from Pohorje. It recounts of Trot and Kresnik riding in a golden coach to a feast hosted by the snake queen. The snake queen sends a snake to meet them. With her eagle's wings the snake flies from under the clouds to the golden coach. Using a golden axe, Trot beheads the snake. The snake hits a cloud with her tail and a terrible storm ensues.¹⁶

¹² A. Dundes, *The Flood as Male Myth of Creation, The Flood Myth*, ed. Alan Dundes, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1988, pp. 167–182.

¹³ V. V. Ivanov and V. N. Toporov wrote exhaustive studies on this subject; see: *Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej*, Moscow 1974. Comp. also: V. V. Ivanov, *La situazione etnica e religiosa dell' Europa orientale del X. sec. d. C.*, in: *Studi slavistici offerti a Alessandro Ivanov nel suo 70. compleanno*, Udine 1992.

¹⁴ A fight with a dragon has been ritually connected with boys' initiation. For more on this see: Vladimir Ia. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*. Torino 1949, pp. 358–362.

¹⁵ For more on the basic Slavic myth see: V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej*, Moscow 1874.

¹⁶ Fr. Pohorski (Davorin Terstenjak), *Slovenske narodne pripovedke. O kresniku* (Slovene Folk Tales. On Kresnik), in: *Novice* 16, Ljubljana 1858, p. 374; comp: Jakob Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930, No. 202.



The hero fights the dragon, the beehive painting (Slovenian Ethnographical Museum in Ljubljana)

As Perun defeated Veles, the Zeleni Jurij, sometimes named Jurij, Jarilo or Vesnik, conquers his enemy Rabolj in a duel; Slovene folk customs have preserved the memory of this fight.¹⁷ In Slovene folk songs a hero saves the girl Marjetica. In the song »Trdoglav and Marjetica« (Trdoglav in Marjetica SNP I, 21) a prince saves a girl kept captive in Trdoglav's desolate castle; Trdoglav here personifies the devil. In these songs or narratives the hero defeats his opponent in a duel, or escapes with the girl on his horse, managing to elude his pursuers by using magic objects or by demanding something impossible from the girl's abductor.

Radoslav Katičić has written extensively on Jurij's myth among the Slavs and on the duel between the Thunder God with a dragon.¹⁸ A comparison with the constellation of Orion and with Early Medieval Slavic reliefs has been made by Vlado Nartnik¹⁹ and Zmago Šmitek.²⁰

The same as Jurij, also Kresnik, sometimes called Šentjanževc, Vedogonja, Bergant, etc. defeats his enemy: Vedomec – sometimes called Vouvel the giant or Babylon the snake king²¹ – who threatens Jurij and the world. Nikolai Mikhailov,²² and Z. Šmitek, followed

¹⁷ Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev (Slovene Festive Year, Second Edition)*, Ljubljana 1989 (henceforth PLS) I., pp. 254–255.

¹⁸ R. Katičić, *Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen*, Wiener slawistisches Jahrbuch, Bd. 34, Wien 1988.

¹⁹ V. Nartnik, *Sveti Jurij in začetki glagolice (St. George and the Beginnings of the Glagolitic Alphabet)*, in: *Riječ, časopis za filologiju* 1/1-2, Rijeka 1995, pp. 27–32.

²⁰ Zmago Šmitek, *Astral Symbolism on the Pre-Romanesque Relief in Keutschach (Hodiše)*, in: *Studia mythologica Slavica* 4, Ljubljana, Udine 2001, pp. 119–140.

²¹ Comp.: Jakob Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930, No. 35, 179, 1/I.

²² N. A. Mihajlov, *Fragment slovenskoj mifologičeskoj tradicii, v: Koncept dviženija v jazyke i kul'ture, Rossijskaja akademija nauk, Institut slavjanovedenija i balkanistiki, Moscow 1996. pp. 127–141; N. Mikhailov, Kr(e)snik, eine Figur der Slowenischen version des urslawischen Hauptmythos*, in: *Baltische und slawische Mythologie*, Madrid 1998, pp. 111–137.

the connection between Perun and Kresnik.²³ Kresnik is connected with fire, with the striking of sparks, and the sun. In Slovene folk tales and songs he is the winner of the fight with a dragon who abducts Kresnik's sister and shuts her in a rocky cave. The young prince saves his sister, an act which is followed by the sacred marriage – hierosgamos.²⁴ Some folk songs, sung around St. John's fire on Midsummer Eve, for instance the ones called *Brat in sestra* (Brother and Sister, SNP III, 5014) and *Device tri kresujejo* (Three Maidens Celebrate Midsummer Eve, SNP I, 297)²⁵ still, although only vaguely, contain the memory of the sacred marriage:

*Device tri kresujejo,
Na sred vesi kres nitijo:
»Bog daj ti dro, oj kralič mlad!«*

*Bara srednjo dečelco:
»Kaku pa ti pojaš?«*

*Taku lepu sprepivlajo,
Da se je daleč slišalo,
Daleč v deveto dežalo.*

*Ona mu odgovori:
»Jaz pojam, ko bi cinglol.«*

*Kaj mladi kralič govori:
»Al je to glas žegnana zvonov?«*

*Bara mlajši dečelco:
»Kaku pa ti pojaš?«*

*Bil je to glas drobnah tic,
Bil je to glas čistah devic? —*

*Ona mu odgovori:
»Jaz le pojam, kakor znam.«*

*Daj mi konjča frišnega,
Da šitro ta pojzdim ga,*

*Bara starejši dečelco:
»Kaj tvoj oča delajo?«*

*Da jaz sam še slišol bom,
Kaj je to kej za en glas!«*

*Ona mu odgovori:
»Moj oča drugja ne delajo,
Ko rumeno pšenico merijo.«*

*Sda pa kralič perleti,
Tam device tri dobi.*

*Bara srednjo dečelco:
»Kaj tvoj oča delajo?«*

*Tako lepu sprepivlajo,
Da kralavo serce premotijo.*

*Ona mu odgovori:
»Moj ča drugja ne delajo,
Ko bele tolarje preštivlajo.«*

*Bara starejši dečelco:
»Kaku kej ti pojaš?«*

*Bara mlajši dečelco:
»Kaj tvoj oča delaj?«*

*Ona mu odgovori:
»Jaz pojam, ko bi zvonil.«*

²³ Zmago Šmitek, *Kresnik: An Attempt at a Mythological Reconstruction*, in: *Studia mythologica Slavica* 1, Ljubljana, Pisa 1998, pp. 93–118.

²⁴ Comp. also: Monika Kroječ, *The Horse as a Cosmological Creature in the Slovene Mythopoetic Heritage*, in: *Studia mythologica Slavica* 1, Ljubljana, Pisa 1998, pp. 153–167.

²⁵ Recorded by Matija Majar in Podgorjane in Rosental. Manuscript in VO XVI. F 8–10. Printed by Slovenska Bčela II. 1, Celovec/Klagenfurt 1851, p. 187.

Ona mu odgovori:
»Jaz nemam oče bil matere,
Sim zapuščena sirutica.«

Njo vzame kralič pa sebo.

Daleč v deveto dežalo

Kralič ji pa govori:
»To je tista štimica,
K se v deveto dežalo je slišala.«

* * *

Three maidens, celebrating St. John's Eve,
Light a bonfire in their village midst:
»May god grant you good health, young
prince!«

Their song is beautiful and fair
The beauty of it is heard far,
Far off away in the wonderland.

The young prince speaks:
»Is this the sound of blessed bells?

Is this the sound of tiny birds,
Is this the sound of maidens pure?

Saddle a fresh horse for me,
So I may ride with him away,

To hear this sound all by myself,
To see to whom does it belong!«

The young prince to the village comes
To find the three young maidens there.

They sing with such a wondrous voice
That they entice the prince's heart.

He asks the oldest of them there:
»What may the sound of your voice be?«

The girl then gives him this reply:
»My voice, it sounds like church bells
wide.«

He asks the middle maiden there:
»What may the sound of your voice be?«

The girl then gives him this reply:
»My voice, it is like jingling bells.«

He asks the youngest of them there:
»What may the sound of your voice be?«

The maiden gives him this reply:
»I sing the way I know to sing.«

He asks the oldest of them there:
»What does your father do in life?«

The maiden gives him this reply:
»My father, he does naught
But measure corn throughout the day.«

He asks the middle maiden there:
»What does your father do in life?«

The middle one answers him thus:
»My father, he does naught
But count the shiny coins of his.«

He asks the youngest of them all:
»What does your father do in life?«

The youngest gives him this reply:
»I have no mother nor a father,
I am but a poor orphan girl.«

The prince then takes the youngest one,
And off they go to wonderland.

The prince then tells the maiden young:
»Yours was the voice I heard
So far away in the wonderland.«

Since the maiden that Kresnik has chosen for his wife does not know of her parents, it is not impossible that Kresnik, the young prince, marries his sister. According to N. Kuret the custom of the midsummer marriage, or the Pentecost couple from West European traditions, is similar to the tale about the marriage of the Sun to the Moon.²⁶ As the sun sets for some time, Kresnik rests and dies as well, but always returns to this world. While Perun remains the indisputable supreme God of the Heavens, Zeleni Jurij and Kresnik are susceptible to death, constantly traveling between this world and the other, but always returning.

4. Mother Goddess, Mokoš

Almost all, even the oldest world religions,²⁷ are based on the idea of the Great Mother, or the giver of life, who may be either good or fearful. Such are for example the Phrygian Cybele, Atargis from Syria, Astarta from Phoenicia, Sumerian Anana, Babylonian Ishtar, antique Venus, Balto-Polabian Živa, Germanic Frigga and many others. Many Slavs worshipped Mokoš, a female deity of fertility, who was also the patron saint of trade or craft, specially of spinning, weaving and also of music. Mokoš was the only female deity in Vladimir's pantheon in Kiev. The root of the name *mok-* denotes wet, damp, while the root *mot-* denotes to coil, to spin. Water and spinning held a central position in the cult of this deity whom the Russians also called Mat syra, denoting Damp Mother Earth. This female deity also had its more terryfying side that made her similar to antique Hekate, Grecian Artemis, Roman Diana, Russian Jaga Baba, German Frau Bercht, or Slovene Pehtra Baba. Similar is also the tradition of Belestis or Belena, a Celtic deity from Noricum, a companion of Belin or Belenus.²⁸ Belestis was the goddess of light bringing health and taking care of birth and development in the animal and human world.²⁹

Despite the fact that the great Mother Goddess evoked terror and fear, she was a brilliant goddess, often the companion or mother of the sun god, much like Isis in Ancient Egypt. Isis was the sister and, at the same time, wife of Osiris, a goddess who knew how to practice sorcery and who taught people how to bake bread, spin, weave and heal.

In Slovene folk traditions these properties and skills were the domain of female mythic creatures of the *sredozimke*; two of them are Zlata Baba (Golden woman), called also Baba, and Pehtra Baba; the latter is still very much alive in folk traditions. Pehtra roams around in the period between Christmas and Epiphany, therefore in the period of twelve nights at *pernahti*, accompanied by the *divja jaga* (wild hunt, wild chase). According to folk beliefs they bring brightness, light and fertility, which is also evident from their name. The name has been derived from German Frau Holle or Percht, Bercht, meaning that which glitters.³⁰ In the year 1858 Peter Hicinger wrote the following:

²⁶ Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev I*, Ljubljana 1989 (Second Ed.), p. 433.

²⁷ For more on this see: Marija Gimbutas, *The Language of the Goddess*, London 1989.

²⁸ More on Belin or on Belbog has been written by N. Mikhailov: *Appunti su *Belobog e *Černobog*, in: *Ricerche Slavistiche* 41, 1994, pp. 41–51.

²⁹ Marjeta Šašel Kos, *Belin*, in: *Studia mythologica Slavica* 4, Ljubljana, Udine 2001, pp. 9–16.

*Pehtra baba roams around on the Karavanke mountains, strolls around the mountain tops above the Kamnik Alps with a golden bucket in her hand.*³¹

The wild chase, connected with this character, brings fertility and renewal to nature. Similar in character were the *vesne* who strolled around in February, bringing fertility. February, once also called *vesnar* in Slovene, had acquired its old name from this deity. Another property of all female mythic creatures that adopted the role of the *Zlata baba* or *Pehtra* was her connection with spinning, thread or yarn, and also other female chores such as doing laundry, bread baking, etc. As a sacrificial offering people would leave for them a flock of wool, sheaves of flax, napkins, etc.³² Since it was forbidden to spin or weave on certain days, such mythological creatures were called *torka* (Tuesday), *petka* (Friday), *kvatra* (Ember Day). *Rojenice* or *sojenice* (the Fates) are also connected with this mighty female deity who had power over life and death. Parke established the beginning of one's life and cut the end of the life yarn of every person.

With the arrival of Christianity, *Pehtra* has been replaced by St. Lucia, who brings light, and St. Gertrude (*Jedrt*) who spins flax and yarn, and whose attributes are the mouse and the spindle. On St. Gertrude's nameday the mouse bites through the yarn, signifying that spinning is no longer allowed. *Pehtra*'s magical and healing powers have been adopted by St. Walpurgis, whose nameday is on May 1 »when witches have the strongest power.« Some parts of Slovenia still know the tradition about *Mokoška* the witch and *Pehtra* the witch; in Gailtall in Austria, for instance, people talked about *Pehtra Baba*'s crime, committed by the women who practised sorcery.

5. The Underworld and Veles

Veles or *Volos* was a Slavic god of the underworld, of cattle and war, akin to Baltic *Velnias* who was the opponent to *Perkunas*, and was able to transform himself into a dragon or a snake.³³ Since he represented the underground world, people built him temples in valleys. Temples dedicated to *Perun*, on the other hand, were erected on hills because *Perun* was the god of the heavens. The remnants of cult altars in Macedonia still evoke the memory of *Perkun* and *Veles*.³⁴ In folk tradition, *Veles* was also called *Trdoglav*, *Črt*, *Potoglav* or *Velikan Vouvel* (*Vouvel* the Giant). Wishing to increase

³⁰ Niko Kuret, *Sredozimka pri Slovencih* and *K imenu sredozimke*, in: Niko Kuret, *Opuscula selecta*, Ljubljana 1997, pp. 66–78 and pp. 79–84 (original: *Die Mitwinterfrau der Slowenen*, in: *Acta quinti conventus de ethnographia Alpium Orientalium tractantis, Slovenj Gradec*, 29. III. – 1. IV. 1967, Ljubljana 1969, pp. 209–239 and *Zum Namen der Mitwinterfrau. Innovation und Wandel*, in: *Festschrift für Oskar Moser zum 80. Geburtstag*, Graz 1994, 241–248). Comp. also: Niko Kuret, *Beseda "baba" v narodopisju* (*The Word »Baba« in Ethnography*), in: *Traditiones* 23, Ljubljana 1994, pp. 15–18.

³¹ Peter Hicinger, *Tudi nekaj iz slovenskega bajeslovja III: O divjem lovu* (Also *Something from Slovene Mythology III: On the Wild Chase*), in: *Novice* 16, Ljubljana 1858, p. 269.

³² *Slovenskaja mitologija*, enciklopedijski rečnik, Beograd 2001.

³³ For more on *Veles* see: Roman Jakobson, *The Slavic God Veles and his Indo-European Cognates*, in: *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, Torino 1969. V. V. Ivanov & V. N. Toporov, *Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej*, Moscow 1974.

³⁴ Nikos Čausidis, *Mitskite slike na južnite Sloveni* (*Mythological Pictures of the South Slavs*), Skopje 1994, pp. 428–434.

his wealth by kidnapping their bride or a flock of sheep from his opponents Perun or Kresnik, Veles hides them in his barren castle made of rocks, sometimes also called the golden castle. According to folk tradition Vouvel hides treasures in a mountain. The only way of obtaining these treasures is by picking the *vouvelica* grass that, like the fern, blooms only on Midsummer Eve from midnight to one:

*In a deep mountain Vouvel keeps a large herd of cattle. A blacksmith once notices that Vouvel has left his home. He goes and strikes his hammer against Vouvel's door. A white lady answers from within: »Whoever you may be, you cannot open this door. You must find the vouvelica grass and say: 'Whoa, cow, return to Krsnik, the earth needs rain!' The door shall open quickly then.» As soon as the man hears this, he leaves to look for the vouvelica grass. But his long search is not successful. Then he sees a black cloud in the midst of which Vouvel the Giant is riding home. Frightened, the blacksmith runs away so that the giant cannot catch him.*³⁵

A legend recounts that the Vurberg Kresnik was born in the Vurberg castle, also called *Kačjak pri Ptuju*. As Kresnik is roaming faraway lands, a terrible snake comes to the castle and lies down in the Drava. The river floods the fields. The snake then slithers to the castle and coils around it. The dragon spends six months in this position, lying in wait for Kresnik's sister *Vesina*. On St. George's Day Kresnik returns home and steps on the snake, but the snake has wings and rises into the air. Kresnik grows wings and the fight continues in the air. Finally Kresnik conquers the snake, it falls to the ground and Kresnik chains it to a rock in the castle brook. Golden wheat starts to fall upon the earth, and Kresnik marries *Vesina*.³⁶

While the fight between Perun and Veles takes place in the sky, the fight between Kresnik and Vedomec, who endangers fertility and threatens to take away the harvest, occurs on the ground. There are numerous folk tales about this fight. Even today some people say that when there is lightning on beautiful fall evenings, on Christmas or on Midsummer Day, the *vedavci* (vedomci) fight the *šentjanževci* (the kresniki). They may assume the image of two bulls, a red and a black one, or two dogs, one white and the other black. The vedomci are creatures who could – transformed into an animal or a half-animal – cause an eclipse of the sun, and could uproot old trees. In groups, or one by one, the vedomci fought others on crossroads or underneath trees.

Even though Veles endangered cattle or the riches of the land, or sometimes herded cattle into his underwater domain, he watched over cattle herds in the wintertime. People worshipped him as the protector of cattle. This role of the protector of sheep and cattle, as well as Veles's healing abilities, are reflected in the character of the wolf shepherd, also called *volčko*, white wolf, *šent*, St. George, or *Jurij s pušo* (George with a gun). The wolf herder is a mythological protector of cattle herds, a forest and a chthonic deity like the Slavic – especially Serbian – *Dažbog*, Germanic *Wodan*, antique *Pluto*, or Celtic *Dis*

³⁵ After: Fr. Pohorski (Davoren Terstenjak), *Pohorski Vouvel* (The Vouvel from Pohorje), in: *Novice* 1858, 1st page; Jakob Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930, No. 179.

³⁶ Jakob Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930, No. 245/III.



Veles in the form of a snake, depicted on the coat-of-arms of the Stubenberg family who owned the Vurberg castle (vurm= snake, worm) on Ptujsko polje between 1441 and 1616. (From Ivan Stopar's book *Gradovi na Slovenskem/Castles in Slovenia*, Ljubljana 1987).

Pater.³⁷ The wolf herder,³⁸ Jurij s pušo and Vedomec are characters who, each in his own way, adopted the role of Veles. Christianity has replaced them with St. Sava, St. Martin,

³⁷ Comp.: J. Polívka, Vlčí pastyr, in: *Sborník prací verovaných profesoru Dru Václavu Tillovi k šedesátým narozeninám 1867–1927*, Praha 1927.

³⁸ More on the Wolf Shepherd see.: Mirjam Mencej, Volčji pastir v kontekstu dosedanjih raziskav na področju slovanske mitologije (The Wolf Shepherd in the Context of Previous Research of Slavic Mythology), in: *Studia mythologica Slavica* 4, Ljubljana - Udine 2001, pp. 159–187.



Shepherd the devil, in: Johann W. Valvasor, *Die Ehre des Herzogthums Krain*, Laibach-Nürnberg 1689.

St. Nicholas and St. Basilius. In the role of the protector of herds and medicine he was identified as St. Blas.³⁹

6. The Yearly Cycle and the Goldenhorn

According to folk beliefs, Zlatorog (the Goldenhorn) is a white chamois with golden horns, the leader of white goats who, shepherded by ladies in white, graze on mountain ridges. The ladies in white protect the Goldenhorn from any harm, even if he is struck in his heart. From a drop of his blood blooms a miraculous flower called the flower of Triglav. As soon as the wounded Goldenhorn eats the flower, he is cured. The Goldenhorn is the owner of all treasures guarded by a snake with several heads, and whoever can manage to get hold of the Goldenhorn's golden horn may take the treasures.

A similar tradition, but about a white chamois, has been preserved in Koroška (Carinthia); in the Gorenjska (Upper Carniola) region people speak about a white horse on Vršac; equally similar is the theme about *Nesrečni lovec* (Unfortunate Hunter) in folk songs.

³⁹ Comp.: Gregor Krek, *Beiträge zur slavischen Mythologie I. Veles, Volos, Blasius*, in: *Archiv für slavische Philologie* 1, Berlin 1875.

The tradition about a mythological golden or white-hoofed animal with golden horns or with only one horn (the unicorn) and with golden hooves,⁴⁰ is of Indo-European origin, in Europe known from Ireland to Albania.⁴¹ The tales are based on antique writers, for instance Euripides, Polybius or Strabo,⁴² who wrote about a stag with golden horns. According to an old German saga, written down in the 17th or the 18th centuries, king Odin hunts a stag with golden rings, who lures Odin to Hulda's kingdom. There are also legends about St. Hubertus, St. Eustace, St. Felix of Wales, or St. Julian Hospitalit who track a stag. When the stag turns, a cross is formed between its horns, and Jesus Christ speaks from the cross.⁴³ In the *Laibacher Zeitung* from 1868⁴⁴ Karel Dežman published a tale in late romantic disguise about a hunter from Trenta. After being rejected by a girl who favored an Italian tradesman's rich gifts, the hunter from Trenta is persuaded by the Green Hunter into shooting the Goldenhorn. The Goldenhorn eats a miraculous flower, pushes the hunter into an abyss, then digs up the magic garden.⁴⁵

The Goldenhorn personifies the chthonic deity of heavens, holds the key to treasures on earth, and brings life. His opposite Jarnik the Hunter, the Green Hunter, among the Slavs also known under the name Bartholomew, or sometimes called Jurij s pušo, personifies chthonic powers.

In Slovene poetic traditions the Goldenhorn or the white horse, Zeleni Jurij as a rider on a white horse, or the white foal born as a Christmas foal at Christmastime, represent a teriomorphic image of the deity that has the decisive role in the process of renewal. Zeleni Jurij, Kresnik, Zlatorog and the Christmas foal mark the four turning points in the yearly cycle and represent an earthly incarnation of Perun, the god of heavens. The horse is namely a sacrificial animal par excellence, and according to old religious beliefs sacrifice is necessary for the renewal of life on earth. The death of the Goldenhorn concludes the yearly cycle, but the year begins once again with the rebirth in the winter solstice.⁴⁶

7. Lepa Vida, Light and Darkness

Vida occupied an important place in Slovene folk traditions. Evident proof of this is found not only in numerous folk songs, but also in the vernacular name for the artemisian

⁴⁰ Comp.: Tone Cevc, Pripovedno izročilo o gamsih z zlatimi parklji iz Kamniških Alp (Oral Heritage about the Chamois with the Golden Hoofs from the Kamnik Alps), in: *Traditiones* 2, Ljubljana 1973, pp. 79 – 96; Robert Wildhaber, Das Tier mit den goldenen Hörnen, in: *Alpes orientales* 7, Monachii (München) 1975, pp. 93 – 123.

⁴¹ Comp.: Joža Glonar, "Monoceros" and "Diptamus", in: *Časopis za zgodovino in narodopisje* 7, Maribor 1910, pp. 34–106; Leopold Kretzenbacher, *Mystische Einhornjagd. Deutsche und slawische Bild- und Wortzeugnisse zu einem geistlichen Sinnbild-Gefüge*, München 1978.

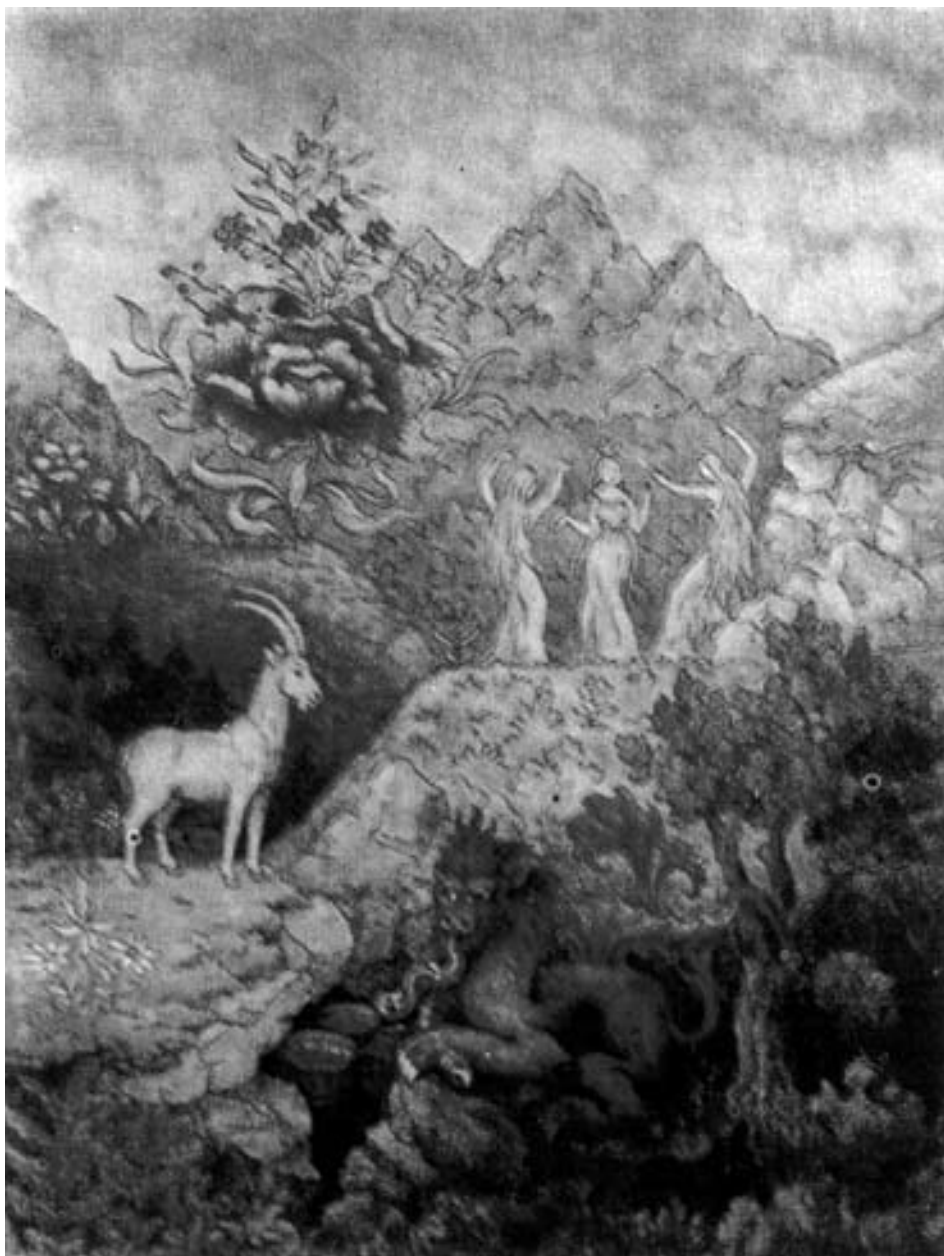
⁴² For more on Strabo's and Polybius's reports see.: Marjeta Šašel Kos, From the Tauriscian Gold Mine to the Goldenhorn and the Unusual Alpine Animal, in: *Studia mythologica Slavica* 1, Ljubljana, Pisa 1998, pp. 169–182.

⁴³ Leopold Kretzenbacher, *Sage und Mythos vom Zlatorog*, in: Baumbach / Funtek: *Zlatorog, Eine Sage aus den Julischen Alpen*, München 1968, pp. 129–144.

⁴⁴ Karel Deschmann, Beiträge zur Landeskunde Krains II. Der Triglaugletscher und die Spuren einstiger Gletscher in Oberkrain: Die Sage vom Goldkrikel (Zlatorog), in: *Laibacher Zeitung* 43, Ljubljana 21. 2. 1868, pp. 325–327.

⁴⁵ Comp.: Baumbach / Funtek: *Zlatorog, Eine Sage aus den Julischen Alpen*, München 1968.

⁴⁶ For more on this see: Monika Krojej, The Horse as a Cosmological Creature in the Slovene Mythopoetic Heritage, in: *Studia mythologica Slavica* 1, Ljubljana, Pisa 1998, pp. 153–167.



Jože Karlovšek: Zlatorog, 1955.

plant named after the Greek goddess Artemis; in Slovenia, the plant is called *Vidina zel* (Vida's herb). Yet despite its name it is not easy to prove its mythological role, and Milko Matičetov himself did not grant it a place within the so-called »Slovene pantheon.«⁴⁷ But due to numerous artistic adaptations based on folk songs and also because of the symbolic

⁴⁷ Milko Matičetov, O bajnih bitjih Slovencev s pristavkom o Kurentu, in: Traditiones 14, Ljubljana 1985, p. 24.

and metaphoric connotations connected to the character of Fair Vida, *lepa Vida* in Slovene, it has become a veritable Slovene myth.

According to a folk song Vida washes her sick child's diapers on a sea shore when a black man sails by. Luring her onto his ship, he takes her across the sea into his kingdom. But Vida misses her sickly baby, her husband and her home terribly, and keeps asking the moon and the sun how they are doing. She asks the sun to take her back home. Although the sun travels very fast, resting only at noon, Vida follows the sun and returns to her husband and child. In some variants Vida is so sad she drowns in the sea. The historical background of the song is the period of Arab and Moor invasions into the Mediterranean and the Adriatic between the 9th and the 11th centuries. Late romantic elements have been added later. Similar motifs have been known elsewhere in the Mediterranean, especially in Sicily, Calabria, Albania and throughout the Balkan peninsula, particularly among the South Slavs and the Lutetian Serbs.⁴⁸

In Slovene mythology, the figure of the mother Fair Vida, laundering diapers by the sea, is similar to a mythological being called *Perica* (Laundress), *Nočna gospa* (Night Lady), or *Božja deklica* (God's Maiden), a beautiful woman clad in white who quietly washes laundry in ponds or springs at night. The motif of a woman doing chores by the water connects Vida with *Perica* and with *Mokoš*, the Slavic goddess of fertility. Above all, Vida is the light aspect of this mythological creature, for she is abducted by a black man who, personifying the night, takes her across the sea; this voyage is an allegory of the sunset or of the setting moon, and of the sun's (moon's) journey. In the morning the sun, accompanied by the morning Dawn (Greek Eos, Roman Aurora, in Slovene mythopoetic heritage called *Sončica* – after *sonce*, the sun) rises from the sea, and in the evening it sets into the sea again, accompanied by the evening Dawn (in Slovene mythopoetic heritage called *Zarika*, after *zarja*, the dawn). Vida is the light that accompanies the sun (the moon), her very name signifying seeing, illumination.

The comparison of fair Vida with the Greek goddess Eos may be extremely bold, but it is interesting that both stories contain the character of an elderly husband. Tition, the lover of Eos, was a mere mortal, so Eos asked Zeus to grant him immortality. But she forgot to mention that she wanted Tition to stay eternally young as well. Tition therefore grew older and older, but could not die, so Eos transformed him into a sloughing cicada. Although the fate of Vida's husband remains unclear, the cicada's sloughing indicates rebirth, much as the sun or the moon transform themselves. One of the songs about Vida contains the connection between Vida and the sun, or the being symbolizing rebirth. In this song, called *Lepa Vida in kača* (Fair Vida and the Snake), Vida lifts a spell from a snake. An allegorical parallel is the fact that, like the cicada, the snake also sheds its skin, therefore symbolically illustrating rebirth.

In the above-mentioned song from Prekmurje about Vida and the snake, written down by Stanko Vraz (SNP 1., 76, 77), Vida weeds millet before dawn. She notices that the dew around her has been shaken off. At night, a large snake had shaken the dew from the millet. The snake has nine tails, and a key on each of them. The snake, in reality a bewitched young prince, asks Vida to follow it to a white castle and there hit it three times

⁴⁸ Ivan Grafenauer, *Lepa Vida. Študija o izvoru, razvoju in razkroju narodne balade o Lepi Vidi* (Study on the Origin, Development and Disintegration of Folk Ballad Fair Vida). SAZU, Dela (Dept. of Philology and Literature) 4, Ljubljana 1943.

with three three-year-old hazel switches. Vida obeys it and the snake is transformed into a prince. Together with Vida, the prince becomes ruler of nine castles. This song⁴⁹ tells us more about Vida's husband who owns nine castles and rules over nine lands. Nine is the number of cosmological spheres ruled by a cosmological ruler:

Lepa Vida proso plela,

*Jako rano pred zorjami.
Lepa Vida plela proso,
Stepeno je našla roso:
»Da bi, Bog daj, mojo bilo,
Kaj nocoj je tod hodilo,
Kaj nocoj je tod hodilo,
Rano roso je strosilo!«*

*Drugo jutro plela proso,
Stepeno je našla roso:
»Da bi, Bog daj, mojo bilo,
Kaj nocoj je tod hodilo,
Kaj nocoj je tod hodilo,
Rano roso je strosilo!«*

*Tretjo jutro proso plela,
Tam je našla velko kača.
Kača mele devet repov,
Na vsakšnem repi devet ključov:
»Ne straši se, lepa Vida!
Kaj si prosila, si dobila:
Saj sem jaz ne huda kača,
Saj sem jaz ne huda kača,
Al jaz sem ti mladi kraljič,
Ki kraljuje v belem gradi. -*

*Very early before the dawn
Fair Vida was weeding millet,
Finding the dew shaken off the millet:
»Please, God, grant me the wish
To become mine that which has roamed
around at night.
That which has roamed around at night,
Shaking off the early-morning dew!«*

*Ti boš šla po glaskoj stezi,
Jaz pam šla po gostem germji
Tam bova se mija zišla,
Na polji per belem gradi.
Tam vtergaj tri drobne šibe,
Ki bodo tri leta stare.« —*

*Da ga vujdre s prvojo šiboj,
On postane od glave človek;
Da ga vujdre z drugojo šiboj,
On je do pojasa človek.
Te ga vujdre s tretjojo šiboj,
On postane do pet človek:
»Hala, hala, lepa Vida,
Kaj si štela, si dobila:
Vzemi, vzemi meni z repa,
Z mojega repa devet ključov,
No odkleni bele gradi,
No poberi srebro, zlato!
Če sem bila grozna kača,
Pa sem ti zdaj mladi gospon,
Ki kraljuje v devet gradih.
Z lepoj Vidoj nestrašljivoj.«*

Fair Vida was weeding millet.

*The following morning she was weeding
millet,
Finding the dew shaken off the millet:
»Please, God, grant me the wish
To become mine that which has roamed
around at night,
That which has roamed around at night,
Shaking off the early-morning dew!«*

⁴⁹ Recorded by Stanko Vraz, VO. XIX. .x. 4a, Prekmurje, in: SNP I., No. 76.



Fair Vida. In: Die Österreichisch-ungarische Monarchie im Wort und Bild V, Wien 1891.

<p><i>The third morning she was weeding millet, And found a large snake. The snake had nine tails, A key on each of them: »Fear you not, fair Vida! Your wish has been granted: For I am not a mighty snake, For I am not a mighty snake, But I am a fair young prince Who reigns in a castle white. – You will follow a smooth path, And I will follow through thick dense shrubs. We will meet On the field by the white castle. There you pluck three small switches, They must be three years old.« –</i></p>	<p><i>When she hits it with the first one, Its head becomes a human head. When she hits it with the second one, It becomes man down to its waist. When she hits it with the third one, It becomes man down to its heels. »Hello, hello, fair Vida, You have gotten what you bargained for: Pray, take the nine keys from my tail, And unlock the nine castles white. Then take the silver and the gold! Once I was a mighty snake, But now I am a master young, Reigning in the castles nine With fair Vida who has no fear.«</i></p>
---	---

An analysis of the folk song about Fair Vida by the sea as well as its variant about Fair Vida and the snake points to the possibility of Vida being a companion to a cosmological figure. Simon Rutar has presumed that Vida personified the moon travelling from sea to sea.⁵⁰ Yet it is questionable whether Vida represented the light of the moon or the sun, for her name denotes seeing, illumination and light, be it from the sun or the moon. It was Ivan Grafenauer's opinion that parallels of some of this song's motifs can be found in the epic poems the Iliad and the Odyssey; therefore they originated in antiquity and later evolved into the Albanian-Calabrian-Sicilian ballad pattern.⁵¹ While Damjan Ovsec⁵² has provided a psychological explanation of the ballad and mythological song of Fair Vida, in his astromythological analysis Vlado Nartnik presumed that Vida could be the wife of Svetovit and the mother of Dajbog.⁵³

8. King Matjaž (Matthias) and the World Axis

Folk hero kralj Matjaž (King Matthias) has acquired his name from the Hungarian king Matthias Corvin (1458-1490). In *Patriarcato aquileiese di Filippo d'Alenconio* Marc Antonio Nicoletti (around 1536-1596) writes about the people from the Tolminsko

⁵⁰ Simon Rutar, *Dunajski zvon* 6, p. 310.

⁵¹ Ivan Grafenauer, *Lepa Vida. Študija o izvoru, razvoju in razkroju narodne balade o Lepi Vidi*. SAZU, Dela (Dept. of Philology and Literature) 4, Ljubljana 1943, pp. 367–371.

⁵² Fair Vida. The Everlasting Importance of the Psychological Aspect of the Slovene Ballad. Interdisciplinary Ethnological Interpretation, in: *Studia mythologica Slavica* 1, Ljubljana Pisa 1998, pp. 265–277.

⁵³ V. Nartnik, Časovna odprtost oblikovanja lika lepe Vide, v: Individualni in generacijski ustvarjalni ritmi v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi (Ob 10-letnici smrti Marje Boršnikove), Ljubljana 1994, p. 193–202; comp. also: V. Nartnik, Od lepe Vide do Zarike in Sončice (From Fair Vida to Zarika and Sončica), in: *Dialogi* 26, Ljubljana 1990; comp. also: V. Nartnik, Pogledi na Pavlove raziskave tematike Orfeja (Views on Pavel Avgust's Research on the Theme of Orpheus), in: *Slovensko-madžarski jezikovni in književni stiki od Košiča do danes*, Budimpešta 1998, pp.205–210.

region who sang songs and told stories about *kralj Matjaž* as early as the middle of the 16th century. While Slovene folk songs mostly praise his heroic deeds while fighting the Turks, or sing about his imprisonment in Turkey, and how he was saved from jail by a Turkish woman,⁵⁴ or contain the antique motif of »The Musician in front of Hell«, Slovene folk tales about this hero are either a rendition of the same motifs from folk songs set in prose, or have wholly different contents. In them the conceited King Matthias fights God for total rule over the world, loses the fight and is saved from death by a mountain that covers him and his army. He lies asleep at a stone table with his beard wrapped around it, together with his soldiers, in the Peca mountain, or in the Postojna Cave, by Mrzla voda under Višarje, under the Štajerska (Styrian) Sveta gora, in Dobrač, under Krim, Donačka gora or Triglav, in Sorško polje, in the Bleiburg field, in Ljubljansko polje, etc. His quarters, once closed by an iron door, are also by Zavratac in the Idrija region.

Some stories recount how a young boy, who was really God, adds salt to King Matthias's dinner. Matthias wishes to obtain more salt and promises the boy as much land as his horse can cover in a single day, or as much as God's farmhand and maidservant can cover in a day. Since the farmhand and the maidservant of God are in reality the sun and the moon, therefore covering the whole world, the whole world belongs to God. But King Matthias refuses to pay his debt and is punished. In another variant God refuses to give the salt to King Matthias even though he has a whole mountain of salt left. King Matthias therefore attacks God and is covered by a mountain.

Some tales mention that King Matthias, and not king Salomon, was the brother of Šembilja. Tricking her brother, Šembilja is the first to drink from the fountain of wisdom and becomes the wisest of them all. Other tales speak about King Matthias and the Fairy, or about the woods populated by fairies. When Matthias's army starts cutting down trees in the woods, a mountain buries them. Sometimes Matthias is an honest man who punishes an unjust judge. He also appears in tales about »The Clever Peasant Girl« (AaTh 875),⁵⁵ in the tale about »The King and the Abbot« (AaTh 922),⁵⁶ and in others.

At times, accidental passers-by chance upon the sleeping king. He wakes up for a moment and tells them to look through a window. They see a vast field and a black army with horses sleeping in the middle of it. In some folk tales a traveller glimpses crowds of people through the first window, a beautiful wheat field reaped by a solitary figure through the second, and another group of people through the third. King Matthias explains that the first window shows the present situation, the second the future that will happen when he returns to the world, and the third one the distant future when people multiply again and turn bad. Sometimes King Matthias asks his visitors if ants still crawl upon three mountain peaks (for instance Šent Krištof, Šent Helen and Šent Urh peaks, all situated east of Celovec / Klagenfurt in Austria), meaning if pilgrims still frequent sacred mountain tops. When the pilgrims no longer do so, Matthias will raise his black army and restore order on earth. At times he wants to know if crows still fly

⁵⁴ Milko Matičetov, »Linčica Turkinčica«. Pubblicazione per nozze Micelli-Longhino. Udine 1966, published by the author, 8 pages. Translation: Milko Matičetov, Tri ljudske iz Rezije za pokušnjo (Three Folk Songs from Resia to Taste), in: Sodobnost 17, Ljubljana 1969, pp. 199–202; comp.: Slovenske ljudske pesmi I, No. 5 »Kralj Matjaž rešen iz ječe« (King Matthias Saved from Jail), pp. 28–51.

⁵⁵ Jan de Vries, Die Märchen von klugen Rätsellöserin, FFC 73, Helsinki 1928.

⁵⁶ Walter Anderson, Kaiser und Abt, in: FFC 42, Helsinki 1923.

around his mountain. If they do, he shall have to sleep another hundred years. If there are still magpies in the world, he will have to sleep until they have all disappeared. Around Tolmin people still say that King Matthias asks a passer-by if the fig tree still bears fruit. When it does not, he shall return and defeat all other kings. The mountain where kralj Matjaž is asleep is also filled with treasures. Sometimes he tells people to gather leaves in his cave; when that person turns around, or comes home, the leaves turn to gold. It can also happen that a person enters Matthias's cave and falls asleep there for three hundred years. Upon waking up, he or she thinks that they have been asleep only for several hours.

A linden tree grows in front of King Matthias's cave. Though dry most of the year, the tree turns green on Christmas, blooms between midnight and one in the morning, then dries out again. When on St. George's Day Matthias wakes up again, hanging his shield on the linden tree branches, the tree shall once again turn green and King Matthias's army shall become alive again. In the not-so-distant past Slovenes worshipped sacred springs and sacred trees in certain places.⁵⁷ Fran Orožen, among others, wrote down the tale about the linden tree in front of King Matthias's cave:

*Kralj Matjaž (King Matthias) lies asleep in a cave under the Pečice mountain, the last magnificent mountain in the east Savinja Alps. A tale from Koroška recounts about the moment Matthias wakes up: On Christmas Eve, a green linden tree grows in front of his cave. At midnight, the tree shall bloom for an hour, filling the vicinity with pleasant smells. Soon afterwards, the tree shall become dry again. On St. George's Day, when King Matthias hangs his shield on its branches, the tree will turn green again and bring prosperity to Slovenes.*⁵⁸

The linden tree that turns green on St. George's Day, when King Matthias hangs up his shield, represents the tree of life, or the world tree. The image of King Matthias is therefore connected with cosmological symbols.

If Matthias draws his sword half out of the sheath his army starts to wake up. If he draws it out completely, or if his sword jumps out of the sheath by itself, or when Matthias's beard coils around the stone table three, seven or nine times, the army will fully awaken and Matthias will be able to restore the golden age. According to other sources he will raise his terrible army and destroy the world, whereupon the golden age will be restored.

The tales about King Matthias contain numerous myths from old Oriental, Indo-European and medieval European heritage. These stories also contain Christian notions about the apocalypse, the end of the world, Christ, Antichrist, the Saviour, or the Messiah. Other motifs had been taken from fairytales, ballads, romances, cloak-and-dagger novels, etc.⁵⁹

⁵⁷ Walter Anderson, *Kaiser und Abt*, v: FFC 42, Helsinki 1923.

⁵⁸ Fr. Orožen, *Praznovanje sv. Jurja na Štajerskem (Celebrating St. George's Day in Styria)*. Ljubljanski zvon 21, Ljubljana 1901, pp. 319–327.

⁵⁹ Exhaustive studies on King Matthias were written by Ivan Grafenauer: *Slovenske pripovedke o kralju Matjažu (Slovene Fairytales about King Matthias)*, SAZU Dela (Dept. of Philology and Literature) 4, Ljubljana 1951, and Milko Matičetov: *Kralj Matjaž v luči novega slovenskega gradiva in novih raziskovanj (King Matthias in the Light of New Slovene Material and New Research)*, in: SAZU Razprave (Dept. of Philology and Literature) Ljubljana 1958, pp. 101–155.



King Matthias. In: Die Österreichisch-ungarische Monarchie im Wort und Bild V, Wien 1891.

The image of King Matthias combines mythical as well as epic heritage.⁶⁰ In the 19th century this personality was incorporated into literature as a mythical symbol of national and social ideas. J. Komorovsky is of the opinion that due to unfavorable circumstances af-

⁶⁰ Ildiko Kriza has written about Hungarian traditions on Matija Korvin in the 18th century: King Matthias as a Folklore Hero. Hungarian Tradition about Matthias Corvin in 18th Century, in: *Studi Finno-Ugrici* II, Napoli 1996–1998, pp. 185–202.

ter the death of Matija Hunjadi that resulted in peasant rebellions and uprisings, Matthias is by far the most popular traditional figure.⁶¹ Trdina wrote that people believed that King Matthias would abolish socage and tithe, and kill the noblemen and the Antichrist.⁶²

Tales about King Matthias were recounted in Central and Eastern Europe and in the Northern Balkans.⁶³ There are other, similar heroes sleeping in a mountain – the world mountain (motif D 1960, 2) – for instance the Breton King Arthur who lived in the cave of the Mount Etna,⁶⁴ further Holgar from Denmark, Czech Vaclav, Romany Penga, Charlemagne, Frederick Barbarossa and German Frederick II.⁶⁵ According to beliefs Attila the Hun is also buried under a mountain in the center of the world, resting in three iron coffins.⁶⁶ The linden tree in front of Matthias's cave resembles the tree of life. Though dry, it becomes green when King Matthias rises again. Another tree of life starts to grow under Mount Golgotha where Adam is buried.⁶⁷ The cross with Jesus Christ is a dried-out tree that is reborn again. The dry tree that turns green after Frederick II – or King Matthias in Slovene tales – hangs up his sheath, therefore has a long tradition.⁶⁸

King Matthias is asleep under the cosmic mountain, or the world mountain, and the whole world leans on him much as it leans on Adam buried under the Mount Golgotha. On the world mountain grows the tree of life just like the cross on Mount Golgotha. In front of Matthias's cave grows a tree of life, a tree that turns green when King Matthias reawakens. The hero will raise his army, destroy the evil in the world, and restore the golden age. In apocalyptic prophecies he will wake up upon the end of the world and, like an Antichrist, destroy the corrupt world.

King Matthias opposes God, but remains to fight for humanity. In that he resembles King Arthur in his quest for the Holy Grail, a symbol of inner, spiritual perfection that brings invincibility.

There is much still to be written about cosmology and deities in Slovene folk traditions, and there are other, different aspects of the interpretation of the motifs mentioned so far. I have deliberately refrained from touching upon the world of demons,

⁶¹ J. Komorovsky, *Kral' Matej Korvin v l'udovej prozaickej slovesnosti*, Bratislava 1957.

⁶² There have been heated discussions about Matjaž and his origin in Slovenia. Milko Matičetov has written a polemic article on this subject: *Kralj Matjaž nad ideologijo* (King Matjaž above Ideology), in: *Sodobnost* 39, Ljubljana 1991, pp. 709-711. Comp. also: *Zakaj ruvati Matijo Korvina iz našega ustnega izročila?* (Why Should We Uproot Matija Korvin from Our Oral Traditions?), in: *Traditiones* 20, Ljubljana 1991, pp. 199-207.

⁶³ Zenon Kuzelja wrote about this subject: *Ugorski korol' Matvij Korvin v slavjanskij ustnij slovesnosti*. Lvov 1906.

⁶⁴ Comp.: Z. Šmitek, *Kristalna gora*, Ljubljana 1998, pp. 51 s.s.

⁶⁵ For more on this see: Ivan Grafenauer, *Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu*, SAZU Dela (Dept. of Philology and Literature) 4, Ljubljana 1951: *V votlini speči vladar. Od kod je?* (Ruler Sleeping in a Cave. Where Did He Come from?), pp. 108-124.

⁶⁶ Comp.: Zmago Šmitek, *Primerjalni vidiki slovenskega ljudskega izročila o Atili* (Comparative Aspects of Slovene Folk Tradition on Attila the Hun), in: *Traditiones* 23, Ljubljana 1994, pp. 187-201.

⁶⁷ Comp.: Roberto Dapit, *Il motivo del Salvatore nella culla in un racconto popolare resiano*, in: *Studia mythologica Slavica* 3, Ljubljana, Udine 2000, pp. 161-171.

⁶⁸ For more on this see: Ivan Grafenauer, *Slovenske pripovedke o kralju Matjažu*, SAZU Dela (Dept. of Philology and Literature) 4, Ljubljana 1951: *Suho drevo, ki spet ozeleni* (A Dried-Out Tree Turns Green Again), pp. 92-97.

ghosts and other mythological creatures that abound in the material preserved up to the present. Some traditions remain alive, or are created anew, in the present as well. This, however, is the subject of yet further research endeavors.

Kozmologija in boštva v slovenskem ljudskem pripovednem in pesniškem izročilu

Monika Kropelj

V članku želim na kratko in pregledno predstaviti slovensko izročilo, v katerem je ohranjenih nekaj sledi o starih slovanskih boštvih in kozmologiji. Te drobce skušam vzporediti z drugimi sorodnimi verskimi strukturami. Izhajam iz slovenskega ljudskega pripovednega in pesemskega izročila ter delno iz šeg in obravnavam naslednje teme: nastanek zemlje, riba Faronika, potop, Perun in Veles oz. boj z zmajem, boginja mati Mokoš, letni cikel in Zlatorog, lepa Vida ter kozmična gora in kralj Matjaž.

Pojem prvobitnih voda ob začetkih sveta je skorajda univerzalen. Pogosto se temu pridruži mit o potapljaški živali, kakršen je npr. hindujski merjasec (bog Višnu), ki prinaša zemljo na vodno površje. Tudi v slovenskem ljudskem izročilu so bile po vsej verjetnosti ohranjene predstave o nastanku zemlje iz zrna peska z morskega dna, saj je ta motiv objavil kot Narodno povest Janez Trdina v Nevenu leta 1858. Po tej pripovedi naj bi na začetku ne bilo nič drugega kot Bog, sonce in morje. Sonce je pripekalo in Bog se je potopil, da bi se v morju skopal. Ko pa se je zopet vzdignil na površje, mu je ostalo za nohtom zrno peska. Zrno je padlo na morsko gladino in iz njega je nastala naša zemlja. Zemlja je torej obležala na gladini kozmičnega oceana, ljudske povedke in pesmi pa pripovedujejo, da krožita okoli te plavajoče zemlje dve ribi ali, da zemlja počiva na ribi Faroniki. Izročilo o svetu, ki sloni na ribi oz. kači je zelo razširjeno in znano že iz antike.

Potop sveta najdemo v številnih mitologijah in religijah širom po svetu, spomnimo se npr. Noeta iz Stare zaveze, mezopotamskega Ziusudro, sumerskega Utnapištima in indijskega Manuja. V slovenski povedki je Kurent pomagal Kranjcu, da se je rešil pred potopom.

Kurent je v slovenskem izročilu bajeslovni rodovitnostno lunarni lik, po etimološki razlagi Franca Bezlaja je ime izpeljano iz pomenskih korenov ustvarjajoči, snujoči. Če to razlago povežemo s tako rekoč po vsem svetu razširjeno povedko o bitju v luni, ki je v slovenskih pripovedih pogosto poosebljeno s Kurentom, se zdi, da so ljudje videli v njem nekakšnega praočeta, nekoga, ki je pripomogel k razširitvi človeškega rodu, k preroditvi (kot takrat po potopu) in k obroditvi njihovih polj. V korenu imena kur- bi lahko prepoznali povezavo s kuro oz. petelinom in valjenjem jajca – atributom nebesnega boga stvarnika. Tudi če primerjamo ljudske šege, ko o pustu kurenti med drugim orjejo okoli hiše za debelo repo in poskakujejo, da bi čim bolje rodilo, v sprevodu pa za njimi hodijo piceki – piščančki, in če k temu dodamo najnovejša arheološka odkritja o povezavi med kurenti in antičnim kultom Kibebe – v katerem so se imenovali mitski spremljevalci Kibebe kurenti in koribanti – lahko rečemo, da je bil Kurent po vsej verjetnosti božanstvo oz. demon povezan z rodovitnostjo in razbrdanostjo, in da so ljudje verjeli, da skrbi za obnovo na zemlji.

Perun, na Slovenskem imenovan tudi Gromovnik, sv. Elija, sv. Matija in Trot, je bil slovanski bog groma in strele, najvišji bog in stvarnik. Podobno kot je v baltski mitologiji izpričan boj med nebesnim božanstvom Perkunasom in htoničnim boštvom Velniasom, slovansko ljudsko izročilo ohranja spomin na boj Peruna z Velesom. Kot Thor z mjolnirrom tudi Perun z zlato sekuro ali s kladivom – simboloma groma – udari po sovražni kači. Davorin Terstenjak, je pod psevdonimom Fr. Pohorski v Novicah leta

1858 objavil ljudsko povedko s Pohorja, po kateri naj bi se Trot in Kresnik v zlati kočiji vozila h kačji kraljici na gostijo. Kačja kraljica jima pošlje nasproti kačo, ki ima peruti kakor orel in zleteti iz oblakov na zlati voz. Toda Trot kači z zlato sekiro odbije glavo. Kača z repom zamahne v oblak in ulije se strašna ploha.

Veles oz. Volos je bil slovanski bog podzemnega sveta, bog živine in vojne, soroden baltskemu Velniasu in je lahko privzemal podobo zmaja ali kače. Ker je torej predstavljal podzemni svet, so mu postavljali svetišča v dolini, medtem ko so Perunova, ker je bil nebesni bog, gradili na hribu. Bogastvo, nad katerim ima oblast, želi Veles – imenovan v ljudskem izročilu tudi Trdoglav, Črt, Potoglav ali Velikan Vouvel – pomnožiti, zato ogroža svojega nasprotnika Peruna ali pa Kresnika s tem, da mu skuša ugrabiti čredo oz. nevesto in jih zapreti v pečine, v svoj pusti skalni, včasih imenovan tudi zlati grad. Ljudsko izročilo med drugim tudi pripoveduje, da ima Velikan Vouvel v gori skrito blago in zaklade, ki jih lahko odpre le trava vouvelica, ki cveti na kresno noč od polnoči do ene podobno kot praprot.

Kljub temu da je Veles ogrožal živino in bogastvo na zemlji, s tem da je npr. čredo odpeljal v svoj podzemni svet, so ga vendarle častili kot zavetnika živine, saj je prevzel varstvo nad njo v zimskem času. Velesovo vlogo zavetnika ovac in živine kakor tudi njegove zdravilne sposobnosti odsevajo v liku volčjega pastirja, imenovanega tudi volčko, beli volk, šent, Šentjurij ali Jurij s pušo. Volčji pastir je bajeslovni varuh čred, gozdno in htonsko božanstvo, kakršen je bil slovanski, predvsem srbski Dažbog, germanski Wodan, antični Pluton in keltski Dis Pater, Volčji pastir, Jurij s pušo, in Vedomec so liki, ki so vsak na svoj način prevzemali vlogo Velesa.

Skoraj vsa, tudi najstarejša verstva sveta temeljijo na predstavah o veliki materi oz. darovalki življenja, ki je bila lahko dobra lahko pa tudi strašna, kot npr. frigijska Kibela, sirijska Atargatis, feničanska Astarta, sumerska Inana, babilonska Ištar, antična Venera, balto-polabska Živa, germanska Frigga in še mnoge druge. Pri Slovanih je bilo razširjeno čaščenje Mokoši, ženskega božanstva rodovitnosti, ki je bila tudi zavetnica obrti: preje, tkanja in glasbe. Mokoš je bila edina boginja Vladimirjevega kijevskega panteona. V slovenskem izročilu je ohranjen spomin nanjo tudi v povedkah o pehtri babi, torki, petki, kvatri ipd. Tudi divji lov, ki je z njo povezan, naj bi prinesel v naravo rodovitnost in obnovo. Podobno so po nekaterih pripovedih pohajale oz. vesnarile vesne v mesecu februarju, ki se po njih imenuje vesnar, in tudi Vesna naj bi bila nekakšno rodovitnost prinašajoče boštvo. Značilno je tudi, da so vsi ženski bajeslovni liki, ki so privzemali vlogo zlate babe oz. Pehtre, povezani s prejo, nitjo in tudi drugimi ženskimi opravili, kot so pranje, peka kruha ipd. Kot žrtveni dar so ji puščali pramene volne, snope lanu, prtičke ipd.

Zlatorog pooseblja nebesno sončno božanstvo in ima ključ do zemeljskih zakladov ter prinaša življenje. Tako kot vedno znova oživi Zlatorog, čeprav zadet od smrtnega strela, oživi tudi zimska mrtva narava, zato ima Zlatorog ključno mesto v letnem ciklu.

Analiza tako ljudske pesmi o lepi Vidi pri morju kot drugače o lepi Vidi s kačo je pokazala, da bi Vida lahko bila spremljevalka kozmološkega lika. Simon Rutar je domneval da je lepa Vida od morja do morja potujoča luna, toda Vida bi lahko predstavljala tako lunino kot sončno svetlobo, kajti njeno ime oznanja videnje, torej razsvetljenje in svetlobo, ki je lahko tako sončna kot lunina. Ivan Grafenauer je potegnil vzporednice nekaterim motivom te pesmi že z motiviko Homerjevih epskih pesnitev Iliado in Odisejo.

Zgodbe o Kralju Matjažu so pripovedovali v Srednji in Vzhodni Evropi in na severnem Balkanu, sicer pa so podobni junaki, ki spijo v gori – svetovni gori – tudi bretonski kralj Artur, ki naj bi živel v votli gori Etni, danski Holger, češki Václav, ciganski Penga, Karel Veliki, Friderik Barbarosa in Friderik II. Tudi Atilov grob naj bi bil pod goro v središču sveta, počival pa naj bi v treh železnih krstah. Lipa, ki rase pred njegovo votlino, spominja na drevo življenja. Lipa je suha, toda oživi takrat, ko Matjaž vstane. Tudi na gori Golgoti, kjer je Adamov grob, zrasedrevo življenja, križ, na katerem je križan Kristus, suho drevo, ki ponovno ozeleni. Suho drevo, ki ozeleni potem, ko nanj obesi Friderik II., v naših zgodbah pa kralj Matjaž, svoj ščit, ima torej že dolgo tradicijo.

Kralj Matjaž torej spi pod kozmično oz. svetovno goro, na njem sloni celi svet, podobno kot na Adamu, ki je pokopan pod goro Golgoto. Tako kot na gori Golgoti suho drevo – križ – ozeleni, tudi pred Matjaževo goro rasedrevo življenja, suho drevo, ki ozeleni, ko se Matjaž zbudi. Junak bo dvignil svojo vojsko in po uničenju zla na svetu se bo vrnil zlati vek. Po apokaliptičnih pripovedih pa se bo prebudil ob koncu sveta in kot nekakšen Antikrist uničil pokvarjeni svet. Kralj Matjaž se upre Bogu, toda ostaja borec za človeštvo in s svojo latentno prisotnostjo v svetovni gori podpira človeštvo.

Šamanizem na Slovenskem ?

Dileme o pojmi in pojavih šamanizma, obsedenosti in ekstaze.

Zmago Šmitek

Are there elements of shamanism in Slovenian folklore tradition, or is it more adequate to use terms like spirit possession or ecstasy? The author's conclusion, which is based on Slovenian data and on comparative literature, is that it is difficult to differentiate these terms in practice. He also explains the possible original meaning of the names kresnik and vedomec.

Različni avtorji, ki so pisali o šamanizmu, si niso bili enotni glede njegove vsebine in geografske razširjenosti. Nekateri so npr. razlikovali šamanizem od obsedenosti: v prvem primeru bi bil torej šaman »gospodar« duš, v drugem pa njihov »služabnik«. Te dileme najbrž ni težko rešiti, saj je treba le analizirati izročilo samih udeležencev – šamanov. Menim, da bi se med takšno raziskavo pokazalo, da pri kontaktiranju človeka z dušami/duhovi ni nekega enoumnega vzorca, temveč se prepletajo različne kombinacije medijevega »obvladovanja« in »podrejenosti«¹. Bolj občutljivo je vprašanje, kako definirati šamanistični trans: je ta enak ali različen od ekstaze? Odgovor bi lahko bil, da so obe oznaki doslej uporabljali evropski obiskovalci, ki o podrobnostih šamanističnih duševnih »potovanj« največkrat niso veliko vedeli. Vsak od teh opazovalcev je poudaril tiste posebnosti šamanističnih obredov, ki so se jim zdele pomembne, pri tem pa so seveda imeli precejšnjo vlogo predsodki in podcenjevanja, tako kot so od časa »New Age« šamanizem ponekod tudi nekritično precenjevali². Kot da že to ne bi bilo dovolj, je fenomenološko nejasna delitev med dušami in duhovi. Zato je Luc de Heusch povezoval šamanizem, mediumizem in obsedenost kot strukturne variante istega polja »ekstatičnih religij«³. Prav tako ni ostre razmejitev med liki šamanov in njihovih živalskih pomočnikov, saj oboji nastopajo v živalskih podobah, kar bi bilo lahko rezultat metamorfoz.

Prav zato (ali kljub vsemu) je treba priznati, da je šamanizem kompleksen religiozni pojav. Sestavljajo ga prvine, ki posamično obstajajo tudi zunaj njega, vendar le skupaj sestavljajo značilno in smiselno celoto. Tako kaže, da ekstatični kult sam po sebi še ni zadosten dokaz za šamanizem: pomembna je tudi institucija šamanov, t.j. oseb, ki

¹ Glej npr. omembe »belih« in »črnih« ter »gornjih« in »dolnjih« šamanov v: Gavril Xenofontov, *Sibišči šamani a jejich ústní tradice*, Edice Capricorn, sv. 7, Praha 2001.

² Robert N. Hamayon, *Are »Trance«, »Ecstasy« and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism?*, *Shaman*, Vol. 1, No.2 (Autumn 1993), str. 4-6.

³ Luc de Heusch, *Why Marry Her?*, *Society and Symbolic Structures*, Translation J. Lloyd, Cambridge University Press and Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme 1981, str. 151-195.

premagujejo duše ali duhove, sprejeti pa morajo biti tudi družbeni obrazci povezovanja z dušami/duhovi in zunanji prepoznavni znaki šamanov (npr. posebno oblačilo, magično zrcalo, šamanski boben, ples...)⁴. Enako pomembna so tudi vprašanja, kako je bilo »uporabljeno« spremenjeno stanje zavesti posameznika, kakšna je bila družbena podoba »oddvojene realnosti«, kako je bilo imenovano takšno obnašanje in kakšna je bila družbena presoja o njem⁵. Predmet našega zanimanja bo zatorej vprašanje, ali je tudi v slovenskem ustnem izročilu po takšnih kriterijih mogoče odkriti sledove šamanizma ali pa gre le za nekonsistentne naplavine iz različnih obdobj in tradicij.

Ena od poglobitvenih značilnosti vsakega šamana je njegova sposobnost vzpostavljanja stikov in sporazumevanja z zunajtelesnim nezemeljskim svetom. Iz bogate etnografske literature o različnih človeških kulturah je razvidno, da so šamani potovali iz profanega sveta v onstranstvo skozi zemeljske odprtine (luknje, skalne razpoke, podzemne jame ipd.), ki jih v mikrokozmičnem smislu predstavljajo človekove telesne odprtine⁶. Takšna potovanja pa se niso dogajala v telesni, temveč v duhovni obliki. To pomeni, da je med šamanovim potovanjem v druge sfere stvarstva njegovo nezavedno in otrplo telo ležalo na zemlji in oživelo šele potem, ko se je vanj po opravljeni nalogi vrnila njegova potujoča duša. Da ne bi teh stvari opisovali preveč na splošno, navedimo za primer ljudsko zgodbo iz slovenske Istre:

Pred mnogo leti, ko si na vsakem vogalu srečal berača, ki je prosil za kos kruha, se je dogajala ta štorija.

Nekega dne so možje vzeli motike in šli dol proti Kopru iskat delo. Že dolgo so hodili po soncu in potem so prišli v neki kraj na vrhu hriba. Šli so k bogatemu kmetu – Lahu in ga vprašali, če ima kaj dela. Poslal jih je okopavat vinograd. Zemlja je bila trda kot kamen, sonce jih je žgalo in hitro so bili vsi mokri od znoja. Bili so žejni in lačni, a so morali potrpeti. Ko je prišla ženska z jerbasom na glavi in jim prinesla malico, so utrujeni sedli na tla in kot volkovi pojedli, kar so jim prinesli. Potem so šli v senco hrasta in so tam počivali. Neki možak, ki so ga klicali Pjerin, pa je odšel počivat stran od njih in se je vlegel pod grm. Takoj je zaspal. Drugi možje so videli, da mu je iz ust priletel sršen. To je videl tudi Lazar in je rekel drugim, naj pazijo, kdaj bo priletel ta sršen nazaj. Res so videli, da se je sršen vrnil in je Pjerinu zlezel nazaj v usta. Potem se je ta prebudil, a možje so skočili k njemu in mu rekli, da ga bodo ubili, če jim ne pove, kje je bil. Pjerin se je ustrašil in jim povedal. Rekel je: 'Oh, ko bi vi vedeli, kje sem bil! Bil sem v Pazinu in sem neki ženi ubil še nerojenega otroka.' In še to je dejal: 'Ko bi me vi samo malo premaknili, bi takoj umrl, kajti oni sršen, ki je bil moja duša, ne bi več našel poti nazaj.' Torej, vidiš, kako so kopači spoznali, da je Pjerin pravi čarovnik⁷.

⁴ Leonid Zhmud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin 1997, str. 108-112.

⁵ Felicitas D. Goodman, *Hungarian Shamanism in Cross-Cultural Perspective*, *Ural – Altaische Jahrbücher* 52 (1980), str. 32.

⁶ Prim. Veikko Anttonen, *Transcending Bodily and Territorial Boundaries. Interpreting Shamanism as a Form of Religion*, v: *Shaman*, Vol. 2, No. 2 (Autumn 1994), str. 106.

⁷ Marjan Tomšič, *Noč je moja, dan je tvoj*, Zbirka Glasovi, knj. 2, Ljubljana 1989, str. 58 (št. 38). Glej varianto te zgodbe v istem delu na str. 59 (št. 39).

Ta pripoved, ki opisuje ločitev duše od telesa med »spanjem«, je bila prvič objavljena šele leta 1989, vendar ji lahko ob bok postavimo sto let starejšo verzijo s Tolminskega (odlomek daljšega teksta). V slednji se kar dvakrat ponovi motiv prehoda duše iz telesa v telo, pri tem pa je dogodek tudi kritično relativiziran:

Dva trudna popotnika se vsedeta v lipovo senco kraj ceste... Enega izmed njiju takoj premaga spanec in zaspri prej kot drugi. Čuječi pa vidi priti iz ust spečega tovariša lepo belo ptičico, podobno golobu. Ptičica gre nekoliko po trati in zagleda ovčjo lobanjo, ki je bila že sama kost. Ta čudna stvarca zleze vanjo in pogleduje enkrat skozi eno ovčje oko, drugič skozi drugo in zopet skozi usta in ušesa. Tako je pogledovala ta bela živalca skozi luknje tiste ovčje črepinje, dokler se ni naveličala. Zraven te kosti pa je tekel prijazen potoček. Vse to je opazoval popotnik, ki je bedel. Čez dolgo časa priskače ptičica spet na usta spečemu tovarišu in ko zleze vanj, si ta oddahne in se zbudi. Takoj začne pripovedovati, kako lepo je sanjal, kako je hodil po velikem gradu in kako je pogledoval skozi okna na plano, kjer je videl teči veliko reko, in mu ni mogel dovolj popisati vse tiste lepote. Tedaj mu pokaže njegov tovariš tisto ovčjo glavo rekoč: »Tamle si hodil, po tistem gradu, pri oni vodici« in mu vse natanko razloži...⁸.

Izročilo o človeški duši, ki med »spanjem« lahko potuje po svetu v živalski podobi in se vrača nazaj v telo »spečega«, je prvi zapisal že ob koncu 8. stoletja zgodovinar Pavel Diakon v svojem delu *Historia Langobardorum* (3. knj., pogl. 34). Junak njegove zgodbe je frankovski kralj Guntram. Podobno zgodbo poznamo tudi iz germanske *Ynglingasage*, kjer se bog Odin spremeni v ptico, zver, ribo ali kačo, tako da »odloži« svoje telo kot speče ali mrtvo in lahko v trenutku prepotuje velike razdalje⁹. Vse to kaže na nordijski izvir zgodbe, kar lahko utemeljujemo tudi z norveškimi ljudskimi variantami¹⁰. V ljudskem pripovedništvu je ta motiv v različnih verzijah razširjen po vsej Evropi, zlasti v nemško govorečih deželah, sporadično pa sega še daleč v Azijo, vse do Japonske. Z njim so se povezale ljudske pripovedi o mori, čarovnicah in čarodejih, volkodlakih in vampirjih ali nasploh o dušah pokojnikov v živalski podobi¹¹.

Očitno pa ni bilo vsakemu človeku mogoče zapuščati svojega telesa in se vračati vanj. To so zmogli le ljudje s posebnimi sposobnostmi, ki so se ponekod na Slovenskem in zahodnem Hrvaškem imenovali kr(e)sniki. V nezavednem stanju so lahko zelo hitro premagali velike razdalje. Tako se po nekem slovenskem zapisu *vsako noč... poda Kresnik na pot, da pregleda vse kraje svoje dežele. Vrne se prej, preden more njegova žena, ki počiva v isti postelji, kaj opaziti*¹². V drugi slovenski zgodbi je opisano, kako je neki kosec med spanjem (ali »spanjem«) obiskal cesarico na Dunaju¹³. Nekatera pričevanja

⁸ J. Fonovski (Jakob Fon), Dve narodni s Tolminskega (O duši in sanjah), *Kres* 1882, str. 139.

⁹ Hannjost Lixfeld, Die Guntramsage (AT 1645A). Volkserzählungen vom Alter Ego in Tiergestalt und ihre schamanistische Herkunft, *Fabula* 13 (1972), Heft 1-2, str. 60-107.

¹⁰ Grambo, str. 40 sl.; Reidar T. Christiansen, *The Migratory Legends*, FF Communications, No. 175, Helsinki 1958, št. 4000.

¹¹ Izbor iz tovrstnega slovenskega izročila glej v: *Sledovi potujočih duš* (Zmago Šmitek ur.), Zakladnica slovenskih pripovedi, knj. 3, Radovljica 2003.

¹² Jakob Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930, str. 38 (št. 1/9).

¹³ Rokopisna zbirka Efrema Mozetiča iz Mirne pri Gorici (1937-41), str. 3, Inštitut za slovensko narodopisje pri ZRC SAZU, Ljubljana.

iz slovenske Istre kažejo, da se kresniki niso odpravljali na pot po svoji odločitvi, temveč po višji volji¹⁴. Ob istrski zgodbi o Pjerinu in duši v podobi sršena se lahko spomnimo, da je švedski nadškof iz Uppsale, Olaus Magnus, opisal seanso laponskega šamana, ki sta ga navadno spremljala njegova žena in pomočnik. Ko se je šaman zgrudil na tla kot mrtev, je moral njegov spremljevalec skrbeti za odganjanje muh od njegovega telesa, saj bi vsaka od njih kot nekakšen *genius* lahko odpeljala njegovo dušo v tujo deželo. Takšna previdnost očitno kaže na bojazen, da bi se v telesu šamana med odsotnostjo »lastne« duše naselila »tuja« duša¹⁵.

Omenili smo že, da nikakor ni bilo dobro buditi »zaspalega«, saj mu je pretila smrtna nevarnost. V slovenski in hrvaški Istri je bilo znano svarilo, da se »kr(e)snika«, ko leži z odprtimi usti (medtem ko se njegova duša bojuje s čarovnicami – »štrigami«) ne sme nihče dotakniti. Če bi ga tedaj kdo premaknil, se ne bi več zbudil in bi umrl¹⁶. Isto opozorilo vsebuje tudi slovenska pripoved, da je Kresnikova žena neprevidno poklicala svojega moža, ko ga je zagledala na grajskem stolpu (na povratku z nočnih spopadov) in je zato padel z višine in umrl¹⁷. Kresnik je bil torej med svojimi ekstatičnimi potovanji vselej na meji med življenjem in smrtjo. Po makedonskem ljudskem izročilu se z demonom, ki prinaša neurje, bori »zmajeva« duša, njegovo telo pa ostane na zemlji. Če bi medtem kdo prenesel njegovo telo drugam, se duša ne bi znala vrniti in »zmaj« (zmajski človek – op. Z.Š.) ne bi mogel več oživeti¹⁸. Tudi na srbskem podeželju je bilo razširjeno prepričanje, da duše »zmajev« v globokem snu potujejo v oblake in se tam borijo z zlimi demoni¹⁹. Daljno indoevropsko paralelo pa nam predstavlja odlomek iz sanskrske *Brhadaranyaka upanisad* (4.3.12) : »Puščajoč spodaj gnezdo (= telo), ki čuva dih, in prihajajoč nesmrten iz tega gnezda, se sprehaja povsod, koder hoče kot čudna zlata ptica *puruša*«. Pri tem je treba poudariti, da je bila šamanistična seansa (s kateleptičnim stanjem) pogostokrat nenačrtovana, izpeljana v nuji, in se je lahko končala tudi s šamanovo smrtjo²⁰.

Razlika med pokojnikom in »duševnim popotnikom« za zunanje opazovalce ni bila vselej jasno razvidna, še posebej, če niso mogli zaznati znakov dihanja in srčnega utripa. Na Madžarskem so takšno stanje primerjali s »smrtjo«, a takega človeka vendarle ni bilo dovoljeno pokopati, saj je le spal, čeprav njegove duše ni bilo v telesu²¹.

¹⁴ Uršula Lipovec Čebren, *Mitološka bitja v slovenski Istri*, Diplomaska naloga, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, Ljubljana 2000, str. 25.

¹⁵ Mihály Hoppál, *Schamanen und Schamanismus*, Augsburg 1994, str. 44 in ilustr. na str. 45; iz dela Olaus Magnus, *Historia de Gentibus Septentrionalibus*, Roma 1555, nova izdaja London 1971; cit. po: Johannes Schefferus, *Lapponia*, Frankfurt 1673, nova izdaja Uppsala 1956.

