

S

T U D I A
MYTHOLOGICA
L A V I C A

18 • 2015



Uredniški svet / Consiglio di redazione / Advisory Board

Natka Badurina (Università degli Studi di Udine), Nikos Čausidis (Univerzitet Sv. Kiril i Metodi, Skopje), Larisa Fialkova (University of Haifa), Mare Kõiva (Estonian Institute of Folklore, Tartu), Janina Kursite (Univerza v Rigi), Nijolė Laurinkienė (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, Vilnius), Mirjam Mencej (Univerza v Ljubljani), Andrej Pleterski (Inštitut za arheologijo, ZRC SAZU), Ljubinko Radenković (SANU, Beograd), Zmago Šmitek (Univerza v Ljubljani), Svetlana Tolstaja (Institut slavjanovedenija Rossijskoj Akademii Nauk, Moskva)

Uredništvo / Redazione / Editorial Board

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

Katja Hrobat Virloget (odgovorna urednica/curatrice/Editor-in-Chief)
Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije in Znanstvenoraziskovalno središče,
Titov trg 5, 6000 Koper, Slovenija/Slovenia
E-mail: katja.hrobat@fhs.upr.si

Roberto Dapit
Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere, Italia/Italia
Via Zanon 6, 33100 Udine
E-mail: roberto.dapit@uniud.it

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

Urednica knjižnih ocen / Book Review Editor

Saša Babič
ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija/Slovenia
E-mail: Sasa.Babic@zrc-sazu.si

Izdajata / Pubblicata da / Published by

Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti,
Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija
in / e / and
Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere, Udine, Italia

Spletna stran / Sito internet / Website

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

Prispevki so recenzirani / Gli articoli sono sottoposti a referaggio / The articles are peer-reviewed

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

Mednarodne ustanove Forum slovanskih kultur 
International Foundation Forum of Slavic Cultures

Studia mythologica Slavica is included in the following databases: MLA Bibliography; Sachkatalog der Bibliothek - RGK des DAI; IBZ; FRANCIS; HJG (The History Journals Guide); OCLE; INTUTE: Arts and Humanities UK.

Slika na zadnji strani ovitka / Fotografia sul retro della copertina / Back cover photo:

Ivanjski venček, Gropada, Slovenija / Corona di san Giovanni, Gropada, Slovenia / Midsummer wreath, Gropada, Slovenia

Naklada / Tiratura / Imprint: 350

Tisk / Stampato da / Printed by
Tiskarna Cicero Begunje d.o.o.

© ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA

XVIII
2015



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



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE
DIPARTIMENTO DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE,
UDINE, ITALIA

LJUBLJANA 2015

Vsebina

Indice

IN MEMORIAM: Milko Matičetov	7
SLOVANSKA MITOLOGIJA – VIRI IN REKONSTRUKCIJE	13
MITOLOGIA SLAVA – FONTI E RICOSTRUZIONI.....	13
Kamil Kajkowski: Slavic Journeys to the Otherworld. Remarks on the Eschatology of Early Medieval Pomeranians	15
Wolfgang Haider-Berky: Ein Mühlstein als Abdeckung einer frühmittelalterlichen Grube aus Neunkirchen, Niederösterreich.....	35
Нийоле Лауринкене: Концепция сезонного отмыкания и замыкания земли в балтийской традиции	51
RAZISKOVALNE METODE IN INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA	61
METODI DI RICERCA E INTERPRETAZIONI DELLA TRADIZIONE POPOLARE	61
Nemanja Radulović: The Feminine Imaginarium in Traditional Legends about Fate (The Predestined Death – ATU 934).....	63
Marija Klobčar: Pozabljeni Kamnik in njegovo jezero	81
Mirjam Mencej: Origins of Witchcraft Accusations.....	111
Domen Češarek: Izročilo o psoglavcih, volkodlakih, volčjem pastirju in Atili v mitski krajini Sodražice.....	131
Katja Hrobat Virloget: Caves as Entrances to the World Beyond, from Where Fertility Is Derived. The Case of SW Slovenia.....	153
Izar Lunaček: Making a Difference. A Comparative Philosophical Analysis of Difference, Death, Gaze and Enjoyment in Three Creation Myths from 19th- Century Slovenian Territory.....	165
MITOLOGIJA IN KNJIŽEVNOST	181
MITOLOGIA E LETTERATURA.....	181
Viktor Grilc: Ostrovihar – nov slovenski mit?	183
SODOBNA MITOLOGIJA	199
MITOLOGIA CONTEMPORANEA	199
Simona Klaus: Smrt v virtualnem svetu: Dojemanje »dobre« in »slabe« smrti v spletni igri <i>World of Warcraft</i>	201
RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH	211
RECENSIONI DI LIBRI	211
Mirjam Mencej: Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief. Marion Bowman, Ūlo Valk (ur.)	213
Mateja Jemec Tomazin: Saša Babič, Beseda ni knjig: estetska struktura slovenskih folklornih obrazcev	216
Saša Babič: S. M. Tolstaja, Semantičeskie kategorii jazyka kul'tury. Očerki po slavjanskoj etnolingvistiki	219

Contents

IN MEMORIAM: Milko Matičetov	7
SLAVIC MYTHOLOGY – SOURCES AND RECONSTRUCTIONS	13
Kamil Kajkowski: Slavic Journeys to the Otherworld. Remarks on the Eschatology of Early Medieval Pomeranians	15
Wolfgang Haider-Berky: A Quern as a Cover of an Early Mediaeval Pit from Neunkirchen, Lower Austria	35
Nijolė Laurinkienė: The Concept of Earth's Opening in Spring and Closing in Autumn.....	51
RESEARCH METHODS AND INTERPRETATIONS OF FOLK TRADITIONS.....	61
Nemanja Radulović: The Feminine Imaginarium in Traditional Legends about Fate (The Predestined Death – ATU 934)	63
Marija Klobčar: Forgotten Kamnik and its Lake.....	81
Mirjam Mencej: Origins of Witchcraft Accusations.....	111
Domen Česarek: The Lore about Dogheads, Werewolves, Wolf Herdsman and Attila in the Mythical Landscape of Sodražica.....	131
Katja Hrobat Virloget: Caves as Entrances to the World Beyond, from Where Fertility Is Derived. The Case of SW Slovenia.....	153
Izar Lunaček: Making a Difference. A Comparative Philosophical Analysis of Difference, Death, Gaze and Enjoyment in Three Creation Myths from 19th- Century Slovenian Territory.....	165
MYTHOLOGY AND LITERATURE.....	181
Viktor Grilc: Ostrovrhār – a New Slovenian Myth	183
CONTEMPORARY MYTHOLOGY.....	199
Simona Klaus: Death in Virtual World: Perception of “Good” and “Bad” Deaths in the Online Game <i>World of Warcraft</i>	201
BOOK REVIEWS.....	211
Mirjam Mencej: Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief. Marion Bowman, Ūlo Valk (ur.)	213
Mateja Jemec Tomazin: Saša Babič, Word is Not a Horse / It Doesn't Hurt to Ask: Aesthetic Structure of Slovenian Short Folklore Forms.....	216
Saša Babič: S. M. Tolstaja, Semantic Categories of the Language of Culture. Articles on Slavic Ethnolinguistics.....	219

IN MEMORIAM

Milko Matičetov

(Kopriva na Krasu, 10. 9. 1919 – Ljubljana 5. 12. 2014)



Milko Matičetov im Resia-Tal, 23.5.1994

Es gibt nur wenige Experten, bei denen Dichtergeist und Forschungscharakter derart verflochten sind, wie es das Opus von Milko Matičetov offenbart. Am Institut für Slowenische Volkskunde bei der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Ljubljana legte er den Grundstein der zeitgenössischen slowenischen Erzählforschung und orientierte sie in den internationalen Raum, wobei er den komparativen und historisch-geographischen Forschungsrichtungen in dieser Disziplin folgte. Vor allem konzentrierten sich seine Forschungen auf Menschen – auf Märchenerzähler, Volksdichter und ihr Repertoire sowie ihre Kontextualität bzw. auf die Umstände und die Performance des Erzählens und Singens. Er führte den Grundsatz der zeitgenössischen Aufzeichnung der mündlichen Überlieferung ein und hob hervor, dass Volkserzählungen originalgetreu in ihrer ganzen natürlichen Schönheit und Unmittelbarkeit zu veröffentlichen sind.

Geboren wurde er am 10. September 1919 in Kopriva, einer kleinen Siedlung im Karstland an der slowenisch-italienischen Grenze. Schon bald zeigte er Interesse an der slowenischen Überlieferung, obwohl die nationalbewusste Bevölkerung des damals unter italienischer Herrschaft stehenden Westsloweniens oft daran gehindert wurde, sich solchen Themen zu widmen. Er studierte klassische und moderne Philologie an der Universität Padua, wo ihn insbesondere der italienische Slawist Arturo Cronia stark beeinflusste. In jener Zeit weitete er – damals noch mit dem Nachnamen Ukmar, später übernahm er den Hausnamen Matičetov – seine Forschungen auf das gesamte Siedlungsgebiet der gesellschaftlich und national gefährdeten Slowenen in Italien aus und begann, ihre reiche Überlieferung und Kultur aufzuzeichnen. Noch während des Zweiten Weltkriegs verfasste er – obwohl er in die italienische Armee einberufen und als offizieller Dolmetscher für die serbokroatische Sprache in Bileća eingesetzt wurde, worauf er sich 1943 einer Panzerbrigade der Partisanen in Dalmatien und Herzegowina anschloss – im Jahre 1944 eine seiner ersten wissenschaftlichen Studien über das Resia-Tal unter dem Titel *Rezijanska pripovedna pesem* [Erzählende Dichtung in Resia], die in der Zeitschrift *Etnolog* veröffentlicht wurde. Mit diesem Werk zeichnete sich das Themengebiet „Resia“, dem er sich später intensiv widmete, bereits in seiner Jugend ab.

1945 nahm er eine Anstellung im Slowenischen Ethnographischen Museum in Ljubljana an, wo er im Feldforschungsteam unter Leitung von Boris Orel tätig war. Er widmete sich der Volksüberlieferung der westlichen Slowenen bzw. der materiellen Kultur, den Bräuchen und auch der Erforschung von Erzählungen und Liedern der Volkstradition. Er schrieb über Attila, St. Ägidius im Karst, volkstümliche Inschriften im Slowenischen Küstenland und Beschwörungen.

Im April 1952 wechselte Milko Matičetov zum Institut für Slowenische Volkskunde bei der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste. Mit Ivan Grafenauer hatte er schon in der Zeit der Gründung der Kommission für slowenische Volkskunde – der Vorgängerin des Instituts – zusammengearbeitet, nun konzentrierte sich seine Arbeit noch stärker auf die Erforschung der Volkliteratur. Aus der Zusammenarbeit mit Grafenauer entstanden zahlreiche wissenschaftliche Studien, unter anderem über Kralj Matjaž (König Matthias, 1958); unter Grafenaus Betreuung promovierte Milko Matičetov mit der eingehenden Studie *Sežgani in prerojeni človek* (Der verbrannte und wiedergeborene Mensch). Dieses Werk wurde 1961 veröffentlicht. Später vertiefte er seine diesbezügliche Forschung und präsentierte sie auch mehrmals der Öffentlichkeit. Sein starkes Engagement, mit dem er die Verbreitung und Variabilität dieser Erzählungs- und Liederüberlieferung erforschte, zog er die Aufmerksamkeit anderer Forscher auf sich. Der französische Erzählforscher Paul Delarue schlug bald darauf vor, diesen Märchentyp in die internationale Typenklassifikation unter der Nummer ATU 788 aufzunehmen.

Bei seiner Arbeit versuchte er stets, Ethnologie und Sprachforschung miteinander zu verbinden, von außerordentlich großer Bedeutung war allein schon seine Feldarbeit und ethnografische Tätigkeit. Matičetov widmete sich nämlich mit allem Eifer der Stofffassung vor Ort.

In der Anfangsphase seiner Feldforschungen erntete er bereits 1940 bedeutende Ergebnisse im Alta Val Torre (Terska dolina), wo die außerordentliche Märchenerzählerin Regina Cramaro Količesa unter anderem eine Version des Märchens *Bruder und Liebhaber* erzählte, die Matičetov höher als Jurčičs Nacherzählung desselben Volksstoffs schätzte. 1941 setzte in seiner „Sammlertätigkeit eine lange unfreiwillige Pause“ ein.

Später durchreiste und durchwanderte er nicht nur Randgebiete Sloweniens bzw. Prekmurje - Übermurgebiet, Porabje - Slowenisches Raabgebiet, Kärnten, Beneška Slovenija - Slavia Veneta, Resia-, Bovec-, Vipava-, Tuhin- und Oberes Sava-Tal, sondern sammelte in geschickter Feldarbeit und mit Feingefühl für gute Erzähler systematisch auch in den zentralen slowenischen Regionen, vor allem in Unterkrain, der Untersteiermark, Oberkrain und Südkärnten.

Hierbei lernte er mehr als fünfzig Märchenerzähler kennen, von denen einige erstklassig waren. Im Resia-Tal gab es noch mehr von ihnen: Wie er selbst schrieb, fand er dort eine ganze Reihe von „Nestern“ – zu den talentiertesten zählte Tyna Wajtawa (Valentina Pielich), der er mehrere Artikel widmete. Die Erzählungen hielt er in schriftlichen Aufzeichnungen, Tonbandaufnahmen und sogar Filmen fest. Das slowenische Fernsehen strahlte in den Jahren 1967 und 1968 die Filmserie *Pri naših pravljicarjih* (Bei unseren Märchenerzählern) aus.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen seine außerordentlichen Leistungen mit seinen erfolgreichsten Feldforschungen im Resia-Tal, die erst 1962 beginnen konnten, als die politischen Beziehungen zwischen Slowenien und Italien dies endlich ermöglichten. Im internationalen Raum wuchs sein Ansehen, auch in der breiten Öffentlichkeit Sloweniens gewann Milko Matičetov hohe Geltung.

In der Bevölkerung des Resia-Tals nahm er fast 3000 Einheiten der mündlichen Überlieferung verschiedener Gattungen auf, die vom ISN ZRC SAZU (Institut für Slowenische Volkskunde – Wissenschaftliches Forschungszentrum bei der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste) aufbewahrt werden, Kopien besitzt das Internationale Zentrum für Mehrsprachigkeitsforschung der Universität Udine.

Über seine Pläne, diese so reiche Erzählüberlieferung zu veröffentlichen, schrieb er schon früh in seinem Beitrag *Živa slovenska pravljica, prispevki za antologijo* (Lebendiges slowenisches Märchen, Beiträge für eine Anthologie, 1952). Und so manches aus seiner Stoffsammlung publizierte er laufend, nicht nur in heimischen Zeitschriften, sondern auch in ausländischen Sammelwerken. 1972 erschien seine Anthologie der Volkslyrik des Resia-Tals unter dem Titel *Rožice iz Rezije* (Blumen aus Resia). Er stellte die im Resia-Tal so ungewöhnlich zahlreichen Tiermärchen zusammen und veröffentlichte sie teilweise in der Sammlung *Zverinice iz Rezije* (Tiere aus Resia, 1973). In Form von gleichnamigen Puppenspielen, die vom slowenischen Fernsehen ausgestrahlt wurden, trugen sie stark dazu bei, dass sich das Resia-Tal zu einer der beliebtesten Destinationen des Kulturtourismus im slowenischen Sprachraum außerhalb Sloweniens seit den 1990er Jahren entwickelte. Dem Resia-Tal ist unter zahlreichen anderen Werken auch die *Bibliografija racionata* (1981) gewidmet, in der er alle Quellen und die gesamte bis dahin erschienene Literatur über diese Region und ihre Bewohner sammelte. So wurde er zu einem wahren „Resianer“ und wurde am 23. Mai 1994 zum Ehrenbürger dieses Ländchens ernannt.

Zahlreiche Märchentypen und -motive, die er in der Bevölkerung noch lebendig antraf, setzte er in den internationalen Rahmen: Kentauren, Amor und Psyche, Orpheus, Hölzerne Rippe, die Legende von Josaphat und Barlaam in Resia, die Überlieferung vom Grenzlauf, Räuber Madej – AT 756 B, Polyphem in Resia, St. Antonius holt Feuer aus der Hölle. Er schrieb auch über spirituelle Kultur und Volksbräuche, über Regenzauber (1984), das Umgraben von Toten und das Waschen von Schädeln: *Umita in v prt zavita lobanja pri Slovencih* (Gewaschener und in ein Tuch gewickelter Schädel bei den Slowenen) sowie über Beschwörungen. In jener Zeit entstanden auch seine Artikel über Sternennamen und

Blumen, z. B. über Narzissen, sowie über Fabelwesen bei den Slowenen. Außerdem interessierte er sich besonders für sprachwissenschaftliche Fragen, vor allem aus geschichtlicher Sicht, z. B. *Lánita. Un relitto lessicale paleoslavo* (1989), *Resia I. Dimensione linguistica* (1993), *Toponimi resiani in una stampa per liti della fine del Settecento* (1994).

Eng verknüpfte er auch die Thematik der Volkserzählung und -dichtung, wie insbesondere seine Veröffentlichungen über die Schöne Vida (Lepa Vida), den Kranken Dojčín (Bolen Dojčín) aus Mazedonien sowie Pegam und Lambergar belegen. Außerdem war er Mitredakteur der ersten beiden Bücher *Slovenske ljudske pesmi* (Slowenische Volkslieder 1970, 1981).