¹⁶ Maja Bošković – Stulli, Folklorna građa iz Peroja, Rokopis iz Arhiva Instituta za Narodnu umjetnost v Zagrebu, št. 173, str. 64; cit. po: Maja Bošković – Stulli, Kresnik - Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung, *Fabula* 1960, št. 3, str. 282. Primerjaj tudi *ZNŽO* 1, str. 224 sl. in Lipovec Čebren, str. 25.

¹⁷ Kelemina, str. 349 (št. 245/10).

¹⁸ Tanas Vražinovski, Likot na zmevot vo makedonskite predanija, *Makedonski folklor* 6 (1973), št. 11, str. 61.

¹⁹ Slobodan Zečević, Zmaj u narodnom verovanju severoistočne Srbije, *Makedonski folklor* 2 (1969), št. 3-4, str. 365.

²⁰ Clive Tolley, The Shamanic Séance in the »Historia Norvegiae«, *Shaman*, Vol. 2, No. 2 (Autumn 1994), str. 140-141.

Začasna (patološka ali načrtovana) omrtvičenost telesa je zagotovo lahko imela usodne posledice, saj so se ljudje bali, »da bi jih pokopali kot mrtve, čeprav bi bili v resnici samo navidezno mrtvi («v cugu».) V Ziljski dolini so zato celo naročali, da jim morajo prerezati žile, preden jih pokopljejo. Bali so se, da bi se jim zgodilo, kakor nekemu mladeniču, ki je bil strasten lovec in je najrajši lovil zajce. Napravil si je (šamanistično? op. Z.Š.) votlino, kjer jih je ponoči pričakoval. Nekoč se zjutraj ni vrnil, šli so gledat v votlino in ga našli tam mrtvega. Pokopali so ga, ne da bi opazili, da je na eni strani še mehak. Ponoči pa se je prikazal v sanjah materi in rekel: 'Pokopali ste me živega, bil sem samo v cugu.' Drugo jutro so odkopali grob, a mladenič se je bil že zadušil²². Besedo »cug« bi v tem primeru lahko enačili z izrazom »trans« (iz lat. *transire*, umreti, iti prek iz ene eksistencialne situacije v drugo). Ker je »cug« verjetno le slovenska varianta nemškega *Zug*, velja opozoriti tudi na pomenske variante »poteg«, »vlek«, »ris v puškini cevi (=spirala, op. Z.Š.)«, »vprega«, »prepih«, »dih«, »dušek« in podobno²³. Pomeni stanje, ko duša potuje in ko jo vleče navzgor skozi kanal, ki ga nekateri sibirski šamani opisujejo kot »dimnik« (*smoke hole*)²⁴. Takšen »dimnik« je bilo po slovenskem ljudskem izročilu (in še kod drugod) tudi votlo drevesno deblo²⁵.

Po Richardu Nollu je bistvo šamanizma kultivacija vizije (*vision cultivation*). Cilj šamana so duševne predstave (*mental imagery*), do katerih pride v spremenjenem stanju zavesti²⁶. Šamani doživljajo svoje seanse z občutki, da letijo po zraku in v oblakih premagujejo svoje nasprotnike, da vodijo duše umrlih na oni svet, se pogovarjajo z dušami prednikov, ali pa se vzpenjajo ali spuščajo po »svetovnem drevesu«, ki lahko predstavlja bodisi Rimsko cesto ali vertikalno svetá (*axis mundi*). Slovenski kresniki so se dvigali v nebo in v oblake v živalski podobi (v podobi belega bika ipd.), da bi se tam spopadli s svojim sovražnikom (v podobi črnega bika) in zagotovili dobro poljedelsko letino, vedomci pa so bili podobni zmajskim ljudem s krili ali velikim pticam.

Druga pot z našega sveta na nebo ali v podzemlje je bilo plezanje ali spuščanje po deblu kozmičnega drevesa, pri čemer je vsaka od treh, sedmerih ali deveterih vej predstavljala svojo nebesno sfero. Pokrajina, mesto in grajska stavba, ki se je pokazala plezalcu na vsaki veji, imenovani »suha« veja, je imela tudi pomen ograjenega vrta ali dvorišča²⁷. To pa je blizu izvorni ideji o raj (avest. *pairidaeza*, obzidan vrt; podobno tudi gr. *paradeisos* in lat. *paradisus*).

Že dolgo je znana ocena, da je šaman razmišljal in deloval egocentrično, zato se je tudi postavil v središče sveta in sam komuniciral z onstranstvom in zato tudi le on dobil podporo nadnaravnih sil²⁸. Zato je razumljivo, da številna slovenska ljudska poročila o

²¹ Vilmos Diószegi, *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*, Budapest 1958, str. 62.

²² Vinko Möderndorfer, *Narodno blago koroških Slovencev*, Narodopisna knjižnica Zgodovinskega društva v Mariboru, zv. 2, Maribor 1934, str. 24. Zgodba o pokopu živega jakutskega šamana: Xenofontov, str. 58.

²³ France Tomšič, *Nemško - slovenski slovar*, Ljubljana 1964, str. 971 (geslo »Zug«).

²⁴ Áke Hultkrantz, *The Shaman in Myths and Tales, Shaman*, Vol. 1, No. 2 (Autumn 1993), str. 47.

²⁵ Zmago Šmitek, *Kristalna gora. Mitološko izročilo Slovencev*, Ljubljana 1998, str. 65.

²⁶ Richard Noll, *Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism*, *Current Anthropology* 1985, str. 443-461.

²⁷ Vitomir Belaj, *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*, Zagreb 1998, str. 185.

²⁸ Meuli, str. 843.

vedomcih in kresnikih opisujejo spopade pod drevesom, ki raste na »križišču poti«. To razpotje, ki s svojimi štirimi kraki ponazarja štiri smeri nebá (tako kot štiri rajske reke v paradizu) hkrati simbolizira tudi središče kozmosa. Po izročilu iz hrvaške istrske vasi Peroj naj bi se »krsnik« boril s »štrigami« na češnji, ki je rasla na križišču poti²⁹. Kozmično drevo je bilo lahko tudi kakšno drugo drevo s plodovi (jablana, hruška, oreh...), ali smreka ali pa votla vrba, rastoča ob vodni strugi³⁰. Tudi srbsko ljudsko izročilo poudarja, da je takšno drevo »zraslo sredi sveta«. Bilo je ravno kot puščica in le toliko debelo, da se ga je človek z lahkoto oklenil z rokami, visoko pa je bilo tako, da se ni videla niti ena veja. Da bi ugotovil, kakšen sad ima to drevo, je cesar razpisal nagrado in povrh obljubil še svojo hčerko tistemu, ki bi se povzpel v krošnjo. Naloge se je lotil mlad fant, ki je plezal po gladkem deblu s pomočjo treh jermenov s kovinskimi zaponkami. Mladenič je to pustolovščino uspešno preстал in se vrnil na zemljo³¹. Slovenske variante (AaTh 302) se razlikujejo zlasti v tem, da je junak pri vzpenjanju uporabil železne »kremplje«, pritrjene na noge in tako prišel do zlatih plodov na vrhu drevesa³². To spominja na baltske ljudske pripovedi o vzponu na »stekleno goro«. Po drugih variantah je vzel s seboj na pot sedem sekir in sedem parov čevljev ali tri sekire, ki jih je izmenično zabadal v deblu³³. S tem se slovenske zgodbe približujejo drugemu vzorcu, ki ga poznajo tudi Madžari, vendar ostaja vprašanje smeri medsebojnega vplivanja še odprto³⁴.

Slovenske ljudske pesmi o Godcu pred peklom, pripovedi o Kralju Matjažu, ki gre v podzemlje po ljubico ali po mater (kot Orfej ali kot Dioniz) in porabska pesem o godcu, ki skuša prepričati Boga, naj sprejme v raj njegove bližnje sorodnike, so veljale kot prežitki poznoantične grške tradicije, dokler ni Åke Hultkrantz opozoril na severno-ameriške indijanske variante³⁵. Zanimive vzporednice s Sibirijo in Severno Ameriko se kažejo tudi pri slovenskem mitu o nastanku sveta s potapljanjem boga po zrno zemlje na dno prvotnega oceana³⁶. Jakuti in številna druga sirska ljudstva poznajo zgodbe, kako je bog gromovnik, ali kdo drug, sestavil raztrgano telo šamana in ga obudil v življenje. Povsem enako se je dogajalo tudi s slovenskimi kresniki in vedomci³⁷.

Ime »vedomec« je na Slovenskem in pri Slovanih, tako kot pri Madžarih, pomenilo človeka znanja, tistega, ki vé (*tudományos*), ali tistega, ki vidi (*látos*). Druge

²⁹ Bošković – Stulli, *Folklorna građa...*, št. 173, str. 64; cit. po: Bošković – Stulli, *Kresnik – Krsnik...*, str. 282.

³⁰ Šmitek 1998, str. 58 sl. Vrba nastopa kot »svetovno« drevo zlasti v vzhodnoslovanski folklori (Belaj, str. 184-185).

³¹ Maja Bošković – Stulli, *Drvo nasred svijeta. Jedna narodna bajka iz Vukove ostavštine, Vukov zbornik*, Srpska akademija nauka i umetnosti, Posebna izdanja, knj. 400, Beograd 1966, str. 667-694.

³² *Slovenske narodne pripovedke*, izbral in uredil Alojzij Bolhar, Zbirka Zlata ptica, Ljubljana 1981, str. 66-71 (Čudno drevo).

³³ Janez Trdina, *Zbrano delo*, knj. 4, Ljubljana 1952, str. 119-145 (Pripovedka od zlate hruške); *Divja jaga*, ur. F. Bohanec, Ljubljana 1994, str. 99-106 (Na drevesu brez imena).

³⁴ Prim. Sándor Solymossy, *Éléments orientaux dans les contes populaires hongrois, Revue des études hongroises* 6 (1928), št. 4, str. 325-334; Karel Horálek, *Der Märchentypus AaTh 302 (302 C*) in Mittel- und Osteuropa, Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 13 (1967), Teil 2, str. 270-272.

³⁵ Åke Hultkrantz, *The North American Indian Orpheus Tradition*, Statens Etnografiska Museum, Monograph Series 2, Stockholm 1957. O slovenskih motivih te vrste sta pisala Avgust Pavel in Milko Matičetov.

³⁶ Šmitek 1998, str. 11 sl.

³⁷ Šmitek 1998, str. 77 sl. Po jakutskem izročilu so najsposobnejši šamani ne le enkrat, temveč trikrat razkosani in oživljeni (Xenofontov, str. 61).

slovenske variante so izpeljane iz besede »vešča« (iz praslovanskega **věšt'ь*, vešč, izkušen) in skupaj s številnimi slovanskimi paralelami pomenijo čarovnika, čudodelca, prerokovalca, pa tudi volkodlaka ali vampirja moškega ali ženskega spola³⁸. Da beseda »vedomec« sprva ni imela negativnega pomena, dokazujejo indoevropske paralele, ki označujejo človeka, ki je imel božansko znanje in je bil iniciiran: tako je npr. Zaratustra (okoli 1500 pr.n.št.) sam sebe imenoval *vaedemna*, »tisti, ki vé«³⁹. Po madžarski tradiciji lahko samo tisti, ki je rojen z zobmi in ki je devet let pil le mleko, najde pot do čudežno visokega drevesa z devetimi vejami, ki zasenčijo celo Sonce in Luno⁴⁰. Madžarski *táltos* ima, tako kot slovenski in hrvaški »kr(e)snik«, sposobnost zdravljenja bolezni, podobno kot »kr(e)snik« se rodi s posebnimi telesnimi znaki in sposobnostmi in to velja za otroke moškega in ženskega spola. Med Laponci in različnimi sibirskimi ljudstvi (z izjemo obških Ugrov) je bilo šamansko poslanstvo izraz notranje moči posameznika, zato je takšen otrok že ob rojstvu imel zobe, veliko las ali kakšno drugo posebnost (tudi telesno deformacijo kot znamenje kontaktiranja z »onim svetom«)⁴¹. Po drugih razlagah je bil takšen človek spočet na nadnaraven način: srbski viri poročajo, da so bili tisti, ki so lahko preprečili neurja, rojeni iz zveze ženske in zmaja⁴², po madžarskem izročilu pa je bil *táltos* potomec ženske in konja⁴³.

V vzhodni Sloveniji in med pripadniki slovenske etnične skupine v Porabju je kresnika nadomestil madžarski »črnošolec« (*grabancijaš*), ki prav tako povzroča ali odganja nevihto: *Črnošolec vódi s seboj oblačnost. V družbi z njo hodi k hišam mleko prosit. Če mu ga kdo ne dá, potem mu pripelje točo. Črnošolec ima črno knjigo, iz katere lahko pričara oblake, meglo in neurje. Če pokriža nebó, se to hitro zjasni. Na poseben način je povezan z otroki, ki jih zaznamujejo posebni znaki. Tako je po porabski pripovedi črnošolec ugrabil otroka, ki se je rodil z zobmi: Ko je to dete bilo staro trideset let, bil je že moški, se je vrnil k materi, a ni ostal doma; odšel je nazaj v oblake⁴⁴. Na Slovenskem je bilo razširjeno prepričanje, da imajo oblast nad neurjem in točo tudi duhovniki⁴⁵. Ti se, tako kot kresniki, bojujejo med sabo. Znana je ljudska pripoved, kako je župnik iz Žetal obranil svojo faro pred točo: iz oblakov se je najprej zaslišalo meketanje kozla, ko pa je žival padla na tla, se je spremenila v župnika iz sosednje fare. Po drugi varianti pa je v tistem hipu zadela kap nekega moža v sosednji vasi, za katerega so menili, da je čaral in povzročal točo.*

Spopadi kresnikov in/ali vedomcev za oblast nad določenim teritorijem so podobni tistim pri sibirskih ljudstvih. Kot argument za to trditev naj omenim primer Evenkov/Tunguzov, predstavnikov »klasičnega« šamanizma: *Tuji šamani zberejo svoje klanske duševne pomočnike in jih pošljejo v neko drugo (sovražno) okolje, da bi tja*

³⁸ Marko Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana 1997, str. 714 (geslo »vešča«); Annemarie Slupski, Slavisch »Zauberer, Hexe« und Verwandtes, *Zeitschrift für slavische Philologie* 35 (1971), str. 306-309, 316.

³⁹ Mary Boyce, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge, London and New York 2001, str. 19.

⁴⁰ Diószegi, str. 270-271.

⁴¹ Carla Corradi Musi, *Shamanism from East to West*, Budapest 1997, str. 16.

⁴² Zečević, str. 365.

⁴³ Corradi Musi, str. 17.

⁴⁴ *Kralič pa lejpa Vida*, uredil Karel Krajczar, Zbirka Glasovi, knj. 13, Ljubljana 1996, str. 249, 252-253.

⁴⁵ Anton Gričnik, *Farice*, Zbirka Glasovi, knj. 18, Ljubljana 1998, str. 113.



Slika 1: Eden od kamnitih križev, ki označujejo srenjsko mejo v hrastovem gaju na hribu nad vasjo Topolnica (Makedonija). V niši križa je kot dar obiskovalcev jabolko. (Foto: Jože Rehberger Ogrin, 2000).

zatrosili bolezen in smrt. Poslani duhovi res prodrejo na ozemlje drugega klana in začnejo jesti duše tamkajšnjih ljudi. Da bi se izognil nepričakovanemu napadu takšne vrste, ogradi domači šaman svoje klansko območje z mitično ograjo, ki jo nadzorujejo njegovi pazniki. Sovražni duhovi skušajo predreti to ograjo ali na nek način prevarati stražarje in se neopaženo pritihotapiti v notranjost. Če jim to uspe, se med ljudmi tega območja pojavita bolezen in smrt. Domači šaman in njegovi pomočniki začnejo boj z vsiljivci, jih preženejo in ponovno vzpostavijo varovalno ograjo, odidejo pa tudi, da bi se maščevali nad napadalci na enak način. Takšne razlage so bile razširjene tudi pri Laponcih na evropskem Severu⁴⁶.

V Makedoniji je bilo sakralno središče takšnega omejenega območja drevo (hrast, oreh, akacija, vrba) z izvirom zdravilne vode ali vodnjakom in kamnitim križem (*krstom*), blizu pa je stala tudi kamnitana miza, ob kateri so se zbirali člani lokalne skupnosti ob praznikih. Takšna vaška kulturna mesta so imenovali *krs* ali *na krs*⁴⁷.

Nekatere sestavine »svetega prostora« pa so lahko razvrščene tudi na obrobju, tako da označujejo mejo vaše entitete (*sinor*, *medža*, *mežda*, *atar*). Takšna meja je največkrat potekala po markantnih geografskih točkah: grebenih hribov, dolinah, razvodjih rek, križiščih poti ipd. in je označevala ozemlje, na katerem je potekalo skoraj vse gospodarsko družbeno in obredno življenje lokalne skupnosti⁴⁸. »Sinor« ni navadna meja, temveč sveta črta, ki je ni mogoče izbrisati, premikati ali ogroziti brez posledic za storilce in oškodovance. Kako pomembne so bile te meje dokazujejo tudi makedonski srednjeveški rokopisi. Po vsaki kršitvi je bilo treba mejo obnoviti. Da bi bila bolj vidna, so bila na nekaterih točkah postavljena znamenja (*belezi*, *nišani*, *sinori*, *mežnici*, *mežnici*, *starc*), pogostokrat v obliki kamnitih križev. Bili so najmanj štirje križi, postavljeni v štiri smeri neba⁴⁹. Tudi po srbski tradiciji so bili takšni »krstovi« varuhi meja, zemljišč in naselij⁵⁰. Je torej mogoče domnevati, da ime slovensko-hrvaških »kr(e)snikov« izvira iz prav takšnega pojmovanja meja in mejašev? Odgovor na to vprašanje bi mogel biti pozitiven tudi zato, ker naše »ekstatične kresnike« lahko primerjamo z makedonskimi »zmaji«, ki se borijo v oblakih z demoni, odvrtačajo točo in privabljajo dež. Tista vas, ki nima svojega zmaja, je nesrečna, saj so tam pogosta neurja, ki uničijo pridelek na poljih. Zmaj je torej zaščitnik svojega ozemlja in s tem tudi človekovega imetja⁵¹.

Zastavlja se še vprašanje, ali je ekstaza kot psihosomatsko stanje tudi podlaga posebne ideologije, kakršno lahko opazimo npr. pri sibirskih ljudstvih?

⁴⁶ Tolley, str. 142-143.

⁴⁷ Jovan Hadži Vasiljević, *Skoplje i njegova okolina: istoriska, etnografska i kulturno-politička izlaganja*, Beograd 1930, str. 391

⁴⁸ Branislav Rusić, Stariji običaji kod odredživanja mežda i oko poljskih radova u Kičeviji, *Glasnik Etnografskog muzeja* 19, Beograd 1956, str. 1-26.

⁴⁹ Ljupčo S. Risteski, *Kategorije prostor i vreme vo narodnata kultura na Makedoncite*, doktorska disertacija, Univerzitet »Sv. Kiril i Metodij«, Prirodno-matematički fakultet, Institut za geografija, Zavod za etnologija, Skopje 2002, str. 232-241.

⁵⁰ Čajkanović, Studije iz religije i folklor, *Srpski etnografski zbornik* 31 (1924), str. 106.

⁵¹ Tanas Vražinovski, Likot na zmevot vo makedonskite predanija, *Makedonski folklor* 6 (1973), št. 11, str. 59-61.



Slika 2: Drug kamniti križ na isti lokaciji s pridatki (cvetjem, vodo v steklenici Coca Cole ...).
(Foto: Jože Rehberger Ogrin, 2000).

Menim, da je bil tej hipotezi naklonjen Carlo Ginzburg, ki je primerjal furlanske *benandante* («dobrohodce» ali »dobrodelneže») s slovensko-hrvaškimi »kr(e)sniki«, srbsko-črnogorskimi *vjetrovnjaci* in *zduhači*, madžarskimi *táltosi*, korziškimi *mazzeri*, baltskimi volkodlaki ipd. Menil je, da gre pri tem za slovanske ali celo uralo-altajske vplive⁵². Morebiti je bil pri tem premalo natančen, saj je npr. srbski etnolog Dušan Bandić razdelil zaščitnike pred točo na dve kategoriji: na tip vrača in tip šamana. Znanje prvih temelji na priučenih magičnih veščinah, sposobnosti drugih pa predvsem na naravnih danostih. Na neki način gre tu za opozicijo kulture in narave⁵³. Podobno sem tudi sam (še pred poznavanjem Bandićevega teksta) opredelil dve plasti slovenskega izročila o Kresniku/kresnikih kot dve varianti: mitološko in ekstatično. Povsem ostre meje pa se med njima ne da začrtati, niti tako, da bi eno tradicijo razglasili za starejšo od druge⁵⁴. Bandić je zagovarjal obstoj šamanizma v Srbiji tudi s tem, ko je označil obred *rusalije* za »specifično obredno formo šamanizma«, podobne sestavine pa je v Srbiji opazil tudi Zečević in v Bolgariji Arnaudov⁵⁵. Vse to je seveda skladno s tezo Karla Meulija, po kateri so šamanistične prakse bolj ali manj prisotne na vsem ozemlju od Skandinavije do Beringove ožine, kljub geografskim razdaljam in etničnim mejam. Določene sestavine te dediščine naj bi si prisvojili in prilagodili mitraizem, budizem, islam in krščanstvo⁵⁶.

Že Karl Meuli je opozoril na sibirsko-indijske (vedske) paralele šamanizma, ki se kažejo zlasti v prakticanju obrednega potenja. Domneval je, da ima rekonstruirani skitski šamanizem jasno zvezo z bližnjim iranskim in indijskim in je ugotavljal njihovo skupno indoevropsko osnovo. Pri tem seveda lahko prispevajo dragoceno primerjalno gradivo tudi lovske in živinorejske kulture srednje in severne Azije, torej ugrofinske, tjurkske, mongolske in celo severnoameriške etnične skupine. Šamanizem je med drugim prisoten pri indoevropskih Kafirjih na Hindukušu⁵⁷, zato je povsem mogoče, da so ga indoevropski doseljenci prinesli – kot praindoevropsko dediščino – tudi v Iran in Indijo⁵⁸. Vdihovanje narkotičnega dima konoplje v parnih kopelih Skitov med obrednim potenjem, o čemer poročajo antični grški viri, je bilo po Meuliju značilno za idejni kompleks šamanizma⁵⁹. Slovenski etnolog France Kotnik je zapisal, da je bila lesena lopa ob stanovanjski hiši, »pajštva«, (ki jo poznajo pod tem imenom na Gorenjskem, Koroškem in Tolminskem) nekoč »najbrž parna kopel«, v kateri so polivali vodo na razbeljene kamne⁶⁰. Svoje domneve žal ni podrobneje argumentiral in je ostala do

⁵² Carlo Ginzburg, *Storia notturna*. Una decifrazione del sabba, Torino 1989.

⁵³ Dušan Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko. Ogledi o narodnoj religiji*, Drugo dopunjeno izdanje, Biblioteka XX. vek, knj. 69, Beograd 1997, str. 195.

⁵⁴ Šmitek, str. 96-98.

⁵⁵ Dušan Bandić, Šamanistička komponenta rusaljskog rituala, *Etnološki pregled* 15 (1978), str. 21-35; Slobodan Zečević, Neki primeri šamanističke prakse u istočnoj Srbiji, *Etnološki pregled* 15 (1978), str. 37-43; Mihail Arnaudov, *Studii v'rhru b'lgarskite obredi i legendi*, tom 2, B'lgarska akademija na naukite, Sofija 1972, str. 156 sl. (Rusalii i šamaniz'm).

⁵⁶ Meuli, str. 842.

⁵⁷ H. Sünger, Shamanistic Ecstasy and Supernatural Beings. A Study based on field-work among the Kalash Kafirs of Chitral, v: *Studies in Shamanism*, ed. M. Edsman, *Scripta Instituti Donneriana aboensis*, Stockholm 1967, str. 69-87.

⁵⁸ Alois Closs, *Der Schamanismus bei den Indoeuropäern*, v: *Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde, Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein*, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Bd. 14, Innsbruck 1968, str. 295.

⁵⁹ Meuli, str. 844.

⁶⁰ France Kotnik, Iz ljudske medicine, *Narodopisje Slovencev*, knj. 2, Ljubljana 1952, str. 127.

danes osamljena. Kolikor nam je znano danes, so bile »pajštve« sušilnice za sadje in so zato imele tudi vsaka svoje ognjišče. O njihovi starosti in (prvotnem?) namenu lahko le ugibamo. Kotnik se je verjetno zanašal tudi na etimologijo besede »pajštva«, ki izvira iz nemščine in izhaja iz *Badestube*-»kopalnica« (in ne iz *Beistübel*-»kamra«)⁶¹. Ali je torej »pajštva« stara germanska izposojenka? O tem bi zdaj najbrž težko razsojali, lažje pa bi krenili po drugi poti: iz starejših virov je razvidno, da je konoplja tudi med Slovenci uživala posebno spoštovanje. Otroka, ki ga dobi v svojo oblast »škopnik« (nočni duh pokojnika v podobi gorečega snopa slame), lahko reši le človek, ki stoji na stebelu enoletne konoplje, ki je vzknila iz slučajno raztresenih semen⁶². Prav tako se je mogoče rešiti škopnika tako, da se človek skrije v nasad konoplje: *Konoplja je namreč sveta in hudoba nima do nje oblasti, ker se je v njej skrtil sam Kristus pred sovražniki. Zato je tudi na vsaki konoplji znak monštrance*⁶³. Slednje je očitno že apokrifna krščanska razlaga.

Po mnenju madžarske raziskovalke Eve Pócs, ki je podrobneje klasificirala kresnikom podobna bajna bitja v srednji in jugovzhodni Evropi, je njihov prototip lahko »dober«, »slab« ali ambivalenten; lahko nastopa bodisi v borbi demonov (duš) v vihnih oblakih ali v onstranskih bojih čarovnikov, ki se spopadajo v živalski podobi. Prav tako se nekateri takšni liki udeležujejo bojev v zraku po svoji volji (v transu, s tem da njihova telesa ostanejo na zemlji), drugi pa so brez lastne odločitve odpeljani v višave. Boji med takšnimi bitji lahko potekajo v dvojicah in živalski obliki ali pa med dvema skupinama duhov/duš⁶⁴. Vse to kaže na prepletanje različnih idejnih prvin, od katerih bi tudi nekatere slovenske po poreklu lahko bile »šamanistične«.

⁶¹ Matija Murko, *Izbrano delo*, Ljubljana 1962, str. 383.

⁶² Kelemina, str. 110 (št. 61/1)).

⁶³ Kelemina, str. 111 (št. 61/2)).

⁶⁴ Éva Pócs, *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, FF Communications, No. 243, Helsinki 1989, str. 56-57.

**Shamanism on Slovenian Territory?
Dilemmas Concerning the Phenomena of Shamanism, Spirit Possession and Ecstasy**

Zmago Šmitek

As a reaction to theories that attempted to find and prove »shamanistic tradition« in Europe (Meuli, Solymosy and their successors) there appeared certain more cautious, or even completely contradictory, hypotheses of authors who maintained that shamanism should be distinguished from spirit possession. On the basis of Slovenian oral tradition, it is possible to assert that such a sharp differentiation is inappropriate. It is also clear, on the other hand, that any ecstatic state of a medium is not a sufficient argument that would prove the existence of shamanism. The author argues that there is a structure of elements that could be classified as shamanistic conceptions or notions (mythology, magic, iconography, etc.). An analysis of examples from Slovenia discovered certain pertinent comparisons with the Arctic area of Eurasia as well as the Indo-Iranian region. Slovenia and neighboring Hungary both share folk belief in the existence of the *vedomec* and/or the *kresnik* whose souls, be it voluntarily or because of a »higher power«, leave their bodies. In the clouds they fight their enemies for rain, drive away hail and bring abundant crops, health and happiness. These abilities and specific bodily characteristics make them similar to the *benandanti* from Friuli, Italy or the Hungarian *táltos*. A veritable gallery of similar beings can be found in the Balkans as well. The name *kresnik* might have originated from the name *krst*, which in Macedonia and Serbia denotes a stone sign that used to mark the boundaries of village territory. *Vedomec* might originate from the root *ved-*, which signifies a person of learning, the »one who sees and knows.« Equally interesting for comparison are Slovenian variants of stories about climbing the »world tree« with the aid of iron »claws« or axes, or the Slovenian tradition about the sacredness of hemp. All of this indicates an interrelation of different elements some of which could be labelled shamanistic.

Raziskovanje čarovništva na terenu. Čarovništvo kot večplasten verovanjski sistem

Mirjam Mencej

The article is based on fieldwork material on witchcraft that was collected in a rural part of western Slovenia between 2000 and 2002. The author tried to emphasize the complexity of witchcraft as well as the fact that there are different categories of »witches« in this area. Emphasized is the need to consider all aspects of witchcraft. Equally necessary is that a researcher of this phenomenon be able to recognize numerous differences and nuances and that he or she considers the dynamics of their overlapping. The second part of the article focuses on possible disturbances in communication and on false interpretations that may be the result of ignoring different aspects and types of witchcraft and witches.

Gotovo je ena od začetnih dilem raziskovalca, ki se loti raziskave čarovništva na nekem območju, ta, kaj pravzaprav je »čarovništvo«, ali bolje rečeno, kaj sploh gre vključiti v raziskavo o čarovništvu oziroma kaj definirati kot konstitutivne dele tega, kar imenujemo čarovništvo. Koncepti čarovništva na različnih območjih se med seboj razlikujejo, koncepti in definicije različnih znanstvenikov prav tako: neštete knjige in članki, napisani na temo čarovništva, z različnimi definicijami in pristopi k čarovništvu, zmedo in negotovost prej večajo kot razjasnjujejo (gl. npr. pregled hipotez oz. definicij čarovništva in čarovnic v Quaipe 1987: 5-20). »Čarovništvo«, če tega fenomena ne reduciramo zgolj na obdobje lova na čarovnice, je dejansko brez dvoma izjemno večplasten in izjemno zapleten fenomen, ki korenini globoko v preteklosti, vztraja pa, vsaj ponekod na ruralnih območjih (če se pri tem omejim le na Evropo), tudi še v 20. oz. ob začetku 21. st. Zaradi svoje večplastnosti in izjemnega časovnega razpona omogoča preučevanje čarovništva različne pristope različnih profesij.

Po eni strani je velik del tega, kar spada v okvir čarovništva, zgodovinsko in vsebinsko gledano del magije, katere korenine segajo že v prazgodovinske čase (Petzoldt 1999: 3), v Evropo pa je prišla prek zoroastrskih svečnikov iz Perzije, ki so bili Grkom znani vsaj že od 5. st. pnš. (Kieckhefer 1993: 10; Petzoldt 1999: 3). Čeprav je že rimsko pravo in kasneje srednji vek ločeval med belo (divinacija, zdravljenje) in črno magijo (čarovništvo) (Larner 1984: 31-2; Petzoldt 1999: 5), pa po mnenju Kieckheferja ni razloga za trditev, da bi bila magija, ki so jo v srednjem veku preučevali in poskušali definirati intelektualci, razlikovala od tega, kar so neizobraženi ljudje želeli povedati z besedo »čarovništvo« (Kieckhefer 1994: 20-1). Seveda pa se na čarovništvo ob koncu srednjega veka in v zgodnjem novem veku navežejo nekateri novi elementi, ki so bili prej (v glavnem) neznani, npr. konspiratorični značaj, pakt čarovnice s hudičem, nočna srečanja čarovnic¹.

¹ Na tem mestu ne morem prikazati vseh različnih pogledov raziskovalcev na to, ali je posamezen element verovanj o čarovništvu v času lova na čarovnice zares vnos elite ali pa ga je mogoče že prej najti tudi v ti.

Drugi avtorji, ki so se ukvarjali z vprašanjem zgodovinskih korenin čarovništva, vidijo izvor čarovništva v šamanizmu: elementi šamanizma naj bi se na določeni stopnji preinterpretirali v okviru novega prevladujočega verovanjskega sistema, ki mu je dominirala paradigma čarovništva - za tradicijskim čarovništvom menijo, da je mogoče videti obrise še bolj arhaičnega, šamanističnega čarovništva (Klaniczay 1990: 145, pri tem se naslanja tudi na Ginzburgove izsledke; Burke 2001: 441; Pócs 1999: 13). Poleg tega so nekateri raziskovalci opozarjali tudi na vpliv verovanjskega sistema bajnih bitij in duhov na čarovništvo; ta se je (vsaj v določenem obdobju) deloma absorbiral ali transformiral ali pa vsaj začasno prepletel z verovanjskim sistemom čarovništva (Bennett 1986; Pócs 1989: 27-9 in dalje; Wilby 2000). S spremembami, ki so se s čarovništvom oz. magijo nasploh² dogajale nekako od 1450 pa ponekod še do 18. st, v času ti. lova na čarovnice, tj. z elementi, ki jih je v predstave o čarovništvu vnesla elita³, v vzroki za nastanek in zaton sodnega preganjanja čarovnic itd. ter z zgodovinskim izvorom čarovništva so se ukvarjali prvenstveno zgodovinarji.

A ker čarovništvo, katerega najpreprostejša skupna oblika v vseh družbah, v katerih verjamejo vanj, je maleficium⁴, vedno funkcionira znotraj socialne mreže odnosov, so tu našli plodna tla za svoje raziskave tudi etnologi oz. antropologi. Čarovništvo je po socialnoantropološki definiciji tako ideologija, ki razlaga nesrečo, kot socialna institucija, ki regulira družbene konflikte (Pócs 1999: 9). Najpogostejšo vrsto čarovništva bi lahko definirali kot »nesrečo, pripisano drugemu«; na vsakodnevem nivoju je razumljeno kot zločin, deviacija od socialnih norm znotraj skupnosti (de Blécourt 1999: 151). Socialni kontekst je bistven tudi za vlogo, ki jo ima čarovništvo oz. čarovnice⁵ v določeni skupnosti: če je v predindustrijskih družbah skupnost kot celota verjela v možnost in moč čarovništva in so na čarovnico gledali kot na javno grožnjo, današnja evropska družba obtožbam čarovništva (vsaj večinoma) ne daje več podpore: «Maleficium, unlike private ritual, cannot be committed in a social vacuum. To be effective, it must be generally believed to be effective.» (Larner 1984: 83, 79).⁶

Čeprav so se s čarovništvom kot socialno institucijo ukvarjali zlasti etnologi oz. antropologi, je bil prvi, ki je poudaril socialno ozadje obtožb čarovništva, zgodovinar Alan Macfarlane, ki pa je v svoji raziskavi uporabljal tudi sociološke in antropološke metode. Na mikronivoju, tj. na podlagi sodnih procesov proti čarovnicam v Essexu v obdobju od 1560-1650, je pokazal, da čarovništvo odseva zlasti napetosti med sosedi: soseda odkloni dar ali posojilo drugi sosedi, ta v svoji jezi domnevno začara soseda, ki je dar ali poso-

popularni plasti ljudskih verovanj, opozorim naj le, da se je za mnoge elemente, ki so veljali za konstrukt cerkvenih avtoritet, pokazalo, da so jih poznali že pred tem tudi v ti. plasti ljudski verovanj.

² Od ideje demonologov, da je magija možna le prek pakta z demonom – hudičem, dalje ni bila kriminalizirana več le črna magija (čarovništvo), ampak tudi bela (zdravljenje, divinacija) (Larner 1984: 3-7), čeprav duhovščina v teh svojih zahtevah resda ni nikoli povsem uspela (gl. Holmes 1984: 102).

³ Na tem mestu ne morem naštetih številnih avtorjev, ki so pisali o tem – za koristen pregled gl. npr. Quaipe 1987; Simpson 1996; Henningsen 1980 idr.

⁴ Maleficium Larnerjeva definira kot edini skupni imenovalc čarovništva v različnih obdobjih in krajih (Larner 1984: 80-1).

⁵ Ker so obtoženci čarovništva na splošno najpogostejše ženskega spola, sem se v članku odločila za uporabo ženskega spola, čeprav je obtoženec lahko tudi oseba moškega spola.

⁶ S tem, da sodobnim oblikam čarovništva, kot sta recimo satanizem in wicca kult, manjka element »maleficium«, ki je skupen vsem družbam, ki verjamejo v čarovnice, Larnerjeva dokazuje, da te oblike nimajo nič skupnega s tradicijskim čarovništvom. Kot pravi: »The social backing essential to the effective performance of maleficium simply is not there.« (Larner 1984: 83). »Witches today are private persons doing their doing. They inhabit the world of fringe religion. They do not matter to anyone but themselves.« (Larner 1984: 79).

jilo odklonila. Kar je skupno vsem obtožbam, je dejstvo, da je bila žrtev tista, ki je javno prekinila odnose z osumljeno sosedo. Ker je občutila krivdo in tesnobo zaradi zavrnjene prošnje, je zasovražila sosedo, ki je taka čustva povzročila (Macfarlane 1970: 174).

Čeprav zavrnjena prošnja ni vedno in povsod glavni razlog za obtožbe, pa so napetosti v odnosih med sosedi gotovo tudi v evropskem čarovništvu 20. st., tam kjer le-to še ima vitalno funkcijo, bistven dejavnik v obtožbah. To je plast, ki jo je v vsaki raziskavi čarovništva nujno potrebno upoštevati. Temeljna gonilna sila, ki ji ljudje navadno pripisujejo moč, da povzroči maleficium, je zavist, razumljena ne le kot čustvo, ampak kot medosebna sila, ki deluje na druge in njihovo lastnino. Etnologi oz. antropologi »zavist« večinoma navezujejo na koncept »omejenih resursov« (»limited good«), ki ga je bil ameriški antropolog George Foster (Foster 1965) spoznal kot tipično kognitivno orientacijo zaprtih vaških skupnosti (Mathisen 1993: 19-20; Alver, Selberg 1987: 28 idr.). Gre za kognitivni sistem v ozadju dejanj in ravnanj prebivalcev zaprtih kmečkih skupnosti, ki implicira, da je »vrednot« (bogastva, zdravja, lepote itd.) le v omejeni količini. Če obstajajo le v omejeni količini, pomeni to hkrati, da lahko posameznik ali družina izboljša svojo situacijo le na račun drugega – vsako tako relativno izboljšanje pomeni torej grožnjo za celotno skupnost (Foster 1965: 296-7)⁷.

A predstave o čarovništvu se vsaj ponekod prepletajo tudi z verovanji o nadnaravnih, demoničnih, bajnih bitjih in nenavadnimi, nadnaravnimi, navadno nočnimi doživetji. Taka doživetja ponekod ljudje povezujejo s čarovništvom oz. interpretirajo kot delovanje čarovnic, medtem ko drugod ista doživetja pripisujejo drugim bajnim bitjem. Mnoga taka doživetja še danes ljudje pripovedujejo kot lastne izkušnje, v obliki memoratov⁸. To je bila plast čarovništva, ki so jo predvsem preučevali folkloristi⁹. Zapise zgodb o takih bitjih in doživetjih, v veliki meri uniformirane, lahko najdemo v številnih člankih v mnogih etnoloških in folklorističnih revijah, motive pa večinoma indeksirane v Thompsonovem motivnem indexu; kadar gre za migracijske povedke, tudi v indeksu migracijskih povedk.

Kako torej obenem zajeti vse te plasti, vso celovitost čarovništva¹⁰ na nekem območju in hkrati posamezne elemente razmejiti na tak način, da bi za bralca (in raziskovalca) sestavljali razumljivo in koherentno celoto? Kako logično urediti gradivo in postaviti (umetne) meje med njimi tam, kjer so te meje nejasne, fluidne in kjer ena plast prosto prehaja v drugo, ne da bi se domačinom raziskovanega območja pri tem karkoli zdelo nelogično ali nerazumljivo?

⁷ Več o tem v: Mirjam Mencej, Zakopavanje predmetov. Magična praksa v ruralnem okolju vzhodne Slovenije, Etnolog 2003 (v tisku).

⁸ Termin je prvi uvedel v folkloristične raziskave von Sydow, a danes je glede na njegovo prvotno definicijo malce razširjeno največkrat definiran kot zgodba o lastni nadnaravni izkušnji, ki jo lahko pripoveduje posameznik v 1. os. ali pa o tem govori 3. os. nekdo, ki se sklicuje nanj.

⁹ S tem nikakor ne želim potegniti ostre ločnice med folkloristi in etnologi – ta je v veliki meri odvisna od definicije področja raziskovanja folkloristike in etnologije, ki pa je različna pogosto že od dežele do dežele. Poudariti želim le, da je bil interes folkloristov vsaj v preteklosti prvenstveno osredotočen na tekste same, pri čemer kontekst ni bil upoštevan. Pri tem so njihovo pozornost praviloma prej vzbudile zgodbe z »nadaravno« vsebino kot pa take, ki bi odsevale socialno resničnost skupnosti, čeprav so zapisovali tudi zgodbe o čarovnici kot socialnem bitju, ki povzroča škodo drugim (zlasti veliko zapisanih povedk pa pripoveduje zlasti o »nadaravnih močeh« čarovnic, npr. o kraji mleka, masla na magični način, zaustavitvi živine z nadnaravno močjo ipd.)

¹⁰ Seveda poznamo čarovnice tudi iz pravlji, a kot poudarja de Blécourt, je čarovnica v pravlji primarno figura imaginacije - v nasprotju s čarovnicami kot kulturnim konstruktom (ki v biološkem smislu sicer ne obstajajo, in jih zato lahko dosežemo le prek besed in podob) (de Blécourt 1999: 150; prim. tudi Bogatyřev 1998: 141).

Na tem mestu želim predvsem opozoriti na potrebo po upoštevanju vseh plasti čarovništva, saj le taka raziskava lahko nudi popolno sliko tega fenomena na raziskovanem območju, po drugi strani pa bi rada opozorila tudi na nekatere probleme, ki se zaradi večplastnosti tega fenomena pojavljajo v vseh fazah raziskave: pri zbiranju gradiva na terenu, analizi le-tega in interpretaciji. Pri tem izhajam iz izkušenj, pridobljenih med terensko raziskavo, ki smo jo skupaj s študenkami in študenti Oddelka za etnologijo in antropologijo v Ljubljani opravili na vzhodnem območju Slovenije v letih 2000-2002, čeprav gradiva samega v tem članku v glavnem nimam namena podrobneje predstaviti¹¹.

Znanstveniki, ki so se lotevali sinhronih raziskav evropskega čarovništva 20. stoletja, so se pogosto odločali med dvema možnostima: ali so zajeli socialno plast čarovništva ali pa so se osredotočili bolj na njeno »magično«, demonično, nadnaravno plat. Če so se prvi osredotočali na socialna razmerja med čarovnico, žrtvijo in nasprotnikom čarovnic (ki navadno funkcionira hkrati kot identifikator in nasprotnik čarovnic), poskušali definirati kognitivni sistem v ozadju teh idej, razumeti socialno funkcijo čarovništva itd., so se drugi večinoma posvečali zbiranju folklornih pripovedi o čarovnicah, morda še komparaciji motivov in povedk na različnih območjih (in v različnih obdobjih), ter se pri tem prvenstveno usmerjali na »magično«, »nadnaravno« v teh pripovedih (de Blécourt 1999: 153). Vprašanja o nasprotniku čarovnic in socialni resničnosti čarovniških obtožb jih večinoma niso zanimala. Kot besni Jeanne Favret-Saada, so zapisovali predvsem magične obrazce in rituale, medtem ko vprašanja o nasprotniku čarovnic niso bila niti vključena v vprašalnike, ki naj bi bili v pomoč terenskim raziskovalcem (Favret-Saada 1980: 227-233). Toda, mar na drugi strani ne moremo očitati prvim, da so v svojih raziskavah pogosto popolnoma prezrli zgodbe o čarovnicah, ki so morda krožile na območju, ki so ga raziskovali – zgodbe, ki bi morda lahko razkrile tudi plast čarovništva, ki razkriva tenzije z nadnaravnim svetom – nadnaravna doživetja, prikazni, privide, nenavadna občutja, pojave, pripisane čarovništvu¹²...? Morda iz takih zgodb sicer ne izvemo veliko o socialnih razmerjih v vasi, nekaj pa vendarle. Ni mogoče zanikati, da je bilo pripovedovanje pogosto del vsakdanjika. Med večernim delom (npr. med luščenjem fižola, koruze...), ki so ga ljudje v vasi pogosto opravljali skupaj, je bilo pripovedovanje zgodb o čarovnicah neizogibno, kot so nam večkrat pripovedovali naši sogovorniki (prim. tudi Devlin 1987: 198).

Te zgodbe niso vedno tako zelo odmaknjene od socialne resničnosti v vasi, kot bi verjetno menili nekateri. Četudi je na primer doživetje v zgodbi tipično za korpus ruralnih verovanj, ki bi ga lahko imenovali popularna, nižja mitologija, ljudska verovanja, ljudska religija¹³ ali kakorkoli že in spada v tipičen repertoar povedk o nadnaravnem,

¹¹ Članek je del širše raziskave o čarovništvu na raziskovanem območju, ki še vedno poteka. Zaradi delikatne teme imena in natančne lokacije območja ne navajam, prav tako tudi ne imen naših sogovornikov. V terenski raziskavi čarovništva so sodelovali študentke in študenti Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo, ki so v letih 2000/2001 in 2001/2002 obiskovali Vaje iz folkloristike, in pa udeleženske in udeleženci poletnih delavnic julija 2000 in 2001. Transkripcije, na katerih temelji raziskava, so v celoti delo študentov. Posnet material (kasete in fotografije) ter podatke o informatorjih, času, kraju posnetka itd. hrani arhiv Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.

¹² Seveda ne trdim, da tovrstne zgodbe krožijo povsod in predvsem zagotovo povsod niso tudi pripisane čarovnicam.

¹³ Angleški termini so npr. popular religion, folk religion, popular mythology, lower mythology, folk beliefs ipd.

npr. motiv, da čarovnica zavede človeka, da izgubi pot – klasično dejanje, ki ga drugod v Evropi pripisujejo bajnim bitjem – npr. irskim in angleškim pixies, Will o' the Whisp-u, Jack o' Lantern, skandinavskim trollom itd.¹⁴, se te zgodbe včasih (ne sicer praviloma!) navezujejo na konkretne ljudi iz vasi (nenavaden dogodek se je človeku pripetil, ko je šel mimo hiše te in te ženske; ko ga je pogledala ta in ta ženska, se je znašel na čisto drugem mestu itd.). Naj je bilo doživetje ali občutek, da je človek to doživel, pristno in interpretirano v okviru obstoječe paradigme kot srečanje s čarovnicami, ali pa izmišljeno (morda zato, da bi upravičili prepozno vrnitev domov, pijančevanje), doživetje kot posledica strahu, lakote, razburjenja, utrujenosti, božjasti, svojska interpretacija naravnih pojavov ali karkoli že (prim. Petzoldt 1989: 163-7, Ranke 1971: 245-54, Röhrich 1971: 5-7, Ward 1977; Kvideland 1988: 19 idr.), dobi, kadar se vplete v pripoved obtožba konkretne osebe, drugačne razsežnosti. Teoretično obstaja možnost, da pripoved o takih doživetjih v krogu skupine ljudi nadalje vodi v negativno reputacijo te osebe v vasi in morda spodbudi nadaljnje konflikte v skupnosti ali pa postopno vpliva na drugačen odnos vaščanov do te osebe (morda izogibanje ali pa poudarjeno previden in prijazen odnos do nje, »za vsak primer, da se ne bi maščevala«...) ¹⁵. Zasebna doživetja na tak način lahko postopoma dobijo javni značaj. Morebiten konflikt, ki je na začetku zadeval le dve vpleteni osebi, se je tako lahko prenesel na nivo vaše skupnosti: oseba, s katero je bil v konfliktu samo pripovedovalec, je sčasoma morda lahko dobila reputacijo coprnice in se prelevila v nekakšno »vaško coprnico«. Take zgodbe so bile lahko utemeljene tudi z jezo na drugega ali z željo po maščevanju tej osebi – občutki, ki jih je vokabular, ki so ga uporabljali, tako zamaskiral kot opravičil. Njihov namen je bila lahko namerna inkriminacija tistih, o katerih so pripovedovali. Kadar je nekdo hotel očrnuti drugega, je lahko načeloma uporabil za to dokaj učinkovit način: v svoji zgodbi ga je označil za coprnico/ka. Morda so ljudje pripovedovali o takih doživetjih tudi z namenom, da bi upravičili lastno dejanje, ki bi bilo sicer sprejeto z neodobravanjem: če je npr. fant zapustil dekle tik pred poroko, bi bilo to dejanje lažje opravičljivo, če bi mu jo uspelo prikazati kot coprnico (Devlin 1987: 198-200). Ustne pripovedi, kritične do posameznikov (npr. da se jim pripiše attribute, obnašanje, ki v tem okolju veljajo za negativne), imajo lahko tudi aktivno vlogo v zviševanju lastnega ugleda in zniževanju ugleda rivala z enako socialno pozicijo oz. so lahko način opozicije proti posamezniku z višjim socialnim statusom (Gustavsson 1979: 49).

Situacija je gotovo, kot že rečeno, odvisna od območja, o katerem govorimo. Na območju, ki smo ga raziskovali, bi na podlagi zbranega gradiva lahko razlikovali med naslednjimi plastmi in elementi čarovništva.

Prva plast zadeva socialne napetosti v skupnosti, zlasti med sosedi: s tem imam v mislih tiste obtožbe, ki se neposredno dotikajo odnosov med ljudmi, pri čemer za glavno gonilno silo v ozadju škode, ki je storjena, ljudje označujejo zavist, nevoščljivost, hudobijo sosedov. Tipična obsojenka je v tem primeru zavistna sosedka, deluje pa lahko prek domnevno prakticiranega čarovništva oz. magije: v želji, da bi škodila tujemu pridelku ali živini, sosedu ali sovaščanu nastavi ali zakoplje v njivo, pod prag, v hlev ipd. razne predmete – najpogosteje jajca in kosti. Drugi način, na katerega taka »sosedska«

¹⁴ Motivi : F.369.7 fairies lead people astray, F.491.1 Will-o'-the-Wisp leads people astray.

¹⁵ Na obravnavanem terenu se sicer take obtožbe redno nanašajo na čarovnico, za katero pripovedovalec trdi, da so zanjo vsi menili, da je čarovnica, torej na žensko, ki je imela status »vaške coprnice« – vzroku za nastanek take reputacije je večinoma žal nemogoče diahrono slediti.

čarovnica¹⁶ škodi, prav tako izvira iz bolj ali manj hotene ali bolj ali manj nadzorovane oz. nenadzorovane uničujoče moči zavisti. Škodovati je po splošnem konsenzu prebivalcev mogoče že z namerno hvalo, zlasti majhnih otrok in živali – vsaka hvala je namreč na območju, kjer je splošno znano, da je le-ta prepovedana, seveda sprejeta s sumničavostjo. Zelo redko naletimo na škodovanje prek neposredne grožnje, ki naj bi se v večini primerov že kmalu zatem, ko je bila izrečena, tudi realizirala. Oba načina škodovanja bi lahko uvrstili v kategorijo »zli govor«. Zavist lahko deluje tudi prek »zlega pogleda«, o katerem tu govorimo kot o »poškodnih očeh«, »škodljivih očeh«. Ta način škodovanja se zdi sicer bolj omejen na določene posameznike, ki so imeli tako moč, kot zli govor, usmerjen pa je predvsem na majhne otroke in živali. Redkeje smo naleteli na škodovanje prek »zlega daru«, tj. daru, ki ima domnevno škodljive učinke na posameznika, ali prek »zlega dotika«, katerega posledica je bolezen, smrt živali.

Eno najbolj pogostih pripovedi, na katere je mogoče naleteti na tem območju, je pripoved o coprnici, ki se je spremenila v krastačo ali pa – alternativno – ki je krastačo poslala, največkrat z namenom, da bi v hlevu ukradla mleko, včasih pa tudi povzroči spor med zakoncema itd. To verovanje ima svoj odsev v zelo razširjeni navadi na tem območju, namreč da krastače nabodejo na kole ali pa jih prebodejo z vilami. Kraja mleka je, tako kot posod v Evropi, ena glavnih dejavnosti čarovnice. Včasih jim pripisujejo krajo mleka tudi na drugačne, bolj ali manj izvirne načine: najpogosteje po vrvi, sekiri ipd., po kateri naj bi v svojem hlevu pomolzle oz. pritegnile k sebi mleko krav drugih lastnikov. Vsi ti načini škodovanja oz. aspekti čarovništva so znani iz etnoloških raziskav čarovništva marsikje v Evropi, čeprav jih vsi naši sogovorniki niso vedno povezovali s čarovništvom. Zlasti nastavljanje oz. zakopavanje predmetov in zli pogled so mnogi celo eksplicitno izločevali iz tega konteksta. Pripisovali so ju samo zavistnim sosedom, katerih namen je bilo povzročiti škodo pri sosedu (in se tem v skladu s konceptom »omejenih resursov« seveda koristiti sebi). V glavnem vse te obtožbe zadevajo ekonomsko škodo in/ali osebno nesrečo (bolezen in smrt živine, slab pridelek, nemlečnost krav, bolezen otrok, redkeje slabe odnose med zakoncema ali v vasi...).

Druga podkategorija čarovnic, še vedno socialnih bitij, a vendarle z deloma drugačnimi karakteristikami, so ti. »vaške čarovnice«. Meje med zavistno sosedo in vaško čarovnico ni vedno lahko potegniti. Vsekakor se zdi, da delu žensk, ki imajo na tem območju reputacijo vaške čarovnice, pripisujejo enaka škodljiva dejanja, kot jih pripisujejo nevoščljivi in zavistni sosedu: nastavljanje predmetov, hvalo z zlim namenom, pošiljanje krastače/spreminjanje v krastačo (da bi pomolzla mleko tujih krav). Lahko sicer, da so take obtožbe naknadno pripisali ženski, ki je imela reputacijo že od prej. Po drugi strani pa se zdi verjetna tudi obratna pot: da je eden od možnih razlogov za to, da določena ženska sčasoma dobi reputacijo čarovnice, postopno stopnjevanje splošnega konsenza glede njenih škodljivih dejanj, storjenih drugim zaradi zavisti. Na podlagi zbranega gradiva je žal nemogoče ugotoviti, ali je bila pot taka ali obratna, lahko celo, da sta bili mogoči obe smeri. Tako obeh kategorij – sosedske in vaške čarovnice - pravzaprav ni vedno

¹⁶ Izrazi, ki jih tu uporabljam za poimenovanje kategorij čarovnic, sicer deloma ustrezajo tistim, ki jih je v svoji klasifikaciji čarovnic uporabila Eva Pócs (1999: 10-1), vendar pa se klasifikacija, ki sem jo naredila na podlagi gradiva o čarovništvu na obravnavanem območju, delno razlikuje od njene klasifikacije čarovnic. Na tem mestu v klasifikaciji kategorij čarovnic ne upoštevam nasprotnikov čarovnic (ti. vedeževalcev), ki imajo sicer ambivalentno naravo in lahko prav tako veljajo za čarovnike (o tem bom pisala na drugem mestu).

mogoče natančno ločiti, ampak je vsaj v nekaterih primerih bolje govoriti o različnih stopnjah te reputacije, ki se lahko postopoma razširi iz konflikta med dvema vpletenima družinama ali posameznicama do širše pripisanih obtožb v skupnosti. To postopno stopnjevanje konsenza ima ne le kvantitativen, ampak tudi kvalitativen aspekt: na tako žensko se sčasoma navežejo skorajda demonične, nadnaravne lastnosti in sposobnosti.

Vendar pa obstajajo tudi drugi razlogi za reputacijo vaške coprnice, ki s škodljivim delovanjem take ženske, porojenim iz zavisti do soseda, nimajo nujno neposredne zveze. Ena od podkategorij vaških coprnice so ženske, ki jim ljudje pripisujejo nenavadno veliko bogastvo (konkretno: nenavadno velike količine mleka ali masla) glede na njihove razmere, tj. število krav. Pri tem njihovo škodljivo delovanje ni usmerjeno proti eni ali več družinam posamezno in ljudje takim ženskam ne pripisujejo delovanja iz zavisti (prej bi seveda lahko govorili o zavisti sovaščanov do njenega nesorazmernega »bogastva« oz. uspešnosti). V takih primerih sogovorniki niso trdili, da je njim ali komu drugemu zmanjkalo mleko zaradi njenega zavistnega delovanja, pač pa se izražajo z nejasnimi obtožbami, češ da iz »drugih« hlevov vleče mleko po vrvi ipd. Pri razumevanju take obtožbe bi se morda lahko ponovno naslonili na koncept »limited good«, le da v tem primeru ne gre za krajo enemu v dobro drugega, temveč za »krajo« ali zajemanje iz nekakšne skupne kvote. Ta podkategorija žensk je morda blizu temu, kar de Blécourt imenuje »witching« (tj. obogatitev čarovnice, ne da bi komu škodovala, ampak s pomočjo dogovora z zlimi silami - glej 1990: 152). Vendar pa se od te kategorije bistveno razlikuje, saj ljudje na eni strani predvidevajo, da je svoje bogastvo čarovnica dobila na račun drugih (čeprav ta škoda res ni nikjer posebej zabeležena in o njej pripovedi ne govorijo), na drugi strani pa eksplicitna pomoč zlih sil ni nikjer omenjena. Edini zabeležen primer, ki bi lahko pogojno spadal v to kategorijo oz. bi bil tej še najbližji (čeprav tu ne moremo govoriti o akumulaciji bogastva), je primer ženske, ki je bila obtožena sodelovanja s čarovnicami zato, ker je edina v vasi uspela spraviti seno še pred nevihto. Kmalu po tem dogodku so se raznesle govorice, da so ljudje opazili luči (ki jih tu praviloma vedno identificirajo s čarovnicami), ki naj bi ji bile tisto noč pomagale. Uboga ženska se menda do konca življenja ni več znebila reputacije čarovnice.

Eden od razlogov, da ženska dobi tako reputacijo, je tudi sloves njene družine: če je imel kdo od njenih prednikov čarovniško knjigo Kolomonov žegen ali pa je kdo od staršev veljal za čarovnika, je zelo verjetno, da se bo taka oznaka prenesla tudi na hčer, saj se po prepričanju ljudi znanje prenaša dalje najpogosteje znotraj družine. Zelo verjetno je, da se bodo obtožbe konkretnega škodovanja lažje nalepile na ženske, ki že izvirajo iz družine s tako oznako.

Razlog za tako reputacijo ženske je lahko, kot se je pokazalo v nekaj primerih, njeno ukvarjanje z zdravljenjem, zeliščarstvom ipd. To je v skladu s preinterpretiranjem bele magije v okviru čarovništva (prim. spredaj). Tudi v takem primeru njena reputacija torej nikakor ni povezana z zavistjo in tenzijami v medsosedskih odnosih, niti taki ženski ne pripisujejo škodovanja drugim.

Po drugi strani se taka oznaka nalepi včasih tudi na ženske, ki ustrezajo podobi stereotipne čarovnice. K reputaciji lahko npr. pripomore že sam videz in obnašanje, ki ustreza predstavi ljudi o tem, kakšna naj bi bila coprnica. Abstraktni stereotip o tem, kakšna je čarovnica, se sklada (vsaj v veliki meri) samo s tem tipom čarovnice: v nobenem pogledu ga ne moremo povezati s »sosedsko čarovnico«, in še manj seveda z abstraktno nadnaravno, demonično čarovnico, ki je navadno kriva za neprijetna nočna

doživetja. Njen izgled je stereotipen: je grda, umazana, razmrščena, z velikim, krivim nosom, bradavico, oblečena v črna dolga oblačila, z ruto, ki ji zakriva obraz, itd. Kar zadeva njeno obnašanje, gre za prepirljivo žensko, radovedno, takšno, ki ne ustreza merilom ženskosti, asocialno... Njen socialni status je nizek, je revna, osamljena, brez socialnih stikov, navadno živi sama.

Večinoma zaznamuje dejanja, ki jih pripisujejo ženski z reputacijo »vaške čarovnice«, višja stopnja pripisane nadnaravnosti, magičnosti kot dejanja zavistne sosede. Navadno se je drži v nasprotju z zavistno sosedo nekakšna avra demoničnosti in – kot že rečeno – jo ljudje včasih prepoznajo kot čarovnico, krivo za neprijetna nočna doživetja (vedno sicer ni mogoče zagotovo vedeti, ali gre za navadno »sosedo« ali za »vaško čarovnico«, a v večini primerov je vendarle razvidno, da gre za žensko, ki ima v vsej vasi reputacijo čarovnice).

Vaška čarovnica se torej – v nasprotju s »sosedsko« – glede na svoje lastnosti in delovanje giblje nekako na ravni med obema poljema: na meji med zavistjo znotraj midsosedskih odnosov in demoničnostjo nadnaravnih nočnih doživetij.

Drugo plast čarovništva na obravnavanem območju lahko ločimo od prve, saj zadeva tenzije z nadnaravnim svetom: s tem imam v mislih vsa domnevno nadnaravna doživetja, ki se praviloma odvijajo ponoči oz. na meji dneva in noči, najpogosteje na mejnem prostoru (na meji ali zunaj vasi, v gozdu, ob vodi). Tu gre za prikazni, pojave ali doživetja, ki jih ljudje interpretirajo kot srečanja s coprnici. Najpogosteje pripovedujejo zgodbe o izgubi ali onemogočenem nadaljevanju poti, nekakšni blokadi, kar tu praviloma pripisujejo »coprnicam«¹⁷. Ta doživetja pogosto opisujejo kot začasno izgubo razuma, motnje, premik v psihi, zavesti. Tipične različice teh pripovedi govorijo o človeku, ki se na poti domov znajde v grmovju in ne more nadaljevati poti – ko se zdani ali pa ga mimoidoči odreši, se praviloma izkaže, da je ves čas stal sredi poti. Včasih gre tudi za popolno dezorientacijo: žrtev vso noč blodi po gozdu, grmovju, trnovju, potokih v popolnoma napačni smeri in se »zave« šele zjutraj – pri tem se znajde običajno na povsem drugem kraju, daleč stran od poti, po kateri se je namenila. Pogosto opisujejo tudi nočna srečanja coprnice v podobi raznobarnih luči – tudi ta srečanja lahko vodijo v izgubo poti.

Na primer:

Moj ata, ko je šu iz šihta domov, ko je v rudniki delu in je šu domov po isti poti in je enkrat zašou u eno hosto zvečer in je tam notr hodu celo noč. Bolj ko je hodu, ni mogu ven it. Kam je šu, tam je blo grmovje. Pa je poznal toto pot. In pol se je vsel na en štor, pa je počaku zjutrga. In ko se je začel svitat, je ob poti sedu. Še en par takih je blo v tisti hosti, k so to dožvel. (I 36, posnele Matena Bassin, Anja Kušar, Nina Rolc, oktober 2000)

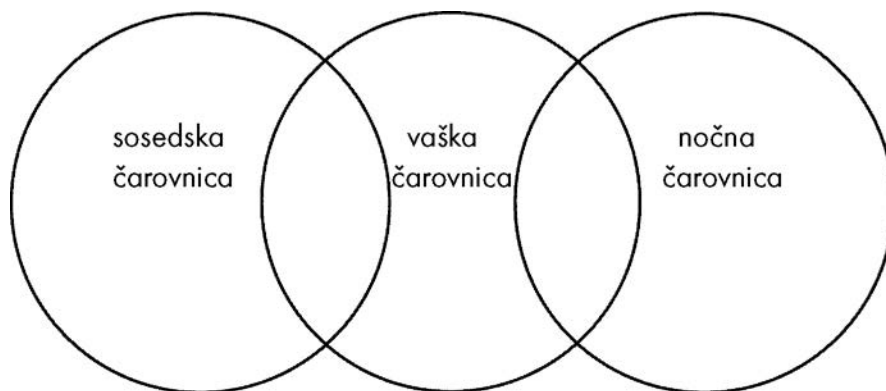
Tm k sm bla jez doma (...) je reku eden, je reku, da j šou ponoč ven, ne, k potrebi, ob dveh ponoč, in je reku, de je vidu dol, da so ble nekakšne lučke in da ga je kr prtegnlo, de je kr šou za tistim lučkam in ga ni blo nazaj. Zgubu se je, ne. /smeh/ In je reku, da pol je prišla, ga le ni blo nazaj nutr, pa j prišla mama ven, pa ga j klicala in tedi se j osvestu, de je pač

¹⁷ Eva Pócs meni, da je bil v teh in drugih zgodbah škodljivi aspekt bajnih bitij absorbiran v čarovništvo. Pri tem posebej poudarja tudi zgodbe o tem, kako so bajna bitja zapeljala človeka – pripovedi torej, ki sestavljajo bistveni del »nočnega čarovništva« na našem območju (1989: 27-9, 39-40 in dalje).

nekam, de je nekam šou, in da se ja vrnu nazaj v hišo./smeh/ Jaa, marsikej so še govori... (I 47; posnele Nina Rolc, Anja Kušar, Matena Bassin, oktober 2000)

V vseh teh primerih škoda ni nujno tudi storjena; ta srečanja so lahko povsem nenevarna (pojav lučk npr. včasih ne povzroči izgube poti, včasih take lučke ljudje zgolj opazujejo in jih identificirajo s coprnici, ne da bi imelo to kakršnekoli posledice za opazovalca). Do ekonomske škode tu ne prihaja, najpogosteje taki dogodki nimajo posebnega vpliva na socialna razmerja v vasi. Obtoženka za taka (neprijetna) doživetja je najpogosteje neka nejasna, nedefinirana, abstraktna demonična čarovnica (le redko je, kot rečeno, identificirana s konkretno žensko iz vasi).

Če bi poskušali ugotovitve grafično prikazati, bi slika stanja glede na preplet med kategorijami čarovnic izgledala takole:



med njimi bi moralo biti v zavesti terenskega raziskovalca pravzaprav že na samem začetku terenskega dela. To je žal seveda popolnoma nemogoče, saj je natančna situacija na terenu pred izkušnjami na tem terenu, ali pa celo dokler ni gradivo že analizirano, neznana ter na vsakem območju, in včasih celo pri vsakem pripovedovalcu posebej, različna. Vendar pa se prav to pokaže kot ključni problem in vir motenj v komunikaciji med etnologom in domačinom. Odgovor sogovornika, ki na vprašanje etnologa odgovarja npr. v mislih na socialno razsežnost čarovništva (tenzije, zavist med sosedi), je lahko povsem drugačen, kot je odgovor sogovornika, ki se nanaša na plast nočnih srečanj s čarovnicami. Če spraševalec npr. vpraša sogovornika, ali se coprnice srečujejo na določenih mestih (in ima pri tem verjetno v mislih široko razširjeno ljudsko verovanje, po katerem se coprnice zbirajo na križiščih ipd., ali pa se morda celo nadeja, da bo naletel na verovanje o burnih zabavah coprnice, bo odgovor sogovornika, ki razmišlja o coprnici kot o sosedi, ki mu je naredila škodo (npr. s tem, da mu je v njivo zakopala jajce z namenom, da bi se mu pridelek izjalovil), odločen »ne«. Morda bo raziskovalca

kasneje presenetilo, ko bo na isto vprašanje dobil od njegovega bližnjega soseda (ki odgovarja z mislimi na zgodbe, ki jih je slišal o nočnih coprnica ali lastnih doživetjih z njimi) morda dobil pritrdilni odgovor z natančnim opisom lokacije takih čarovniških shodov¹⁸. V taki situaciji, ko spraševalec »tipa«, ne da bi vedel, na kaj bo naletel in na katero plast čarovništva se bo nanašal informatorjev odgovor, informator pa odgovarja, ne da bi vedel, kakšno sliko in kakšne predstave nosi v glavi spraševalec, med njima zlahka prihaja do motenj v komunikaciji, ki lahko tudi v kasnejši fazi dela z zapiski s terena popačijo celotno sliko o čarovništvu na določenem območju.

Dodatno zaplete komunikacijo na terenu ter kasnejšo analizo in interpretacijo zapiskov še obstoj dveh podkategorij čaravnice: zavistne sosede in vaške čaravnice. Ta tip čaravnice se sicer, kot rečeno, v neki meri prekriva s »sosedsko« čaravnico, vendar pa ima po drugi strani tudi lastne »zakovitosti«. Celó če je obema, tako sogovorniku kot spraševalcu, povsem jasno, da se pogovarjata o konkretnih ženskah iz vasi in je obema tudi jasno, da se pogovarjata o plasti čarovništva, ki se nanaša na konkretne osebe v vasi, bo na odgovor lahko bistveno vplivalo to, ali sogovornik govori o ženski, ki v vasi velja za čaravnico, ali pa govori o zavistni sosedi. Za primer vzemimo vprašanje o tem, odkod čaravnici »znanje«: če bo imel pripovedovalec v mislih vaško čaravnico, bo morda vedel povedati, da ima doma čarovniško knjigo, da je znanje podedovala od matere ali pa da jo je mama naučila čaranja. Nasprotno bo sogovornik, ki bo imel v mislih sosedo, katere zavist oziroma dejanja, storjena iz zavisti, imajo škodljive učinke na njegovo živino, odločno zanikal, da bi soseda tako znanje sploh od koga prejela in bi verjetno tudi sploh zanikal, da bi posebno znanje sploh imela – najverjetneje bi za škodo krivil le uničujočo moč njene zavisti.

A celo kadar je npr. vprašanje postavljeno v mislih na vaško čaravnico in ga tako razume tudi informator, lahko prihaja do nesporazumov. Abstraktno zastavljeno vprašanje o stereotipu vaške čaravnice (o njenem izgledu, obnašanju itd.) ali abstraktno govorjenje o tem, kakšne so čaravnice nasploh, se lahko razlikuje od odgovora na vprašanje, kakšna je konkretna čaravnica v vasi, ki velja za vaško čaravnico. Zamišljeno (»conçus«) in realno (»vécus«) se med sabo razlikujeta (Lévi-Strauss 1958, 347-8). Razlike med opisom abstraktne coprnice in konkretne vaške coprnice sicer ne odstopajo vedno bistveno. Kadar je ženska dobila reputacijo na podlagi podobnosti stereotipu, je odgovor podoben, a celo v takem primeru je v konkretnih primerih bolj kot v abstraktnih odgovorih poudarjeno socialno konfliktno obnašanje.

Lep primer je naslednji pogovor o prenosu čarovniškega znanja dalje, ki jasno kaže razliko med abstraktnim verovanjem in tistim, ki se nanaša na konkretno čaravnico iz vasi. Na abstraktno vprašanje o tem, kako so čaravnice znanje prenašale dalje, je sogovornik odgovoril:

A, to je iz roda v rod šlo. To je šlo iz roda v rod, ne.

Na nadaljnje vprašanje, ali je tudi konkretna ženska, ki je imela v vasi reputacijo čaravnice, prenesla znanje na svoje potomce, pa:

¹⁸ S tem seveda ne mislim trditi, da bi morala biti odgovora obeh informatorjev, celo v primeru, ko bi oba poročala o nočnih doživetjih, nujno enaka. Kot vemo, lahko obstajajo znotraj iste skupnosti druga ob drugem tudi različna ali celo nasprotna si verovanja in predstave.

*Ni, ne, ne. Tej, tej niso bli, mislim te, otroci, te ni nobed*n, ne. Ta je meja šter otroke, dve hčerke pa dva sina, pa ni nobed*n /postal čarovnik/. (I 71; posnele Petra Misja, Marija Jemec, Ksenija Batič, oktober 2000)*

Če govorim o vseh teh nesporazumih, do katerih zaradi večplastnosti fenomena čarovništva prihaja med pogovori z informatorji na terenu, to seveda ne pomeni, da prihaja do takšnih motenj v komunikaciji vedno in povsod, kadar pogovor nanese na čarovništvo. Pogosto poteka pogovor seveda tudi jasno in razumljivo, večinoma pa je mogoče tudi s pozornim branjem transkribiranega gradiva razumeti, o kateri plasti čarovništva govori sogovornik.

A do nejasnosti ne prihaja samo pri delu na terenu, pač pa tudi v raziskavah čarovništva izpod peresa znanstvenikov. Res včasih ni nobene dileme, na katero plast čarovništva ali na kateri tip čarovnice se nanaša podatek. A žal je to še najpogosteje tam, kjer avtor piše izrecno o eni sami plasti čarovništva, saj druge bojda na tistem območju ne poznajo ali pa ga ta ne zanima (prim. Favret-Saada 1980, ki se je po naši klasifikaciji ukvarjala samo s ti. sosedsko čarovnico, saj trdi, da vaške čarovnice na območju, ki ga je raziskovala, ne poznajo, folklorne pripovedi kot take pa je tako in tako niso zanimale). Pogosto pa je mogoče opaziti, da avtorji ne pojasnijo, na katere vrste čarovnice se nanaša pripoved ali podatki, ki so jih zapisali. Zlasti ni jasna distinkcija v odnosu do ženske, ki ima reputacijo vaške čarovnice, in sosedske čarovnice. Je odnos do vaške čarovnice enak kot odnos sosedu do druge sosedu, ki velja za zavistno? So bili zabeleženi primeri pretepanja ali celo ubojev usmerjeni proti zavistnim sosedom ali proti vaškim čarovnicam? Res ponekod te distinkcije niti ne poznajo – vaška čarovnica kot taka ne obstaja povsod, medtem ko spet drugod jo. Res je tudi, da je distinkcija med obema težavna, saj je vaška čarovnica konec koncev tudi »sosedu«, morda le malce bolj oddaljena, a tudi to ne nujno vedno in povsod, poleg tega pa se obe kategoriji, kot že rečeno, deloma tudi prekrivata. A vendar se ni mogoče znebiti občutka, da je ta distinkcija vidik, ki mu etnolog pogosto niso posvetili posebne pozornosti. De Blécourt piše, da je vaška čarovnica lahko le ena v vasi – kadar jih je več, naj bi šlo za napetosti med sosedi (de Blécourt 1999: 204). Na območju, ki smo ga raziskovali, pa se je pokazalo, da sta v vasi lahko tudi dve ali celo tri coprnice, ki jih celotna skupnost priznava za take oz. ve za njihovo reputacijo. Inge Schöck v svoji raziskavi čarovništva na jugovzhodu Nemčije na primer med obema ne ločuje – čeprav bi na podlagi komentarjev o stopnji podpore skupnosti tožniku nasproti osumljenki sklepali, da gre za vaško čarovnico (1978). Tokarev, ki piše o verovanjih vzhodnih Slovanov konec 19. in začetek 20. stol., omenja, da obstajajo poleg znanih koldunov (čarovnikov) v vasi tudi »skrivni« kolduni, ki se niso po ničemer ločili od drugih ljudi in so skrivali svoj poklic (Tokarev 1957: 25) – morda bi v razliki med obema prepoznali razliko med »sosedskim« in »vaškim« čarovnikom, a na podlagi skopih podatkov je tako sklepanje pre nagljeno.

Pogosta napaka raziskovalcev je tudi ignoriranje pomena analize žanra kot kritike virov – vsi žanri nimajo enake vrednosti v preučevanju ljudskih verovanj (von Sydow 1948, Honko 1969). Predvsem memorati so tisti, ki imajo največjo vrednost za sklepanje na lokalno verovanje (pri čemer je potrebno upoštevati tudi kriterij kvantitete!), zlasti pri migracijskih povedkah pa moramo biti previdni, saj ne izražajo nujno lokalnega verovanja. Na našem območju smo naleteli na nekatere folklorne pripovedi (povedke, migracijske povedke) in izjave o verovanjih, na katere nikoli (ali pa morda le v enem

izjemnem primeru) nismo naleteli v obliki memoratov, niti niso tako ali drugače način podkrepjene v šegah in verovanjih na tem območju, zato lahko domnevamo, da ne pomenijo integralnega dela verovanj o čarovništvu na tem območju.

Razlikovanje med različnimi plastmi čarovništva in različnimi tipi čarovnic je nenazadnje pomembno tudi zato, ker deloma narekujejo ti različne postopke ravnanja oz. različne obrambne metode, ljudje jim pripisujejo različne razloge za njihovo škodljivo delovanje in imajo nenazadnje do njih različen odnos.

Kadar najdejo ljudje v njivi zakopan predmet, je osumljenka praktično vedno sosedo, izvor njenega zlega delovanja pa njena zavist, nevoščljivost. Večinoma ljudje ohranijo z njo dober odnos in ji ne priznajo, da jo imajo na sumu, da je ona tista, ki je zakopala jajce na njihovo njivo, čeprav je vsaj v nekaterih primerih obtoženka morala iz obnašanja sosedov slutiti, česa jo obtožujejo. V takih primerih obstaja več možnosti ravnanja s »škodljivim« predmetom: tak predmet uničijo, ga pustijo ležati in se ga ne dotikajo, ga vržejo na njeno ozemlje (če sumijo, za koga gre) ali pa sosedo s postopkom sežiganja jajca identificirajo in obenem uničijo njeno moč (prim. Mencej 2003, v tisku). Kadar se učinek zavisti sosede pokaže kot posledica zlega govorjenja (hvaljenja, groženje), zlega pogleda ali dotika (otroci zbolijo, mlada živina začne hirati ipd.), je klasičen postopek proti takim škodljivim učinkom čarovnice »utapljanje urokov« oz. »utapljanje vurkov«, kot temu rečejo domačini. Gre za posebno metodo obrambe proti »urokom« čarovnice: navadno položijo v vodo štiri kose razgretga oglja, nato pa vsakega vržejo prek rame na drugo stran; vodo dajo zatem včasih piti žrtvi, če je to otrok. Zli dar, prav tako znan način magičnega delovanja sosede, bodo seveda odklonili ali pa ga vrgli proč in – kadar gre za hrano – te seveda ne pojedli. Obisk pri vedeževalcu, ki nastopa kot nasprotnik čarovnic in ključna figura v obtožbah čarovništva, v takih primerih nikoli ne pride v poštev. Ljudje se za obisk pri njem odločijo v primeru dolgotrajnejše škode, zlasti gospodarske – kadar ne najdejo nobenega otipljivega predmeta, ki bi magično deloval, niti škode ne morejo interpretirati kot posledice obiska zavistne sosede, ki bi delovala z zlim pogledom, govorom, dotikom, darom. V takem primeru bo vedeževalec praviloma obtožil sosedo, pri čemer bo natančnejšo identifikacijo najpogosteje prepustil stranki sami.

Nasprotno vaški čarovnici (če ne upoštevamo dela žensk, ki so dobile tako reputacijo na podlagi stopnjevanega konsenza glede njihove zavisti v skupnosti in so jim pripisovali ista dejanja kot zavistni sosedi – gl. spredaj) ne pripisujejo delovanja iz zavisti, pač pa bi lahko škodovala, »če bi se ji zameril«. Tako prepričanje je vodilo navadno v poudarjeno prijazen odnos do njih.

Ja, mislim no, se je nismo, ne vem, ka bi rekla, da smo se je ne vem kaku bali, samo to so nam starši rekli, lepó teto pozdraute, pa neč iz (nj)e bedake delat. Boh ne daj, da bi si gdo ž nje bedake delau, al pa ke. Lepu jo morte spoštovati. Je stara, je po svoje. No, pa j mela moža, je biu f prvi svetovni vojni, pa j* biu vjet, pa biu pol šest let v Rusiji, ka j* biu vjet. Pa ka j* pršu nazaj, pa so še moj ata rekli, da j* sam reku, je reku: Z mojo M. ne mejte neč slabega, ke ona zna več, ko hruške pečt... Tista pa u resnici so rekli, da je znala¹⁹... (I 25; posnele Lidija Sova, Tina Volarič, Alenka Bartulovič, Tanja Bizjan, julij 2000).*

¹⁹ »Je znala« je tipičen izraz, ki konotira znanje čarovništva.

Najraje pa so se taki ženski izognili, če je le bilo mogoče, kar je pogosto vodilo v njeno izolacijo. Do zaostritev je, kot se zdi, prihajalo precej redko. Svetieva je npr. zabeležila grožnjo s kamnom ženski, ki naj bi povzročila točo (2001: 154). Poleg tega so bile grožnje nekajkrat izrečene v situaciji, ko se je živina zaustavila pred kočo domevne čaravnice: če živina ni hotela dalje, so bili prepričani, da jo je uročila čarovnica. V takem primeru so ji včasih zagrozili, naj jo pri priči spusti dalje, sicer bi se to zanjo lahko slabo končalo. Večinoma pripovedi o te vrste čarovnicah nasploh bolj poudarjajo magičnost njenih sposobnosti kot pa neposredni povod za njena dejanja ali celo dejansko škodo njenih dejanj. Zgodbe o magični kraji mleka po vrvi ipd. (ki jih pogosteje kot zavistni sosedi pripisujejo ženski z reputacijo), zaustavitvi živine, izgubi poti ponoči, ki oz. kadar jih pripisujejo vaški čarovnici, veliko bolj izražajo strah pred njenimi nadnaravnimi sposobnostmi kot pa strah pred gospodarsko in drugo škodo, ki bi jo storila konkretni osebi. Pogosto niti ne omenjajo, da bi do take škode sploh prišlo, ampak samo kažejo dogodke, ki naj bi utemeljili reputacijo take ženske. Celo kadar bi se taka škoda lahko nanašala na konkretno osebo, npr. kadar taka coprnica z rjuho krade roso sosedu, da bi na tak način magično pritegnila njegov pridelek k sebi, pripovedi nikoli ne omenjajo, da bi imelo to dejanje tudi zares za posledico škodo pri sosedovem pridelku, ampak poudarjajo njeno nenavadno obnašanje, ki ji je med drugim verjetno tudi prineslo tako reputacijo²⁰. Kadar je storjena škoda celotni skupnosti (npr. uničenje pridelka zaradi toče), kar je sicer redko, obtožba vaščanov seveda brez izjeme leti na vaško coprnico, ki ima vlogo nekakšnega grešnega kozla, nikoli na zavistno sosedo. V primerih, ko je bila obtožena vaška coprnica, se ljudje nikoli niso odločali za pomoč pri vedeževalcu – ta je, kot rečeno, igral vlogo samo v okviru nejasnih medsosedskih napetosti.

Doživetja nočnih srečanj s coprnicami, izgube poti, prikazni, luči ipd. so na drugi strani povezana zlasti z geografijo prostora in imajo povsem drugačne funkcije kot pripovedi o socialnih tenzijah. Glavna vloga takih pojavov in doživetij je zaznamovanje meja prostora, zaznamovanje varnih in nevarnih območij in časa. Do gospodarske škode v takih primerih ne prihaja, če seveda ne upoštevamo tega, da je pustila neprepana noč posledice v ekonomski učinkovitosti človeka. Obrambne tehnike se bistveno razlikujejo od tehnik, ki zadevajo socialno plast obtožb: navadno se ljudje ob takih srečanjih križajo, rišejo križe po zraku (včasih s srpom) in molijo, preklinjajo coprnico, se ji oglasijo, obrnejo dele obleke na drugo stran ali pa urinirajo v dlan in urin vržejo prek ramen. Večinoma take čaravnice tudi ne poskušajo identificirati.

Naj na koncu torej še enkrat poudarim, da je za pravilno razumevanje fenomena čarovništva v vseh fazah raziskave – tako med delom na terenu kot pri analizi gradiva – nujno potrebno jasno definirati različne plasti in kategorije čarovništva. Celo če na kakem območju poznajo le eno plast oz. le eno kategorijo čarovništva, je potrebno pojasniti, za katero kategorijo gre, da ne bi prihajalo do napačnega razumevanja. Pri tem ne smemo spregledati tudi dinamičnega prehajanja ene plasti oz. kategorije v drugo, saj meje med različnimi kategorijami niso ne fiksne ne jasno postavljene. Čeprav je zaradi tega prepleta med njimi (ki kulminira predvsem v podobi vaške čaravnice) ostro mejo med različnimi plastmi čarovništva sicer težko potegniti, pa lahko ugotovimo, da imajo različne plasti in različni tipi čarovnic v neki meri različne zakonitosti, ne le kar zadeva

²⁰ Domnevam, da je razlog za to, da sicer razširjeno verovanje o magični kraji pridelka, mleka ipd. s pobiranjem rose z rjuho, na tem območju ni zelo poznano, in zato ljudje ne poznajo natančno vzroka za tako obnašanje, sumijo lahko le, da ima določen magični namen.

njihov izvor (napetosti v medosedskih odnosih, napetost v odnosu do nadnaravnega sveta) ali kar zadeva gonilno silo, razlog v ozadju obtožb sovaščank (zavist, zamera...) oz. v ozadju nadnaravnih nočnih doživetij (resnična doživetja, v okviru obstoječega verovnanjskega sistema interpretirana kot srečanje s čarovnicami, morda podprta z dodatnimi dejavniki, kot so strah, pijanost, utrujenost...), ampak tudi v vseh eventualnih nadaljnjih fazah: identifikaciji čarovnice, postopku ravnanja s škodljivim predmetom, obrambi proti čarovnici kot tudi v odnosu skupnosti do nje.

Literatura

- Alver Bente Gullveig 1989: Concepts of the Soul in Norwegian Tradition. V: Nordic Folklore, Recent Studies (eds. Reimund Kvideland, Henning K. Sehmsdorf, in collaboration with Elizabeth Simpson), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 110-127.
- Alver Bente Gullveig, Selberg Torunn 1987: Folk medicine as part of a larger concept complex, *Arv* 43, 21-44.
- Blécourt Willem de 1999: The Witch, her Victim, the Unwitcher and the Researcher: The Continued Existence of Traditional Witchcraft. V: Bengt Ankarloo, Stuart Clark, Witchcraft and Magic in Europe: The Twentieth Century, The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe Vol. 6, 141-219, London: The Athlone Press.
- Pětr Bogatyřev, 1998: Vampires in the Carpathians, Magical Acts, Rites, and Beliefs in Subcarpathian Rus', New York: East European Monographs, Columbia University Press.
- Burke Peter 2001 (1. izdaja 1990): The Comparative Approach to European Witchcraft. V: Ankarloo Bengt, Henningsen Gustav (eds.): Early Modern European Witchcraft, Centres and Peripheries, Oxford: Clarendon Press, 435-441.
- Devlin Judith 1987: The Superstitious Mind, French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century, New Haven and London: Yale University Press.
- Favret-Saada Jeanne 1980: Deadly Words, Witchcraft in the Bocage, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gustavsson Anders 1979: Folklore in Community Conflicts, Gossip in a Fishing Community, *Arv* 35, 49-85.
- Hall David D. 1989: Worlds of Wonder, Days of Judgement, Popular Religious Belief in Early New England, New York: Alfred A. Knopf.
- Henningsen Gustav 1980: The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614), Nevada: University of Nevada Press.
- Holmes Clive 1984: Popular Culture? Witches, Magistrates, and Divines in Early Modern England V: Kaplan Steven Laurence (ed.), Understanding Popular Culture, Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century, Berlin, New York, Amsterdam: Mouton, 85-111.
- Honko Lauri 1969: Memoriate und Volksglaubenforschung. V: Leander Petzoldt (ur.), Vergleichende Sagenforschung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 287-306.

* Članek je nastal v letu, ki sem ga ob finančni pomoči Humboldtove ustanove preživela v Nemčiji.

- Kieckhefer Richard 1993 (1. izdaja 1989): *Magic in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kieckhefer Richard 1994: *Magie et sorcellerie en Europe au Moyen Âge*. V: Muchembled Robert (ed.), *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, Paris: Armand Colin, 17-44.
- Klaniczay Gábor 1990: *The Uses of Supernatural Power, The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, Cambridge: Polity Press.
- Kvideland Reimund, (Sehmsdorf Henning K.) 1988: *Scandinavian Folk Belief and Legend*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Larner Christina 1984: *Witchcraft and Religion, The Politics of Popular Belief* (edited and foreword by Alan Macfarlane), Oxford, New York: Basil Blackwell.
- Lévi-Strauss Claude 1958: *Anthropologie structurale*, Paris: Librairie Plon.
- 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: *Zakopavanje predmetov. Magična praksa v kmečkem okolju vzhodne Slovenije*, *Etnolog* (v tisku), Ljubljana.
- Petzoldt Leander 1989: *Dämonenfurcht und Gottvertrauen, Zur Geschichte und Erforschung unserer Volkssagen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Petzoldt Leander 1999: *Magie*. V: *Enzyklopädie des Märchens* 9, 2-13.
- Pina-Cabral de João 1986: *Sons of Adam, Daughters of Eve, The Peasant Worldview of Alto Minho*, Oxford: Claredon Press.
- Pócs Éva 1989: *Fairies and witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, *FFC* 243, Helsinki.
- Pócs Éva 1999: *Between the Living and the Dead, A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*, Budapest: Ceupress.
- Quaiffe G.R. 1987: *Godly Zeal and Furious Rage, The Witch in Early Modern Europe*, London, Sidney: Croom Helm.
- Ranke Friedrich 1971: *Sage und Erlebnis*. V: *Kleinere Schriften*, 245-254.
- Röhrich Lutz 1971 (1. Izdaja 1966): *Sage*, Stuttgart: J.B.Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH.
- Rey-Henningsen Marisa 1994: *The World of the Ploughwoman, Folklore and Reality in Matriarchal Northwest Spain*, *FFC* 254, Helsinki.
- Schiffmann Aldona Christina 1987: *The witch and crime: The persecution of witches in twentieth-century Poland*, *Arv* 43, 147-165.
- Schöck Inge 1978: *Hexenglaube in der Gegenwart, Empirische Untersuchungen in Südwestdeutschland*, Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Simpson Jacqueline 1996: *Witches and Witchbusters*, *Folklore* 107, 5-18.
- Svetieva Aneta 2001: *Women in the Traditional Culture of the Bizeljsko and Kozjansko Regions*, *Etnolog* 11, 145-156.
- Sydow C. W. von 1948: *Selected papers on folklore* (izbral in uredil Laurits Bødker), Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- Tokarev S. A. 1957: *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskih narodov XIX načala XX veka*, Moskva: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.

Ward Donald 1977: The Little Man Who Wasn't There: Encounters With the Supernatural, *Fabula* 18, 212-225.

Wilby Emma 2000: The Witch's Familiar and the Fairy in Early Modern England and Scotland, *Folklore* 111: 2, october 2000, 283-305.

**Researching Witchcraft on the Field.
Witchcraft as a Complex System of Belief**

Mirjam Mencej

The article is based on fieldwork material on witchcraft that was collected in a rural part of western Slovenia between 2000 and 2002. The author endeavours to emphasize the complexity of witchcraft as well as the fact that there are different categories of »witches« in this area. Only research that takes into consideration all of these different aspects of the subject can actually offer a complete picture of witchcraft in this part of Slovenia. Also emphasized are certain problems that due to the complexity of witchcraft appear in all research phases of this topic: in the course of collecting fieldwork data, during its analysis, and in its final interpretation.

On the basis of the collected data it is possible to distinguish among several layers and elements of witchcraft. The first concerns social tensions within the researched community, especially accusations among neighbors. These accusations are directly connected with relations between people, and the interviewed people generally felt that the principal forces behind the damage that had been done were envy, jealousy, malice of those who lived nearby. The typical culprit in this case is an envious female neighbor who might act by allegedly practicing witchcraft or magic: by placing different objects, most often eggs and bones, on a neighbor's property, or by burying them in a field, under a threshold, in a barn, etc. Other damaging ways caused by such a »neighboring« witch likewise stem from the more or less voluntary or more or less controlled power of envy: they may work through »malicious words« (that may express either praise or threats), through the »evil eye«, the »evil touch«, the »evil gift«, or even by changing into a toad, or by sending a toad somewhere (especially when stealing milk).

The second category of witches are the so-called »village witches.« It is very difficult to draw the line between these and between previously mentioned envious neighbors. The work of the women who are reputedly village witches may be equally damaging. There are, however, also other reasons why a woman has been termed the village witch, which may not be directly connected with the activity of envious women. One of the subcategories of village hags are the women who are thought to be surprisingly wealthy (most often owning large quantities of milk or butter). In several cases women earn such a reputation by practising healing methods, herbal medicine, etc. On the other hand, such a label may be fixed upon the woman who corresponds to a stereotyped image of a witch, either because of her looks or her behaviour. It is thought that the activities of such a witch contain a higher level of supernatural and magic elements than those of an envious neighbor.

Another type of witchcraft practised in the selected area differs from the first in that it concerns supernatural elements: all presumably supernatural activities or occurrences as a rule take place at night or in the period between night and day, most often in a borderline area: outside or on the edge of a village, in a forest, by water. These events contain apparitions, appearances of lights, or are interpreted as encounters with witches. Such stories reputedly recount of loss, a blockade, or a prevented continuation of one's way. Elsewhere in Slovenia or in other parts of Europe these same acts are often attributed to mythical beings or to restless dead. It is obvious that witches of this

type possess demonic characteristics; their function is mainly to mark borders within a certain place.

The second part of the article draws attention to the problems that arise from being unaware of the complexity of witchcraft. Each of both types of witchcraft, in fact, contains at least partly realistic notions and has different connotations. Being ignorant of these differences seems to be the principal problem and a source of disturbances in communication and interpretation of fieldwork material.

Last but not least, the differentiation between different types of witchcraft is important also because they dictate different methods of defense. Witches of a different sort are thought to have different reasons for their acts and are also viewed accordingly.

The Dyadic Goddess and Duotheism in Nodilo's *The Ancient Faith of the Serbs and the Croats*

Suzana Marjanić

Depending on the primary source that is used in the reconstruction of the Southern Slavic Pantheon, the text considers two possibilities for re/construction of the Southern Slavic goddess. Namely, Helmold's Chronica Slavorum cites Siwa (Živa) as the Polabian Slavic goddess, while, naturally enough, the Russian goddess Mokoš features in the Chronicle of Nestor. Within the framework of these two possibilities of the extension of the Polabian/Russian goddess - Siwa/Mokoš - to the concept of the Southern Slavic goddess, my intention is to show Nodilo's re/construction of the Southern Slavic dyadic goddess - the celestial Vida and the terrestrial Živa - or, more precisely, the goddess in the context of the »ancient faith« of the Serbs and the Croats in the chapter entitled »Sutvid and Vida« in Nodilo's work The Ancient Faith of the Serbs and the Croats (1885-1890). In the re/construction of the assumed duotheism of the theophoric pair of twins - Vid (Svantevid) and Vida/Živa - who create an incestuous hierogamy, Nodilo starts out from Helmold's Chronicle, which relates to the Baltic Slavs.

Mythology is the type of subject that does not lend itself to apodeictic language, and there is also the fact I am, through misfortune, also a timid mythologist (Nodilo 1981: 587).

I shall be uncovering the foggy *sfumato* image of the Southern Slavic goddess, or more precisely, the goddess in the context of the *ancient faith* of the Serbs and the Croats that Natko Nodilo tried to re/construct, among other theonyms of Early Slavic polytheism, in his work *Stara vjera Srba i Hrvata* [The Ancient Faith of the Serbs and the Croats] (1885-1890), with a brief review – a very brief indeed – of the Early Christian denial of the Mother Earth that St. Aurelius Augustin conferred on western spirituality, refuting Varro's symbolic-naturalistic interpretation of the Mother Earth:

Then he [Varro] adds that, because they gave many names and surnames to mother Tellus, it came to be thought that these signified many gods. 'They think,' says he [Varro], 'that the Earth (tellus) is Ops, because the earth is improved by labor (opus); Mother (mater), because it brings forth much; Great (magna), because it brings forth seed; Proserpine, because fruits creep forth from it (proserpant); Vesta, because it is invested with herbs (vestiatur).' (Augustin 1995 I:511)

In a footnote to the above edition of Augustin's work *The City of God* [*De civitate Dei*] (Book VII, 24: *Concerning the Surnames of Tellus and Their Significations, Which,*

Although They Indicate Many Properties, Ought Not to have Established the Opinion that There is a Corresponding Number of Gods) the editor corrects Varro's erroneous etymology of the last theonym: »Lat. *Vesta*, Grk. *Hestia*, means hearth, according to the Indo-European root *ves*, to burn« (cf. *ibid.*).

Mokoš and/or Živa

Since Natko Nodilo took as his source Helmold's *Chronica Slavorum* (written around 1170) – which reports on the Pantheon of the Baltic Slavs, more precisely, on the *Balto-Polabian* Slavs, whom Nodilo referred to as the *North-Western Slavs*, or the *Polabian* and the *Baltic Slavs*, or the northern *maritime* (*pomorski*, *pomorjanski*) Slavs (cf. Nodilo 1981:29, 32) – he designates Živa (Siwa) as the supreme *Early Slavic* female deity in the re/construction of the Southern Slavic Pantheon. Helmold of Bosau notes that she figured as the supreme Polabian goddess – »Siwa dea Polaborum« (Helmold I, 52), whose temple was in Ratzeburg (cf. Nodilo 1981:69-70).¹ In his re/construction of the *Southern Slavic* goddess, Nodilo *ignored* the *Chronicle* of Nestor (the *Russian Primary Chronicle*; written around 1113) according to which the Russian Prince Vladimir in the year 980 placed six idols on a hill before his palace at Kiev – of Perun, Hrs, Dažbog, Stribog, Simargl and Mokoš (*Chronica Nestoris* 1978:46 [Chapter 38]; cf. Belaj 1998:50). For instance, Roman Jakobson (1950:1027) interpreted Mokoš – the only female deity mentioned in the Kievan Pantheon – as »another name for the slightly personified 'Mother moist earth' (*Mati syra zemlja*)«. However, Nodilo does not allow in his book for the *possibility* of (also) interpreting Mokoš as a *Southern Slavic* female deity. He interprets etymologically the theonym of the *Slavic* goddess Živa, the *Earth*, with the descriptive syntagmas »living and vital« (»živa i životna«) who »opens up her fertile lap to everything and everyone« (Nodilo 1981:112). Petar Bulat (1930:3) compares Nodilo's above etymology with the *earlier* interpretations of Helmold's syntagma *Siwa dea Polaborum* (Helmold I, 52), »which are largely constructed on the basis of the erroneous Czech gloss in *Mater Verborum*: 'Siva dea frumenti, Ceres'«. The extent to which the theonym *Siwa* lends itself to opening up the *etymological fan* – Nodilo (1981:69) adds the theonym *Dziewa*² as having similar meaning – is shown, for example, by Andrej S. Kajsarov (1993:83), who *also* etymologically links the Deity's name (Siwa) with (*female*) *breasts* – *Siva*, *Dziva*, *Sisja*,³ which, of course, evokes the lactomorphic configuration of the archaic Great Goddess.

Depending on the primary source that Croatian scholars/mythologists use in the reconstruction of the *Southern Slavic/Croatian* Pantheon, the text considers the two possibilities for reconstruction of the *Southern Slavic/Croatian* goddess – Nodilo's re/construction of the *Southern Slavic* Pantheon, commencing from Helmold's *Chronicle*, in which *Siwa* figures as the Polabian goddess (whom Nodilo defines as the *Slavic*, and thus, also, the *Southern Slavic* supreme female deity); and the recently realised

¹ »Ratzeburg, the main town of the Polabians, was the centre of the cult of the goddess Siva« (cf. Stupecki 1994:67).

² In this etymological comparison, Nodilo could call for confirmation on the note/sentence – »Item *Deus vitae*, quem vocabant *Zywie*.« from the *Historiae polonicae libri XII* (I. 37. B) by Jan Długosz, a canon from Krakow. Otherwise, the reliability of Długosz's work was questioned by A. Brückner (cf. Kulišić 1979:201).

³ For various etymological interpretations of (Helmold's) theonym *Siwa* cf. Kulišić 1979:197-198.

Katičić/Belaj reconstruction of proto-Croatian mythology, whose starting point is the *Chronicle* of Nestor. In that chronicle, Mokoš figures as the Russian female deity and Radoslav Katičić (1997:115) defines her as the supreme Slavic goddess, citing the toponym Mokošica in the Dubrovnik area as proof of the Deity's survival in the Southern Slavic region (cf. Katičić 1998:306). In his book *Hod kroz godinu: mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja* [Walking through the Year: the Mythic Backdrop to Croatian Popular Customs and Beliefs], Vitomir Belaj defines the Sun (Belaj 1998: 211, 349) as the *consort* of the supreme Slavic god, Perun – the God of Thunder at the proto-Slavic level. However, in the article »Uz Katičićevu rekonstrukciju tekstova o baltoslavenskoj Majci bogova« [An Adjunct to Katičić's Reconstruction of Texts on the Balto-Slavic Mother of the Gods], conceived as a *dedication* to a series of lectures that Radoslav Katičić gave in 1999 (*Gazdarica na vratima. Tragom predaje o slavenskoj i baltičkoj velikoj boginji* [The Mistress at the Gates. On the Trail of Legends about the Slavic and Baltic Great Goddess]); and 2000 (*Tri žene na vodi* [Three Women on Water]) at the Zagreb Faculty of Philosophy, dealing with reconstruction of fragments of the Balto-Slavic mythical legends about the Great Goddess, V. Belaj put forward »several perhaps useful facts and thoughts on that theme« (Belaj 2000:113). Not only did V. Belaj define Mokoš as the divine Mother Earth (ibid.:122), he also suggested »that in an increasing number of poems in which one fairy/*vila* is mentioned, I found that this was, in fact, a reference to Perun's consort« (ibid.:125).⁴ Within the framework of the two possibilities mentioned for the *extension* of the Polabian/Russian goddess (Siwa/Mokoš) to the concept of the *Southern Slavic* female divinity, my intention is to present Nodilo's re/construction of the *Southern Slavic* dyadic goddess – the *celestial* Vida/the *terrestrial* Živa – or, more precisely, the goddess in the context of the *ancient faith* of the Serbs and the Croats, as found in the chapter entitled »Sutvid and Vida« of his work *The Ancient Faith of the Serbs and the Croats* (1885-1890).

Commencing from Helmold's report that defines Svantevid as the Supreme Deity of the Rügen Island Slavs and as the *deus deorum* of the *Balto-Polabian* Slavs, Nodilo stretches the theonym to cover the concept of the supreme – *global*, in the Slavic sense – deity in the Early Slavic Olympus, and in that way to the *Southern Slavic* Pantheon (Vid). In the same way, he sets apart Živa, who according to the *Chronicle* was the Polabian goddess, as the supreme Slavic and *Southern Slavic* deity. The assumed duotheism (Svantevid/Vid – Živa) combines two *diverse* Pantheons of the Baltic Slavs – the Pantheon of the Rügen (Svantevid) and of the Polabian (Živa) Pantheon.

In an expertise in which he amplifies *the reason* for his not using *only* comparative Slavic mythology, Nodilo (1981:18) relies on the historical data according to which »the Croats and the Serbs are separated from the Russians by a linguistic past of at least twelve centuries, and they were also separated from contact with Slavic territory by the inroads of the Hungarians, some ten centuries ago«, and because of the *non-conservation*

⁴ On the example of the Montenegrin poem *Vila zida grad* [Fairy Builds the Fortress] (Karadžić I, 226), Radoslav Katičić, too, draws attention to the hypothesis of the fairy/*vila* as Perun's *consort* (cf. Belaj 2000:125). In his interpretation of the same song, Natko Nodilo sees the *fairy who builds the fortress/grad* »neither in the sky nor on the earth,/but on the branch of a cloud« as the Supreme Goddess (cf. Nodilo 1981:466). Cf. Nodilo 1981:VII, in the Chapter *Vile/Fairies*, for Nodilo's interpretation of the fairies (cloud fairies, mountain fairies, and lethal fairies) as *meteoric* creatures who are connected with the God of Thunder (Perun), while he interprets them in the context of *Rigvedic* celestial *apsarâ*, Greek terrestrial nymphs and the *death-dealing* Norse Valkyries.

of Slavic mythic material (ibid.:21). In comparison with Indo-European comparative mythology in Nodilo's *The Ancient Faith of the Serbs and the Croats*, that ignores in part the *Southern Slavic/Russian/Baltic* links (I mean the Balts in this syntagma),⁵ Radoslav Katičić and Vitomir Belaj realise their reconstruction of the Croatian Pantheon – with the Supreme/Masculine deity, the God of Thunder/Perun – within the framework of Slavic and Baltic *folklore*, by a reconstruction of the proto-Slavic religious system and its *integration* into Indo-European comparative mythology (cf. Belaj 1998:29-31).

Sacred (Geminous) Incest

Since the *emphasis* in Nodilo's re/construction of the *Southern Slavic* Pantheon is also placed on the cult of the Goddess – as is proved by the syntagma in the title »Sutvid and Vida« as the first chapter following the Introduction in the study *The Ancient Faith of the Serbs and the Croats* – his re/reconstruction of the *South Slavic* supreme divine binomial can be referred to as a duotheism that is implicit in the holistic or complementary permeation of the God and the Goddess. The pagan matrix of incestuous hierogamy with the geminous mythem in which (Svantevid's) Vid's *wife* figures familiarly as his sister – she is *no-one's* daughter (Nodilo 1981:64) – Nodilo opens with a mythic interpretation of four oral literary poems. In the melding of the *pagan-Christian* world of the poem from the Serbian cultural circle (cf. »Narodne pesme« – XLV, 1866:645), where the shepherds Vid and Vidosava figure as brother and sister, the Christianised matrix reveals in the mythem of Vidosava's sacrifice (*throwing herself* upon the sword), by which she *solves* Vid's alternative »*Either you desire to be my faithful love,/Or you desire to kiss my sword?*« (»*Il' mi voliš verna ljuba biti, /Il' mi voliš sablju celivati?*«).⁶

Nodilo links three epic poems from Karadžić's collection *Srpske narodne pjesme II* to the mentioned mythem of *unconsummated* incest (which is initiated by the brother *from* the category of *knowledge*). In the poem *Dušan hoće sestru da uzme* [Dušan Wants to Wed His Sister] (Karadžić II, 26; 27, in Nodilo's denotation), which Paul G. Brewster (1972:5) categorises in the ballad genre, the Serbian Czar Stefan wants to *wed* his sister Roksandra so as to avoid dividing up their father's estate. It is assumed that the incestuous motif is linked with Dušan since he initiated the »anathema of the Greek Church cast upon the Serbian Church« (Matić 1953:664) by founding the Serbian Patriarchate. Nodilo, of course, interprets this possible incestuous hierogamy solely by the mythic matrix. The subject of the poem *Udaja sestre Dušanove* [Dušan's Sister Is To Wed] (Karadžić II, 27; 28, in Nodilo's denotation) is the attempt at realisation of incestuous *hierogamy* between the Serbian Czar Stevan and his sister Kandosija, which the brother initiates while *intoxicated*. For example, in the verse *that what is the czar's face is not dissipated/da se carsko ne razlazi lice* of this Serbian epic poem, Zoja Karanović (2000: 418) also comes across »the trail of the conception of the sovereign's behaviour as being

⁵ I used *Baltic Slavs* for the Slavs from the Baltic, and *Balto-Slavic* for the *religious matrixes* of the Balts and of the Slavs.

⁶ In his interpretation of this poem, Nodilo (1981:65) mistakenly states that Vida/Vidosava brings water to Vid in a *golden flute* (namely, in the mythic scenario of the poem, Vid brings Vidosava water in a *golden flute*, which he interprets as an indication of a *spring breeze* and as a remnant of the mythic Trojan-Midas flute). He places in parallelism the mythem mentioned and the *Rigvedic* myth of the cosmic hierogamy/incest between the *zračno vidilo/atmospheric sight* and the *vлага/moisture, damp* who figure as »the male and female twin« whose *embrace* gives birth to rain (ibid.).

divine, by which the king's incest, in relation to that committed by others, takes on a ritual context«. Nodilo takes the example of the realised *marriage* between Czar Stjepan and *the maiden* Roksanda from the *Latin* city of Leđan in the poem *Ženidba Dušanova* [Dušan's Wedding] (Karadžić II, 28; 29, in Nodilo's denotation) »in which, for the sake of Christian circumspection, she loses her sisterly status« (Nodilo 1981:65).⁷ Under the assumption that the *colonialised* Christian ideosphere modified pagan/divine actors into *heroes or Christian saints*, stripping the *saintly or human* attributes from the oral literary (epic) characters, Nodilo makes a palimpsestic return in the framework of allegorism to the mythic matrix of the poems referred to, revealing the *original* divine figures. He removes the *Christian context* from the poetic syntagmas *heavenly emperor* and *heavenly empress*, since it reveals Vid and his *female consort* in its theophanic binomial. By detailed reading of oral literary poems, he detects how the syntagma mentioned dominates particularly in the *sljepačke pjesme* (ibid.:38), while he cites the »pagan« *Epiphany* poem from the Bay of Boka, *Car nebesni kad ženjaše sunce* [The Heavenly Czar When Wedding the Sun] (Vrčević 1883:71-72).

Nodilo also sought for the remnants of divine incestuous hierogamy in the folklore material of the *western Southern Slavic* (Croatian) regions. Comparing the poems from the Serbian oral literary circle, he read off remnants of Vid's name in the Croatian cultural circle in the Midsummer poems (*ivanjske pjesme*) in which, according to his re/constructions, he *appears* under the alternative name Ivan/Ive: »St John the Baptist is celebrated at the Summer Solstice, when the Sun is seen most clearly, and St John's Day [*Ivanje*] replaces Vid's Day [*Vidovo*], and Ivan replaces Vid, particularly among Christians« (Nodilo 1981:64). Vitomir Belaj (cf. 1998:258) also observed traces of Vid's Day links with St John's Day in the folklore calendar. Since Nodilo starts out from the assumption that the *first religious heritage* is made up of (oral-literary) *female* and *heroic* poems (*ženske i junačke pjesme*) – particularly emphasising *real/purely epic poems*, for which, in comparison with *purely historic* poems, he sets the category of *miracle* (Nodilo 1981:13) – and *mythic tales*, and refers to those mentioned as the *sources* for his re/construction of the actants in the incestuous hierogamy. Consequently, when *evaluating* Nodilo's study, Vitomir Belaj stressed that even the sub-title (the original title of the study was *Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog* [The Religion of the Serbs and the Croats, Basically Founded on Folk Poems, Tales and Speech]) and confirmed that »he did not accept Jagić's critical approach in the reconstruction of the proto-Slavic religious system and mythology, which resulted in the fact that his major work was no less critical than the other Romantic works of that time and did not offer any basis for further serious study« (Belaj 1998:41). In contrast to Nodilo's allegorical interpretation of *female* and *heroic poems* and *mythic stories*, which he specifies as the *primary source* for study of myths (cf. Nodilo 1981:20), Vitomir Belaj commences from New Year and St George's Day processional songs that

⁷ Cf. Nodilo 1981:68-69 for Nodilo's strategy through which he finds points of contact between the epic names *Leka the Captain* and *Roksanda* (Karadžić II, 39 – *Sestra Leke kapetana* [Leka the Captain's Sister], 40 in Nodilo's denotation; Petranović III, 36 – *Ženidba Leke kapetana* [The Marriage of Leka the Captain]) with the theophoric pair Vid-Vida. By the anthroponym Leka, which he interprets as a diminutive hypocoristic of the anthroponym Aleksandro, he opens up the connection with Alexander the Great and his Persian wife, Roxsana, from the mediaeval novel about Alexander the Great - *Alexandrid*. However, Nodilo gives no information on the historical interpretation of this anthroponym that indicates that this is *probably* linked to epic remembrance of the *historical gesture* of Leka Dukadin (cf. Matić 1953:692).

announce the *sacred wedding* that takes place on Midsummer Day, in the reconstruction of the *mythic backdrop of Croatian folk customs and beliefs*. In comparison with Nodilo, who re/constructs the incestuous hierogamy of the *supreme* divine geminous binomial (Vid – Vida/Živa), Katičić and Belaj's reconstruction is concentrated on the incestuous hierogamy (*incest out of ignorance*) between the geminous *offspring* (Juraj – Mara) of the supreme divine duality.⁸

Theophoric Polyonymy

Since the purpose of this text is to present Nodilo's re/construction of the theonyms and attributes of the *Southern Slavic* goddess in the chapter »Sutvid and Vida« in his work *The Ancient Faith of the Serbs and the Croats*, I shall briefly describe the strategies by which he *initiates* the dyadic goddess (the *celestial* Vida – the *terrestrial* Živa). Nodilo commences this re/construction with a comparison between the attributes of the goddess Vida and those of the (supreme) Greek-Latin goddesses – the »goddesses of marriage and birth«, Hera and Juno (Nodilo 1981:66).⁹ He explains Southern-Slavic/Hellenic/Latin comparative mythology with the thesis »that the mythic contact of the Serbs and the Croats is more akin to the Italo-Hellenic, than to that of the other Aryan Europeans« (ibid.:23). The *ethnic syntagma* in the title of Nodilo's study, *The Ancient Faith of the Serbs and Croats*, is structured according to Nodilo's comprehension of the common matrix of Serbo-Croatian mythology (*religion, ancient faith*):

(...) *the Croatian and the Serbian became so interwoven and coalesced so very long ago as to become equivalent, so that it is more than difficult now for scholarship to differentiate in the ethnic sense what is Croatian and what is Serbian. (...) I do not know how to give an intelligible answer, just as an Englishman now would not know to discuss in detail the antiquities of the Angles and the Saxons* (Nodilo 1981:2).

⁸ Radoslav Katičić commenced with the sacred rhyme *hoditi – roditi* [walking - giving birth] his reconstruction (in 1987) of the fragments of proto-Slavic mythic narration about the divine hero of fertility and vegetation. In his reconstruction of the pagan components in Croatian folk customs and beliefs in his book *Walking through the Year: the Mythic Backdrop to Croatian Popular Customs and Beliefs*, Vitomir Belaj follows the *anthropo/phyto/zoo*-metamorphosis of the God of Vegetation (Perun's son): the newly-born *Young God/Božić* (who is led by the *Koledari* into the world of the dead – to *Vyrej/Virej*, *Veles's* world, a mythic world of eternal Spring) – the young man Juraj returns in a *horselike* form to his father Perun's land on St George's Day (*Jurjevo/Juraj's Day*) and, *unrecognised*, woos his own sister, his twin Mara – the unfaithful Ivan (who will use his sister and abandon her) – *Jumis/Sporyš* (who plays an important role at harvest time) – Juraj's *horselike* death that is initiated by his twin and *lover* Mara, because of his betrayal (cf. Katičić 1990:44; cf. the concept of the cosmogonic equine sacrifice of *Aśvamedha*, that is the basis for the renewal of life in the Vedic tradition *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*; Belaj 1998:321). The sacred wedding of the divine twins on *St John's Day/Ivanje* brings fertility and fecundity to the land: Juraj brings *warm dew* to Perun's land, where it is cold in winter and *dry*, on his return from the world of *Veles* (*Vyrej*), where it is warm and *damp* (cf. Belaj 1998:207).

On Nodilo's reconstruction of the incestuous hierogamy of the offspring (the Sun and Zora [the Dawn]; cf. Nodilo 1981:177) of the supreme divine binomial (cf. Marjanić 2002:Chapter V).

⁹ Mavro Orbini (1999:143-144) in *Kraljevstvo Slavena/Il Regno degli Slavi* [The Kingdom of the Slavs] notes how the Polabian Slavs and the *Laboni* revered one goddess »whom they called« *Siva* »in their language«. »She had the form of a sturdy and well-built young woman, holding a bow and arrow in her right hand, bound with a large wreath. That was a sign to the common people that the one who was skilful and brave in the use of that weapon, would be crowned with a wreath by the hand of the goddess Siva, who was nothing other than their Juno.« In all probability Nodilo established the *Siva/Živa*-Juno parallelism according to Orbini's cited notation.

He explains the »justification« for placing the Serbian *ethnos* in the *initial* position in the syntagmatic title of his study with the thesis: »(...) that depends solely on our main source, on the folk songs and tales, which derive largely from the Serbs« (ibid.).¹⁰

In respect of Nodilo's assumption that *Italo-Hellenic* mythology is similar to the *ancient faith* of the Serbs and Croats, he applies comparative methods to the Croatian/Serbian *ancient faith* and *Italo-Hellenic* mythology in the re/construction of the *Southern Slavic Pantheon*. However, this is, of course, contrary to the mythological research of Vitomir Belaj today who reconstructs the Croatian Pantheon by comparison with Slavic and Balto-Slavic comparative mythology. On the cited path, Nodilo tries to confirm the parallelism between Svantevid/Vid and his *consorts* Živa/Vida and the divine Greek pair, Zeus – his (sister and *consort*) Hera, and the Roman couple Jupiter-Juno, indicating that the theonyms of the latter binomial are morphologically akin: »Juno was once *Jovino*, the feminine form of *Jovis* – Preller, *Röm. Mythol.*, I B., p. 271.« (Nodilo 1981:65). Within the framework of the permeation between the theonymic grammatical genders (Nodilo uses *spol/sex*), he points out that the lexem *bog/god* in folk speech can also sometime denotes *boginja/goddess*, and he confirms the same replacement of theonymic *genders* with examples of Greek and *Latin theonyms* (ibid: 70). Invoking Preller's work *Römische Mythologie* (1881 I:274), Nodilo emphasises that the official cult of Juno merged with Jupiter's cult: at the time of the »March calenda when the ancient Romans created the coming year from a new sight/*vidilo*« (Nodilo 1981:65).

In »Ispravke i dopune« [Amendments and Supplements], Nodilo noted the hypothesis that it was *probable* that the (pagan) weddings among the Serbs and Croats took place under the theophanic protectorate of Vid and Vida (ibid:649), while he places the song *Djevojka hoće momke da nadigra* [The Lass Wants to Outdance the Young Men] (Karadžić I, 375) with the epiphora »Le! Le! Leljo! Le!« as a matrix proving how the name/theonym of the Southern Slavic goddess (*now* under the name of Lelja) was preserved in oral poems (Nodilo 1981:650).¹¹

Just as he discovered the name of Vid in the alternative name Ivan/Ive in the Mid-summer songs, he also sought for the theonym of the Goddess in the customary songs that accompany the folklore calendar and in his interpretation of the solar dodecalogy of the *Young God* (*Božić*)/Sun. In the customs of the wolfmen (*vučari*) or *čarojičari* (Nodilo used the form – *čarojci*), as they are called in the Zadar region, while starting out from *only* one song that was »delivered to him from Benkovac«, Nodilo interpreted the personage of the *baba slegjena/the frozen grandmother, hag* (ritual transvestitism: a man adopting the female dress code in a unisex/masculine ritual) and the *vuk hranitelj/wolf provider* (carried on the back of one of the six *čarojičari*) (Nodilo 1981:254-255) as the *Young God/Božić* (the *January Sun* in theriomorphosis of the *wolf provider*) and his

¹⁰ See Marjanić 2002:Chapter XII on the absence of individual Croatian 19th century *folklore* and *ethnographic* material which *could have* found a place in Nodilo's work as a foundation of his re/construction of the »ancient faith« of the Serbs and the Croats.

¹¹ Nodilo (1981:212) points to the possible euphemistic naming of the *Lady of the Heavens/gospa nebesna* as the *aunt/lelja*. He interprets the theonym Lelja as having meaning akin to the theonyms *Tetka/Aunt* or *Baba Zlatna/Golden Hag* (ibid:239). Nodilo finds an *additional* link with the *festivities* of Juno and Lelja (ibid.: 358) in the *Leljo!* invocation in the songs of the sword-wielding *Queens* (*kraljice*), which are performed in *June*, referring to the etymological point of contact between *June* and Juno that he adopts from Ovid (*Fasti* VI, 26).

mother (the *hag*).¹² He interpreted the refrain *Le!* in the songs of the *lazarice* (the young women who accompany the hypostasis of the Young God of *February*) by the *Lelja* theonym (ibid.:270-271). He also takes the songs of the *ladarice/ladavice* that contain the invocational *exhortation* to *Lada* (Juraj, as the *fifth* of the twelve annual solar hypostases/the solar dodecalogy in Nodilo's interpretation of the cosmic scenario, figures as *Lada's* lover),¹³ or the *celestial* empress, *Lelja* (ibid.:329), as proof that the Goddess' name has also *been preserved* in customary songs. He finds confirmation for the cited theonyms (*Lada, Lelja*) in *one* (an example of Nodilo's *deixis*) sole historical report from the Polish regions: »some Polish booklet printed in 1550« with a report on a place of worship with »three idols, called *Lada, Boda* and *Leli*« (ibid.:330; according to Jagić 1886:528).¹⁴ And then, of course, in the sequence of the *cynicism* of history, in keeping with the Christian corrective, a Church of the Holy Trinity was built in its place. In the content of the *Queen* (*kraljice*) songs, which are connected with Whitsuntide/the Trinity (the hypostasis of the *June Sun*), he places *Vid* as the epicentral protagonist of the *great divine theophany* in *June* and - in relation to the *invocation* - his *mistress Lelja* (ibid.:350).¹⁵

The Dyadic Goddess

Fragmentary, mosaic-like *knowledge* of the Early Slavic gods/goddesses is the consequence of notation bequeathed to us by Christian priests/missionaries who, in addition to their not being very *knowledgeable* about the *practice* of mothers, women and girls, condemned the polymorphic fertility cults (cf. Davidson 1994:107). Alternatively, as was detected by Marija Gimbutas (1987:354), Slavic beliefs preserved the ancient pre-Indo-European image of agriculture, matrifocal and matrilinear culture; while Slavic paganism, testified to in the chronicles by Christian missionaries, contains masculine/androcentric deities of Indo-European origin. However, Nodilo interprets the *problematic nature* of the Goddess's *sfumato* personage by her polymorphic nature: »The contours and outlines of Goddesses, particularly supreme ones, often flicker, so that their image is unclear« (Nodilo 1981:163).

Since he uses Helmold's *Chronica Slavorum* in the re/construction of the *Southern Slavic* Pantheon, Nodilo introduces the hypothesis according to which *Živa* also ruled *in the Southern Slavic region* during the pagan era, and he finds one of her proving matrixes in the Kajkavian dialect *tale* (Krauss 1883 I:No. 31, »Fuhrmann Tueguts Himmlswagen«) with the mythem of *Živa*, who has the right to lead off in the fairies' *kolo* (circle-dance), and teaches the *first* humans how to cultivate the land and to raise live-stock, by which she is connected with the mythem of the cultural *hero*. I link Nodilo's

¹² Nodilo explains the wolfmen (*vučari*) customs in the context of the Roman Lupercalia, the topos the Lupercal Cave and the *lupine* goddess who nursed the twins, Remus and Romulus, which he interprets as the *January* and *February Sun* (cf. Nodilo 1981:255-256, 295). In so doing, he introduces parallelism between the *lupine Goddess* and *Acca Larentia* (cf. ibid.:255-256).

¹³ Cf. Marjanić 2002:Chapters VII and VIII on the twelve hypostases of the *annual Sun* in the context of Nodilo's interpretation (the solar mythem), which corresponds with the hypostases of the God of Vegetation, *Juraj* (the vegetational mythem) in the reconstruction of the *mythic backdrop to Croatian popular customs and beliefs* in Vitomir Belaj's book, *Walking through the Year: the Mythic Backdrop to Croatian Popular Customs and Beliefs*.

¹⁴ »Some have explained the name *Boda* as a corrupted form of the original name *Baba*« (Kulišić 1979:201).

¹⁵ Cf. Nodilo 1981:346-347 for Nodilo's interpretation of the *Queens' game* through the symbolism of the great *June theophany*.

cited hypothesis, in which he adds the theonym Živa to that of the celestial Goddess theonym Vida, with Vitomir Belaj's (2000:125) thesis mentioned above that the theonym fairy/*vila* also indicates the supreme goddess. Apart from that, Nodilo (1981:494-496) returns in the chapter on fairies (Part VII *Vile/Fairies*) to the mythic interpretation of the tale from Krauss's collection, mentioned above. And while the goddess named Vida, who figures as the *upper (celestial) Mistress*, can be read off in the melding of the pagan-Christian worlds of songs about Vid(osav)a and Vid, he finds her as Živa in the world of tale/*mythic story* (Krauss 1883 I:No. 31), in which she is comprehended in his *re/construction* as the *terrestrial Goddess aspect*, and, as such, has left in the figuration of the *Earth (Mother)* more traces in Southern Slavic beliefs. Nodilo was convinced that the names that are semantically linked to the *name Živa* were not of Christian origin and confirmed their apotropeic meaning (cf. *ibid.*:70). He found confirmation and traces of reverence for the Earth in Slavic *paganism* in *invocations*, songs, stories, and in *everyday* speech; for example, quoting »I swear by the Sky and by the Earth!« (»Tako mi neba i zemlje!«) from Karadžić's collection of sayings (cf. *ibid.*:71), by which Nodilo also presents evidence of Early Slavic duotheism.

Nodilo places a rhetorical question in the framework of the *dyadic* celestial goddess Vida – the terrestrial Živa mythem: »Are Vida and Živa two names for the same supreme goddess, or are they two personages, two great ladies? *I would not categorically state one or the other*; but I would definitely incline towards the latter« (*ibid.*:70; SM's italics), expanding the cited alternative to the possibility that the *Earth/Živa* also figures as the *Empress* beside the *celestial Czar*. This is in respect to the cosmic structure of the Earth that brings forth plenty under the influence of the *vidilo/sight* (the supreme god Svantevid/Vid), by which Nodilo suppresses the duotheistic binary opposition *above (ascensus: the virile Sky, God)* – and *below (descensus: the feminoid Earth, Goddess)*, which in *particular* religious concepts *transformed* into *ethic dualism*. Unlike Svantevid, whose theomorphic qualities were observed by Nodilo from the aspect of his vegetational and warlike attributes,¹⁶ he condensed the multiplicity of the Goddess's theonyms into the dyad formed by the *damp* celestial Vida and the *dry* terrestrial Živa/Earth (*ibid.*:71).¹⁷ The pluvial hierogamy, by which the fecund cycles of the aquatic (God) and the earthly (Goddess) are united, only achieves Svantevid's theophanic vegetational aspect (*ibid.*:64). Nodilo detects evidence of the incestuous hierogamy between the (masculine) Heavens and the (feminine) Earth in the riddle *Tall father, flat mother (Visok tata, plosna mama)*, whose solution indicates the *Sky* and the *Earth*. This riddle »Tall father, flat mother, rebellious son-in-law, frenzied maiden«/»Visok tata, plosna mama, bunovit zet, manita devojka« is from the Novaković (1877:142) riddle collection, and its solution indicates the fourfold cosmic reality »Sky, Earth, Wind and Fog«. It can be seen that Nodilo reduces the riddle in question and its solution to the binomial *Sky and Earth*, which *figures* in folklore *musings* as a *conjugal couple*. The mythic cosmology largely contains the cited familial-cosmic structure; only in Egypt did the Earth figure

¹⁶ Nodilo (1981:33-34) interpreted Svantevid as a vegetational deity on the basis of the ritual of prophesying with the Horn of Plenty that was held in the right hand of Svantevid's four-headed idol in the Arkonian temple, making a sacrifice (that also included an annual human sacrifice – »a foreign person who was a Christian, whom they would draw by lots«), and the *milanja* ritual, and also interpreted the god as a warlike deity (*ibid.*:34) according to the *hippomanty* – prophesy based on Svantevid's white horse.

¹⁷ Natko Nodilo (cf. 1981:62) adopts the term polyonymy (multiple names) from Max Müller's terminological instrumentarium.

as a masculine deity – Geb, while the goddess Nut was the Mother of the Heavens (cf. Campbell 2001:221), who is shown iconographically on amulets by the fructiferous zoosymbolics of a *sow suckling her young*.

Nodilo detects confirmation of the dyadic (celestial and terrestrial) goddess in the mythic riddles about the two *fair ladies* (*neve, druge*) – *upper and lower*, with the mythem, *the lower lady sends word to the upper*; »let flow your golden tears, for I am dying of black drought« (Novaković 1877:60-61); or – the lower *neva* sends word to the upper *neva* »send me *rainy* lard/rendered butter, for I am cracking apart in misery« /«pošlji meni svàsala [svasal – rain or water; cf. Rječnik XVII:148] màsala, sva sam se jedna raspala« (Novaković 1877:60; Nodilo 1981:71). Applying these mythem riddles, Nodilo *enthrones* the dyadic goddess (celestial and terrestrial) in the framework of duotheism (Vid-Vida/Živa) and concludes that the upper lady, the *neva* in the quoted riddles, figures as *Vida*, while the *lower neva* (who is *cracking from drought*) is *Živa*.¹⁸ The *divinity* of the mentioned *women* is also confirmed by the syntagma »fatty« *pork* »lard« (»salo maslo« *svinjsko*), since this sacral animal is defined as the zoosymbol of the Great Goddess. This re/construction of the *Early Slavic* goddess shows how the Southern Slavic religious system did not degrade the *female* proto-element, in comparison, for example, with the spiritual concepts in whose worlds God creates the world *with the thought* of the Goddess *in absentia*.

Celestial Vida	Terrestrial Živa
onteme: upper, damp (rain)	onteme: lower, dry
reconstruction source: <i>pagan-Christian worlds</i> of the song about Vid(osav)a and Vid	reconstruction source: <i>the mythic story</i> (Krauss 1883I:No. 31)
confirmation of the Early Slavic dyadic goddess in Nodilo's re/construction: <i>mythic riddles</i>	

Nodilo (1981:72) establishes parallelism between the *agon* mythem of the supreme Southern Slavic *conjugal couple* (cf. *Kod koga je krivda* [Who is at fault] 1867:455-456; Kukuljević Sakcinski 1847:131-132 – *Sud neba nad zemljom* [The Judgement of the Heavens on the Earth]; Karadžić II, 1 – *Sveci blago dijele* [Saints Divide the Treasure]) and the *agon* between Hera and Zeus. As well as figuring as a great goddess, the Earth at the moment when she is *dry* and *frozen* (the winter cosmic cycle), also figures as *a great sinner* (cf. Nodilo 1981:72),¹⁹ in which giving birth to the Gigantes and Titans is attributed to Gaia's *negative quality*. Vitomir Belaj, too, on the trail of Vjačeslav Vs. Ivanov and Vladimir N. Toporov (1983), emphasises Mokoš's dual importance in Russian folklore – the *upper*, who is linked with Perun, to whom the author adds the attribute of (dry) *fieriness*, borrowing from the Fiery Marija/Ognjena Marija in Southern Slavic folklore who figures as the sister of St Elijah [Elias the Lightning-Wielder], Perun's Christianised

¹⁸ Petar Bulat (1930:7) took the cited riddles as proof that the *cloudy* sky in Southern Slavic riddles was personified as a female creature.

¹⁹ The existence of diverse and multiple names for the *Vedic* feminine deity are only various aspects of »one and one only great goddess (*mahādevī*), the great mother (*mahāmātā*) with innumerable faces and many names. They call her *Durgā* (unapproachable) and *Kālī* (black), *Çamḍā* (intense), *Parameśvarī* (the supreme female ruler) and quite simply *Devī* (Goddess). She is the mother of the world (*jaganmātā*) and is spoken of in gentle terms as *umā* (mamma)« (Katičić 1973:141).

theonym; and the *lower*, who is connected with Veles in an *adulterous* mythem, to which he adds the category of dampness, stressing how dampness *perhaps* connects her with the Polabian goddess, Živa herself (cf. Belaj 2000:123; cf. Ivanov and Toporov 1983:194).²⁰ What is in question in the twofold plot of the *adultery story* – she is either kidnapped by Veles or *she herself* provokes an argument (*agon*) between the gods, while the author also refers in this particular mythem about her infidelity to the lexem used on the outskirts of Moscow, *mokosbja*, the term for a *loose woman* (Belaj 2000:123; cf. Ivanov and Toporov 1983:185). Thus, *infidelity* becomes an ethical characteristic of the supreme Slavic goddess (just as the dogma of the *unfaithful woman*, the *adulteress*, the *evil woman*, and the *witch* was given its place in the Christian ideosphere). For example, the lexem *wiccaphobia*, meaning fear of witches and their *spells*, has been formed in the English language in the framework of polymorphic fobias. Nodilo interprets the attribute *zlovarnost/evil-doing* that is linked with Vid's wife and is, otherwise, a frequently applied feminine attribute, as the connection between *divine* woman/wives and *darkness* in the meaning of *adulterous women* (cf. Nodilo 1981:164). It is interesting that in his observation of the supreme Slavic goddess, Nodilo does not take into account the possible link with the Vedic mythological system, where the Earth/Pr̥thivī and the Sky/Dyauh̥ pitā, are the proto-progenitors of all the gods, sharing the common name Dyāvapṛthivī (cf. Ježić 1987:44).

Pluvial Matrimony

Nodilo interprets the pluvial *dodole* rituals (performed by girls) and the *prporuše* rituals (in unisex male performance; cf. Nodilo 1981:73) with the epicentral ritual gesture of *pouring water* that is concentrated on the period of »the most powerful Vid epiphany« as rituals that repeat the divine gesture from the period *in illo tempore*, and takes their theme as the original and supreme *pluvial matrimony* (Nodilo 1981:74). In reading off the mythic foundation (the incestuous hierogamy of the *pluvial* gods; *ibid.*: 66) of the cited customary songs, Nodilo concentrates largely on the *dodole* songs from Karadžić's collection *Srpske narodne pjesme I* (cf. Nodilo 1981:73). Unlike Nodilo's, Vitomir Belaj's (1998:59, 87) interpretation – similarly to those of Vjačeslav Vs. Ivanov and Vladimir N. Toporov – deconstructs in the customs of the *dodole* and *prporuše* significant traces of the reverence for Perun among the Southern Slavs.²¹ It is interesting to note that Nodilo did not conceive an etymological link between the *prporuše* and Perun, while citing a very similar meaning of the lexem *prporuša* and the group of lexems *prpor*, *prporiti se*, and *prcati se* that he places in lexic contiguity with the vegetational deity, Priapus (Nodilo 1981:74).²² Priapus, who was also known by the theonym Triphallus

²⁰ V. Belaj (2000:120) derived the theonym Mokoš from the adjective **mok-*, **mokr-* meaning *mokar/damp*, wet, moist (cf. Ivanov and Toporov 1983:198) and assumed that it originally figures as the *Mother Earth* deity, the wife of the supreme god Perun, who are also mutually connected by the *days of the week*; and while Thursday belongs to Perun, Mokoš (who figures in the Christian Orthodox cult as St Paraskeva [from the Greek *paraskevi*, »Friday«; cf. Gimbutas 1987a:27], Pjatnica [Piatnitsa], St Petka) is linked to Friday - Lat. *dies Veneris* (Belaj 2000:122).

²¹ The *dodole* songs and the ritual which they accompany (a performative translation of a verbal ritual) introduce the assumption that the *mythic dodola* originally (*in illo tempore*) figured as the Thunder God's consort (cf. *Mify narodov mira* 1980 I:391).

²² Cf. Nodilo 1981:73-74 for the etymology of the lexem *prporuša* and Nodilo's assumption that the masculine role in the *prporuše* ritual was a secondary one.

(Triphallos), figured primarily as the supreme deity of Lampsacus, a city from Antiquity on the north-western coast of Asia Minor, where women maintained the practice of reverence for his sexuality that was denoted iconographically by a hypertrophied phallus (cf. Ryley Scott 1996:119).

In the framework of Southern Slavic-Roman comparative mythology, Nodilo postulated parallelism between the *prporuše* and the ceremonies that were dedicated to the *Italic* goddess Bona Dea (Good Goddess): »[The female participants] in the Roman religious rituals, although held in the secrecy of the home and with the exclusion of men, were pure *prporuše* as far as their unbridled dancing was concerned« (Nodilo 1981:74). In the same way, the zoosymbolism (of *fecund*) sows (in symbolisation of fertility) enabled Nodilo to make a connection between the Slavic (and *Southern Slavic*) Supreme Goddess and Bona Dea (ibid:77).²³ Preller's work *Römische Mythologie* (1881 I:402-403) mentions that the Roman women made a sacrifice to Bona Dea of a jug of wine and »a fat barrel of young pigs« on a *December* night with the exclusion of men (cf. Nodilo 1981:76).²⁴ The cited zoosymbolism in »Amendments and Supplements« expands on the information that the Lithuanians, too, sacrificed a *sow* to the goddess Žemina (ibid:651). He found remnants of the *piglet/pig* that zoosymbolised the fertility of the Supreme Goddess (cf. Gimbutas 1991:146-147) in *our* (following Nodilo's *ethno-historical* pronoun) tale of *Veljko and Darinka* from the province of Vojvodina (cf. Kojanov Stefanović 1891:187-197). Here, Nodilo identifies the *Earth* under the name Živa (as in the mentioned tale from Krauss's collection) and Darinka (cf. Kojanov Stefanović ibid.) in the world of tales (*mythic stories*). He was convinced that the theomorphic names - Živa and Darinka - were appellations for the *tufty and fertile Earth*, while he compared the anthroponym/theonym Darinka with the Latin goddess Ops. Since Darinka had a *greed for piglets* (she bought three piglets and a sow/*krmužina* from Veljko the Swineherd; cf. Kojanov Stefanović 1891:195), he established parallelism with the Roman goddesses Ceres and Bona Dea, who were connected with *fecund/sacral swine* (Nodilo 1981:77).

Nodilo draws together the cited *religion of gender and water* (ibid.:74) and the adoration of the Hellenic Mother of the Gods, Rhea. He finds a Graeco-Phrygian contiguity (the Great Mother parallelism: Rhea – Cybele) in the *entourages*, followers of the Goddesses – Rhea's *Kurets* and Cybele's *Corybantes* - adding that Cybele gives birth to the annual Sun/Attis just as *our celestial lady* brings forth the annual Sun/*Young God/Božić* (cf. ibid.:74-75).²⁵ Within the framework of the cited parallelism with the Phry-

²³ Nodilo (1981:212) stressed that the saint called Vara (whose saint's day is December 4th), in whose *attributes* he divined the remnants of the pagan *Mother of God* (the Great Mother), was also dedicated to the *fertile sows*.

²⁴ In comparison with Nodilo's description of the ceremony which was dedicated to Bona Dea, which he adopted from Preller's study *Römische Mythologie*, Fernando Henriques wrote that there were conflicting, contradictory descriptions, accounts of this ceremony, reputedly of Phrygian origin. »The version given by Plutarch (*Caesar*, 9) depicts a sober, matronly affair from which men were rigorously excluded. That of Juvenal in his *Sixth Satire* is of a licentious, drunken mob of women who at the culmination of the ceremonies raped any man who happened to be passing. Prostitutes appear to have been admitted, and there is more than a suggestion of Lesbian practises« (Henriques 1961:116).

²⁵ For more on the celestial *Lady* who bears the annual Sun/*Young God/Božić* (the mythem of the *pagan Mother of God/figure of Our Lady with the Child*) in the context of Nodilo's re/construction cf. Marjanić 2002:Chapter VII.

Cf. Nodilo 1981:266-269 on the mythem of *Ć/čutalica*, the (mythic) silence of »God's Mother«.

gian Cybele, he sought for the possibility of the formation of Southern Slavic-Phrygian comparative mythology, indicating that Phrygian names were grafted onto the Southern Slavic concepts of the *early faith* (ibid.:75) *by way of* the Greek or Latin *religious matrixes*. By Southern Slavic-Phrygian-Graeco-Roman mythology, Nodilo established the parallelism of a series of goddesses: the *Phrygian* Cybele – the *Hellenic* Rhea, Hera – the *Italic* Bona Dea, Juno, Ops, Ceres – the *Southern Slavic* Živa/na (in the *Veljko and Darinka* tale, Veljko's mother bears the theonym Živana) or Darinka, who are all (largely) linked with the fructiferous *piglets/sow* zoosymbolism. It is quite strange that Nodilo does not also mention Demeter's cult, since the *goddesses* in the foregoing series were (largely) linked with the cult of fertile and fructiferous swine; it was to Demeter, and to her daughter Persephone, that women sacrificed piglets at the festival of Thesmophoria (cf. Gimbutas 1991:147).²⁶

In the re/construction of the theonym of the original Goddess whose *personage*, in comparison with the supreme god Vid – *god of the vidilo/sight who made the weather fine or cloudy* (cf. Nodilo 1981:65), is still (only) *sfumato* in her polymorphic *nature* – or we could utilise Joseph Campbell's (2001:225) designation which established, on the examples of the early European Neolithic figures of the Goddess (»Venus«), that the Goddess appeared *then* as the sole visual deity; to which he applied the syntagma of the morphogenetic field, »the field which produced forms« – Nodilo wandered within the framework *interpretatio multiplex* of Goddess's polyonymy – between the *celestial* Vida/Lelja/Živa/Earth(Zemlja)/Zora (cf. Nodilo 1981:163).²⁷ For example, he interprets *Baba Korizma*/Grandmother Lent and *Baba Gvozdenzuba*/Grandmother Iron Tooth as the pagan *Baba od zlata/Baba Zlata* [Grandmother of Gold/Grandmother Gold], whose name – according to his interpretation – was preserved by our 16th and 17th century writers »so that the Italophiles christened her as 'Ecate Notturna'« (ibid.: 239, 279). However, the Academy's *Dictionary* (cf. *Rječnik I*:129), from which Nodilo *takes*

²⁶ Cf. the theriomorphic sow mask (c. 4500 – 4000 BC, Macedonia) which Marija Gimbutas (1991:146) assumed to have been used in the ritual cult of the *pregnant Goddess* and her sacral animals – *piglets/sows* who symbolised fertility with their plump, rotund bodies.

²⁷ For other Nodilo conceptualisations of the Goddess, for example, as Koleda, Vara, Baba Zlata (Baba od Zlata, Baba Zlatna), Petka, Grozda, who appear (and are modified) through the chapters of his work *Stara vjera Srba i Hrvata*, which was published in ten issues of the *Rad JAZU* [JAZU Papers] (1885 – 1890) cf. Marjanić 2002. In *this* text I am concentrating mainly on the conceptualisations of the Goddess in Nodilo's chapter »Sutvid i Vida«. Nodilo (1981:176) stresses that the Vedic Zora, in respect of her polymorphic nature, figures as the Sun's sister/daughter/mother; »but she is largely, while she is a virginal daughter of the heavens, the Young Sun's exalted wife, his wife who is haughty, bright and virtuous«. It is interesting that V. Belaj (1998:137) mentions that Nodilo is thinking of Koleda as a »male deity«, while Ivan Lozica (2002:182) – on the trail of Belaj's claim – suggests that Nodilo »is unable to decide between a male or female deity«. In other words, at the beginning of his re/construction, Nodilo sees Koleda as the *Young God's/Božić's sister*, nonetheless, in his *uncertainty*, indicated the possibility of the interpretation of Koleda as the *Young God's mother* (cf. Nodilo 1981:214, 262).

For example, Slobodan Zečević (1964:314) also interpreted Koleda as a matrilineal goddess of fertility, while, on the basis of the winter rituals that took place from the Winter Solstice to Carnival, he designates her euphemisms as *baba*/grandmother, *majka*/mother, and *seka*/sister, and concludes that her name cannot be derived from the Roman *calenda*. He interprets the main actants in the winter rituals – the *old man*/grandfather (*starac/did*) and grandmother (*baba*) – the latter being presented in the category of ritual transvestitism by a *man* dressed in *female attire* (cf. ibid.:307), as a hypostasis of the deities. Following Milan Budimir's study (1957), Slobodan Zečević reconstructs the hierogamy of Koleda as the chthonic Goddess of Fertility (the Great Mother) and Dažbog as the deity of the Sun (cf. Zečević 1964:315), who figures in Nodilo's re/constructions as the son (the Young God/*Božić*-Dabog) of the supreme God and Goddess.

the information in question, gives only one example, that of the pastoral tragicomedy *Ljubmir* by Dominko Zlatarić (a translation of Torquato Tasso's *Aminta*), who translated Tasso's syntagma »Ed Ecate notturna« with the syntagma »I Babu od zlata«. In Nodilo's re/construction of the Southern Slavic *ancient religion*, the theonym *baba* (*Baba Zlata*) figures as *Vida*, the aged *Empress of the Heavens*, in the winter cosmic period, when the supreme *Vid* (now also as a *grandfather*) is also active in his *aged* aspect (cf. Nodilo 1981:264, 279). These are theophanic aspects *in old age* in which their *suffering* bodies are set by the category of *blindness*.

Through detailed reading of oral literary material, Nodilo comes to the conclusion that the traces of the *Great Mother* (the *Great Goddess/Magna Mater* in the context of the pagan *Mother of God*) were preserved in the *calendar* customs at the time of the Winter Solstice, and he saw her remnants in the *Vara/Varvara* and (*with somewhat less certainty*) in the goddess *Koleda* (ibid.:211, 214, 262). For example, he found confirmation of the fact that *Vid's* wife gave birth to the *young Sun/God/Božić* – this refers to Nodilo's mythem of the pagan (Early Slavic) familial *Trinity* (*Vid, Vida* and the *Young God/Sun/Božić*) – in the song *San prečiste Gospođe* [The Dream of the Immaculate Lady] (Karadžić 1866:312-313), with the mythem of the *immaculate* Lady who dreamt a *small dream* that a *sapling* was growing *beside her heart*. He interprets the *Lady* from the song as *Vid's wife*, and the mythem of the *sapling beside the heart* as the paradisiac *Tree of Light/the Lichtbaum* (Nodilo 1981:210-211).²⁸

Translation of Scandinavian-Germanic-Slavic theonyms

Nodilo also expands the cited parallelism between the *Great Goddess* in the framework of Southern Slavic – Balto-Slavic (Polabian) and Southern Slavic-Phrygian-Graeco-Roman comparative mythology by Southern Slavic-Germanic/Scandinavian comparative mythology, and analysed it in detail through the parallelism between *Vid* (the supreme celestial being among the Serbians and Croatians) and the German and Scandinavian *Supreme Being* (Nodilo 1981:77) – the Saxon *Woden* and the Norman *Odin* (Nodilo noted them at *Wōdan* and *Ođinn*; cf. ibid.). He draws a parallel between the supreme Germanic (unnamed) god who is the »moving force behind all things« and the goddess *Nertha*, testified to by *Tacitus* in *Germania* (p 39, 40), which relate to the *Suevians*, and the *Arkonian Svantevid* and his *wife*, and indicates that *Tacitus's* abstract syntagma *in insula Oceani* (*Germ.* p 40), where the (Germanic) *Mother Earth/Nertha* (»Nerthum, id est, Terram mater«) was revered, *probably* refers to the island of *Rügen*.²⁹

In the framework of Scandinavian/Germanic mythology, Nodilo found a triad of theonymic *dualities*: *Woden* (*Odin*) – *Jörd* (the Earth, *Fru Gode-Wode*)/*Odin-Frigg/Freyr* – *Freyja*, who bear the attributes of the *Celestial Being* and *Mother Earth*.³⁰ The

²⁸ Nodilo initially bases his interpretation of the *Tree of Light* (*stablo od svetlosti*) mythem on Schwarz's work *Indogermanischer Volksglaube. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der Urzeit* (1885).

²⁹ In his »Notes« to *Tacitus's Germania*, M. Šrepel (1993:89) mentions that *Jacob Grimm* thought *Tacitus's* geographical syntagma meant »that it was *Rujana* [Rügen], but that it was more likely that it was *Fehmarn*«.

³⁰ The two latter dual names derive from *Edda*.

To *Odin/Woden* beside *Fru Wode* (*Vida*) and *Jörd* (the Earth; *Jörd* is said to have also once been called *Fru Gode-Wode*; cf. Nodilo 1981:78, 379) Nodilo adds another wife – *Rind* (*Rindr*), »whose name means *bark*« (ibid.:303), with whom he draws a parallel to the Southern Slavic *Grozda*. With the dyadic *Jocasta* name

first and last binomial designates an incestuous affair in which the Goddess figures as both *wife and sister*. Referring to the Anglo-Saxon and Langobardian historical reports »that *add* Frea to Woden« (ibid.:78), he sets the Freyr – Freyja binomial as a figuration of Odin and his *consort*. In the context of the etiological *tales* about the ethnonym *Langobardi* (*Dugobradi/Long-Bearded*), which was noted down by Paulus Diakonus in *De gestis Langobardorum* (1. I, c. 8), Frea figures as Woden's wife (cf. Nodilo 1981:81). Among other, the etiological *tale* speaks of the Winnili appealing to *Freia* in prayer for their success in battle; for her part, she instructs them to undertake a costumographic transgression (cross-dressing) by the female gender in order to defeat the Vandals: »(...) and that Frea gave her counsel that the women of the Winnili should take down their hair and arrange it upon the face like a beard and that in the early morning they should be present with their husbands« (cf. ibid.:81). With the interpretation of the binomial Freyr and Freyja with the syntagma *Lord and Lady (Emperor and Empress)* Nodilo established an incestuous couple who belonged to one and the same formative *family* (Vid-Vida/Freyr-Freyja), and introduced the parallelism Petka=Freyja; »according to *Friday*« (*Freitag* in memory of the celestial *Lady*, Freyja). This means that (St) Petka – who is a popular folk saint, healer and help to women among the Serbians, the Bulgarians and the Russians (cf. Slapšak 1979:82) – figures as the *Celestial Empress Živa* according to Nodilo's conviction. »Freyja gave her name to a day [*Freitag, Friday*], while Petka, did the opposite, taking her name from a day [*petak*]« (Nodilo 1981:602).³¹ In the same way, he connected Freyr and Freyja with the fertile (sacrificial) symbol of the piglets (*a wild boar*), forgetting to mention that Syr – Sow also appeared as one of Freyja's multiple theonyms (cf. Sturluson p 35).

According to the characterology of the mythic feminine figures, the *wanton* Freyja has a love affair with *another* (an opponent) as, for example, was the case with the *wanton wife* of Banović Strahinja (in whose epic attributes, Nodilo discerns the remnants of Svantevid's warrior aspect), who had a *romantic* liaison with his *opponent* or enemy (ibid.:80).

Nodilo's conceptualisations of the Southern Slavic goddess (the goddess of the *ancient faith* of the Serbs and Croats) presented above, which extend and are modified through the pages of his *The Ancient Faith of the Serbs and Croats*, and their parallelism in the framework of Indo-European comparative mythology are shown in what is, naturally enough, a summarised (and more accessible) way in the following table.

– Jocasta and *Epicasta* (cf. Homer's *Odyssey*, XI, 271-280), Nodilo introduces the interpretation of Grozda as the *Mother Black Earth* and as the *spring bouquet, sister/proljetna kita, sestra* (ibid.:313). Since Rind is the wife of Odin (the *universal father*), she can be regarded as the *universal* mother of the gods (ibid.). Convinced that attributes existed which linked Rind – whom Odin had embraced with the help of a cunning ruse, »touching her with an enchanted *bark*« (ibid.:303) – with Jörd/the Earth (ibid.:313).