Er wirkte bei bedeutenden Entwicklungen in der Fachwelt mit, z. B. bei der Gründung internationaler Vereine und Konferenzen wie der »Alpes Orientales« (ab 1956 in Ljubljana bis 1975 in Resia) und der »International Society for Folk Narrative Research«. Auch arbeitete er mit zahlreichen anerkannten Forschern zusammen, unter anderem mit Leopold Kretzenbacher, Gaetano Perusini, Alberto Mario Cirese, Gian Paolo Gri, Kurt Ranke, Rolf Wilhelm Brednich, Oskar Loorits, Maja Bošković-Stulli, Linda Dégh, Heda Jason, Aleksandra Popvasileva, Reimund Kvideland, Vilmos Voigt, Isidor Levin, Nikita Iljitsch Tolstoj und Svetlana Tolstaja. 1980 wurde er zum zweiten korrespondierenden Mitglied der Deputation für die Geschichte Friauls und 1987 zum korrespondierenden Mitglied des österreichischen „Vereins für Volkskunde“ ernannt. In die Slowenische Akademie der Wissenschaften und Künste wurde er am 6. Juni 1995 als außerordentliches Mitglied und am 7. Juni 2001 als ordentliches Mitglied aufgenommen.

Auch nachdem er 1985 in Rente ging, setzte er seine Arbeit ununterbrochen fort. Er widmete sich älteren Quellen und Aufzeichnern in Friaul und Julisch Venetien. Maillys Sagen übersetzte er aus dem Deutschen ins Italienische und veröffentlichte sie in einer umfangreich kommentierten Ausgabe. 1988 redigierte und veröffentlichte er zusammen mit Liliana Spinozzi Monai bis dahin noch nicht publiziertes Material aus dem Natisone-Tal von Jan Baudouin de Courtenay. In den letzten zwei Jahrzehnten arbeitete er eng mit Roberto Dapit und Anja Štefan zusammen. Er widmete sich aber auch sprachlichen und etymologischen Fragen, eingehend untersuchte er den kulturellen und sprachlichen Hintergrund des slowenischen Wortes *škržad*, das auf Deutsch „Zikade“ bedeutet (*Škržadja antologija*, 2002), und blieb fast bis zu seinem Tod am 5. Dezember 2014 in Ljubljana aktiv.

Für seine Werke erhielt Milko Matičetov zahlreiche internationale Auszeichnungen und Preise: den *Premio internazionale di folklore Giuseppe Pitre* (1956), den *Levstik-Preis* (1973), den Literaturpreis *Laštra landarske banke* (1983), den *Murko-Preis* (1989), den *Premio Internazionale di Etnografia Michelangelo Mariani* (1991); im Jahre 2002 wurde er mit dem *Štrekelj-Preis* ausgezeichnet und 2010 zum *Ehrenmitglied des ZRC SAZU* (*Wissenschaftliches Forschungszentrum der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste*) ernannt.

Als wahrer Kosmopolit kommunizierte Milko Matičetov im internationalen Umfeld in mehreren größeren und kleineren europäischen Sprachen und Dialekten, für die er außerordentlich talentiert war. Wegen seiner wissenschaftlichen Neugier und Liebe zur Kulturumgebung, die ihn am meisten interessierte, sprach er einwandfrei den Dialekt des Resia-Tals und verständigte sich auch in der furlanischen Sprache recht gut. Italienisch zählte praktisch seit seiner Geburt zu den Sprachen seines Umfelds. Als „Mensch der Grenze“ war er ein lebendiges Vorbild der gegenseitigen Annäherung der Welten, in denen er lebte und arbeitete. Mit seiner Existenz und Arbeit inspirierte er jüngere Generationen,

die sich mit interethnischen und interkulturellen Fragen befassten, welche – wie sich Gian Paolo Gri ausdrückte – „zur Suche nach Unterschieden zwischen den Ähnlichkeiten und nach Ähnlichkeiten zwischen den Unterschieden anregen“.

Roberto Dapit, Monika Kropej Telban

**SLOVANSKA MITOLOGIJA –
VIRI IN REKONSTRUKCIJE**

**MITOLOGIA SLAVA –
FONTI E RICOSTRUZIONI**

**SLAVIC MYTHOLOGY –
SOURCES AND RECONSTRUCTIONS**

Slavic Journeys to the Otherworld. Remarks on the Eschatology of Early Medieval Pomeranians

Kamil Kajkowski

Many obstacles appear in attempts at explore and reconstruct the pagan rituals and beliefs of early medieval Pomeranians. This is not only due to the lack of written accounts referring to such practices, but also because of the various problems with unravelling the meaning and content of the archaeological evidence. Today, it is often difficult to determine how certain places or objects were perceived by past societies and with what symbolism they had been imbued. The burial finds are equally problematic since, while excavating cemeteries, we discover only the final result of the complex funerary process, i.e. the grave. Therefore, a question arises as to whether the material remains found at cemeteries could allow for revealing such abstract and subtle matters as eschatological beliefs. In an attempt to reconstruct the Slavic vision of the Otherworld, this paper will examine in detail the notions of the soul (spirit) and the meaning of grave-goods.

Keywords: Slavs, Pomeranians, Early Middle Ages, funerary practices, soul and spirit, grave-goods.

Death

Various beliefs concerning death and dying are deeply rooted in human consciousness and belong to the most archaic cultural phenomena. In every society, the sphere of beliefs and eschatological concepts is regarded as the oldest and most basic form of religious expression (Potkowski 1973: 7). Practically every mythological system known today regards death as a process of initiation, transition or human transformation. Mythological accounts also emphasise its uniqueness and ability to mirror all other forms of existence (Trzciński 2006: 40). Death is not perceived as a void, but rather as an alternative form of being that enables different forms of ‘dialogue’ between the living and the dead. Almost always and everywhere, death is equated with (re)birth, dreaming or travel (Thomas 1991: 5). Human attitudes towards the dead are based on four premises. The first is the ‘transition from the state of being alive to the state of being dead, i.e. “dying”’ (Bonowska 2008). The second premise concerns the annihilating force, whose various forms or apparitions are usually the creation of human fantasy. The third is usually associated with the otherworldly domain and its particular setting in space and time. The fourth has three aspects: first, the deceased; then the transcendent element in the form of a spirit or ghost that, although invisible, may be sensed by the living; and finally the attention is drawn to what may be called a *mara*, or revenant with demonic powers enabling it to return to the

world of the living in a supernatural form. In conclusion, it may be argued that in archaic societies death was regarded as an alternative state of existence. Therefore, the funeral did not mark the end, but rather the beginning of a new journey towards another world (e.g. Oestigaard 1999: 358).

Duch/dusza – Spirit/Soul

We are unable to determine whether the early medieval Slavs knew about the concept of the soul before the introduction of Christianity in their lands. What we do know, however, is that they must have had some beliefs concerning the Otherworld and the post-mortem existence of their dead. The first textual accounts concerning traditional Slavic beliefs about the soul are known from the High Middle Ages. According to these beliefs the human soul was conceived as being similar to a living person. It could walk, sit, eat, drink, leave footprints or handprints, breastfeed orphans and have sexual intercourse with the living. Although the souls were invisible for the living, they occupied part of their space. Therefore, people had to be wary not to poke them, step on them or splash them with slop (Moszyński 1967: 586). Such perceptions of the human soul, which stood in glaring contrast to the official Christian eschatology, to some extent had to have resulted from pagan beliefs.

Linguistic evidence implies that the early medieval Slavs may have shared a belief in some form of spirit or soul. In discussing these notions, various scholars point towards the word *nav/nawie*. This term is sometimes seen as being of pre-Slavic origin, and it is derived from Pre-Indo-European cultural heritage and refers to ‘death’ or ‘corpse’. It holds similar meaning in some of the contemporary Slavic languages (Dźwigoł 2004: 159), although in various (but not all) languages of the Slavs one may observe a shift in its meaning, whereby it refers to the sphere of demonology. For example, in eastern Polish dialects there are various names for *rusalki*, forest or water demons: *mawki*, *mauki*, *nawki*, *miawki*, *mauki*, *mavky*, *niavky*, *majki*. Another term for the spirits of the ancestors, which is also attributed an ancient origin, is *lalka* (*lelka*, *lątka*) (Szyjewski 2003: 79; Zielina 2011: 95).¹ It is noteworthy that after death the human soul went to the land of the dead, whose name is reconstructed as *Nawia* or *Lala*.

How did the Slavs imagine their post-mortem existence? The evidence presented above implies a kind of ambivalence; sources mention a transcendent form of the dead, but (as suggested by the archaeological evidence, i.e. furnished burials) there is a belief in some sort of physical embodiment. The easiest explanation would be to derive each of these beliefs from the ways in which the human remains were treated at Slavic funerals, which involved either cremation or inhumation. At first glance, the ontological meanings that are attributed to the results of cremation on a funeral pyre seem to imply a belief in a spirit without bodily form, even some sort of metempsychosis. In the inhumation graves,

¹ Anthropomorphic figures, such as dolls, are sometimes also regarded as representations of the dead. Such figures are relatively frequently discovered during ethnographic studies (Jurkowski 1998: 35) and they were employed for various magic practices throughout the Slavic area (Biegeleisen 1929: 224; Matczakowa 1963: 134-135; Lehr 2003: 151). Russian fairy-tales are also noteworthy in this context, since they sometimes describe wooden dolls that symbolized dead ancestors or guardian spirits of the family (Dolińska 1990). Furthermore, the original meaning of scarecrows is occasionally seen in this way (Bielenia 2013: 12). Perhaps some anthropomorphic representations, in the form of dolls, could be regarded as a reminiscence of early medieval cult-figurines? I discuss this notion in more detail elsewhere (Kajkowski in press).

however, we observe grave-goods, which may signal the various needs or desires of the deceased. Therefore, a question arises whether the custom of inhuming the dead brought some changes to the previous pagan eschatological views? This idea is not supported by the Arabic written accounts that refer predominantly to the East Slavic areas (ibn Rosteh, ibn Fadlan, al-Masudi) (Zoll-Adamikowa 1975: 284) in which numerous goods that are cremated with the deceased are mentioned. Interestingly, these goods are similar to those deposited in inhumation graves (cf. Williams 2001: 195). This information seems to suggest that the early medieval Slavs believed in a non-corporeal form of existence after death. However, in the afterlife, the deceased had needs similar to those which they had in life. A change (or prolongation) may have concerned only the very nature of the 'journey'. While the burning of the dead on a funeral pyre probably resulted in an immediate transfer to the Otherworld (van Gennepe 2006: 166; Gräslund 1994: 19; Meaney 2003: 238; Kursite 2005: 767),² the interment of the body was likely to be associated with beliefs regarding the very form of the burial, i.e. the Slavs may have believed that along with the decomposition of the body, the objects that accompanied the deceased also decomposed. Of course, it is impossible to verify this hypothesis due to the nature of the available sources. It is worth adding, however, that in the beliefs of many societies, the deceased was not considered as 'truly dead' until the moment of complete decomposition of his body (Kerrigan 2009: 9).

The Gift

Various goods deposited with the dead in the grave pit are among the most important pieces of evidence that confirm the belief in afterlife among pagan societies (e.g. Woźny 2005: 17). However, when funerary materials are carefully analysed we face a serious dilemma: how can we interpret the objects buried with the deceased? Some of the portable objects that are discovered in the grave are part of the deceased person's costume, others have nothing to do with clothing and were placed in the grave to serve a special purpose. While this is not the place to discuss these phenomena (see Rębkowski 2007: 96, 141 with further references), it is vital to pose an important question: what was the meaning of such practices? In most cases, it is assumed that grave goods were 'given' to the dead who were believed to continue their existence in the Otherworld and who needed various everyday objects there. Other interpretations are also possible, however (Biegeleisen 1929: 181). It is sometimes assumed that the objects deposited with the dead had three basic purposes: to satisfy the needs of the deceased, to protect the living from the undesired 'activity' of the dead, and finally the deposition of grave goods may have been the result of various social or economic relations (Miśkiewicz 1969: 244), including aspects associated with creating 'memories' about the dead, manifesting their prestige as well as the prestige of those who buried them. In our considerations, the first of these three purposes is the most significant. According to Kolbuszewski (1985: 36), among the

² In his account, Ibn Fadlan mentions that this is how the act of cremation was understood by the Rus (Montgomery 2000). In academic literature, one may also encounter a theory according to which the act of cremation was a way to protect the living from the return of the dead in a corporeal form (Bylina 1992: 10-11). This notion is, of course, associated with the fear of revenants, but its actual genesis is very difficult to determine. It may perhaps be connected with the reception of Christian eschatological ideas referring to the resurrection of the dead. However, it is also possible that it has no connection whatsoever with the introduction of inhumation practices among the Western Slavs. This problem has been extensively discussed elsewhere (e.g. Rębkowski 2007: 99).

objects deposited with the dead one may list those that were only associated with the post-mortem existence of the dead, but also symbolic objects with magic qualities that were used by the dead to communicate with a god or other divine being. The latter had some connection with metaphysical forms of communication with the Otherworld. Both types of objects are discovered during archaeological excavations conducted at early medieval Pomeranian cemeteries.

Assuming that at least part of the grave goods was associated with some form of post-mortem existence, let us now consider what this existence may have been like. It is difficult to determine whether the Pomeranians shared a belief in the so-called 'living-dead', who continued their 'life' in a corporeal form.³ Apart from folkloristic accounts, there are no other sources that would confirm such belief. Moreover, it must be added that the evidence recorded by ethnographers usually refers to people who had a particular social status and who had been perceived as having demonic qualities. It is noteworthy that both the cremated and inhumed individuals had the same 'needs'. This may be confirmed by the practice of furnishing both cremation and inhumation burials with similar objects. The abandonment of cremation may have led to the belief that some of the dead were dangerous for the living (Bylina 1993: 75).

In discussing these matters, we must also acknowledge the fact that we generally cannot be certain whether a particular object was deposited with the dead because it belonged to them in life or whether the object only played a role in ritual practices associated with eschatological beliefs. However, bearing in mind that each of these two variants came as a direct result of intentional actions (perhaps representing the last will of the dying or simply funerary traditions) (Härke 1992: 23), it must be noted that every object placed in the grave, through the very act of its deposition, acquired special qualities that need not necessarily reflect its original function.

The latest research suggests that the idea of furnishing the dead with various objects intensifies with the increasing popularity of inhumation rites. Before the 10th century, this practice was very rare indeed. Therefore, furnishing the dead with objects is sometimes regarded as a 'reflection of eschatological beliefs typical for Christianity' (Sikora 2011: 130, footnote 8).⁴ This interpretation is also supported by the fact that the Church tolerated such funerary behaviour.⁵ However, among the items that are found in inhumation graves are also those that were clearly associated with traditional beliefs or magic practices (Dąbrowska 2008a: 104).⁶ The latter are of particular importance in our attempts at reconstructing pagan eschatological beliefs.

³ According to some scholars, this may be suggested by the occurrence of the so-called 'atypical' or 'anti-vampire' burials at early medieval Pomeranian cemeteries. Recently, however, new interpretations of these phenomena have been suggested and which offer alternative and more cautious ways of understanding their meanings (e.g. Gardela, Kajkowski 2013).

⁴ Perhaps the increasing number of furnished burials may be interpreted as a way of manifesting pagan religious ideas and challenging the newly introduced Christian ideology and eschatological beliefs.

⁵ This also includes furnished burials of Christian clergy (Krumphanzlová 1971: 425; Leciejewicz 2006: 104).

⁶ These include vessels, buckets containing food, food deposited without any containers, eggs, amulets or belemnites. Another problem concerns mundane objects (especially tools) and the meanings which they may have acquired in a funerary context. This notion has recently been discussed elsewhere (Kajkowski, Szczepanik in press). It is worth noting that given the sedentary and agrarian lifestyle of Slavic societies and the assumption that the objects deposited with the dead were intended to help them to continue their life and learned profession in the Otherworld the number of such mundane objects is strikingly low. All this implies

Most scholars agree that among the finds that have connotations with pagan beliefs are various ceramic or wooden vessels. It seems that they functioned as containers for food and drink and were deposited to satisfy the basic needs of the dead during their journey to the Otherworld (Kordala 2006: 194; Kurasiński, Skóra 2012: 63).⁷ Such a role for vessels is supported by specialist studies of their contents, which revealed that they contained meat, dairy products, grains and honey (Rajewski 1937: 83; Buska, Wrzesiński 1996: 345-346)⁸, but also various beverages (e.g. Kajkowski 2013: 242-244). Recently, a new interpretation was put forward by Kurasiński and Skóra (2012: 60), who argued that the remains of charcoal found in some of the vessels may suggest that they had been used to ritually cleanse the burial pit.⁹

Although traces of food are also found in buckets (Pawlak, Pawlak 2007: 76, 84; Kurasiński, Skóra 2012: 59),¹⁰ the vessels deposited in graves are predominantly made from clay. For some time now, whether these vessels were originally used in everyday life or whether they were made specifically for ritual practices has been a matter of debate. This notion requires further extensive research (see Kurasiński, Skóra 2012: 63-64, with references). In the light of latest studies, it seems that the vessels deposited in grave-pits did not possess any special characteristics, which could confirm their strictly sepulchral usage (Janowski, Kurasiński 2008: 74-77). However, it is worth reminding once again that when an object had been placed in the grave pit its meanings changed immediately, and it acquired symbolic qualities.