Cf. Evans (1974:101) on the Scandinavian divine couples Fjörgynn – Jörd (Fjörgyn)/Fjörgynn – Frigg/Odin – Frigg/Odin – Jörd (Fjörgyn).

³¹ In the Balkan cult, there is a belief that *Friday (petak)* is an unlucky day for men – »the young Friday did him harm« (cf. Slapšak 1979:82).

Cf. Nodilo 1981:378 (Petka as Vida), 602 (Petka as Živa) on his search for and modifications in reading off the mythic matrixes of the theonym Petka.

»the ancient faith« of the Serbs and Croats	Vida/Lelja (<i>Tetka/Aunt</i>)/ (<i>fairy</i>) Živa /the Earth (the concept of Mother Earth – Terra Mater)/ Grozda (»Black Earth«; cf. Nodilo 1981:313)/Petka; ----- Vara (Varvara), [Koleda; cf. Nodilo 1981:214, 262] (the figuration of the Young God/the Sun's mother; the mythem of the <i>Mother of God</i> ; the concept of the Great Mother – Magna Mater) ----- Baba/Baba Zlatna (the <i>aged</i> aspect of the Great Goddess)
<i>Rigveda</i>	(<i>pluvial</i>) <i>damp</i> (cf. Nodilo 1981:65); [Zora/Dawn] cf. <i>ibid.</i> :163-164, 176
the Polabians	Siwa
Greek Mythology	Gaia, Hera, Rhea
Roman Mythology	Juno (Lucina), Bona Dea, Ops, Ceres; the <i>lupine</i> goddess (Nodilo 1981:255-256)
Phrygian mythology	Cybele (cf. Nodilo 1981:269)
Scandinavian/Germanic Mythology	Jörd, Frigg, Freyja, Rind (Rindr); Nertha (from Tacitus's <i>Germania</i>)
Lithuanian Mythology	Žemina (cf. Nodilo 1981:71)

Just as he conceptualised the Southern Slavic Vida as a dyadic goddess, he also regarded Freyja in the *warrior-like* aspect when she accompanied Odin into *battle* riding on his chariot, and her designation by the zoosymbol of two cats (cf. Sturluson p 24); and in the figuration of the goddess of love and marriage, when she is designated by the zoosymbol of a *consecrated* weasel (Nodilo 1981:80). With the latter zoosymbol, Nodilo opens up the possibility of a link between the *weasel* as the Goddess' (Freyja's) zoosymbol and the Great Goddess: »In Saxon Westphalia, the weasel is called *froie, frau*, taking her name from her mistress, while in Italy it is *donnola* (see Grimm), and that is definitely according to the same translated Langobardian word. Isn't *nevjestica* [bride], as the Montenegrins call a weasel, also from the same connubial goddess?« (Nodilo 1981: 80). The link with the weasel established here by Nodilo was replaced in the Katičić/Belaj reconstruction with the *marten*,³² within the zoosymbolic valency of which Vitomir Belaj (1988:236) emphasises that a word derived from the Proto-Slavic **nevěsta* [bride] is used in some places for the *kuna* [marten] in the Slavic languages.

³² V. Belaj shows how Mara is frequently identified with the marten [the *kuna*] in Slavic folklore texts, adding that the lexems *kuna* and *kunica*, the diminutive form, denote the *female genitals* in colloquial Russian. »In Russian wedding songs, it is described how the wedding guests, following the trail of a marten, found their way to the bride's house« (Belaj 1998:232).

Cf. Nodilo 1981:281 on Nodilo's interpretation of the marten as the zoosymbol of the *March Sun* (the *March* hypostasis of the *Young God-Sun/Božić*).

The pine (golden) marten/*kuna zlatica*, the small weasel/*mala lasica* (the stoat) and the large weasel/ermine/*velika lasica* (the ermine-furred winter stoat), who are all members of the marten family, are nocturnal and, as such, *appropriate* for inclusion in the archetype feminine nyctomorphicity.

Baba (hag, old crone, harridan or grandmother), *hagology* and the feminisation of the Fall

And at the imaginary end of Nodilo's multiplied concept of the supreme Southern Slavic (dyadic) goddess (or, as Shakespeare's Polonius would say, diagnosing Hamlet's psycho-strategic *mask* – *Though this be madness, yet there is method in't.*), it seems that her theonym continues to exist in a *sfumato* polyonymic sphere. In comparison with Nodilo, who, at the end of the 19th century, re/constructed the dyadic Vida/Živa, Radoslav Katičić in his recent mythological research created a mythological penetration of the Russian Mokoš into the Croatian Pantheon, and Vitomir Belaj reconstructed her as the Sun, an actant from astral mythology (Belaj 1998:211, 349), as a fairy (*vila*), an actant from the worlds of oral literature (Belaj 2000:125) and, of course, as Mokoš who figures as the divine Mother Earth (ibid.:122).

Seeking out Proto-Croatian mythology, Vitomir Belaj (1998:31) *fits* Slavic legends into the Indo-European framework, pointing out that he will even cross over *that broad framework*, while this crossing over *that broader framework* opens up the *global* question of the *unity of the human spirit*. By means of the cited (archetypical) *Unity* and archetypical anthropology, it is probably possible, in uncovering the attributes of the *Southern Slavic/Croatian* goddess, also to use, for example, the attributes of the goddess of the Earth and Love (the Mother of the Gods) Tlazolteotl (the Goddess of Mud) of the Nahua people. Since the reconstruction of the *Southern Slavic* goddess in the research done by Croatian scholars/mythologists initially deconstructed two primary written sources – either Helmold's *Chronica Slavorum*, which noted Siwa (to reiterate, as Nodilo does, starting out in the re/construction of the dyadic Vida/Živa from the mythological concept of the Polabian Siwa); or the *Chronicle* of Nestor, which spoke of Mokoš (by which the Eastern Slavic/Russian Pantheon is invoked) it looks (or is even perhaps obvious) – as is shown by the example of Nodilo's re/construction of the *Southern Slavic* goddess – that when speaking of the Southern Slavic supreme Goddess, we are dealing, notwithstanding and in spite of everything, with a multiple *nomina sacra*.

The polyomial net in which Nodilo's dyadic goddess (Vida/Živa) is enmeshed, and the lexem *baba* – which is also quoted by Veselin Čajkanović (1925:107), who interpreted the theonym *baba* as an euphemism for the *ancient* female chthonic deity – are imbued with cult meaning in the beliefs of the Southern Slavs. Nodilo sees *her* theonym in the meaning of the *aged* Goddess's aspect, for example, in the *popular* name for Orion – *Babini štapi* [Grandmother's sticks], *Babina štapka* [Grandmother's stick] (also adding the *Scandinavian* lexem *Friggjarockr* – Lat. *Friggæ colus*, thus once again pointing to the Frigg - *B/baba* parallelism), the seasons (*babina zima* [Grandmother's winter], *bablje/babino ljeto* [Grandmother's summer], and *babini jarci* [Grandmother's billy-goats]), in phytonyms (*babina dušica* [wild thyme], *visibaba* [snowdrops]...), in toponyms (Babino jezero, Babino polje, Babin dub, Babin lug, all qualified by *Grandmother's*)...³³ Following Nodilo's concept of the dyadic goddess Vida-Živa, and particularly the Vida/Živa (cos-

³³ Cf. Nodilo 1981:263 for other lexic examples in which Nodilo found remnants of the theonym *baba*.

Cf. Nodilo 1981:239-240 for the mythic interpretation of the legend of *Grandmother's billy-goats/Babini jarci* for which Nodilo establishes a parallelism with the myth about Nioba.

Cf. Zečević 1964 on the *baba* (represented by costumographic transvestitism – a man adopting the female dress code) in the winter rituals that are performed from the Winter Solstice to Carnival.

mic) dichotomy – the *baba* (the *aged* Goddess aspect) and Belaj's proposed concept of a singular *fairy* (*vila*) who can figure as Perun's *consort*, perhaps one could initiate the concept of a Southern Slavic goddess in the dyadic bonding of *fairy/vila* and *grandmother*, or *hag/baba*. Here one has the aspect of the *young* and also *beautiful* goddess (the still vital phrase *as beautiful as a fairy*) as well as the *vilenice* who were dedicated to healing with white magic; and the aspect of the *aged* goddess (now the *hag* or *old crone/baba*), who was given the negative witch valorisation and was popularly believed to practice black magic (the *baba* witch/*baba vještica*, the *baba* who cast spells/*baba vračara*, the Russian Baba Jaga, Baba Ruga, *babaroga*, or *Bogeywoman*, and *baba* midwives [*babice*] who were childbirth demons). This *dichotomy* on the part of the Goddess in the world of imagination of the common folk deconstructs the iconographic contacts between fairies and witches, the *vilinske vještice*/fairy-like witches (cf. Pócs 1999:49).

In cosmological dualism day/night and summer/winter, Nodilo defines *night* with a masculine *form*, while *winter* is – *an old hag*: »To them, winter usually seemed to be some sort of old hag who was malevolent and annihilating« (Nodilo 1981:142-143).³⁴ He found confirmation for driving out the *Winter Hag* in the Spring customs (in March) among the western and *South-Western* Slavs, when they carried a puppet out of the village which personified Morana/Death (Mora, Morana, Morena – the goddess of Winter and Death; cf. Nodilo 1981:59) in the figuration of the *old hag* when they drowned her or sawed her up (ibid.:286).³⁵ Burning which made *resurrection* impossible and throwing the puppet into water as a testing procedure in the framework of the strategy of *supervision/discipline and punishment* (in Foucault's attribution) were also applied to *living puppets* – the *baba* witches (*babe vještice*). The *Vida/Živa* – *baba* (the *aged* Goddess's aspect) dichotomy also opens up the »dualism« between the Great Goddess and her nyctomorphic aspect (the *Terrible* Goddess) who evades the ethical categorisation (*Good-Evil*) due to the fact that the Goddess's *terrible* aspect *follows* the cosmic seasonal changes. In other words, there is an absence of the division into the (ethical) Good and Evil of a deity in the natural religions, because (every) deity possesses *Good* and *Evil* (cosmic) aspects. »The brighter gods, whenever they lost their joy and power, seemed to be traitors to our ancestors« (ibid.:451).

The legend of the amorphous stone *snotty and muddy* hags in the Croatian coastal regions can also serve as another piece of information (of the many, indeed) about the *baba* as a (possible) deity. Jelka Vince-Pallua (1995/1996:286-287), as she wrote in her exceptional article dedicated to the stone hags to whom gifts of crops and grain were made, encountered a unique example of a female monolith in Grobnik near Rijeka that is not an amorphous representation but rather a grotesque female figure carved into the living rock. The configuration of this *stone hag* with broad hips and hypertrophied *breasts* can be linked with the *complex* of steatopygous Paleolithic »Venuses« whose excessively *fat buttocks* (with which today's *lovlier half of reality* still does dietic battle) Marija Gimbutas (1991:163) symbolically interprets as a visual metaphor of the double

³⁴ Cf. Nodilo 1981:59-61 on Nodilo's polysemy of the Evil of *winter horrors* in the figures of Mora/Vada (Kavga) – Ruga (Baba Ruga) who are linked with the aspect of the wind and the isomorphism of the broom as the *terrifying weapon of the winter monster*. The broom as a requisite of the *performance arts* of the levitation of witches obtained the dimension of (ethic) evil in the Christian imaginarium.

³⁵ Cf. Belaj 1998:323-324 on Morana's death (the aged *Virgin Mara*) that takes place after the burning/burial of Poklad, Fašnik (the Carnival puppets).

(cosmic) egg or the *pregnant* belly of intensified fertility; through the attributes *snotty and muddy*, one could establish a possible link between the stone hags and the *damp* Mokoš as well as with the above-mentioned Goddess of Mud (Tlazolteotl).

The goddess who is connected with the terrestrial sphere, unlike the *ascensus* (virile) gods of Christian ethics, is *fittingly* awarded the feminine symbolisation of the Fall (cf. Durand 1991:98), with the negative (ethical) valorisations of the *unclean, damp, and muddy* tellurian valences. Just as the *Goddess-Sow* (*Boginja-Prasica*) became the (pejorative) *krmača/sow* (with the derogative meaning found in Anić's *Rječnik hrvatskoga jezika* [Dictionary of the Croatian Language] of 1991 – *a female person with bad character features, or a very obese and neglected female person*), and the demonised *krmača/sow* (the Christianised zoosymbol of Satan, gluttonous and with vicious carnality), and the sacral *baba* was degraded into a *baba, babetina, babuskara*, who would find her *kynic* (in Peter Sloterdijk's meaning) expression, for example, in the name of the *Udruga za ženska ljudska prava – B.a.B.e (Budi aktivna – Budi emancipirana)* [Women's Human Rights Group – *Be active. Be emancipated*, Zagreb, Croatia] as opposition to all the androcentric condemnations of ostensible (again here, in quotation marks) »*udruga-babinjaka*« [societies of crones]. I refer readers to Željko Malnar's article (2003) »Babino ukazanje na gredi« [Baba's appearance on the rafter] on certain *political hags* and the place in which the apparition showed itself where »ostensibly, *Baba* appeared on a rafter to Little Ivica [Račan] and revealed to him how to govern the country well«. At the archetypal anthropological level, the article is interesting for a number of reasons in relation to the theme of the *Goddess-Prasica*: namely, Malnar, a well-known satirical journalist, spent the entire day in the township of Babina Greda, futilely waiting for the *Baba* to show herself, and it was not by chance that he chose the backwater of Babina Greda³⁶ - in the spirit of his political and ironical *homo ludens* stance. And, if the well-intentioned aspect of the *Baba* grants me the *good fortune, good sense* and *good health* that I sincerely hope for, there will be more about the extremely ancient *Baba* in some further textual *baba-ology/hagology*.

References cited

- Anić, Vladimir. 1991. *Rječnik hrvatskoga jezika*. Zagreb: Novi Liber.
- Augustin, Aurelije. 1995. *O državi Božjoj (De civitate Dei)*. Svezak prvi (knjiga I-X). 2. izdanje. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Belaj, Vitomir. 1998. *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb: Golden marketing.
- Belaj, Vitomir. 2000. »Uz Katičićevu rekonstrukciju tekstova o baltoslavenskoj Majci bogova«. In *Trava od srca: Hrvatske Indije II*. urednici Ekrem Čaušević... et. al. Zagreb: Hrvatsko filološko društvo: Filozofski fakultet, 113-127.
- Brewster, Paul G. 1972. »The Incest Theme in Folksong«. *FF Communications* No. 212. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia: Academia scientiarum Fennica.
- Budimir, Milan. 1957. »Sa slovenskog Olimpa«. *Zbornik Filozofskog fakulteta* 4/1:1-56.
- Bulat, Petar. 1930. *Mati Zemlja*. Zagreb: Etnološka biblioteka 9.

³⁶ The article in the manner of an *eschatolog* selects the Beckett-type situation of *waiting* and the *lascivious curse*: »I am waiting to meet *Baba*, but the real one. The ones I have met to date all sent me to hell« [the untranslatable Croatian version is more to the point] (Malnar 2003:83).

- Campbell, Joseph. 2001 (1988). *Moć mita. Razgovor s Billom Moyersom*. Zagreb: MISL.
- Chronica Nestoris. Textum russico-slovenicum versionem latinam glossarium* edidit Fr. Miklosich. 1978. Volumen Primum. Textum Continens. Vindobona. Nachdruck der Ausgabe 1860 mit einer Einleitung von Hans-Jürgen Grabmüller. München: Dr. Rudolf Trofenik.
- Čajkanović, Veselin. 1925. »Baba«. In *Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka. 1. knjiga*. Svetozar Stanojević, ur. Zagreb: Bibliografski zavod d. d., 107.
- Davidson, Hilda Ellis. 1994 (1993). *The Lost Beliefs of Northern Europe*. London and New York: Routledge.
- Durand, Gilbert. 1991 (1984). *Antropološke strukture imaginarnog. Uvod u opću arhetipologiju*. Zagreb: August Cesarec.
- Evans, David. 1974. »Dodona, Dodola, and Daedala«. In *Myth in Indo-European Antiquity*. Edited by Gerald James Larson. Coedited by C. Scott Littleton and Jaan Puhvel. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 99-130.
- Gimbutas, Marija. 1987. »Slavic Religion«. In *The Encyclopedia of Religion*. Volume 13. Editor in chief Mircea Eliade. New York - London: Macmillan Publishing Company, Collier Macmillan Publishers, 353-361.
- Gimbutas, Marija. 1987a. »Mokosh«. In *The Encyclopedia of Religion*. Volume 10. Editor in chief Mircea Eliade. New York - London: Macmillan Publishing Company, Collier Macmillan Publishers, 27-28.
- Gimbutas, Marija. 1991 (1989). *The Language of the Goddess*. San Francisco: Harper Collins.
- Helmoldi Presbyteri. 1868. *Chronica Slavorum*. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani.
- Henriques, Fernando. 1961. *Stews and Strumpets: A Survey of Prostitution. Volume I Primitive, Classical and Oriental*. London: MacGibbon & Kee.
- Ivanov, Vjačeslav Vs., Vladimir N. Toporov. 1983. »K rekonstrukcii Mokoši kak ženskogo personaža v slavjanskoj versii osnovnogo mifa«. In *Balto-slavjanskije issledovanija 1982*. Moskva: Izdatel'stvo »Nauka«, 175-197.
- Jagić, Vatroslav. 1886. »Eine Notiz zur slavischen Mythologie«. *Archiv für slavische Philologie* 99:28.
- Jakobson, Roman. 1950. »Slavic Mythology«. In *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. Volume Two J-Z. Editor Maria Leach. New York: Funk & Wagnalls, 1025-1028.
- Ježić, Mislav. 1987. *Ŕgvedski himni. Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljeđe*. Zagreb: Globus.
- Kajsarov, Andrej S. 1993. »Slavjanskaja i rossijskaja mifologija«. In Kajsarov A. S., Glinka G. A., Rybakov B. A. *Mify drevnih slavjan. Velesova knjiga*. Sost. A. I. Baženova, B. I. Vardugin. Saratov: Nadežda, 17-84.
- Karadžić, Vuk Stef. 1849. *Srpske narodne poslovice i druge različne kao one u običaj uzete riječi*. Beč: Štamparija Jermenskoga manastira.
- Karadžić, Vuk Stef. 1866. *Srpske narodne pjesme iz Hercegovine (ženske)*. Beč: U nakladi Ane udove V. S. Karadžića.
- Karadžić, Vuk Stefanović. 1953 (1841). *Srpske narodne pjesme. Knjiga prva u kojoj su različne ženske pjesme*. Beograd: Prosveta.

- Karadžić, Vuk Stefanović. 1953 (1823). *Srpske narodne pjesme. Knjiga druga u kojoj su pjesme junačke najstarije*. Beograd: Prosveta.
- Karanović, Zoja. 2000. »Incest između brata i sestre — od obredne hijerogamije do socijalne krize i smrtnog greha«. In *Erotsko u folkloru Slovena: zbornik radova*. Priredio Dejan Ajdačić. Beograd: Stubovi kulture, 415-427.
- Katičić, Radoslav. 1973. *Stara indijska književnost*. Zagreb: Nakladni zavod MH.
- Katičić, Radoslav. 1990. »Dalje o rekonstrukciji tekstova jednoga praslavenskog obreda plodnosti«. *Studia ethnologica* 2:35-47.
- Katičić, Radoslav. 1997. »Mitologija«. In *Hrvatski leksikon II, svezak L-Ž*. Zagreb: Naklada leksikon d. o. o., 115-116.
- Katičić, Radoslav. 1998. *Litterarum studia. Književnost i naobrazba ranoga hrvatskog srednjovjekovlja*. Zagreb: Matica hrvatska.
- »Kod koga je krivda«. 1867. *Vila. List za zabavu, književnost i nauku* 29:455-456.
- Kojanov Stefanović, Đorđe. 1871. *Srpske narodne pripovedke*. Novi sad: Srpska štamparija dra Jovana Subotića.
- Krauss, Friedrich S(alomo). 1883. *Sagen und Märchen der Südslaven*. Zum großen Teil aus ungedruckten Quellen. I Band. Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich.
- Kukuljević Sakcinski, Ivan. 1847. *Pesme Ivana Kukuljevića Sakcinskoga s dodatkom narodnih pesamah puka hàrvatskoga*. Zagreb: Tiskom kr. pov. ilir. n. tiskare Dra. Ljudevita Gaja.
- Kulišić, Špiro. 1979. *Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških*. Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja.
- Lozica, Ivan. 2002. *Poganska baština*. Zagreb: Golden marketing.
- Malnar, Željko. 2003. »Babino ukazanje na gredi«. *Globus: nacionalni tjednik* (10. 1. 2003.). Broj 631:81-83.
- Marjanić, Suzana. 2002. *Mitsko u usmenoknjiževnom — tragom Nodilove re/konstrukcije »stare vjere« Srba i Hrvata*. (Ph D thesis). manuscript IEF (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), No. 1774.
- Matić, Svetozar. 1953. »Beleške i objašnjenja«. In Karadžić, Vuk Stefanović. 1953 (1823). *Srpske narodne pjesme. Knjiga druga u kojoj su pjesme junačke najstarije*. Beograd: Prosveta, 625-784.
- Mify narodov mira. 1980. T.1: A-K. Glavny redaktor S. A. Tokarev. Moskva: Izdatel'stvo »Sovetskaja enciklopedija«.
- »Narodne pesme — XLV«. 1866. *Vila. List za zabavu, književnost i nauku* 41:645.
- Nodilo, Natko. 1981 (1885-1890). *Stara vjera Srba i Hrvata (Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog)*. Split: Logos.
- Novaković, Stojan. 1877. *Srpske narodne zagonetke*. Beograd - Pančevo: Knjižarnica V. Valožića - Knjižarnica Braće Jovanovića.
- Orbini, Mavro. 1999 (1601). *Kraljevstvo Slavena*. Zagreb: Golden marketing.
- Petranović, Bogoljub. 1989 (1870). *Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine. Junačke pjesme starijeg vremena*. Knjiga treća. Sarajevo: Svjetlost.
- Pócs, Éva. 1999. *Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Budapest: Central European University Press.
- Preller, L. 1881 (1858). *Römische Mythologie*. Erster Band. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Dio I. 1880-1882. Zagreb: JAZU.

- Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Dio XVII.* 1959-1962. Zagreb: JAZU.
- Ryley Scott, George. 1996 (1966). *Phallic Worship. A History of Sex & Sexual Rites.* London: Senate.
- Slapšak, Svetlana. 1979. »Petka i Nedeljka, dve antroponimičke prevedenice«. *Onomato-loški prilozi* Knjiga 1:81-85.
- Šlupecki, Leszek Paweł. 1994. *Slavonic Pagan Sanctuaries.* Warsaw: Institute of Archaeology and Ethnology Polish Academy of Sciences.
- Sturluson, Snorri. 1997. *Edda: Gylfaginning = Obmanjivanje Gylfija.* Zagreb: ArTresor naklada.
- Šrepel, M. 1993. »Bilješke«. In Tacit, Kornelije. *Germania=Germanija.* Split: Verbum, 80-91.
- Tacit, Kornelije. 1993. *Germania=Germanija.* Split: Verbum.
- Vince-Pallua, Jelka. 1995./1996. »History and Legend in Stone — to Kiss the *Baba*«. *Studia ethnologica Croatica* 7/8:281-292.
- Vrčević, Vuk. 1883. *Tri glavne narodne svečanosti. Božić, krsno ime i svadba (sabrado po Boki-Kotorskoj, Crnoj-gori i Ercegovini i opisao Vuk S. Vrčević Rišnjanim).* Pančevo: Naklada knjižare braće Jovanovića.
- Zečević, Slobodan. 1964. »Tragovi kulta 'Velike Majke' u srpskoj narodnoj drami«. *Rad X-og kongresa Saveza folklorista Jugoslavije na Cetinju 1963. godine*, 307-315.

Dijadna boginja i duoteizam u Nodilovoj Staroj vjeri Srba i Hrvata

Suzana Marjanić

Ovisno o primarnomu izvoru koji se koristi u rekonstrukciji *južnoslavenskoga* panteona, tekst razmatra dvije mogućnosti re/konstrukcije *južnoslavenske* boginje. Naime, Helmoldova *Chronica Slavorum* kao polapsku boginju upisuje Siwu (Živa), a u *Kijevskom ljetopisu*, naravno, kao ruska boginja figurira Mokoš. U okviru navedenih dviju mogućnosti *protezanja* polapske/ruske boginje (Siwa/Mokoš) na koncept *južnoslavenske* boginje, tekst prikazuje Nodilovu re/konstrukciju *južnoslavenske* dijadne (*celestijalna* Vida — *terestijalna* Živa) boginje (određenije, boginje u kontekstu *stare vjere* Srba i Hrvata) u poglavlju »Sutvid i Vida« njegova djela *Stara vjera Srba i Hrvata* (1885.-1890.). U re/konstrukciju pretpostavljenoga duoteizma teoforičnoga blizanačkoga para Vid (Svantevid) — Vida/Živa, koji ostvaruju incestuoznu hijerogamiju, Nodilo polazi od Helmoldove *Kronike*, koja se odnosi na baltičke Slavene. Pretpostavljenim duoteizmom (Svantevid — Siwa/Živa) sjedinjuje dva različita panteona baltičkih Slavena — panteon Rujanâ i polapski panteon.

Kako je Nodilu bitna komparativna mitologija između *hrvatskog/srpskog etnosa* i *italo-helenske mitologije*, južnoslavensko-frigijsko-grčko-rimskom komparativnom mitologijom otvara paralelizam niza boginja: *frigijska* Kibela — *helenska* Rea, Hera — *italska* Bona Dea, Junona, Ops, Cerera — *južnoslavenska* Živa/Vida koje su (uglavnom) povezane uz zoosimbolizam *prasadi/svinja*. Paralelizam Velikih Boginja u okviru južnoslavensko-baltoslavenske (polapske) te južnoslavensko-frigijsko-grčko-rimske komparativne mitologije Nodilo proširuje i južnoslavensko-germanskom/skandinavskom komparativnom mitologijom u čijim *svjetovima* pronalazi trijadu teonimijskih *dvojstava*: Wodan (Odin) — Jörd/ Odin-Frigg/ Freyr — Freyja, koje postavlja u dodir s *južnoslavenskim* teofornim parom Vid – Vida/Živa.

Эрас у беларускай традыцыйнай культуры

Уладзімір Лобач

The article is dedicated to sexual symbolism and relations in the Belarusian traditional culture of the 19th - early 20th centuries.

Analyzing a great number of ethnographical and folkloristic sources, the author investigates peculiarities of the sexual culture and symbolism in the Belarusian ethnic community of the 19th - early 20th centuries. Special attention is paid to erotic components in the youth subculture of the Belarusians; sexual motivations in wedding and birth rites as well as everyday life stereotypes of sexual relations are characterized.

За апошнія 200 гадоў свет пабачылі тысячы доследаў, прысвечаных розным аспектам беларускай традыцыйнай культуры. У навуковы зварот уведзены велізарны аб'ём інфармацыі, асэнсаванне і аналіз якой яшчэ далёка не скончаны, бо значная частка навуковых прац з'яўляецца апісальнаю па характары (у большасці гэта датычыць этнографіі XIX—п. XX стст., але ў пэўнай ступені і савецкіх/постсавецкіх даследчыкаў) і вылучаецца »неразуменнем унутранай логікі традыцыйнай культуры, яе семантыкі і функцыянальнага прызначэння, калі ўсё перакладаецца ў прыблізную адэкватнасць на мову сучаснае культурнае свядомасці« [1, 5]. »Заангажаванасць« даследчыка ідэалагемамі той ці іншай эпохі неадменна выяўлялася ў выбары прыярытэтных кірункаў даследавання, г.зн. штучным вылучэнні »больш каштоўных« і »менш (ці зусім не-) каштоўных« кампанентаў народнай культуры. Так, не цяжка заўважыць, што калі ў XIX – п. XX стст. пераважалі тэмы, звязаныя з духоўнай спадчынай беларусаў (міфалогія, вераванні, фальклор, абрадаваць), а доследы матэрыяльнай культуры былі адзінкавымі, дык у савецкія часы (асабліва ў 1950-1980 гг.) сітуацыя мяняецца на зваротную. Згодна матэрыялістычнага вырашэння »асноўнага пытання філасофіі«, надзвычайную каштоўнасць для беларускай этнаграфіі набываюць, вобразна кажучы, сялянскія хаты, пуні ды гумны, а таксама аблавухі, жбаны ды сохі, прычым толькі ў кантэксце іх непасрэднай функцыянальнай прызначанасці ды канструктыўных асаблівасцяў. У постсавецкі час (калі нават мяняецца найменне навукі з »этнаграфіі« на »этналогію«, што нібыта мусіць сведчыць пра яе якасную метадалагічную трансфармацыю), акцэнтацыя даследчыцкай увагі на духоўных феноменах народнай культуры ёсць ужо не столькі вынікам захаплення »паганскай экзотыкай«, як гэта было ў XIX ст., колькі запозненым пошукам уласнай этна-нацыянальнай самаідэнтычнасці, што расшыпана ў сімвалах, архетыпах і стэрэатыпах традыцыйнай культуры.

Дзея справядлівасці трэба зацеміць, што практычна ва ўсе часы паступальнай з'яўлялася праца беларускіх фалькларыстаў, якія сістэматызавалі, кла-

сіфікавалі і ўвялі ў навуковы зварот велізарны, нават па сусветных мерках, аб'ём беларускага фальклору (серыя «Беларуская народная творчасць» ды паасобныя зборнікі). Аднак гэтая тытанічная праца перадусім дала навуковы плён антрапалагам суседніх краін, як архаічны і унікальны матэрыял для разнастайных рэканструкцыяў, і засталася на доўгі час «рэччу ў сабе» для беларускіх даследчыкаў.

Але пра які перыяд развіцця беларускай этнаграфіі не вялася б гаворка, заўсёдна табуяванай, «непрыстойнай», а адсюль як бы неіснуючай, з'яўлялася тэма сексуальных адносінаў (сексуальнасці і эратызму) у традыцыйнай культуры. Унутраная «цэнзура» даследчыкаў адносна міжполавых дачыненняў, эратычна-сексуальнага сімвалізму ў фальклору і абрадаваасці мела грунтам абсалютна іншы тып ментальнасці і светапоглядных арыенціраў, характэрны для прадстаўніка індустрыяльнага (гарадскога) грамадства і радыкальна адрозны ад светаўспрыняцця чалавека традыцыйнай (архаічнай) супольнасці. «Для сучаснай свядомасці фізіялагічны акт (харчаванне, полавы акт і г.д.) – гэта звычайны арганічны працэс... Але для «прымітыўнага» чалавека падобны досвед ніколі не расцэньваўся як толькі фізіялагічны. Ён быў ці мог стаць для яго нейкай «таямніцай», далучэннем да святарнага» [2, 19].

Інтымізацыя сексуальнасці і жорсткі сацыяльны кантроль над яе знешнімі праявамі ў буржуазным грамадстве прывялі да таго, што «старажытныя сялянскія звычаі сталі ў Новы час праблематычнымі, іх пачалі адмаўляць, асуджаць ці саромецца...» [3, 142]. Так, напрыклад, практычна ўсе беларускія этнографы XIX – п. XX стст. «апускалі» абрад «пакладання маладых» ці «каморы» у апісанні традыцыйнага вяселля, не прыводзілі адпаведных фальклорных блокаў. Матывацыя была прыблізна падобная тлумачэнням А.Багдановіча адносна «каморнай песні», якую ён свядома не прывёў у тэксце «з-за яе суцэльна нецэнзурнага зместу» [4; 302]. Дыскрымінацыя «вясковага інтыму» да таго ж актыўна праводзілася з боку хрысціянскай царквы, прадстаўнікі якой, нават працуючы на «ніве этнаграфіі», усе абрады з элементамі эротыкі характарызавалі як скрайне грахоўныя і негатыўныя. Так, полацкі праваслаўны святар І.Блюдзінскі ў 1872 г. назваў «Жаніцьбу Цярэшкі» гульнёй «цёмнай і гранічна амаральнай» [5, 69]. Да таго ж сам пазітывісцкі характар даследаванняў у першую чаргу звяртаў увагу на больш архаічныя, «рэльефныя» праявы традыцыйнай культуры беларусаў (міфалогія, каляндарныя святы, чарадзеіства і да т.п.), якія разглядаліся як непасрэдна звязаныя з дахрысціянскай эпохай і адсюль унікальныя ў параўнанні з традыцыямі суседніх народаў: «Паўсюль у Расіі яшчэ захоўваюцца... рэшткі паганскіх культураў і веранняў. Але беларусу ў гэтых адносінах бяспрэчна належыць першыства» [6, 158]. З другога боку, традыцыйная (фальклорная) супольнасць, з'яўляючыся самадэстатковай і адасобленай у культурным плане, не прадугледжвала наладжванне інфармацыйнага дыялогу з іншымі сацыяльнымі пластамі грамадства. Кантакты з вёскай ад веку ініцыяваліся звонку і не заўсёды знаходзілі адэкватны водгук, што стварала пэўныя цяжкасці і для даследчыкаў-этнографіаў: «Сарамлівасць і недавер сялян перашкаджаюць пранікнуць ва ўсе тайны хатняга і сямейнага іх быту» [7, 75]. Адсюль, напрыклад, колькасць «каморных песняў», зафіксаваная даследчыкамі, у параўнанні з песнямі, што суправаджалі іншыя этапы вяселля, абсалютна мізэрная, бо сама прысутнасць «чужога» пры «пакладзінах маладых» выглядала, мякка кажучы, недарэчнасцю. Тое ж датычыцца і т. зв. «брахлівых»,

»тлустых« песняў радзіннага рытуалу, зафіксаваць якія »па-за падзеяй« значна цяжэй, чым каляндарна-абрадавыя спевы. Пазначаныя акалічнасці прыводзілі да стварэння скажонага вобразу беларусаў, дзе праз свае святы, фальклор і чараўніцтва яны лічыліся ледзь не роднымі ўнукамі Усяслава Чарадзея, а ў сферы сексу ды эротыкі выглядалі недаразвітымі цельпукамі. Прычым, гэткага скажэння не пазбягалі ў сваіх меркаваннях і такія буйнейшыя этнографы як Е.Раманаў: »Трэба заўважаць, што ў сялянскіх хлопчаў і дзяўчат полавае пачуццё развіта слаба« [4, 342]. Невыпадкова, што і этнаграфічныя матэрыялы, якія характарызуюць сексуальны (эратычны) аспект традыцыйнай беларускай культуры, сустракаюцца ў даследаваннях дарэвалюцыйнага часу збольшага фрагментарна і спарадычна [8]. Варта адзначыць, што гэтая »забароненая« тэма непараўнальна лепей вывучалася этнографамі і фалькларыстамі Расіі, Украіны і інш. славянскіх краін. Яшчэ ў 1872 г. у Жэневе выйшаў зборнік вядомага рускага фалькларыста А.Афанасьева »Народныя рускія казкі не для друку« (болей вядомага як »запаветныя казкі«) [9; 3]. У к. XIX – п. XX ст. у Нямеччыне і Францыі выходзілі спецыяльныя навуковыя выданні, у якіх друкаваліся этнаграфічныя і фальклорныя матэрыялы па сексуальных паводзінах народаў свету, у прыватнасці і славянскіх народаў: »Anthropophyteia« і »Kruptadia«. У рэдкалегію »Anthropophyteia« ўваходзілі тагачасныя гранды этнаграфіі, сексалагіі і псіхалагіі: Ф.Боас, І.Блох, З.Фрэйд [10, 308].

Аднак, на жаль, сярод серба-лужыцкіх, польскіх, рускіх, сербскіх, славенскіх, чэшскіх, украінскіх і славацкіх матэрыялаў беларуская фактура на гэтую тэму адсутнічала [10, 309].

У савецкі час адзіная мэтанакіраваная спроба разбурыць маўчанне вакол »саромнай« тэматыкі была прадпрынятая У.Баршчэўскім у 1928 г. У сваім артыкуле »3 гісторыі фалактанізму« аўтар даследаваў рэшткі фалічнага культу на Беларусі, праводзячы пры гэтым шырокія гісторыка-культурныя паралелі з іншымі індаеўрапейскімі народамі [11]. Эратычная сімволіка паўночна-беларускага вяселля разглядалася і ў працы А.Шлюбскага [12]. Аднак ужо ў 30-я гады пад час барацьбы з т.зв. »нацдэмамі« ўсе »няправільныя« этнографы былі рэпрэсаваныя, а тэмы іх доследаў згорнутыя на дзесяцігоддзі. Так, быў расстраляны М.Мялешка (першы даследаваў культ камяня на Беларусі), у 1941 г. на лесараспрацоўках памёр А.Шлюбскі, дагэтуль застаўся невядомы лёс У.Баршчэўскага [13, 274]. У паваенны час ужо адныя прынцыпы »савецкае маралі« выключалі магчымасць даследавання эратычнага коду традыцыйнай культуры. Слова »секс«, »сексуальнасць«, »эротыка« практычна з'яўляліся сінонімамі скрайняе (жывёльнае) распусты, пажадлівасці, пахабства ды псіхалагічных вычварэнняў на гэтай глебе. Паказальна, што нават у акадэмічным выданні »Этнаграфія Беларусі. Энцыклапедыя« (Мн., 1989) адсутнічае вызначэнне такой дысцыпліны, як »этнасексалагія«. Вялізны досвед заходнееўрапейскіх ды амерыканскіх даследчыкаў у гэтай галіне, увасоблены ў сотнях манаграфіяў [3, 305-316], папрост ігнараваўся. У выданнях беларускага фальклору »саромныя« выразы ці словы часцяком прапускаліся ці замяняліся »чытэбельнымі«, што ламала сэнс, сімволіку і рытміку аўтэнтчных тэкстаў. Шэраг фальклорных твораў эратычнага зместу ўсё ж трапляў на старонкі друку. Аднак парадокс заключаецца ў тым, што большая частка з іх была »прапушчаная« укладальнікамі як бяскрыўдная толькі па прычыне поўнага не-

разумення семантыкі гэтых тэкстаў з боку «вучоных мужоў». Так, напрыклад, цытуючы вясельную песню т.зв. «грыбнога сюжэту», дзе грыб сімвалізуе жаніха і ягоны актыўны пачатак, М.Нікольскі робіць выснову, што падобныя матывы сведчаць пра з'яўленне такіх песняў у эпоху матрыярхату, калі вырашальную ролю ў гаспадарцы людзей адыгрывала збіральніцтва [14, 61]. Кіруючыся такой «літаральнай» логікай доследу, трэба будзе прызнаць і тое, што ў даўніну беларусы жылі з залатых радовішчаў, бо ў каляднай песні гаспадар наважвае ў сваёй святліцы «трыццаць пудаў і чатыры» чыстага золата. У падобную семантычную «пастку» трапляе і М.Грынблат, характарызуючы радзінную паэзію. Адзначыўшы, што частка песняў, прысвечаных узаемаадносінам кума й кумы – фрывольныя, даследчык сцвярджае, што большасць з іх носіць «бязвінны» характар і распаўвае пра сяброўскія, прыязныя адносіны, што выяўляецца ў частаванні кумам кумы гарэшкамі, жывой (свежай) рыбкай [15, 28]. Напэўна, М.Грынблат недастаткова быў знаёмы з рознымі жанрамі беларускага фальклору, іначэй нават простае апісанне гарэха ў загадцы («Тонка стоя, слаба віся, сам касматы, кончык лысы» [16, 245]) выклікала б сумніў у «бязвіннасці» падобных пачастункаў, тым больш у кантэксце радзіннага рытуалу.

Рэзкія выключэнні з правілаў, калі даследчыкі, хоць і тэзісна, але пазначалі прысутнасць эратычнае кампаненты ў традыцыйнай культуры [17], не маглі разбурыць стэрэатып пра скрайнюю «цнатлівасць» і антысексуальнасць беларусаў на тле іх бязмернае працавітасці, кемлівасці і адухоўленасці. Сам вобраз Беларусі, як «рэспублікі-партызанкі», культываваны ў масавай свядомасці ў паваенны час, ужо па сваім вызначэнні не прадугледжваў аніякіх эратычных кантэкстаў, што цалкам лагічна магло прыводзіць старонняга этнолага і інтэрпрэтатара беларускай культуры да высновы аб «маўклівым пачкаванні», як адзіным механізме самаўзнаўлення беларускага этнасу.

На вялікі жаль, і ў постсавецкі час зрухаў у даследаванні традыцыйнай эротыкі практычна не адбылося. Можна прыгадаць толькі асобныя працы, дзе прааналізаваныя тыя ці іншыя сегменты народнай культуры эратычнага зместу [18]. Пазначаная акалічнасць тым больш скрушная, што навукоўцы суседніх краін, да прыкладу Расіі, зрабілі значна больш у распрацоўцы гэтай тэмы [19].

Між тым, даследаванне ўсяго комплексу міжполавых адносінаў у традыцыйным грамадстве не ёсць самамэтай, праявай адпаведнай «заклапочанасці» даследчыка сексалагічнай кваліфікацыі. Перадусім, размова ідзе пра шырокую сацыя-культурную значнасць гэтай праблемы. «Чалавечую сексуальнасць нельга зразумець па-за грамадствам і культурай. Нагэтулькі слушнае і зваротнае: немагчыма зразумець лад жыцця грамадства, не ведаючы асаблівасцяў сексуальных паводзінаў складаючых яго індывідаў і таго, як гэтыя паводзіны і самі полавыя адрозненні асэнсоўваюцца і сімвалізуюцца ў культуры» [3, 34-35]. У сучасным беларускім грамадстве, дзе цалкам згублены «вопыт свяшчэннага полавага жыцця» (М.Эліадэ), маральна-каштоўнасныя арыенціры размытыя, а сексуальнасць падчас ёсць глебай для разнастайных комплексаў непаўнаважнасці і вычварэнняў, якія трывала падмацоўваюцца мас-эротыкай і порна (прадуктам не духоўнасці ў сферы інтымнага, а цынічнага камерцыйнага разліку), вывучэнне і рэактуалізацыя традыцыйнага досведу ў галіне сексуальных паводзінаў набывае не толькі навукова-мемарыяльнае, але і шырокае грамадскае значэнне.

Такім чынам, асноўная мэта нашага даследавання палягае ў тым, каб зразумець, як грамадскія адносіны і беларуская традыцыйная культура ў цэлым фармуюць і відазмяняюць узаемадачынненні полаў, улучаючы іх эратычныя рэакцыі. У якасці прадметных задач неабходна пазначыць аналіз сексуальных паводзінаў розных полаўзроставак груп, характарыстыку полавага (эратычнага) сімвалізму і вылучэнне ў рытуальнай прасторы традыцыйнай культуры беларусаў локусаў найбольш насычаных эратычным зместам.

У якасці крыніцаў даследавання выступае практычна ўвесь корпус аўтэнтычных фальклорных тэкстаў, а таксама этнаграфічныя матэрыялы, зафіксаваныя на этнічнай беларускай прасторы пераважна ў XIX – п. XX ст.

Эрót, Чалавек і Космас

У большасці міфалагічных сістэмаў народаў свету чалавечая сексуальная энергія ёсць адпаведнікам касмічнай энергіі сатварэння, што з'яўляецца прычынай усяго існага. «Адпаведна старажытна індыйскім веранням, «жаданне» было першаснай касмаганічнай сілай, стварыўшай сусвет. «Брыхадараньяка ўпанішада», напісаная ў VI-VII стст. да н.э., прыпадабняе чалавека, спасцігаючага вышэйшыя духоўныя пачатак, мужу, перабываючаму ў абдымках любімай жонкі» [20, 66]. Паказальна, што Эрót, бог любові ў Старажытнай Грэцыі, з'яўляўся адным з чатырох касмаганічных першапачаткаў, побач з Хаосам, Геяй і Тартарам [21, 668]. Адна з версій паходжання Эрата сцвярджае, што ён вылучыўся з Сусветнага яйка і быў першым з багоў, паколькі без яго ніхто не можа нарадзіцца [22, 40]. Земляробства з неадменнасцю прыроднага колазвароту, якое з'яўлялася асноўным гаспадарчым грунтам жыццядзейнасці архаічных народаў, толькі ўмацоўвала веру тагачаснага чалавека ў прынцыповую ідэнтычнасць цыклаў чалавечага і прыроднага жыцця: апладненне – сяўба, цяжарнасць – насенне ў зямлі, нараджэнне – узыход парасткаў, жыццё – вегетацыя, смерць – жніво* . Але ў параўнанні з культурай збіральнікаў, земляроб ужо значна бліжэйшы да багоў, нароўні з імі ўдзельнічае ў быцці Космасу, бо і жыта, ўкінутае ім у Зямлю, і дождж, праліты на яе Небам, ёсць сакральнымі актам зачацця.

«Адкрыццё земляробства карэнным чынам пераўтварае не толькі эканамічны лад жыцця першабытнага чалавека, але, перш за ўсё, ягоную эканоміку свяшчэннага. Іншыя рэлігійныя сілы пачынаюць адыгрываць сваю ролю: сексуальнасць, урадлівасць, міфалогія жанчыны і Зямлі... Рэлігійны вопыт становіцца больш канкрэтным, больш цесна злучаным з Жыццём» [2, 81]. Такім чынам, полавыя адносіны набываюць падкрэслена «адкрыты» Космасу, рытуальны характар. «Амаль ва ўсіх народных святах, ва ўсіх памятных днях сельскагаспадарчага года звяртае на сябе ўвагу прысутнасць звычайў, так ці інакш датычных узаемаадносін полаў (мы іх умоўна называем эратычнымі): гэта любоўная магія, блізка да яе па мэтах варожбы, гульні моладзі з адценнем флірту, гульнівае суперніцтва: барацьба полаў, фалічныя абрады і гульні, абрадавы травестызм, рытуальная імітацыя сватаўства і вяселля..., магічнага ўздзеяння Эраса на ўрадлівасць па-

* Параўнай вобраз смертаноснай бітвы на Нямізе (1067 г.) як жніва ў «Слове аб палку Ігаравым»: «На Немізь снопы стелюць головами» [23, 63] і вобраз жніва ў беларускім фальклоры: «У нас сягоння вайна была: Усё поле звяявалі, Да пану жыта пажалі...» [24, 386]/

лёў (двухбаковая сувязь плоднасці і жаночай фертыльнасці), элементы культы бостваў плоднасці» [25, 48].

Хрысціянства, як пануючая ідэалогія Сярэднявечча, прадпрыняла рашучы наступ на партнёрскія, інтымныя ўзаемаадносіны Чалавека і Прыроды: «Разбурыўшы паганскі анімізм, хрысціянства адчыніла псіхагалічную магчымасць эксплуатаваць прыроду ў духу абьякавасці... Хрысціянства не толькі ўсталявала дуалізм чалавека і прыроды, але і настаяла на тым, што воля Божая менавіта такая, каб чалавек эксплуатаваў прыроду дзеля сваіх мэтаў» [26, 139]. Праявы пачуццёвага, цялеснага, эратычнага і смехавага лічыліся грахоўнымі і выразна супрацьпастаўляліся духоўнаму пачатку ў чалавеку. «Афіцыйная хрысціянская мараль была аскетычная і антысексуальная, асуджаючы не толькі «пожадзь», але і індывідуальнае каханне, бо яно перашкаджае выкананню абавязкаў богабойнасці. Адзіным апраўданнем палавага жыцця лічыўся працяг роду ў рамках царкоўнага шлюбу, але і тут яно падпадала пільнай рэгламентацыі (забарона зносінаў пад час постаў і шматлікіх святаў, табуяванне нагаты, эратычнай тэхнікі і г.д.)» [3, 135]. У традыцыйнай жа (пераважна аграрнай) супольнасці, дзе Зямля, як неаспрэчна жывая і адухоўленая субстанцыя, штогод губляла сваю цноту, цяжарала і нараджала, каб ізноў аднавіць сваю нявіннасць, і дзе людзі папрост не маглі быць староннімі назіральнікамі гэтых працэсаў, «полавае жыццё... носіць рытуальны характар, а значыцца прыпадабняецца як касмічным з'явам (дажджам, апладненню), так і боскім актам (гіерагаміі Неба і Зямлі)». Адсюль і «шлюб набывае траістае значэнне: асабовае, сацыяльнае і касмічнае» [2, 106]. Хрысціянскі ж пастулат пра цнотнае запачацце, калі ў вобразе Багамацеры Маці і Дзевы зліваюцца ў адзінае, адлучаючы тым самым сімвал мацярынства і сімвал сексуальнасці» [3, 124], увогуле быў няўцямны для сялян і жартоўна абыгрываўся ў сітуацыях, звязаных з пазашлюбнай цяжарнасцю: «І гэтак бывае, што дзеўку вецер надзьмувае». Умоўнасць у вачох селяніна набывала і хрысціянскае вучэнне аб грахоўнасці (асабліва, калі ўлічыць, што фальклорны вобраз хрысціянскага пастыра – гэта скрайне амаральная асоба, пераступаючая праз усе, а праз дзесяты – празмерна – заветы, нягледзячы на свой сан [27]: «Грэх у мех, а спасенне ў торбу; хто кажэ – грэх, таго ў морду» [28, 46]. Направер, маральныя прынцыпы таго ж вяскоўца, што жывіліся і цэмэнтаваліся тысячагадовай традыцыяй, менш за ўсё патрабавалі стымуляцыі з боку царквы.

Практычна адзінае, чаго за сотні гадоў дамаглося хрысціянства ў барацьбе з «татальным паганствам» вёскі (перадусім выяўленым ў светапоглядзе і ўсіх формах жыццядзейнасці, грунтаваных на ім), – гэта, не заўсёды суцэльная, дэнамінацыя дахрысціянскіх традыцыяў. У пэўным сэнсе, хрысціянства падмацавала (легалізавала) традыцыю, далучыўшы да адвечных «аператараў» у сферы сакральнага сваіх прадстаўнікоў. І ў «любоўнай прысушцы» п. XIX ст. побач з Сонцам і Маладзіком ужо Маці Божая дапамагае хлопцу (дзяўчыне «саедзініць любоў з любоўю». Такім чынам, прынцыпы дзеяння і задачы «аператараў» заставаліся толькі тымі ж, што і тысячу гадоў таму.

Характарызуючы каляндарную абрадавасць заходнееўрапейскага сялянства к. XIX – п. XX ст., С.Токараў вылучае два роды з'яў эратычнага плану. У першым выпадку, на думку даследчыка, абрадавая «Эротыка не слугуе староннім задачам,

а з'яўляецца самамэтай у кантэксте міжполавых чалавечых адносінаў. У другім – яе мэтай выступае «магічнае ўздзеянне на прыроду, імкненне падвысіць плоднасць глебы, павялічыць ураджай, прыплод скаціны...» [25, 99]. Аднак, падобны падзел ёсць праяваю мыслення сучаснага чалавека і не быў уласцівы для сістэмы архаічнага светапогляду, у якім усе элементы светабудовы і жыццядзейнасці былі ў той ці іншай ступені звязаныя і ўзаемаўплывалі адно на адно, а сама Доля, даваная чалавеку Богам, уяўлялася трыадзінай: «А кумок стаіць, / Дзіцятка дзяржыць, / Ў бога долі просіць: / »А дай жа Божа, / Гэтаму дзіцяці / Тры долі шчаслівых: / І збажавую, / І грашавую, / І тую вясельную» [29, 314]. Таму, напрыклад, згубаная нявестай цноты да шлюбу магла прывесці да драматычных вынікаў не толькі ў сацыяльным (канфлікт паміж родамі маладых), але і ў прыродным вымярэнні (няўрод, падзёж скаціны) [30, 337].

Аднак, эратычны змест традыцыйнай культуры далёка не вычэрпваецца сельскагаспадарчай і сямейнай сферай, паколькі ў міфалагічнай (постміфалагічнай) свядомасці «полавы акт – сінонім і правобраз усялякай дзейнасці, значэнне якой перадаецца дзеясловам «рабіць» і які дапускае наяўнасць такіх элементаў, як актыўнасць, воля, магутнасць, улада...» [3, 95]. Спосаб выяўлення эратычнага ў культуры «фальклорнага» тыпу істотна розніўся ад сучасных прынцыпаў арганізацыі інфармацыі. «У «вуснай» культуры ў інфармацыйных мэтах максімальна выкарыстоўваліся... падручныя сродкі. Прыроднаму і культурнаму атачэнню чалавека (элементам ландшафту, начынню, часткам жылга, ежы, адзежы і да т.п.) надаваўся знакавы характар» [31, 11]. Паколькі ж «класіфікацыя па прыкмеце мужчынскі/жаночы даволі хутка універсалуецца, і пад яе пачынаюць падганяцца аб'екты, з'явы, дзеянні з сексуальнымі дачыненнямі, з полам і г.д. наўпрост ніяк не звязаныя» [32, 86], то магчымасць для сімвалічнага афармлення эратычных значэнняў была надзвычай шырокая. Так, да прыкладу, аналіз толькі вербальных сімвалаў у французскай мове выявіў больш за 1500 азначаючых полавы акт, каля 600 – азначаючых мужчынскі чэляс і амаль столькі ж – піхву (жаночае ўлонне) [3, 95]. Існуюць некаторыя універсальныя значэнні, агульныя для ўсіх народаў і моваў: чэляс і мужчынскі пачатак увогуле пазначаюцца падоўжанымі, цвёрдымі рэчамі, а ўлонне і жаночы пачатак – круглымі, авальнымі ці ўвагнутымі. Словы і метафары, што азначаюць чэляс, пазначаюць актыўны суб'ектыўны пачатак, а таксама інструментальны сродак дзейнасці (прылады працы, музычныя інструменты, зброя). Насупраць, улонне часцей апісваецца як пасіўны пачатак, пустата, упадзіна: начынне, стоўплішча, натуральная адтуліна (дзіра, яма) ці нейкая абмежаваная частка прасторы (пакой, крэпасць)» [3, 95].

Такім чынам, можна сцвярджаць, што эратычная нітка праходзіць праз усё семантычнае палатно традыцыйнай культуры. Аднак, апелюючы да сімвалаў «фальклорнай супольнасці» (як правіла, полісемантычных), даследчык – носбіт сучаснай свядомасці абавязаны ўлічваць канкрэтны культурны (рытуальны) кантэкст, бо менавіта ён і «агучвае» унутраны змест сімволікі. Так, напрыклад, калі ў сучаснага маладзёна сустрэча з прыгожай, аголенай жанчынай, якая летняй ноччу збірае расу на лугавіне, хутчэй за ўсё выкліча эратычную рэакцыю з яркім рамантычным адценнем, дык у ягонага равесніка з XIX ст. падобная сітуацыя напэўна вылілася б ў нежартоўны спалох, бо азначала б сустрэчу з ведзьмай. Гэтак сама як «рыба» ў радзінным фальклоры – не тая самая рыба, што

смажыцца на патэльні: «Касмічны сімвалізм дадае новае значэнне пэўнай рэчы ці дзеі, без таго, каб замахвацца на іх уласную непасрэдную значнасць» [2, 104]. Аналіз беларускіх фальклорных тэкстаў выяўляе наступную заканамернасць: тая ж самая сімволіка, якая апісвае міжполавая дачыненні, мае як бы тры ўзроўні прачытання (ступені «пазрыстасці»). Найменш «пазрыстая» яна ў межах маладзёвай субкультуры; падчас пераходу з аднаго жыццёва-сацыяльнага статусу ў другі (вяселле), эратызм робіцца больш «адкрыты» і прачытваецца больш відавочна і, нарэшце, эратычна-сексуальная семантыка «дэшыфруецца» канчаткова ў акцэнтаваных, эмацыйна-смахавых формах падчас «Радзінаў», калі эратычная сімволіка, агучаная ў песнях і жартах, ёсць ні што іншае, як знакавае ўвасабленне ўласнага сексуальнага вопыту кожнага з прысутных без выключэння.

Эротыка ў традыцыйнай маладзёвай субкультуры беларусаў

Нягледзячы на тое, што тэма міжпалавых адносінаў асабліва актуалізуецца ў традыцыйнай культуры, пачынаючы з моманту дасягнення юнакамі і дзяўчатамі полавай (біялагічнай; прыроднай) і сацыяльнай (разумовай; гаспадарчай) спеласці, сексуальнасці чалавека (як адна з праяў ягонай сацыяльнасці) дыягназуецца, рэгулюецца і праграмуецца ўжо адразу пасля ягонага нараджэння. Так, на Віцебшчыне лічылі, што калі радзілася дзяўчынка, то яе трэба «прыймаць» у мужчынскія нагавіцы і абавязкова бацькавы, каб яе любілі малыцы, а хлопчыка трэба «прыймаць» у жаночую кашулю і абавязкова ў кашулю маці, каб яго любілі дзеўкі» [12, 5]. Пупавіну трэба было пераразаць на адлегласці трох пальцаў ад перавязі [33, 327], што ва ўсходнеславянскай традыцыі мусіла засцерагаць ад адхілення ў сексуальнай сферы. «Матывалася гэта тым, што калі пупавіну адрэзаць бліжэй, то ў хлопчыка полавая член будзе занадта кароткі, а дзяўчынка будзе вельмі пажадлівай [34, 264-265]. Падчас першага купання дзяўчынкі «у ваду кідаюць грошы й жуковіну (пярсёнак), каб дзіця было багатае й шчаслівае ў пары. Тую ваду пасля дзевачкі выліваюць на парогі, каб вышла замуж...» [35, 172]. Аднак карміць грудзямі падчас купання, асабліва хлопчыка, забаранялася, бо дзіця вырасце распусным [36, 129]. Каб гарантаваць дзіцяці фізічную прыватнасць у будучым, на Паддзвінні існаваў звычай купаць дзяўчынку першы раз у вадзе з дабаўленнем малака, каб яна была белая з твару, а хлопчыка – у вадзе з півам, каб ён быў моцным і прыгожым [12, 5]. Сімволіка піва (хмеля) найшырэй разгорнутая ў вясельнай абрадаваасці, абыгрывалася і ў сітуацыі, калі дзіця мачылася ў купель падчас хросту – гэта азначала, што ўсе прысутныя «пап’юць піва» на ягоным вяселлі [37, 20].

Аднак, нягледзячы на пазначаныя захады, што прадпрымаліся дарослымі з мэтай станоўча спраграмаваць жыццё нованароджаных, полавая ідэнтыфікацыя дзяцей наймалодшага веку была яшчэ няпэўнай. Гэта выяўлялася ў адсутнасці адрознення ў адзенні (насілі даўгую сарочку), забавах і нават «бясполым» найменні прадстаўнікоў гэтай узроставай групы: «немаўля», «дзіця» – назойнікі сярэдняга роду. Пераход у групу падлеткаў («блазнаты», падшпаркаў») і сімвалічны акт полавай ідэнтыфікацыі адбываўся ў веку 6-8 гадоў: «Як блазнюком хлопчыку ці дзевачцы ўжэ шэсць-восем гадоў, то ўжэ сорам (вылучана мною. – У.Л.) ім хадзіць у вадной толькі сарочцы. Тады хлопцу даюць порткі, а дзевачцы спаднічку»

[35, 170]. Падлеткавы перыяд, які цягнуўся прыблізна да 14 год [38, 89], вылучаўся актыўнай сацыялізацыяй дзяцей у сферах «мужчынскай» і «жаночкай» працы селяніна, што падкрэслівала іх полавую ідэнтычнасць. Забавы гэтага перыяду жыцця, як правіла, таксама падзяляюцца на гульні дзяўчынак і хлопчыкаў. Гульні гэтыя («У шляхі», «Куць...», «Цот і лішка», «у абчонкі» ды інш.) развівалі сілу, спрыт, увішнасць, вынослівасць і былі прасякнуты духам змагарства. Шэраг гульняў адлюстроўваў этнасацыяльную і сямейна-абрадавую спецыфіку тагачаснай вёскі (у «старасту», «папа», «цыганоў», «у хрэсьбіны», «у вяселле» і г.д.). Аднак гульні «сямейнага» плану яшчэ не неслі ў сабе ўсвядомленага эратычнага зместу, з'яўляючыся парадыйным капіяваннем паводзінаў дарослых.

Дасягненне шлюбнага ўзросту (паўналецця), што супадае з перыядам юнацтва (з 14-16 да 20-21 года), характарызувалася не толькі біялагічнай (полавай), але і псіхалагічнай, сацыяльнай спеласцю чалавека, якая выяўлялася ў шматлікіх дзеяннях (гульнях) абрадавага характару, уласцівых маладзёвай субкультуры («з рытуальнага пункту гледжання фізіялагічная спеласць сама па сабе недастатковая ні для пераходу ў новы статус, ні нават для працягу рода» [31, 66]. Таму нават індывідуальным асаблівасцям полавага развіцця (безумоўным з бачышча фізіялогіі) у традыцыйнай культуры надавалася і сацыяльна-культурнае «гучанне». «Ранняя развіццё ў дзяўчынкі адных толькі грудзей гаворыць пра дзве акалічнасці: а) што маці зачала такую дочку па-за шлюбам, б) што дачка не захавала дзявоцтва да шлюбу. Наадварот: ранняя спеласць дзяўчынкі паказвае, што яе дзявоцтва будзе тым больш працяглае, чым раней надышла сталасць. Агульнае ранняя развіццё дзяўчынкі не спрыяе шлюбнаму жыццю такой жанчыны: яна не будзе любіць мужа, заўсёды будзе ў шлюбе пакутаваць і ніколі не народзіць даўгавечных дзяцей. У супрацьлегласць гэтаму позняя развіццё дзяўчынкі абяцае ў будучым добрую жонку, рухавую гаспадыню, але бяздзетную маці» [37, 47]. Такім чынам, перавага фізічнага пачатку над духоўным (прыроды над культурай) у развіцці дзяўчыны маркіравала яе акультурныя (амаральныя) паводзіны ў далейшым і падпарадкаванасць прыродным (не чалавечым) законам: «Калі ў дзевачкі-падшпарка вельмі хутка растуць цыцкі..., яна будзе вельмі падкая да мужчын, а затым хутка састарыцца, як грыб» [35, 171]. Празмерна «пышныя формы» у маладзёвым калектыве асацыяваліся з праявамі жывёльнага свету (паказальна, што дагэтуль у маладзёвым слэнгу г.Наваполацка непрапарцыйна вялікія грудзі пазначаюцца як «дойкі» ці «вымя»), з'яўляліся аб'ектам жартаў і кіпнаў і, у сваю чаргу, вымагалі «культурнай карэкціроўкі»: «Мой жа ты тутулічка, / Прадай ты каровачку, / Купі мне шнуровачку! / А з мяне мальцы смяюцца, / Што ў мяне сіскі трасуцца. / А з мяне мальцы бурчаць, / Што ў мяне сіскі тырчаць!» [5, 117-118]. Пры рэальнай «карэкціроўцы», як правіла, выкарыстоўвалі прыёмы кантагіёзнай магіі. «Калі дзяўчыне здаецца, што грудзі ў яе празмерна развітыя, і яна хоча іх зменшыць, трэба некалькі разоў змачыць іх вадою, у якой абмывалі нябожчыка» [37, 264]. Аднак, паколькі прыгожыя дзявочыя грудзі з'яўляліся не толькі прыкметай полавай спеласці, але і аб'ектам эратычных перажыванняў з боку хлопцаў («з-за якіх любяць і за якія нібыта ненарокам хапаюцца» [35, 170], большасць магільных прадпісанняў датычылася менавіта іх «правільнага» росту. «Каб выклікаць рост грудзей, дзяўчынка павінна есці як мага часцей «паскробышы», бульбу, рэпу, бручку і інш. круглыя прадукты, сагрэўшы іх папярэдне за

пазухай ля голага цела... Калі ж такія сродкамі мэта не дасягаецца, дзяўчынка павінна прыкласці сабе да саскоў ці разнапалых шчанюкоў, ці кацянят... Чым дружней смакталі шчынюкі і кацяняты, тым хутчэй дзяўчыну ўпрыгожаць высокія грудзі» [37, 47-48]. З гэтай жа мэтай прадпісвалася націраць грудзі хлапецкай шапкай [35, 170] ці, саджаючы хлеб у печ, скубануць »за кожным разам тройчы цеста з лапаты« і »палкнуць« пры гэтым [39, 308].

Аптимальны шлюбны ўзрост для дзяўчыны, калі »дзеўка была сама ў сабе« [4, 215], прадугледжваў адпаведнасць духоўнага (разумовага, культурнага) і фізічнага (прыроднага) развіцця: »Нявеста лічыцца спелаю, калі яе каса дарасла да паяса« [40, 306]. Каса (валасы) у дадзеным выпадку фігуруе менавіта як сімвалічнае азначэнне разумовага пачатку (падрабязней аб сувязі валасоў і разумовых здольнасцяў чалавека гл.: [41]).

Перыяд дзявоцтва адлюстраваны ў беларускім фальклоры расліннай сімволікай. Дзяўчына, якая дасягнула шлюбнага ўзросту і, адпаведна, далучаецца да маладзёвага калектыву, сімвалізуецца садовымі (ружа, яблыня, груша, чарэшня, вішня) і палявымі (каліна, рута, бяроза) дрэвамі і кветкамі ў стадыі свайго квітнення: »На гародзе да на пераходзе / Там цвіла рожа чырвоненька, / Там хадзіла злічна паненка, / Злічна паненка, малада Аленка. / Яна тую рожу да сашчыпала, / Сашчыпала і вянок звіла, / Завіўшы вянок, пайшла ў танок« [24, 221].

»Спеласць хлопца, як і дзяўчыны, таксама вызначалася цэлым шэрагам фактараў біялагічнага і культурнага кшталту: »Ён хлопец добры, здаровы і прыгожы, знае (вылучана мною. – У.Л.) усякае дзела рабіць і дзеўку-нявесту будзе любіць« [4, 216]. К 18 гадам хлопец мусіў выконваць практычна ўсе гаспадарчыя («мужчынскія») работы, што з'яўлялася важнай перадумовай для стварэння ўласнай сям'і. Аднак, паколькі »культурнае будаўніцтва« чалавека завяршалася толькі з уступленнем яго ў шлюб, цнатлівасць хлопца выяўлялася ў пэўнай тэхналагічнай недасканаласці: »Цнатлівы мужчына не ўмее пацэліць каменем у цель, не ўмее сячы сякераю па адным месцы« [40, 306]. Безумоўна, полавая спеласць з'яўлялася натуральным вызначальнікам пры дасягненні шлюбнага ўзросту («яшчэ жанілка не адрасла» – пра фізіялагічна неразвітага хлопца), але ўлічвалася яна толькі ў кантэксце соцыя-культурных вартасцяў юнака. Калі ён характарызаваўся акультурнымі якасцямі (прыдуркаватасцю, няўмельствам, скрайняй неахайнасцю і да т.п.), то, нягледзячы на свой узрост, набліжаўся ў народнай свядомасці да ўзроўню дзіцяці (несамастойнага, няўмелага, не здольнага кантраляваць, сачыць за сабой) і аўтаматычна выключаўся з шлюбнай катэгорыі: »Што яго жаніць, калі ў яго са сракі ваніць?« [42, 8].

Паўналецце юнака сімвалічна суадносілася з вегетацыяй хмелю, радзей барвінкам і рамонкам: » – Цяпер буду жаніцца. / На тычыне хмель развіўся, / на ніўцы ячмень ужо наліўся« [29, 159].

Перыяд знаходжання чалавека ў маладзёвым калектыве не мог быць занадта працяглым. »У народнай традыцыі ўсходніх славян пара паўналецця працягвалася ў сярэднім ад аднаго да пяці гадоў для абодвух полаў« [43, 234]. На працягу гэтага перыяду, характарызаванага вясковай грамадой як »гульня«, асноўнай задачай у межах маладзёвай групы з'яўлялася стварэнне патэнцыйных шлюбных пар пасродкам абрадавых гульняў і іншых формаў рытуальных (рытуалізаваных) паводзінаў. Бо »у кожнай канкрэтнай лакальнай традыцыі існавалі даволі

жорсткія ўзроставыя рамкі, у межах якіх прадпісвалася заключэнне шлюбу. У зваротным выпадку (асабліва пры выхадзе за верхнюю мяжу) чалавек патрапляў у катэгорыю выбіўшыхся з рытму жыцця і ўжо таму сацыяльна непаўнаважнасць людзей (перастаркі, бабылі і да т.п.)» [31, 65]. Аднак маладзёвая гульня мела значэнне не толькі ў «чалавечым», «гарызантальным» вымярэнні. «Гульня ў рытуальным кантэксце жыцця абшчыннага калектыву міфалагізавала далучанасць моладзі да працэсаў стады маладосці космабіялагічнага свету, чым абумоўлівалася як асаблівая роля яе рытуальных функцыяў у працоўным календары, так і спецыфіка ўнутрыгрупавога жыцця» [43, 235]. Невыпадкова менавіта абрадавыя дзеянні моладзі складалі матрыцу ўсіх асноўных рытуалаў гадовага кола: Калядаў, Масленіцы, Гукання Вясны, Зялёных святак, Купалля ды інш.

Паказальна, што само слова «гульня», з першасным значэннем «спяванне са скокамі», мае верагоднае суаднясенне з ст. інд «уájti» (шанаваць боства) і грэцкім «áylos» (свяшчэнны) [44, 16]. Рытуальны характар маладзёвых гульняў больш падрабязна праілюструем на прыкладзе «Жаніцьбы Цярэшкі» – унікальнай абрадавай дзеі, бытаванне якой амаль выключна супадае з арэалам рассялення полацкіх крывічоў [5, 56].

Гульня рытуальнага зместу ў адрозненне ад гульні пабытовай, мае строгую суаднесенасць з «міфалагічна напружанымі» кропкамі ў часе і прасторы. «Як больш выдатная, нібы свяшчэнная, гульня гэтая (Жаніцьба Цярэшкі. – У.Л.) выконваецца даволі рэдка і выключна зімой, у дні гадавых святаў, як, напрыклад, Каляды, Новы год і загавенне перад вялікім постам...» [45, 99]. Непасрэдна «Жаніцьба» пачыналася апоўначы – у «нулявы» прамежак часу, які ў традыцыйнай беларускай культуры разглядаўся як найбольш аптымальны для камунікацыі з іншасветам (варожбы, замовы) і разнастайных магічных метамарфозаў.

Невыпадковым з’яўлялася і месца «ігрышча» – карчма, як памежная кропка ў прасторавай сістэме «свайго»/«чужога» свету. Абрадавы характар «Жаніцьбы» вынікае і з абавязковасці яе правядзення, і з «санкцыянавання» на яе правядзенне з боку дарослых: «Бацькі ніколі не ўмешваліся ў Цярэшку», не забаранялі «жаніць Цярэшку», наадварот, нават загадвалі гэта рабіць...» [5; 81]. Сам сюжэт «Жаніцьбы» у кантэксце зімовага сонцавароту, смерці старога света-парадку і стварэння новага, безумоўна набываў касмічнае гучанне. У гэтым сэнсе знакавымі з’яўляюцца найменні дзеючых асобаў, якія і заключаюць сімвалічны шлюб: «Дзед» і «Баба». У беларускай традыцыі ў вобразе «Дзеда» (абагульнена – «Дзядоў») фігуруюць Продкі, Бог, хатнік і шэраг іншых прадстаўнікоў сферы сакральнага (вядомы быў і памінальны дзень «Бабы», у гонар продкаў жаночага полу). Таму выкарыстанне гэтых вобразаў у тых ці іншых фальклорных сюжэтах, збольшага, указвае на іх сімвалічнасць, суаднесенасць са сферай «Боскага».

Так, падчас Калядаў, ажыўленне «казы» і, адпаведна, нараджэнне новага светаладу было магчымае толькі праз пачастунак-ахвяру з боку гаспадароў і сімвалічны полавы акт «казы» з прадстаўніком сакральнай сферы – Дзедам ці механошам: «Каб наша козанька / Ды наелася, / Пад механошу / Павалілася. / Ну-тка, механош, / Дуй казе ў нос. / Надзьмецца жыла, / Будзе каза жыва», ці: «У нашага Дзеда / Такая жыла. / Такая жыла, / Каб каза жыва» [46, 317, 384].

Гэткі ж сімвалічны сэнс мае і «папіханне» казы дзедавым кіям. Паколькі Кірыла Тураўскі да найбольш відавочных і «богамерзкіх» грахоў нашых продкаў

адносіў і «блуд со скотом» [47, 385], магчыма, пазначаны акт у дахрысціянскай абрадаваасці мог насіць рэальны характар.

Дагэтуль канчаткова не высветленым застаецца сам вобраз «Цярэшкі». Аднак, аналіз фальклорнага матэрыялу (Цярэшка, Цялешка, Цяльпешык – у беларускіх казках – драўляны хлопчык) і функцыяў «Цярэшкі» пад час «Жаніцьбы», дазваляе пагадзіцца з думкай Г.Барташэвіч аб фалічным характары гэтага персанажа [41, 86], паколькі слова «церэх» у беларускай мове азначае «таўкач» [48, 688], які, у сваю чаргу, фальклорнай традыцыяй адназначна трактуецца як сімвалічны займеннік эрагаванага дзетароднага органа мужчыны [32, 87-92]. У гэтай сувязі паказальна, што ў самым вядомым свяцілішчы Эрата, якое знаходзілася ў Феспіях, беатыйцы ўшаноўвалі яго ў выглядзе простага фалічнага слупа, а Прыап, бог вытворчых сілаў зямлі, «узнік з грубых драўляных фалічных выяваў, якія ствараліся для дыянісійскіх оргій» [22, 40, 50]. Бліжэйшым аналагам беларускаму Цярэшку можа мог быць і літоўскі Гонду (Gondu), апякун адносінаў паміж маладымі людзьмі [49, 156].

На пачатку «Жаніцьбы» дзяўчаты і хлопцы падзяляюцца на два шэрагі, прычым першыя становяцца з левага, а другія – з правага боку [5, 104], што сімвалізуе ў міфалагічным плане распад сусвету на дзве зыходныя кампаненты (ідэнтычны элемент рытуала прысутнічаў і на Купаллі, калі «ураднік» – кіраўнік абрадавай дзеі, разводзіў дзевак і мальцаў на два бакі перад скокамі цераз вогнішча [50, 227]. Аднак сама «Жаніцьба», злучэнне пар, якім кіруюць абраныя з шэрагу жанатых «Бацька» і «Матка», у тэкставым плане санкцыянуецца выключна Цярэшкам, які з'яўляецца ў выглядзе механошы (прыгадай механошу каляднага абыходу) і прыносіць кампаненты, неабходныя для заключэння шлюбу: «Цярэшка, чаху, чаху, / Што ў цябе ў мяху, ў мяху? / – І шпілечкі, іголачкі, / Залатыя пярсцёначкі, / Ёлачкі ды палачкі, / Дзецкія забавачкі» [5, 110, № 15]. Колючыя, падоўжаныя прадметы гэтага шлюбнага набору сімвалізуюць актыўны мужчынскі пачатак, рэчы з адтулінай (мех, пярсцёнак, абаранак) – жаночы. Полавы сімвалізм гэтых рэчаў яркава выяўляецца як у саміх «Цярэшках», так і ў іншых фальклорных тэкстах. Да прыкладу, у вясельнай тэматыцы парваны мех азначае адсутнасць цноты ў нявесты: «Распароўся мех – і на бацьку грэх» [51, 146], а «голка» выступае ў якасці актыўнага фігуранта ў першую шлюбную ноч: «Швачка была наша Васька, / Вышыла ўкруг падала / Тупой іглой без вушка / І чырвоным шоўкам.» [52, 709]. Зайздроснае ўмельства ў выкарыстанні сваёй «голки» паказвае і «дзядулька» цярэшкавых прыпевак: «Дзед бабе кажух шыць, / Бабіна душа ныць. / Дзед бабе кажух пашыў, / Сем раз на начы прасіў» [5, 141, № 139]. Ідэнтычнае «прачытанне» мае і шпілька: «Прыбег Хвілька, забіў шпільку: Ах, Хвілька, харошая твая шпілька! Прыбягай паскарэй, забівай пакрапчэй» (загадка пра маслабойку) [53, 87]. Характэрна, што слова «хвіль» ва ўмоўнай мове («Любецкі лемент») жабракоў Магілёўскай губерні азначала менавіта мужчынскі чэляс [54, 131].

Тэма страты дзяўчынай цнатлівасці і, адпаведна, пераходу з дзевочкага ў жаночы стан сімвалічна абыгрываецца на працягу ўсёй «Жаніцьбы», выяўляючыся ў разнастайных сюжэтных вобразах. Найбольш тыповым з'яўляецца сюжэт з «патапленнем» бабулькі дзедкам: «Дзед бабу тапіць вядзець. / А баба крычыць, ня йдзець. / – Хай цябе кадук бярэць, / Як ты мне хвартух дзярэш!» [5, 140, 135]. «Як у касмалагічным, так і ў антрапалагічным планах пагружэнне ў Воды азначае

не канчатковае згасанне, а часовае вяртанне ў вобласць аморфнага, за якім ідзе сатварэнне новага жыцця ці «новага чалавека», у залежнасці ад таго, ці вядзецца размова пра касмічнае, біялагічнае ці сатэрыялагічнае» [2, 83]. Разрыванне «дзедам» хвартуха, які ў народнай традыцыі сімвалізаваў жаночыя геніталіі, а ягоная наяўнасць (захаванасць) у дзяўчыны – яе цнатлівасць [32, 129-130], відавочна ўказвае на сексуальны характар «патаплення» «бабулькі». Паказальна, што сам дзеяслоў «купацца» ўзыходзіць да індаеўрапейскага кораня kūr- са значэннем «кіпец, гарача жадаць» [55; 29], а беларуская фальклорная традыцыя трактуе «намаканне» вянка, як страту дзяўчынай цноты [24, 221, № 187]. Невыпадкова ў народным сонніку тапіць каго-небудзь у чыстай вадзе – на яве прымушаць плакаць, засмучаць гэтага чалавека [56, 385]. «Небяспека», што падсцерагае дзяўчыну, сімвалічна абыгрываецца ў «Цярэшках» рознапланавым чынам. Эратычная ж сімволіка, якую гэтак насычаныя прыпеўкі «Жаніцьбы», з'яўляюцца практычна «поўным наборам» шыфраў, што кадуюць сферу інтымных узаемадачынненняў паміж мужчынам і жанчынай у традыцыйнай культуры.

Аднак, у адрозненне ад вясельнага ці радзіннага фальклору, эратызм «Цярэшак» яшчэ не нагэтулькі «празрысты» і відавочны. Таму менавіта іх супастаўленне з іншымі жанрамі, перадусім з сямейна-абрадавымі песнямі, дапамагае «прачытваць» глыбока прыхаваны сэнс нібыта бяскрыўдных сітуацыяў: «Пайду я кароў даіць, / А за мной жа бык бяжыць. / Каб цябе каршун задраў, / Як жа ты мне хвартух парваў!» [5, 176, № 292]. Тэма, пазначаная сімволікай хвартуха (гл. вышэй) акцэнтуюцца тут і вобразам ярага быка, убачыць якога ва сне – азначае нараджэнне сына, а ўдар ягонымі рагамі – тое, што на яве «чалавек дабіваецца да жанчыны» [56, 422]. Дашлюбныя полавыя зносіны, не санкцыянаваныя вясельным рытуалам, агаясамліваліся з выхадам, «выпадзеннем» са сферы Культуры, уваходжаннем чалавека ў зону Прыроды, дзе ўчынкі і дзеянні не рэгламентаваныя ніякімі нормамаі: «Пападдзя пшанічку жала, / У полі заначавала. / У полі пад ёлкаю / З маладым Міколкаю» [5, 143, № 146]. Паколькі «яшчэ ў старажытнасці ў продкаў беларусаў елка з яе характэрнымі шышкамі лічылася фалічным дрэвам» [15, 218], то начоўка дзяўчыны «у лесе, пад елкаю» мела ў народнай традыцыі адназначную дэшыфроўку. Так, радзіна маладога кпіла з нецнатлівай нявесты наступным чынам: «Ці пад еллю спала? / Ці шышка ўпала? / Ці кароў даіла? / Ці на рог прабіла?» [52, 206, № 750].

Несумненны эратычны кантэкст мелі ў «Цярэшках» і разнастайныя аперацыі з арэхамаі: «Выйду, выйду ў агарод, / У дзявоцкі карагод, / Арэшкі шчыпаючы, / Дзядульку шукаючы, / Арэшкі цагуючы, / Дзядульку цалуючы» [5, 184, № 327]. Арэхі, якія сярод іншых «падарункаў» прыносяць Цярэшка, з'яўляюцца андрагінным (увасабляючым мужчынскі і жаночы пачатак адначасова) сімвалам, што і абыгрываецца ў фальклору. Так, знешні выгляд арэхаў («Па чатыры, па пяць, залупіўшыся всіаць» [57, 330] трывала суадносіў іх з актыўным мужчынскім пачаткам, але полая структура, у якой нараджаецца ядро, збліжала іх з вобразам жаночага ўлоння. У Юраўскіх і Купальскіх песнях шырока прадстаўлены сюжэт, дзе арэх з ядром («сярэдзінай») ідэнтыфікуецца з дзявоцкасцю і супрацьпастаўляецца мужчынскаму пачатку, сімвалізаванаму маналітным (без ядра) камянем. Адсюль збіраць, лушчыць, трушчыць арэхі – пазбаўляць дзяўчыну цнатлівасці. Так, у архаічнай абрадавай гульні «Яшчур» (выконвалася як і «Жаніцьба» на Ка-

ляды) апошні характарызаваўся наступнымі словамі: «Сядзіць, сядзіць яшчар! / У зялёным крэсле, / У ласкавым кусце, / Гарэшыкі трушча. / Бяры сабе паненку, / Каторую хочаш» [44, 88]. Яшчэ больш выразна сімволіка арэха агучваецца ў «каморнай» песні вясельнага абраду, якая ўхваляе «непарушанасць» нявесты да шлюбу: «А добра наша Манечка чыніла, чыніла, / Што не хадзіла ў цёмныя лясы ў арэшкі, арэшкі, / Не нарабіла сваёй радзіне насмешкі, насмешкі» [52, 196, № 708].

Тэма міжполавых дашлюбных адносінаў адлюстравана і ў «Цярэшках» з умоўнай назвай «Паіла коніка ў вядрэ», дзе конь выступае сімвалам мужчынскага, а вядро з вадой – жаночага пачатку: «Паіла коніка ў вядрэ, / Відзіла я рыбку на дне. / Смачная рыбачка карась, / Пацалуй, дзядульчка, хоць раз» [5, 248].

Больш празрыста гэты сюжэт агучваецца ў маладзёвым карагодным дыялогу падчас веснавых святкаванняў, які быў зафіксаваны на Гомельшчыне: «– Дзеўка-дзеўка, / Напой майго каня. У! / Напой майго каня, / – Ці ня будзеш ты мая? У! / Я не буду паіці / – Будзе мяне татка біці. У! [58, 132].

Параўнанне незаможнага дзяўчыны з напоўненым посудам прысутнічае і ў вясельным фальклору (на запоінах – сватам): «Вазьміце яе, расціце яе, / Неда-рошчаную дзевачку. / Вазьміце яе, дапіце яе, / Залатую чарачку» [59, 109]. Адсюль «рыбка на дне» фігуруе ў тэксце невыпадкова: «Так нікому не ўдалося, / Як мне, беднай сіраце: / З’ела рыбку-трапятку – / Трапечца ў жываце» [60, 214, № 1414]. Паказальным з’яўляецца шырока распаўсюджаны ў народзе выраз: «Ловіць рыбку» – адносна малых хлопчыкаў, што мочацца ў ложка, і тое, што тыя ж карась, лінь, акунь і шчупак паводле традыцыйнага сонніка азначаюць нараджэнне сына [56, 435-436].

Насычанасць маладзёвага фальклору эратычнай тэматыкай, безумоўна, не з’яўляецца праявай хваравітай зацыкленасці на сексуальнай глебе. Наадварот, прагаворванне ўсіх іпастасяў «тэмы» на сімвалічным узроўні, у абавязкова даціпнай жартоўнай ды іранічнай форме, стварала ў маладзёнаў уяўны (ці як прынята зараз – віртуальны) сексуальны вопыт, які разбураў мажлівыя комплексы ў сферы рэальных міжполавых адносінаў і арганічна ўводзіў іх у пачуццёва-цялесны свет «дарослага» жыцця значна лепей, чым сучасныя ўрокі сямейнай этыкі, што ёсць толькі спробай старэйшага пакалення навізаць ўласныя сексуальныя фобіі і неабазнанасць сваім нашчадкам.

Адной з формаў «пранікнення» у «дарослую» тэму з’яўляліся двухсэнсоўныя загадкі, дзе адна з адгадакў насіла падкрэслена эратычны характар, але «правільны» адказ з’яўляўся бяскрыўдным. Адзначаючы асаблівую папулярнасць такіх загадак сярод моладзі, Ніл Гілевіч слушна зацэміў, што яны «...вельмі адпавядалі натуральнай для пераходнага ўзросту цікавасці да тэмы полавых адносінаў» [61, 62]. Прывядзем толькі некаторыя з іх: «Рос, рос, вырас, з цёмнага вылез, на свет паказаўся, з дзеўкамі пакахаўся» (Арэх); «Каб не дзедава качалка, сохла б бабіна мачалка» (калодзеж з журавом) [57, 330, 335]; «У дзеда вісіць, у бабы ззяе, дзед папросіць – баба дае» (тое ж) [62, 90]; «А ў нашага татулькі залатыя баўтулькі, як забавуцьца, дык усе здагадаюцца», «Сярод сяла вісіць кіла» (звон); «Стаіць поп на масту, крычыць: «Гвалт, абасцу!» (самавар) [61, 19]; «Каб не дзедава рамяство, у бабы б па калені адрасло» (венік) [16, 246]; «Без костачкі, без жылачкі, адзін састаў і той устаў» (цеста ў дзяжы); «Гагалёк бабу качае» (венік у лазні); «Зверху чорна, у сярэдзіне – красна, як надзенеш – будзе пракрасна» (калёшы) [53, 236, 248, 314].

Аднак разгляд вербальнай сімволікі маладзёвай субкультуры мае сэнс толькі з улікам сімволікі акцыянальнай, канкрэтных гульнівых паводзінаў, як у рамках каляндарных «ігрышчаў», так і ў пабытовым кантэксце.

У «Жаніцьбе Цярэшкі» сам характар дзеянняў моладзі («скручванне» пар у танцы, «ловы» бабулькі дзядулькай і наадварот) меў выразную шлюбную афарбоўку: «...на мове гульні танец – скокі – сімвалізуе «шлюб» [43, 238]. Характэрна, што «круціцца» ва сне – азначае хуткае вяселле» [56, 315], але адначасова дзеяслоў «скруціцца» ў дачыненні да дзяўчыны азначае страчаную ёю цноту. Падчас усёй гульні моладзь выяўляла на індывідуальным узроўні свой спрыт, зухаватасць, увішнасць у абыходжанні з партнёрам, пачуццё гумару і тонкасць у смяховінах адначасова: «Усё гэта перасыпаецца досціпамі, жартамі, прымаўкамі як на адрас «сваціц», так і на адрас «маладых», калі ёсць да таго зачэпка, асабліва калі хлопец нязграбны і не сумее ўтрымаць дзяўчыну» [5, 73]. Як трапна заўважаў А.Багдановіч, «Жаніцьба Цярэшкі» цікавіла «дарослых маладых людзей галоўным чынам таму, што тут нязмушана выяўляюцца іх густы і ўзаемныя схільнасці» [5, 72]. Сучасная маладзёвая дыскатэка, антыіндывідуальная па сваім вызначэнні, дае значна меней шанцаў для рэалізацыі такіх магчымасцяў.

У той жа час большасць дарэвалюцыйных даследчыкаў адзначала «нясціплы» характар калядных ігрышчаў: «...часта гульні канчаецца шумным разгулам, які даходзіў да разнузданасці: абдымкам, пацалункам, жартам усялякім няма канца» [5, 66]. Пуўныя «вольнасці» дапушчаліся самім характарам гульні. Так, у «Жаніцьбе Бахара» (смаленскі варыянт «Цярэшкі») да «бацькі» «падводзяць хлопцаў і дзяўчат, гавораць: «Палуйся! А яны (дзяўчаты) у крык, не хочуць цалавацца. Вось яны падмыць ім вопратку... Тут яшчэ болей смеху...» [44, 69]. Пры ўсім гэтым існавалі жорсткія этычныя нормы, абавязковыя для ўсіх удзельнікаў. За крыўду, нанесеную словам ці дзеяй, юнак ці дзяўчына маглі быць выдаленыя з маладзёвага калектыву на доўгі час.

Сімвалічны характар «Жаніцьбы», нягледзячы на «праграму-максімум», што ставілася перад «маладымі» («Мая ж ты жанулечка, / Я ж твой мужулечка! / Мы ж будзем на свеце жыць, / Мы ж будзем дзяцей пладзіць, / Мы ж будзем гарэлку піць, / Мы ж будзем дзяцей жаніць.» [5, 73]), абсалютна не вымагаў практычнай «рэалізацыі» тэмы: «Ня топай, дзядулька, нагой, / Ня лягу я спаць з табой, / Бо я нівянчоная / – На вечар злучоная.» [5, 178, № 300]. Прычым «спаць» у гэтым сэнсе азначала «выконваць шлюбны абавязак» і не выключала сумесных начовак моладзі. Так, у адным найбольш раннім апісанні «Цярэшкі», зробленым П.Шалковічам на поўдні сучаснай Лепельшчыны, «хлопцы і дзеўкі... пад канец вечара, далёка за поўнач, па папярэдняй згодзе кладуцца спаць парачкамі» [5, 69]. Аднак паграбаванне звычайна захоўваць пры гэтым цнатлівасць далёка не заўсёды выконвалася. «Зразумела, што дзякуючы вясельнаму хмяльку, жартам, пастаноўцы ўсёй справы на вясельную глебу і многім іншым адпаведным умовам маладыя людзі іншы раз «падаюць». І сапраўды: ні адна «Жаніцьба Цярэшкі» не абыходзіцца без такога роду ахвяр...» [5, 67]. Звычай «падначовак» шырока практыкаваўся ў маладзёвым асяродку на працягу ўсяго году, асабліва ўлетку і ўвосень [63, 190]. «Калі дзяўчына начуе не на вячорках, а ў хаце, гэта зусім не выключае сумеснага спання. Хлопец праваджае яе; яна заходзіць у хату, дзе ўжо ўсе спяць, кладзецца каля дзвярэй і, пераканаўшыся, што ўсе паснулі, упускае хлопца, які сыходзіць да наступлення світанку» [64, 290].

Тэма «падначовак» шырока прадстаўлена і ў беларускім фальклоры: «Гарбуз белы, салодзенькі, / Прыдзе ка мне малодзенькі, / Каб боцікі не скрыпелі, / Каб падкоўкі не звінелі. / Каб матуся не слыхала, / З кім я ночку начавала» [65, 97]. Сітуацыя выбару патэнцыйнага шлюбнага партнёру часам прыводзіла да таго, што «да дзяўчыны, каб пераначаваць з ёй, уваходзяць такім чынам два ці тры хлопцы, па чарзе ці нават усе адразу» [64, 291]. Прычым, натуральна, «выбірала» не толькі дзяўчына: «Казяў бацька, каб я ажаніўся, / Каб па ночах не хадзіў і не валачыўся, / А я – хлопец добры, я не валачуся: / Дзе дзеўку пачую, там і заначую. / У адной спаў я, у другое ўпіўся, / А ў трэцяй на пячы нагавіц забыўся» [66, 255].

Безумоўна, «падначоўкі» не маглі быць цалкам незаўважнымі для бацькоў дзяўчыны («Як мамуля ўслышала / Да старому праведала: / – Устань, душка, устань, душка, / Ест у Касі нехта ў ложку» [67, 306]), але ставіліся яны да іх, у рамках традыцыі хутчэй ухвальна: «Вядома, бацькі ведаюць пра гэта, аднак не перашкаджаюць дачцэ, а толькі імкнуцца засцерагчы яе ад наступстваў. Любая маці была б вельмі засмучоная, калі б яе дачка адмовілася наведваць вячоркі ці калі б хлопец не захацеў з ёй пераначаваць. Насупраць, ёй ільсціць, калі хлопцы звяртаюць на яе ўвагу» [64, 291]. Прасцей кажучы, бацькі «заплюшчвалі вочы» на начныя візіты: «А маці не спала, / Ды й усё чыста чула. / Мiane не сварыла, / Сама такая была». [68, 79]. Звычай сумесных начовак моладзі быў распаўсюджаны і ў іншых народаў Еўропы. Так, да прыкладу, вяскоўцы Даніі ў XIX ст. «меркавалі, што дзяўчына не ўяўляе каштоўнасці ў якасці жонкі, калі яна папярэдне не ведала мужчын..., хлопец павінен быў паспрабаваць, на што яна вартая ў эратычным плане... Таму не было незвычайным сустрэць хату, дзе бацькі запрашалі «мужчынскую моладзь наведаць іх, каб пераначаваць у іхнае дачкі з надзеяй на тое, што гэта завяжа больш блізкае знаёмства» [70, 145-146]. Аднак часам сітуацыя магла выходзіць з-пад кантролю і прыводзіць да незапланаваных наступстваў: «Ці я табе не казалы, ці не гаварыла, / Не кладзіся са мной спаць, бо будзе Гаўрыла. / А ён мяне не паслухаў, усё пры боку клаўся. / Цяпер сама не знаю, скуль Гаўрыла ўзяўся. / Цяпер, мая маці, гані за кумамі, / А Гаўрыла на пячы шоўгаіць нагамі» [69, 220].

Безумоўна, страта дзяўчынаю цнатлівасці, а тым больш цяжарнасць па-за шлюбам, былі з'явамі хутчэй выключнымі, чым унармаванымі. Аднак «поўная тоеснасць нормы ў прынцыпе немагчымая, бо тады гэты панятак пазбаўляецца сэнсу. Больш таго, норма існуе толькі на тле парушэнняў» [31, 8].

Такім чынам, гаварыць пра выключную цнатлівасць беларускае моладзі – гэта выдаваць рэальнае за ідэальнае, ды прэчыць фальклорным першакрыніцам.

Найбольшая небяспека страціць свой «вянок» (цноту) для дзяўчыны была звязана з маладзёвымі ігрышчамі, у сваю чаргу цесна суаднесенымі з самымі значнымі святамі каляндарнага цыклу (Каляды, Масленка, Веснавыя святы, Купалле). У прыватнасці, канфліктная сітуацыя паміж дзяўчынай і бацькамі магла ўзнікнуць па яе вяртанні з Юраўскіх карагодаў: «Што ў цераме / Крычыць, плачыць? / – Юр'ева маць / Доньку біла / – А дзе, донька, / венчык дзела?»

Адметна, што і само свята Юр'я (23.IV) на міфалагічным узроўні разумелася як сакральны акт апладнення зямлі св. Юр'ем (Ярылам): «Юр'я, адамкні зямлю, / Юр'я, пусці расу, / Юр'я, цяплянькую, / Юр'я, бяленькую» [71, 158], дзе раса выступае касмічным аналагам мужчынскага насення (параўнай у радзінным фальклоры: «Раса пала на травіцу / Наша мама парадніца» [29, 315].

Аднак, ці не самым эратычна-насычаным святам з'яўлялася Купалле, якое выклікала сваёй «сатанінскай распустаю» адчайнае абурэнне з боку царкоўнікаў. Асабліва непакоіў святароў масавы характар гэтага абраду і яго ўкаранёнасць у народнай культуры. Так, яшчэ ў 1505 г. ігумен Панфіл бедаваў: «Егда бо приидеть самыи празник Рожество Предотечево, тогда во святую ту ношь мало не весь град возмятется, и в селех возбѣсята в боубны и сопели и гудениемъ струнным, и всякими неподобными игранми сотонинскими, плесканием и плесанием, женам же и девам и главами киванием и устнами их неприязнен клич, вся скверные бесовские пѣсни, и хребтом их вихляниа, и ногам их скакание и топтаниа; тоу же есть мужемъ и отроком великое падение, тоу же есть на женское и девичье шетание блоудное имъ возрѣние, тако же есть и женам мужатым осквернение и девам растлѣниа» [72, 90]* Нягледзячы на пераслед з боку царквы, выразныя матывы шлюбу і плоднасці захаваліся ў купальскім абрадзе нават у п.п. ХХ ст.: «Дзеўкі бягуць, каб хутчэй укінуць у вагонь свае вянкi. Чый вянок хутчэй згарыць, тая дзеўка скарэй усіх выйдзе замуж. Хлопцы кідаюцца ў агонь, каб выхваціць адтуль вянок тае дзеўкі, якая падабаецца. Калі хлопец выхваціць з агню вянок дзеўкі, то яна пакахае яго і выйдзе замуж... Сабраўшыся, кідаюць у вагонь ламач'е ды прыгаворваюць: «Зарадзі жыто» або «зарадзі лён», – «каб гадалалосо гаўядо». Жанкі, ў якіх няма дзяцей, ціхенька шэпчуць: «пладзіцеса дзеці». Ат агню расходзяцца парамі ў лес, садзяцца і лажацца на мягкуй траве да і качаюцца сабе чуць не ўсю ноч. Кажуць, што ў ноч на Купало ні жанкі, ні дзеўкі не лічаць грахом мець дачыненне з чужымі мужчынамі ці хлопцамі» [35, 130].

На фальклорным роўні страта цнатлівасці сімвалізавалася стратаю дзявоцкага вянка («Купалначка дачку біла: – Дзе ж ты, шэльма, вянок дзела? [24, 309] ці намаканнем хвартуха: «– Чаму ў цябе, дзіятка, хвартух мокры? – Малайцы, бацьюшка, купаліся / Да маім хвартухам уціраліся» [72, 514]. Тое ж значэнне, што і страчаны вянок, мела на сімвалічным узроўні і расплеценая дзявоцкая каса: «Ужо на дварэ сонейка ўзыходзіць / – Каралёва дачка з вулачкі прыходзіць. / Яе шаты сцерты, змяты, / Яе косачка растрапана, / Яе вочакі заплаканы» [29, 150].

Пры поўнай адсутнасці сродкаў кантрацэпцыі, у сітуацыі, калі юнацкая жарсць у стакроць пераўзыходзіла наяўны сексуальны вопыт, наступствы купальскай «гульні» маглі быць досыць пэўнымі: «На вуліцы чабор гарыць, / А ў дзевачкі живот баліць. / «Ой, жанішка, ратуй, ратуй, / Калыбельку гатуй, гатуй». Невыпадкова, што менавіта ў Дабравешчанскіх (25.03) вяснянках, якія гучаць не раней за 9 месяцаў пасля Купалля, прадстаўлены сюжэт пра дзяўчыну з пазашлюбным дзіцём: «воран грача – сын бяленькі, / Дзеўка плача – сын маленькі. / Воран грача паляцець, / Дзеўка плача – недзе дзець» [24, 115]. Але і ў такой сітуацыі віна большай часткай магла ўскладацца не на дзяўчыну ці яе партнёра, а на бацькоў, што «ператрымалі» дзеўку, не аддалі яе замуж своечасова: «Войтаўна сына ўрадзіла, / На бацьку няславу пусціла. / Не вінавацяць віноўнага, / Вінавацяць бацьку яе, / Што доўга замуж не выдаваў, / Вялікага пасагу шкадаваў, / Часта да сверна пасылаў, / Ды з залатымі ключамі, / А з маладымі панічамі / Па мёд, па віно, па гарэлку / Такую дарослую дзеўку» [24, 320].

Безумоўна, узаемадачыненні моладзі далёка не абмяжоўваліся рамкамі святочных ігрышчаў. «Небяспека» магла падсцерагаць дзяўчыну і ў звычайным,

* Шчыры лязкуй Васілю Вароніну за падказаную крыніцу.

будзённым жыцці. Прычым хлопец мог скарыстаць для задавальнення сваёй пожадзі любви зручны момант, калі, напрыклад, дзяўчына была на адзіноце і ўдалячыні ад дому: «Як у полі, ў полі / Пасець дзеўка коні. / Прыйшоў да е Якаў, / Ставіў дзеўку ракам» [73, 42]. Не засмучалі гэткага зуха ні надвор'е, ні адсутнасць хатняга камфорту: «Каб гэтага каваля / Мяцеліца замяла! / Як ён мяне маладу / Паваліў на ляду» [73, 32].

Аднак, відавочна, што дасягнуць сваёй мэты хлопец мог толькі са згоды, хаця б унутранай, дзяўчыны. У зваротным выпадку шанцаў на поспех у яго не было: «Я на вуліцы была, / – Я відзела Ясю. / Хацеў мяне паваліць (варыянт: абáбіць), / А я ні далася» [73, 72].

Паказальнай з'яўляецца тая акалічнасць, што ў беларускім фальклоры падман дзяўчыны і гвалт над ёю, як правіла, прыпісваецца «чужым» этна-сацыяльным элементам, адрозным ад вяскоўца і па паходжанні, і па роду заняткаў.

Найбольшая небяспека пагражала дзявоцкай чысціні з боку ваенна-служылага люду: казакаў, жаўнераў, «уланаў, гусараў».

Так, сюжэт шырока вядомай на Палессі і ў памежных беларускіх рэгіёнах песні «Галя» заключаецца ў падмане казакамі дзяўчыны (абцяючы добрае жыццё, забіраюць яе з сабою), якая за сваю даверлівасць расплачваецца цнотай: «Намовілі дзеўку з чорнымі брывамі, / Да павялі яе цёмнымі лясамі, / Увязалі яе да сосны касамі. / Падпалілі сосну зверху і з ісподу...» [72, 207].

Сымволіка «палаючай сасны» і страчанай касы выразна ўказуюць на страду дзяўчынай цнатлівасці праз гвалт ці, як мінімум, пры адсутнасці «любосці» з яе боку: «За лесам, за лесам / Сасна гарэла. / Малада дзевачка / Вадзіцу грэла. / Вадзіцу грэла / Шклянчкі мыла. / Шклянчкі мыла, / На Дунай пусціла.../ – Скажыце, шклянчкі, / Маёй мамачцы, / Што я гэту ночку / Не ў любосці спала. / Не ў любосці спала, / Не ў цалосці ўстала» [74, 113]. Асабістая драма дзяўчыны ў дачыненнях з казакамі робіцца магчымай, калі яна парушае намовы бацькоў («дзеўка мамкі не слухала, з казакамі паехала») і, такім чынам мусіць расплочвацца за ўласную глупоту: «Я страціла свой вяночык / Праз свой глупы разумочак. / Падзялёненькім кусточкам / З маладзенькім казачочкам» [16, 326].

Не меншую небяспеку ўяўлялі сабой і «маскалі» (расейскія жаўнеры): «Яны скачуць, яны йграюць, / – Гэтым дзевак падманяюць. / Яны твае белы ручкі, / Яны табе паламаюць; / Яны твае златы кольцы, / Яны ў цябе пасымаюць; / Яны тваё бела плацце, / Яны табе замараюць; / Яны тваю русу косу, / Яны табе паплутаюць» [75, 99]. У якасці «казлоў» у дзявоцкім «гародзе» выступаюць і палякі: «– Ой, што ж ты мне нарабіў, ляхэ, / Што ў маім жываце пляшэ? / Чы рыба, чы рыбіначка, чы малы дзяціначка?» [65, 108]. Падобным чынам характарызуецца ў фальклоры і «любоў» з боку пана: «Любіў барын дзеўку на час, на часочак, / А сам сеў, паехаў у горад-гарадочак» [65, 317].

Безумоўна, шчырыя пачуцці двараніна да вясковай дзяўчыны былі практычна немагчымыя з-за сацыяльнай бездані, што іх падзяляла, хоць вяскоўцы жартоўна тлумачылі гэтую розніцу невялікай памылкай фізіялагічнага кшталту: «Мы былі б панамі, ды не ў тую дзірку папалі» [42, 75].

Патэнцыйную сексуальную пагрозу таілі ў сабе людзі, якія хоць і прыналежалі да вясковай грамады, але адрозніваліся ад земляробчай большасці характарам сваіх заняткаў (у міфапаэтычнай карціне свету яны надзяляліся і звыш-

натуральнымі магічнымі ўласцівасцямі): каваль («Маладыя кавалі / Дзяўчоначку п'янілі. / Цераз рэчку, цераз мхі, / Палажыўшы на мяхі» [73, 89], шавец («Жаль мне тога шаўца, / Што ня верніцца: / Абшыў дзеўцы падальца – / Ні павернецца» [73, 51]), млынар, рыбак, вясковы поп.

Такім чынам, з катэгорыі шлюбнага партнёра дзяўчыны, у першую чаргу, выключаліся (ці былі скрыяне непажаданымі) прадстаўнікі іншых этнічных супольнасцяў (жыды, татары, цыганы, «маскалі», «ляхі») і сацыяльных груп (пан, казак, жаўнер ды інш.). Індывідульныя ж якасці ідэальнага абранніка з ліку «сваіх», «вясковых» ў фальклорных творах набываюць характар універсальнага клішэ, узора: «Вочы яго ясны, / бровы яго чорны. / Лічыка яго беленька»; «Сам бялявы, вус чарнявы», «хлопец бравы кучаравы», «харошых айца-маткі, харошага роду» [68, 44-57, 271].

Найбольш тыповая формула выбару свайго жаніха адлюстравана ў шырока вядомай песні «Ой, хацела ж мяне маць...» Найбольшае месца ў ёй займае пералік негатыўных якасцяў мужчын, з-за якіх дзяўчына не пагаджаецца ісці за іх замуж. Сярод найбольш распаўсюджаных: нявернасць («ходзіць да падругі»), п'янства («п'яніца пракляты»), адсутнасць характару, цельпукаватасць («ні жывы, ні мёртвы», «неўдалугі»), блазнаватасць («пацешны»), змрочнасць («не вясёлы»), авантурнасць («як у полі вецер», залішня маладосць («малы, недарослы»), старасць («гадзіна да смерці»), беднасць. Сам жа ідэал акрэсліваецца літаральна чатырма словамі «прыгожы й вясёлы», «харошы, багаты» [68, 298]. Што і казаць, формула універсальная на ўсе часы!

Падобныя прынцыпы былі задзейнічаны і ў выбары нявесты для хлопцаў: «Я паеду у Маскву / Ды маскоўку вазьму; / Я паеду ў Вільню / Ды вільнянку вазьму; / Я паеду на места / Ды мяшчанку вазьму; / Я паеду ў сяло / Ды сялянку вазьму. / Ды маскоўка-шэльма, / Ды гатуі вячэру; / Ды вілянка-шэльма, / Ды вячэру паднасі; / Ды мяшчанка-шэльма, / Ды сцялі пасцелю; / Ды сялянка-душка, / Ды кладзісь са мною» [24; 256].

Тым больш непрыёмнымі ў якасці шлюбных партнёраў былі жыдоўкі й цыганкі: «Узяў бы я цыганачку – / Цыганачка чорная, / Узяў бы я яўрэчку – / Яна нехрышчоная» [76, 105]. Часам адмова насіла досыць рэзкі характар: «Палез бы я на бярозу, / Дак баюся высаты; / Жаніўся б на жыдоўцы – / Дак баюся пархаты» [73, 126].

Узор дзявоцкай прыгажосці (гэдаксама як і хлапецкай) насіў максімальна абагульнены, фальклярызаваны характар: «красна дзеўчына», «чарнабрыва», «чорныя вочы, на ліцо бялява» ці «руса каса, сіні вочы, бела лічанька» і да т.п. У плане іншых дзявоцкіх вабнотаў перавага аддавалася «пышным», выразным формам: «Не вары кашу густую, / Вары жызенькую. / Не бяры жонку худую, / Бяры сыченькую» [15, 378].

Паколькі шлюб з'яўляўся адным з базавых складнікаў чалавечай долі ўвогуле, дык не дзіўна, што пераважная частка ўсіх маладзёвых варожбаў былі прысвечаныя шлюбнай тэматыцы. Адказы, атрыманыя (прачытаныя ў дадзеных іншасветах знаках) у рытуальна значных кропках прасторы і часу (пад вакном, на ростанях, ля калодзежа; апоўначы, на Каляды, Купалле ды інш. святы) мусілі даць інфармацыю пра: а) час заключэння шлюбу (з улікам цыклічнага ўспрыняцця часу, адказ быў адназначны: у гэтым – не гэтым годзе); б) месца жыцця ў

шлюбце (адкуль прыедуць жаніхі, сваты); в) сацыяльна-прафесійны стан будучага мужа (удавец, кравец, шавец, араты і інш.); г) узрост шлюбнага партнёра (стары – малады); д) характар і асабістыя якасці жаніха (ціхі, спакойны – задзірлівы, буйны, цвярозы – п’яніца); е) маёмасны стан (багаты – бедны). Пры гэтым варажбы прадугледжвалі і магчымасць скрайне негатыўнага адказу (дзяўчына не выйдзе замуж наогул ці народзіць заўчасна).

Паказальным у нашым выпадку з’яўляецца тое, што ў варажбах гэтага тыпу (пераважна дзявоцкіх) актыўна было задзейнічана цела чалавека (асабліва под) і рэчы, якія мелі на сімвалічным роўні выразнае эратычнае прачытанне (ключ/замок; почап/калодзеж, гарэхі). »Так, некаторыя з дзяўчат, будучы яшчэ ў лазні (на Каляды. – У.Л.), выходзяць голыя і качаюцца па снезе і потым назўтра глядзяць, наколькі дакладна выйшаў іх адбітак. Калі адбітак не гладкі, з палосамі ўздоўж і ўпоперак – значыць, муж будзе прыдзірлівы« [77, 56]. »Вясною дзеўка садзіць у сваім маленькум агародчыку перад вокнамі кала хаты розныя кветкі. Першы раз яна палівае свае кветкі проста сваімі ж сцакамі. Калі кветкі добрэ растуць і цвітуць, та тая дзеўка хутка пойдзе замуж, калі ж яны растуць, але кепска цвітуць та суджаны будзе ліхі чалавек« [35, 195-196].

»На Купала пасля захаду сонца, як заблішчаць на небе зоркі, дзеўкі голыя бягуць дзе-небудзь недалёка за вёску на растанцы, становяцца ракам і зубамі, бы гавяда, рвуць падарожнік. Яны з гэтым зеллем бягуць дамоў і лажацца спаць, а падарожнік кладуць сабе пад голаў. Ноччу не хібіць прысніцца суджаны« [35, 131]. »Калі дзеўка (на Купалле. – У.Л.) пераскочыць цераз вогнішча і хоць адна іскрынка прычэпіцца да спадніцы, значыць, дзеўка ўжо хоча замуж. (Калі ж тое здарыцца мальцу, то ён ужо як ажэніцца, то будзе па бабах хадзіць, ён, як кажуць, »апасны малец«). Калі да спадніцы іскра не прыстане, значыць, дзеўка »цярплівая«, не адразу пойдзе замуж« [78, 38].

І нават у пабытовых сітуацыях, наўпрост з варажбой не звязаных, цела (яго »эратычныя« часткі) таксама магло давацца ў знакі. »Як дзеўцы цыцкі свярбяць, то яна свайго вянка не даносіць« [39, 209]; »Калі ў дзеўкі да свярбяць цыцкі, та не хібіць, што праз яе б’юцца праміж сабою два хлопцы, бо абодва яе кахаюць і не хочуць уступіць адзін другому« [35, 196]; »як срака дзеўцы свярбіць – хлопцы яе ўхваляць« [39, 209]; калі ў дзеўкі свярбіць ніжэй пупа, то гэта знак, што яе хлопцы хваляць« [35, 147], як дзеўцы губы свярбяць, то хутка з каханкам цалавацца будзе« [39, 209].

Каханне на фальклорным роўні ўсведамлялася як своеасаблівая хвароба, што радыкальным чынам змяняла не толькі эмацыйны, але і фізічны стан чалавека. Праз каханне, асабліва непадзеленае, маладзён меў »тугу«, »жаль«, »засмучэнне«, »нуду« (»за нудою-цемнаю хадзіць не магу«), »чараванне«, »ссыханне«, »млосьць« і, ведама ж, бяссонніцу (»дзень і ноч не сплю«).

Адсюль асноўнай задачай »спакутаванага« каханнем чалавека было дасягненне узаемных пачуццяў з боку каханага (каханай). Дамагчыся (ці хаця б паспрабаваць) гэтай мэты можна было рознымі шляхамі: »Адна была любіць стала – / Пасцель белу слала. / А другая любіць стала – / Усё цалавала. / А трэцяя любіць стала – / Усё чаравала« [68, 100]. Аднак, часам спробы паводзіць сабе прывабна (»эратычна«) у межах маладзёвага калектыву выглядалі настолькі ўдавана і ненаaturalна, што выклікалі зразумелы смех: »Паглядзіце, як ідзець / Круця жопаі, як мядзведзь! / Мiane маці вучыла, / Каб я жопаі круціла« [73, 121].

Калі ж простыя сродкі ўздзеяння на любога чалавека не дзейнічалі, пакідалі яго абыякавым да суб'екта кахання, на ўзбраенне браліся магічныя тэхналогіі (т. зв. «любоўная магія»), што ўважаліся міфалагічнай свядомасцю вяскоўца, як найбольш радыкальныя і эфектыўныя. Асноўнай мэтай усіх любоўных замоў было насланне на аб'екта кахання «таскі», «прынуды», «прывары», «прысмуты», свайго рода моцнай псіха-фізічнай хваробы, якая можа спапяліць, высушыць (адсюль і назва замоваў – «прысушкі») чалавека і паставіць зацікаўленую асобу ў цэнтр ягонага жыцця і эмацыйных перажыванняў: «Пад усходняй стараной стаяць тры печы: печка медная, печка жалезная, печка кірпічная. Як яны распаліліся, разажгліся ад неба да зямлі, так бы разжыгалася ў рабы божай к рабу божаму лёгкае, пяхонае і кроў гарачу: не можна ёй ні жыць, ні быць, ні есці, ні піць, ні спаць, ні ляжаць, усё мяне на ўме трымаць» [79, 370].

Акцыянальны ж аспект любоўнага чаравання палягаў на прынцыпах кантагіёзнай магіі і, перадусім, мусіў ужо злучыць канкрэтныя целы, праз маніпуляцыі з найбольш інтымнымі яго часткамі. Так, «каб прываражыць к сабе малайца, дзеўка й жанчына выстрыгае ў сябе на сарамацені струк валосся, паліць яго й той попел дае таму чалавеку ў чым-небудзь выпіць» [35, 194]. Падобным чынам выкарыстоўвалі і бярозавы ліст, што ў лазні прыстаў да азадку [35, 195], а таксама пот: «Трэба здабыць уласнага поту і даць у страве і пітве прыблізна кропель 10 той асобе, з якой хочаш уступіць у шлюб: нікая ўпартасць не ўстоіць» [37, 50]. Аднак найбольш дзейснымі «чарамі» лічылася месячная кроў дзяўчыны. «Жанчыны й дзеўкі, каб прывярнуць к сабе чалавека, калі ўжо нішто іншае не памагае, ціхенька даюць яму з'есці ці выпіць свае месячкі, тагды ўжэ той нідзе мейсца не нойдзе без тае жанчыны» [35, 195]. Сімвалічная сутнасць гэтых маніпуляцыяў з «жаноцкай крывёю» выразна адлюстравана ў «любжы», зафіксаванай у беларусаў Пскоўшчыны: «Слей кроў з кроўю, сядзіні любоў з любоўю, вайдзі мая кроў яму ў сэрца, у жылы, ва ўсе суставы, ва ўвесь магніт, што б ня мог ні жыць, ні быць, нікаго ў глазах ні зрыць, толькі адну Мар'ю» [79, 376].

Апрача пералічаных сродкаў, шырока выкарыстоўваліся і разнастайныя «любоўныя» зёлкі, сярод якіх наймацнейшай лічылася «загардушка» (*Drosera rotundifolia*), бо «згатаваны і выпіты настой з яе карэння мае ўласцівасць прыцягваць каханую асобу» [80, 461].

З тым жа, каб пазбавіцца кахання, пачуцці «асцюджвалі» з дапамогай тых жа замоваў («адсушак»): «На моры, на акіяне, на востраве Буяне стаіць стоўб. На тым стаўбе стаіць дубовая грабніца, у ёй ляжыць красна дзявіца. Кроў у яе не разгараецца, ножанькі не паднімаюцца... Так бы і ў (імя) сэрца не сакрушалася, кроў не разгаралася, сама б не ўбівалася, у таску не ўдавалася» [79, 381].

Калі ж, нягледзячы на ўсе высілкі, дзяўчына па-ранейшаму не звяртала ўвагу на хлопца, то ёй можна было адпомсціць адмысловым чынам. «Каб адамсціцца дзеўцы, якая не любіць маладзіка, то трэба яе падкурыць дурцом, дурнап'янам, то яна будзе бегачь, скінуўшы сарочку, як вар'ятка, па вуліцы» [39, 333]. Помста «суперніцы» магла быць значна горшай. Так, узяўшы палатно, вырабленае дзеўкай, пакрыўшы яго на крылах вятрака і ахвяраваўшы з пэўным заклёнам у царкву, верылі, што з гэтых маніпуляцыяў дзеўка «скруціцца» і замуж не выйдзе ўвогуле [81, 8].

Аднак пры ўсіх раскладах, акалічнасцях, асабістых жаданнях і знешніх перашкодах, дзявоцкая і хлапецкая «гульня» раней ці пазней мусіла скончыцца

ўзяццем шлюбу і стварэннем сям'і. Адзіна магчымай інстытуцыяй, якая афармляла, санкцыянавала шлюб і легітымізавала сям'ю ў традыцыйнай супольнасці, з'яўляўся звышскладаны і развіты абрад вяселля.

Эратычны код беларускага вяселля

У традыцыйным грамадстве шлюб з'яўляўся адзіна магчымай формай рытуальнай і сацыяльнай «легітымізацыі» сям'і і ўмовай прадаўжэння роду. «Уступленне ў шлюб – гэта не толькі афармленне сямейных адносінаў, пераход у новы статус, але і прадпісаны культурай спосаб вырашэння супярэчнасці паміж здольнасцю да працягу рода і неабходнасцю атрымання на гэта сацыяльнай санкцыі» [31, 66].

Ідэя стварэння сямейнай пары, якая з'яўляецца першаасновай шлюбу, мае выразны касмаганічны сэнс: супрацьпастаўлення, але адначасова ўзаемадапаўняючыя часткі складаюць якасна новае адзінае цэлае (мужчынскае і жаночае як два значэнні катэгорыі полу; дзень і ноч, неба і зямля як значэнні часава-прасторавай структуры космасу), што і гарантуе касмічны (сацыяльны, культурны) парадак. Адсюль рытуальны аспект заключэння шлюбу (Вяселля) быў максімальна разгорнуты, сімвалічна насычаны і непадпарадкаваны бія-сацыяльным перадумовам шлюбу: «няма падзеі, якая «афармляецца» вяселлем» [31, 66]. Выключэннем з гэтага правіла магло быць толькі «покрыцкае» вяселле, калі маладая была ўжо цяжарнай. Але ў гэтым выпадку вясельны рытуал быў абмежаваны і сціплы: «Не час маліцца, калі з-за пазухі валіцца» [82, 83].

Вяселле, займаючы прамежжавы стан паміж нараджэннем і смерцю, сімвалізавала паўтор 2-х асноўных жыццёвых пачаткаў адначасова: сыходу (смерці) і прыходу (нараджэння). «Век» чалавека падзяляўся як бы на два асобных жыцці. «У сялян свая ўласная эра злічэння: да вяселля селянін лічыць гады ад свайго нараджэння, а потым ад часоў вяселля» [83, 110]. У гэтым сэнсе шлюбную абрадаваць можна падзяліць на дзве часткі: сімвалічнае паміранне жаніха і нявесты ў сваім маладзёвым статусе і нараджэнне якасна новых людзей – мужа і жонкі.

Ужо падчас сватання галоўныя функцыі выконваўца сватамі з боку хлопца і бацькамі з боку дзяўчыны. Актыўнасць з боку апошніх зводзіцца да мінімуму – дзяўчына (хлопец) амаль не размаўляе, яе рухі абмежаваныя і носяць выключна сімвалічны характар.

Пасля засватання (заручын) хлопец і дзяўчына атрымліваюць прамежжавы статус: «князь» і «княгіня», і яшчэ больш «мярцвеюць» для сваёй узростава-полавай групы – не ўдзельнічаюць у вячорках, маладзёвых забавах, іх з'яўленне па-за хатай жорстка абмежаванае.

Ідэя смерці падчас вяселля адлюстравана і ў матэрыялах народнага сонніка. Так, убачыць пахаванне – азначала сыграць вяселле [85, 34].

Аднак апагеем сімвалічнай смерці старога статусу з'яўляўся Пасад. І для жаніха, і для нявесты Пасад, па сутнасці – акт сімвалічнай дэфларацыі, калі яны гублялі сваю маладзецкую, дзявоцкую «красу» – базавую характарыстыку іхняга ранейшага статусу. Перад тым, як сесці на Пасад (хлебная дзяжа, накрытая вывернутым кажухом), хлопец і дзяўчына мусілі перапрасіць усіх прысутных аб дараванні крыўдаў і грахоў (узгадай падобны абавязак для паміраючага).

Так, маці ў каморы навучае свайго сына: «А ты, сынку, маё дзіцяtko, будзь кождому пакорны, не разгняві нікога, а думай сабе аб гэтом, што ты роўна як на той свет ідзеш і мусіш кождаго прасіць, каб табе твае грахі даравалі» [85, 39].

Цнота ў сітуацыі з Пасадам мела далёка не толькі маральна-этычнае значэнне. «Выпраўляючыся да вянца, нявеста садзіцца на накрытую кажухом (поўсцю ўверх) дзежку-хлебніцу. Калі нявеста цнатліўка, то ніякай сілаю яе нельга адтуль зняць; нецнатлівую нявесту можа саштурхнуць адсюль і малое дзіця. Паколькі гэтаму надаецца асаблівае значэнне, то нецнатлівая дзяўчына зробіць лепш, калі зусім не сядзе на дзяжу: такім чынам яна пазбягае ў будучым сямейным жыцці шматлікіх бедаў і найперш у развядзенні скаціны» [37, 58].

Цнатлівасць, як прынозная прыкмета «старога», дашлюбнага статусу, найперш ліквідавалася сімвалічна, пасродкам рытуала з тым, каб гэтакім жа сімвалічным чынам можна было стварыць «новага» чалавека. Адсутнасць цноты, такім сынам, пазбаўляла значную частку вясельнага абраду свайго сэнсу, рабіла рытуал шмат у чым «халастым». Невыпадкова, што ў такім выпадку рытуал, як правіла, згортваўся ці перапыняўся.

Фармальнае злучэнне маладых у адну сям'ю не з'яўлялася самамэтай вясельнага абраду. Ці не самай галоўнай задачай было забеспячэнне новай сям'і шчаснай доляй, што прадугледжвала, перш за ўсё, нараджэнне маладымі здаровых дзяцей, а ўжо потым (ці пры гэтым) гаспадарчы дабрабыт.

Паколькі першы (у ідэале) сексуальны вопыт маладыя атрымлівалі пад час вяселля («каморы»), а асноўнымі апэратарамі вясельнага рытуалу былі дарослыя, сямейныя людзі, то эратычны сімвалізм насіў больш празрысты, выяўны характар.

Ужо пачынаючы са сватання, у разнастайных магічных маніпуляцыях актывна выкарыстоўваліся рэчы з выразнай сексуальнай сімвалікай.

Так, каб быць жаданай у хлопцаў і каб тыя біліся з-за яе, дзяўчына пасля прыезду сватоў хавала корак ад прывезенай бутэлькі з гарэлкаю і потым таўкла яго ў ступе» [86, 115]. Эратычны кантэкст гэтай ідэі знаходзім у загадцы пра таўкач і ступу: «Выскачылі юры з-пад каменнай гары, сталі над бабаю юрыць, аж хата дрыжыць» [53, 234].

З тым, каб нараджаліся сыны, нявеста пад час вянчання трымала за пазухаю гарэхі. У гэтай сітуацыі акцэнтавалася іх суаднесенасць менавіта з мужчынскім пачаткам (параўнай у загадцы: «Рос, вырас, са штаноў вылез, кончык залупіўся, з дзеўкай спалюбіўся» [87, 330].

Нараджэнне/не-нараджэнне дзяцей, па народных уяўленнях, нявеста магла рэгуляваць, паклаўшы за пазуху ў царкве адамкнуты/замкнуты замок, дзе апошні, як слушна зацэміў яшчэ А.Багдановіч, сімвалізаваў жаночае чэрава [88, 176]. У загадцы замок мае падобнае прачытанне: «Стаіць карова, дзірка гатова, прыйшоў бык – у дзірку тырк» [87, 332]. Таўкач, як сімвалічны займеннік эрэгананага мужчынскага чэляса, клалі маладым у пасцелю, «каб не шкодзілі чараўнікі» [4, 384]. Але, апроч ахоўнай функцыі, таўкач мусіў магічным чынам узмацніць прадукцыйную сілу маладога. З другога боку, рэчы з аналагічнай сімвалікай маглі выкарыстоўвацца і з шкаданоснымі мэтамі. Так, лічылася, што «калі лазенны венік (у загадцы: У суботу на нядзелю – дала свайму дабрадзею. І свярбіць, і баліць, і шчакочацца – болей хочацца» [89, 494] пакласці ля варот і стаяць на ім перад ад-

праўленнем жаніха ці нявесты ў царкву, то вясельны поезд не кранецца з месца» [37, 60].

Аднак найбольш насычанымі эротыкай былі этапы вяселля, звязаныя з выпечкай каравай і «пакладзінамі» маладых («каморай»).

Вясельны каравай на міфа-паэтычным узроўні ўвасабляў сабой Долю маладых, даваную ўласна Богам: «Ясны месячык на дварэ свеціць, / Сам Бог каравай месіць» [85, 100]. Мяркуемыя яго памеры характарызуюцца звышнатуральнасцю:

»Расці, караваю, вышай сталпа залатога, залатога,
Вышай Яся маладога, маладога,
Расці, караваю, вышай каня варанога, варанога,
Вышай Яся маладога, маладога,
Расці, караваю, вышай тоपालю высокага, высокага« [85, 36].

»Касмічнае« паходжанне каравай падкрэслівае і яго адмысловае аздабленне – на ім выпякалася сонца, месяц, зоркі [14, 191]. Аднак галоўнай ідэяй, якую ўвасабляў каравай, як сімвал Доля, была ідэя плоднасці, нараджальнасці, ураджайнасці. У гэтым сэнсе ён выступаў своеасаблівай матрацай будучага сямейнага жыцця маладой пары. Невыпадкава, што яшчэ ў XIX ст. на караваі размяшчалі выявы «спарвання самца і саміцы: певень на курыцы, гусак на гусыні, кабан на свінні...», а таксама «вобразы родавых органаў мужчынскіх і жаночых» [90; 35]. І нават на пач. XX ст. «у Вяліжы каравай пёкса жанчынамі пад спяванне «саромных» песень, убіраўся каравай таксама саромнымі фігурамі, як напрыклад, фігурай мужчыны, які трымаў у руках свой репіс вялікага памеру» [12, 88]. Выраб каравай, пачынаючы ад самых першых аперацыяў, прыпадабняўся зачачцю і нараджэнню дзіцяці, дзе функцыі жаночага ўлоння выконвала хлебная дзяжа і печ. Так, месячы цеста, каравайніцы спявалі: «Караваю-раю, цесцечка, / Чатыры калені ўмесцечка» [59, 100] ці: «Тупнула не памалу, / Падкацілася пад лаву, / Падкацілася пад Грыца, / Бо я яго маладзіца» [4, 460]. Аперацыі з караваем, як надзвычай моцнай крыніцай плоднасці, на фальклорным узроўні жартоўна разумеліся як «небяспечныя» для саміх жанчын-каравайніц: «Каравайніцы-мядзведзі, / Не начуйце ў дзяжы. / Калі будзеце начаваці, / То зробіце па дзіцяці» [91, 168]; «Старшая каравайніца / Паехала ў лес па дровы... / За пень зачачылася, / На калоду прабілася» [91, 164].

Само пасаджэнне каравай ў печ усведамлялася як сімвалічны полавы акт, дзе каравай – увасабленне мужчынскай апладняючай сілы, а печ – дзетароднага жаночага пачатку: «Даўно печка зіе, / А прыпечак рагоча, / Печ каравай хоча» [4, 221]. Невыпадкава, што гэтую працэдуру выконваў, як правіла, жанаты мужчына. Як слухна заўважаў М.Нікольскі, «мужчына павінен саджаць каравай у печ таму, што ён па сваёй прыродзе з'яўляецца актыўным, апладняючым пачаткам» [14, 214]. Больш выразна «мужчынскі» сімвалізм пірага выяўляецца ў «каморных» песнях: «А ой, мамухна, ў клець вядуць. / – Не бойся, пірог дадуць. / Не той пірог дадуць, / Каторы ядуць, / А той пірог дадуць, / Каторы не ўсім даюць» [52, 178].

Прачытваецца гэтае значэнне пірага і ў жартоўных, двухсэнсоўных песнях вясельнага застолля: «Не сядзі, сватка, ля сцяны, / Нашы дзеўкі жартаўлівыя: / У

сцяне дзіркі круцілі, / З тваёй кішэні, сватка, / Піражок дастаць наравілі. / Пад прыпечкам мышка піснула, / Свацця піражок сціснула. / Сват пірага не дае, / Дамоў дзецям панясе. / Не так дзіцяці – / Як старой свацці» [29, 402].

Фалічную сімваліку выяўляе і хлебная лапата, якой саджалі каравай у печ. Грукаючы ёю ў столь, мужчыны-каравайнікі магічным чынам спрыялі росту каравая ў пячы [67, 183]. Калі ж у гаспадара былі яшчэ малодшыя дочки, каравайнік грукаў у столь тры разы, каб тыя праз тры гады пайшлі замуж [4, 513]. Верагодна, што менавіта суаднесенасць хлебнай лапаты з «ярым», мужчынскім пачаткам ляжыць у аснове яе выкарыстання ў якасці абярога ад пяруна і граду (абярогі фалічнай формы шырока вядомыя ў індаеўрапейскай традыцыі).

Сувязь жа печы з жаночым пачаткам вынікае, як з прасторавай арганізацыі вясковай хаты («Бабін кут» ля печы), так і з недвухсэнсоўных указанняў на гэты фальклоры. Так, у загадках печ выступае менавіта як шлюбны партнёр: «Татулька ўпіўся, На матульку ўзбіўся; Матулька ліхая, татульку спіхая»; «Прыйшоў, пашчупаў, узлез на яе, сядзеў да поту, спагнаў ахвоту» [89, 495-496].

Пасля таго, як каравай вымалі з пячы, ён канчаткова набываў рысы жывой істоты: «Дайця мне пасашок падпірацца, а да клеці дабрацца! А рагат я, багат, а ў малыя дзверкі не ўлезу» [14, 183].

Вядома, пэўныя «эратычныя вольнасці» гучалі і ў «вясельнай бяседзе», дзе галоўным аб'ектам жартаў былі сват (маршалак) і свацця (радзей дружка маладога). Звычайна гэтым персанажам прыпісваліся розныя «непрыстойнасці»: і недарэчнасці: «Сват сваньку разуваў, / Андарак разадраў, / Падняў ножку, пазіраў...», «Прыехаў маршалак – мешчанін / Ды ў лаву яйца зашчаміў. / Тузаў, тузаў, тузаў, не выняў – / Застагнаў, заплакаў, закрычаў. / А хто ішоў міма – не мінуў, / Усялякі пугай сцэбануў» [74, 137]; «Сядзіць дружка на лаўцы, / Спусціў булаўку пад лаўку. / Да прыбег курмяўко, / Да ўхапіў дружкаву булаўку. / Да: «кыцы, кыцы» курмяўку, / Аддай маю булаўку, / Дам табе мяса дзялянку» [85, 137].

Часам заняткі свата і свацці выглядаюць амаль што «нявінна»: «Да ўсе гаруць, барануюць, / Сват сваньцы хвартух шые, / Шые ніткаю, трасе лыткаю...» [85, 136]. Аспрэчваецца ў вясельных прыпеўках і «сціплы», «цнатлівы» характар тутэйшай моладзі: «Наш брацейко не стары, / Не прыпірайся да сцяны, / Бо нашы дзеўкі юрлівы, / Праз сценку дзіру круцілі, / Па брацейка збудзілі» [85, 138].

Паколькі рытуал сімвалічным чынам афармляе нават безумоўныя з фізіялагічнага пункту гледжання падзеі (нараджэнне, смерць), то нават такі інтымны этап вяселля як «камора» («пакладзіны») ці папрост «першая шлюбная ноч» з меркаванай пад час яе дэфларацыяй нявесты досыць ёміста адлюстраваны ў вясельным фальклёры.

Самое памяшканне (камора, клець), дзе клалі маладых спаць, было далёка не выпадковым, бо з'яўлялася ўвасабленнем дабрабыту, дастатку (шырэі – Долі) усёй гасподы – там захоўваліся прадукты харчавання, збожжа, найбольш каштоўная маёмасць [92, 239]. Такім чынам, «спор» дабра, што захоўвалася ў каморы, мусіла станоўча ўздзейнічаць на маладых у прадудцыйным плане, а плодная патэнцыя маладой шлюбнай пары, у сваю чаргу, спрыяла павелічэнню дабрабыту усёй гаспадаркі. Акрамя таго, усе гэтыя памяшканні (камора, клець) «аб'ядноўвае тое, што яны з'яўляюцца халоднымі (без ачагу), не маюць абразоў і інш. культурных сімвалаў. І разам з тым яны знаходзяцца ў межах сваёй, засвоенай тэрыторыі» [31,

84]. Прамежкавы, паміж «прыродай» і «культурай», статус гэтых памяшканняў падкрэслівае такі ж самы, па сутнасці, статус жаніха і нявесты.

Як і любы іншы прэцэдэнт, першая шлюбная ноч мелася стаць знакавай для сужонкаў, пэўным чынам паўплываць на іх далейшае жыццё. Напрыклад, лічылася, што той з маладых, хто засне першы, «той упярод умрэ» [39, 212], а «калі малады развяза сваёй жонцы ўсе вузлы на адзежы і расшпіліць каўнер кашулі – тая будзе лёгка нараджаць дзяцей» [37, 66]. Асаблівая роля ў «праграмаванні» Долі маладых адводзілася на чынню пасцелі. З мэтай адвесці магчымыя сурокі і псоту ў ложка маглі класці таўкач, нож, серп і інш. вырабы з жалеза. Збожжа, вывернуты кажух – мусілі спрыяць плоднасці й багаццю маладых. Вялікае значэнне мелі і адмысловыя зёлкі: «Пасцеленьку слала, / А тры зеллі клала: / Першае зелле – рожа, / Каб была прыгожа, / А другое зелле – квеці, / Каб былі ў яе дзеці, / Трэце зелле – мята, / Каб была багата» [52, 174].

У адрозненне ад цяперашняй сітуацыі, калі «пакладзіны» маладых азначаюць пэўны перапынак у вясельных урачыстасцях, у традыцыйнай культуры рытуал не перапыняўся ні на хвіліну. Наадварот, «пакінуўшы жаніха і нявесту адных, госці пачынаюць танцаваць, спяваюць непрыстойныя песні, жартаваць» [52, 302]. Смех і жарты на міфалагічным узроўні з'яўляюцца выразнымі прыкметамі жыцця (мёртвыя не смяюцца) і адзнакай «свайго» свету (смех не ўласцівы нячысцікам – адно страшны рогат), а таму выступаюць у якасці дзейсных аб'ярогаў ад магчымага ўздзеяння нячыстай сілы. Эратычны ж змест «калінак» (каморныя песні), з улікам веры ў рытуальную, магічную моц слова, толькі акумуляваў стваральную энергію вакол самое каморы.

Працэс дэфларацыі нявесты на сімвалічным узроўні апісваўся як акт першага ворыва: «Закладайце быкі-неўкі ў вярмо / Да будзем навінаньку й араці» [52, 184]. Адпаведна мужчынскі полавы орган выступае ў якасці земляробчай прылады: «Казалі нам, Сямёнка гультай, – / Залатую сошаньку напраўляў, / Чорную аблогу раздзіраў» [52, 184]. Прычым, дзеля таго, каб «саха» знаходзілася ў працоўным стане і не схібіла ў адказны момант, былі прадугледжаны адмысловыя, узбуджальныя мятоды. Дружка з маладзіцамі вядуць маладых у клець, дзе «жаніха распранаюць і кладуць у пасцель. Потым распранаюць дагала маладую – каб у жаніха разгаралася любоў к сваёй нявесце» [4, 385].

Даволі распаўсюджанымі з'яўляюцца песні, дзе маладыя выступаюць у вобrade жывёлаў (лісіца і заяц), птушак (голуб, галубка; селязень і «вутка») і нават жамыры (камар, муха). Полавыя ўзаемадачынненні паміж імі «закамуфляваны» жартоўным чынам: «Да наша лісухна п'яна была, / Да на гародах спаць лягла. / Прыбех заюхна, лёг на яе, / Прачнулася лісухна – мокра ў яе: / Ды ці не быў жа ты, касы, ля мяне?» [52, 182]. Часам авалоданне маладой паказваецца як вайсковыя дзеянні, штурм і захоп маладым нейкіх умацаванняў ці крэпасці: «Куры, куры, да не пейце рана, / Да не пейце рана, не будзіце пана. / Ой, наш паночак з вайны прыхаў, / З вайны прыхаў, горад зваяваў» [52, 184]. Аднак у большасці выпадкаў «прычына» страты нявестай цнатлівасці выступае адасоблена ад вобразу ўласна маладога, прымаючы ў фальклоры самы разнастайны выгляд. Гэта можа быць і нейкае невядомае «трэцяе», што дзейнічае само сабою: «Жанішок да да ложка ідзе, / Дзеваньку за сабой вядзе. / Палажылі двое спаці, / Трэце калыхаці. / – Спіце, дзеці, чутка, / Трэце ўстала хутка» [52, 177]. Паводле каляровай суаднесенасці

і здольнасці мяняць сваю кансістэнцыю і пругкасць – гэта можа быць чарвяк: «– А мамачка, балазе, / Паўзе чарвяк па назе. / А мамачка, баюся, / Ён жа мяне ўкусе» [52, 180]. Пэўныя болевая адчуванні дзяўчыны і ўяўленні аб мужчынскай «ярасці» прыводзілі да з'яўлення ў каморных песнях вобраза джэлячай пчалы ці шэршня: «Прыляцеў, мамка, шэршань / Дай уткнуў жала, / Сэрца маё задрыжала. / Дзеўку не за пуп, да за чэрава/ Укусіў па сераду» [52, 180]. Здольнасць эрагава-нага палавага органа мужчыны павялічвацца ў памерах таксама прыводзіла да цікавых фальклорных аналогіяў: «А ў нас сёння шавялі былі, / Чатыры ножкі ў кучы былі, / Пятая ножачка шавяліла, / Нам гарэліцу саладзіла» [52, 192].

Нягледзячы на тое, што ў большасці выпадкаў актыўнай сілай выступае мужчынскі пачатак у розных іпастасях, часам зайздроснае ўмельства ў абыходжанні з тым самым «пачаткам» дэманструе маладая: «А наша малада ў клеці сядзіць, / У клеці сядзіць, каўбасы чыне. / Начыніла каўбасу – сам-другу не ўнясу, / Начыніла другую – яшчэ такую, / Начыніла трэцюю – яшчэ лепшую» [32, 183].

Дзявоцкая цнота таксама набывае ў фальклоры рэчавы характар і можа выглядаць як «чырвона каліна» (ягадка, ружа) ці золата: «Ой, слаўна, слаўна дзевачка, / Што ні хадзіла ў цёмныя лясы па арэшкі, / Да што хадзіла ў шчырыя бары ў ягадкі, / Да ўраніла чырвоную ягадку ў краватку, / Да й пусціла харошу славачку, / Да ўраніла чырвону каліну ў пярыну, / Да й пусціла харошу славачку на радзіну» [16, 213].

Стаўленне да цнатлівасці дзяўчыны ў традыцыйным грамадстве фармавалася, перш за ўсё, з улікам міфалагічнай карціны свету, характэрнай для тагачаснай свядомасці. Супрацьпастаўленне «цэлая—няцэлая» было толькі канкрэтнай праявай цэлага шэрагу бінарных апазіцыяў кшталту: «поўны—пусты», «багаты—бедны», «левы—правы», «урадлівы—неўрадлівы» і г.д. Невыпадкова, этнограф А.Троіцкі зазначыў у XIX ст.: «Просты чалавек верыць у тое, што цнатлівая дзяўчына прыносіць у дом божае багаслаўленне, а нецнатлівая – згальненне, разлад і інш. nelaды і спусташэнне дому» [4, 114].

Выразнае ўказанне на гэтую патэнцыйную небяспеку для ўсёй гаспадаркі знаходзім і ў фальклоры: «Ня чуйце вы, коні, / Ня чуйце і, каровы, / Ня чуй, наша пашня, / Што к нам дзірава прыйшла» [52, 205].

Таму, калі высвятлялася, што нявеста «нячэсная», з яе і з усяе яе радзіны даволі жорстка кпілі: «Пад ёлкай расла, / Не дзеўкай прыйшла. / Пад елкай спала, / Не дзеўкай устала. / З елкі звалілась, / На сук прабілась» [52, 205]. «Наехалі прыданачкі, як адна, / А прывязлі бочачку беза дна. / – А ці вы ў яе самі дно ўстанавіце, / А ці вы яе з сабой дамоў вязіце» [52, 205]. Найбольш вядомым пакараннем за такую правіну было накідванне на бацькоў маладой ці свата (закосніка) хамута [67, 223]. «У гэтым выпадку абыгрываецца як форма хамута, так і яго адносіны да жывёльнага свету. Такім чынам паводзіны «нячэснай» прыпадабняюцца паводзінам жывёлаў» [31, 85]. Калі ж нявеста аказалася цнатлівай, «пачынаецца рух і сваволле. Госці, скачучы па лавах, стараюцца іх перавярнуць і паламаць: гаспадары, каб не дапусціць гэтага, чым-небудзь падпіраюць лавы. Калі гасцям удаецца іх задума, то яны хваляцца, што ім вельмі добра было – дазволілі нават паламаць лавы! Забавам няма канца: закоснікі ловаць курэй, рэжуць, гатуюць – усё дазваляецца, калі маладая варта таго» [67, 223]. На думку А.Байбурына: «экстатычны характар паводзінаў удзельнікаў, адмаўленне ўсіх існуючых нормаў

і правілаў – тыповы ўзор карціны аднаўлення існуючых сувязяў і адносінаў» [31, 85]. На Гомельшчыне, калі нявеста была цнатлівай, яе сяброўкі білі посуд, а «на двары вывешваюць чырвоны сцяг» [4, 385], (што пад'южвае зрабіць жартоўную трактоўку шэрагу чырвонасцяжных святаў).

Аднак, наўрад ці, стаўленне да дашлюбных сувязяў моладзі ў традыцыйным грамадстве было уніфікаваным і стэрэатыпным. Свае карэктывы ўносілі рэгіянальныя, канфесійныя ды й эпохальныя чыннікі. Адсюль, «гаворачы аб грамадскай думцы, мы ў сваю чаргу павінны ўлічваць магчымасць яе раздваення на фармальную, якая абвясчала пільную неабходнасць выканання тых ці іншых нормаў, і рэальную, якая ўсур'ез гэтага не патрабавала і досыць ліберальна ставілася да парушальнікаў» [93, 41].

Эротыка радзіннай абрадавасці

У традыцыйным грамадстве, дзе сям'я разглядалася, перш за ўсё, як адзіна магчымы механізм самаўзнання і працягу роду, чалавек лічыўся «супоўным» (сапраўдным) не толькі па ўступленні ў шлюб, але абавязкова пасля нараджэння дзяцей. Адсутнасць жа дзяцей у сямейнай пары, наадварот, разглядалася як божая кара, што выключала сужонкаў з шэрагу «нармальных» людзей, рабіла іх сацыяльна і рытуальна непаўнаважнымі (напрыклад, бяздзетных не запрашалі ў сваты, кумы, іх удзел у рытуалах каляндарнага цыкла быў абмежаваны). «Прычыны бяздзетнасці тлумачыліся сялянамі ў розных мясцовасцях па-рознаму, але асноўная з іх і самая распаўсюджаная – уплыў месяца (бяздзетнымі лічыліся тыя, хто нарадзіўся ноччу ў канцы адной квадры месяца і ў пачатку новай – у межах). У шматлікіх раёнах Беларусі бяздзетнасць прыпісвалася чарадзейству ў час вяселля» [94, 15]. У культурах рытуальнага тыпу з'яўленне на свет дзіцяці яшчэ далёка не азначала з'яўлення ў грамадстве новага чалавека – адзінкай соцыума дзіця рабілася ў выніку складаных абрадавых дзеянняў, пачынаючы ад магічных аперацыяў пры пераразанні пупавіны і скончваючы першым пастрыганнем валасоў у 1 год.

Эротыка, як сімвалічнае адлюстраванне міжполавых дачыненняў і, адпаведна, зачацця і нараджэння дзяцей, у радзіннай абрадавасці мае некалькі ўзроўняў вырашэння як вербальнага, так і акцыянальнага плану. Найбольш архаічная сімволіка ляжыць у аснове сюжэтаў, звязаных (ці закліканых патлумачыць) з прычынай з'яўлення дзіцёнка на свет і надзяленнем яго Доляй, у той час як тэма ўзаемаадносінаў кума і кумы вылучаецца больш выяўным эратызмам, пабудаваным на даволі празрыстым сімвалізме.

Найбольш архаічны матыў зачацця дзіцёнка, які фіксуецца амаль выключна на Беларускім Паддзвіні (арэал рассялення крывічоў), трывала суадносіцца з вобразам каваля: «Ой, спасіба таму кавалю, / Што скувала дзяцёну. / Малаточкам не стукаў, / У ручачкі не хукаў, / А, ляжаўшы на палу, / Упіраўся ў сцяну. – Цёплая, добрая кузня была!» [69, 219-220].

У індаеўрапейскай міфалогіі вобраз каваля мае даволі універсальнае значэнне. Ён «надзелены звышнатуральнай стваральнай сілай, звязанай з агнём, і валодае функцыямі дэміурга – вярхоўнага боства... – памагатага аднаго з вярхоўных багоў, культурнага героя і (ці) продка» і «можа выкаваць песню, вяселле, слова»

[95, 21]. Паказальна, што «святыя кавалі» Кузьма і Дзям'ян фігуруюць і ў вясельнай традыцыі крывіцкага арэалу: «Святы Козьма-Дзем'ян, / Прыхадзі, прыхадзі на свадзьбу к нам. / Са сваёй кузенкай, / Скуй нам свадзебку...» [14, 137].

Як і зацаццё, так і народзіны дзіцяці вымагалі, па народным меркаванні, узаемадзеяння мужчынскага і жаночага пачаткаў. І калі ў першым выпадку ўдзел мужчыны быў насамрэч рэальны, і рытуальны сімвалізм толькі абыгрываў гэтую сітуацыю (параўнай: «Зараз хрэсьбін мала гуляюць, «бо дзяцей не раджаюць, якія дзеці, дзяцей жа пальцам не зробіш, мужык трэба» [69, 93]), дык удзел мужа ў родах сваёй жонкі грунтаваўся выключна на прагматызме сімвалічнага плану. Так, у беларусаў Смаленшчыны Ул. Дабравольскі зафіксаваў звычай, калі мужчына «дапамагаў» сваёй жонцы нараджаць, імітуючы родавыя схваткі і пакуты. У выпадку, калі ягонныя стогны былі не пераканаўчымі і, адпаведна, слаба дапамагалі, бабка-павітуха навязвала на дзетародны орган мужа суровую нітку і раз-пораз адчувальна яе торгала. Акрамя таго, лічылася, што чараўніцы могуць цалкам перакласці рэальны боль і пакуты з жонкі на мужа [96, 370-371]. Падобны звычай існаваў і на Палессі. «Муж у час родаў прысутнічаў, каб жонцы было лягчэй раджаць. А яшчэ, каб лягчэй радзіць, трэба было на свайго мужа казаць дрэннымі словамі» [69, 61]. Адсутнасць мужа пры родах магла замяняць рэч з выразнай сімвалікай мужчынскага апладняючага пачатку. На Міншчыне, «калі пачыналіся роды, звалі бабку-павітуху, якая каля парадзіхі клала вельмі спелы агурок (калі да яго дакрануцца, то праз адтуліну палезуць зярняты). Гэты агурок клалі для таго, каб парадзіха хутка і лёгка нарадзіла дзіця» [69, 187]. У якасці дапаможнага сродку пры цяжкіх родах выкарыстоўвалі і нагавіцы мужа (выразная сувязь з полавай сферай мужчыны), праз якія жанчына мусіла пераступіць тры разы [97, 480].

Аднак найбольш выразныя эратычныя элементы радзіннай абрадаваасці выяўляюцца падчас «застольнай бяседы». Менавіта падчас застолля «пачынаюцца самыя непрыстойныя жарты не толькі словам, але і справай – у чым не можа быць сораму, бо на хрэсьбіны збіраюцца толькі жанатыя (вылучана мной. – У.Л.) [69, 108-109].

Асноўнымі «героямі» інтымных прыгодаў і сексуальных пахаджэнняў у радзінным фальклоры выступаюць кум і кума, што далёка невыпадкова. Роля бабкі-павітухі і кумоў у рытуале, у параўнанні з бацькамі дзіцёнка, з'яўляецца першаснай, бо «павітуха «лепіць» цела чалавека, стварае форму, а хросныя даюць імя, далучаюць да сферы духоўнага. Тое, што галоўныя ўдзельнікі гэтага працэсу – не бацькі, а староннія, суадносіцца з... тэндэнцыяй рытуала да вылучэння дзіцёнка з «прыроды». У дадзеным выпадку размова можа ісці пра тое, каб даць дзіцяці «сапраўдных», не біялагічных бацькоў» [31, 47]. Аднак «пікантнасць» сітуацыі палягала ў тым, што з'яўляючыся «бацькамі» дзіцяці, кум і кума, па народных уяўленнях, мусілі быць мужам і жонкай ці, як мінімум, мець узровень узаемадачынненняў, дастатковы для з'яўлення дзіцёнка. Нягледзячы на тое, што ў рэальным жыцці полавыя дачынненні паміж кумам і кумой былі жорстка табуяваныя («недаравальны грэх»), а шлюб між імі забараняўся [39, 335], гэты «прабел» з ліхвой кампенсавалася віртуальна-жартоўным чынам у радзінным фальклоры.