At Pomeranian cemeteries, usually only one vessel is found within the grave pit, but in some instances several vessels have been discovered. It is likely that their exact placement within the grave pit was sanctioned by some religious norms; the vessels were often discovered standing at the feet of the deceased and rarely by the head (Miśkiewicz 1969: 249).¹¹

Among the grave goods are also coins, which some scholars associate with pagan eschatology. In their opinion, the deposition of coins reflects the concept of Charon's obol. While for the majority of scholars the vessels with or without food, eggs, rattles or other kinds of amulets are associated with traditional beliefs, the notion of Charon's obol

that we must seek to interpret at least some of these objects in more nuanced ways and not necessarily as items used purely for mundane purposes.

⁷ According to other interpretations they may have been a gift for the dead or an offering for the gods; all this seems to imply some kind of complex eschatological concept. In recent works, scholars have noted the problem of the relatively infrequent occurrence of vessels in graves (e.g. Janowski, Kurasiński 2008: 76, footnote 105). There have also been attempts at interpreting the roles of vessels in relation to sex and age of the deceased (Żorż 2007) and with regard to the vessels' size and content (Zoll-Adamikowa 1971: 112).

⁸ The symbolism of grain, perceived as being connected with the concept of resurrection, has also been associated with such beliefs (Woźny 2005: 34, 167).

⁹ An alternative theory suggests that the charcoal remains found in vessels were used in 'mummification' processes (Dąbrowska 2008a: 104). In contrast, in Anglo-Saxon scholarship charcoal remains are often understood as having been used to absorb decomposition fluids. On related notions, see Wrzesińska, Wrzesiński 2002.

¹⁰ According to some scholars, buckets can be interpreted as symbols of status and prestige of the deceased. They are often found in lavishly furnished graves (Skalski 1995: 95). The latest research results suggest that the role of buckets in graves may have been the same as that of the ceramic vessels.

¹¹ This also leads us to consider the ways of perceiving the otherworldly existence of the dead and implies that they were believed to acquire some non-corporeal form. It seems that the people responsible for the funeral ceremony were fully aware of the fact that the deceased, placed in a tight pit or coffin or wrapped in a shroud would be physically incapable of reaching a vessel placed at the feet.

is not so straightforward to explain and requires more attention. Undoubtedly, the coins found in the hand or mouth of the deceased were placed there purposefully and with a symbolic intention in mind. The question is to what extent can we perceive this custom as being of ancient Slavic origin and not as an adaptation of foreign rites? The custom of furnishing the dead with coins first occurred in the 9th and 10th centuries in Moravia (Miechowicz 2010: 332). The dating of the oldest coins found in the basin of Odra and Vistula Rivers suggest that the custom appeared in this area not earlier than in the last decades of the 10th century (Szcurek 1995: 79). According to Stanisław Suchodolski, similar practices were first performed in Greater Poland and Silesia and perhaps in some parts of Western Pomerania (Kara 2002: 77). The most popular theory that attempts to explain the meaning of placing coins in graves is one that identifies this practice as being a Slavic variant of Charon's obole, i.e. a form of payment for the journey to the world of the dead (Suchodolski 1998: 496). Moreover, in folkloristic accounts, the motif of giving money is strictly associated with the notions of crossing a bridge or sea. The deceased received a coin (sometimes substituted with a different object, however), which was placed in the hand, mouth or beneath the left armpit (Fischer 1921: 173). Interestingly, this exactly parallels the placement of coins in early medieval graves at Pomeranian cemeteries. Such reasoning, which refers to Greek myths, inspires some scholars to search for similar mythological motifs in the Indo-European heritage, including that of the Slavs. As a result, some attempts have been made to identify Charon with Weles (e.g. Bylina 1993: 81; Bednarczuk 1996: 29; Szyjewski 2003: 48), a deity known from East Slavic sources, but perhaps also from other parts of the Slavic world, including Pomerania (Szyjewski 2003: 57; see also Kajkowski 2012: 38 footnote 69).

Seeing the custom of depositing coins in graves as being associated with traditional Slavic pagan eschatology may be problematic. This is mainly due to the chronology of the coins found in early medieval graves in Pomerania. As mentioned above, this custom first appears in the second half of the 10th century, and from then onwards it increases significantly in other areas of the West Slavic lands (Szcurek 1995: 85). This fact may be interpreted in two ways. The first notion that ought to be taken into consideration is the increasing popularity of using coins as means of exchange. In this case, however, the coin would have to be substituted by some other object, which in earlier times played the role of an obol. At the current state of research, however, it is unfortunately not possible to verify this hypothesis.¹² The second theory is that perhaps the use of coins results from adapting some non-Slavic customs. In the academic literature, it has been observed that the custom of depositing coins in graves occurs simultaneously with the processes of conversion or Christianisation of various regions of the West Slavic area. In the course of time, this custom becomes very popular and reaches its apogee in the 12th–13th centuries (i.e. the moment when Christianity is well grounded in these lands) and continues to be performed until the early modern times (Kajkowski, Szczepanik 2012: 34). In this context, it is significant to note the fact that the early medieval textual accounts do not condemn this practice (Dąbrowska 2008b: 169), but unfortunately they also do not provide any explanations of its meaning. There have also been some attempts at attributing to it a strictly Christian symbolism – i.e. the striking of coins with the phrase *tributum Petri*,

¹² Perhaps some hints could be found in folk customs where a loaf of bread was placed in the coffin (or below the neck or on the chest) as a means of payment for the journey to the Otherworld (Kubiak, Kubiak 1981: 97, 103; Landowski 2007: 186).

where St. Peter appears in the role of Charon (di Nola 2006: 268)¹³. This fact seems to suggest indirectly that the custom of placing obols in graves may have been adapted to the needs of Christian eschatology¹⁴ and that it reached early medieval Pomerania under these influences. If interpreted in this way, the pagan genesis of the custom is very clear, but it is difficult to associate it with the traditional beliefs of Pomeranians (or Slavs, in general). Therefore, in the light of the available sources, it seems that the idea of the obol cannot be taken into consideration in attempts at reconstructing traditional eschatological beliefs among the Slavs. However, the figure of Charon (treated, of course, only figuratively, as a certain mythical motif of Indo-European origin), as a carrier of souls, deserves further attention. As mentioned above, the Slavic equivalent of Charon is Weles/Wołos.¹⁵ According to linguistic analyses, in Slavic beliefs, he was a god to whom all human souls went after death. His domain was located in a field (or meadow) far in the West, behind the water that separated the world of the living from the world of the dead (Nawia) (Łuczynski 2012: 173). This intriguing notion leads us now to consider the vision of Slavic afterlife.

The Otherworld

We know very little about the Slavic land of the dead. I have already mentioned that the words *nav/nawie*, known from textual accounts, referred to dead people or their ghosts and occasionally (in later times) malevolent spirits. The late medieval textual accounts from the Czech area confirm that Navia was the name of the land of the dead among the Western Slavs. ‘To go to Navia’ meant to die and ‘to prepare someone for Nav’, meant to kill (Bylina 1993: 15). In his chronicle, Thietmar (I, 14) noted that the Slavs believed that ‘everything ends with corporeal death’. According to the late medieval and folkloristic accounts, it may be deduced that the land of the dead (at least from time to time) must have been a grim, dark and cold place, since one of the most important customs on All Souls’ Day was to light fires in order to lighten the gravely darkness and to provide warmth for the dead (Kubiak, Kubiak 1981: 40; Mietz 2008: 126)¹⁶. It appears that this vision of the Otherworld may have resulted from archetypal perception of the pagans as non-Christians, and therefore – in the Christian imagination – the only place to which they could go after death was some grim and dark version of Hell (Deptuła 2001: 36-37). According to Andrzej Szyjewski, the Slavs ‘originally did not distinguish Heaven from Hell, there was only one “otherworld” which surrounded “our world”, known as *Wyraj, Raj, Irij*. It was located somewhere behind the waters (especially the Milky Way) in the form of an abyss which pulled one inside by means of a vortex’ (Szyjewski 2003: 77). One theory that seeks to explain the etymology of the word *Wyraj/Raj* derives it from the Slavic linguistic roots and associates it with the pre-Slavic **rajb* (to swim) and **gajb* explaining it as a ‘ritualised part of earthly space, separated by water, a place where the souls reside’

¹³ It is sometimes believed that a coin of this type, or a different one but with Christian symbolism, may have been regarded as an equivalent of the host (Urbańczyk 2012: 282).

¹⁴ It was probably adapted from Antique beliefs, from which the Christians took numerous inspirations (Lebeuf 2003: 109).

¹⁵ Similar competences are also attributed to other, more or less authentic, Slavic deities: Zcerenboh from Rügen, the Pomeranian Triglav or Polanian Nyja (Bylina 1995: 16).

¹⁶ Sometimes fire-steels and fire-steel pendants are also interpreted in this way. Apart from a strictly magic function, they are also attributed the capacity to lighten the otherworldly darkness (Kurasiński, Skóra 2012: 55-56).

(Rytter 1989: 258). Along with such interpretations, it is worth noting that a significant number of early medieval cemeteries in Pomerania were located within forests or groves (Zoll-Adamikowa 2000: 214-215). Therefore, assuming that language may preserve some concepts associated with past beliefs, we may, in this case, observe a form of physical manifestation of a mythical motif associated with how the Otherworld was perceived.

The arguments presented above lead us to one of the eschatological theories regarding Indo-European beliefs, according to which the Otherworld is located on an island (Kajkowski 2012). This notion is characteristic, especially for coastal or insular societies (Tokariew 1969: 180), and the early medieval Pomeranians could certainly be regarded as such. In such beliefs water, often in the form of a river, played a very important role, as an element that separated the world of the living from the *orbis exterior*. Since we do not have any specific information about Slavic pre-Christian religion or mythology, we are forced to refer to Scandinavian beliefs. According to the Old Norse written accounts the river *Gjöll* separated the world of the living from the world of the dead, while the river *Þund* surrounded the hall of the fallen warriors – *Valhöll* (Simek 2006: 111, 332). Such an understanding of the running water is probably connected with the symbolism of passing. The river is also a mythical ‘road’ which leads directly into the Otherworld. A similar way of perceiving water may also be encountered in ethnographic accounts. In order to help the soul of the deceased to pass into the chthonic world, wooden planks were placed on either side of a running stream or river. Interestingly, we know from medieval sources that there existed a custom of making ritual pastries for *nav*. These pastries had the form of ‘bridges’ and it is likely that their form may have referred some mythical bridge above the river that separated the world of the living from that of the dead (Bylina 1993: 179, footnote 56). The motif of water as a symbolic border is also confirmed by boat burials, which have been noted in the Slavic coastal area at the Baltic Sea (Kobyliński 1988: 109; Huttu 1998: 9-10; Biermann 2008: 41). In Pomerania, such graves were discovered, among others, in Góra Chełmska near Koszalin, but also in Cedynia, Świelubie and in Rusinowo (Duczko 2006: 203; Rębkowski 2007: 139; Kuczkowski 2008). The discoveries of rivets found at early medieval cemeteries could also suggest that boat burials (or burials involving parts of boats) occurred there (Müller-Wille 1968-1969: 25-26). Such rivets were discovered at early medieval cemeteries in Wzgórze Wisielców and Wzgórze Młynówka in Wolin (Stubenrauch 1898: 113, 118). In this context, it is worth recalling a range of theories that see the boat-shaped objects as being associated with the sphere of pagan eschatological beliefs (Kobyliński 1988: 113; Sanmark 2004: 114)¹⁷.

Another issue worth considering is the potential attribution of such boat-burials to Scandinavian immigrants who may have been buried in the area of Pomerania. It must be noted, however, that such a form of burial does not have to immediately suggest Scandinavian ethnicity of the deceased. It might also imply that some attractive eschatological ideas were adapted by the Slavs from the North. From the Czech area, there is a myth, according to which an otherworldly deity lived beyond the sea and the only way to get there was by passing a great bridge or by getting there by boat (Cetwiński, Derwich 1987: 89). Similar beliefs may have also functioned in Pomeranian folklore, because there is a tale of an enchanted island (Otherworld) that one could reach by crossing the Baltic Sea

¹⁷ It is interesting that the word *nav* has sometimes (perhaps intuitively) been derived from sailing, or to be more exact from navigating a boat towards the Otherworld (Ralston 1872: 326).

(Kalinowski 2009: 233). Perhaps some reminiscences of such ancient beliefs, where water was associated with the chthonic world, may also be found in various forms of midsummer folk customs (in Polish *Sobótka*), noted in Cassubia and Kociewie. One form of divination, which was performed at that time, involved releasing wooden boats (or small pieces of wood) on water with a fire lit on them. Interestingly, the fire had to be lit only with the use of a fire-steel¹⁸ (this ensured the holiness of the fire). Such a boat was then pushed off to the lake to light it (Landowski 2007: 138), but perhaps also to provide warmth for the dead.

According to some scholars, the belief in the existence of the land of the dead ‘behind a river’ may also be confirmed by the spatial location of the early medieval cemeteries. In some instances, these were practically and symbolically separated from human settlements by a river (Kotowicz 2007). This is indeed true for the Pomeranian cemeteries. However, based on the available data, it is difficult to argue whether this was a common and deliberately practiced custom in that area (see Sikora 2010: 374). This notion requires further research.

In the studies on Slavic eschatology, the Otherworld is sometimes located within a mythical pasture, which is also attributed an Indo-European genesis (Łuczyński 2012: 173). ‘Due to the undefined nature of its condition and the inability to distinguish the green colour, the pasture becomes a place of pulsating, invisible life, but at the same time represents a pre-cosmic void and land of the dead, in which the category of time is absent. The pasture, therefore, is a representation of a land that is no longer earthly, completely divine nor infernal. It is an Otherworld, a place between and at the border, through which it is possible to communicate with the sacred’ (Czapiga 2009: 23; translated from Polish by Kamil Kajkowski). A possible hint that may allow for perceiving the pasture as a place where the spirits resided is a fragment from Thietmar’s chronicle referring to the Polabian Radogoszcz (Rethra). According to this account, somewhere outside the temple (and probably outside the stronghold walls) was an oracular place. As Thietmar writes, a divination ritual that involved the use of lots took place in a grassy area. ‘The priests took out their lots from a pit, and after the completion of the ceremony they put them back there again and covered them with turf’ (Modzelewski 2004: 149-150). In many cultures, the motif of digging a pit is interpreted in the context of mediation with the Otherworld(s) (Adamowski 1999: 111; Bliujienė 2010: 136). It seems that the ritual practices noted by the chronicler should also be interpreted in this light. Furthermore, in Norse mythology, a pasture was located near Valhöll, the abode of the dead (Morawiec 2009). In modern Cassubia, terms such as *zieliński*, *zelonã*, *zelonka* and *muravski*, *muravska* (all referring to ‘grassy’ areas) are defined as ‘equivalent of death or cemetery’ (Dźwigoł 2004: 31). Imagining the Otherworld as a ‘divine pasture’ may also be reflected in the symbolic (in a structuralist sense) meaning of cattle and its attributes – fur and hair – in European folklore and prehistoric funerary practices it is a derivative of the ‘basic myth’. This leads us once again to considering the notion of funerary gifts and the frequent associations of spindle-whorls with the cultic and ritual role of animal fur and weaving (Kowalski 1988: 124; Kajkowski, Szczepanik 2014). These aspects are also closely related to the chthonic god Weles.¹⁹

¹⁸ An attempt at explaining the role of these objects in funerary practices has been made elsewhere (Kajkowski, Szczepanik 2014).

¹⁹ In this context, it may be worth highlighting the fact that in numerous mythologies around the world hair is identified with grass (Banek 2010: 36). In his chronicle, Thietmar includes a brief mention about a ritual

After the analysis conducted above, it seems that the archetypal vision of the world of the dead among the Pomeranians may be reconstructed as a physically and symbolically demarcated space that may have had the form of an island. The island could be associated with chaos (chthonic powers), but also with an 'earthly' manifestation of the mythical Primal-Earth and creative powers: the beginning and rebirth. In such context, the island would be a place particularly susceptible to the transcendent powers, including the presence of the souls of the dead. In most instances, the islands were places covered with trees. According to some scholars, the Slavs may have believed that among the trees was a pasture in which the spirits of the dead (in the form of cattle) were grazed by Weles. Alternatively, the souls of the dead may have departed to such islands in the form of birds (Szyjewski 2003: 76).

The last notion that ought to be considered while exploring the eschatological beliefs of the Pomeranians is the very journey to the Otherworld. I have already mentioned bridges and boats, by means of which the deceased were able to cross the water and travel to the land of the dead. In many mythologies, it was also possible to reach the Otherworld with the help of animals. Some scholars (using ethnographic sources) ascribe the role of *psychopompos* to horses. According to folk beliefs, these animals are capable of predicting death by acknowledging or sensing its 'presence'. Horses also play a role in folk beliefs of 'aquatic' nature, and in these beliefs they are often associated with the 'water spirit'. Throwing a horse's skull into the water or burying it was often seen as a sacrifice for the 'water spirit' (see Uspieński 1985). Skeletal remains of such animals are sometimes found during archaeological excavations at early medieval sites in Poland (e.g. Żółte, Kałdus, Pień, Dziekanowice, Gromice, Górzycy, Jordanowo), and they are interpreted either as animal-burials or sacrifices. Horses (especially black ones) were connected with darkness and chthonic deities, which obviously leads to connotations with death.²⁰ Such animals embodied the spirit that 'transported' people to the land of the dead (Kobielus 2002: 144). However, in Pomerania, no horse burials have been found at early medieval cemeteries. The only traces of horse remains from this area were discovered at strongholds or settlements; such finds are usually interpreted as intentional deposits. Some strongholds or settlement sites also included burials of other animals, such as dog, pig, sheep or cow (for more details see Kuczkowski, Kajkowski 2012).