Найчасцей ініцыятыва ў грахоўным збліжэнні прыпісваецца куму, які заляцаецца да кумы, прыносячы ёй адмысловыя падарункі: «А кум кумку / У садочак

вядзе. / А кум кумцы / Агурочак нясе / – Не хачу я / Агурочка твайго. / Не чапай ты / Хвартушочка майго. / А кум кумку / У садочак вядзе, / А кум кумцы / Ды кілбаску нясе. / – Не хачу я / Ды кілбаскі тваёй, / Не чапай ты / Ды спаднічкі маёй», але, пакаштаваўшы хмяльнаго мёду, кума робіцца больш згаворлівай: «Упілася, кумок, мёдам тваім. / Ды рабі ты ўжо, што хочаш, / З жываточкам маім» [74, 150]. «Падарункі-пачастункі» кума маглі мець абсалютна рэальныя наступствы: «Дам падарак дарагой, / Хоць маленькі, дак жывой. / Будзеш, кумка, калыхаць, / Будзеш кума праклінаць» [69, 380].

Інтымныя дачыненні кумы і кума ў фальклору часта прымаюць выгляд гаспадарчай «дапамогі» з боку апошняга. Так, кум «крые куме хату» (а затым і ложка), сее канпелькі, гарэ надзел кумы ці нават тчэ на кроснах: «Кум да кумы заляцаўся, / Красёнкі ткаць ёй абяцаўся. / Як ён ткаў, прытыкаў, / Прытыкаючы, казаў: / – Ты кума, ты душа, / На ўсе кумы хараша!» [69, 393] (параўнай, кросны ў загадцы: «Хвартухам шаруе, нагамі кіруе, / Дзе разінецца – туды суне» [74, 204].

Часам сваё жаданне кум выказвае досыць прасталінейна: «Такі, кума, дайся, / Такі дагадайся, / Такі часам пад поясам / Пашчупаці дайся» [15, 638]. Але і сама кума далёка не заўсёды выглядае пасіўнай стараной у дачыненнях з кумам. Так, яна можа запрасіць яго на адмысловую «касьбу»: «Яшчэ, куме, не відно, / Хаваймася пад радно... / У мяне, куме, трава асака, / Касі, куме, з высака» [15, 426], ці папрасіць аб інтымнай паслузе: «Кум не п'ець, кум не п'ець, / Кума не хочыць. / У кумы ў прарэсе, у кумы ў прарэсе / Блыха шчакочыць. / – Кумочак-браточак, кумочак-браточак, / Не бойся грэху, / Выгані ў кумы, выгані ў кумы / Блыху з прарэху» [69, 383].

У жартоўнай форме адлюстраваны ў радзіннай паэзіі непасрэдны інтымны кантакт кумы і кума, пад час якога апошні сутыкаецца з невядомай «звярынай», што яго моцна палохае: «А кум кумку разуваў, / Пад падолік заглядаў. / – А, кумачка, што за звер? / Я баюся, каб не з'еў. / – А кумочак-дурочок, / Ці ты ў лесе не бываў, / Такіх звярэй не відаў? / Гэта, кумок, выдра, / Што ўсім людзям відна. / Гэта, кумок, бобра, / Што ўсім людзям добра. / Кумка ў лесе бываў, / Такіх звярэй не відаў. / Не кукуе, не пяе, / Толькі роцік разяе»^{*} Сюжэт гэты папулярны і шырока вядомы на Беларусі, мае разнастайныя варыянты. У адным з іх ідэнтыфікацыя «звярыны» прадстаўлена больш падрабязна: «А я быў у лесе, / А я бачыў барсука, / Дык у кумкі шэрць не така... / А я быў у лесе, / А я бачыў ліса, / Дык у кумы лыса. / А я быў у лесе, / А я бачыў воўка, / Дык у кумы ж лоўка» [69, 138]. Зьяканы кум спрабуе разабрацца са «звярынай» з дапамогай уласнай «зброі», але марна: «Пакуль выняў пісталет, / Аглянуўся – зверу нет» [69, 379].

Але, нават безадносна кумоў, тэма «пра гэта» была даволі разгорнутай у т.зв. «тлустых», «саромных» ці «брахлівых» песнях і прыпеўках, якія з'яўляліся неад'емнай часткай радзіннага фальклору. Напрыклад, «сексуальная прыгода» магла адбыцца нават паміж бабай і чортам: «Чорт бабе ніці падае / Дый за цыцкі бярэ. / Пакаціліся ў куток / – Прапароў бабу гурок. / Стала баба азірацца, / Што жывот стаў падымацца... / Стала баба плакаці / – Пачало ўжо і кувякаці. / Люлі, люлі, люлясікі, / Што зрабілі гулясікі» [66, 130].

* Запісана аўтарам у 1995 г. ад Макеенак М.П., 1927 г.н., у в. Маскалёнкі Верхнядзвінскага р-на.

Прыпеўкі, якія выконваліся на Радзінах, мелі двухсэнсоўны характар, калі за знешне бяскрыўдай формай хаваўся выразны эратычны падтэкст. »Як сведчаць інфарматыры, выконваліся яны ўжо на ладнай ступені весялосці прысутных і, натуральна, былі жартоўнымі: »А ў нашага за-за-зайца / Адарвалі я-я-яблычка / ў зялёным саду. / А ў нашага дзя-дзя-дзядзі / Усе дочки бя-бя-бляхамі тартуюць яны. / Лінінграцкі по-по-поп / Сваіх дачок ё-ё-ёлкамі загараджваў. / А ў нашага по-по-попа / Адарвана жо-жо-жоўтая парцяначка ў яго«. * Як ужо адзначалася раней, фіксацыя падобных фальклорных твораў з'яўляецца найбольш праблемнай для палявога даследчыка, паколькі носьбіты традыцыі (інфарматыры) па-за абрадавай сітуацыяй трактуюць гэтыя песні як »бессаромныя«, спяваюць якія ў штодзённым жыцці, а тым больш старонняму чалавеку (даследчыку) непрыстойна і няможна. Закранаючы тэму эратычна-шлюбнай сімволікі радзіннага рытуалу, неабходна звярнуць увагу і на абрадавыя дзеянні, непасрэдна звязаныя з бабкай-павітухай. У міфалагічным вымярэнні менавіта бабка-павітуха («пупоўніца», «пупарэзка») выступае як пасрэднік паміж сферай сакральнага (Богам) і соцыумам, выпрошваючы і дастаўляючы нованароджанаму Долю: »Бабуся стаіць, дзіцяцю дзяржыць, / Богу радзіцца. / І з Богам радзіцца, долю просіць / і багавую і грашовую« [69, 206]. Невыпадкова ў гэтай сітуацыі тое, што »бачкай« магла быць жанчына сталага, ужо недзетароднага веку, у зваротным выпадку доля немаўляці магла быць »перацягнутай« яе ўласнымі дзецьмі.

Асноўнай рытуальнай стравой радзін з'яўляецца »бабіна каша« – увасабленне не толькі долі новага ў грамадзе чалавека, але і калектыўнай долі ўвогуле, якую неабходна было наноў размеркаваць. »Разбіўшы гаршчок ці міску, гаспадар губляе ўжо сваё права на кашу. Яна становіцца агульнай. Кожны з гасцей каштуе бабіну кашу, а бабка надзяляе ёй усіх дзяцей, што к моманту раздзелу бабінай кашы збіраюцца сюды амаль што з усяе вёскі. Кабеты, у якіх дома засталіся дзеці, бяруць некалькі штук пячэнняў ад бабінай кашы ў кішэню, ці запазуху, бо прыехаць дамоў з хрэсьбін без бабінай кашы лічыцца тое самае, што вярнуцца з горада да дзяцей без гасцінца« [69, 193]. Такім чынам, кожны дзіцёнак вёскі атрымліваў сваю частку долі. »Паказальна, што каша – не толькі хрэсьбінная, але і вясельная, і пахавальная страва, г.зн. выкарыстоўваецца кожны раз, калі ўзнікае неабходнасць сімвалічнага перапамеркавання жыццёвых дабротаў і каштоўнасцяў – свайго роду потлач« [31, 52].

У нашым кантэксце цікавасць уяўляе сам працэс біцця посуду, які »утрымлівае шлюбна-эратычныя адценні«. Так, »у Кобрынскім раёне гаршчок з кашай разбівала [32, 66] сама бабка-павітуха з пажаданнямі: »Каб к нашэй дзеўцы хадзілі кавалеры« або для хлопчыка: »Каб жаніўся, у пары жыў« [94, 69]. Ва Усходнім Палессі »жанчыны – удзельніцы хрэсьбін кідалі адна ў адну чарапкамі ад разбітага гаршчка ці клалі іх на галаву бяздзетных жанчын і пры гэтым выказвалі пажаданне: »На табе, каб і ў цябе праз год была каша« [94, 70].

Несумненную эратычную скіраванасць меў звычай, шырока распаўсюджаны на Беларусі (выключэнне складаюць некаторыя рэгіёны Палесся), – напрыканцы радзінаў цягаць (катаць) бабку-павітуху на баране. Цягаць бабку на баране, як правіла, пакрытай вывернутым кажухом, мусілі выключна мужчыны і

* Запісана аўтарам у 1995 г. ад Кардзюковай Т.Б., 1930 г.н., у в. Маскалёнкі Верхнядзвінскага р-на.

абавязкова цераз усю вёску. На Меншчыне бабцы пры гэтым размалёўвалі шчокі ярка-чырвонай фарбай, на галаву павязвалі шмат хустак, уторквалі пер’е так, што атрымліваўся сапраўдны вянец. Госці, што суправаджалі яе, перапрааналіся: мужчыны ў жаночае адзенне і наадварот, сустракаліся сярод іх «дохтур», «салдат», у многіх на галаве было надзета рэшата [94, 76-77].

На Віцебшчыне і Магілёўшчыне бабка, калі яе цягалі, падганяла мужчын венікам [69, 95]. Як слухна заўважыла Т.Кухаронак, цяганне бабкі-павітухі на баране «дзеянне, настолькі насычанае разнастайнымі сімваламі і вобразамі, што цяжка пачаць яго аналітычную характарыстыку» [94, 78]. Сама аўтарка лічыць, што «асноўная мэта выканання абраду – жаданне садзейнічаць дабрабыту і шчасліваму жыццю дзіцяці» [94, 78]. У семантычнай інтэрпрэтацыі бараны, як правіла, падкрэсліваецца яе фалічная сутнасць: «У вонкавай форме бараны найперш прыцягваюць ўвагу яе гострыя зубы, што, натуральна, вызначае яе фалічную семантыку» [32, 58]. Але, хоць сімвалічнае атаесамленне зуба бараны і фаласа не выклікае пярэчання, семантыка самой бараны падаецца больш шырокай. Графічная выява асновы бараны – рашэцісты квадрат (ромб), яшчэ з часоў Неаліту мае значэнне зямлі, разбітай на надзелы. Прастакутнік, у якім кожная з ячэек мела кропку (на кожную ячэйку бараны прыпадае зуб) азначаў засеянае (аплодненае) поле [98, 88-89]. Жаночая семантыка асновы бараны знайшла сваё адлюстраванне і ў фальклору. Так, у загадцы барана атаясамліваецца з жаночым адзеннем: «Дзіравая плахта ўсё поле пакрыла» [82, 331], дзе «плахта» – жаночае адзенне тыпу спадніцы з двух сшытых да палавіны полак» [99, 270]. У «кумаўскіх» песнях барана з ячэйкамі-адтулінамі таксама суадносіцца з жанчынай: «Прышоў кум да кумы / Пазычаці бараны. / Кума нагу падняла: / О то табе барана!» [66, 132]. Такім чынам, барана сімвалізуе дзейснае спалучэнне мужчынскага і жаночага пачаткаў у кантэксце ідэі плоднасці (ураджайнасці, нараджальнасці). Гэтую ідэю ўвасабляе і сама бабка-павітуха. У прыведзеным вышэй апісанні бабка сімвалічным чынам «вяртаецца» у дзявоцкі, дзетародны стан («румянец» на шчаках, вянец на галаве), а венік, якім яна паганяе мужчын, у народнай традыцыі «выступае як сімвал-замышчальнік мужчыны» [32, 102]. Невыпадкова, на Віцебшчыне, каб аблегчыць роды, бабка-павітуха грукала памялом у столь [66, 101]. Акрамя таго, «біццё венікам у народнай свядомасці ўспрымалася як сімвалічны эквівалент futuere» [32, 103].

Падсумоўваючы, можна меркаваць, што абрадавае цяганне бабкі-павітухі на баране мусіла спрыяць не толькі добрай долі нованароджанага, а з’яўлялася заключным этапам узнаўлення патэнцыяў ці спору менавіта калектыўнай долі (на гэта ўказуе і маршрут «цягання» – цераз усё сяло), а менавіта яе дзетароднага спектра. Прасцей кажучы, дзіцёнак, якога прыняла бабка, не мусіў стаць апошнім у вёсцы.

Кола дзён

Наяўнасць эратычнай кампаненты ў большасці абрадаў сямейнага і калян-дарнага цыклу, безумоўна, не азначае, што ў будзённым (сямейным, гаспадарчым) жыцці тэма сексуальных адносінаў (сексуальнасці ўвогуле) была не актуальнай ці табуяванай. Чалавечая сексуальная патэнцыя ўсведамлялася, як адна з пра-

яваў касмічнай стваральнай энергіі, што, у сваю чаргу, дазваляла чалавеку быць не толькі рэцыпіентам ва ўзаемаадносінах з прыродай, але й самому дзейным чынам удзельнічаць у быцці Сусвету. Перадусім, гэта датычылася гаспадарчай дзейнасці вяскоўца (полавы акт з жанчынай і ўзворванне зямлі на сімвалічным узроўні – з’явы ідэнтычныя), калі полавыя органы мужчыны ці жанчыны выконвалі выразную прадуцыйную, стымулюючую функцыю ў адносінах да палеткаў, насення, будучага ўраджаю. «На Віцебшчыне, каб урадзіла добрая пшаніца, гаспадар сеяў яе ўночы, распрануўшыся дагала» [37, 108]. Калі садзілі гуркі, з мэтай стымуляцыі іх росту выкарыстоўвалі рэчы з выразнай фалічнай сімволікай: кол, палена, таўкач, пры гэтым катэгарычна забаранялася садзіць гуркі жанчыне, «што з лет выйшла (не дзетароднага веку. – У.Л.), бо не будзе плоду ніякага» [100, 308]. Полавы сімвалізм быў задзейнічаны і пры сяўбе лёну. Беларусы Паддзвінныя сеялі лён на Канстанціна і Алену (3.VI) і пры гэтым качаліся голымі па зямлі, на якой ён будзе потым сцяліцца, – каб вырас доўгі і валакністы» [63, 230]. На Палессі, як паведамляе З.Глогер, жанчыны напярэдадні сяўбы лёну збіраліся ў карчме, дзе балуюць і скачуць праз пень, пастаўлены пасярод хаты, гавораць, што як высока каторая скочыць, так высока вырасце яе лён» [101, 377]. На Купалле (Віцебскі пав.) з тым, «каб завіваліся вялікія моцныя качаны... яшчэ да ўсходу сонца баба распранаецца дагала і робіць вакол расліны вялікае кола» [102, 209].

Несумненную эратычна-шлюбную афарбоўку мела і качанне/кулянне жанчын на ніве пад час дажынак, а таксама маніпуляцыі з «бародой» – рэштай жытных каласоў, пакінутых на полі ў абрадавых мэтах [103, 27-36].

Увогуле, полавая ідэнтычнасць чалавека, замацаваная ягонай сацыяльнай роляй (мужчынская/жаночая праца) і адпаведнай культурнай атрыбутыкай (адзенне) разглядалася як адзін з неад’емных элементаў светабудовы і светапарадку. Замахі на яе парушэнне, нават на знешнім узроўні, усведамляліся як скрайне негатыўныя, «д’ябальскія». Падобным чынам успрымалася пераапраананне мужчын у жаночую, а жанчын у мужчынскую вопратку (за выключэннем абрадавых сітуацыяў, дзе «падмена была санкцыянавана самім рытуалам: Каляды, Купалле, Радзіны і да т.п.). «Няможна чалавеку адзявацца ў бабскае ўбранне, як і бабе няможна класці на сябе мужчынскія порткі ці шапку, бо нячыстая сіла возьме да й замяніць тых людзей – мужчыну зробіць бабаю ці жанчыну мужыком да й прыкажа сабе служыць. А анёл тады адступіцца ад таго чалавека» [35, 147]. Падобнае пераапраананне вяло да змены не толькі асабістых характарыстык чалавека, але й ягоных гаспадарчых функцый: «Той мужчына будзе баяцца ваўка і наогул будзе палахлівы, які надзявае жаночы галаўны ўбор. Жанчыну ў мужчынскай шапцы вельмі скоро можна сурочыць, а свойская жывёла стане такой жанчыны баяцца» [37, 81].

Падобным чынам інтэрпрэтаваліся і гарманальныя асаблівасці арганізму канкрэтнага чалавека. «У каго не растуць ні вусы, ні барада, той ні баба, ні чалавек. Калі ў бабы растуць вусы або барада, та тая баба не баба й мужык не мужык, а так сабе чорт ведае што» [35, 163].

Паказальнікам жа падвышанай сексуальнай энергіі (юрліваасці, «улюбчываасці») разглядаліся частыя зубы, якія, праўда, балелі значна часцей, чым «рэдка» [37, 77]. Аднак, пры любых раскладах, полавае жыццё беларускага вяскоўца далёка не з’яўлялася нейкай неабходнай вымушанаасцю дзеля працягу роду, але

было далёка не апошняя радасцю і соллю быцця на гэтым свеце. І хоць усе фальклорныя творы на «гэтую» тэму, без вынятку, носяць жартоўны характар, іх сутнасная, праўдзівая аснова наўрад ці можа выклікаць сумніў. У прыватнасці, гэта датычыцца суднясення па шкале жыццёвых каштоўнасцяў полавага акта і харчавання: «На што бабе рашато, на што бабе сіта: дзед бабу патаптаў – будзе баба сыта» [104, 24]. Прычым, жарсць магла заспець у любым месцы, а сам «двубой» вызначаўся нічым не прыхаванай эмацыйнасцю: «Ах ты, Сідар-макацёр, / На парозе бабу цёр: / Што паверніць – / Баба пердніць, / Што пацісніць – / Баба пісьніць» [73, 6]. Мужчынскай жа моцы, без усялякіх падпораў з боку «віягры», можа пазаздросціць ці не кожны прадстаўнік «моцнай паловы» і сёння: «Наш дзед сані гнець – / Па чатыры кліны б'ець: / Пастой, бабка, яшчэ слабка / Ганю пяты – пойдзіць гладка!» [73, 87]. Пры гэтым «парыву плоці» з усёй апантанасцю, да поўнае знямогі аддаваліся не толькі мужчыны: «Там была, там была, / Дзе коні пасуцца; / Так дала, так дала, / Што рукі трасуцца» [73, 32].

Аднак часам жаночыя спадзяванні не спраўджваліся: «А ну ж ты ня дуж – ці на цябе ліха? Капашуся, варушуся, а ты ляжыш ціха?» [42, 8]. Інтымная няўдача магла мець і даволі банальную прычыну: « – Шавялі, бабка, нагой / – Ні магу, кармілец мой! / Я б і рада шавяліць – / Шавялуха не стаіць» [73, 29].

Што датычыць тэхнікі сексу, то, безумоўна, варыятыўнасць палавых стасункаў беларусаў XIX ст. была больш сціплай, чым у «Камасутры», але і тут прасочваецца пэўная разнастайнасць. Найбольш распаўсюджанай была класічная еўрапейская пазіцыя «мужчына зверху»: «Не лажыся, Марка, бокам / Гэта табе не наракам. / Да лажыся правусенька: / Будзе табе да мілюсенька» («камора») [52, 178-179]. Даволі часта ў фальклоры сустракаецца ўказанне і на пазіцыю «мужчына ззаду»: «Як у полі, ў полі / Пасець дзеўка коні. / Прышоў да е Якаў – / Ставіў дзеўку ракам» [73, 42], а таксама «вершніца» ці «жанчына зверху»: «Сядзіць свацця на елі, / Распусціўшы калені» [4, 446]. На бытаванне аральных формаў сексу ва ўсходніх славянаў (праўда, у абрадавым кантэксце) указвае яшчэ «Слова нейкага Хрысталубца» у рэдакцыі к. XIV – пач. XV ст.: «И егда же оу кого ихъ боудеть бракъ, творять съ боубны и съ сопѣльмим, и съ многыми чюдесы бѣсовскими; и ино же сего горшѣ: устройвше срамоту моужьскоую и въкрадывающе въ вѣдра и въ чашѣ, п'ють и, вынемьше, осморкывають и облизывают и цѣлоуютъ» [105, 375]. Падобныя згадкі знаходзім і ў беларускім фальклоры к. XIX – п. XX ст.: «Люблю, люблю Пеценьку / За сладку конхеціньку: / Як паложыць у раток / Дак заньіць жываток» [73, 54] ці «Сінія штаны, белая падкладка, а што ў штанах, тое сладка» (загадка пра цукровую галоўку) [87, 331]. Аральныя практыкаванні, хутчэй за ўсё, не былі вуліцай з аднабаковым рухам: «Дзед бабу сагнуў, / касмоцце раздзьмуў. / Салодкае выкусіў, / А горкае выплюнуў» (арэх) [87, 320] ці «Як за лесам, за буйракам / Там стаяла баба ракам, / А дурань думаў капліца / Дай давай туды маліцца» [87, 237].

Згадкі пра анармальныя сексуальныя паводзіны сустракаюцца ў этнаграфічных матэрыялах і фальклоры выключна рэдка. Прычынай сексуальных дэвіяцый амаль заўсёды з'яўлялася псіхічная хвароба чалавека. Так, у адным з аповядаў А.Сержпутоўскага, палавыя дачыненні з цёлкай мае менавіта «шаляпаваты» парабак, які ўсур'ез лічыць, што яна ад яго «прывяла гожаго быка» [106, 143]. Паказальная ў гэтым плане інфармацыя была зафіксавана этнаграфічнай

экспедыцыяй ПДУ на Вушаччыне. Там, у в. Старыя Туросы, сваёй ненармальнай сексуальнай арыентацыяй вылучаўся Васька Герцык. »З бабамі ён дужа ругаўся. А я яго не баялася, мы з ім кароў разам пасвілі. Баб ён не любіў, мужчын дужа любіў. Адзін ён жыві, бацькі памерлі. Хадзіў абадраны ўсё ўрэмя. Дома самагонку гнаў. Бывала, завядзе да сябе мужыка, напоіць і спаць пакладзе. А патом нехта далажыў аб гэтым начальству, ну яго і забралі ў дурдом. Там ён, кажуць, дужа ўлюбіўся ў начальніка бальніцы. Мусіць ён там усім надаеў і яго атравілі«. Пры сваёй ненармальнасці Васька вылучаўся надзвычайным дарам у выкананні абрадавых (купальскіх, калядных, вялікодных) песняў: »Васька пачынае печь, ну як баба, а мы ўжо яму падпяваем«*.

На падлеткавую мастурбацыю, як на сродак зняцця сексуальнай напругі (параўнай: »Дазволь, матушка, жаніцца. / Дазволь узяць каго хачу; / Не дазволіш мне жаніцца – / Колам печ разварачу« [73, 58]), у традыцыйнай супольнасці практычна не звярталі ўвагі, хоць Кірыла Тураўскі яшчэ ў XII ст. лічыў »ручны блуд« нашых продкаў за сур'ёзны грэх [46^A, 385].

Нягледзячы на тое, што лад, узаемапавага і каханне ў сям'і разглядаліся як найвышэйшая каштоўнасць у традыцыйным грамадстве, рэальнае становішча справаў магло істотна адрознівацца ад ідэалу. Далёка не заўсёды пры заключэнні шлюбу ўлічваліся пачуцці будучых сужонкаў. Вельмі часта асноўнай матывацыяй шлюбу выступала сялянская гаспадарчая прагматыка. У сітуацыі, калі, напрыклад, маладая дзяўчына мусіла ісці за старога ўдаўца, наўрад ці можна было чакаць цёплых узаемных пачуццяў у гэтай сям'і. Да таго ж стары муж, відавочна, не мог задаволіць сексуальныя запатрабаванні маладой жонкі. Усё гэта, з дакладнасцю наадварот магло адбыцца і з маладым хлопцам, што зайшоў у »прымакі« да значна старэйшай за яго жонкі. Адсюль невыпадкова, што тэма пазашлюбных адносінаў досыць шырока прадстаўлена ў беларускім фальклору. Прычым вялізная колькасць песняў на гэтую тэму не мусіць зводзіць у зман даследчыка. Размова ў дадзеным выпадку ідзе хутчэй пра нешматлікія прэцэдэнты, разгорнутыя і тыражаваныя ўжо на фальклорным узроўні, чым пра масавую з'яву супрускай нявернасці ў рэальным жыцці. У зваротным выпадку прыйшлося б узяць на веру ўсе »жудасныя, акалічнасці сямейнага жыцця, якія можна вычытаць у фальклорных зборніках: »А я мужыка не палюбіла, / Завяла ў садок і павесіла« [75, 316]. Ці не самы распаўсюджаны сюжэт – здрада маладой жонкі старому мужу: »– Прыйдзі, прыйдзі, малады хлопца, / У першай гадзіне. / Ідзі, ідзі, стары муж, / У лес па каліну« [65, 371]. Калі ў старога абуджаюцца падазрэнні, маладзіца робіць контрзахады: »– Калі, міленькі, ты мне не верыш, / Павесь званочак на падалочак.. / Як хто затроніць – званок зазвоніць... / Званочак звініць у садзе ля хаты, / А муж не чуе, бо глухаваты« [65, 315]. Вядома, што такія »бавы«, а тым больш у адсутнасці мужа ўдому мелі цалкам заканамерныя наступствы: »Начаваў у нас казак маладзенькі. / Начаваў ён тры дні і тры ночы. / Ды пакінуў мне карыя вочы« [75, 97]. Не меншай увішнасцю »на старане« вызначаліся і мужыкі, на што справядліва наракалі жонкі: »Ён арэць чужую ніўку, / Ён любіць чужую жонку« [65, 171]. Пры гэтым, у вачох »ізьменшчыка« вабноты чужых жанчынаў былі больш прыцягальнымі, чым уласнай жонкі: »А ў суседа любя жана, / Як пабачу – сэрца млее. / Су-

* Запісана ў 1999 г. студэнткай ПДУ Градовіч А. ад Крывец Т.Е., 1930 г.н. у в. Старыя Туросы Вушачкага р-на.

седава ўрадліва, / Тлуста, бела, чарнабрыва. / Мая худа, рудаброва, / Суха, як кара дубова» [65, 183]. Часам мужык паступаў са сваёй жонкай больш радыкальна: «Замкнуў жонку на замок, / А сам пайшоў да дзявок» [65, 328].

Пазашлюбныя адносіны жанатых людзей усведамляліся народнай традыцыяй, як страта індывідуальнай жыццёвай энергіі і, перш за ўсё, разумовых патэнцый: «Не паглядай чужых жонак: ці скасееш, ці здурнееш» [107, 127]; «чужыя жонкі – безгалоўе» [108, 129]. Лічылася, што найбольш юрлівыя па-за шлюбам мужчыны, неўзабаве пачынаюць нагадваць свой дзетародны орган: «Хто к бабам вельмі многа мае дачынення, той хутка аблысее» [35, 155]; «Чужая мяккая падушка на чужой пасцелі лысіну працярэбіць» [107, 139]. З тым, каб мужык не хадзіў па чужых жонках, актыўна выкарыстоўваліся разнастайныя магічныя сродкі. Існаваў шэраг адмысловых замоваў: «На захаванне каханнага», «прысмуты», «шоб вярнуўся бацька к дзіцяці»: «Пастаўце леску ад зямлі да неба, шоб сам Гасподзь з нябёсаў злязаў, такога чалавека да дзіцяці дадому прыгнаў, да ў пасцелі спаць паклаў» [79, 381]. Часам замова суправаджалася пэўнымі магічнымі маніпуляцыямі. «Калі мужык ходзіць па другіх, узяць рубашку ці там штаны, ці што, падраць на каснічкі, змераць з галавы да ног і тады пад сваю пасцель палажыць і загаварыць» (Крупскі р-н) [79, 581].

Як сведчыць палявы этнаграфічны вопыт, падобныя магічныя практыкі бытуюць і ў сучаснай беларускай вёсцы, часам прыводзячы да трагікамічных сітуацыяў. У 1996-97 гадах у цэнтры аднаго з сельсаветаў Бешанковіцкага раёна (назва паселішча не прыводзіцца па этычных меркаваннях) адбылася наступная гісторыя. Жонка, даведаўшыся, што яе муж – мясцовы ўчастковы, ходзіць да іншай, звярнулася па дапамогу да вядомай знахаркі. Пакрыўджаная жанчына папрасіла зрабіць так, каб у ейнага мужа цалкам знікла полавае жаданне да «разлучніцы». Але, напэўна, «чары» аказаліся моцнымі і «жаданне» ва ўчастковага знікла не толькі ў дачыненні да палюбуйніцы, але і да сваёй жонкі. Літаральна за некалькі дзён не стары яшчэ мужчына, які вызначаўся неспатольнай юрлівасцю, стаў абсалютна бездапаможны ў сексуальным плане. Звароты жонкі да знахаркі і спробы апошняй «адрабіць» уздзеянае поспеху не мелі. Пасля чаго канфлікт набыў адкрыты характар, а лісты са скаргамі на «ведзьму» дасылаліся нават у рэдакцыю абласной газеты.

У той жа час, гісторыя ведае выпадкі, калі полаваю слабасць, як вынік сурокаў, лекавалі менавіта моцныя знахары ці чараўнікі. Так, у 1631 г. пад час «чарадзейскага» працэсу, што праходзіў у Наваградскім гродскім судзе, былі выяўлены наступныя факты. Калі пані Фярэнсава, ужо будучы заручонай, рыхтавала мяды да свайго вяселля, вядомы чараўнік Карп папрасіў у яе таго мёду. Атрымаўшы адмову, Карп папярэдзіў Фярэнсаву, што гэта можа дацца ў знакі маладой. У выніку «чараў» Фярэнсава і яе муж шэсць тыдняў пасля вяселля не маглі мець полавых стасункаў. Рады здолеў даць толькі Карп. «А калі прыйшоў, толькі кійком ударыў па сцёгнах саму Фярэнсаву і казаў ісці ёй да мужа. І на тым жа месцы мелі паміж сабой блізкасць і да ложку не дайшоўшы» [109, 145].

Дзеля прафілактыкі і лекавання разнастайных полавых лысфункцыяў і хваробаў шырока выкарыстоўвалася фітатэрапія, асабліва, гэта датычылася парушэнняў у полавай сферы жанчын. Эліза Ажэшка прыводзіць цэлы шэраг жаночых «парушэннікаў»: «бліскавіца» (*Potentilla argentea*), «курачая слепата»

(*Helianthemum vulgare*), «гваздзічка» (*Erythraea centaurium*), «сямізялён» (*Pyrola rotundifolia*), «дзеваціранак» (*Parnassia palustris*) ды іншыя [80, 462]. У якасці зацерагальнага сродку жанчыны выкарыстоўвалі адвар з «загартушкі» (*Orchis latifolia*), ад бяздзетнасці, выкліканай чарамі, збор з «маркоўніка» (*Daucus carota*) і «парушэнца» (*Parnassia palustris*); у якасці лекаў ад венерычных хваробаў ужывалі «жыватабольнік» (*Plantago arenaria*), а пры «мужчынскіх праблемах» – «станоўнік мужыцкі» (*Prunella vulgaris*) [80, 418, 495].

Паколькі сексуальныя паводзіны чалавека з'яўляюцца прыватным выпадкам ягоных сацыяльных паводзінаў, то ўяўленні пра ўнармаваную/ненармальную сексуальнасць, якія існавалі ў традыцыйным грамадстве, з'яўляліся адным з чынікаў механізму ідэнтыфікацыі «чужынцаў» – прадстаўнікоў іншых сацыяльных і этнічных груп. «Чужынец», як прынцыпова адрозны ад «тутэйшых» (гаспадарчымі заняткамі, звычкамі, рысамі характару, мовай і г.д.) надзяляўся і разнастайнымі хібама сексуальнага характару ці «ненармальнасцю» сямейнага жыцця.

Найбольшай юрліваасцю, пожаддзю і, адпаведна, распустай характарызаваліся служыцелі хрысціянскага культу – папы ды ксяндзы. Перадусім, у «грахоўнай актыўнасці» вызначаліся праваслаўныя святары, якія маглі займацца аблуднай справай нават у царкве: «Мне ня можна да царквы хадзіць, / Мне ня можна на споведзі быць: / Папы, дзякі заляцаюцца, / І ў кніжках спамыляюцца» [65, 50]. Пры гэтым, справа наўрад ці абмяжоўвалася аднымі залётамі: «Чужы жонкі Богу моляцца, / Мая шэльма з папам борацца... / Ох, і борацца, качаецца, / Ніяк шэльма з ім не справіцца» [65, 47]. Падобныя паводзіны папа выклікалі адпаведную рэакцыю з боку мужчынскае паловы вёскі. «Быў адзін поп, да такі паганы, што як яго й зямля насіла. Проста драў з людзей шкуру. А да баб быў такі падкі, што немаль усіх маладзіц перапробуваў. Ужэ збіраліся дзецюкі абстрыгці ему косу да перабіваць ногі, але баяліся граху» [106, 90-91]. Дамагаючыся свайго, поп пераконвае цяжарную жанчыну ў неабходнасці дарабіць плод у ейным чэраве (сюжэт добра вядомы нямецкім шванкам, французскім фабліе і італьянскім фацэціям часоў Адраджэння): «І пачаў поп маліцца да дзіця дарабляць да так захадзіўса, што Матруна аж пачала крычаць» [106, 91]. Праўда, мужык помсціць адэкватным чынам. Пазычаючы ў папа дзве бараны, ён у загад святара сваёй жонцы і цнатлівай дачцэ: «каб далі абедзве» укладае іншы сэнс. З другога боку, юрліваасць папа і ягоны статус пасрэдніка паміж людзьмі і Богам з'яўляліся прычынай зваротаў да яго бяздзетных жанчын. Так у аповядзе са зборніка А.Сержпутоўскага «Адукаваны бычок» сяброўка раіць бяздзетнай жанчыне: «Бачыш, паподзі плодныя, бо свіне, – кажэ тая маладзіца, – схадзі к нашаму папу, занесі ему гасьцінца да папрасі яго гожаўню, моо й ублагаеш. Ён ужо многім памог. Цяпер дзякуюць» [106, 143].

У адрозненне ад папоў, «блуд» ксяндзоў, што ўвогуле не мелі права на сямейнае жыццё паводле цэлібату, у фальклору паказаны больш закамуфляваным і вытанчаным. Паказальнай у гэтым сэнсе з'яўляецца радзінная песня з Глыбоччыны: «Трэба, трэба, дзяўчыначка, / Пераспавядаці, / Ці прыйшлося, дзяўчыначка, / Перад прабаваці? / – Не давала, пане ксёнжа, / Не давала нікому. / Толькі дала перад / Ксёндзу маладому. / – Будуць табе, дзяўчыначка, / Грахі адпушчоны, / Бо то ж цябе прабаваў / Чалавек свяцёны» [69, 472].

Падобная споведзь, але ўжо ў якасці вясельнай забавы бытавала на Мядзельшчыне. «Ксёндз», апануты ў жаночую спадніцу, з «святной вадой» – гарэлкай,

спавядае прысутных. «Асабліва акцэнтуюцца парушэнне 10 завету. «Ксёндз» задае пытанні, настаўляе спавядаючага, іх размова мае вольны, нават фрывольны характар. Тут многа намёкаў на падзеі сапраўдныя, гледачы звычайна ўсё ведаюць і з вялікай асалодай сочаць, як гэта ўсё абыгрываецца. «Сповідзь» завяршаецца «малітвай»: «Доміка-доміка, / Звалілася баба з коліка, / Ударылася аб печ – / Выскачыў хлапец» [58, 122].

Аднак выпадкі з рэальнага жыцця былі далёка не такімі смешнымі. Так, у др. п. XVIII ст. Дубіскі (Віленшчына) плябан Станкевіч абвінавачваўся ў згвалтаванні мяшчанкі Камінскай пад выглядам выгнання з яе д'ябла, а таксама Тэрэзы Станевіч і Юзэфы Мацкевіч, у прымусе нявест перад вячаннем уступаць з ім у полавую сувязь і ў тым, што дзіцёнка, народжанага ад яго, ён загадаў укінуць у хлёў свінням [110, 150]. У 1897 г. вернікі мястэчка Койданава падалі скаргу на ксяндза Градзцкага ў Магілёўскую духоўную кансісторыю. Ксёндз абвінавачваўся ў тым, што, завышаючы кошты на рытуальныя паслугі (вячанне, пахаванне), ён абірае прыхаджанаў, а «сбраныя грошы траціць на разгульнае жыццё і на ўтрыманне значнай колькасці прыслугі жаночага полу, якая мяняецца штомесяц і атрымлівае добрае ўзнагароджанне» [111, 137].

Пэўнай сексуальнай «ненармальнасцю» характарызаваліся ў беларускім фальклоры і прадстаўнікі іншых этнічных супольнасцяў: «маскалі» (рускія), «хахлы», «мазуры», «жыды», цыганы ды інш. Як правіла, «чужынцам» прыпісвалася распуста («Жыла адна маскоўка да вельмі распусная баба...» [28, 177]) і дзіўныя, з гледжання «тутэйшых» сямейныя ўзаемадачынненні: «Ажаніўся стары жyd, / Узяў жонку Голду; / Пасадзіў на прыпечку – / І стаў біць у морду» [73, 166] ці «Жyd жыдоўку не ўзлюбіў, / Па цыцке ярмолкай біў. / А жыдоўка не схацела, / І ярмолка адляцела» [87, 223]. Валацужны лад жыцця цыганоў спарадзіў уяўленне пра іх прынцыповую «байструкаватасць» («Ва ўсіх цыганоў нямашака бацькоў» [28, 190] і немагчымасць стварэння імі паўнавартай сям'і: «Цыган-рыган! / Прадаў душу за лягушку, / Прадаў жонку за машонку, / Прадаў хату за лапату, / А матку за швайку, / Купіў балалайку» [87, 177]. Мазуры, упоравень з глупотай, неспрактываванасцю і ляготай, надзяляліся яшчэ і жывёльнай юрлівасцю: «Мазуры надта юрлівыя: кожан Мазур за дзеўкамі як кныр бегае» [112, 233]. «Хохлы» (украінцы) у вачох беларуса людзі не толькі надзвычай упартыя [28, 128], але і досыць жорсткія ў адносінах да жанчын. Так, паходжанне назвы вёскі Зашчоб'е на Палессі тлумачыцца наступным чынам: «Жыў тут украінец. І біў сваю жонку. Людзям дзіва: збіраюцца глядзець. Ён б'е, а яна пытае: – За што б'еш?» [113, 294].

І ў сексуальным вымярэнні «хахол» быў непажаданым партнёрам для мясцовай жанчыны: «Ахну, махну, / Я ні дам хахлу. / Хахол чэсці не маіць – / Проці шэрсці піхаіць» [12, 211].

Безумоўна, шэраг «адхіленняў, прыпісаных «чужынцам», меў хутчэй уяўны, чым рэальны характар, аднак некаторыя з іх адпавядалі рэчаіснасці. У прыватнасці, уяўленні пра распуснасць «маскалёў» вынікалі з назіранняў за мараллю і паводзінамі рускіх старавераў. «У маральных адносінах раскольнікі, як сведчыць... знаўца народа А.Семянтоўскі, ніжэй за мараль беларусаў. Раскольнікі не прызнаюць святасці шлюбу, мала цэняць сужэнства, жанчыны ж не надаюць вялікага значэння цнатлівасці і вернасці ў шлюбе» [114, 284]. Часам нават моўная адрознасць «тутэйшага» і «чужынца» прыводзіла да камічных непаразуменняў з

»эратычным« адценнем. »Раз, як стаялі маскалі ў сяле, так адзін хацеў перцу да яец, ды й кажэ на старую кабету: – Гэй! баба, папру да яец! А яна: – А каб з цябе, – кажэ, – дух выперло! Куды ты мяне старую папрэш да яец!« [115, 37]. »Атрымаць на арэхі« ад простаі вясковай кабеты мог і пан са сваёй незразумелай тактоўнасцю. »Быў сабе кірмаш, аж ідзе якісь панічык і нехаця штурхнуў бабу ў бок, так адварнуўся і мувіць: – Пардон, бабка! – А каб цябе, – кажэ, – скула ўдушыла! – лянцесе: даў сайку пад бок і яшчэ ля, ось кажэ: пярдун баба! А каб ты пярдзеў, гадзе ты, нігды ні стрымаўшысё!« [115, 37].

Безумоўна, што большасць такіх сітуацыяў адносіцца да сферы народнага гумару, але ўсе аспекты »непадабенства« чужынцаў (у тым ліку і іх неадэкватныя сексуальныя паводзіны) не ў малой ступені ўплывалі на тое, што выключная большасць шлюбаў у традыцыйнай беларускай супольнасці з'яўлялася манаэтнічнай.

Завяршаючы невялікі і шмат у чым папярэдні дослед, прысвечаны эратычным кампанентам беларускай традыцыйнай культуры, неабходна спыніцца на шэрагу прынцыповых момантаў.

Аналіз даступнай этнаграфічнай і фальклорнай фактуры пераканаўча сведчыць, што ў супольнасцях рытуальнага тыпу, дзе абрадаваму (сімвалічнаму) афармленню падлягалі ўсе значныя моманты сацыяльнага і індывідуальнага жыцця, тэма сексуальных адносінаў мужчыны і жанчыны (шырэй – узаемадзеяння мужчынскага і жаночага пачаткаў) папросту не магла быць ігнараваная, а тым больш табуяваная.

Сексуальная энергія чалавека ўсведамлялася як рэальная, прадметная права стваральнай касмічнай энергіі, адсоль – эратызм, як сімвалічнае выяўленне гэтае сексуальнасці і полавых узаемадачынненняў, з'яўляўся абавязковым элементам практычна ўсіх рытуалаў каляндарнага і сямейнага цыклу. Асабліва гэта датычылася абрадаў, якія сімвалічна рэалізоўвалі пераход ад »старога« да »новага« ці то на калектыўным (Каляды, Масленка, Вялікдзень, Купалле) ці на індывідуальным (Радзіны, Вяселле) узроўні.

З улікам таго, што ў традыцыйнай культуры ўсе элементы сусвету разглядаліся як велізарная сістэма знакаў і сімвалаў, што ў сваю чаргу амаль без выняткаў падзяляліся па полавай прыналежнасці (ці сутнасці), эратычным зместам магла надзяляцца, у залежнасці ад канкрэтнага сітуацыйнага кантэкста, надзвычай шырокая катэгорыя з'яваў і рэчаў. Так, фалічнае »прачытанне« маюць рэчы, звязаныя з дзейснай інструментальнай сферай: голка, хлебная лапата, саха, рала, таўкач, дзіда, шабля, меч, стрэльба, вуда і д.т.п. Фармальнае (колера, абрысы) і тыпалагічнае (цвёрдасць, актыўнасць) ляжалі ў аснове такога сімвалізму: елка, шышка, морква, гурок, грыб, рыба, джала, каўбаса, пірог, кол, гарэх, палка, рог, як фальклорныя значэнні фаласу. Жаночы, дзетародны пачатак сімвалізаваўся рэчамі полымі, з адтулінай, але прынцыпова пасіўнымі: гаршчок, бочка, вядро, дзяжа, мех, яма, нара, печ і да т.п. Сам полавы акт выяўляецца ў катэгорыях актыўнай дзейнасці: кавач, араць, рабіць, дзяўбсці, таўчы, засаджваць, устаўляць, мець, нацягваць, пароць, качаць, шыць і г.д.

У адрозненні ад рускай традыцыі (гл. »Запаветныя казкі« А.Афанасьева) літаральнае апісанне (па-за ўсялякай сімволікай) сексуальных узаемадачынненняў

мужчыны і жанчыны ў беларускім фальклоры практычна не сустракаецца, ды і на ўзроўні ўсёй традыцыі лічылася непрыёмальным і пахабным.

Вызначальная рыса беларускай традыцыйнай эротыкі (як і ўсёй эротыкі ў прынцыпе) – яе цесная суаднесенасць з народнай смехавой культурай. Бо і полавы акт, і смех у аднолькавай ступені адмаўляюць смерць і супрацьстаяць ёй, сцвярджаючы жыццё.

На ўзроўні маладзёвай субкультуры, насычанасць «гульні» эратычнымі элементамі з'яўлялася неабходнай умовай паўнаважнасці сацыялізацыі чалавека і стварэння патэнцыйнай шлюбнай пары. Эротыка, у адрозненне ад цяперашняга часу, не з'яўлялася гатовым прадуктам для масавага спажывання, а прадуквалася самімі ўдзельнікамі «гульні», у танцах, гульнях і спевах, што, само сабою, здымала шмат якія комплексы і падлеткавую неабязнасць у пытаннях полу.

З другога боку, не хацелася б прадставіць эротыку нашых продкаў, як толькі частку рытуальнай, сімвалічнай рэальнасці, бо і ў штодзённым, пабытовым вымярэнні каханне і інтымная блізкасць з каханым чалавекам былі не апошняю радасцю зямнога жыцця.

Літаратура

1. Бабкоў І. Прагемонены да календарнага часу // Культура, 1995. № 13. С. 5–6.
2. Элиадэ Мирча. Священное и мирское. М., 1994.
3. Кон И.С. Введение в сексологию. М., 1989.
4. Вяселле: Абрад. Мн., 1978.
5. Жаніцьба Цярэшкі. Мн., 1993.
6. Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Т. 9. Верхнее Поднепровье и Белоруссия. СПб., 1905.
7. Серебренников Ф. Обычаи и обряды крестьян Себежского при крестинах, свадьбах и похоронах // Памятная книжка Витебской губернии на 1865 г. – СПб., 1865. С. 75–93.
8. Сярод нешматлікіх прац, што асвятляюць узаемаадносіны палой у маладзёвай субкультуры: Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения С.-Зап. края. Т. 1. Бытовая и семейная жизнь белорусов в обрядах и песнях. СПб., 1887. Ч. 1; Довнар-Запольский М.В. Заметки по белорусской этнографии // Живая старина, 1893. Вып. 2. С. 283–296; Яго ж. Исследования и статьи. Т. 1: Этнография и социология, обычное право, статистика белорусская письменность. Киев, 1909. С. 150–158, 392–394.
9. Русские заветные сказки. М., 1992.
10. Топорков А.П. Малоизвестные источники по славянской этносексологии (к. XIX – н. XX в.) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 301–318.
11. Баршчэўскі І. 3 гісторыі фаллэктанізму // Зап. Аддзел гуманіт. навук. Кн. 4: Працы Катэдры этнографіі. Т. 1: Сшытак 1. Менск, 1928. С. 49–80.
12. Шлюбскі А. Матар'ялы да вывучэння фальклёру і мовы Віцебшчыны. Ч. II. Менск, 1928. – С. 75–99.

13. Беларусы: У 8 т. Т. 3: Бандарчык В.К. Гісторыя этналагічнага вывучэння. Мн., 1999.
14. Никольский Н.М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Мн., 1956.
15. Радзінная паэзія. Мн., 1971.
16. Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры: Мінская вобласць. Мн., 1995.
17. Да прыкладу: М.Нікольскі пазначае эратычны змест каравайнага абраду ў традыцыйным вяселлі (Никольский Н.М. Происхождение... С. 191–218); Н.Гілевіч указвае на эратычную двухсэнсоўнасць беларускіх загадак (Гілевіч Н. Паэтыка беларускіх загадак. Мн., 1976. С. 61–63).
18. Валодзіна Т.В. Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997; Яе ж: Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999; Кухаронак Т.І. Радзінныя звычай і абрады беларусаў. Мн., 1993; Яе ж: Абрадавае рэгуляванне паводзін моладзі ў беларускай вёсцы (к. XIX – п. XX ст.) // Весці АН Беларусі. Сер. грамад. навук. 1995, № 3. С. 93–98; Лобач У. Беларуская эротыка: «Харошанька прытанцуі, каго любіш – пацалуй» // Новая зямля, 1994, № 11. С. 7.
19. Успенский Б.А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // *Studia Slavica*. 1983. Т. 29. С. 33–69; 1987. Т. 33. С. 37–76; Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – н. XX в. Л., 1988; Токарев С.А. Эротические обычаи // *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев*. М., 1983. С. 98–105; Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991; *Русский эротический фольклор*. М., 1995. ды інш.
20. Кон И.С. Сексуальность и нравственность // *Этическая мысль: Научно-публицистические чтения*. М., 1990.
21. Тахо-Годи А.А. Эрот // *Мифы народов мира*. Т. 2 М., 1992. С. 668–669.
22. Грейвс Р. Мифы Древней Греции. М., 1992.
23. Слово о полку Игореве. Л., 1990.
24. Паэзія беларускага земляробчага календара. Мн., 1992.
25. Токарев С.А. Эротические обычаи // *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев*. М., 1983.
26. Черникова И.В. Отношения «человек-природа» от античности до современности // *Философия и общество*, 1999, № 3. С. 132–149.
27. Глядзі: Чаго на свеце не бывае: Антырэлігійныя казкі, анекдоты, прыказкі ўсходнеславянскіх народаў. Мн., 1990.
28. Сержпутоўскі А.К. Казкі і апавяданні беларусаў Слуцкага павета. Мн., 2000.
29. Песні народных свят і абрадаў. Мн., 1974.
30. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
31. Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
32. Валодзіна Т.В. Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999.
33. Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998.

34. Байбурын А.К. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Л., 1991. С. 257–265.
35. Сержпудоўскі А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998.
36. Werenko F. Przyczynek do Lecznictwa lubowego // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. T. 1. Kraków, 1896, s. 99–228.
37. Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
38. Арлова Г.П. Беларуская народная педагогіка. Мн., 1993.
39. Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.
40. Романов Е.Р. Беларуский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912.
41. Байбурын А.К. Ритуал... С. 56-58; Толстой Н.И., Усачева В.В. Волосы // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
42. Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. III. СПб., 1894.
43. Бернштам Т.А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы..., с. 234–257.
44. Гульні, забавы, ігрышчы. Мн., 1996.
45. Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1: Бытовая и семейная жизнь белорусов в обрядах и песнях. СПб., 1887. Ч. 1.
46. Зімовыя песні. Мн., 1975.
- 46^A Мельнікаў А.А. Кірыл, епіскап Тураўскі: Жыццё, Спадчына. Светапогляд. Мн., 2000.
47. Барташэвіч Г.А. Матывы шлюбу ў зімовай абраднасці і паэзіі // Весці АН БССР. Сер. грамад. навук. 1988, № 4.
48. Насовіч І.І. Слоўнік беларускай мовы. Мн., 1983.
49. Иванов В.В., Топоров В.Н. Балтийская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 1991. С. 153–159.
50. Дмитриев М.А. Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильна, 1869.
51. Янкоўскі Ф.М. Беларускія прыказкі, прымаўкі, фразеалагізмы. Мн., 1962.
52. Вяселле: Песні. Кн. 6. Мн., 1988.
53. Загадкі. Мн., 1972.
54. Романов Е.Р. Очерк быта нищих Могилевской губернии // Этнографическое обозрение. 1890. № 4.
55. Иванов В.В., Топоров В.Н. Купала // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 29.
56. Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999.
57. Народныя казкі-байкі, апавяданні і мудраслоўі. Мн., 1983.
58. Народны тэатр. Мн., 1983.
59. Вяселле: Песні. Кн. 1. Мн., 1980.
60. Прыпеўкі. Мн., 1989.
61. Глєвіч Н. Паэтыка беларускіх загадак. Мн., 1976.
62. Романов Е.Р. Материалы по этнографии Гродненской губернии. Ч. 1. Вильно, 1911.

63. Шейн П.В. Материалы для изучения быта... Ч. III. СПб., 1903.
64. Довнар-Запольский М.В. Заметки по белорусской этнографии // Живая старина. 1893. Вып. 2. С. 283–296.
65. Жартоўныя песні. Мн., 1974.
66. Песні Беласточчыны. Мн., 1997.
67. Фальклёр у запісах Яна Чачота і братоў Тышкевічаў. Мн., 1997.
68. Песні пра каханне. Мн., 1978.
69. Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998.
70. Анохин Г.И. Брак и община в Дании в IX-XIX вв. // Скандинавский сборник. Вып. XXXIII. Таллин, 1990. С. 135–148.
71. Веснавыя песні. Мн., 1979.
72. Балады. Кн. 2. Мн., 1978.
73. Никифоровский Н.Я. Белорусские песни «частушки». Вильно, 1911.
74. Зянько У.Б. Спадчына маёй маці. Мн., 1993.
75. Лірычныя песні. Мн., 1976.
76. Восеньскія і талочныя песні. Мн., 1981.
77. Шейн П.В. Белорусские народные песни. СПб., 1874.
78. Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць: Беларуска народная варажба. Мн., 1993.
79. Замовы. Мн., 1992.
80. Ажэшка Эліза. Выбраныя творы. Мн., 2000.
81. Варлыга А. Забабоны. Нью-Йорк, 1972.
82. Рапановіч Я. Беларускія прыказкі, прымаўкі і загадкі. Мн., 1958.
83. Аникиевич К.Т. Сенненский уезд Могилевской губернии. Могилев, 1907.
84. Беларускі народны соннік. Мн., 1996.
85. Федароўскі М. Люд Беларускі. Вяселле. Мн., 1991.
86. Szukiewicz W. Niektóre werzenia, przesady i zababony ludu naszego, legiendy i podania // Kwartalnik Litewski 1910. T. 2.
87. Романов Е.Р. Белорусский сборник. Т. 1. Вып. 1-2. Киев, 1885.
88. Богданович А. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Этнографический очерк. Гродно, 1895.
89. Шейн П.В. Материалы для изучения быта... Ч. II. СПб., 1893.
90. Нікольскі М.М. Жывёлы ў звычайх, абрадах і вераннях беларускага сялянства. Менск, 1933.
91. Вяселле. Песні. Кн. 2. Мн., 1981.
92. Гуркоў У.С., Якімовіч Ю.А. Камора // Этнаграфія Беларусі. Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 239–240.
93. Семенов Ю.И. Пережитки первобытных форм отношений полов в обычаях русских крестьян XIX – н. XX в. // Этнографическое обозрение, 1996, № 1, с. 32–48.
94. Кухаронак Т.І. Радзінныя звычаі і абрады беларусаў. Мн., 1993.
95. Иванов В.В. Кузнец // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1992. С. 21–22.
96. Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. II. СПб., 1893.
97. Jeleńska E. Wieś Komarowicze w pow. Mozyrskim // Wisła, 1891/ Т. 5, кн. 2. С. 479–520.

98. Гопан А. Миф и символ. М., 1994.
99. Тлумачальны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. П-Р – Мн., 1980.
100. Зямля стаіць пасярод свету... Беларuskія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996.
101. Gloger Z. Zabobony rolnicze // Biblioteka warszawska, 1876. Т. 2, s. 376–379.
102. Иванов В. Приметы и поверья крестьян Витебского уезда, Витебской губернии // Записки С.-Зап. отделения ИРГО. Вильно, 1910,. Кн. 1. С. 208–213.
103. Валодзіна Т.В. Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997.
104. Ляцкий Е.А. Материалы для изучения творчества и быта белорусов. М., 1898. Ч. 1.
105. Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
106. Сержпутоўскі А.К.К азкі і апавяданні беларусаў-палешукоў. Мн., 1999.
107. Беларuskія прыказкі, прымаўкі, фразеалагізмы. Мн., 1992.
108. Выслоўі. Мн., 1979.
109. Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Т. 3. Вильна, 1867.
110. Мараш Я.Н. Очерки истории экспансии католической церкви в Белоруссии в XVIII в. Мн., 1974.
111. Документы обличают: Реакционная роль религии и церкви на территории Белоруссии. Мн., 1964.
112. Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Т. III. Warszawa, 1903.
113. Легенды і паданні. Мн., 1983.
114. Киркор А. Белорусское Полесье // Живописная Россия. Т. III. СПб., 1882.
115. Анталогія беларускага народнага анекдота і жарта. Мн., 2001.

Eros v beloruski ljudski kulturi

Uladzimir Lobač

Članek obravnava seksualno simboliko in povezave v beloruski ljudski kulturi 19. st. in zgodnjega 20. stoletja. Posebnosti seksualne kulture in simbolizma beloruske etnične skupnosti raziskuje avtor s pomočjo analize velikega števila etnografskih in etnoloških virov. Posebno pozornost posveča erotičnim sestavinam v subkulturi mladih Belorusov: seksualne motive v šegah ob poroki in rojstvu. Opredeljuje pa tudi vsakodnevne stereotipe o spolnih odnosih.

Das Thema der Kosmogonie in litauischen Folklorenarrativen

Nijolė Laurinkienė

In this article Lithuanian folk narratives describing the creation of the World and its constituents (Earth, celestial bodies, human beings) are analyzed. By their origin and nature these narratives are supposed to be related to the archaic creation myth, although in many cases they are closely intertwined with successive fragments of Christian religion.

In der mündlichen Überlieferung vieler Völker sind Erzählungen über die Entstehung der Welt – des Himmels, der Erde, der Himmelskörper, der Pflanzen, des Menschen und der Tiere – erhalten. Die Narrativen dieses Inhalts gelten als Mythen (in diesem Falle als kosmogonische Mythen) oder ätiologische Sagen, d.h. Folklorewerke, die die Herkunft von etwas, meist vom Weltall und seiner Elemente, erklären.

Kosmogonische Mythen sind meistens in epischen Dichtungen festgehalten (zu nennen wären der altindische *Rigveda*, das babylonische *Enuma Elish*, die isländische *Lieder-Edda*, das karelisch-finnische *Kalevala*). Die Folklore als Quelle der Erzählungen kosmogonischen Inhalts hat einen anderen Charakter, sie ist im Laufe der Zeit mehr abgeschliffen. Die Sagen über die Entstehung der Elemente des Universums werden in manchen Völkern beinahe bis zum heutigen Tage erzählt, – eben deshalb haben die spätere Denkweise und die spätere Weltanschauung eine beträchtliche Wirkung auf sie ausgeübt. Dennoch bleiben auch in der Folklore ziemlich beständige, unveränderte Sujets erhalten, die archaisch genug und ihrer Herkunft sowie ihrer Natur nach mit dem Mythos der Schöpfung verbunden sind.

In diesem Artikel werden litauische Folklorenarrativen untersucht, die die Genesis des Kosmos und seiner Komponente erklären. Die Litauer haben kein Epos wie die oben genannten; auch den schriftlichen Überlieferungen – den Zeugnissen der Chronisten und Historiker – sind nicht zu viele Mythen und andere mit der vorchristlichen Religion verbundene Informationen zu entnehmen, so bleibt die Folklore die wichtigste Quelle bei der Rekonstruktion der litauischen Mythologie. Die Besprechung der Folkloresujets kosmogonischen Inhalts wird sich hier hauptsächlich auf die Sagen stützen, teilweise aber auch auf die Angaben der schriftlichen Quellen und der Sprache.

Die Vorgeschichte der Welt

Die Erschaffung der Welt beginnt in litauischen Sagen mit der Situation vor der Schöpfung – mit der Darstellung des Nichts. Dieses Nichts wird so geschildert, dass es in jenen Zeiten »nichts da war«. Häufig wird angegeben, dass die Hauptkomponenten der Welt fehlten, und sie werden dann auch aufgezählt: Erde, Himmel oder andere:

Pradžioje pasaulio nebuvo nei žemės, nei saulės, nebuvo nieko, tiktai vien vanduo (LMD I 851/1/; Am Anfang der Welt war keine Erde, keine Sonne, es war nichts, nur Wasser allein).

Kai dar nebuvo dangaus nei žemės, dievas su velniu vaikščiojo ant vandens paviršiaus (BsV p. 280, Nr. 3; Als es noch weder Himmel noch Erde da war, wanderten Gott und Velnias auf der Wasseroberfläche).

Sako, pradžiai, prieš sutvėrimo pasaulio, kol dar nieko nebuvo, tiktai vieni vandenys visur. Ponas Dievas žadėjo sutverti, bet niekas nežinojo ką (LTR 1973/4/; Man sagt, am Anfang, vor der Schöpfung der Welt, als es nichts da war, waren nur Wasser überall. Gott der Herr gedachte zu schöpfen, doch niemand wusste, was).

Nebuvo nieko, tik vanduo (LTR 2991/38/; Nichts war da, nur Wasser).

Buvęs tik vanduo. Laiveliu yrėsi dievas ir velnias (LTR 2368/121/; Es war nur Wasser. In einem Boot ruderten Gott und Velnias).

Beim Erzählen vom Nichts vor der Entstehung der Welt wird häufig eine Einschränkung gemacht: es wird behauptet, dass es damals nur Wasser gab. Auf diesem Hintergrund werden die kreativen Handlungen der Schöpfer – meistens sind es Gott (*Dievas*) und Velnias – dargestellt. Velnias ist in der litauischen Mythologie ein anthropomorphisches oder zoomorphisches Wesen, das mit der Unterwelt und mit Toten verbunden ist und in späteren Zeiten die Eigenschaften des christlichen Teufels erworben hat.

Manchmal erwähnt die Beschreibung der Vorgeschichte der Welt einen Nebel, der rund herum herrschte. Es wird gesagt, dass vor langer langer Zeit, als es noch nichts da war, weder Erde noch Himmel, wären nur Nebel und Wasser da (LTR 1560/20/). Oder es wird erzählt, dass vor langer Zeit, als die Welt noch nicht da war, nur Gott alleine lebte, und er lebte in Nebeln (LMD I 513/11/). Der Nebel galt offensichtlich als Kennzeichen des Chaotischen, Nichtorganisierten, das bis zur Schöpfung des Weltalls herrschte.

Die ungeformt, amorph anmutende Vorgeschichte der Welt wird auch als Finsternis und als Kessel – ein gallertartiger Brei, somit als etwas Dickflüssiges, bezeichnet (LMD I/32a/). Man stellte sich vor, die Erde sei einst flüssig gewesen und habe erst später begonnen, allmählich dick und hart zu werden. Es wird erzählt, dass Gott die Erde flüssig wie Kessel und die Steine wie Klösse erschaffen hat. Doch später begann die Erde dicker zu werden und die Steine zu wachsen (LTR 952/53/). Ähnliches wird auch in einer anderen Sage behauptet: einst war die Erde flüssig und die Steine weich; die Erde wurde immer härter und die Steine wuchsen (LTR 2560/293/). So konnte die Formierung der Erde als das Erhärten ihrer ursprünglichen Konsistenz zur festen Masse erklärt werden. Indem die Erde dicker, härter wurde, bekam die Welt allmählich eine feste Grundlage.

In einigen Sagen wird bemerkt, dass die Schöpfung in einer bestimmten Reihenfolge geschehe. Zuerst konnte der Himmel erschaffen werden, dann die Erde (LTR 1580/455/). In einer anderen Stelle behauptet man, dass die Erde vom Wasser getrennt wird, und dann wird ihre Oberfläche geformt (LRT 3783/444/). Die Vorbedingung der

weiteren Schöpfung kann die Zergliederung des Universums in seine Hauptelemente sein. Am häufigsten wird in den Sagen eine einzelne Episode der Welterschaffung dargestellt. Doch nur ihre Gesamtheit zeigt das allgemeine Bild der Schöpfung des Kosmos.

Die Erdschöpfung durch Tauchen in die Urwasser

Besonders archaisch unter den Sujets der betreffenden Thematik ist das vom kosmogonischen Tauchen (die Erde wird aus dem Sand erschaffen, den Velnias oder ein anderes Wesen aus dem Meeresgrund ausgeschöpft hat). Es ist in Indien, Indonesien, Nordamerika, Mittelasien, Sibirien, bei den finnougriischen Völkern, in rumänischen, bulgarischen, polnischen, ukrainischen, weissrussischen mythologischen Überlieferungen anwesend und, wie bereits erwähnt, auch in der litauischen erzählenden Folklore fixiert¹. Da der Mythos vom Tauchen zum Grund der Urwasser nicht nur im Areal der indoeuropäischen Ursprache, sondern auch viel weiter verbreitet war, liegt die Annahme nahe, dass er noch vor der Formierung der Indoeuropäer entstanden ist².

In litauischen Sagen vom kosmogonischen Untertauchen wird erzählt, wie am Anfang der Welt, als noch nichts da war, allein nur Wasser rund herum, fuhr ein Boot, in dem Gott und Velnias sassen. Gott befahl Velnias zum Meeresgrund unterzutauchen und Erde von dort zu bringen. Gott säte diese Erde vom Meeresgrund – und es entstand das Flachland. Velnias versuchte es Gott nachzumachen und dasselbe zu tun. Er spuckte die im Mund versteckte Erde aus – und es erhoben sich Berge, und die Sümpfe bildeten sich (LPK 3005). Manche Varianten dieses Sujettyps werden durch die Erzählung fortgesetzt, wie Velnias Gott, der die Insel erschaffen hat, ertränken will. Velnias packt Gott an den Beinen und zieht ihn ins Wasser. Doch die Insel wird immer grösser, das Wasser zieht sich fort, und Velnias vermag Gott nicht zu ertränken (LTR 2368/121/, 2991/38/ u.a.).

Das Bild Gottes als Schöpfer ist in den Sagen von der Entstehung der Erde ziemlich abstrakt. Er wird einfach Gott (*Dievas*) genannt, es wird angedeutet, dass er im Himmel lebt (LTR 2069/393/). Der Helfer Gottes ist sein Widersacher, ein chthonisches Wesen Velnias. Dieser wird in den Sagen von der Erdschöpfung verschieden charakterisiert: wie ein Diener, ein Bruder Gottes, wie ein anderer Gott, wie der Wasservogel Enterich (LTR 4642/83/; SIŠLSA Nr. 437; LMD I 851/1/; LTR 1560/20/). Velnias wird wie eine destruktive Person dargestellt. Davon zeugen seine ungelungene schöpferische Tätigkeit sowie seine offensichtlichen Bemühungen Gott zu schaden, sein Versuch ihn zu ertränken. Der wirkliche Schöpfer, der Initiator der Schöpfung ist immerhin Gott. Zwar sind beide durch die Funktionen, die sie erfüllen, verbunden, doch sind der Charakter dieser Funktionen und die Folgen ihrer Tätigkeit verschieden. Gott erschafft das Positive, was dem Menschen von Nutzen ist, Velnias – das Negative, was den die Erde bewohnenden Wesen Schwierigkeiten bereiten, ja Schaden stiften kann. Angeblich hilft Velnias Gott die Welt zu erschaffen, doch seine Schöpfungen sind unvollkommen, oft unvollendet. Deshalb erscheint Velnias der ätiologischen Sagen als ein Trickster, d.h. ein Held, der die Handlungen Gottes des Schöpfers ungeschickt

¹ Элиаде М. Трактат по истории религии. Т. 2. – Санкт-Петербург, 1999. – С. 329.

² Schier K. Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völospá. – Märchen, Mythos, Dichtung. – München, [1963]. – S. 326.

nachahmt. In den Mythen anderer Völker, genauso wie in litauischen Sagen, wird der das Positive verkörpernde Held weniger charakterisiert als sein Begleiter. Er kann in einem Verwandtschaftsverhältnis zum Tauchenden stehen: beide seien zwei Brüder oder Bruder und Schwester, oder zwei Schwestern (in den Mythen der Indianer Nordamerikas, Altaier, Chinesen, Ainu, Burjaten; MNM I, S. 197, 408). In den Mythen der Völker der Welt entsprechen dem litauischen Velnias, der zum Grund der Wasser taucht und Erde holt, Tiere ähnlicher Natur, die mit der Erde oder ihren Gewässern verbunden sind. In der vedischen Mythologie kommt ein urzeitliches Wildschwein vor, das ins Wasser taucht und aus dem Schlamm die Erde erschafft (MNM I, S. 224). In der Folklore der Ostslawen erfüllt die Rolle des tauchenden Demiurgen der Teufel und Vögel wie Ente, Taube, Schwan³. Auch in der finnougri-schen mythologischen Tradition kann der Teufel oder ein Vogel – ein Taucher, ein Enterich – der Tauchende zum Grund des Ozeans sein⁴. Wie die Sujets des »kosmogonischen Tauchens« der Litauer und anderer Völker zeigen, ist die tauchende Person stets ein chthonisches Wesen, oder ein Vogel nicht selten mit den Wassern verbunden.

Der Mythos von der schöpferischen Tätigkeit zweier mythischer Wesen, – die zusammenarbeiten und im Widerstreit stehen, – wird als ein dualistischer Mythos bezeichnet⁵. Gott und Velnias der litauischen Sagen sind Personen entgegengesetzter Natur, und ihre unterschiedlichen Schöpfungen widerspiegeln die Widersprüchlichkeit der Welt selbst. Laut M. Eliade, ist der kosmogonische dualistische Mythos eine Art Erklärung für die Entstehung des Bösen und für sein weiteres Bestehen in der Welt⁶.

Gewöhnlich unterscheidet man in der Frage des Ursprungs des dualistischen Mythos zwei Ansichten. Die eine sieht die Ursachen der Entstehung dieser Mythen in der dualistischen Gesellschaftsordnung: jeder Volksstamm wurde in zwei Teile, zwei Fratrien, geteilt. Die Begründer der Fratrien, die im Verwandtschaftsverhältnis zueinander stünden, können mit den geschwisterlichen Schöpfern der kosmogonischen Mythen in Verbindung gebracht werden. Soziale Strukturen widerspiegeln sich in Mythen nicht selten⁷. Andererseits wurde die Genesis des dualistischen Mythos auch aus der Psychologie des Menschen erklärt – aus der Teilung der Welt in entgegengesetzte Kategorien (MNM I, S. 408). Die Zahl 2 sei das Symbol der Verdoppelung, der Trennung, der Zwietracht, des Gegensatzes, des Konflikts, aber auch des Gleichgewichts; sie symbolisiert die Bewegung, die alle Entwicklungen erst in Gang setzt. Die Gegensätze von Schöpfer und Geschöpf, Licht und Schatten, Männlichem und Weiblichem, Geist und Materie, Gut und Böse, Leben und Tod – dies sind Phänomene, auf die sich die dualistische Weltansicht stützt. Besonders ausgeprägte dualistische Weltdeutungen stellen die beiden Elemente der chinesischen Philosophie Yin und Yang oder die Prinzipien des Guten (Ahura Masda) und des Bösen (Ahriman) des persischen Zoroastrismus dar⁸. In den kosmogonischen dualistischen Mythen, in denen auf dem Hintergrund

³ Кузнецова В. С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. – Новосибирск, 1998. – S. 61; Смоленский этнографический сборник. Составил В. Н. Добровольский. Ч. 1. – Санкт-Петербург, 1891. – S. 229-230.

⁴ Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов. – Балто-славянские исследования, 1981. – Москва, 1982. – S. 162-190.

⁵ Элиаде М. Ebd. – S. 328-338.

⁶ Eliade M. Kosmogoninio mito funkcija ir struktūra. – Krantai, rugsėjis, 1990. – S. 59.

⁷ Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. – Москва, 1964. – S. 276, 278, 280.

⁸ Becker U. Simbolių žodynas. – Vilnius, 1995. – S. 59.

des ursprünglichen Nichts zwei handelnde Personen dargestellt sind, die einander gegenüberstehen, im Konflikt sind, gleichzeitig aber auch zusammenarbeiten und gegenseitig Hilfe leisten, – in diesen dualistischen Mythen kann man die Idee des Zusammenstosses jener ursprünglichen Gegensätze als Antrieb der Entstehung des Lebens, als Antrieb jeden Anfangs und seiner Entwicklung erkennen.

In einigen Sagen, die einen gesonderten Sujettyp von der schöpferischen Tätigkeit des Velnias bilden, wird nicht erzählt, wie dieses Wesen zum Meeresgrund taucht (LPK 3015). Es wird nur dargestellt, was geschieht, wenn Velnias die Erde aus dem Mund ausspuckt oder sie einfach sät. Dann entstehen viele Steine. Und es wird immer mehr davon. Das ist verderblich – Steine können die ganze Erde bedecken. So beschliesst Gott die Kälte loszulassen und macht auf diese Weise dem Wachsen der Steine ein Ende. In manchen Texten wird angedeutet, dass die Steine bis zu den Weihnachten / bis zur Geburt Christi wachsen (6 Varianten: LTR 398/155/, 952/44/, 1158/224/, 1284/58/, 1289/131/, 1485/63/). Vom besonderen Interesse sind Varianten, in denen gesagt wird, dass die Steine so lange wuchsen, bis es blitzte und donnerte (3 Varianten: LTR 952/44/, LTR 952/53/, LTR 2376/32/). Weihnachten oder den Donner (in der Variante LTR 952/44/ werden beide Ursachen genannt) versteht man als eine Grenze, die die Macht von Velnias nicht mehr überschreiten kann. Wie bekannt, wird das Donnern in den Sätzen des Volksglaubens als der Kampf des Donnergottes Perkūnas mit Velnias interpretiert, wenn es donnert, dann schlägt Gott die Velniai (LTR 739/11/, 1001/491/). So scheint es ganz verständlich und motiviert, dass in der Sage von Velnias, der die Steine wachsen lässt, Blitz und Donner zum Vorschein kommen. Zu bemerken ist, dass Blitz und Donner, und damit auch der Kampf Gottes mit Velnias, sich eben zu den Weihnachten, wie die analysierten Sagen bezeugen, so schicksalhaft zeigen. Denn die Weihnachtszeit galt einst für Litauer als der Beginn eines neuen Jahres. In manchen archaischen Traditionen wurde der Mythos vom Kampf Gottes oder eines anderen Helden mit einem das destruktive Element verkörpernden Wesen eben am Vorabend des Neujahrs oder während dieses Festes aktualisiert, durch diesen Kampf imitierende Rituale wiederholt. In Babylon wurde am Neujahrstag *Enuma Elish* – »Das Poem von der Schöpfung« feierlich vorgetragen. Der Kampf Marduks mit dem Meeresscheusal Tiamat wurde nacherzählt und imitiert. Dieses Scheusal wurde jedesmal besiegt und aus seinen Überresten der Kosmos geschaffen⁹. Der Kampf des altindischen Gottes Indra gegen die Dämonen wurde auch mit dem Neujahr verknüpft. Der Sieg über diese Dämonen, infolgedessen die Welt entstehen kann (die Wasser, die Tiere werden befreit, die Sonne in den Himmel gehängt), wird als mit der Einführung des neuen Jahres verbunden erklärt¹⁰. Das in litauischen Sagen erwähnte Weihnachten, als der Zeitpunkt, bis zu dem Velnias sich als Säer der Steine auf der Erde zeigt, ist auch als eine in kosmogonischer Hinsicht bedeutende Periode zu betrachten. Um Weihnachten wendet sich die Sonne, – dies konnte einen neuen Zyklus in der Zeit bezeichnen, der den Zusammenstoss der chaotischen und schöpferischen, mit dem Heiligen verbundenen Kräfte und die Durchsetzung des *sacrum* bedeutete. Deshalb waren um diese Zeit der kosmogonische Mythos und die damit verbundenen Rituale so wichtig, sie hatten die Erneuerung der Welt und des Menschen gleichsam gefördert.

⁹ Когда Ану сотворил небо: Литература древней Месопотамии. Пер. с аккад. Сост. В. К. Афанасьевой и И. М. Дьяконова. – Москва, 2000. – С. 35-57.

¹⁰ Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. – Москва, 1986. – С. 31.

Die Erde, von einem Fisch getragen

Das analysierte Sujet des »kosmogonischen Tauchens« ist die vorherrschende, doch nicht die einzige Erklärung des Ursprungs und der Natur der Erde in litauischen Sagen. In der litauischen Folklore findet sich der wohl auch internationale Sujettyp von der Erde in der Weite der Wasser, von einem riesigen Fisch getragen. Da nur zwei Varianten dieser Sage aufgezeichnet sind, liegt der Gedanke nahe, dass sie von woanders gekommen ist. Entsprechende Motive sind in der russischen, armenischen, mordwinischen, ainuischen, japanischen, burjatischen, altaischen, mongolischen Mythologie bekannt (MNM II, S. 392)¹¹. In einer der beiden in Litauen aufgezeichneten Varianten der Sage vom Fisch, der die Erde trägt, wird erzählt, dass wenn der Fisch sich auf die andere Seite wendet, wird sich das Meer ergießen und die ganze Erde überschwemmen (LTR 1977/25/). Die andere Variante der Sage erklärt, dass wenn der Fisch alt wird und stirbt, und wenn sein Schwanz zwischen den Zähnen heraushängt, dann kommt das Ende der Welt, denn die Erde, ohne Achse geblieben, fällt herab (LTR 1170/351/). Der Fisch wird hier für die Achse und die Stütze der Erde gehalten. Ohne Stütze könnte die Erde nicht bestehen. Der Fisch ist in diesen Sagen ein wichtiger Teil der mythischen Welt, dessen Verlust mit der Eschatologie verbunden wird. Ähnlich wird die Rolle des Fisches auf der makrokosmischen Ebene von Armeniern aufgefasst. Nach einer Version ihres Mythos ist die Erde von einem riesigen, in einem Ozean schwimmenden Fisch umschlungen. Der Fisch bemüht sich, seinen Schwanz zu fassen, doch es gelingt ihm nicht. Seine Bewegung verursacht das Erdbeben (MNM I, S. 105). Von Burjaten wird erzählt, dass wenn sich der Fisch – die Stütze stark bewegt, beginnt ein Erdbeben. In der altaischen Mythologie wird die Erde von drei Fischen getragen: wenn einer von ihnen seinen Kopf senkt, beginnt eine Flut. Das Bild des Fisches als einer Stütze der Erde konnte mit indischen Sätzen des Volksglaubens vom inmitten des Ozeans ragenden Berg verbunden sein (MNM II, S. 392). Der Berg konnte auch die Funktion der Erdachse erfüllen.

Das Motiv des Fisches, der die Erde in den Urwassern umschlungen hält, ist vergleichbar mit der Rolle der Schlange in manchen mythologischen Traditionen, wo sie eine ähnlichen Funktion erfüllt: in der altindischen (Shesha), in der skandinavischen (die Midgard-Schlange), in der ägyptischen (Mechenta) (NMN, I, S. 470). Sowohl der Fisch, als auch die Schlange sind Tiere, die mit Erde und Wasser verbunden sind. So wird die Erde von Wesen chthonischer oder der Wassernatur gestützt und getragen. In der litauischen erzählenden Folklore konnte, wie die wenigen Sagenvarianten zeigen, ein Wasserwesen – der Fisch diese Rolle erfüllen.

Erde – die Tochter der Sonne und des Mondes

Manchmal wird die Herkunft der Erde nicht mit den Wassern und ihren Tiefen, sondern mit der himmlischen Sphäre verbunden. Die Sagen dieser Thematik sind im Vergleich zum Sujet des »kosmogonischen Tauchens« wahrscheinlich später entstanden. Hier handeln personifizierte Himmelskörper, himmlische Naturkräfte. In der Betonung dieser handelnden Personen und des Himmels als Ortes der Handlung widerspiegelt sich die indoeuropäische Ideologie. Die Erde – ein personifiziertes mythisches

¹¹ Кузнецова В. С. Ebd. – S. 148; Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. Ebd. – S. 175.

Wesen – wird in das Szenario der »himmlischen Hochzeit« aufgenommen. Es wird erzählt, dass sie die Tochter der Sonne und des Mondes ist. Einmal seien die Eltern der Erde in Streit geraten. Die Sonne wollte alleine auf die Erde aufpassen, doch der Mond war nicht einverstanden und verklagte die Sonne vor Gericht. Der Richter Perkūnas beschloss, dass die Sonne am Tage auf die Erde aufpasst, der Mond und seine Schwestern, die Sterne, – in der Nacht (LTR 4239/49/; s. auch LTR 10b/163/). So entstanden der Tag und die Nacht – die Zeit wurde in die helle und die dunkle Perioden geteilt. Nur zwei Varianten vertreten die Sage des dargestellten Inhalts. Dass dieses Sujet im baltischen Areal aber wirklich existieren konnte, wird von der lettischen mythologischen Überlieferung bestätigt. Laut lettischen Erzählwerken entsprechenden Inhalts, könnten Streitigkeiten zwischen der Sonne und dem Mond bei der Teilung ihrer Pflichten entstehen – wer sollte nun am Tage und wer in der Nacht scheinen¹².

Das Motiv der Sonne und des Mondes als eines Ehepaars ist sowohl in der litauischen, als auch in der lettischen Mythologie bekannt. Verschiedene Sujets, die auf der Grundlage dieses Motivs entstanden sind, widerspiegeln den sogenannten Mythos der himmlischen Hochzeit. Ausser der genannten Sagen, wird darüber noch in einem Werk des litauischen mündlichen Volksschaffens gesprochen. Gemeint ist hier ein Lied, das Anfang des 19. Jhs. von Ludwig Rhesa veröffentlicht wurde und das die Heirat des Mondes und der Sonne, die darauffolgende Untreue des Mondes, der sich in Aušrinė (Morgenstern) verliebt, und Perkūnas' Strafe dafür darstellt (RD I 27). Zwar wurde dieser Text von Rhesa stark redigiert, weshalb gewisse Zweifel bestehen, ob hier in der Tat der wirkliche Inhalt des Liedes wiedergegeben ist. Doch wenn man in diesem Falle dem Text nicht vertraut, so bestätigt die lettische Folklore die Authentizität dieses Inhalts ganz bestimmt. Von der Heirat des Mondes mit der Sonne oder mit ihrer Tochter und von seiner Untreue sind nicht wenige lettische Lieder (LTdz 8193, 8194), und auch Sagen (Ltt S. 36) aufgezeichnet. So kann man behaupten, dass sowohl die Litauer, als auch die Letten das Sujet der himmlischen Hochzeit hatten, nur ist es verschieden modifiziert erhalten geblieben. Als ein Typ dieser Sujets der himmlischen Hochzeit ist die besprochene Sage vom Ehepaar Sonne und Mond, von ihrer Tochter Erde und vom die Uneinigkeit dieses Ehepaars verurteilenden Perkūnas zu betrachten.

Die Sonnenschöpfung

Die Sonne wird in der litauischen Mythologie vom Schmied erschaffen. Der Schmied als Demiurg – der Schöpfer der Elemente der Welt – ist in mythologischen Überlieferungen vieler Völker bekannt. In dieser Hinsicht ist der Gott dem Schöpfer gleich. Der litauische Schmied – der Schöpfer wird in einer historischen Quelle geradezu unter die Götter eingereiht. In einem Einschub der Chronik von Johannes Malala (aus dem Jahr 1261) wird als einer der litauischen Götter der Schmied Teliavel[is] genannt, wobei auch die von ihm ausgeführte Aktion beschrieben wird. Es wird behauptet, dass Teliavelis die Sonne geschmiedet und in den Himmel geworfen habe (BRMŠ I, S. 268).

Vom Schmied als dem Schöpfer der Sonne spricht man auch in einer litauischen Sage. Sie erzählt, dass in alten Zeiten ein Mensch, der Schmied, lebte. Damals war es

¹² Mitologijos enciklopedija. – T. 2. – Vilnius, 1999. – S. 154.

überall finster wie in der Nacht. So habe dieser Schmied beschlossen, die Sonne zu schmieden. Er habe ein glitzerndes Eisen genommen, habe geschmiedet und geschmiedet, und in sechs Jahren wäre er fertig. Dann sei er auf die höchste Hütte gestiegen und die Sonne in den Himmel geworfen (LTR 4239/506/). Die schöpferische Tätigkeit des Schmiedes und konkret das Schmieden der Sonne wird auch von der lettischen Folklore bestätigt. Hier schmiedet der Schmied auf Gebot Gottes eine runde Scheibe. Gott färbt sie golden und hängt im Himmel auf. So sei die Sonne entstanden (Ltt S. 35). Die Sonnenschöpfung als Verdienst des Schmiedes ist also sowohl von der litauischen, als auch von der lettischen Folklore, und auch von Angaben der schriftlichen Quellen bezeugt.

Mit dem Mythos von der Sonnenschöpfung ist die Erzählung vom Raub der Sonne und von ihrer Befreiung verbunden. Diese Erzählung ist in einer historischen Quelle festgehalten, vorgelegt vom Historiker des 15. Jhs. Enea Silvio Piccolomini. Er schreibt von einem Stamm, den der Mönch Hieronymus von Prag, der das Christentum in Litauen verbreitete, gefunden habe; dieser Stamm verehrte die Sonne und hielt einen eisernen Schmiedehammer von ungewöhnlicher Grösse in Ehren. Die Priester, gefragt, was die Verehrung bedeute, antworteten, dass es einst lange Monate keine Sonne gab: der mächtige König hätte sie gefangen und im festesten Turm verschlossen. Dann seien die Tierkreis-Zeichen zur Hilfe gekommen. Mit einem riesigen Schmiedehammer hätten sie den Turm zerschlagen, die Sonne befreit und sie den Menschen zurückgegeben (BRMŠ I, S. 591-592, 595). So wird die Sonne also von den Tierkreis-Zeichen befreit. Die letzteren werden als ein personifiziertes, handelndes Wesen dargestellt, das den riesigen Schmiedehammer manipuliert. Der Tierkreis ist die Zone am Himmel, beiderseits der Ekliptik, innerhalb deren sich die Sonne und andere Planeten bewegen. Sie ist nach Sternbildern in 12 Teile geteilt, die mit einem entsprechenden Tierkreis-Zeichen versehen wurden. Die Tierkreis-Zeichen symbolisieren also die Raumabschnitte, die die Sonne durchläuft. Wenn die Sonne geraubt war, so soll es heissen, dass sie sich durch das Himmelgewölbe, d.h. entlang dem Weg, der Tierkreis genannt wurde, nicht bewegt hat. Der Begriff der Tierkreis-Zeichen ist in einem sehr frühen Stadium der Zivilisation entstanden. Als ein System der astralen Symbole konnten sie in Litauen noch zu Zeiten der vorchristlichen Religion existieren. Es ist von schriftlichen Quellen bezeugt, dass der Altar des Perkūnas-Tempels in Vilnius aus 12 Stufen bestand, von denen jede einem Tierkreis-Zeichen gewidmet war. Auf diesen Stufen wurden jeden Monat, als die Sonne in ein bestimmtes Zeichen eingetreten war, Opfer verbrannt (BRMŠ II, S. 463, 465). Die Tierkreis-Zeichen wurden also mit der Sonne im Perkūnas-Tempel verbunden. Demnach waren schon damals (im 13. Jh.) diese astralen Zeichen ein Bestandteil des Symbolensystems der alten Religion. Offenbar wurden sie nicht zufällig von Piccolomini erwähnt bei der Erklärung, wie sich die Litauer den Verlust der Sonne und ihre Rückkehr in den Himmel vorstellten.

Das Besondere in dem von Piccolomini vorgelegten Fragment des Mythos ist, dass die Sonne mit einem Schmiedehammer befreit wird. Denn gerade der Schmiedehammer, das Werkzeug des Schmiedes ist es, womit die Sonne erschaffen wird. Möglicherweise sind die Tierkreis-Zeichen eine von Varianten, Abwandlungen des Schmiedes als einer mit der Sonne verbundenen Person. Die Verbindung der Tierkreis-Zeichen mit dem Schmiedehammer ist ein wenig ungewöhnlich. Jedenfalls kann man die Bedeutung des Schmiedehammers, des dem Schmiede eigenen Werkzeugs, nicht nur bei der Sonnenschöpfung, sondern auch bei der Rückgabe der geraubten Sonne den Menschen feststellen. Deshalb galt offenbar diesem Werkzeug besondere Ehre. Es ist übrigens zu bemerken, dass die

Werkzeuge des Schmiedes in vielen mythologischen Traditionen besonders geehrt wurden und beinahe als heilig galten; man glaubte auch, dass die Arbeit des Schmiedes der schöpferischen Tätigkeit Gottes gleichkomme. In diesem Kontext scheinen die Sujets vom Schmied, der die Sonne schmiedet, und vom aussergewöhnlichen Schmiedehammer, womit die Sonne befreit wird, völlig logisch und verständlich zu sein.

Die Entstehung der Sternbilder

Grįžulo Ratai (der Grosse Bär)

Neben den besprochenen Himmelskörpern, haben die Menschen von alters her manche Sternbilder beobachtet und ihre Herkunft erklärt. Gut bekannt war das Sternbild des Grossen Bären (*Ursa Major*), auf Litauisch *Didieji Grįžulo Ratai*. Bei vielen Völkern wurde es nämlich nach den Rädern, dem Wagen (lit. *ratai*) genannt. So haben sich dieses Sternbild die Griechen, die Römer, die Phryger, die Hethiter vorgestellt, sie haben es auch als Räder bezeichnet, nur nicht mit Wörtern mit gemeinsamer Wurzel, sondern mit jenen verschiedener Herkunft¹³. Der litauischen Bezeichnung der *Grįžulo Ratai* ist auch der lettische Name dieses Sternbilds verwandt: *Greizie Rati*. Das Wort *greizie* bedeutet »krumm«, »verbogen«, »schief«, übersetzt hiesse es also »schiefe Räder«. Das Wort *Grįžulo* wird vom Verb *gręžti* – »biegen«, »(zurück)wenden« hergeleitet. So enthalten auch die Bezeichnungen *Grįžulo* und *Greizie* die Bedeutung der Krümmtheit, des Biegens, des (Zurück)wendens. Mit dieser Semantik ist auch der Sinn von *Grįžulo Ratai* in der Folklore verbunden.

Die litauische erzählende Folklore stellt sich die *Grįžulo Ratai* als Räder vor, als einen Wagen, der bei einer Fahrt über den Himmel an etwas angestossen, steckengeblieben oder gar gebrochen und bis jetzt dort liegengeblieben sei. Mit diesem Wagen könnten Alijošius oder Einikis gefahren sein (LTR 1300/30/). Diese Personen der christlichen Religion – Elias und Henoch (lit. *Alijošius* und *Einikis*) – sind in der litauischen mündlichen Überlieferung eine ziemlich späte Folge der Transformation des Donnergottes Perkūnas. Bis zum heutigen Tag ist immer noch der Satz des Volksglaubens verbreitet, dass der mit einem Wagen über den Himmel fahrende Alijošius (mit ihm kann auch Einikis sein) eigentlich der Donner oder schlechtweg Perkūnas selbst ist (LMD I 613/45/, LTR 739/1/, 832/76/, 2212/147/, 3867/216/). In einem Satz des Volksglaubens wird übrigens gesagt, dass der Donner entsteht, wenn der hl. Gregor (lit. *Grigalius*) mit kleinen Rädern über die Wolken rattert (LTR 1181/741/). Der Name *Grigalius* klingt ähnlich wie *Grigas*, sie beide können wie zwei Varianten eines und desselben Namens betrachtet werden (*Grigas* wäre die Kurzform des Namens *Grigalius*). Im übrigen werden *Grįžulo Ratai* manchmal *Grigo Ratai* genannt. So konnten also *Grigo*, oder *Grįžulo*, *Ratai* mit Perkūnas verbunden sein. Mit diesem Wagen, mit diesen Rädern, die eben im Himmel lokalisiert sind, sei einer der Götter, der mit dem oberen Bereich der mythischen Welt verbunden war, und zwar der Donnergott, gefahren. Die klar erkennbare Verbindung zwischen *Grįžulo Ratai* und Perkūnas wird übrigens durch die Bezeichnung des betreffenden Sternbilds bestätigt, an die man sich in einer Ortschaft Litauens (in der Gegend von Gruzdžiai) noch erinnert, – *Perkūno ratai*, »Perkūnas' Räder«¹⁴.

¹³ Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. – Т. 1-2. – Тбилиси, 1984. – С. 686.

¹⁴ Klimka L. Apie lietuviškuosius žvaigždynų vardus. – Tautosakos darbai. – [T.] 9(16). – Vilnius, 1998. – S. 109.

Offensichtlich wurde das Mythologem von *Grigo*, oder *Grįžulo*, *Ratai* in das Bildersystem des Mythos des Donnergottes einbezogen. Der Wagen, die Räder sind, wie schon erwähnt, auf jeden Fall ein charakteristisches Attribut von Perkūnas. Häufig wird er sich mit einem Wagen über den Himmel fahrend vorgestellt. Das Rattern der Räder wird als der Donner erklärt, die unter den Rädern hervorspringenden Funken – als Blitze (LTR 832/146/, 2567/228/). So konnte das Sternbild, das nach den Rädern benannt ist, motiviert mit Perkūnas oder seinem Ersatz Alijošius verknüpft werden. Wie in der Sage erklärt wird, fuhr Alijošius mit diesem Wagen in die Hölle, doch die Deichsel (lit. *rodiklis*, *grįžulas*) des Wagens war an etwas angestossen, und so wurde sein Wagen *Grįžo Ratai* genannt (LTR 1300/30/). Die Räder haben also diese Bezeichnung deshalb bekommen, weil sie angestossen und stehengeblieben sind.

In einer anderen Variante der Sage fährt der Mond mit *Grigo Ratai*, wobei ein Rad an die Ecke der Hölle anstosst und bis zum heutigen Tag dort stehenbleibt (LTR 1300/174/). Dieses Sujet erscheint ungewöhnlich, denn der Mond wird in der litauischen Folklore nicht mit Fahren in einem Wagen verknüpft. Vielleicht ersetzt er hier eine andere Person, die mit *Grigo Ratai* gefahren ist. Mit *Grigo Ratai* sei auch der Zauberer Vardauskas (oder Tvardauskas, der auch in den Sagen vom Ursprung der Flecke, die auf dem Mond zu sehen sind, vorkommt, – LTR 1160/80/, 3857/153/) gefahren. Die Räder seien gebrochen, und Vardauskas sei auf den Mond gefallen – nun ragen dort seine grossen Wangen hervor. Die Räder seien aber im Himmel geblieben, wo sie in der Kälte knarren¹⁵. Noch eine Variante der betreffenden Sage erzählt von Gott und dem hl. Peter, die mit *Grigo Ratai* gefahren sind. Sie wollten den Himmel besichtigen. Doch diesmal sei die Achse gebrochen, die Pferde scheuten, setzten sich in Trab und kippten diesen Wagen um. So sei er dann auch auf dem Himmel umgekippt geblieben (LTR 1352/3/).

Die litauische Folklore stellt sich also das Sternbild des Grossen Bären, *Grįžulo Ratai*, als einen Wagen vor, der einst über den Himmel gefahren und zur Seite gebogen, gebrochen und umgekippt ist, mit dem Alijošius oder der Mond, oder Vardauskas, oder Gott mit dem hl. Peter gefahren sind. Das heisst, dass die litauische mündliche Überlieferung die in der Welt weit verbreitete Vorstellung des betreffenden Sternbilds als der Räder, oder eines Wagens, ergänzt.

Sietynas (das Siebengestirn)

Noch eine Sterngruppe hat von alters her das Interesse der Menschen geweckt – das Siebengestirn (*Pleiades*), auf Litauisch *Sietynas*, das zum Sternbild Stier gehört. Das Motiv von *Sietynas* ist für die litauische mündliche Überlieferung bezeichnend – es kommt sowohl in der gesungenen, als auch in der erzählenden Folklore vor. In Liedern wird *Sietynas* in die Familie der personifizierten, symbolisierten Himmelskörper aufgenommen und gewöhnlich nach Mėnuo (dem Mond) – dem Vater und Saulė (der Sonne) – der Mutter genannt, wobei ihm der Status des Brüderchens, des Beschützers des Waisenmädchens oder des Soldatenjungen, zuerkannt wird: *Sietyns brolelis*, *Sietyns brolelis*, *Sietyns brolelis Lauku lydejo* (LTt I 334; Das Siebengestirn das Brüderchen, das Siebengestirn das Brüderchen, das Siebengestirn das Brüderchen Über das Feld begleitete). – *Žaunierėliai vargdienėliai, kur jūsu broleliai?* – *Mūs brolaliai, mūs raiteliai, – danguj sietynėliai* (LMD I 915/69/; Sol-

¹⁵ Ebd.

datchen ihr Armseligen (Dim.), wo sind ihre Brüderchen? – Unsere Brüderchen, unsere Reiterchen, – im Himmel die Siebengestirnen).

In der erzählenden Folklore wird von *Sietynas* in Texten eines Sujettyps der Sage gesprochen. *Sietynas* ist hier keine anthropomorphisierte Person, sondern nur ein Haushaltsgerät. Trotzdem ist er auf der Ebene der mythologischen Weltanschauung ein ziemlich wichtiges Objekt und Ursache bestimmter Kollisionen in der mythischen Welt.

In den Sagen wird erklärt, *Sietynas* sei ein Sieb (lit. *sietas*, also ein Gerät, mit dem gewöhnlich Mehl gesiebt wird), das einer bestimmten im Himmel lebenden mythischen Person gehörte und einmal ihr gestohlen wurde. Hier eine der charakteristischen Varianten dieses Sujettyps:

Danguje gyveno Norkus. Kartą velnias jam pavogė sietelį. Jis [Norkus – N.L.] nuėjo į peklą ir ėmė taip trankytis, kad net žemėje buvo girdėti. Ir dabar, kai kas nors trankosi, sako: »Trankosi, kaip Norkus po peklą« (LTR 1001/101/; Es lebte im Himmel Norkus. Einmal hatte ihm Velnias das Siebchen gestohlen. Er [Norkus – N.L.] ging in die Hölle und begann so herumzupoltern, dass man es auch auf der Erde hören konnte. Auch jetzt, wenn jemand herumpoltert, sagt man: »Poltert herum, wie Norkus in der Hölle«).

Zuerst spielt sich die Handlung im Himmel ab, in der Umgebung der hier lebenden mythischen Person Norkus, später – im Herrschaftsbereich der Velniai, in der Hölle. Es sind die Repräsentanten dieser beiden Bereiche, die in Konflikt um das Siebchen geraten. Das Sujet und die handelnden Personen der Sage können mit dem Mythos des Donnergottes Perkūnas assoziiert werden, – und zwar mit einem Motiv dieses Mythos: wie Velnias ein dem Perkūnas gehörendes Objekt stiehlt. Das Motiv des Diebstahls eines Geräts des Donnerers gilt als ein internationales Motiv – es ist auch aus den altindischen, altgermanischen, finnougriischen Mythen bekannt¹⁶. In der zitierten Sage entspricht Norkus dem Donnerer Perkūnas. Diese Person, wie für eine handelnde Person des betreffenden Mythos auch bezeichnend ist, verfolgt Velnias wegen des Diebstahls eines ihr wichtigen Gegenstandes, gelangt sogar bis zur Hölle, wo sie herumpoltert, dass man es auch auf der Erde hört. Zweifellos ist das Herumpoltern von Norkus das Rollen des Donners.

In einigen Varianten der Sage wird der hl. Morkus (Markus) als derjenige erwähnt, der mit den Velniai kämpft und das Siebchen zurückbringt (LTR 1300/29/, 1550/71/). Auf Maria's Bitte geht er in die Hölle das Siebchen holen. Vor Angst verdunkeln die Velniai die Hölle, doch Morkus findet das Siebchen und bringt es Maria zurück, die es zu den Sternen aufhängen lässt (LTR 1300/29/). In einer anderen Variante sagt man, dass wenn Maria das Siebchen vermisst, begibt sich Morkus in die Hölle und vertreibt alle Velniai. Es bleibt nur ein Lahmer, der ihm das Siebchen gibt. Morkus bringt es Maria zurück, und es wird am Himmel neben dem Mond aufgehängt (LTR 1500/71/). Phonetisch sind die Namen Morkus und Norkus sehr ähnlich. Der in der Variante desselben Sujets vorkommende Norkus ist sehr wahrscheinlich ein wenig geänderter Name Morkus. Es ist festgehalten, dass den Namen des hl. Morkus Perkūnas bekommen konnte (LTR 832/674/). Zu vermerken ist ausserdem, dass der Tag des hl. Morkus, der gleich nach dem hl. Jurgis (Georg), d.h. am 25. April, kommt, mir Gewittern verbunden wurde. Am Tage des hl. Morkus wurden die Kreuze des Dorfes umgangen, damit keine Wellen (Gewitter) aufkommen (LTR 374/2254b/).

¹⁶ Laurinkienė N. *Senovės lietuvių dievas Perkūnas*. – Vilnius, 1996. – S. 141-149.

Dass Norkus bzw. Morkus dem Perkūnas entspricht, wird von der Variante der Sage klar bezeugt, in der die Rolle des Verfolgers des Velnias wegen des Siebes eine Person erfüllt, die eben Perkūnas genannt wird. Es wird erzählt, dass die Drei Könige zur Heiligsten Mutter gekommen sind, um den neugeborenen Gott zu besuchen, und dass sie ihr in einem Siebchen Geschenke gebracht haben. Die Heiligste Mutter hat das Siebchen am Himmel aufgehängt. Doch Velnias hat es gestohlen und unter einer Fichte versteckt. Die Heiligste Mutter bat Perkūnas, das Siebchen dem Dieb wegzunehmen. Perkūnas schlug in Velnias ein, der unter der Fichte sich versteckte, nahm ihm das Siebchen weg und gab es der Heiligsten Mutter zurück. Diese hängte es wieder am Himmel auf. So sei *Sietynas*, das Siebengestirn, entstanden (LTR 1471/64/). In der Sage sind Realien und Personen zweier verschiedenen Religionen vereinigt. Es ist anzunehmen, dass die handelnden Personen der christlichen Religion die Substituten der früheren mythischen Personen sind. Wahrscheinlich war einst anstelle der Heiligsten Mutter Laumė, die möglicherweise die Funktion von Perkūnas' Frau erfüllte¹⁷. Es ist bemerkt worden, dass in lettischen Liedern das Sieb ein charakteristisches Gerät der Frau des Donnergottes und ihrer Kinder ist (BW 33699, 33708). Die Mutter der Brüder Pērkonis oder Pērkons' Töchter haben das Sieb zum Erzeugen des feinen Regens genutzt¹⁸. Das Sieb konnte also mit dem Regen verknüpft werden. Dies bestätigen übrigens auch die Mythen der alten Inder und Griechen. Aus diesem Grunde gehörte offensichtlich das Sieb Perkūnas – dem Gott, der über meteorologische Erscheinungen waltete.

Die Entstehung des menschlichen Wesens

Wie in den Sagen behauptet wird, wurde am Anfang der Welt auch der Mensch erschaffen. Die Schöpfung des Menschen ist eine der Etappen des allumfassenden kosmogonischen Prozesses. In manchen Folklorenarrativen wird angedeutet, dass der Mensch oder ein anderes anthropomorphes Wesen »nach der Schöpfung der Welt« geschaffen wird (LTR 1542/375/, 1208B/1275/). Offensichtlich ist es ein kreativer Akt, der die Beendigung der Welterschöpfung bezeichnet.

In litauischen Sagen wird der Mensch am häufigsten von Gott geschaffen. Dieser Gott wird mit keinem bestimmten Namen versehen. Allerdings behauptet man in einer Sage, dass er »König aller Könige« sei (LTR 10b/121/). Diese seine Charakteristik als eines Oberherrschers assoziiert mit dem Status des höchsten Gottes. Manchmal wird Gott – der Schöpfer des Menschen *Viešpats Dievas* (LTR 10b/120/) oder *Ponas Dievas* (LTR 10b/121/; LMD I 561/10/) – beides heisst »Gott der Herr« – genannt. Zweifellos entstammen diese Bezeichnungen dem Christentum. Überhaupt müsste man zugestehen, dass die Sagen von der Schöpfung des Menschen von der christlichen Überlieferung beeinflusst sind, dass darin Bibelemente auftreten, – doch daneben unterscheidet sich in vielen Fällen auch die Schicht der älteren vorchristlichen Religion.

In der Folklore sind verschiedene Weisen der Menschenschöpfung festgehalten, die sich mit archaischen anthropogonischen Mythen anderer Völker verbinden lassen. Eine davon ist die Erschaffung des Menschen aus dem Speichel Gottes:

¹⁷ Vaiškūnas J. Ar pažino senoliai žvaigždes. – Liaudies kultūra, 1994, Nr. 1. – S. 17.

¹⁸ Ebd.

Kada seniai Viešpats Dievas ėjo per vieną žemės plotą. Beeidamas du kartu nusispjovė ir nuėjo, kur jam reikėjo. Tačiau spjaudalai neišdžiūvo, bet pavirto žmonėmis: pirmas – vyras, antras – moteris. Tiedu žmonės tenai ir gyveno (LTR 10b/120/; Irgendwann vor langer Zeit ging Gott der Herr über eine Landfläche. Beim Gehen spuckte er zweimal aus und ging seines Weges. Doch die Spucke ist nicht ausgetrocknet, sondern verwandelte sich in Menschen: die eine – in einen Mann, die andere – in eine Frau. Diese zwei Menschen haben dann dort gewohnt).

So entsteht aus der Spucke Gottes das erste Menschenpaar. Durch Spucken schafft übrigens nicht nur Gott, sondern auch Velnias. Wie in den Sagen von der Erdschöpfung erzählt wird, entstehen dort, wo Velnias ausgespuckt hat, Abgründe, Sümpfe (LMD I 561/31/) oder einfach viele Steine (LTR 961/311/). Durch Spucken schafft also Velnias die Erdoberfläche, Gott aber – den Menschen (manchmal auch den Velnias selbst).

Dass der Speichel eine ausserordentliche Potenz besitzt, glauben auch die Ostslawen und Germanen¹⁹. In der Folklore der Ostslawen ist das Motiv bekannt, wie aus der Spucke Gottes der anthropomorphisierte Teufel (*сатана*) entsteht²⁰. In der germanischen Mythologie spucken zwei Göttergeschlechter – die Asen und die Vanen – als Zeichen ihrer Versöhnung in einen Kessel, und aus diesem Speichel entsteht die mythische Person Kvasir, der weiseste von allen Menschen²¹. Das anthropomorphe Wesen kann also in mythologischen Überlieferungen der Litauer und anderer Völker aus dem Speichel, und zwar aus Gottes Speichel, erschaffen werden. Das könnte man für eine Erscheinung der Emanation Gottes des Schöpfers halten, für das Sich-Ergiessen der kreativen Energie in materialisierter Gestalt.

Mit der Menschenschöpfung aus dem Speichel ist auch seine Entstehung aus einem Wassertropfen verbunden. Der Speichel ist auch eine Art Wassertropfen, nur kein einfacher, sondern aus Gottes Munde. Der Wassertropfen, aus dem der Mensch entsteht, ist auch aufs engste mit Gottes Körper verbunden. Er tropft beim Waschen von Gottes Gesicht. Es wird erzählt, dass einmal Gott sein berusstes Gesicht wusch, weil er sich beim Ofenheizen beschmutzt hatte. Beim Waschen fiel ein Wassertropfen auf die Erde. Aus diesem Wassertropfen entstand der Mensch (LTR 10b/121/). Aus Wassertropfen, die von dem in den Meeresschaum gesteckten Gottes Finger abtropften, werden die Engel geschaffen. Gott habe den benetzten Ringfinger über einem Teller gehalten, und die vom Finger abfallenden Tropfen haben sich in schöne Engel verwandelt (LMD I 1000/163b/).

Das menschliche Wesen kann also aus der Feuchte verschiedener Art entstehen: aus Gottes Speichel, aus einem Wassertropfen, der von Gottes Körper herabgefallen ist. In der Anthropogonie, wie auch in den Mythen der Welterschöpfung, erfüllt das Wasser oft nicht nur die Rolle der Urmaterie, in der das Leben entsteht, sondern es ist auch der Stoff der Schöpfung selbst.

Nicht nur das Wasser ist das Lebenselement in der litauischen mythologischen Überlieferung, auch das entgegengesetzte Naturelement – das Feuer – kann es sein. Die Entstehung des anthropomorphen Wesens wird manchmal durch die Analogie mit der Entfaltung des Feuers erklärt. Eine Sage erzählt, wie Gott zwei Steinchen aufeinander

¹⁹ Кузнецова В. С. Ebd. – S. 63. Simek R. Lexikon der germanischen Mythologie. – Stuttgart, 1984. – S. 226.

²⁰ Кузнецова В. С. Ebd. – S. 63.

²¹ Simek R. Ebd. – S. 226.

schlägt, so dass Engel »wie Funken« niederzuprasseln beginnen. (LTR 1208B/1275/). In einer anderen Sage sagt man, dass mit einem Feuerstein und einem Feuerstahl Funken geschlagen werden, die sich in Engel verwandeln (BLV S. 280). So entstehen Wesen in menschlicher Gestalt aus einem Funken, das heisst aus Feuer. Das Feuer, wie auch das Wasser, ist eines der Hauptelemente der Welt, das das Leben erhält und dem Weltall spendet. Das Schlagen des Feuers durch Reiben zweier Steinchen ist ein altes Verfahren zur Feuerentfackung. Da das Feuer aus der Reibung entsteht, wird es in vielen Kulturen mit Sexualität verbunden²². Das Reiben zweier Steinchen selbst erweckt die Assoziation mit einem Geschlechtsakt, der den Anfang eines neuen Lebens ermöglicht. So erscheint es unter dem Gesichtspunkt der mythischen Denkweise völlig motiviert, dass die Entstehung des menschlichen Wesens aufgrund der Reibung und des infolgedessen entfackten Feuers erklärt wird.

Noch eine Art und Weise der Erschaffung des Menschen ist sein Kneten aus Ton.

Taip sako senovės žmogus Simonavičius iš Pakalmonės, sako, kad Dievas žmogų lipidė su abiem rankom, o pirštų galus, aplipusius nuog molių, tai vis valė ing pasturgalį. Ir visą kūną pakolei nulipdė, tai vis turėjo nusivalyti pirštų galus, ir visą kūną kolei sudailino. Dėlto dabar vis yra pasturgaly kūnas storesnis, taip ir vis kaltesnis, už viską tur atsakyti. Kas-ne-kas, o tas pasturgalis tur atsakyt (w skurę bierze). O kada Dievas visą cielą kūną sutvėrė, ale nosiai nepriteko, tai iš užpakalio pasturgaly ravą padarė, o molį iš tenai išėmė ir nosį iš to sutvėrė. O dėlto ir šiandien atsiliepasturgalis su nosia: vos iš pasturgalio kas brakšt, ir tuojau į nosį šmakšt (BLS 35; So sagt der Mensch der alten Zeit Simonavičius aus Pakalmonė, man sagt, dass Gott den Menschen mit beiden Händen knetete, und die Fingerspitzen, an denen Ton kleben blieb, wischte er immer am Hintern ab. Und bis er den ganzen Körper geknetet hatte, musste er immer die Finger abwischen, bis er den ganzen Körper schön geformt hatte. Deshalb ist nun der Körper am Hintern immer dicker, so auch immer schuldiger, muss alles verantworten. Wer schon immer, aber dieser Hintern muss verantworten. Und als Gott den ganzen Körper vollständig geschaffen hatte, aber für die Nase nicht gereicht hatte, machte er von hinten im Hintern einen Graben, nahm etwas Ton von dort und schuf davon die Nase. Und deshalb verknüpft sich auch heute der Hintern mit der Nase: kaum etwas aus dem Hintern heraus, gleich in die Nase hinein).

Dieses Motiv erschliesst den irdischen Ursprung des Menschen. Die Vorstellung, dass zwischen dem Menschen und der Erde eine enge Beziehung besteht, wird auch von der Verwandtschaft der litauischen Wörter *žmogus* (Mensch) ir *žemė* (Erde) bestätigt. Diese Wörter entstammen einer gemeinsamen Wurzel. Eine ähnliche Beziehung besteht zwischen den lat. *homo* (Mensch) und *humus* (Erde).

In der Bibel wird der erste Mensch Adam auch aus Erde geschaffen. Dort wird gesagt, dass Gott der Herr den Menschen aus Erde vom Acker machte, ihm den Odem des Lebens in seine Nase blies, und so wurde der Mensch ein lebendiges Wesen (1.Mose 2,7). Es besteht die Meinung, dass die Erzählung diesen Inhalts aus dem mündlichen Volksschaffen in die Bibel gekommen ist²³ (MNM I, S. 40-41). Das Motiv des Knetens des

²² Becker U. Ebd. – S. 287.

²³ Фрезер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете – Москва, 1985. – S. 15-17.

Menschen aus Ton kommt in Mythen vieler Völker vor: der Babylonier, der Ägypter, der Griechen, der Australier, der Bewohner der Inseln Neuseelands, Tahiti, Borneo, der Stämme Afrikas, der Völker Amerikas – der Eskimos und der Indianer²⁴. Dies zeigt, dass das Sujet der Menschenschöpfung aus Erde sehr archaisch und in der Welt weit verbreitet ist. Es ist nicht leicht festzustellen, was wäre die ursprüngliche Quelle der litauischen Erzählung vom Menschen, der aus Ton geknetet wird und dem dann der Atem eingeblasen wird – die Folklore oder die Bibel. Doch wenn in den Sagen auf ähnliche Weise Tiere aus Ton geformt und belebt werden, so müsste man annehmen, dass diese Idee in der litauischen Folklore bestehen konnte. Wie aus den Sagen bekannt ist, formt Gott oder sein Helfer Velnias aus Ton oder aus einem kleinen Klumpen Erde Haustiere und wilde Tiere, Vögel und andere Lebewesen: die Ziege, das Schaf, den Wolf (LTR 1419/20, 326/, 327/303/), die Lerche, die Taube (LTR 859/5, 43, 38/), den Frosch, die Kröte (LTR 752/34/). Ihnen, wie auch dem Menschen, bläst Gott den Geist ein. Erst dann werden sie lebendig. In litauischen Sagen können also sowohl der Mensch, als auch Tiere und Vögel aus Erde gemacht werden. Ihre Schöpfer sind in vielen Fällen nicht nur Gott, sondern auch sein Helfer Velnias. Allerdings erschafft der Letztere häufiger Tiere und nicht Menschen.

Es sind also in litauischen Sagen Erzählungen von der Schöpfung des menschlichen Wesens erhalten geblieben. Nicht selten, wie festgestellt wurde, verflechten sich darin Elemente der alten Religion mit eher aus der Heiligen Schrift stammenden Motiven, die alte mythische Weltanschauung mit der späteren christlichen oder sogar gegenwärtigen Tradition. Die archaischesten von diesen Motiven können als Fragmente des vorchristlichen anthropogonischen Mythos betrachtet werden, der als ein Teil des Mythos von der Weltschöpfung gilt.

Dies sind die Sujettypen und Motive der kosmogonischen Thematik in litauischen Folklorenarrativen. Sie sprechen von der Vorgeschichte der Welt *in illo tempore*, in jenen Zeiten, als es noch nichts da war und langsam begonnen wurde, die Hauptkomponenten des Weltalls zu schaffen: die Erde, den Himmel, die Sonne, die Sternbilder und zuletzt – den Menschen. Die meisten dieser Erzählungen sind international, dafür findet man Analogien im europäischen Kontext, und in manchen Fällen – im weiteren Kontext der Mythen der Völker der Welt. Diese Analogien bestätigen die Authentizität, den archaischen Ursprung der Narrative, ihre Beziehung zur mythischen Weltanschauung. Durch Verbinden, Vergleichen der von der Überlieferung abgeschliffenen Erzählungen von der Weltschöpfung kann man versuchen, den Grundriss des litauischen kosmogonischen Mythos wiederherzustellen.

Abkürzungen

- BLS – Lietuvių liaudies sakmės (Litauische Volkssagen). Parengė J. Balys. – Kaunas, 1940.
BLV – Iš gyvenimo lietuviškų vėlių ir velnių (Aus dem Leben der litauischen Seelen und Teufel). Surinko dr. J. Basanavičius. – Chicago, 1903.
BsV – Iš gyvenimo vėlių bei velnių (Aus dem Leben der Seelen und Teufel). Surinko Jonas Basanavičius. – Kaunas, 1928.

²⁴ Ebd. – S. 16-17, 20, 23-25.

- BW – Barons Kr. un Wissendorffs H. *Latvju dainas* (Lettische Lieder). – Sēj. 5. – Petrogradā, 1915.
- LMD – Lietuvių mokslo draugijos rankraščiai Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštyne (Die Handschriften der Litauischen Gelehrten Gesellschaft im Handschriftenarchiv der litauischen Folklore des Litauischen Instituts für Literatur und Folklore).
- LPK – Balys J. Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas (Motivenkatalog der litauischen erzählenden Folklore). – Tautosakos darbai. – [T.] 2. Kaunas, 1936.
- LPTK – Lietuvių pasakojamosios tautosakos kartoteka, sudaryta Bronislavos Kerbelytės (Kartothek der litauischen erzählenden Folklore, zusammengestellt von Bronislava Kerbelytė).
- LTdz – Latviešu tautasdziesmas (Lettische Volkslieder). Izlasi kārtojuši: A. Ancelāne, K. Arājs, M. Asare, R. Drīzule, V. Greble. – Sēj. 3. – Rīga, 1957.
- LTR – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas (Handschriftenarchiv der litauischen Folklore des Litauischen Instituts für Literatur und Folklore).
- Ltt – Latviešu tautas teikas: Izcelšanās teikas (Lettische Volkssagen: Ätiologische Sagen). Izlase. Sastādītāja un ievada autore A. Ancelāne. – Rīga, 1991.
- MNM – Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах (Mythen der Völker der Welt: Enzyklopädie in zwei Bänden). – Т. 1-2. – Москва, 1980, 1982.
- RD – Rėza L. Lietuvių liaudies dainos (Litauische Volkslieder). – T. 1. – Vilnius, 1958.
- SIŠLSA – Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai (Sagen und Witze aus Nordlitauen). Surinko Matas Slančiauskas. – Vilnius, 1975.

The Creation Theme in Lithuanian Folk Narratives

Nijolė Laurinkienė

The purpose of the article is to provide an analysis of the relics of the cosmogonic myth that are closely allied with the mytho-poetic outlook and could be traced in the Lithuanian narrative folklore. Not rarely an intimate connection between them and the motifs and plots from the written sources of Christian religion exists; however, to demonstrate the possibility of differentiating the above mentioned surviving layers of religions in folklore and to ascertain their nature and origin one must refer to the comparative method in order to compare particular semantic structures of the Lithuanian folklore narratives with similar structures of other nations.

The article deals with the subjects of legends on the prehistoric world, that is with the situation when »nothing was present« – there was no earth nor heaven nor the other elements which belonged to the world created afterwards. The theme of creating the Earth is reflected by the expanded and varying subject on the cosmogonic plunge (the Earth is created of the sands which are got out of the ground of the primary waters by the devil or some other entity). The subject of the image of depiction of the Earth in the wideness of waters held by an enormous fish, which is regarded as international, may be represented by several variations of legends. At times the origin of the Earth is linked with heaven rather than with waters in their entity. Lithuanian legends in this connection read that the Earth is the Sun's and Moon's daughter. The Sun, as is asserted by the data from the folklore and the written sources, is created by a blacksmith who might perform the part of demiurge and who by his status might be identified with God. According to the Lithuanian folklore narratives the origin of the constellations – the Ursa Maior and the Pleiades is also known as related to the myth of Perkūnas, the Thunder god. Insofar as the origin of man is concerned, Lithuanian ethiological legends relate that he was created either by God from his saliva or made of clay. Angels containing anthropomorphic shapes were created as God was beating small stones one against another – angels fell pouring like live coals.

This Lithuanian cosmogonical myth may possibly be reconstructed from fragmental survivals of the myth occurring in Lithuanian folklore, in the narrative folklore for the most part, and, partly, in the vocal folklore.

Die litauischen mythischen Wesen *Laimė* und *Laumė* und die frühe Ontogenese des Menschen

Bernd Gliwa, Daiva Šeškauskaitė

*The article deals with the processes around procreation, childbearing and birth as they are described in Lithuanian tales, legends and customs. It asks the question at which moment the fetus or child acquires a soul. Mythic beings related to the early ontogenesis are *laimė* 'fortuna' and *laumė* 'fairy', who have been often mixed. It is shown that the changeling brought by *laumė* refers to the custom of making a doll and exchanging it with the newly born or baptized child. Thus, *laumė* is heavily involved in the process of delivering and may be responsible for getting a soul. Contrarily, *laimė* begins to act only after the delivering, she may be similar to a God mother of the child. An explanation is offered off the changeling as a result of belief in metempsychosis which should ensure the passing of a soul from the tree to the child.*

1. Jenseitsvorstellungen sind ein wesentlicher Bestandteil einer jeden Religion, einschliesslich atheistischer. Seltener als danach, was nach dem Tod kommt, wird die Frage der Präexistenz vor der Geburt bzw. Zeugung hinterfragt, diese hat ja jeder erlebt. Um nur ein Beispiel zu geben, wenn der Storch die Kinder bringt – und das ist eine sehr weit verbreitete Vorstellung – dann müssen diese Kinder ja irgendwo gewesen sein (Beresnevičius 2001: 143-144). Wie Beresnevičius in dem knapp gehaltenen, aber dennoch sehr umfassenden Artikel zur Präexistenz (2001: 141-145) bemerkt, fehlen ernsthafte Informationen zu diesem Thema (2001: 141), gleichwohl gibt es in Bruchstücken des Glaubens, Bräuchen und verschiedenen Gattungen der Folklore Hinweise auf entsprechende Konzepte. Ein wesentliches Problem, das die Untersuchung der Präexistenz, im Vergleich mit der Postexistenz, erschwert, liegt in fehlenden archäologischen Daten, denn gerade diese erlauben es die Menge folkloristischer Informationen nach Zeit und Raum zu gliedern und eine chronologische Entwicklung zu beschreiben. Die hier vorgelegte Studie kann dieses essentielle Problem natürlich nicht umgehen. Daher muss ausdrücklich darauf hingewiesen werden, dass diese Schilderung eine integrale Sammlung über Zeit und Raum darstellt und wir keineswegs behaupten möchten, dass alle angeführten Stufen der Ontogenese in ein synchrones System gepresst werden können. Wesentlich wahrscheinlicher ist, dass es sich um verschiedene Abschnitte einer zeitlichen Entwicklung handelt, deren detaillierter Gang derzeit nicht zu erschliessen ist.

Auf einer theologisch-mythologischen Ebene gilt es alle Gottheiten oder sonstigen mythischen Figuren zu betrachten, an die der Kinderwunsch gerichtet ist, die der Geburt beiwohnen oder die dem Kind in so wichtigen Dingen wie der Zuteilung des Schicksals zur Hand gehen. Eher ethnologisch ausgerichtet ist das Studium der Vielzahl

der Verbote und Gebote, die die Schwangere einzuhalten hat. An der Aussage, dass die Schwangere gerade durch das künftige Kind Kontakt zur Anderswelt hat und daher sowohl gefährdet, als auch gefährlich für ihre Umgebung ist (vgl. Beresnevičius 2001: 141-142), kann kaum gezweifelt werden. Schliesslich sind auch die verschiedenen Realien, die in Redensarten, Märchen, Liedern, Glaubensvorstellungen genannt werden, eine Untersuchung wert. Trotz der wesentlichen Beschränkung auf litauisches Material kann natürlich nicht alles relevante Material angegeben werden.

2. Aus den vorhandenen Informationen lässt sich eine Chronologie der Ontogenese aufstellen, deren erste Stufe die Zeugung ist. Als nächsten Schritt kann man die gelegentlich genannte Entwicklung von der unbelebten zur belebten Schwangerschaft ansehen, also dann wenn der Fetus beginnt sich wahrnehmbar zu bewegen. Darauf folgt die Geburt. Ein vierter wichtiger Moment ist die Taufe, denn erst mit der Verleihung eines Namens wird das Kind ein richtiger Mensch, ein Mitglied der menschlichen Gemeinschaft. Mit einem anderen kritischen Zeitpunkt, nämlich dem Abstillen des Säuglings möchten wir den zeitlichen Rahmen der Untersuchung beenden.

3. Es ist bekannt, dass sexuelle Angelegenheiten in vielen Gesellschaften tabuisiert sind (Gura 2001: 110) und oft nur durch wechselnde Umschreibungen, Symbole oder zweideutige Formulierungen benannt werden. Während die litauische Regenbogenpresse nicht den Eindruck der Prüderie erweckt, findet sich etwa in der Werbung einer Klinik anstelle des Terminus für Geschlechtskrankheit die in Anführungszeichen gesetzte (also symbolisch verwendete) Bezeichnung *dovanelė* 'Geschenk' (Lietuvos Rytas 2.11.2002: 14). Deutlich ist die Tabuisierung auch in der linguistischen Literatur. So führt das lit. Synonymwörterbuch keine Begriffe zur Bezeichnung von coire, coitus (Lyberis 1980). Das wertneutrale und mehrdeutige *mylėtis* 'sich lieben' wird im akademischen 20-bändigen Wörterbuch gänzlich ohne jedes physische Verständnis der Liebe dargestellt, jedoch gibt man eine Reihe anderer Bedeutungen 'Anziehung an eine Person des anderen Geschlechts fühlen; wertschätzen; bewirten; mögen; retten' (LKŽ: VIII 187-188). Auch im preisgekrönten neuen phraseologischen Wörterbuch (Paulauskas et al. 2001) fehlen relevante Idiome. Das könnte natürlich auch an der Nichtberücksichtigung der lit. Folklore und einem sehr materialistischen Verständnis derselben im entsprechendem politischen Umfeld liegen. Die Krönung ist jedoch die Zensur der gesammelten Werke von Balys. Im Band 3 fehlen in der Sagensammlung (original Balys 1940) einige Sagen mit dem Verweis *fabula obscena* (z.B. Balys 2002: 330).

4. Ohne erschöpfend zu sein, möchten wir auf einige Phrasen aus Märchen und Sagen verweisen, in denen die Zeugung umschrieben wird. Nimmt man allerdings die Beschreibung allzu wörtlich¹, dann erscheint die Handlung als wundersame Zeugung. Am Beispiel der Sage »*Raganos joja žirniauti*« etwa: 'Hexen reiten Erbsen pflücken'

¹ Also in der überwiegend gebrauchten Bedeutung. Es ist aber normal, dass ein Wort mehrere Bedeutungen haben kann (Polysemie). Es ist weiter bekannt, dass die jeweilige Bedeutung aus dem Kontext, sowohl dem unmittelbaren sprachlichen als auch dem der Situation in der gesprochen wird, erschlossen werden kann. Voraussetzung dafür ist nicht nur Kenntnis der Sprache, der Zuordnung der Konnotate zu den Lexemen sondern auch enzyklopädisches Wissen über das Konnotat. Ohne dies funktioniert Sprache nicht und z.B. automatisches Übersetzen.

(gewöhnlich zu Fastnacht in warme Gegenden wo Erbsen wachsen, und zwar auf Bienenstöcken in denen sich ein Bursche versteckt hat und so von den Handlungen erfährt) hat Kerbelytė das demonstriert. Dabei stellt sie die Symbolik von Ross, Knüppel und Besen als Pendant des Phallus dar (1999: 242-243). Die Folgerung von Kerbelytė, dass auch die Erbse (bzw. das Erbsenpflücken) ein Synonym des Holz(-knüppels) sei (1999: 245), erscheint aber fragwürdig, denn in der traditionellen Gemeinschaft ist Sex untrennbar mit Kinderkriegen verbunden, und das nicht erst durch den Einfluss der katholischen Kirche. Es heisst z.B.: *kuri moteris tyčia vengia vaiku, tai po jos mirties, kiek būtu vaikų buvę, susirenka visi ir yломis bado, drasko motinai vidurius, kad neleido jiems pamatyti pasaulio.* (Einer Frau die absichtlich Kinder vermeidet, versammeln sich nach deren Tod soviele Kinder wie sie gehabt hätte und stechen mit Ahlen, fetzten die Innereien der Mutter, weil sie ihnen nicht erlaubte die Welt zu sehen. /Kriauza 1943: 208).

Ein anderes Bsp. wurde von Vaitkevičienė behandelt: *užraugti* kann neben 'Sauerteig ansetzen (zum Brotbacken)' auch heissen 'ein Kind anfangen' (LKŽ: XI 288; Vaitkevičienė 2001: 67). Die Brot- und Ofenmetaphorik ist sehr verbreitet und es scheint, dass es sich hierbei nicht nur um Metaphern handelt, sondern um real Geglauhtes, nämlich insofern als der Ofen sehr oft der Aufenthaltsort der Seelen der Vorfahren ist (z.B. Čilvinaitė 1943: 201) deren Anwesenheit mit dem Prasseln der Scheite in Zusammenhang gebracht wurde (Dundulienė 1989: 55). Vaitkevičienė gibt ein lett. Bsp. 'Welchem Mädchen der geknetete Teig schnell geht, die wird schnell heiraten' (LTT 18235, zit. Vaitkevičienė 2001: 67). Für Estland heisst es: »Ein Weib, welches hübsche Brote macht, bekommt auch hübsche Kinder, und wer Kinder mit langen Haaren haben will, muss beim Einteigen reichlich Mehl auf streuen.« (Wiedemann o.J., Kap. XVIII).

Interessant ist die Tatsache, dass ein Mädchen dann ihr erstes Brot backen muss, wenn die Menstruation einsetzt. Das gebackene Brot wird den hierzu in das Badehaus geladenen Nachbarinnen zur Probe und Bewertung vorgelegt, bei dieser Gelegenheit wird auch Art und Grösse der Mitgift bekanntgegeben (Šaknys 1996: 54-56).

Einige Märchentypen beinhalten die wundersame Zeugung regulär (AT 441, 700, 702 B*, 703* u.a. nach LPTK: I 365-367). Die Eröffnungsformel lautet sinngemäss »...Es waren einmal Mann und Frau (oft: ein Alter und eine Alte). Die hatten keine Kinder und wünschten sich sehr welche.« In der traditionellen litauischen (und nicht nur dort) Dorfgemeinschaft ist Kinderlosigkeit ein schweres Schicksal (Paukštytė 2000: 28), abgesehen von der negativen öffentlichen Meinung denen Kinderlose ausgesetzt sind, hat dies auch enorme ökonomische Bedeutung: Kinder werden als Arbeitskraft gebraucht und Alterssicherung ist nur durch Kinder zu gewährleisten: »'Wer wird uns im Alter betreuen? Solange du noch Kraft hast, solltest du wenigstens ein hölzernes Kind machen.'« (PDI: Nr. 32). Etwa 90% der solcherart gezeugten Helden sind männlich, das verwundert nicht, wenn man berücksichtigt, dass das Erstgeborene als Sohn gewünscht wird. Wenn das erste Kind ein Sohn ist, heisst es: 'die Familie fängt mit dem Kopf an zu leben' (Paukštytė 1995, 404). Zahlreiche Massnahmen, um als Erstgeborenen einen Sohn zu bekommen, stellt auch Kriauza zusammen (1943: 209-210). Das Holzstück findet man auch im deutschen Brauch (Spessart): Will der Mann einen Knaben erzeugen, so steckt er eine Holzart zu sich ins Bett und spricht eine Formel mit dem Endreim: du sollst haben ein Bub, will er ein Mädchen so setzt er sich die Mütze seiner Frau auf (Wuttke 1925: 376). Der Kinderwunsch ist ein aus dem Leben gegriffenes Thema,

zeitlos, wenn man von einigen Hochkulturen absieht, in denen Einordnung in das wohlorganisierte Gemeinwohl vor der Erhaltung der Art rangiert und der Nachwuchs (vornehm: demographische Balance) durch Einwanderung gewonnen wird.

Im Märchen heisst es: » ... 'Mann. Mann behaue mir die Furche, ich werde einen Stiebling furzen...' « (PDI: Nr. 34) (*Bezdukas*, so der Name des Märchenhelden (PDI: Nr. 34), kann sowohl ein Furz, ein Bovist = 'Staubpilz' oder ein Zwerg mit Wohnsitz unter dem Holunder sein). Andere Figuren sind: in den Mörser blasen, in ein Fass / Ofen / Topf furzen (oder stäuben), den Finger abschneiden und auf den Ofen werfen / unter den Ofen / in einen Topf / die Wirbelsäule stecken, einen Stock schnitzen und in den Brunnen werfen. Gelegentlich wird eine Erbse oder Beere mit einem Topf zugedeckt oder unter das Kopfkissen gelegt oder Kinder werden aus Eiern ausgebrütet (LPTK: I 366-367).

Häufig finden sich in den Umschreibungen pusten, blasen und stäuben. Eine Luftbewegung ist ein ziemlich universelles Ereignis Leben zu schaffen, vgl. dt. *jmdn. Leben einhauchen, Atem* 'Hauch', etymologisch eng verwandt mit altind. *âtmâ* 'Hauch, Seele' (Kluge 1999: 59), »Und Gott der Herr machte den Menschen aus einem Erdenkloss, und er bliess ihm ein den lebendigen Odem in seine Nase« (1. Moses 2.7.). Lit. *dvasia* 'Geist, Seele' ist auf eine Wurzel ig. **dheus-* 'stieben, stäuben, wirbeln' zurückzuführen (Pokorny 1996: 269f.). *Bezđeti* 'flatuare' gehört mit lat. *podex* 'der Hintere' zur Wurzel ig. **pezd-* 'flatuare' (lautmalerischen Ursprunges) wobei eine Kontamination mit ig. **bhes-* 'blasen' vermutet wird (Pokorny 1996: 829). Schliesslich ist häufig eine Kodierung geschlechtlicher Angelegenheiten durch den Hintern oder die Schenkel zu beobachten (Kluge 1999: 281), so dass das vulgäre 'furzen' auch in dieser Hinsicht nicht verwundert.

Daneben findet man in diesen Märchen die Anfertigung von Kinderfiguren aus Holz, Lehm, Wachs oder gar Schnee. Diese sind nicht nur symbolisch aufzufassen. Hier wird man wohl von einer magischen Handlung (Ähnlichkeits-Magie) ausgehen können. Wachsfiguren sind in den Quellen zur baltischen Religion und Mythologie bezeugt. 1541 verbietet Herzog Albrecht die Opferung wächserner Figuren von Mensch und Tier sowie von Wachskränzen durch die Braut nach der Trauung oder von Kranken mit der Bitte um Genesung (BRMŠ: II 175). 1578 berichten Anordnungen an die Kirchspiele Tilsit und Ragnit über den Brauch 'wächserne Säuglinge oder irgendwelche Gelenke sowie Vieh anzufertigen' (BRMŠ: II 230) und 'diese Gaius [der *Žemelė* / dem *Žempatis*?] darzubringen' (BRMŠ: II 234). Vyšniauskaitė vermutet dahinter die Absicht, dass um Genesung von Kleinkindern gebeten werden soll (Vyšniauskaitė 1994: 39). Möglich, dass es sich gelegentlich so verhält, wahrscheinlicher erscheint aber die Darbringung von Wachsbabies mit dem Wunsch nach Schwangerschaft und / oder glücklicher Geburt, wie es sich ja in der mehrdeutigen deutschen Übersetzung schon andeutet. Selbigen Zweck könnten die Wachskränze haben, insbesondere wenn man berücksichtigt, dass nach der ländlichen Sitte, wie Malecki 1551 schreibt, die Ehe erst mit der Geburt eines Sohnes vollzogen ist. Bis dahin wird die Braut als Mädchen angesehen (BRMŠ: II 210). Auf der kurischen Nehrung und bei Palanga wurden Bernsteinfiguren aus dem Neolithikum (2. Jt. v. Chr) gefunden. Diese Figuren stellen Menschen dar, den Proportionen nach könnte es sich um Kleinkinder handeln. Sie sind mit Löchern versehen und wurden vermutlich einst als Amulett getragen (Kulikauskas et al. 1961: 68-71).

Man wird also die Möglichkeit einräumen, dass diese Holzfiguren, die die Märcheneltern anfertigen einen tatsächlich existiert habenden Brauch widerspiegeln. Dabei könnte es sich um ein Amulett oder um ein Bittopfer handeln (Gliwa 2003b). So heisst es in einem Märchen: »Die Alten erbatn sich von Gott ein Kind namens Karalelis...« (LTR 784(616)).

5. Wenn das werdende Kind sich merklich bewegt, dann beginnt die lebende Hälfte der Schwangerschaft: *Kūdikis iki pusės yra negyvas, nuo pusės savaime pats atgyja ir kruta* - Der Säugling ist bis zur Hälfte unbelebt, ab der Hälfte wird er von selbst belebt und bewegt sich (Dulaitienė 1958: 394). Eine Reihe von Vorstellungen beziehen sich erst auf die »žymi« 'deutlich' Schwangere, die bereits in der »gyvoji pusė« 'lebenden Hälfte' ist, z.B. dass Maulwürfe verschwinden, wenn eine Schwangere über Maulwurfshügel geht (1958: 398-399).

Es heisst: »Wenn ein Stern herabfällt, kommt eine Seele in eine Frau für das Kind, das schon zur Hälfte ausgetragen ist.« (Vaitkevičienė, Vaitkevičius 2001: 107 und Lit.). Der Bezug von Sternen zu lebenden Menschen findet sich sonst meist bei der Geburt: »Wenn einer geboren wird, erscheint am Himmel ein neuer Stern.«, »Soviel Sterne am Himmel, soviel Menschen auf Erden« oder als Todeszeichen: wenn ein Stern vom Himmel fällt stirbt jemand (Glemžaitė 1958: 367). Auch leuchtet der Stern eines glücklichen Menschen heller (Beresnevičius 2001: 213).

Der Übergang von der unbelebten in die belebte Periode der Schwangerschaft zeichnet sich im Brauchtum und Glauben nicht sehr deutlich ab, vermutlich auch deswegen weil die physiologische Entwicklung schwer abgrenzbar und von Fall zu Fall verschieden ist.

6. Physiologisch herausragend ist die Geburt im gesamten Verlauf der frühen Ontogenese. Eine relativ seltener Umstand liegt vor, wenn das Kind mit einer Glückshaube, einer Art weisslichem Niederschlag aus dem Fruchtwasser, der sich meist hautartig ausbildet, geboren wird. Das wird allgemein als ein besonderes Glückszeichen gewertet. Die Ausführungen von Vaitkevičienė zu *laimės marškinėliai* »Glückshemd« und zum Taufkleid (2002: 133-135) zeigen, wie so viele andere Glaubenselemente, dass bestimmte Bedingungen und Handlungsweisen, vor, während und unmittelbar nach der Geburt, so grossen Einfluss auf das Schicksal des Kindes hat, dass man sich schwer der Meinung Greimas' entziehen kann, nach der die Laime nicht die Fügerin des Schicksals ist, sondern wesentlich dessen Verkünderin (vgl. Greimas 1990: 188-189), da sie die Zeichen deuten kann. Dabei geht Greimas noch einen Schritt weiter: indem er die Welt, deren Gesetze und Zeichen als persönliche Schöpfung von *Prakorimas* ansieht, in der Zufall keinen Platz zu haben scheint, sieht er in der Laime nur noch die Botin dieses höheren Wesens (1990: 189, 207, 230). Die Fügung des Schicksals ohne Berücksichtigung all dieser willentlicher oder zufälliger Einflüsse ist eigentlich konkurrierend in ihrer konzeptionellen Ausschliesslichkeit, wurde aber real wohl mehr als Ergänzung verstanden. Dabei ist deutlich, dass auch das Taufkleid dem Menschen für sein Leben bedeutungsvoll bleibt (Paukštytė 1999: 93-95).

Das Glückshemd / Glückshaube (Wuttke 1925: 217) findet man in *Der Teufel mit den drei goldenen Haaren* (KHM 29; AT 461, 930): »Es war einmal eine arme Frau, die gebar ein Söhnlein, und weil es eine Glückshaut umhatte, als es zur Welt kam, so ward

ihm gewissagt, es werde im vierzehnten Jahr die Tochter des Königs zur Frau haben. Es trug sich zu, dass der König bald darauf ins Dorf kam, und niemand wusste, dass es der König war, und als er die Leute fragte, was es Neues gäbe, so antworteten sie: 'Es ist in diesen Tagen ein Kind mit einer Glückshaut geboren: was so einer unternimmt, das schlägt ihm zum Glück aus. Es ist ihm auch vorausgesagt, in seinem vierzehnten Jahre solle er die Tochter des Königs zur Frau haben...'«. Analoge Aussagen findet man in lit. Märchen, hier verkündet jedoch *Laimė* 'unter dem Fenster' (eine bemerkenswert beständige Formel) ein ähnlich gelagertes Schicksal (Vėlius 1977: 69).

7. Mit Kindern hat die lit. *Laimė* zu tun indem sie ihnen das Schicksal verkündet. Die *Laumen* gelten als gefährlich, da sie Kinder stehlen und durch einen Wechselbalg ersetzen. Die beiden ähnlich klingenden mythischen Wesen *laimė* und *laumė* werden oft verwechselt. Das betrifft sowohl die Originalinformationen, also Sagen, Märchen, Glaubensfragmente als auch die ältere mythologische Literatur in denen beide Figuren zusammengelegt wurden (vgl. Vėlius 1977: 56-65, 84-89). Leider lässt auch neue wissenschaftliche Literatur oft an Exaktheit zu wünschen übrig.

Aus linguistischer Sicht besteht keine Möglichkeit, dass es sich um phonetische Varianten eines ursprünglichen Namens handeln könnte. Es sind also klar getrennte Figuren, deren Namen und damit auch deren Originalkonzepte sehr alt sind. Die Funktionsvielfalt würde auch für noch mehr Figuren ausreichen. Lit. *laumė* führt auf ein indogermanisches **loudh-mā* zurück, eine Bildung zu ig. **leudh-* 'wachsen', etymologisch entsprechend der venetischen Gottheit *Louderai* (Dativ) (Hamp 1998: 58); auch lit. *liaudis* 'Volk' gehört hierher. Bei dieser Sachlage ist der Vorschlag *Kerbelytės*, zu prüfen, ob es sich bei *laumė* nicht um eine Entlehnung aus gr. *Lamia* etc. handele (1995: 426), völlig überflüssig.

Laimė gilt als Bildung aus (balt.) **laid-me* (Fraenkel 1962: 333) oder, möglicherweise der *laumė* altersmässig entsprechend, < ig. **loi-d(h)-mē*, wobei die etymologische Deutung, besonders die semantische Seite, schwerfällt. Mit *laimė* ist zweifellos verwandt lit. *leisti* 'lassen' (Fraenkel 1962: 333), das aber eine Unmenge Bedeutungen hat (aufgelistet über 50 Seiten in LKŽ: VII 244-295), so dass *leisti* eher als Hilfsverb zum Ausdrücken einer Modalität angesehen werden kann, dessen konkrete Bedeutung sich aus dem Kontext erschliesst und flexibel ist. Falsch ist die Behauptung, dass *leisti* auch 'gebären' bedeutet (Vėlius 1977: 80), lediglich der gleiche Sinn ergibt sich aus der idiomatischen Konstruktion *paleisti ką ant svieto* 'jemanden auf die Welt setzen' (LKŽ: VII 279); es kommt aber niemand auf die Idee, wegen der angeführten deutschen Konstruktion zu behaupten, dass *setzen* auch 'gebären' heisst! Ähnlich aber Vaitkevičienė: »*Laima padeda kūdikiui gimti, išleisdama pro 'kaulo vartus'...*« 'Laima hilft den Säugling zu gebären, ihn durch das 'Knochenor' hinauslassend' (Vaitkevičienė 2002: 123), hierbei handelt es sich nicht einmal um eine echte Redensart, sondern lediglich eine Konstruktion der Autorin. Weiter wird das Badehaus in dem in der lit. Mythologie gewöhnlich die *Laumen* baden (z.B. Vėlius 1977: 104; LPTK: III 166), hier der *Laima* zugeschrieben, mit einem indirekten Verweis auf lettisches Material (Vaitkevičienė 2002: 123-124). Zweifellos korrekt ist, dass man die Funktion der *Laimė* im textilen Bereich nicht überbewerten sollte (Vaitkevičienė 2002: 132), denn das Spinnen, Weben und Stoffe allgemein sind zweifelsfrei den *Laumen* eigen (Vėlius 1977: 96-100); dennoch widersteht sie nicht der Versuchung, den Regenbogen, der gelegentlich auch *laimės juosta* 'Glücksgürtel' =

‘Laimes Gürtel’ genannt wird (LKA: I Karte 105), dem Bereich der Laima zuzuschreiben und in Anlehnung an Greimas (1990: 230-233) aus der Färbung des Regenbogens die Ankündigung guter oder schlechter Jahre abzuleiten (Vaitkevičienė 2002: 132). Leider verschweigt Greimas die Quelle dieser Behauptung, falls es eine gibt; aus physikalischer Sicht gibt es jedenfalls keinen Grund anzunehmen, dass der Regenbogen in verschiedenen Farben erscheint oder der Anteil der spektralen Farben irgendwie variieren könnte. Lediglich der Farbkontrast gegenüber der Hintergrundbewölkung kann sich etwas ändern in Abhängigkeit von deren Beleuchtung etwa durch die untergehende oder Mittagssonne. Greimas erwähnt zwar, dass es problematisch ist, klare Grenzen zwischen *laimė* und *laumė* zu ziehen (1990: 188), zieht diese aber weiterhin ohne ernsthafte Begründung nach Gutdünken.

Wenn Vėlius schreibt, dass sowohl Wesen, die der Funktion nach *laimė* sein sollten, mitunter *laumė* genannt werden (1977: 66) als auch umgekehrt (1977: 89), dann ist das Zitieren von Vėlius in der Form: »Wissenschaftler haben schon lange bemerkt, dass mit dem Verfall der Vorstellung von der Laime, deren Platz meistens von den Laumen eingenommen wird«, die zudem als Blankoscheck zur bedarfsgerechten Überführung einer jeden Laume in eine Laime benutzt wird (Vaitkevičius 2002: 168; ähnlich Greimas 1990: 230) mindestens leichtsinnig. Soviel zu dem Wirrwarr in jüngeren Arbeiten.

Aus dem zu Beginn des Abschnittes Gesagten geht erstens klar hervor, dass die Laume dem Wachstum verbunden ist, also dem ursprünglichen Konzept nach eine Fruchtbarkeitsgöttin gewesen sein könnte, ebenso könnte man damit auch die Schwangere bezeichnen o.ä. (Gliwa 2003a; vgl. Jasiunaitė 2000: 178). Aus den linguistischen Daten lässt sich der oft negative, dämonische Charakter der Laumen nicht erklären. In der lit. Mythographie sind dies meist niederere mythische Wesen als die Laimen; in Sagen und Märchen ist dieser Qualitätsunterschied aber schwer nachzuvollziehen, auch erscheinen hier die Laumen meist allein zu zweit oder zu dritt, genau wie die Laime, drei Laimen oder im Paar mit der *Nelaimė* ‘Unglück’. Zu den wesentlichen Funktionen der Laumen gehört, dass sie sehr schnell typische Frauenarbeit wie Spinnen, Weben, Waschen erledigen, dabei kann gefährlich werden, dass sie kein Ende finden. Wenn also die Laumen gebeten werden beim Spinnen zu helfen, kann es dazu kommen, dass sie alles verspinnen was sie finden bis hin zu den Haaren oder dem Gedärm derjenigen, die sie um Hilfe bat. Weiterhin beschützen und kleiden die Laumen ein vergessenes Kind, ein absichtlich vergessenes Kind zerfetzen sie jedoch. Die Laumen tauschen ein gerade geborenen noch nicht getauftes Kind gegen einen gewindelten Besen, Ofenreißig oder einen *laumiukas* ‘Wechselbalg’ ein u.a. (Vėlius 1977: 96-111).

8. Doch zunächst zu Laime. Schon Vėlius hatte vorgeschlagen, dass Laima als Schicksalsfügerin sich aus einer Geburtsgöttin entwickelt haben könnte (1977: 76-79). Vaitkevičienė setzt diese Untersuchung fort, trotz der genannten methodischen Mängel durchaus interessant, besonders in dem Versuch lettische und litauische Daten zusammenzufassen (2002). Fraglich ist dabei jedoch die Dominanz der lettischen Auffassung, der die lit. Daten vorbehaltlos untergeordnet werden, ohne dass untersucht worden wäre, ob sich hier nicht die übermächtige lett. Laima einige Funktionen der Laume oder noch anderer Figuren einverleibt hat. Denn neben der zitierten Haltung von Biezais, dessen Ausführungen zu unrecht als »baltisch« bezeichnet werden (z.B.

Biezais 1975), während sie doch ausschliesslich lettisch sind (Mikhailov 1998: 24), findet sich auch die Aussage von Šmits, nach der die lit. Laime archaischer ist als die lettische Laima (2002: 47). Vēlius ist der Meinung, dass die Sagen über die Schicksalsfrauen erheblich neuer sind als z.B. die Sagen über die Laumen (1977: 82).

Der Text einer Sutartine (mehrstimmige Lieder, die aus der Sicht einer Vielzahl wissenschaftlicher Einzeldisziplinen als sehr archaisch gelten, z.B. Sauka 1982: 104-116) bietet diese Beschreibung:

1. Stimme

*Užteka teka
Šviesi saulelė.
Užtekėdama
Randa žvaigždele.
Ketina laimė
Alaus daryti,
Visų svetelių
Susiprašyti,
Tik neprašyti
Vienos saulelės
– Palaukš, laimele,
Kerštą darysiu:
Devynius rytus
Neužtekėsiu,
Kitus devynius
Rasos nekrėsiu.
Ketina močia
Alaus daryti,
Visų dukrelių
Susiprašyti
Nepaprašyti
Tik vyresniosios
– Palaukš, motule,
Kerštą darysiu:
Kad ir užgirsiu
Aš tamstą sergant,
Nenuvažiuosiu
Ir prilankyti.
Kad ir užgirsiu
Aš numirusių,
Nenuvažiuosiu,
Ir pakavoti.*

Die helle Sonne geht auf.
Aufgehend findet sie ein Sternlein.
Laime beabsichtigt Bier zu brauen,
Alle Gäste einzuladen,
Nur die Sonne nicht.
»Warte nur, Laime, ich werde mich rächen:
Neun Morgen werde ich nicht aufgehen,
Weitere neun kein Tau schützen.“
Die Mutter beabsichtigt Bier zu brauen,
Alle Töchter einzuladen,
Nur die älteste nicht zu bitten.
»Warte nur, Mütterchen, ich werde mich rächen:
Auch wenn ich hören werde, dass sie kränkeln,
Werde ich nicht zu Besuch kommen.
Auch wenn ich hören werde dass sie gestorben sind,
Komme ich nicht zu bestat-
ten.