The spirits/souls of the dead were sometimes also imagined as birds. This is implied by one of the representations on the famous 'Gniezno Doors' from the Gniezno Cathedral (Gniezno was one of the major strongholds in early medieval Poland and a very important religious centre of the early Piast state). Birds also appear in folk beliefs in which they sometimes have the ability to predict death. In some instances, they are also directly connected with the ghosts of the dead (Gładyszowa 1960: 79; Korolenko 2006: 15)²¹. Assuming that in the beliefs of the Pomeranians the ghost or soul of the dead could

of establishing a truce between the tribe of Lutici and Henry II. This pact was directed against Poland, and it resulted in the pagans offering locks of hair and straws of grass (Thietmar VI, 25). We may attempt to interpret this ritual as a form of oath whose guarantor was a Polabian chthonic deity (e.g. Rosik 2000: 132; Pleszczyński 2008: 63, footnote 253). According to Grimm, the act of giving hair was a symbolic gesture of giving oneself into slavery if the rules of the arrangement were not fulfilled (Grimm 1899: 147).

²⁰ A black horse was an attribute of the Pomeranian god Triglav who is regarded as a chthonic deity and sometimes identified with Weles.

²¹ Interestingly, also in Christian art, especially in the 12th century, souls and ghosts were represented as birds (Schmitt 2002: 180).

acquire an ornitomorph form, we may attempt at providing a new interpretation of archaeological finds in the shape of a miniature horse with a bird figure on top of them. To my knowledge, two finds of this kind have been discovered, one of which was found in Pomerania (Budzistowo). It is possible, however, that there may have been more such finds, but unfortunately they did not survive to present times. Both items were made from metal, which may also allow for interpreting them in the light of past beliefs; I have previously discussed this notion in one of my articles (Kajkowski 2014). It is difficult to say whether other zoomorphic representations of birds (often interpreted as jewelry or amulets) could also be perceived in similar way. Such artifacts have been discovered in Szczecin, Wolin and Rudawy (Rulewicz 1958: 326; Skorupka 2008: 57, 69).

Another notion that ought to be examined in this context is the presence of eggs, or their shells in grave-pits at Pomeranian (or, more broadly, Slavic) early medieval cemeteries.²² In the academic literature, their symbolic meaning is often believed to have been associated with aspects of resurrection or protection (e.g. Gräslund 1994a: 203; Kaczmarek 1998: 558; Walerczuk 2007: 50; Mianecki 2010: 176-177; Wierciński 2010: 78). Additionally, the 'creative' role of eggs was allegedly also strengthened by their ornamentation, whereby the ornaments sometimes resembled religious symbols, e.g. swastikas, diagonal crosses or triquetras. Interestingly, these symbols are attributed the same meanings in folk culture (Wolski, Dowgird 1890). In some parts of the East Slavic area, names of decorated eggs have been preserved and these directly refer to alleged pagan gods, e.g. *Mokosz*, *Żywia*, *Biereginia*, etc. (Pełka 1980: 50). In this context, it is also worth noting the ritual customs, observable in folklore, according to which eggshells thrown into the river were to flow directly to the land of the dead (Masłowska, Niebrzegowska 1999: 329). There are also other beliefs according to which the dead ancestors, at various times of the year, were to reappear on the surface of the water in boats shaped like egg-shells (Bylina 1992: 16). This notion perfectly corresponds with the hypothesis associating some of the early medieval representations of boats (i.e. miniature wooden boats) with magic practices or religious symbolism. It is worth asking whether the symbolism of an egg (plain or decorated) placed in an early medieval grave could be related to pagan eschatology? This intriguing notion still requires extensive research.

Furthermore, dogs may sometimes have connotations with the Otherworld. Their role in many mythologies is that of a guide, which led the souls of the dead (Derwich, Cetwiński 1987: 195; Kobieliński 2002: 258; Menache 1997: 24; Kovačič 2013: 199-211). Dogs also had various other roles to fulfill and these often involved their presence in a liminal sphere, between the land of the living and that of the dead. The chthonic nature of dogs is also confirmed by their role as guardians of cattle herds,²³ which again leads us to the previously discussed concept of the Otherworld in the form of a pasture or meadow. The special relation between dogs and Otherworld is also confirmed in ethnographic accounts. The dog was an animal that enabled people to 'look into' the land of the dead (e.g. Fischer 1932: 26, 35; 1934: 221). Dogs, as animals with mediatory characteristics, were also supposed to consume the eggs left at the graveside as well as other remains of food that was deposited there for the dead (Moszyński 1929-1930: 258-259).

²² This custom was very long-lasting and it is recorded in Polish folklore as late as the 19th century (Gawełek 1911: 26-27).

²³ Once again, this leads us to the figure of Weles, this time as a 'god of cattle' or in his role as the protector of animals (e.g. Uspieński 1985; Łuczyński 2012: 173-174).

Is it possible to argue that dogs were perceived in a similar way among the early medieval Pomeranians? The only dog-grave known to us today was found at the stronghold in Kałdus near Chełmno. The animal was accompanied by a large piece of clay vessel (Błędowski, Chudziak, Kaźmierczak 2009: 270). Yet another dog skeleton was also found in the same locality, but this one was discovered outside the stronghold rampart (the stronghold has been dated from the second half of the 11th century to the start of the 12th century). It is interesting to note that the dog's skeleton was discovered alongside the remains of horses (Chudziak 2003: 107). Another dog's skeleton was also found in one of the pits at the early medieval stronghold in Chmielno near Kartuzy (Łuka 1937: 34). A question arises how should we interpret the burial of a complete animal within the area of a stronghold or settlement, i.e. outside specially designated funerary space? Do such acts signal a burial in a strict sense? Are they associated with religion or magic? Alternatively, perhaps they did not have any special meanings at all and were just a matter of convenience?

Dog bones deposited in early medieval funerary spaces are known from Góra Chełmska near Koszalin. They were placed inside a ceramic vessel that was found in one of the hearths. Interestingly, the animal remains bore traces of intentional cleaving. It seems that this feature (the hearth and the vessel) formed part of a much larger sacral complex with a very rich symbolism and particular spatial arrangement (Kuczkowski 2008: 69).

A unique discovery from Lesser Poland is also noteworthy. At an early medieval cemetery in Stradów, a burial site for a child was discovered that was combined with a pit containing several dog skeletons. Due to the incomplete publication of this find, it is, unfortunately, unclear whether this peculiar feature was intentionally associated with the human burial or not (Rogoziński-Goszczyńska 1964: 349; Zoll-Adamikowa 1966: 98-99). Osteological remains of three dogs have also been found in Grzybów (Staszów commune) in a pit also containing a human foetus. The grave was dated to the 14th century (Garbacz 1992: 218). It is difficult to determine whether the deposition of animals in these unusual burials was an act reflecting pagan beliefs, which were still within among the formally converted society, or whether the dogs were perhaps symbolically used to excommunicate the unbaptized children.

Because the archaeological sources are so scarce, it is difficult to provide an interpretation of the presence of dog burials at sepulchral sites. The rarity of such burials on the southern coast of the Baltic, compared to their relatively frequent occurrence in some parts of Scandinavia (e.g. Gardela 2012), leads some scholars to suggest that the custom was of a foreign, Northern European provenance.

The only dog-burial known from Pomerania has been discovered at Góra Chełmska. In this context, the dog is interpreted as a guardian of the Otherworld or as its symbolic manifestation (Kuczkowski 2008: 69). As such, the dog would be a Slavic equivalent of Cerberus, an archetypal dog responsible for protecting the entrance to the chthonic world. The belief in the existence of such animal is confirmed in numerous Indo-European myths (Kowalski 2011: 84). In Slavic beliefs, its name is reconstructed as *Sobol*, *Simargł*. The character known as Medea from Slovenian folklore may also be associated with such concepts (Kowalski 2011: 84; Čausidis 1999, s. 291; Kropej 1998, s. 162). A character with similar characteristics (a guardian of the entrance to the Otherworld) also occurs in Pomeranian legends (Knoop 2008: 22).

Conclusion

Although some scholars have previously argued that the eschatological beliefs of early medieval Pomeranians (or Western Slavs in general) were 'bland' and obscure (Deptuła 2001: 25) compared with those of their pagan or Christian neighbours, my analysis and reassessment of available sources leads to different, more nuanced conclusions. As we have seen traces of such beliefs may be found and reconstructed by carefully examining the archaeological evidence and various aspects of folk culture. We must remember, however, that many of the interpretations and hypotheses offered above still require further diligent studies.

References

- Adamowski J. 1999. *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*. Lublin.
- Banek K. 2010. *Opowieść o włosach. Zwyczaje – rytuały – symbolika*. Warszawa.
- Bednarczuk L. 1996. W co wierzyli Prasłowianie? (W świetle badań prof. Leszka Moszyńskiego nad przedchrześcijańską religią Słowian. *Kieleckie Studia Filologiczne* 10: 25-31.
- Biegeleisen H. 1929. *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*. Warszawa.
- Bielenia A. 2013. *Strachy polne – dzieje, rytuał, symbolika*. Lubenia.
- Biermann F. 2008. Archäologische Zeugnisse magischer Vorstellungen im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bestattungswesen Vorpommerns und benachbarter Gebiete. In: Majewska A., ed. *Czary i czarownictwo na Pomorzu. Materiały z konferencji naukowej, która odbyła się w dniach 17 - 18 maja 2007 r. w Marianowie*, Stargard, pp. 39-57.
- Bliujienė A. 2010. The Bog Offerings of the Balts: 'I give in Order to get back'. In: Girininkas A., ed. *Underwater Archaeology in the Baltic Region*, Klaipėda, pp. 136-165.
- Błądowski P., Chudziak W., Kaźmierczak R. 2009. Wczesnośredniowieczne grodzisko w Kałdusie, (gmina Chełmno, województwo kujawsko - pomorskie), stanowisko 3 (badania w latach 2005 - 2007). In: Janowski A., Kowalski K., Słowiński S., eds. *Acta Archaeologica Pomoranica III. XVI Sesja Pomorzoznawcza, Szczecin 22 - 24. 11. 2007 r., część I: od epoki kamienia do okresu wczesnośredniowiecznego*. Szczecin, pp. 269-280.
- Bonowska M. 2006. Wyobrażenie życia pozagrobowego w wierzeniach dawnych Pomorzan. In: Bonowska M., *Przemijając, pozostając... Zbiór prac wszystkich*. Poznań, pp. 167-173.
- Buska E., Wrzesiński A. i J. 1996. Zawartość naczyń grobowych – próba analizy i interpretacji. *Studia Lednickie* 4: 345-356.
- Bylina S. 1992. *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*. Warszawa.
- Bylina S. 1993. Słowiański świat zmarłych u schyłku pogaństwa. Wyobrażenia przestrzenne. *Kwartalnik Historyczny* 4: 73-88.
- Bylina S. 1995. Problemy słowiańskiego świata zmarłych. *Światowit* 40: 9-25.
- Cetwiński M., Derwich M. 1987. *Herby, legendy, dawne mity*. Wrocław.
- Chudziak W. 2003. *Wczesnośredniowieczna przestrzeń sakralna In culmine na Pomorzu Nadwiślańskim*. Toruń.

- Chudziak W., Kaźmierczak R., Niegowski J. 2009. Z badań nad wczesnośredniowiecznym zespołem osadniczym w Żółtem (gmina Drawsko Pomorskie) (lata 2006 – 2007). In: Janowski A., Kowalski K., Słowiński S., eds. *Acta Archaeologica Pomoranica III. XVI Sesja Pomorzoznawcza, Szczecin 22 - 24. 11. 2007 r., część I: od epoki kamienia do okresu wczesnośredniowiecznego*. Szczecin, pp. 367-382.
- Czapiga M. 2009. „Ludowa łąka” (krajobraz symboliczny i praktyczne pożytki). In: Jurewicz J., Kapeliński M., eds. *Symbolika łąki i pastwiska w dawnych wierzeniach*. Warszawa, pp. 21-37.
- Čausidis N. 1999. Mythical Pictures of the South Slavs. *Studia Mythologica Slavica* 2: 275-296.
- Dąbrowska E. 2008a. Liturgia śmierci a archeologia: uwagi o wyborze miejsca pochowania, orientacji, ułożeniu ciała i jego ubiorze w średniowiecznej Europie łacińskiej. In: Dąbrowska E. *Groby, relikwie i insygnia. Studia z mentalności średniowiecznej*. Warszawa, pp. 95-107.
- Dąbrowska E. 2008b. Paszport do niebios - rozważania o mentalności ludzi średniowiecza. In: Dąbrowska E. *Groby, relikwie i insygnia. Studia z mentalności średniowiecznej*. Warszawa, pp. 161-183.
- Deptuła C. 1999. Mortui cantantes. In: Zydorek D., ed. *Scriptura custos memoriae. Prace historyczne*, Poznań, pp. 19-38.
- di Nola A.M. 2006. *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*. Kraków.
- Dolińska M. (trans.). 1990. Wasylisa Pięknolica. In: *Piórko Finista Jasnego, Cud-Sokoła. Rosyjskie baśnie ludowe*. Moskwa.
- Drozd A., Janowski A., Poliński D. 2011. Badania ratownicze przeprowadzone w 2009 roku na średniowieczno - nowożytnym cmentarzysku w Pniu, gm. Dąbrowa Chełmińska, woj. kujawsko - pomorskie (stanowisko 9). In: Fudziński M., Panek H., eds. *XVII Sesja Pomorzoznawcza, vol. 1: od epoki kamienia do wczesnego średniowiecza*. Gdańsk, pp. 513-521.
- Duczko W. 2006. *Ruś Wikingów. Historia obecności Skandynawów we wczesnośredniowiecznej Europie Wschodniej*. Warszawa.
- Dźwiągół R. 2004. *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*. Kraków.
- Felis M. 2009. Kilka uwag na temat dokumentacji terenowej. Na marginesie badań cmentarzyska w Jordanowie. In: Dzieduszycki W., Wrzesiński J., *Metody. Źródła. Dokumentacja*. Poznań, pp. 397-401.
- Fischer A. 1921. *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*. Lwów.
- Fischer A. 1932. *Etnografia słowiańska, z. 1: Połabianie*. Lwów – Warszawa.
- Fischer A. 1934. *Etnografia słowiańska, z. 3: Polacy*. Lwów – Warszawa.
- Garbacz K. 1992. „Pochówek” zwierzęco ludzki odkryty na wielokulturowym stanowisku nr 1 w Grzybowie, gm. Staszów, woj. Tarnobrzeg. *Sprawozdania Archeologiczne* 44: 217-237.
- Gardeła L. 2012. Pies w świecie wikingów. In: Borkowski T., ed. *Człowiek spotyka psa. Katalog wystawy*. Wrocław, pp. 11-22.
- Gardeła, K., Kajkowski K. 2013. Vampires, criminals or slaves? Rethinking ‘deviant burials’ in early medieval Poland. *World Archaeology* 45 (4), pp. 780 – 796.
- Gawełek F. 1911. *Palma, jajko i śmigus w praktykach ludu polskiego*. Lwów.
- Gładyszowa M. 1960. *Wiedza ludowa o gwiazdach*. Wrocław.
- Gräslund A. 1994a. Graves as Evidence of Christianisation.

- In: Stjernquist B., ed. *Prehistoric Graves as a Source of Information. Symposium at Kastlösa, Öland, May 21 - 23, 1992*. Stockholm, pp. 201-209.
- Gräslund A. 1994b. Prehistoric Soul Beliefs in Northern Europe. *Proceedings of the Prehistoric Society* 60:15-26.
- Grimm J. 1899. *Deutsche Rechtsaltertümer*. Berlin.
- Härke H. 1992. The Nature of Burial Data.
In: Jensen C.K., Høilund Nielsen K., eds. *Burial & Society. The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*. Aarhus, pp. 19-27.
- Huttu J. 1998. Slavs and Vikings at Gross Strömkendorf. Is the settlement at Gross Strömkendorf the ancient Rerik?. *Viking Heritage* 5: 9-11.
- Janowski A., Kurasiński T. 2008. (Nie)militarne naczynia. Fakty i mity.
In: Świętosławski W., ed. *Nie tylko broń. Niemilitarne wyposażenie wojowników w starożytności i średniowieczu*. Łódź, pp. 61-88.
- Jurkowski H. 1998. Lalki w rytuale. *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty* 52 (2): 35-45.
- Kaczmarek J. 1998. Wczesnośredniowieczne przedmioty szkliwione związane z magią z Kruszwicy.
In: Kóčka – Krenz H., Łosiński W., eds. *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum*. Poznań, pp. 549-560.
- Kajkowski K. 2012. Wyspy jako symboliczne centra wczesnośredniowiecznych mikroregionów osadniczych Pomorza Środkowego. *Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie* 13: 23-42.
- Kajkowski K. 2013. The Role of Alcoholic Beverages in the Rites of the Baltic Slavs.
In: Franz M., Pilarczyk Z., eds. *Barbarians at the Gates. Mare integrans. Studies on the history of the shores of the Baltic Sea*. Toruń, pp. 224-248.
- Kajkowski K. 2014. Drobną plastyką figuralną wczesnośredniowiecznych Pomorzan – zabawki, obiekty magiczne czy rekwizyty obrzędowe?
In: Grążawski K., Gancewski J., eds. *Zjawiska magiczno-demoniczne na terenie dawnych ziem pruskich na tle porównawczym*, Olsztyn, pp. 221 – 246.
- Kajkowski K., Szczepanik P. 2012. Kościół p.w. św. Katarzyny w Bytowie w świetle źródeł archeologicznych. *Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie* 14: 25-37.
- Kajkowski K., Szczepanik P. 2014. Utensylia w grobach pomorskich wczesnego średniowiecza. Dowód profesji czy działania symboliczne?
In: Dzeduszycki W., Wrzesiński J., eds. *Królowie i biskupi, rycerze i chłopcy – identyfikacja zmarłych*, Poznań, pp. 411 – 432.
- Kalinowski D. 2009. Historyzm i ludowość w „Żywych obrazach”. O dramaturgii Jana Karnowskiego. *Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodnio - Kaszubskiego w Bytowie* 11: 227-239.
- Kara M. 2002. Osadnictwo ludności pomorskiej i wieleckiej w państwie pierwszych Piastów w świetle znalezisk nekropolicznych z terenu Wielkopolski. *Slavia Antiqua* 43: 45-96.
- Kerrigan M. *Historia śmierci. Zwyczaje i rytuały pogrzebowe od starożytności do czasów współczesnych*. Warszawa.
- Knoop O. 2008. *Legendy pomorskie*. Gdynia.
- Kobielus S. 2002. *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*. Warszawa.