2. Stimme

*Čiuta, čiutele,
Žalia rūtele.
Čiuta, čiutele,
Žalia rūtele.
Čiuta, čiutele,
Žalia rūtele.
Čiuta, čiutele,
Žalia rūtele.
Čiuta, čiutele,
Žalia rūtele.
Čiuta, čiutele,
Žalia rūtele.
Čiuta, čiutele,
Žalia rūtele.
Čiuta, čiutele,
Žalia rūtele.
Čiuta, čiutele,
Žalia rūtele.
Čiuta, čiutele,
Žalia rūtele.
Čiuta, čiutele,
Žalia rūtele.
Čiuta, čiutele,
Žalia rūtele.
Čiuta, čiutele,
Žalia rūtele.
Čiuta, čiutele,
Žalia rūtele.*

(SIS: III Nr. 1202)

Der Text wurde von Greimas behandelt (1990: 238-241), ebenso von Šeškauskaitė (2001: 75-80). Während Greimas mehr Wert auf die göttliche Seite der parallelen Dichtung legt und hier auch *Aušrinė* 'Morgenstern' einbringt, stehen bei Šeškauskaitė die menschlichen Aspekte im Vordergrund, hier wird der Stern, den die Sonne beim Aufgehen vorfindet, nicht wörtlich als Stern genommen, sondern in der o.g. Symbolik, nach der ein neuer Stern ein neues Leben bedeutet (2001: 77). Die Sonne entspräche der jungen Mutter, »die mindestens vier aber mitunter ganze neun Tage im Bett blieb« (Dulaitienė 1958: 406) und daher nicht eingeladen werden kann, zudem ist sie 'unrein' und kann als solche nicht an der Feierlichkeit teilnehmen (Das Konzept der Rache in der menschlichen Linie widerspricht dem zwar, deutet aber wohl eher auf eine neu interpretierte, nicht mehr verstandene Symbolik hin). Die Reinigung der jungen Mutter erfolgt durch Weihung in der Kirche (Paukštytė 1999: 126-133), in früheren Zeiten könnte der *apgėlai* genannte Brauch die Entsprechung gewesen sein. *Apgėlai* heisst entweder der Besuch bei der jungen Mutter von Freundinnen, Nachbarinnen (Paukštytė 1999: 64-66, 128; LKŽ: I 194), oder die Taufe (LEB: 474), teilweise so auch LKŽ, da in einem Bsp. bereits die Patin figuriert: *podė su viešniomis apgėlas geria*, wobei *apgėlos* hier ein rituelles Getränk zu sein scheint, dass mit den Besucherinnen zu diesem Anlass getrunken wird.

Dass die *marti*, also die Schwiegertochter / junge Ehefrau (Buivydienė 1997: 78, 133-141) durchaus als Sonne bezeichnet wird, wurde jüngst gezeigt (Šeškauskaitė 2001: 85-96), auch wenn das im Gegensatz steht zu der oft geäusserten Meinung, nach der das Leben der *marti* am Hof der Schwiegermutter in Liedern nur in »schwarzgerahmten Bildern gemalt wird« (Stundžienė 2002: 17) oder die »Schwiegermutter keine anderen Sorgen hat als der *marti* das Leben schwer zu machen« (Dundulienė 1999: 45). In der Parallele finden sich also Sonne : *marti* / junge Mutter, neuer Stern : Kind, alle Sterne : alle Menschen (der Gemeinschaft) und *laimė* : *močia*. Wer ist nun *močia*? Wer braut das Bier zur Taufe / *apgėlai*? *Močia* ist normalerweise ein laxer Ausdruck für Mutter (LKŽ: VIII 307-308). Greimas sieht in ihr die Patin (1990: 421), *krikšto močia* 'Patin' (Kriauza 1943: 222). Das erscheint plausibel, denn die Patin ist diejenige, die sich um das Gastmahl nach der Taufe zu kümmern hat(te), wenigstens um einige Elemente desselben (Paukštytė 1999: 116-117), wenngleich vom Bierbrauen keine Rede ist. Ansonsten kämen die Hebamme oder tatsächlich die Mutter der Gebärenden in Frage. Dabei ist die Hebamme wenig wahrscheinlich, denn die gibt das Kind ja zur Taufe ab und wird dafür bewirtet, beschenkt (1999: 118-119), nach dem Mahl der Paten (*kūmų pietus*) muss die Hebamme jedoch Schnaps spendieren (Dulaitienė 1958: 239). Wollte man die Hebamme in diese Position bringen müsste man ihr gewissermassen ein Priesteramt verleihen, durchaus im Rahmen des Möglichen, derzeit aber auch des Hypothetischen. Die Grossmutter wäre in dieser Position wohl nur sinnvoll in einer matrilinearen Gemeinschaft, in der sie auch in der selben Familie wohnen würde. Dass Bier von Frauen gebraut wird, findet man auch in anderen Sutartinen (z.B. SIS: I 236, Nr. 84).

Wenn man *Laimė* und Patin gleichsetzt, ergeben sich mehrere Folgerungen. Denn die Patin stellt während des Lebens eine wichtige Autoritäts- und Vertrauensperson für das Kind dar, die nicht nur durch sozialen Einfluss, sondern auch apriori als wichtige Person angesehen wurde 'nach der das Kind kommt' (Paukštytė 1999: 81).

Die Auswahl der Paten ist sehr wichtig (Paukštytė 1999: 81), sie wurde aber erst nach der Geburt getroffen, nach dem bekannt war welches 'eigene Teils' (*savo dalis*) das

Kind bei der Geburt mit sich brachte, womit ein bestimmtes Recht auf diese oder jene Paten einhergeht (Paukštytė 1999: 82).

Damit bekäme die Laimė eher die Funktion einer Schutzpatronin als der einmaligen Verkündigerin der Schicksalsfügung – vorausgesetzt man möchte die Parallelität der beiden Linien des Liedtextes als zweifelsfrei ansehen, was aber bereits durch das künstliche Rachemotiv fraglich erscheint.

Zweitens waren die Paten, vor der Christianisierung, diejenigen die offiziell den Namen erteilen. Das macht eine der lettischen Schicksalsfrauen *Dēkla* (Toporov 2000: 166), Partnerin oder Euphem der Laima. Interessant wäre es auch den Ursprung des Brauches der Namensgebung nach dem Patron des jeweiligen Tages (Kriauza 1943: 220) zu hinterfragen. Diese Wahl findet sich bei einem Drittel aller Namen und wird *atsineštīnis* ‘mitgebracht’ genannt (Paukštytė 1999: 77, Kriauza 1943: 220), zweifellos sind die christlichen Namen neueren Datums.

Da man bei der Namenswahl vorrangig Namen von Eltern, Grosseltern wählt bzw. die Grosseltern aktiv an der Namensgebung teilnehmen (Dulaitienė 1958: 407), liegt es nahe darin eine Verbindung zu den Ahnen zu sehen, so wie z.B. *Enkel* etymologisch aus der Bedeutung ‘der kleine Ahne’ erwachsen ist (Kluge 1999: 221-222). Bemerkenswert ist auch der verbreitete Brauch, einen Baum zu pflanzen: dem Jungen eine Eiche, dem Mädchen eine Linde (z.B. Gakša 1994: 56), wonach – selten bezeugt – das Grab der Gross- oder Urgrosseltern aufgesucht wird (Gaška 1994: 56). Diese Verbindung zu den Ahnen zeigt sich auch in den Handlungen oder Verböten die dazu führen, dass jemand als Pate erwählt wird oder eben nicht: 1. immer Brotkanten essen (das galt auch für die Frau wenn sie einen Sohn gebären möchte, BKT: 232), 2. Verbot auf Klötzen zu sitzen, 3. sich keinen Kehricht auf die Füsse kehren (im Kehricht halten sich die Ahnen auf oder hinterlassen doch wenigstens Spuren, auch ist bekannt, dass zu verschiedenen Kalenderfesten der Kehricht über den Rain gebracht werden muss, was in einer speziellen Studie aber noch detaillierter zu zeigen wäre), 4. nicht mit Besen oder Lappen geschlagen werden, 5. beim Schieben der Brotlaibe in den Ofen müssen Brotschieber und Brotkübel so schnell wie möglich nach draussen gebracht werden (Paukštytė 1999: 88).

Man sieht also, dass dem Kind mit den Umständen der Geburt (Glückshaut, Zeitpunkt) gewisse globale Vorentscheidungen für sein Leben abgenommen werden. Daneben gibt es aber auch die Paten und den Schutzheiligen, die in diesem Rahmen das Kind behüten, wobei diese Wahl, wenn sie einmal getroffen ist, irreversibel ist. Das sind im Prinzip die beiden von Vėlius klar getrennten Funktionen der Laimen: 1. als Fügerin des unabwendbaren Schicksals unmittelbar nach der Geburt, die in den Texten aber nur gewisse Eckpunkte des künftigen Lebens (betreffend Lebensalter, Todesform, Ehepartner, Beruf) berührt, sowie 2. als personifizierter Erfolg, eigentlich als Schutzgeist, Berater (= Pate) (vgl. Vėlius 1977: 74, 77).

Nicht inbegriffen in beiden Konzepten, die sich hier durchaus sinnvoll ergänzen und nicht konkurrieren, sind die Handlungen und Verbote (die oft besserwisserisch als ‘*prietarai*’ ‘Aberglauben’ bezeichnet werden) deren Einfluss auf Geburt und Kindschicksal geglaubt wurde. Wenn man die Schicksalsfrage hier auch personifizieren möchte, was keineswegs naheliegend ist, dann würde man diese Handlungen als Kult der Laimė betrachten müssen! Beresnevičius hatte behauptet, dass der Kult der Laimė – insofern

sie unabwendbare Schicksalsfügerin ist – unmöglich ist und gefolgert, dass deswegen die entsprechenden Gottheiten abseits des übrigen Pantheons stehen (2001: 11). Das ist nur richtig, wenn die Laime, wie das von Greimas behauptet worden war, nur die Botin des absolut vorherbestimmten Schicksals (durch *Prakorimas*) wäre (1990: 189, 226-228). Jedoch spricht die Bemühung, sich an Regeln zu halten, nicht für einen solchen Fatalismus. Das Glauben an unabwendbares Schicksal würde jeden Kult untergraben, nicht nur den der Laime. Es ist also doch wahrscheinlicher, dass die Laime das Schicksal verkündet nachdem sie Kenntniss der Geburtszeit, der Zeichen und der Einhaltung der Regeln hat. Dann kann die Laime gnädig gestimmt werden, bevor (!) sie das Schicksal verkündet – und das ist Kult. In *Dornröschen* (KHM 50, AT 410) wird die dreizehnte weise Frau nicht eingeladen, weil der König nur 12 goldenen Teller hatte. Diese Verletzung des Kultes führt zu einer negativen Schicksalsfügung der dreizehnten Fee.

9. Wie bereits erwähnt, werden im Märchen Figuren angefertigt, deren Sinn in der Beeinflussung der Zeugung aber auch in der Bitte um glückliche Geburt liegen könnte (Gliwa 2003b). Nun ist weiter bekannt, dass bei der Geburt mitunter die Wiege schon besetzt ist, von einer Puppe, die nun gegen den echten Säugling ausgetauscht wird (Paukštytė 1999: 112). Auch wird der Säugling vor der Taufe nicht bei einem Namen genannt, sondern *žydžiukas* 'Jude', *pagonas* 'Heide', *nekrikštas* 'Ungetaufter' (Kriauza 1943: 221), *Ramutis*, *Ramutė*, Wergbündel, irgendein Baum, manchmal sogar Reisigbesen »um gefährliche Mächte irrezuführen« (Paukštytė 1999: 75, Dundulienė 1999: 69-70, Balys 1937: 33), *Gudas* 'Weissrusse' (LKŽ: III 692), Amerikaner (Dulaitienė 1958: 405), die Hebamme zeigte den Gästen zunächst eine Stroh- oder Stoffpuppe oder eine gewinkelte Katze (Dundulienė 1999: 85). Die Taufpaten wurden gefragt, ob sie ein Wergbündel bringen, worauf geantwortet wird: Wir bekamen für unsere *Ramutė* die heilige Taufe und bringen *Elsutė* zurück (Dundulienė 1999: 85, Paukštytė 1999: 109).

Anderswo wurden lit. Märchen vom Typ AT 327C/F »Die Hexe und der Fischerjunge« in der ein Kind von der Hexe (*laumė* oder *ragana*) entführt wird, gebraten werden soll, entkommt und schliesslich mit Vögeln zu seinen Eltern fliegt, erörtert (Gliwa 2003b). Dabei stellt es sich als plausibel dar, dass der 'Fischerjunge' als Symbol des Ungeborenen im Fruchtwasser verstanden wird, aus dem die Hebamme es dann herausfischt. Die Entführung durch die Hexe ist beabsichtigt, denn nur durch die Mitwirkung der Hexe (*ragana* stellt sich etymologisch als 'wer wiederauferstanden und somit sichtbar ist' also 'Geist eines Verstorbenen / falsch Bestatteten' dar, das und die Widerlegung bisheriger Etymologien in Gliwa 2002, Gliwa 2003a) bekommt die werdende Mutter eine Seele für das Kind. Das Motiv, dass das Kind gebacken werden soll, stellt sich klar als Kremation dar (Toporov 2000: 207-211; Gliwa 2003b). Von hier aus, nach Reinkarnation (oder Metempsychose, das lässt sich im Detail kaum unterscheiden), gelangt es in einen Baum und schliesslich unter Vögel, wobei das Kind mit Federkleid bzw. als Vogel (meist Gans, seltener Storch) zu seinen Eltern fliegt.

Es stellt sich weiter die Frage, ob die Hexe denn überhaupt das echte Kind entführt oder nicht vielmehr die menschliche Puppe, die dann auch als Opfer verstanden werden könnte. Dass die Puppe fischt, kann auch heissen in der Wiege liegen (einmachen?), wie man der Formulierung von Kriauza, der hier offensichtlich volkstümliche

Terminologie benutzt: *Vėliau vaikas paaugęs, kai jau 'nebegaudavo žuvies', gula prie kitų vaikų arba suaugusių.* (Später, wenn das Kind keinen Fisch mehr fängt, liegt es bei den anderen Kindern oder Erwachsenen, entnimmt. /Kriauzas 1943: 219).

Die Laume vertauscht das Kind gegen einen (Ofen-)Besen, Strohwisch, grossköpfiges Kind, stummes Kind, ein Kind das nicht wächst (Vėlius 1977: 102-104, LPTK: III 168-169). Das Bild des grossköpfigen Kindes könnte von den Proportionen des Fetus, der Frühgeburt beeinflusst sein. Der Rücktausch wird erzwungen, indem das Laumenkind geschlagen wird, in den Ofen geschoben werden soll, oder nicht gestillt wird (Vėlius 1977: 102-103). Diesen Tausch sahen wir in Märchen, ebenso in den Bräuchen um Geburt und Taufe.

Daher möchten wir die folgende Interpretation vorschlagen: 1. zur Förderung der Zeugung bzw. Geburt wurde eine Puppe gefertigt, 2. nach der Geburt / Namensgebung wurde diese gegen den Säugling ausgetauscht.

Betrachten wir den Rücktausch durch geplantes In-den-Ofen-Schieben. Es ist der Fall bekannt, dass ein Kind, das nicht wächst auf den Brotschieber gelegt und ganz kurz in den geheizten Backofen geschoben wird (Dundulienė 1989: 38). Auch wenn es heisst, dass deswegen die Krankheit im Ofen bleiben und verbrennen soll, könnte eine andere Interpretation dem Ursprung dieses Verhaltens näherkommen. Der Ofen ist der Ort wo sich die Seelen der Verstorbenen aufhalten und mit dem Körper des Neugeborenen 'verschmelzen', das Kind wächst nicht, da es keine Seele abbekam (zum Krankheitsphänomen des Seelenverlustes Pfeleiderer et al. 1995: 26), der Prozess muss wiederholt werden und das Kind wird erneut in den Ofen geschoben. Eine Entsprechung liefert auch Wuttke: Kinder, die runzlich aussehen, meist zu früh geborene, werden auf den Brotschieber gelegt oder gebunden und dreimal schweigend in einen Backofen geschoben, aus welchem soeben das Brot herausgenommen ist (1925: 386). Dass in den heissen Backofen nach der Entnahme des Brotes etwas hineingeschoben werden muss, weil sonst die Seelen leiden, ist für Litauen überliefert (Čilvinaitė 1943: 201).

Auch soll zur Erleichterung der Geburt die Gebärende über einen Brotschieber schreiten (Paukštytė 1999: 54). Die Brotbackutensilien sind, wie gesehen, auch für den künftigen Paten relevant. Die Ofensymbolik findet sich auch im Ausgiessen des Wassers, mit dem der Säugling erstmalig gewaschen wurde, am Ofen (Paukštytė 1999: 59) oder in einem litauischen Märchen wird der Held mal eben so beim Brotbacken hinter dem Ofen gefunden, plötzlich schreit dort jemand (LTR 322/188/). Man findet Backofen und Brotbacken auch andernorts in ähnlicher Bedeutung: »der Backofen ist ein Symbol des weibl. Schosses; das In-den-Ofen-geschoben-Werden kann daher auch als Symbol für eine Rückkehr in den Embryonalzustand, das Verbrennen im Ofen als Symbol für Tod u. Neugeburt gedeutet werden.« (Becker 1998, 207-209). Eine möglich Formel um den Nachbarn von der Geburt eines Kindes zu berichten ist: *pečius išgriuvo* (der Ofen ist auseinandergefallen /Kriauzas 1943: 215).

10. Wenn die Zeit zwischen Geburt und Taufe gefährlich ist, weil hier das Kind gegen einen Wechselbalg ausgetauscht werden kann und andererseits der Austausch dann erfolgte, wenn der Säugling in die Wiege gelegt wird, dann muss diese Zeitspanne sehr kurz sein. Es spricht also einiges dafür, dass die 'provisorische' Taufe (*iš vandens* 'aus dem Wasser') des Kindes, besonders des schwächelnden, durch die Hebamme (Paukštytė 1999: 70, Wuttke 1925: 383) altererbt ist und vermutlich mit dem sakralen

ersten Waschen (Paukštytė 1999: 58-59) zusammenfiel. Davon erhalten geblieben ist das fast immer bezeugte Segnen des Kindes unmittelbar nach der Geburt. Darüber hinaus hat die Hebamme mit der Entgegennahme des neuen Lebens metaphysische Kompetenzen, andernfalls müsste man eine strenge Trennung der materiell-körperlichen Angelegenheiten von den seelisch-geistigen vornehmen, wie es teilweise in der westlichen, naturwissenschaftlich geprägten Schulmedizin vollzogen ist. Das ist in der traditionellen Gemeinschaft aber nicht zu erwarten. Dann kann die Hebamme auch die religiöse Aufgabe der Namensverleihung übernehmen. Und es wurde geglaubt: »in den Händen der Hebamme liegt die Zukunft des Kindes« und »was die Hebamme fügt, das erfülle sich« (Paukštytė 1999: 55). Welche Aufgabe fällt dann den Paten zu? Neben der sozialen Komponente kann man ganz trivial die Glückwünsche als essentiell ansehen, je mehr Paten, desto mehr Glückwünsche, desto mehr Glück. Und je mehr Zeugen ein Ereignis hat, desto sicherer kann es in einer schriftlosen Kultur auch bezeugt werden. Von den Litauern ist bekannt, dass sehr viele Paten geladen wurden (Paukštytė 1999: 82), sicher nicht alle, um den Namen zu vergeben. Andererseits sind Paten derartig in die Symbolik einbezogen, dass die Institution als Namensgeber schwerlich eine kirchliche Neuerung ist. Man könnte sonst vermuten, dass die Namensgebung erst mit kirchlichen Bestrebungen (möglicherweise auch zentralisierenden Bestrebungen vor dem Christentum, denn religiöse Reformen sind ja nicht nur dem Christentum vorbehalten) von der eigentlichen Taufe entfernt wurde und mit dem Ritus der kollektiven Aufnahme des Kindes in die Gemeinschaft zusammengelegt wurde, unter gleichzeitiger Reduzierung der Anzahl der Paten und Konkretisierung deren Aufgabe. Hier herrscht noch erheblicher Klärungsbedarf.

Symbol des ungeborenen / ungetauften Kindes ist die Puppe, genau diese würde dann *laumiukas, laumyčia, moryčia* 'Wechselbalg' heißen und wäre ein echtes Menschenwerk im Gegensatz zum mythisch belegten echten Kind. Dieser Austausch ist beabsichtigt. Wer vollzieht ihn? Wer ist die Laume?

Es erscheint durchaus sinnvoll, die Laume als Geburtsgöttin zu betrachten, denn sie ist es, die die Puppe gegen das echte Kind austauscht, wenn unsere Analyse korrekt ist. Auf der konkret menschlichen Ebene wird man die Gebärende mit dieser Figur identifizieren. Dafür spräche u.E., dass in Sagen mitunter die Laume, die von einem Burschen gefangen und geheiratet wurde, nach der Geburt ihres Kindes verschwindet, jedoch regelmässig wiederkommt, um es zu stillen oder ihm Kleider zu bringen (z.B. BLPY: I 104 Nr. 25). Das könnte man entweder mit dem tatsächlichen Tod der Mutter im Kindbett verbinden oder mit deren symbolischen Tod, nach dem sich die Sonne / junge Mutter neun Tage nicht zeigt?

Die Angst davor, dass der Säugling gegen den Wechselbalg ausgetauscht wird, ist dann mehr die Angst vor dem Rücktausch. Um das zu verhindern, muss die Puppe vernichtet werden. In einer Sage ist es der Priester, der rät, wie dies geschehen solle: »Wenn du das genau weisst und bei Eid beschwören kannst, dann nimm den Bastard, lege ihn auf die Schwelle, schlage ihm mit dem Beil den Kopf ab, denn der Bastard darf nicht vierundzwanzig Stunden alt werden, da er dann echtes Leben erhält.' [...] Als er ihm den Kopf abschlug, fand er noch die Strohhalme, aus denen aber, wie aus Adern, Blut floss« (BLPY: I 104 Nr. 25).

11. Im mythischen Code steht Laume neben Ragana, da beide kleine Kinder stehlen und in den Ofen stecken wollen. Sie sind offensichtlich mit dem Jenseits verbunden und konkret für die 'Zuteilung' einer Seele an das Kind zuständig (vgl. Gliwa 2003b), sie entsprächen damit etwa der Frau Holle deutscher Märchen nebst Vorstellungen die Herkunft der Kinder aus dem Hollebrunnen etc. betreffend (Wuttke 1925: 26). Möglich ist, dass zu diesem Zweck die Puppe diesen Wesen geopfert wurde, gewissermassen in Form einer Bestattung. Es erscheint sinnvoll, dass sich hinter den verschiedenen Namen *laumė* und *ragana* auch verschiedene Konzepte verbergen, denn die wesentliche Gemeinsamkeit beider Figuren findet sich im Kinderstehlen sowie in einer Reihe idiomatischer Bezeichnungen von Naturereignissen z.B.: *raganos tiltas* 'Hexenkreis (Pilze)', *raganos šluota* 'Hexenbesen', *raganos kaulai, taukai* 'Hexenknochen, -fett' = 'glitzernder Schnee' entsprechend *laumatilčiai* 'Pilzensemble', *laumarykštis, -šluotė* 'Hexenbesen', *laumės taukai* 'glitzernder Schnee' (Gliwa 2003a).

Es erscheint plausibel, die Laume mit der Beförderung der Seelen aus dem Jenseits ins Diesseits zu beauftragen und die Hexe mit dem Umgekehrten. Da in den Märchen vom Typ AT 327 Geburt und Bestattung miteinander verwoben sind (Gliwa 2003b), somit auch beide Richtungen des 'Seelentransportes', überrascht die Austauschbarkeit oder Kontamination von Laume und Ragana nicht. Und natürlich ist deswegen auch das Ungetaufte den 'Machenschaften' der *ragana* 'Hexe' ausgesetzt, denn erst mit der Taufe wird das Bündnis von Körper und Seele besiegelt.

12. Mit dem Abstillen löst sich die enge Verbindung zur Mutter. Besonders gefährlich ist es, das Abstillen rückgängig zu machen, denn dann bekommt das Kind den bösen Blick (Kriaufa 1943: 225). Wichtig ist der Zeitpunkt des Abstillens, der nicht im Frühjahr oder Herbst mit den Migrationen der Zugvögel zusammenfallen darf, denn das Kind könnte sich diesen anschliessen, sterben (Dundulienė 1958: 88). Wichtig ist das Wetter, Mond: ein beim zunehmenden Mond (lit. *jaunas mėnuo* 'junger Mond') abgestilltes Kind bleibt lange jung (Kriaufa 1943: 225).

13. Synthese.

Wann kommt denn nun die Seele in das Menschlein? Es fällt schwer, ja ist eigentlich unmöglich auf diese Frage eindeutig zu antworten. Das liegt zum Einen daran, dass es gar nicht so sicher ist, ob das Ein-Seelen-Konzept, mit dem meist argumentiert wird, überhaupt anwendbar ist (vgl. Pfeiderer et al. 1995). Auch die Ausführungen von Beresnevičius scheinen eher für ein ursprünglicheres Konzept zu sprechen, in der mehrere verschiedenartige Seelen (-komponenten) gleichzeitig im Menschen existieren (2001: 167-172), so dass die Frage dann noch komplizierter wird: wann kommt welche Seele in den Körper.

Die Symbolik des Pustens findet man sowohl in den Umschreibungen der Zeugung als auch bei der Taufe: *kunigas kvopų įpučia* 'Der Priester pustet Duft (=Atem) ein' (Dulaitienė 1958: 407). Bei der Taufe darf eine Schwangere nicht Patin sein, sonst stirbt ein Kind, entweder das Patenkind oder ihr eigenes (Kriaufa 1943: 222; Wuttke 1925: 376) was eigentlich zeigt, dass eine Seele prinzipiell schon in der Nähe ist, aber sich sehr schnell lösen kann, wenn sich etwa eine passendere Verkörperung anbietet.

Besonders durchgängig ist die Ofen- und Brotsymbolik, die schon mit der Brautwerbung beginnt, ein Riss in der Brotkruste kann den Tod eines Hausbewohners an-

zeigen, aber auch eine nahende Hochzeit, d.i. passende Brautwerber (Wuttke 1925: 211, BKT: 232, 235).

Für das litauische Weihnachtsspiel 'Kranich backen': 'Dabei liegt ein Alter auf dem Ofen. Ein Zweiter wickelt ein Handtuch zusammen und sagt, damit auf den Ofen einschlagend: 'Backe, backe den Kranich'. Vom Ofen wird geantwortet: 'Soll er backen, wo sollte er nicht' Der auf der Erde erwiedert 'Wer wen?' Da nennt der vom Ofen Namen eines Burschen und eines Mädchens. Danach gibt es eine Hochzeit...' (Balys 1993: 42 Nr. 304). war kürzlich eine entsprechende Interpretation vorgeschlagen worden. Und zwar: die Stimme auf dem Ofen ist die Seele eines Verstorbenen, die auf Inkarnation wartet und somit einen passenden Neugeborenen benötigt und daher dessen Zeugung mit einer verordneten Heirat sichert (Gliwa 2003b).

Dass der Kranich, als typischer Zugvogel, gebacken wird, stellt die Verbindung zur gut bekannten Vogelmetaphorik her. Da wo die Zugvögel hinziehen liegt *Dausos*, das Jenseits, nicht immer aber doch häufig (Beresnevičius 2001: 77, 172). Dort gibt es Seelen zu holen. Daher ist es naheliegend, dass auch das eingangs erwähnte Reiten oder Fliegen in warme Gegenden um Erbsen zu pflücken (Kerbelytė 1999), mit dieser Vorstellung eng verwandt ist, wobei aus 'Land wo die Zugvögel überwintern' unter Hinzuziehung ornithologischer Kenntnisse leicht 'warme Gegend' werden kann. Auch die Benutzung eines Bienenstockes als Flug- bzw. Reitgerät ist symbolträchtig, sind doch die Bienen, ganz ähnlich den Vögeln im Winter, »abwesend« und als Seelentiere vorgestellt (Beresnevičius 2001: 172, Becker 1998: 37), die z.B. während des Schlafes herumstreifen. Der Bienenstock ist auch im Liebeszauber bekannt (Wuttke 1925: 363).

In den Märchen wird betont, dass die Puppe aus einem grossen Baum gefertigt werden muss; dies kann als Freisetzung einer Seele aus genau diesem Baum für das Kind verstanden werden (Gliwa 2003b). Wenn man diese Puppe in die Wiege legt entspricht das typologisch einer Aufbahrung der Leiche des Baumes vor dessen Bestattung. Wie auch bei einer menschlichen Aufbahrung die Seele des Verstorbenen als präsent geglaubt wurde, so kann man in Analogie davon ausgehen, dass die Baumseele auch in der Nähe ist und mit dem Tausch der Puppe gegen das richtige Kind nun auf dieses über geht, vorausgesetzt die Puppe / Baumleiche wird dann bestattet. Dass Seelen unmittelbar in Bäume übergehen ist ausreichend deutlich in lit. Folkloretexten dargestellt (Beresnevičius 1990: 42-47) und wird der ältesten erkennbaren Schicht des Glaubens an Metempsychose zugesellt (1990: 66), so dass der entgegengerichtete Prozess nicht nur nicht überrascht, sondern eine zwingende Konsequenz ist. Diese Konzeption kommt völlig ohne ein Jenseits aus, was u.E. auf ein sehr hohes Alter der Vorstellung weist.

Noch einige abschliessende, nicht jedoch erschöpfende, Bemerkungen zu Laime und Laume. Die Laume hat zweifellos mit der Geburt zu tun, ihre Teilnahme ist jedoch spätestens mit dem Betten des Kindes abgeschlossen. Die Aktivitäten der Laime beginnen unmittelbar mit der Geburt. Für beide hätte die Bezeichnung Göttin der Geburt Berechtigung, für beide findet man solche Bezeichnungen (alle nach Vėlius 1977 zitiert): »Leumele ist die Göttin der Geburt« (Prätorius um 1690; ob man hier einfach ein »Leumele = Laimelle« hindiskutieren kann ist zu bezweifeln, vgl. Vėlius 1977: 57, aber ohne Studium des Manuskriptes kaum zu entscheiden), »Laima – die Geburts, Glücks,

Lebensgöttin« (Ruhig 1747), *Laime* »Huelfs-goettin bei der Geburt« (Voigt 1827), *Laima* behütet die Frau während der Entbindung (Narbutt 1835) (Vėlius 1977: 57-60), *Laume* »Göttin der Geburst« (Brodowskij 1713-1744, zit. Vėlius 1977: 84).

Es ist durchaus möglich dass sich in den 'Dialekten' der nichtzentralen Mythologie aus dieser Ausgangslage entweder die eine oder die andere Figur zur Geburtsgottheit entwickelte.

Eine idiomatische Redewendung *laimė lemė* 'Laime fügte' verknüpft *laimė* mit *lemti*, für die aufgrund semantischer Nähe ein gemeinsamer Ursprung erwogen wird (Mikhailov 2000: 194). Toporov nennt diese Figur 'lautliche Spielerei' (2000: 165), was nicht für eine echte etymologische Figur spricht, die hier auch gar nicht erforderlich ist. Lit. *lemti* ist etymologisch ziemlich klar und wird üblicherweise zu ig. **lem-* 'zerbrechen; zerbrochen, weich' gestellt (Pokorny 1994: 674), was sich dann besonders auf die Fügung des Lebensalters, von Krankheiten und der Todesart bezöge. Das verbindet sich mit *laimė* 'Glück' nur schwer. Interessant ist, dass aus dem homophonen ig **lem-* 'bezogen auf Schlund, Rachen; Lechzen' sich die mythischen Wesen gr. λάμια 'Menschenfresserin' und die lat. *lemurēs* 'Nachtgeister; Seelen der Verstorbenen' entwickelt haben sollen (Pokorny 1994: 675). Die Trennung beider Lemmata erfolgt einzig aus semantischen Erwägungen und kann kaum als endgültig angesehen werden. Das Paar lit. *laumė*, *laimė* findet in sloven. *rojenice*, *sojenice* (Mikhailov 2000: 193) eine weitreichende Entsprechung.

Aus typologischen Erwägungen, und weil es so schön ist, könnte man neben *laumė*, *laimė* als Dritte im Bunde eine **lem-* (**lemia*, *lemėja*) postulieren, die wesentlich der *Giltinė* 'Todesgöttin' entspräche. Daukantas hatte die *Laume* ja der *Giltinė* gleichgesetzt, ebenso der *Mogilė* u.a. (Vėlius 1977: 85). Dann böte sich der Vergleich mit den drei Nornen oder Moiren an.

Literatur

- Balys, Jonas (Hg.) 1937. Iš mažosios Lietuvos tautosakos. [Atspaudas iš: Tautosakos darbai III] Kaunas: Spindulys.
- Balys, Jonas 1993. *Lietuvių kalendorinės šventės*. Vilnius: Mintis.
- Balys, Jonas 2002. *Raštai III*. Vilnius: LLTI.
- Becker, Udo 1998. *Lexikon der Symbole*. Freiburg. Basel, Wien: Herder.
- Beresnevičius, Gintaras 1990. *Dausos*. Vilnius: Gimtinė Taura.
- Beresnevičius, Gintaras 2001. *Trumpas lietuvių ir prūsų religijos žodynas*. Vilnius: Aidai.
- Biezais, Haralds 1975. Baltische Religion. In: Ström, Biezais. *Germanische und baltische Religion*: 311-384. Stuttgart: Kohlhammer.
- BKT = Aleksynas, K. (Hg.) 1982. *Biržų krašto tautosaka*. Vilnius: Vaga.
- BLPY = Basanavičius, Jonas (Hg.) 1993. *Lietuviškos pasakos įvairios I*. Vilnius: Vaga.
- BRMŠ = Norbertas Vėlius (Hg.): *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. Bd. I 1996, Bd. II 2001. Vilnius:
- Buivydienė, Rūta 1997. *Lietuvių kalbos vedybų giministės pavadinimai*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Čilvinaitė, M. 1943. Sarginimo, marinimo ir laidotuvių papročiai. In: *Gimtasai kraštas* 31: 179-204.

- Dulaitienė, Elvyra 1958. *Kupiškėnų senovė*. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla.
- Dundulienė, Pranė 1989. *Duona lietuvių buityje ir papročiuose*. Kaunas: Šviesa.
- Dundulienė, Pranė 1999. *Senieji lietuvių šeimos papročiai*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Fraenkel, Ernst 1962. *Litauisches etymologisches Wörterbuch I*. Heidelberg, Göttingen: Winter, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gakša, Alfonsas 1994. Kaip senovėje kūdikiui vardą rinkdavo. In: *Liaudies kultūra* 3/1994: 56.
- Gliwa, Bernd 2002. Ar liet. ragana 'Hexe' buvo regėtoja? In: *Leksikografijos ir leksikologijos problemos* (Thesen zur Konferenz): 22. Vilnius: LKI. (Tagungsband in Vorbereitung)
- Gliwa, Bernd 2003a. Witches in Baltic fairy tales. In: *Onomasiological Online* 4. (angenommen)
- Gliwa, Bernd 2003b. Die Hexe und der Junge (AaTh 327 F) & Der Junge im Sack des Fressdämonen (AaTh 327 C), Kulturgeschichtlicher Deutungsversuch anhand litauischer Märchen. In: *Fabula* 43/44 (im Druck)
- Greimas, Algirdas Julius 1990. *Tautos atminties beiėškant*. Vilnius, Chicago: Mokslo, A. Mackaus knygu leidimo fondas.
- Gura, Aleksandr V. 2001. Коитус в символическом языке культуры у славян. In: *Tautosakos darbai* XV: 110-121.
- Hamp, Eric P. 1998. Venetic Louderai – Lith. Laumė. In: *Baltistica* 33(1): 58.
- Jasiunaitė, Birutė 2000. Iš lietuvių mitologinės leksikos: baubas bei jo padermė. In: *Baltistica* 35(2): 171-191.
- Kerbelytė, Bronislava 1990. Hexe und Fischerjunge. In: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 6: Sp. 992-994. Berlin, New York: de Gruyter.
- Kerbelytė, Bronislava 1995. Morė – Deivė – Laumė. In: Grigas et al. (Hg.) *Lietuvininkų žodis*: 419-426. Kaunas: Litterae universitatis.
- Kerbelytė, Bronislava 1999. Raganos joja žirniauti. In: Usačiovaitė, Elvyra (Hg.) *Augalų ir gyvūnų simboliai*: 247-262. Vilnius: Gervelė.
- Kluge, Friedrich 1999. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin, New York: de Gruyter.
- Kriausa, Albinas 1943. Vaikai ir jų auginimas Kupiškio apylinkėje. In: *Gimtasai kraėtas* 31: 205-235.
- Kulikauskas, P., Kulikauskienė, R., Tautavičius, A. 1961. *Lietuvos archeologijos bruožai*. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- LEB = *Lietuvių etnografijos bruožai*. Vilnius. 1964.
- LKA = Grinaveckienė et al. 1977. *Lietuvos kalbos atlasas*. Bd. I *Leksika*, Kartenteil. Vilnius: Mokslo.
- LKŽ = *Lietuvių kalbos žodynas I-XX*. Vilnius. 1956-2002.
- LPTK = Kerbelytė, Bronislava. *Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas*. Bd. I. 1999, III 2002. Vilnius: LLTI.
- LTR = Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas: *Lietuvių tautosakos rankraštynas*. Vilnius.
- LTT = Šmits, P. (Hg.) 1940-1941. *Latviešu tautas ticėjumi I-IV*. Rīga. (zit. Vaitkevičienė 2002)

- Lyberis, Antanas 1980. *Sinonimų žodynas*. Vilnius: Mokslas.
- Mikhailov, Nikolai 1998. *Baltische und Slawische Mythologie. Ausgewählte Artikel*. Madrid: Actas.
- Mikhailov, Nikolai 2000. К одной балто-южнославянской фольклорно-ритуальной формуле: лит. *laimė lėmė*; лтш. *laima polemj*; слвн. *sojenice sodijo*. In: *Славянский и балканский фольклор*. Москва: Indrik.
- Paukštytė, Rasa 1995. Gimtuvės. In: Vyšniauskaitė et al.: *Lietuvių šeima ir papročiai*: 396-441. Vilnius: .
- Paukštytė, Rasa 1999. *Gimtuvės ir krikščynos lietuvos kaimo gyvenime*. Vilnius: Diemedis.
- Paulauskas J., I. Ermanytė, G. Naktinienė ir Z. Šimėnaitė, 2001. *Frazeologijos žodynas*. Vilnius: LKI.
- PDI = Dovydaitis, Jurgis (Hg.) 1987. *Pasakos su dainuojamaisiais intarpais*. Vilnius: Vaga.
- Pfleiderer, Beatrix; Greifeld, Katarina; Bichmann, Wolfgang 1995. *Ritual und Heilung*. Berlin: Reimer.
- Pokorny, Julius 1996. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch I*. (3. Aufl.) Tübingen, Basel: Francke.
- Sauka, Donatas 1982. *Lietuvių tautosaka*. Vilnius: Mokslas.
- SIS = Slaviūnas, Zenonas (Hg.) *Sutartinės*, Bd. I 1958, Bd. III 1959. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla.
- Stundžienė, Bronė 2002. Moteriškasis pasaulis dainose. In: *Tautosakos darbai XVI*: 13-25.
- Šaknys, Žilvytis Bernardas 1996. *Jaunimo brandos apeigos Lietuvoje*. Vilnius: Pradai.
- Šeškauskaitė, Daiva 2001. *Sutartinės – senovės apeoginės giesmės*. Kaunas: Dakra.
- Šmits, Pēteris 2002. Latvių mitologija. In: *Liaudies kultūra* 1/2002: 46-55.
- Toporov, Vladimir 2000. *Baltų mitologijos ir ritualo tyrinėjimai*. Vilnius: Aidai.
- Vaitkevičienė, Daiva 2002. Laima gimtuvėse ir krikščynose. In: *Tautosakos Darbai XVI*: 123-139.
- Vaitkevičienė, Daiva 2001. *Ugnies metaforos*. Vilnius: LLTI.
- Vaitkevičienė, Daiva; Vaitkevičius, Vykintas 1998. Mirtis, laidotuvės, atminai. In: *Tautosakos Darbai IX*: 204-261.
- Vaitkevičius, Vykintas 2002. Raganinės – nauja Lietuvos šventviečių grupė. In: *Tautosakos Darbai XVI*: 165-172.
- Vėlius, Norbertas 1977. *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*. Vilnius: Vaga.
- Vyšniauskaitė, Angelė 1994. *Lietuviai IXa.-XIXa. vidurio istoriniuose šaltiniuose*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- Wiedemann, F. J. (o.J.) *Aus dem innerem und äusseren Leben der Ehsten*. <http://haldjas.folklore.ee/rl/pubte/ee/vanad/aiale/18.html>
- Wuttke, Adolf 1925. *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*. (4. Aufl.) Leipzig: Moritz Ruhl.

Litovski mitološki lik *laimė* in *laumė* in zgodnja ontogeneza ljudi

Bernd Gliwa, Daiva Šeškauskaitė

Avtorja raziskujeta pojav ustvarjanja oz. oploditve in rojstva, kot ta proces odseva v litovskih povedkah, legendah in šegah. Ob tem skušata odgovoriti na vprašanje: v katerem trenutku dobi fetus oz. otrok dušo? Mitološki bitji povezani z ontogenezo v litovskem izročilu sta *laimė* »fortuna« (usoda) in *laumė* »vila«, ki so ju pogosto zamenjevali. Ugotavljata, da se podvrženo dete (podmenek), ki ga prinese *laumė*, povezuje s šego izdelovanja lutke, ki jo pripravijo kot nadomestek novorojenega ali krščenega otroka. Tako je *laumė* tesno vpletena v proces rojevanja in je morda odgovorna za dodelitev duše. Nasprotno pa začne *laimė* delovati šele po rojstvu in je morda sorodna otrokovi botri. Podvrženo dete je razloženo kot posledica selitve duš (metempsihoze), ki omogoči prehod duše iz drevesa v otroka.

**RAZVOJ RAZISKOVALNIH METOD IN
KRITIČNE OCENE**

**SVILUPPO DEI METODI DI RICERCA E
RECENSIONI**

Note su alcune interpretazioni dello stato attuale degli studi della mitologia slava

Nikolai Mikhailov

The article is dedicated to the Mediterranean Ethnological Summer School (MESS) anthology that was edited by Bojan Baskar and Irena Weber and published in Ljubljana in 2002. The publication contains a discussion on several conclusions suggested by L. Moszyński in his article Between Fantasy and Scholarship: On Alleged Early Slavic Deities. Certain doubts have arisen concerning his attempt at Celtic interpretations of certain Slavic theonyms (Prove, Veles). It is also somewhat surprising that Moszyński has not taken into account some of the most recent research works on the reconstruction of Slavic paganism (on the reconstruction of the »principal myth« based on Slovene tradition, on the latest works on Dažbog, and others) as well as the data from Baltic mythology. This article is an invitation to all Slavicists presently engaged in the research of mythological themes to take part in a constructive discussion and contribute their views on the subject.

Con grande gioia salutiamo la pubblicazione all'interno della collana »Županičeva knjižnica« creata presso il Dipartimento di etnologia e antropologia culturale dell'Università di Lubiana del settimo volume intitolato *MESS Mediterranean Summer School, Vol. 4, Piran / Pirano, Slovenia 1999 and 2000*, Ljubljana 2002 a cura di Bojan Baskar e Irena Weber. Il volume raccoglie le relazioni dei partecipanti al tradizionale incontro etnologico di Pirano, il cui spiritus movens è senza dubbio il prof. Zmago Šmitek. La raccolta suddivisa in quattro parti principali (*Exordium; Power, Borders, Landscapes; Identities Made and Remade; Slavic Beliefs*) contiene interessanti articoli di noti etnologi e mitologi dell'Europa occidentale e orientale. Il contenuto del volume è molto variegato e noi vorremmo soffermarci soltanto sul capitolo riguardante le usanze slave che comprende due articoli - quello di Leszek Moszyński, *Between Fantasy and Scholarship: On alleged Early Slavic Deities* e quello di Mirjam Mencej *Master of the Wolves in Slavic Folklore*¹. Abbiamo intenzione di dedicare questa nostra notareella ad alcuni punti espressi nell'articolo di Leszek Moszyński, senza alcun dubbio uno dei più noti ricercatori della mitologia slava attualmente attivi.

Abbiamo già avuto il piacere di recensire un'opera di Moszyński² e di citarlo più volte in varie occasioni³. Abbiamo apprezzato il tentativo di Moszyński di rivedere alcune opinioni riguardanti la mitologia slava (o la polidoxia come la chiama lui), anche se il suo energico tentativo di far risalire la gran parte dei teonimi slavi alla tradizione linguistica

¹ Segnaliamo subito anche il libro di M. Mencej uscito nella stessa collana e dedicato al personaggio del Padrone dei lupi: Mencej 2001.

² Mikhailov 1995a rec. di Moszyński 1995a. cfr. anche tre recensioni di Trubačev, due nel 1994 e una nel 1995 su tre varie riviste internazionali (»Voprosy jazykoznanija«, 6, 1994; »Zeitschrift für slawische Philologie«, 54/1, 1994; »Palaeoslavica«, 3, 1994, 1995).

³ Cfr. ad esempio Mikhailov 2003, 103.

e mitologica celtica ci è sembrato un po' eccessivo. Nell'articolo pubblicato nel MESS la critica dello stato attuale degli studi sulla mitologia slava diventa ancor più dura. Pare che l'autore abbia voglia di rivedere le posizioni degli studiosi, rappresentanti del metodo ricostruttivo, e anche i punti ormai fermi, sui quali poggiano le ricerche e la visione moderna della mitologia slava. Questa intenzione diventa chiara già a partire dal titolo del contributo *Between Fantasy and Scholarship*., che sa di un esplicito scetticismo. Anche i titoli dei sottocapitoli, tutti addobati con il punto interrogativo (*Was Daždǫbogъ really a pre-Slavic god?*; *Was the Polabian Prove Really a Second-class God?*; *Were the Roždanicę Really Demonic Inhabitants of Hell?*; *Was the Old Polabian God Tjarnaglofi Really a Black-headed Devil?*; *Was Velesъ Really the Evil God of the Underworld?*) inducono i lettori a rivedere molte cose che sembravano già abbastanza certe per la mitologia slava ricostruita. Come un severo monito suona anche il *Concluding Remark* di due righe: «The above discussions indicate that scholars who wish to explore in depth the pre-Christian religion of the Slavs still have a great deal to do» (p. 217).

Qui ci permettiamo di esporre alcune nostre osservazioni riguardo alla posizione assai rigida assunta da Moszyński nell'articolo citato. Pensiamo di averne diritto sia perché abbiamo scritto su alcuni argomenti affrontati anche dallo studioso polacco⁴, sia perché la posizione assunta da uno dei più noti e senza alcun dubbio significativi e produttivi ricercatori del paganesimo slavo sembra aver aspetto di una serie di affermazioni incondizionate e indiscutibili (cfr. a. e.: «My conclusion is clear: I raise the Old Polabian god *Prove* alias *Svarogъ* [? -N.M.] to the summit of the Old Slavic Olympus»⁵).

Vorremmo cercare di dare alcune risposte a questi punti interrogativi o almeno proporre qualche soluzione ad alcune questioni. Di nuovo non possiamo non sottolineare che le etimologie celtiche di Moszyński sono molto a rischio: *Provo* / *Prove* < celt. *Borvo* e il nesso non dimostrato con *Svarogъ* suscita molti dubbi, visto che del *Borvo* non si sa praticamente nulla. In generale il ricorso alla tradizione mitologica celtica sembra molto interessante, però è sempre rischioso spiegare i dati di una tradizione più completa e più nota in base a quella meno nota (proprio questo è il caso del rapporto slavo / celtico). La stessa cosa riguarda la nuova etimologia che Moszyński propone per il teonimo *Velesъ*: e per lo slavo *Bojan*, ambedue visti come celtismi (p. 216-217). Come un'affermazione offensiva e infondata suona la valutazione da parte di Moszyński del »mito principale« ricostruito da Ivanov e Toporov: «This theory is equally beautiful and fantastic, and has no basis in the philological sources» (p. 215). Suscita stupore la convinzione dello studioso polacco riguardo all'inesistenza delle fonti che illustrano in modo più che sufficiente la validità dello schema ricostruito del mito principale. Molti esempi sono citati nel libro di Ivanov e Toporov sulle antichità slave⁶, ultimamente lo stesso motivo è stato trovato nella tradizione slovena dove Perun viene sostituito dalla divinità locale slovena *Krsnik* / *Kresnik*⁷. Del resto il motivo della contrapposizione del Dio supremo e di una divinità ctonia, valido praticamente per tutte le tradizioni è talmente ovvio e testimoniato in così tante fonti, che non merita l'etichetta di una teoria »tanto bella quanto fantasiosa«. Ricordiamo che il mito principale non è stato »inventato« da Ivanov e Toporov, ma soltanto applicato con alcune conclusioni e successive

⁴ Mikhailov 1994, 1995b, 1999, 2000.

⁵ Diversamente Pisani 1950 (*Prove* < **pravo*).

⁶ Ivanov, Toporov 1974.

⁷ Mikhailov 2003, 58-73, nonché altri articoli precedenti dello stesso autore.

supposizioni alla tradizione balto-slava. *En passant*, non possiamo non avvertire gli slavisti che si occupano di mitologia che finché continueranno ad evitare con una certa testardaggine (ed è il caso sia di Moszyński che del defunto Trubačëv) i dati linguistici, filologici e mitologici baltici è poco probabile che potranno proseguire nella ricostruzione della mitologia slava. Sembra assai controproducente saltare la tradizione baltica che ci dà una quantità enorme di materiale più che affidabile per passare subito a quella celtica molto più vaga.

Nel capitoletto su *Daždьbogъ* non sono stati presi in considerazione gli ultimi lavori di Toporov sull'argomento⁸. La conclusione che il suddetto dio non faceva parte del panteon degli antichi Slavi sembra abbastanza azzardata. Il passaggio su *Tjarnoglofi* è più convincente anche se non apporta prove definitive per rinunciare all'etimologia tradizionale che lega questo nome con lo slavo **Črbn-*+**Golv-*.

Lo scopo del nostro intervento non è sicuramente quello di criticare le teorie di Moszyński, le quali anche se non sembrano sempre convincenti sono sempre elaborate ad un livello scientifico molto alto. Perfino la «celtizzazione» della mitologia slava nonostante la sua discutibilità rappresenta una corrente fresca negli studi mitologici e merita di esser analizzata con più attenzione. Stupisce invece il tono dell'articolo che non lascia alcuno spazio a discussioni e il fatto che l'autore trascuri o semplicemente scarti altri studi mitologici dedicati alla tradizione slava apparsi negli ultimi dieci anni. La categoricità nell'espressione delle proprie idee può intimorire altri studiosi e bloccare lo sviluppo delle ricerche nel campo delle antichità slave come è già successo all'inizio del Novecento dopo gli interventi di A. Brückner (in gran parte giusti, ma troppo categorici anche quelli). A tutti coloro che si occupano della mitologia slava e di quelle affini va l'invito ad instaurare un dialogo costruttivo prendendo in considerazione il maggior numero possibile delle ricerche fatte in questo campo partendo, ben inteso, dal presupposto che quest'ultime devono avere una determinata validità scientifica.

Letteratura

- Ivanov, Toporov 1974 - V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej*, Moskva 1974.
- Mencej 2001 - M. Mencej, *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*, »Zbirka Županičeva knjižnica« 6, Ljubljana 2001.
- Mikhailov 1994 - N. Mikhailov, *Appunti su *Belobog e *Černobog*, in »Ricerche slavistiche«, XLI, 1994, 41-51.
- Mikhailov 1995a - N. Mikhailov (rec.): L. Moszyński, *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slawischen Sprachwissenschaft*, in »Ricerche slavistiche«, XLII, 1995, 571-573.
- Mikhailov 1995b - N. Mikhailov, *Ešče raz o *Beloboge i *Černoboge (K vozmožnosti privlečenja nekotorych kosvennyh istočnikov)*, in »Slavjanovedenie«, 3, 1995, 89-96.

⁸ Toporov 1995, 526-530.

- Mikhailov 1999 - N. Mikhailov, *Epitetni pomen slovanskih poganskih teonimov kot morebitna razlaga polikefalnosti nekaterih božanstev (Še enkrat o rekonstrukciji slovanske mitologije*, in »Traditiones«, 28/1, 1999, 179-183.
- Mikhailov 1995a - N. Mikhailov, *K odnoj balto-južnoslavjanskoj fol'klorno-ritual'noj formule: lit. laima lėmė, ltš. laima nolemj, slvn. sojenice sodijo: in Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Narodnaja demonologija*, Moskva 2000, 193-197.
- Mikhailov 2003 - N. Mikhailov, *Mythologia slovenica*, Trst / Trieste 2003.
- Moszyński 1995a - L. Moszyński, *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slawischen Sprachwissenschaft*, Köln - Weimar - Wien 1995.
- Moszyński 1995b - L. Moszyński, *Thietmars slavische Etymologien*, in *Analecta indoeuropaea Cracovensia Ioannis Safarewicz memoria dicata*, edenda curavit W. Smoczyński, Cracoviae 1995, 264-277.
- Pisani 1950 - V. Pisani, *Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell'Europa precristiana*, Milano 1950.
- Toporov 1995 - V.N. Toporov *Ob iranskom elemente v drevnerusskoj kul'ture. II. Daž'bog i Stribog*, in *Svjatost' i svjatye v russkoj duhovnoj kul'ture*, I, Moskva 1995.

Pripombe k nekaterim interpretacijam današnjega stanja raziskav slovanske mitologije.

Nikolai Mikhailov

Prispevek je posvečen zborniku MESS (Mediterranean Ethnological Summer School, Ljubljana 2002), ki sta ga uredila Bojan Baskar in Irena Weber, in vsebuje med drugim tudi polemiko k nekaterim zaključkom, ki jih je predstavil poljski raziskovalec Leszek Moszyński v svojem članku *Between Fantasy and Scholarship: On Alleged Early Slavic Deities*. Ob tem članku so izraženi nekateri dvomi glede utemeljenosti keltske interpretacije določenih slovanskih teonimov, kot sta npr. *Prove* in *Veles*. Malo presenetljivo je tudi, da avtor članka ne upošteva nekaterih novejših raziskav na področju rekonstrukcije slovanskega poganstva, predvsem rekonstrukcijo »glavnega mita« na podlagi slovenske tradicije in zadnja dela o *Daž'bog*u ter najnovejše podatke s področja baltske mitološke tradicije. Prispevek je vabilo k konstruktivnemu dialogu vsem slavistom in etnologom, ki se ukvarjajo z mitološkimi raziskavami.

RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH

**RECENSIONI E SEGNALAZIONI
DEI LIBRI**

Francisco Vaz Da Silva, *Metamorphosis, The Dynamics of Symbolism in European Fairy Tales*. *International Folkloristics Vol. 1* (ur. Alan Dundes), New York: Peter Lang 2002, 278 strani.

Kot pove že naslov knjige, ki je leta 2002 izšla v New Yorku, se avtor v knjigi ukvarja prvenstveno z žanrom pravljice, natančneje s čudežno pravljico, čeprav obenem konstantno povezuje z njo tudi druge oblike slovstvene folklore, šege in celo elemente socialne kulture. Kljub temu da so žanr pravljice v zgodovini folkloristike poglobljeno raziskovali že mnogi folkloristi in tudi znanstveniki drugih profesij, so se raziskave pravljice veliko bolj ukvarjale s tipologijo, klasifikacijo, obliko itd., veliko manj pa z njeno vsebino in pomenom. K raziskovanju pomena folklore je že večkrat spodbujal ameriški folklorist Alan Dundes (*Interpreting Folklore*, Bloomington 1980: ix idr.) in zdi se, da je avtor knjige, na neki način njegov učenec (leta 1999 je kot Fullbrightov štipendist preživel na Univerzi v Berkeleyu, kjer le-ta poučuje, leta 2001/2002 pa je na istem oddelku poučeval kot tudi vabljeni profesor), ta njegov napotek folkloristom vzel resno. Avtor, ki je sicer po izobrazbi antropolog in je doktoriral v Lizboni iz simbolne antropologije, je med lastnimi terenskimi izkušnjami na severnem Portugalskem ugotovil, da pravljice pogosto vsaj dopolnjujejo, če že ne ponujajo razlage za nekatere elemente socialne in duhovne kulture, na katere je naletel med svojim terenskim delom. Njegov namen v tej knjigi je torej - v skladu z njegovim siceršnjim zanimanjem - razkriti kompleksni simbolizem, ki se kaže v pravljičah, in s tem pokazati tudi na njihovo skupno simbolno funkcijo, ki jo lahko zasledujemo na medkulturni ravni. Evropske pravljice se mu zdijo namreč odlični vir za raziskavo pogleda na svet (»worldview«).

Pri razumevanju simbolizma predvsem znotraj evropskega prostora metodološko izhaja iz spoznanj simbolne antropologije, semiotike in strukturalizma. Upoštevajoč Lévi-Straussovo definicijo »mitizmov«, tj. »kristaliziranih delčkov diskurza«, se ne spušča v zgodovinsko plat razvoja mitoloških predstav, niti v rekonstrukcije neke mitologije, prav tako se ne ukvarja z mitom kot s posebnim žanrom, ampak razkriva in komparira »mitično« v ritualih in folklori nasploh, v vseh njenih žanrih in vseh manifestacijah mentalnih in socialnih dejavnosti. Pravljič torej ne razume kot »nadaljevanja mita«, »ruševin mita«, »posvetnih različic mita« ali kakorkoli že so bile definirane v preteklosti, ampak kot del tradicije, ki – prav tako kot drugi njeni deli – skozi variacije prenaša v sebi fragmente mitizmov. Ker se iste teme pojavljajo v zelo različnih socialnih kontekstih, je v njih po mnenju Da Silve očitno nekaj takega, kar transcendirata specifične kontekste (čeprav njihovega pomena ne zanika) - take skupne teme lahko, kot trdi, razkrivajo transkulturno simbolično pokrajino, ki se je noben posamezen pripovedovalec ne zaveda v celoti. Vaz da Silva se pri tem sklicuje ne le na strukturalistično, pač pa tudi na psihoanalitično tradicijo Lévi-Straussa in Freuda. Oba namreč – vsak sicer s svojega zornega kota - menita, da je temeljna podlaga za simbolizem konstantna v različnih kontekstih. Pri tem »podatke« o kulturi razume v De Saussurjevem smislu kot »znamenja«, tj. kot relativne entitete, katerih vrednost je odvisna od konteksta, semiotična ponavljanja pa razume kot simbole, ki kažejo na univerzalije v človeškem umu - univerzalije mišljenja so torej Da Silvov analitični horizont. Njegov odnos do simboličnih univerzalij ga v končni fazi vodi v predpostavko, da mora globinska analiza znotraj kateregakoli kulturnega konteksta razkriti fundamentalne principe, ki veljajo tudi v

drugih kontekstih; obenem pa lahko celo lokalni, na videz trivialni podatki kažejo same temelje simboličnega mišljenja. Ker imajo v vsej evropski folklori, in seveda znotraj te tudi v pravljicah, eno osrednjih mest metamorfoze, vidne že na primer v spreminjanju podobe (ti. shape-shifting), se je odločil, da bo natančneje preučil in pokazal prav ta aspekt evropskih pravljic oz. folklore.

Knjiga je razdeljena na več poglavij, ki je vsako samo zase pravzaprav samostojni članek. Na tem mestu je nemogoče natančneje predstaviti vsa poglavja, ki so vsako zase v bistvu zaokrožene celote. Za podrobnejši vpogled v knjigo naj torej predstavim le prvo, meni osebno eno najbolj zanimivih poglavij, saj v njem mogoče v največji meri enakovredno upošteva vse žanre folklore, nižjo mitologijo in rituale.

V tem poglavju avtor dokazuje, da pravljice kažejo pogled na svet, ki razkriva ontološki monizem, ki postulira periodične alternacije med vsakdanjo realnostjo in onim svetom skozi metamorfoze. Iz vseevropskih verovanj o metamorfozah nekaterih ljudi v živali in odhodu duše iz telesa, ki jih primerja s šamanističnim potovanjem duše v podobi živali, preide na področje pravljice ter primerja tipično potovanje junaka pravljice na drugi svet (pogosto v podobi živali) s šamanovim odhodom na drugi svet. Šamanom, benanadantom, kresnikom, taltosom in volkodlakom, kot tudi junakom pravljice, je skupno, da so sposobni premagovati prehod med različnimi nivoji sveta, iz katerih je svet predvidoma sestavljen. Pripovedovalec pravljice torej na simbolen način opisuje ista potovanja na drugi svet, kot jih ljudje s posebnimi močmi predvidoma izkusijo v duhu. Ali pa je, kot se sprašuje Vaz da Silva, obratno: da taki »posebni« ljudje opisujejo svoje ekstaze v skladu s pradavnim vzorcem pravljic? Vsekakor je to, kar je jasno, dejstvo, da so tako v pravljicah kot v resničnosti takih potovanj tja in nazaj sposobni samo izjemni ljudje; to gibanje je izvajano ciklično v korist drugih, in njihova izkušnja je vedno socializirana kot naracija. Potem ko opozori na tesno zvezo med takimi pripovedmi in iniciacijskimi rituali, se sprašuje, ali morda ta tema ne izvira iz ekstatičnih izkušenj. To npr. predvideva Eliade, ki meni, da so bili verjetno mnogi motivi, osebe, podobe epske literature prevzeti iz šamanovih opisov svojih potovanj. A ker njihove ekstatične izkušnje izražajo tudi kulturne vsebine, ki ne izhajajo iz njih samih – kajti šamani niso ustvarili kozmologije, ki postane zanje mistični načrt za potovanje, ampak so jo prej nekako »ponotranjili«, in ker je poleg tega vse, kar vemo o šamanističnih potovanjih, zgolj pripoved o njih, se mu zdi nesmiselno izpeljevati te pripovedi iz osebnih izkušenj, pač pa po njegovem mnenju sledijo vzpostavljenim kulturnim shemam.

Zatem se obrne na hipoteze o zvezi sanj in folklore, ki so jih zagovarjali Freud (ki je v folklori videl vir za razumevanje sanjskega simbolizma), Róheim (ki je menil, da ekstatične predstave in pravljice izvirajo iz sanj) in drugi. A kot pravi, je ne glede na njun odnos očitno, da se v šamanskih pripovedih, v sanjah in pravljicah nezavedni elementi vedno pojavljajo vkodirani v kulturne vzorce in motive. Njegova temeljna hipoteza je, da tesni paralelizem med potovanjem pravljичnega junaka in šamanskimi izkušnjami v ozadju vseh teh pojavnih oblik sugerira neko kozmologijo. Po njegovem mnenju simbolizem, ki je skupen šamanizmu, pravljicam in evropski etnografiji, na videz kaže isto vseprežemajočo ontologijo. Predvideva torej, da isti pogled na svet, kot se kaže v pravljicah, prežema tudi mentalno življenje ljudi v tradicionalnih okoljih. To pa po njegovem mnenju vendarle ne pomeni, da so pravljice in čudežni elementi v njih izraz realnega sveta ljudi, kar je poskušal utemeljiti Bengt Holbek v svoji sloviti knjigi Interpretacija pravljic, ki ga na kar nekaj straneh Vaz da Silva ostro kritizira (prim.

tudi Vaz Da Silva: Bengt Holbek and the Study of Meanings in Fairy Tales, *Cultural Analysis* 1/2000: 3-14). Po Da Silvovem mnenju pravljice uporabljajo izjemno stabilen simbolizem, ki ga ni mogoče zreducirati niti na izraze notranjih čustev niti na relikte preteklosti – njegova temeljna hipoteza je predpostavka o notranji zvezi med pravljico in njenim etnografskim kontekstom. V nadaljevanju poskuša to zvezo utemeljiti tudi na praktičnih primerih, konkretnih raziskavah, v katerih pravljice povezuje s sodobnimi ljudskimi šegami in predstavami, med drugim tudi s podatki, ki jih je dobil v lastni terenski raziskavi na severnem Portugalskem.

Tako se na naslednjih straneh v luči idej o metamorfozah, temeljni predstavi o prehajanju z enega sveta na drugega, o življenju, ki se rojeva iz smrti in spet prehaja vanjo, sprehodi od verovanj in ritualov v zvezi z »presežnimi« otroke (sedmi, tretji, deveti otrok v družini), ki jim pripisujejo nenavadne, nadnaravne lastnosti (mimogrede: verjetno bi lahko v tem kontekstu interpretirali tudi motiv desetnice oz. desetega brata v slovenski folklori) oz. usodo (nevarnost, da postanejo čarovnice, volkodlaki) in jih Da Silva enači s »presežnimi deli telesa«, tipičnimi za azijske šamane, ter z rojstvom v »srajčki« evropskih volkodlakov, mor in čarovnic, do izročila o benanadantih in malandantih, kresnikih in volkodlakih, ki se borijo drug z drugim oz. sami s seboj na eni strani kot predstavniki mrtvih in na drugi kot predstavniki živih, ki z zmago nad nasprotno skupino, nad predstavniki onega sveta, zagotovijo plodnost svoji vasi, plodnost, ki seveda prihaja z onega sveta. V ozadju vseh teh predstav se kaže temeljna ideja cikličnosti, periodičnega izmenjavanja med nasprotnima aspektoma, med življenjem in smrtjo, tem in onim svetom, ki omogoča cirkulacijo življenjskega principa in se kaže v različnih predstavah in različnih aspektih. Skratka, na vseh področjih folklorea, socialnih praks in predstav se kaže kompleksen pogled na svet, ki implicira idejo, da se novo življenje rojeva iz smrti.

Naslednje poglavje se fokusira na metamorfoze v treh glavnih korakih: s komparativno analizo zlasti skandinavske in grške mitologije in Geneze vzpostavi persistentno simbolično verigo metamorfoz ter zakola, samo-žrtvovanja in krvavenja, obenem pa metamorfoze povezuje z vseprežemajočo logiko cikličnosti. V tretjem poglavju se koncentrira na paralele med zakolom, krvavenjem in žrtvovanjem v kontekstu pravljič, zlasti na primeru pravljice o Rdeči kapici. Četrto poglavje povezuje vsa prejšnja razmišljanja ter poskuša na primeru paralele med tipoma Pepelka in Ubijalec zmaja pokazati na globljo simbolično enotnost vseh pravljič, obenem pa spet pokaže na zvezo med nezavednim in mitizmom.

Pristop, ki ga zagovarja avtor v tej knjigi, je v današnjem času v resnici precej redek. V času postmodernizma, ki poudarja raziskovanje kontekstov in s svojo socialnokritično naravnostjo opozarja zlasti na vpliv ekonomije, politike, moči itd. na posamezne elemente in predstave v folklori ipd., so ideje o bolj ali manj univerzalnih simbolnih vzorcih v folklori (vsaj evropski) skoraj nekaj nepojmljivega. Tudi komparativni pristop je razmeroma redek pojav v sodobni etnologiji/antropologiji/folkloristiki. A če lahko avtorja sicer občudujemo zaradi njegovega eruditstva, pa žal njegova želja, da bi pritegnil vse mogoče primere za potrditev svojih hipotez, ter izpeljevanje idej, ki si tesno povezano sledijo druga drugi, zamegljujejo temeljne ideje knjige. Avtorjevim temeljnim mislim na ravni posameznih poglavij oz. celotne knjige je mogoče slediti le z veliko koncentracijo in potrpežljivostjo in nedvomno knjiga zato izgubi marsikaterega bralca. Po drugi strani pa avtor s svojo izjemno razgledanostjo in obenem globino razis-

kave brez dvoma navdušuje in stimulira bralca k novim idejam in spoznanjem. Težko bi bilo sicer kritično slediti vsem njegovim mislim in analogijam ter jih vse sprejeti za verodostojne – o marsikateri paraleli bi bilo mogoče še diskutirati. Mnoge njegove hipoteze bi bilo mogoče podkrepiti tudi s podatki s slovenskega in slovanskega območja – žal avtor (gotovo zaradi nepoznavanja jezika) te le redko omenja, predvsem pa skorajda ne navaja del slovanskih avtorjev, ampak še največ teh podatkov citira iz del madžarske raziskovalke Éve Pócs (*Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, FFC, Helsinki 1989; ista: *Between the Living and the Dead*, Budapest 1999). Vsekakor pa je knjiga sama po sebi konsistentna, raziskave v njej znotraj avtorjevih temeljnih premis utemeljene in prepričljive, knjiga sama pa inspirativna in na vsak način vredna branja.

Mirjam Mencej

V. N. Toporov, *Predzgodovina književnosti pri Slovanih. Poskus rekonstrukcije (Uvod v preučevanje zgodovine slovanskih književnosti)*, prevod Lijana Dejak, strokovni pregled Mirjam Mencej. Županičeva knjižnica, 9, urednik zbirke Rajko Muršič, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, Ljubljana 2002, 158 ss.

Knjiga je prevod dveh poglavij iz knjige *Predistorija literature u slavjan – Opyt rekonstrukcii*, ki je izšla v ruščini v Moskvi leta 1998. Prevedeni poglavji se nanašata predvsem na mitološke začetke slovanskih poganskih verovanj ter t. i. »glavnega mita«. Predgovor h knjigi je za slovenskega bralca napisal sam Vladimir Toporov, spremno besedo pa Rajko Muršič. Prevod vsebuje bogat seznam literature v knjigi obravnavanih tem. Delo V. N. Toporova je namenjeno strokovnjakom, študentom, pa tudi manj zahtevnemu bralcu, skratka vsem, ki se zanimajo za izvire slovanskih kultur.

Nikolai Mikhailov

N. Mikhailov, *Mythologica Slovenica. Poskus rekonstrukcije slovenskega poganstva izročila*, Mladika, Trst 2003, 140 ss.

Knjiga predstavlja poskus rekonstrukcije slovenske mitologije in tudi odkriva prisotnost motivov »glavnega mita« v slovenskem ljudskem izročilu: spopad med Kresnikom in htonskim božanstvom. Druga poglavja so posvečena splošnemu pogledu na baltsko in slovansko mitologijo, slovenskemu Kurentu, vrsti slovensko-baltskih vzporednic, tradiciji Polabcev oz. baltskih Slovanov, nekaterim traktatom t. i. kabinetne mitologije in sodobnemu »slovenskemu mitu« v zahodnoevropskem modelu sveta. Nekaj besed Knjigi na pot je napisal Vladimir Toporov.

Gintautas Auksalaukis

Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai, II. XVI amžius. Sudarė Norbertas Vėlius, Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, Vilnius 2001, 821 ss.

Z veseljem pozdravljamo izid drugega zvezka Virov baltske religije in mitologije, ki ga je pripravil Norbertas Vėlius, izdali pa njegovi kolegi in učenci: A. Bumblauskas, R. Jاسas, M. Jučas, N. Kitkauskas, A. Lisanka, I. Lukšaitė, O. Maksimaitienė, A. Matulevičius, V. Mažiulis, V. Raudeliūnas, J. Tumelis, E. Ulčinaitė. Prvi zvezek je izšel leta 1996 in bil posvečen obdobju »od začetkov« do konca XV. st. V knjigi so zbrana vsa direktna in tudi indirektna pričevanja o baltskem poganstvu raznih avtorjev in kronistov XVI. stoletja. Zvezek se začneja s Krajevnim razporedom Friedricha von Sachsena iz leta 1503 in se konča z odlomkom iz Salomona Henninga iz leta 1590. Vsa besedila se navajajo v originalu (prav zaradi tega jih lahko uporabljajo tudi nelitovski znanstveniki) in v litovskem prevodu. Med najpomembnejše mitološke vire baltske (včasih deloma tudi slovanske) mitologije spadajo spisi in traktati Simona Grunauja (35-122), Sudavska knjižica (123-157), odlomki iz Martina Mažvydasa (181-195), Jonasa/Jana Maleckega (199-212), Žige Herbersteina (366-389), Motiejusa(Macieja) Strykowski (499-570), delo Jana Łasickega o žemajtskih bogovih (571-603) ter drugi važni in zanimivi dokumenti. Delo vsakega avtorja je opremljeno s kratkim komentarjem in biografskimi podatki, besedilo pa sledijo opombe. Knjiga je izdana na visoki znanstveni ravni in je za strokovnjake resnično dragocena. Upamo, da bomo kmalu imeli v rokah tudi III. zvezek Virov.

Nikolai Mikhailov

M. Kropelj, R. Dapit, V somraku kraljestva palčkov in škratov. Slovenske pripovedi o palčkih, škratih, skrivnostnih lučkih in drugih prikaznih, Zakladnica slovenskih pripovedi, Didakta, Ljubljana 2002.

Zbirka vsebuje 30 različnih slovenskih ljudskih pripovedk o palčkih, škratih, berkmandeljcih, vedomcih, čatežu, orku in drugih likih iz slovenske demonologije. Eden od urednikov zbirke R. Dapit piše, da je ta knjiga na voljo vsem bralcem, otrokom in odraslim, ki se zanimajo za pristno pripovedništvo slovenskega ljudskega izročila. Vsekakor je treba poudariti, da je ta izdaja tudi znanstveno dobro opremljena. Pomemben je predgovor Monike Kropelj in Roberta Dapita (Bajna bitja zemeljskih zakladov in prikazni somraka v slovenskem ljudskem pripovedništvu, 5-8) in Opombe (48-49) s seznamom uporabljenih virov. Važno je, da sta mnoge zgodbe na terenu posnela urednika zbirke.

Nikolai Mikhailov

Slavjanske drevnosti, 2, D-K (Kroški), Etnolingvističeskij slovar' pod obščej redakcij N.I. Tolstogo, Meždunarodnye otnošenija, Moskva 1999.

Z zamudo ali kljub temu z velikim veseljem sporočamo o izidu v Moskvi drugega zvezka slovarja Slavjanske drevnosti (prvi je izšel l. 1995). Slovar pripravlja »stalni avtorski kolektiv« (T. Agapkina, O. Belova, M. Valencova, L. Vinogradova, A. Gura, G. Kabakova, E. Levkievskaja, A. Plotnikova, I. Sedakova, S. Tolstaja, E. Uzeneva, V. Usačeva). Avtorji nadaljujejo etnolingvistično delo in načela, na katerih je slonel prvi zvezek Slovarja, sicer zamisel akademika Nikita Tolstoja, umrlega v juniju l. 1996. Na začetku slovarja najdemo glavne vire (dodatno gradivo, čigar večji del je že bil predstavljen v prvem zvezku). Na koncu pa se nahajata seznama gesel I. in II. zvezka ter seznam slik. Med najpomembnejšimi gesli drugega zvezka naj omenimo davat' - brat', derevo, dialog-ritual, dožd', dom, domov, dub, duša, zemlja, Ivan Kupala, krest idr. Slovar predstavlja dragoceno gradivo za vsakega etnologa. Izražamo upanje, da se bo to delo nadaljevalo.

Nikolai Mikhailov