- Kobyliński Z. 1988. Funkcjonowanie wytworów techniczno - użytkowych w duchowej sferze kultury: próba semiotycznej analizy łodzi we wczesnośredniowiecznej Europie północnej.
In: Kobyliński Z., Lichy P., Urbańczyk P., eds. *Scripta Archaeologica III. Myśl przez pryzmat rzeczy*. Warszawa, pp. 106-116.
- Kolbuszewski J., *Wiersze z cmentarza*. Wrocław.
- Kordala T. 2006. *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe na północnym Mazowszu*. Łódź.
- Korolenko C.P. 2006. The Revival of Pagan Traditions and their Influence on the Content of Mental Disorders in Contemporary Russia. *World Cultural Psychiatry Research Review. Official Journal of World Association of Cultural Psychiatry* 1:12-20.
- Kotowicz P.N. 2007. Woda w słowiańskich wyobrażeniach o zaświatach - mit a rzeczywistość.
In: Dzieduszycki W., Wrzesiński J., eds. *Środowisko pośmiertne człowieka*. Poznań, pp. 59-77.
- Kovačič T. 2013. Lik psa v zbirki Glasovi: Mitološki pes. *Studia Mythologica Slavica* 16: 199-211.
- Kowalski A.P. 1988. Mit w obrzędzie pogrzebowym. Próby etnograficznej analizy materiału prahistorycznego. *Lud* 72: 113-125.
- Kowalski A.P. 2011. Cerber z Kałdusa? Próba interpretacji śladów ogryzania zwłok przez psy/wilki w obrzędowości kultury łużyckiej.
In: Gackowski J., ed. *Archeologia epok brązu i żelaza. Studia i materiały*, t. 2. Toruń, pp. 79-89.
- Kropej M. 1998. The Horse as a Cosmological Creature in the Slovene Mythopetic Heritage. *Studia Mythologica Slavica* 1: 153-167.
- Krumphanzlová Z. 1971. Počátky křesťanství v echách ve světle archeologických pramenů. *Památky archeologické* 42 (2): 406-456.
- Kubiak I., Kubiak K. 1981. *Chleb w tradycji ludowej*. Warszawa.
- Kuczkowski A. 2008. Magiczno - symboliczna organizacja przestrzeni masywu Góry Chełmskiej koło Koszalina w średniowieczu i czasach nowożytnych.
In: Majewska A., ed. *Czary i czarownictwo na Pomorzu. Materiały z konferencji naukowej, która odbyła się w dniach 17 - 18 maja 2007 r. w Marianowie*, Stargard, pp. 59-74.
- Kuczkowski A., Kajkowski K. 2012. Nourishment for the Soul – Nourishment for the Body: Animal Remains in Early Medieval Pomerania Cemeteries.
In: Pluskowski A., ed. *The Ritual Killing and Burial of Animals*. Oxford – Oakville, pp. 34-50.
- Kurasiński T., Skóra K. 2012. *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Lubieniu, pow. piotrkowski*. Łódź.
- Kursite J. 2005. Baltic Religion: History of Study.
In: Lindsay J., ed. *Encyclopedia of Religion*. Detroit, pp. 767-773.
- Landowski R. 2007. *Dawnych obyczajów rok cały. Między wiarą, tradycją i obrzędem*. Pelplin.
- Lebeuf A. 2003. *Stopa bosa, stopa obuta. Semantyka motywu ikonograficznego*. Kraków.
- Leciejewicz L. 2006. Polska Piastów krajem łacińskiej Europy.
In: Leciejewicz L., *Opera selecta. Z dziejów kultury średniowiecznej Polski i Europy*. Wrocław, pp. 113-125.

- Lehr U. 2003. Magia czasu narodzin.
In: Kowalska J., Szykiewicz S., Tomicki R., eds. *Czas zmiany, czas trwania*. Warszawa, pp. 151-164.
- Łuczyński M. 2012. Kognitywna definicja Welesa - Wołosa: Etnolingwistyczna próba rekonstrukcji fragmentu słowiańskiego tradycyjnego i mitologicznego obrazu świata. *Studia Mythologica Slavica* 15: 169-178.
- Łuka J.L. 1937. *Wierzenia pogańskie na Pomorzu Wschodnim w starożytności i we wczesnym średniowieczu*. Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdańsk.
- Masłowska E., Niebrzegowska S. 1999. Rzeka.
In: Bartmiński J., ed. *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1: *Kosmos*. Lublin, pp. 324-350.
- Matczak M.D. 2012. Niepełnosprawność jako problem badawczy we współczesnej archeologii.
In: Dzieduszycki W., Wrzesiński J., eds. *Obcy*. Poznań, pp. 255-268.
- Matczakowa S. 1963. Dziecko w rodzinie wiejskiej (Materiały z powiatu radomszczańskiego). *Łódzkie Studia Etnograficzne* 5: 131-178.
- Meaney A.L. 2003. Anglo-Saxon Pagan and Early Christian Attitudes to the Dead.
In: Carver M., ed. *The Cross Goes North. Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300 - 1300*. York, pp. 229-241.
- Menache S. 1997. Dogs: God Worst Enemies?. *Society and Animals* 5 (1): 23-44.
- Mianecki A. 2010. *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*. Toruń.
- Miechowicz Ł. 2010. „By pewnie i szybciej przeniósł się na tamten świat...” Pieniądz jako element praktyk pogrzebowych na Mazowszu, Podlasiu i w Małopolsce w średniowieczu i czasach nowożytnych.
In: Cygan S., Glinianowski M., Kotowicz P.N., eds. *In silvis, campis... et urbe*. Średniowieczny obrządek pogrzebowy na pograniczu polsko - ruskim. Rzeszów - Sanok, pp. 331-356.
- Mietz A. 2008. Nowożytny graffiti i ślady oczyszczania ogniem w Polsce środkowej i północnej.
In: Węgłowska J., ed. *Wiara z demonem w tle. Studia nad materialnymi śladami przekazu informacji na ziemiach polskich do schyłku XVIII wieku*. Toruń, pp. 79-135.
- Miśkiewicz M. 1969. Wczesnośredniowieczny obrządek pogrzebowy na płaskich cmentarzyskach szkieletowych w Polsce. *Materiały Wczesnośredniowieczne* 6: 241-301.
- Modzelewski K. 2004. *Barbarzyńska Europa*. Warszawa.
- Montgomery J. 2000. Ibn Fadlan and the Rusiyah. *Journal of Arabic and Islamic Studies* 3: 1-25.
- Morawiec J. 2009. Motyw łąki w kenningach skaldów.
In: Jurewicz J., Kapeliński M., eds. *Symbolika łąki i pastwiska w dawnych wierzeniach*. Warszawa, pp. 139-147.
- Moszyński K. 1929-1930. Pies w wierzeniach i obrzędach. *Lud słowiański. Pismo poświęcone dialektologii i etnografii Słowian* 1 (2): 257-266.
- Moszyński K. 1967. *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2. *Kultura duchowa*, z. 1. Warszawa.
- Müller-Wille M. 1968-1969. Bestattung im Boot. Studien zu einer nordeuropäischen Grabsitte *Offa* 25-26: 5-203.
- Oestigaard T. 1999. Cremations as Transformations: when the Dual Cultural Hypothesis was Cremated and Carried Away in Urns. *European Journal of Archaeology* 2 (3): 345-364.

- Pawlak E., Pawlak P. 2007. Badania archeologiczne na wczesnośredniowiecznym cmentarzysku „szkieletowym” z Poznania – Śródki (Rynek Gródecki 4) w 2001 roku. *Wielopolskie Sprawozdania Archeologiczne* 8: 63-93.
- Pełka L.J. 1980. *Polski rok obrzędowy. Tradycje i współczesność*. Warszawa.
- Pleszczyński A. 2008. *Niemcy wobec pierwszej monarchii piastowskiej (963 - 1034). Narodziny stereotypu. Postrzeżenie i cywilizacyjna klasyfikacja władców Polski i ich kraju*. Lublin.
- Potkowski E. 1973. *Dziedzictwo wierzeń pogańskich w średniowiecznych Niemczech. Defuncti vivi*. Warszawa.
- Rajewski Z. 1937. Wielkopolskie cmentarzyska rządowe okresu wczesnodziejowego. *Przegląd Archeologiczny* 6 (1): 28-84.
- Ralston W.R.S. 1872. *Songs of the Russian People as Illustrative of Slavonic Mythology and Russian Social Life*. London.
- Rębkowski M. 2007. *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego. Studium archeologiczne*. Szczecin.
- Rogozińska – Goszczyńska R. 1964. Sprawozdanie z badań na stanowisku Stradów III, pow. Kazimierza Wielka za lata 1959-1962. *Sprawozdania Archeologiczne* 16: 345-354.
- Rosik S. 2000. *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI - XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*. Wrocław.
- Rulewicz M. 1958. Wczesnośredniowieczne zabawki i przedmioty do gier z Pomorza Zachodniego (z badań archeologicznych prowadzonych w latach 1947 - 1958). *Materiały Zachodniopomorskie* 4: 303-354.
- Rytter G. 1989. Rekonstrukcja psł. szeregu słowotwórczo-semantycznego *gajb, krajb, *rajb. *Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej* 24.
- Sanmark A. 2004. *Power and Conversion - a Comparative Study of Christianization in Scandinavia*. Uppsala.
- Schmitt J.-C. 2002. *Duchy. Żywi i umarli w społeczeństwie średniowiecznym*. Gdańsk – Warszawa.
- Sikora J. 2010. Spostrzeżenia na temat położenia słowiańskich wczesnośredniowiecznych cmentarzysk kurhanowych.
In: Cygan S., Glinianowski M., Kotowicz P.N., eds. *In silvis, campis... et urbe*. Średniowieczny obrządek pogrzebowy na pograniczu polsko – ruskim. Rzeszów – Sanok, pp. 373-384.
- Sikora J. 2011. Swój - obcy, bogaty - biedny. O kłopotach archeologa ze zrozumieniem wczesnośredniowiecznego żałobnika.
In: Dzieduszycki W., Wrzesiński J., eds. *Kim jesteś człowieku?*. Poznań, pp. 123-134.
- Simek R. 2006. *Dictionary of Northern Mythology*. Cambridge.
- Skalski K. 1995. Problem wykorzystania źródeł archeologicznych do badań nad składem drużyny pierwszych Piastów. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 102 (2): 85-96.
- Skorupka T. 2008. *Na skrzydłach przeszłości. Motywy ptaków na zabytkach archeologicznych z ziem polskich (XI w. p.n.e. – XVII w. n.e.)*. Katalog wystawy. Poznań.
- Stubenrauch A. 1898. Untersuchungen auf dem Iseln Usedom und Wollin im Anschluss an die Vinetafrage. *Baltische Studien, Neue Folge* 2: 65-133.
- Suchodolski S. 1998. Początki obola zmarłych w Wielkopolsce.
In: Kóčka – Krenz H., Łosiński W., eds. *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum*. Poznań, pp. 496-504.
- Szczurek T. 1995. Obol zmarłych w późnym średniowieczu w Polsce północno – zachodniej.
In: Gącarzewicz M., ed. *Pozaekonomiczne funkcje monet*. Poznań, pp. 79-93.

- Szyjewski A. 2003. *Religia Słowian*. Kraków.
- Thietmar. 2002. *Kronika*. Kraków.
- Thomas L.-V. 1991. *Trup. Od biologii do antropologii*. Łódź.
- Tokariew S.A. 1969. *Pierwotne formy religii i ich rozwój*. Warszawa.
- Tomicki R. 1976. Słowiański mit kosmogoniczny. *Etnografia Polska* 20 (1): 47-95.
- Trzciński Ł. 2006. *Mit bohaterski w perspektywie antropologii filozoficznej i kulturowej*. Kraków.
- Urbańczyk P. 2012. *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*. Toruń.
- Uspienski B.A. 1985. *Kult św. Mikołaja na Rusi*. Lublin.
- Van Gennep A. 2006. *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Warszawa.
- Walerczuk M. 2007. Jajka i pisanki w obrzędach Słowian średniowiecznych.
In: Tyszkiewicz J., ed. *Z dziejów średniowiecznej Europy środkowo-wschodniej. Zbiór studiów*. Część 2. Warszawa, pp. 43-57.
- Węgrzynowicz T. 1982. *Szczątki zwierzęce jako wyraz wierzeń w czasach ciałopalenia zwłok*. Warszawa.
- Wierciński A. 2010. *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*. Kraków.
- Williams H. 2001. An Ideology of Transformation: Cremation Rites and Animal Sacrifice in Early Anglo-Saxon England.
In: Price N.S., ed. *The Archaeology of Shamanism*. London – New York, pp. 193-212.
- Wolski Z., Dowgird T. 1890. Pisanki. *Wisła* 4.
- Woźny J. 2005. *Czerwona ochra i ziarna zbóż. Symbolika odrodzenia zmarłych w obrzędach pogrzebowych kultur archaicznych międzymorza bałtycko-pontyjskiego*. Bydgoszcz.
- Wrzesińska A., Wrzesiński J. 1998. Grób konia z Dziekanowic. *Studia Lednickie* 5: 103-116.
- Wrzesińska A., Wrzesiński J. 2002. Z problematyki węgla drzewnych w jamach grobowych – częstość występowania węgla drzewnych w grobach wczesnośredniowiecznego cmentarzyska „Mały Skansen”. *Studia Lednickie* 7: 143-158.
- Zielina J. 2011. *Wierzenia Prasłowian*. Kraków.
- Zoll – Adamikowa H. 1966. *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe Małopolski*, cz. I: Źródła. Wrocław – Warszawa – Kraków.
- Zoll – Adamikowa H. 1971. *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe Małopolski*, cz. II. *Analiza*. Wrocław - Warszawa - Kraków – Gdańsk.
- Zoll – Adamikowa H. 1975. *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski*. Wrocław.
- Zoll – Adamikowa H. 2000. Usytuowanie cmentarzy Słowian w środowisku (doba pogańska i pierwsze wieki po przyjęciu chrześcijaństwa).
In: Moździoch S., ed. *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*. Wrocław, pp. 207-219.
- Žorž A. 2007. Comparison of “Slavic” pots with gender and age of the deceased. *Studia Mythologica Slavica* 10: 9-21.

**Słowiańskie wędrówki w zaświaty.
Kilka uwag na temat eschatologii wczesnośredniowiecznych Pomorzan**

Kamil Kajkowski

Badania nad pogańską obrzędowością wczesnośredniowiecznych społeczności pomorskich natrafiają na wiele trudności. Wynika to nie tylko z braku źródeł pisanych które zawierałyby opisy konkretnych zachowań ludzkich w obecności elementów sakralnych. Osobnym problemem pozostaje interpretacja znalezisk archeologicznych. Współcześnie nie zawsze jesteśmy w stanie określić jakie miejsca i jakie przedmioty mogły być waloryzowane w kontekście myślenia symbolicznego. Trudno bowiem zakładać, że w myśleniu wspólnot tradycyjnych funkcjonował ścisły (we współczesnym rozumowaniu) podział na sferę sacrum i profanum. Wydaje się, że mniej wątpliwości przynosi interpretacja znalezisk o charakterze sepulkralnym. Jest to jednak wrażenie pozorne. W przypadku cmentarzysk archeolog ma bowiem do czynienia już tylko z finalnym aktem obrzędowości pogrzebowej jakim jest grób. Powstaje pytanie czy na podstawie materialnych korelatów związanych z miejscami pochowku zmarłych przodków można rekonstruować tak abstrakcyjne w swym wymiarze pojęcie jak wierzenia eschatologiczne. Taką próbę w oparciu o źródła archeologiczne podejmuje autor niniejszego tekstu, skupiać się na kilku aspektach wierzeń i obrzędowości pogańskiej: duszy (duchu), darze grobowym i jego znaczeniu w postrzeganiu świata pozagrobowego oraz wizji zaświatów.

Ein Mühlstein als Abdeckung einer frühmittelalterlichen Grube aus Neunkirchen, Niederösterreich.

Wolfgang Haider-Berky

A Quern as a Cover of an Early Mediaeval Pit from Neunkirchen, Lower Austria

On the outskirts of the cremation graves cemetery from Early Imperial period, many pits with pottery and animal bones were found, which could be the remains of funeral rites of that time. A real surprise was the discovery of an early mediaeval pit with pottery and animal bones that were covered with a useless quern. The complex of this pit cannot be linked with the original purpose of the quern stone. As similar examples from Lower Austria, Bohemia and Moravia show, the secondary position of the stone can be explained by Slavic mythology. Carefully made pottery and animal bones can indicate such use.

Keywords: Lower Austria, Early Middle Ages, Slavs, mythology, quern.

1979 wurde die Parzelle 987/1, heute 987/4 (Waldmüllergasse 3) der Stadt Neunkirchen in mehrere Bauparzellen aufgeteilt. Diese liegt auf einer Schotterterrasse rund 100 Meter des nördlich vorbei fließenden südlichen Seitenarmes des Schwarza-Flusses. Nordwestlich anschließend befindet sich auf einem Geländesporn die Siedlung der Römischen Kaiserzeit (vicus) (Bild 1). Südlich des Fundortes, auf der nächst höher liegenden Flussterrasse, befindet sich ein ausgedehntes Brandgräberfeld des 1. und 2. Jahrhunderts¹.

Die rege Bautätigkeit hatte zur Folge, dass im Bereich der Parzelle 987/1 und östlich davon immer wieder römerzeitliche Funde zu Tage kamen². Der Verfasser entschloss sich, die Fläche nach dem Abschieben der Humusschicht zu untersuchen. Das Ergebnis war die Auffindung von 7 dunklen Verfärbungen im Flussschotter. Bis auf eine Verfärbung enthielten alle ausschließlich Keramik, Tierknochen und Brandschutt der Römischen Kaiserzeit. Nur die Grube 6 enthielt Fundmaterial des Frühmittelalters.

Das Grabungsprotokoll vom 28. 7. hat folgende Eintragung: *Entdeckung einer weiteren Grube. Großer Stein behindert Bergung. Mit Krampen entfernt – großer Stein = Mühlstein. Keramik vorerst nicht erkannt, da stark verschmutzt. Am 10. 8. Bergung der restlichen Grube = 9. Jahrhundert. Befund: flache, fast kreisförmige Verfärbung am Ostrand des Aushubs durch Zufall aufgedeckt. Mühlstein 8 cm unter der Abschubkante, darunter noch etwa 15 cm Verfärbung. Keramik des 9. Jh. mit Wellenbandverzierung, dunkler Ton, stark gemagert, einige typische Mundsaum-Bruchstücke. Keramik wie von anderen Fundorten (Pitten).*

¹ Fundberichte aus Österreich, Band 16, 1977, 421; FÖ 21, 1982, 287; FÖ 22, 1983, 296.

² Fundberichte aus Österreich 18, 1979, 458.



Bild 1. Luftbild von 1978, Fundstelle mit Kreuz markiert, südlich davon das Brandgräberfeld der römischen Kaiserzeit. Links oben das historische Zentrum von Neunkirchen mit dem römischen Vicus.

Das war insofern überraschend, denn in Neunkirchen wurden bis dahin noch keine Funde aus dieser Zeit gemacht. Zwei Gräberfelder des 9. Jahrhunderts liegen in Umkreis von 3 Kilometer (Rohrbach am Steinfeld, Wartmannstetten)³, und ein Streufund eines lunulaförmigen Ohringes vom Typ „Köttlach II“ nach Giesler stammt vom Petersberg in Ternitz-Dunkelstein⁴.

Das Ungewöhnliche an der aufgefundenen Grube war jedoch, dass diese mit einem gebrauchten Mühlstein abgedeckt war, von dem bei der Freilegung der Verfärbung noch nichts zu sehen war (Bild 2). Erst einige Zentimeter unterhalb kam der Stein zum Vorschein (Bild 3). Zur großen Überraschung lagen in der stark durch Feuereinwirkung dunkelgefärbten Erde zahlreiche Keramikbruchstücke und Tierknochen zu. Schon vor der Reinigung der Funde war klar, dass es sich um eine Deponie aus frühmittelalterlicher Zeit handelt, die inmitten von zahlreichen römischen Gruben lag. Die römischen Gruben dienten ausschließlich dem traditionellen jährlichen Totengedenken für die im südlich angrenzenden Brandgräberfeld des 1./2. Jahrhunderts Bestatteten.

³ Herwig Friesinger: Studien zur Archäologie der Slawen in Niederösterreich II. Mitteilungen der Prähistorischen Kommission der ÖAW. XVII. und XVIII. Band, Wien, 1975- 1977, 30 – 31; Franz Hampl: Ein frühgeschichtliches Gräberfeld in Wartmannstetten, p. B. Neunkirchen. In: *Archaeologia Austriaca* 29, 1961, 18-37.

⁴ Karin Kührtreiber: Burg Dunkelstein. Ergebnisse der archäologischen Untersuchungen eines hochmittelalterlichen Adelssitzes im südöstlichen Niederösterreich. Dissertation der Universität Wien, Wien 2006, 183 – 185 und Abb. 169.



Bild 2. Auffindung der Grube 6, dunkle Verfärbung im Schotter der Flussterrasse.



Bild 3. Mühlstein als Abdeckung.

Bis zum Jahr 2011 war der Inhalt der Grube der erste und einzige Nachweis einer Besiedlung Neunkirchens im Frühmittelalter.

Im Jahr 2011 wurden in der Innenstadt von Neunkirchen (Triester Straße 9) durch Neubau eines Wohnhauses beachtliche Reste von römerzeitlichen Bauten des 1. – 4. Jahrhunderts gefunden und durch das Bundesdenkmalamt untersucht⁵. Bei Durchsicht des Fundmaterials konnte nun erstmals frühmittelalterliche Keramik im Siedlungsbereich nachgewiesen werden. Wieder einmal hat es sich gezeigt, dass die Bevölkerung des späten 8. und des 9. Jahrhunderts mit Vorliebe in den ehemals römischen Ruinen ihre Wohnstätten errichteten⁶. Bis heute ungeklärt sind die Ausdehnung der frühmittelalterlichen Siedlung, und ebenso die Lage des Gräberfeldes⁷. Der Verfasser vermutet dieses im östlichen Randbereich des Brandgräberfeldes der frühen Römischen Kaiserzeit.

Fundmaterial

Mühlstein:

Material: Blasseneck-Porphyroid (Vorkommen in der Grauwackenzone bei Reichenau an der Rax, ca. 15 Kilometer entfernt⁸. Durchmesser des fast kreisrunden Steines ca. 72 cm. Radien zur zentralen Lochung zwischen 30 und 34 cm. Zentrale Bohrung: Breite 10 cm, Höhe 8,5 cm. Ein abgesplittertes Stück des Gesteins ist auf Bild 5, oben, zu sehen.

Der Stein war als Unterteil einer händisch betriebenen Mühle in Verwendung, denn er verflacht nach außen hin. Obwohl sich in unmittelbarer Nähe des Fundortes und der Siedlung ein Gewässer befindet, kann davon ausgegangen werden, dass die Mühle nicht mit Wasserkraft betrieben wurde (zu kleiner Mühlstein).

Keramik:

In der Grube konnten Keramikbruchstücke geborgen werden, die von fünf frühmittelalterlichen Töpfen stammen.

Gefäß 1 (Bild 4). Von diesem sind die meisten Bruchstücke erhalten geblieben. Diese stammen vor allem aus dem Mundsäum-, Hals- und Schulterbereich. Von der Standfläche wurde ein kleines Stück mit einer Bodenmarke gefunden, welches einen Teil einer Swastika zeigt. Der Mundsäumdurchmesser beträgt 19,5 bis 20,5 cm. Der maximale Durchmesser an der Schulter zwischen 20,5 und 21,5 cm. Der Standflächendurchmesser und die Höhe können nur geschätzt werden. Die Höhe betrug unter 10 cm. Dieser Topf ist mit mehrzeiligem Wellenband und umlaufenden Parallellinien verziert. Der Mundsäum ist weit ausladend und scharfkantig abgeschnitten. Der Ton ist außen reduzierend und innen oxidierend gebrannt. Äußerliche Gebrauchsspuren durch Feuereinwirkung sind erkennbar. Die Wandstärke beträgt 0,4 bis 0,5 cm. Der Topf wurde sorgfältig nachgedreht. Es scheint sich also um „feines Tafelgeschirr“ gehandelt zu haben.

⁵ Fundberichte aus Österreich 50, 2011, D869.

⁶ Wolfgang Haider-Berky: Das Frühmittelalter in den Bezirken Neunkirchen und Wiener Neustadt. In: Das römische Neunkirchen. Sonderausstellung 2013 im Städtischen Museum Neunkirchen, Neunkirchen 2013, 57.

⁷ Körpergräber sind aus geologischen Gründen im Bereich des Konglomerats nicht möglich. Östlich davon ist das Gelände flach und besteht aus Kiesen und Schotter der Schwarza.

⁸ Freundliche Mitteilung des Geologen Dr. Felix Habart, Wartmannstetten.

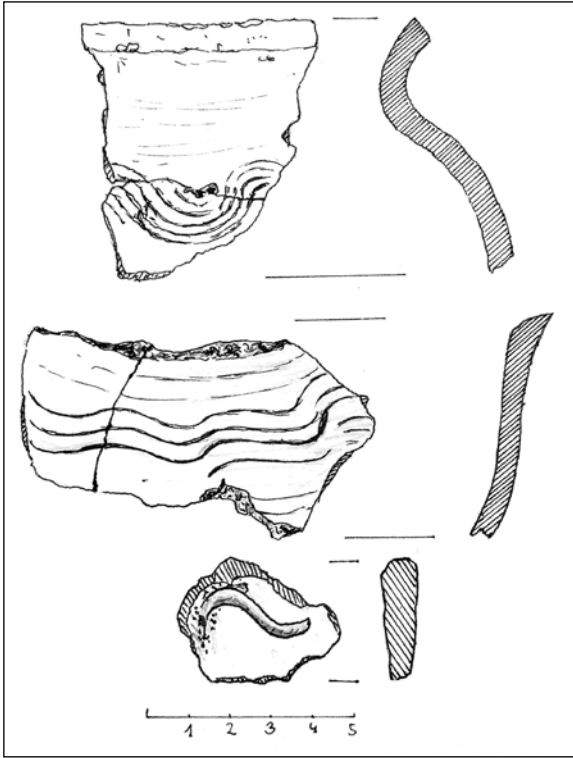


Bild 4. Gefäß 1 (Zeichnung: Reto Kropelnicki).

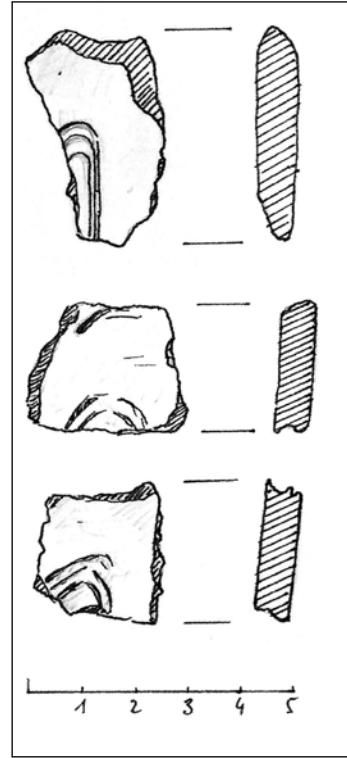


Bild 5. Gefäß 2 (Zeichnung: Reto Kropelnicki).

Gefäß 2 (Bild 5). Von diesem sind 5 Bruchstücke geborgen worden. Zwei davon haben eine mehrzeilige Wellenbandverzierung. Die Wandstärke beträgt 0,5 bis 0,6 cm. Die Magerung des Tones ist wie bei allen anderen Töpfen aus lokalem Quarz- und Feldspatsteinchen. Im Gegensatz zu Topf 1 ist die Außenfläche oxidierend, die Innenfläche leicht reduzierend, also nicht so dunkel gebrannt. Die Schulterweite war ähnlich wie bei Topf 1, also über 20 cm.

Gefäß 3 (Bild 6). Von diesem Gefäß sind drei Wandbruchstücke vorhanden. Sie stammen aus dem Schulter- oder Bauchbereich. Eines davon hat umlaufende Parallellinien. Die Außenseite ist oxidierend, die Innenseite reduzierend gebrannt.

Gefäß 4 (Bild 7). Vorhanden ist ein größeres Boden-Wand-Bruchstück, wodurch der Standflächendurchmesser mit 11,0 bis 11,5 cm errechnet werden konnte. Die Standfläche war mit einer Bodenmarke versehen, von der jedoch nur ein kleiner Teil mehr erhalten ist. Die restlichen 6 kleinen Bruchstücke stammen aus dem Bauchbereich und sind nicht verziert. Auffallend ist hier die größere Wandstärke der Bruchstücke, die zwischen 0,5 und 0,9 cm beträgt. Es ist das einzige Gefäß, welches im Oxidationsbrand mit Reduktionskern hergestellt wurde; das heißt Innen- und Außenfläche sind rötlich-hellbraun, und der Kern ist grau bis dunkelgrau. Hier fällt wieder die spezifische Magerung des stark eisenhaltigen Tones mit Quarz, Feldspat und Glimmerbestandteilen auf, wie diese südlich von Neunkirchen in einem riesigen Gebiet vorkommen, welches die Geologie

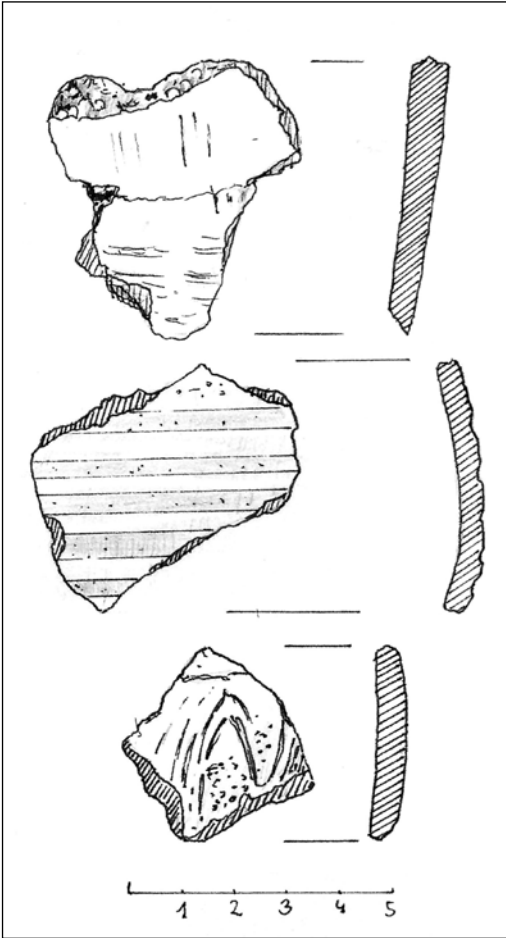


Bild 6. Gefäß 3 (Zeichnung: Reto Kropelnicki).

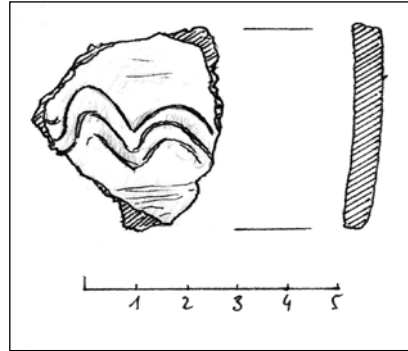


Bild 7. Gefäß 4 (Zeichnung: Reto Kropelnicki).

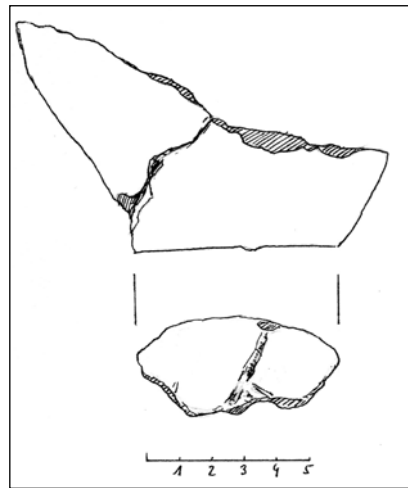


Bild 8. Gefäß 5 (Zeichnung: Reto Kropelnicki).

„Loipersbacher Rotlehmserie“ nennt (Oberpliozän). Zahlreiche Lehmgruben von der Römischen Kaiserzeit bis in die jüngste Neuzeit bestanden dort.

Gefäß 5 (Bild 8). Von diesem Topf ist nur ein Bruchstück erhalten; es ist jedoch durchaus möglich, dass diese Scherbe Teil eines anderen Topfes war, und nur unter anderen Brennumständen andere Merkmale an der Oberfläche erhielt. Hier ist am ehesten an Topf 2 zu denken. Das Bruchstück ist am Übergang von Schulter zum Hals zu lokalisieren. Die hellgraue Außenseite ist sehr fein geglättet, und mit einem zweizeiligen Wellenband versehen. Die Magerung ist an der Außenseite kaum zu erkennen (wie bei einer Schlammung), während an Innenseite die übliche körnige Magerung deutlich zu sehen ist.

Sonstige Keramik

Hier ist vor allem die Standfläche eines scheibengedrehten Topfes zu erwähnen. Der Ton als Reduktionsbrand mit Oxidationskern anzusprechen, also außen zwei dünne

graue Flächen, und im Kern eine dicke dunkelrote Schicht. Die Wandstärke beträgt 1,0 cm. Das Stück zeigt starke Abnutzungserscheinungen an den Bruchrändern.

Vier weitere Bruchstücke zeigen einerseits auch stark Abnutzung durch Wassereinwirkung, bzw. können auf Grund der Tonbeschaffenheit nicht eindeutig zugeordnet werden.

Tierknochen

In der Grube befand sich ein größerer Knochen (Schwein?) und mehrere Knochensplitter. Sie scheinen die Reste eines Mahles gewesen zu sein, die danach samt den verwendeten Gefäßen sorgfältig abgedeckt wurden.

Auswertung

Die Keramik besteht zum Großteil aus Bruchstücken von Töpfen. Es fällt auf, dass hier vor allem Gefäße verwendet wurden, die breiter als hoch sind, maximal gleich hoch. Daraus darf abgeleitet werden, dass es sich um dünnwandige Trinkgefäße handelt. Dünn- oder dickflüssige Getränke können aus solchen Gefäßen leicht konsumiert werden⁹. Es scheint sich also Großteils um „(feines) Tafelgeschirr“ gehandelt zu haben. Standflächendurchmesser und Raddurchmesser waren beträchtlich. Dieses Trinkgeschirr kommt auch in den großen frühmittelalterlichen Siedlungen von Pitten-Burgberg¹⁰ und Ternitz/St. Johann- Gfiederacker¹¹ vor. Der Hauptanteil der Siedlungskeramik, insbesondere hohe Töpfe, ist bis auf wenige Ausnahmen viel derber und nicht sehr sorgfältig nachgedreht. Die Wandstärken sind fast doppelt so dick. Fast alle Bruchstücke haben an der Außenseite, meist auf der Gefäßschulter, ein mehrzeiliges Wellenband oder mehrzeilige umlaufende parallele Rillen. Auf einem Bodenfragment eines Topfes ist eine Bodenmarke in Form einer Swastika zu sehen. Als Vergleichsstück ist die Bodenmarke des Topfes von Grab XXIX in Pitten heranzuziehen¹². Das Boden-Wand-Fragment von Topf 4 (Bild 7), hat ebenfalls eine Bodenmarke. Der völlig andersfarbige Ton ist hellbraun bis hellgrau, mit rötlichen Flecken. Das könnte ein Hinweis sein, dass dieser Topf aus einer Werkstätte stammt, die aus dem Rotlehmgebiet der Umgebung stammt (hoher Eisenanteil). Die Bodenmarke ist mit jenen von den Töpfen in Grab V, Grab XXXII und XCII von Pitten vergleichbar¹³.

Der Bereich des südöstlichen Niederösterreich (Schwarzatal, Pittental, „Bucklige Welt“) sind die archäologischen Funde des Frühmittelalters bis auf wenige Ausnahmen kaum aufgearbeitet. Das vorhandene Fundmaterial stammt von Altfinden, die schlecht bis gar nicht dokumentiert sind. Solange die österreichische Forschung sich nicht einmal durchringen kann das ehemals namengebende Gräberfeld von Köttlach („Köttlacher Kultur“, nachmals auch „Köttlach-Karantansische-Kultur“) nachzuuntersuchen, bleibt das vorhandene Fundmaterial in dieser Region für die Forschung fast wertlos¹⁴. Das Gräberfeld von Köttlach wurde von der Mitte des 8. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts

⁹ Christoph Gutjahr: Vier frühmittelalterliche Körpergräber aus Trofaiach, Steiermark. In: Fundberichte aus Österreich 40, 2001, 117 Anmerkung 81.

¹⁰ Fundberichte aus Österreich 15, 1976, 202; 16, 1977, 490-491.

¹¹ FÖ 29, 1990, 250-251 (Stadtgemeinde Ternitz, KG St. Johann am Steinfeld).

¹² Wie Anmerkung 3, Friesinger, Pitten, Grab XXIX, 128, Tafel 17.

¹³ Wie Anmerkung 3: Tafel 9, 120; Tafel 18, 129; Tafel 43, 154.

¹⁴ Die „jüngste“ Bearbeitung der Gräberfeldes von Köttlach stammt von Richard Pittioni: Köttlach und Weigelsdorf. Archäologisches zur karolingerzeitlichen Mission in Niederösterreich. Mitteilungen der Kommission für Burgenforschung und Mittelalter-Archäologie 18. Österr. Akademie der Wissenschaften 113, 1976, 348-359. Die letzte Gesamtvorlage des Gräberfeldes stammt aus dem Jahr 1943 (!), ebenfalls von

durchgehend belegt. Hier sind Einflüsse der „Donauslawen“ von zirka 750 bis 880, und der „Alpenslawen“ ab zirka 880 bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts in den verschiedenen Gräberfeldern des Schwarzatales nachweisbar.

Römerzeitliche Keramik

Im gesamten Fundgebiet liegt durch Erosion bzw. Überschwemmungen des nahen Seitenarmes der Schwarza verstreut römerzeitliche Keramik, die teilweise starke Abnutzungserscheinungen zeigt. Im Bereich der Grube 6 lagen einige Keramikscherben, die römerzeitlich sind, vor allem das Boden-Wand-Stück eines Topfes (sonstige Keramik). Die vielen römerzeitlichen Gruben beinhalten Keramik, die nicht erodiert ist, und sich teilweise zu Gefäßen zusammensetzen lassen. Auch hier wurde eher Prunkgeschirr für die Totenfeier verwendet (hoher Anteil an Terra Sigillata).

Sekundäre Mühlstein-Verwendungen

Die Fundsituation der Grube 6 mit dem Mühlstein aus der Grabung von Neunkirchen ist wohl einzigartig in der (nieder-)österreichischen Frühmittelalterforschung. Einzig die Mühlstein-Steinbrüche von Altenhof (Gemeinde Schönberg am Kamp)¹⁵ und Loiwein (Gemeinde Lichtenau, pol. Bezirk Krems an der Donau)¹⁶ als Lieferant von Mühlsteinen (vor allem für die frühmittelalterliche Befestigungsanlage Gars-Thunau) kann als Beispiel für die Verwendung derartiger Mühlsteine heran gezogen werden.

Die Verwendung der Mühlsteine von Altenhof in der fast 300 Jahre besiedelten Wehranlage Thunau erfüllte den Zweck, dem dieses landwirtschaftliche Gerät ursprünglich zgedacht war, nämlich zur Mehlerzeugung¹⁷. Die Verwendung als Abdeckung einer Grube ist im österreichischen Gebiet einzigartig. Interessant ist jedoch vor allem die „letzte Phase“ der Wehranlage. Der archäologische Befund und eine historische Quelle ergaben, dass diese im Jahr 1041 völlig zerstört wurde. Nicht einmal die getöteten Kinder und Frauen, die versuchten in der Kirche Schutz zu finden (einziger Steinbau), wurden von den Eroberern (Babenberger?) bestattet. Die Toten wurden bei der Grabung so angetroffen, wie sie 1041 starben. Die Anlage wurde dem Erdboden gleich gemacht. Diese detaillierte Schilderung ist deshalb notwendig, weil nach Abschluss der Zerstörung an beiden Toranlagen Mühlsteine deponiert wurden. Es ist somit durch diese Form ein Rechtsakt kundgetan, dass die Siedlung „geschlossen“ ist. Heute würden wir dazu sagen „behördlich“ oder „polizeilich geschlossen“ (Zutritt verboten!). Mühlsteine waren zu

Richard Pittioni: Der frühmittelalterliche Gräberfund von Köttlach, Landkreis Gloggnitz, Niederdonau. Sonderschriften der Zweigstelle des Archäologischen Institutes des Deutschen Reiches XIV, 1943.

Jochen Giesler bemühte sich 1980 redlich das unbefundete Material in drei Perioden zu fassen. Jochen Giesler: Zur Archäologie des Ostalpenraumes vom 8. bis zum 11. Jahrhundert. In: Archäologisches Korrespondenzblatt 10, 1990, 85-98.

Im Museum der Stadt Neunkirchen befinden sich jedoch zwei handgeformte Töpfe, die erst in den 20-er Jahren des 20. Jahrhunderts in Köttlach gefunden wurden und unpubliziert sind. Sie können eindeutig dem awarischen Milieu aus der Zeit um 750 zugeordnet werden.

¹⁵ Nikolaus Hofer: Archäologische Untersuchungen in der KG Altenhof, Niederösterreich. Grabungsbericht des Bundesdenkmalamtes.

¹⁶ August Meisinger: Naturdenkmale Niederösterreichs. 1959, 84-85.

Dehio Handbuch: Niederösterreich nördlich der Donau. 1990, 683.

¹⁷ Ingeborg Friesinger: Historische Nachrichten zur Geschichte des slawischen Befestigungsanlagen von Thunau. In: SPFFBU E37, 1992, 69.

dieser Zeit wohl die einzigen oder wenigen Gegenstände, die nach Zerstörung der fast zur Gänze aus Holz gebauten Häuser samt Inventar dem Feuer widerstanden¹⁸. Ob es sich bei der Mühlsteindeponierung um einen offiziellen Rechtsakt handelte, oder diese reine Symbolik der Sieger war, ist ungewiss.

Eine ähnliche Fundlage bei einem Tor erbrachten die Untersuchungen in der Burg Obřany u Brna¹⁹ und in Mikulčice²⁰. Eine Vielzahl von Mühlsteinen in ungewöhnlicher Positionierung wurde in der Republik Tschechien gefunden. Eine größere Anzahl von Steinen lag in aufgelassenen Brunnen. Dabei handelt es sich um ganze Steine oder um Bruchstücke. Daraus ist schon erkennbar, dass die Brunnendeponierung nicht als Müllentsorgung zu interpretieren ist, sondern dass hier ein Brauch dahinter steht, dessen Sinn schwer nachvollziehbar ist, da schriftliche Quellen fehlen.

Abgesehen von der Möglichkeit, dass Mühlsteine auf Grund der Fundlage als Gewichte auf der Abdeckung des Brunnens Verwendung fanden²¹, und nach der Vermoderung des Holzes in den Brunnenschacht stürzten, sind die weiteren Mühlsteinfunde aus der Umgebung (aus einem Haus des Müllers, aus dem Dorf) zu Brunnen geschleppt worden. Mit dieser Handlung ist eine Absicht zu erkennen, die mit den täglichen Arbeiten des Bauern oder Müllers nicht in Einklang zu bringen ist. Nicht mit der Logik akkordierbar ist auch, dass die Holzabdeckung offensichtlich mit zwei Mühlsteinen beschwert war. Als Gewicht gegen Naturgewalten (Sturm) hätte wohl ein Stein genügt. Immerhin haben die Steine ein ausreichendes Gewicht (im Fall des Steines aus Neunkirchen ca. 35 kg). Dafür wären auch große Feldsteine ebenso geeignet gewesen. Die Herstellung von Mühlsteinen war doch relativ aufwendig und teuer. Der schwere Stein hätte im täglichen Wasserschöpfbetrieb jedes Mal abgenommen werden müssen; das ist wohl sehr unglaublich. Die Verwendung von Mühlsteinen in Brunnen, selbst wenn sie schon beschädigt oder unbrauchbar geworden waren, entspricht unter normalen Lebensumständen keiner Logik (Ausnahme in Kriegszeiten).

Quellen und Brunnen galten in der Kulturgeschichte der Menschheit als Lebensspender und Kommunikationsmittelpunkt der Bevölkerung. Der Mühlstein war dagegen das Gerät für das tägliche Brot. Das Hineinwerfen des Mühlsteines in den Brunnen zeigt uns einen ähnlichen Hintergrund im Brauchtum der damaligen Bevölkerung, die (wahrscheinlich) ausdrücken sollte „es ist zu Ende“²².

Mühlsteine befanden sich ebenso in Gruben (Vorratsgruben), deren Grabungsbefund eindeutig auf kultisch-sakrale oder kriegerische Ereignisse schließen lassen²³. Am Burgwall von Petrova louka bei Strachotin wurde ein Stein zur Abdeckung von Kinderschädeln

¹⁸ Herwig Friesinger: Die frühmittelalterlichen Befestigungsanlagen von Thunau. In: SPFFBU E37, 1992, 66.

¹⁹ Lubomir Jan Konečný: Dosavadní výsledky archeologického průzkumu hradu Obřany u Brna. In: AH 2, 1977, 229-238.

²⁰ Pavel Kouřil: Staří Maďaři a Morava u pohledu archeologie. In: Klápště J. – Plešková E. – Žemlička J. (Herausgeber), Dějiny ve věku nejistot. Sborník k příležitosti 70. Narozenin Dušana Třeštika. Praha, 2003, 110-146.

²¹ Bořivoj Dostál: Velkomoravské studny z řemeslnického areálu Břežlavi-Pohansko. In: Archeologické rozhledy 42, 1990, 376-390.

²² Jana Vignatová: Velkomoravská studna z Břeclavi-Pohanska. In: SPFFBU E 27, 1982, 203-204 und Abb. 2.

²³ Jiří Macháček: Pohansko bei Břeclav. Ein frühmittelalterliches Zentrum als sozialwirtschaftliches System. In: Studien zur Archäologie Europas, Bonn, 2007, 228. Čeněk Staňa: Depot želez a žernovů na slovanském hradišti Stae zámky u Lišně. In: Sborník československé společnosti archeologické při ČSAV 1, 1961, 110-120. Otto Marek – Rostislav Skopal: Die Mühlsteine von Mikulčice. In: Lumir Polaček (Herausgeber), Studien zum Burgwall von Mikulčice 5. Brno, 2003, 518, Tafel 6-7.

verwendet, die in einer Grube deponiert wurden. Depots von Eisenwerkzeug mit Steinabdeckung wurden in Staré zámky bei Lišeň und in der VIII. Kirche in Mikulčice gefunden²⁴. Alle diese Verwendungen lassen den Schluss zu, dass hier kulturell-religiöse oder machtpolitische Riten als Ursache anzunehmen sind²⁵.

Eine weitere sekundäre Verwendung von Mühlsteinen wurde in einigen frühmittelalterlichen Gräberfeldern angetroffen. In Staré Město „Na Valách“ und „Certov kút“, in Syrovin u Bzence, in Stará Kouřim, in Prachovské skály, in Lahovice, und vor allem in Mikulčice wurden Steine als Verfüllung oder Wandsegmente von Gräbern verwendet²⁶. Hier wäre zu hinterfragen, ob die Steine für die Gräber zufällig und nicht mehr brauchbares Baumaterial verwendet wurden. Die mährische Forschung zieht auch in Betracht, dass diese Steine zur Abwehr von bösen Geistern oder Vampiren gedient haben könnten²⁷.

In Zusammenhang mit der Verwendung der Mühlsteine in Gräbern ist vielleicht auch ein Grabungsbefund aus dem frühmittelalterlichen Gräberfeld von Wartmannstetten zu sehen. Der Ort liegt 2 Kilometer südlich der Fundstelle von Neunkirchen. 1957 wurde ein Körpergräberfeld (Gräber 1-21) entdeckt und von Franz Hampl²⁸, und weitere Gräber (22-26) wurden 1983 vom Verfasser ausgegraben und publiziert²⁹. Sehr interessant war dabei der Befund von Grab 22. Es handelt sich dabei um ein Doppelgrab, wobei die Nachbestattung an der rechten Seite ein Kind im Alter von 5-6 Jahren war. Die nach Osten gerichtete Hauptbestattung war eine Frau im Alter von 25-35 Jahren³⁰. Durch die Nachbestattung wurden die noch im Sehnenverband liegenden Teile des rechten Oberkörpers, insbesondere des Ober- und Unterarmes nach links verschoben. Das Kind wurde auf gleicher Höhe wie die Frau bestattet. Auf das Kind wurde ein großer Stein gelegt, der rund 65 cm lang, 50 cm breit und 20 cm hoch war. Der schwere Stein wurde absichtlich auf die Bestattung gelegt. Er war nicht behauen und stammt wahrscheinlich von den ausgedehnten Konglomeratbänken, die rund 100 m westlich am Talhang anstehen. Eine derartige Fundsituation wurde sonst in keinem der Gräber festgestellt, auch nicht in anderen Bestattungen von Jugendlichen (Hauptanteil der Bestattungen). Möglicherweise kam auch hier der Brauch mit einem großen Stein zum Tragen, dass ein Ende nicht nur mit dem Tod des Kindes manifestiert wurde, sondern möglicherweise einer ganzen Familie. Der Verfasser ist der Meinung, hier Mutter und Kind begraben wurde, die Mutter jedoch schon bei der Geburt gestorben ist.

²⁴ Wie Anm. 23 (Marek – Skopal).

²⁵ Matej Ruttkay: Mittelalterliche Siedlung und Gräberfeld in Bajč-Medzi kanálmi (Vorbericht), SIA 50/2, 2002, 265-266.

Bořivoj Dostál: Drobná pohřebiště a rozptýlené hroby z Břeclavi-Pohansko. In: SPFFBU E 27, 1982, 179.

²⁶ Wie Anmerkung 25 (Dostál) 179; wie Anmerkung 23 (Marek – Skopal), 518-519.

²⁷ Wie Anmerkung 23 (Macháček) 228.

²⁸ Franz Hampl: Ein frühgeschichtliches Gräberfeld in Wartmannstetten, pol. Bez. Neunkirchen. In: ArchA 29, 1961, 18-36.

²⁹ Franz Hampl – Wolfgang Haider-Berky – Franz Rauscher – Karin Wiltschke-Schrotta: Das frühgeschichtliche Gräberfeld von Wartmannstetten, Bezirk Neunkirchen, Niederösterreich. Schriften des Berkyseum, Band 9, 2005.

³⁰ Wie Anmerkung 29 (Wiltschke-Schrotta) 46.

Das Frühmittelalter im südlichen Niederösterreich

*Ein Exkurs*³¹

Die archäologischen und historischen Quellen schließen einander in diesem Gebiet aus. Die archäologischen Quellen sind vor allem im Schwarzatal und im Mündungsbereich der Seitentäler zu finden. Die historischen Quellen sind ausschließlich in der „Bucklige Welt“ zu finden, also jenem Bereich des Berglandes, das die Grenze zur pannonischen Ebene bildet, die scheinbar auch über Jahrhunderte eine politisch-ethnische war, wie durch Jahrhunderte hindurch auch der „limes certus“ an der Enns. Die historischen Quellen beschränken sich ausschließlich auf die 2. Hälfte des 9. und den Beginn des 10. Jahrhunderts (einschließlich von Fälschungen späterer Zeit).

Archäologisch ist jedoch eine Unterscheidung zwischen Norden und Süden nachweisbar. Im 8. Jahrhundert wurden zahlreiche „awarenzeitliche“ Gräberfelder in den Ebenen des südlichen Wiener Beckens angelegt, wozu natürlich auch die schwer auffindbaren Siedlungen dieser Zeit gehören. Bis vor kurzer Zeit war die Forschung der Meinung, dass südlich von Wiener Neustadt keine großen awarenzeitlichen Gräberfelder zu finden sind. Das stellte sich jedoch als Fundlücke heraus, denn inzwischen wurde das mehrere hundert Bestattungen zählende Gräberfeld von Kleinwolkersdorf (Marktgemeinde Lanzenkirchen) untersucht. Weiter wurde ein kleines Gräberfeld in Bad Erlach bei Pitten entdeckt und einige Gräber geborgen. Die awarenzeitlichen Töpfe von Köttlach und eine komplett

³¹ Verwendete, aber nicht zitierte Literatur: Wolfgang Breibert: Grabfunde aus Krungl in Steiermark. Neues zu einem altbekannten frühmittelalterlichen Gräberfeld. In: Schild von Steier, Beiheft 04, Graz, 2008, 7-22.
Falko Daim: Das awarische Gräberfeld von Leobersdorf. Habilitationsschrift, Wien, 1986.
Stefan Eichert: Karantanische Slawen – slawische Karantanen. Überlegungen zu ethnischen und sozialen Strukturen im Ostalpenraum des frühen Mittelalters. In: Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas 60. Der Wandel um 1000. Langenweissbach, 2011, 433-452.
Fundberichte aus Österreich (FÖ): FÖ 40, 2001, 683. FÖ 41, 2002, 691-692. FÖ 43, 2004, 954-957. FÖ 44, 2005, 582-584. FÖ 45, 2006, 716-718. FÖ 48, 2009, 458-460. (Falko Daim, Gabriele Scharrer-(Liška) (Lanzenkirchen).
FÖ 45, 2006, 715-716 (Bad Erlach).
Herwig Friesinger: Frühmittelalterliche Körpergräber aus Pottenbrunn, Stadtgemeinde St. Pölten, NÖ. In: Archaeologia Austriaca 51, 1972, 113-190.
Christoph Gutjahr: Vier frühmittelalterliche Körpergräber in Trofaiach, Steiermark. In: Fundberichte aus Österreich 40, 2001, 109-136.
Diether Kramer: Bemerkungen zur Mittelalterarchäologie in der Steiermark. 2. Teil: Gräberfelder, Slawen und Bayern. In: Zeitschrift des historischen Vereines für Steiermark. LXXXV. Jahrgang, Graz, 1994, 25-72.
Elisabeth Novotny: Das frühmittelalterliche Gräberfeld von Hohenberg, Steiermark, mit Exkursionen zur historischen und archäologischen Situation im Ostalpenraum. In: Archaeologia Austriaca 89, 2055, 177-250.
Erik Szameit: Anmerkungen zur Chronologie des 8. – 9. Jahrhunderts im Ostalpenraum. In: Zalai Múzeum 3, 1991, 73-79.
Erik Szameit: Zur chronologischen Stellung des frühmittelalterlichen Gräberfeldes von Sieghartskirchen, Niederösterreich, und die Grabfunde aus Proleb, Steiermark. In: Archaeologia Austriaca. Monographien. Band 2. Studien zur Archäologie der Awaren. Wien, 1992, 803-839.
Erik Szameit und Peter Stadler: Das frühmittelalterliche Grab von Grabelsdorf bei St. Kanzian am Klopeinsee, Kärnten. Ein Beitrag zur Datierung awarischer Bronzen im Ostalpenraum. In: Archaeologia Austriaca 77, 1993, 213-243.
Gyula Török: Sopronkőhida IX. századi temetője (Das Gräberfeld des 9. Jahrhunderts von Sopronkőhida). In: Fontes Archaeologica Hungaricae. Budapest, 1973, 22-116.
Herwig Wolfram: Ethnogenesen im frühmittelalterlichen Donau- und Ostalpenraum (6. – 10. Jahrhundert). In: H. Beumann und W. Schröder (Hrg.). Frühmittelalterliche Ethnogenese im Alpenraum. Nationes 5, Sigmaringen, 1985, 139.

erhaltene spätaWARENZEITLICHE Gürtelgarnitur von Stixenstein (Stadtgemeinde Ternitz)³² zeigen, dass die Ebenen am Rande des Gebirges bis in den Raum Gloggnitz am Fuße des Semmering eine aWARENZEITLICHE Besiedlung hatten. In der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts kam es zu einer kulturellen Überlagerung durch das immer mehr dominant werdende slawische Kulturgut. Noch im späten 8. Jahrhundert verschwand das „awarische“ Element aus den Gräberfeldern fast völlig (Pitten). Das südliche Niederösterreich wird nun einem Kulturkreis zugezählt, welches die Forschung als „donauslawisch“ nennt. Das ist vor allem im gut dokumentierten Gräberfeld von Pitten ersichtlich, welches mit den Gräberfeldern von Sopronköhida und Pottenbrunn vergleichbar ist. Das Gräberfeld von Pitten wurde bis in die Zeit um 830/40 belegt. Danach dürfte der christliche Einfluss immer stärker geworden sein. Die Nekropole wurde am Burgberg und seinen Abhängen angelegt.

Im fortgeschrittenen 9. Jahrhundert wurde der Einfluss aus dem Süden immer stärker. Die politischen Veränderungen (Magyaren) bewirkten, dass sich die slawische Bevölkerung der Berggebiete im südlichen Niederösterreich dem karantanischen Staatsgebilde anschloss. Das zeigt sich besonders im (namengebenden) Fundmaterial aus Köttlach, aber auch im Namensgut. Die „Grenze“ des karantanisch-alpenslawischen Einflusßbereiches lag im 10. und beginnenden 11. Jahrhundert bei der Flussenge von Rohrbach (Stadtgemeinde Ternitz). Dieser Meinung schließt sich auch die historische Forschung an. Herwig Wolfram schreibt³³: *Die Grenzen Karantaniens sind nicht überall leicht zu bestimmen. Im Norden reichte es bis ins Bergland des heutigen Niederösterreich, wobei die Schwarza ein Grenzfluß gewesen sein dürfte. Die Ostgrenze bildete das Bergsystem, das von der niederösterreichischen Buckligen Welt mit seinen Ausläufern bis zur mittleren Mur reicht und als mons Predel, als Grenzberg überliefert wird.* Dazu ist eine historische Quelle überliefert, die besagt, dass in der militärischen Auseinandersetzung von Ludwig dem Deutschen mit seinem Sohn Karlmann im Jahr 863 letztere seine Truppen unter der Führung von Graf Gundakar an der Schwarza aufstellte, um die Übergänge nach Karantanien über Hartberg und Semmering zu schützen³⁴. Bis zum späten 9. Jahrhundert bestanden im südlichen Niederösterreich mehrere Grafschaften, die Teil des karolingischen Ostlandes sind. Die Grenzgrafen hießen Ratpot und Rihhari³⁵. Karantanien lag also noch südlich von Semmering und Hartberg über die die wichtigsten Fernstraßen (noch aus römischer Zeit) führten. Erst nach dem Zusammenbruch der Verwaltung im Donauraum in den ersten Jahren des 10. Jahrhunderts wurde der politische Einfluss von Süden stärker, der nach der Gründung des Herzogtums Kärnten schließlich durch die „Grafschaft im Mürztal“ als Teil der Markgrafschaft Steier bewerkstelligt wurde. Noch heute fühlt sich die Bevölkerung des Gebietes im südlichen Niederösterreich in Sprache und Volkskultur eher der Steiermark zugehörig, als dem „österreichischem Kerngebiet der Babenberger“ (Mark Ostarrichi), also wurde dieser Teil der Steiermark auf Grund politischer Ereignisse im 13. Jahrhundert „Beute-Niederösterreich“ mit karantanischer Wurzel.

³² Der Finder zeigte diese Gürtelgarnitur (Zeitstellung SPA III) vor mehr als 20 Jahren dem Verfasser. Es wurde eine Fotokopie davon angefertigt. Die Gürtelgarnitur wurde sofort am „Kunstmarkt“ verkauft.

³³ *Annales Fuldenses*. MGH SS rer. Germ. 7, 1891, a 863. Herwig Wolfram: *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*. Das Weissbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien. Böhlau Quellenbücher. Graz, 1979, 79.

³⁴ Kurt Mühlberger: *Das fränkisch-bayrische Ostland im neunten Jahrhundert*. Dissertation, Wien, 1980, 114-115.

³⁵ Wie Anmerkung 35: Kurt Mühlberger, 89-97 und Kartenanhang.

Aus der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts sind durch Urkunden zahlreiche Fluss-, Berg- und Ortsnamen erhalten geblieben, die durchaus auch in Karantanien zu finden sind³⁶. Als Beispiele können hier Flussnamen wie Gloggnitz, Syhrn, Sierning, Feistritz, Schlatten, Edlitz und Fresnitz zitiert werden. Die Ortsnamen, wie Penk, Götschach, Göstritz, Görschach, Landschach und Feistritz, kommen im zentralkarantanischen Gebiet mehrfach vor. Wenn schon aus dem keramischen Fundmaterial nicht eindeutig eine Unterscheidung zwischen donauslawisch oder alpenlawisch abgeleitet werden kann, so ist dies mit Hilfe der Namenkunde möglich. Hier befinden sich im Bereich der Mündung der Seitenbäche in den Hauptfluss „Schwarza“ die frühmittelalterlichen Siedlungen und Gräberfelder. Die Siedlungen wiederum befinden sich innerhalb römerzeitlicher Siedlungen. Einzig allein das Gräberfeld von Köttlach ist hier die Ausnahme. Dieses wird nicht nur 300 Jahre durchgehend belegt, sondern die dazu gehörigen Behausungen, keine größeren Siedlungen sondern Einzelhöfe und kleine Rotten, befinden sich auf den Südhängen des Vorgebirges des Schneeberges. Diese Hanglagen gehören zu den wärmsten Gebieten Österreichs! Hier wurde bis weit in das 16. Jahrhundert Weinbau bis in Höhen von 600 Meter Höhe betrieben.

Richard Pittioni³⁷ und Adalbert Klaar³⁸ waren der Meinung, die Pfarrkirche von Pottschach wäre eine karolingerzeitliche Gründung, und hätte als Kirche für das doch 4 Kilometer entfernt liegende Gräberfeld von Köttlach gedient. Das muss revidiert werden. Der Verfasser hat die Kirche baugeschichtlich untersucht und festgestellt, dass diese erst im 13. Jahrhundert gegründet wurde. Das schließt jedoch nicht aus, dass sich in diesem Bereich von Schloss und Kirche eine frühgeschichtliche Siedlung befand, denn das frühgeschichtliche Gräberfeld von Pottschach liegt nur wenige 100 Meter entfernt im Bereich des Flusses „Schwarza“. Dieses Gräberfeld wurde jedoch nur wenige Jahre belegt, während das nur einen Kilometer südlich liegende Gräberfeld von Köttlach 300 Jahre durchgehend bestand.

Die kleinen Gräberfelder von Pottschach, Grafenbach, St. Valentin, Rohrbach und Heufeld bei Gloggnitz zeigen, dass es, abseits der großen Nekropole von Köttlach, eine Anzahl von kleinen Ansiedlungen gab, die jedoch nur kurze Zeit bewohnt waren, und sich innerhalb römerzeitlicher Baureste befanden. Das mehr als 130 Bestattungen umfassende Gräberfeld von Pitten-Kreuzackergasse wurde von ca. 770 bis ca. 840 belegt. Danach wurden mehrere Nekropolen auf dem Burgberg angelegt, wovon zumindest eine schon um die Mitte des 9. Jahrhunderts christliche Bestattungen aufweist³⁹. In Pitten fehlen bis heute Funde (vor allem Schmuck) aus dem 10. und dem beginnenden 11. Jahrhundert. Aufsammlungen innerhalb der Befestigungsanlagen am Burgberg haben jedoch verhältnismäßig viel Keramik des 10. und 11. Jahrhunderts ergeben. Die riesige Siedlung von Ternitz-St. Johann wurde ähnlich lang genutzt wie jene von Pitten-Kreuzackergasse, also von rund 750 bis 850. Leider konnte hier bis heute das dazu gehörige Gräberfeld noch nicht entdeckt werden.

³⁶ Waltraud Feichtinger – Ilse Haider: Die topographischen Namen des südlichen Niederösterreich der Karolingerzeit. In: Ausstellungskatalog „Karolingerzeit im südlichen Niederösterreich“, Gloggnitz, 1982, 49-61.

³⁷ Wie Anmerkung 14 (Pittioni) 357.

³⁸ Begehung des Verfassers mit Prof. Adalbert Klaar im Jahr 1976.

³⁹ Helmut J. Windl: Frühmittelalterliche Waffengräber vom Pittener Schlossberg, Niederösterreich. In: *Archaeologia Austriaca* 65, 1981, 271-274.

Interessant ist die Tatsache, dass im Bereich der so genannten „Buckligen Welt“ wohl reichlich Namensgut des Frühmittelalters vorhanden ist, aber bis heute kein Gräberfeld oder eine Siedlung gefunden wurde. Dabei muss das Gebiet einigermaßen dicht besiedelt gewesen sein, denn die zahlreichen Schenkungen an Klöster im 9. Jahrhundert setzen eine Besiedlung voraus. Das Hauptproblem dürfte hier die geologischen Formationen sein, denn im Gegensatz zum Schwarzatal gibt es in den Tälern der „Buckligen Welt“ oft Erdrutsche und Vermurungen. Sogar mittelalterliche Wüstungen sind in diesem Gebiet schwer nachweisbar.

Datierung

Eine Datierung ist auf Grund der wenigen Keramikstücke und nicht vorhandener Metallgegenstände schwierig. Eine naturwissenschaftliche Untersuchung der Keramikfragmente und Tierknochen wäre wünschenswert. Die Keramik kann am ehesten mit Stücken aus dem Gräberfeld Pitten-Kreuzackergasse und den schlecht dokumentierten kleinen Gräberfeldern Ternitz-Rohrbach und Pottschach verglichen werden. Die Entwicklung dieser Keramikform aus dem spätawarischen Milieu und die sich daraus ergebende „donauslawische“ Zugehörigkeit aller Siedlungen und Gräber in der Region, lassen eine Datierung dieser feinen Ausführung der Keramik in die Zeit zwischen 770/80 und 810/20 für möglich erscheinen. Brigitte Cech datiert diese Keramikform in die Zeit zwischen 800 und 850⁴⁰. Auf Grund der Fundumstände ist eine Zugehörigkeit der beteiligten Personen zum Christentum auszuschließen.

Zusammenfassung

Der Fund der Grube 6, innerhalb eines Gebietes gelegen, in dem Totengedenkfeiern für die Verstorbenen des südlich anschließenden Brandgräberfeldes des 1./2. Jahrhunderts der römischen Kaiserzeit stattfanden, war überraschend. Diese Grube scheint zwar in keinem Zusammenhang mit einer Handlung zu stehen, die auf ein Totengedenken hinweist. Allerdings ist hier ein Ritus erkennbar, der in der Mythologie der slawischen Bevölkerung zu suchen ist. Jedenfalls ist es ungewöhnlich, dass eine kreisrunde, wenige Zentimeter tiefe Grube, bestehend aus Geschirr und Tierknochen mit einem unbrauchbar gewordenen Mühlstein abzudecken.

Räumlich ist nach derzeitigem Forschungsstand der Brauch auf die Gebiete des heutigen nördlichen Niederösterreich, und vor allem auf Mähren und Böhmen zu beschränken⁴¹. Ob dieser Ritus samt Varianten nur in den „donauslawischen“ Gebieten gepflegt wurde, oder es sich nur eine Fundlücke handelt, wird die Zukunft zeigen. Die Produktion von Mühlsteinen war bei den slawischen Handwerkern sehr beliebt⁴², und die Steine waren die größten Erzeugnisse für den profanen Bereich.

⁴⁰ Brigitte Cech: Die keramischen Funde der slawischen Wallanlage in Thunau am Kamp (NÖ) (Ein Beitrag zur Gliederung slawischer Keramik). In: Zalai Muzeum 3, 1991, 57-72, insbesondere Abbildung 4.

⁴¹ Wie Anmerkung 23 (Macháček) 227-228. Martin Kuna – Nada Profantová: Počátky raného středověku v Čechách. In: Archeologický výzkum v Roztokách. Praha, 2005, 127.

⁴² Franz Zagiba: Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter. In: Annales instituti slavici, Band 7, 1971, 47.

Der Fundort Neunkirchen bildet mit seiner südlichen Lage eine Ausnahme, doch war auch hier im frühen 9. Jahrhundert noch die „donauslawische“ Bevölkerung dominant.

Die Symbolik der Endverbringung von Mühl- und Mahlsteinen, sei es, dass diese noch komplett intakt oder schon gebrochen oder beschädigt waren, verdeutlicht scheinbar eine unwiderrufliches Ende (der Siedlung, des Dorflebens, oder einer Einzelperson). Im Falle von Neunkirchen, Grube 6, handelt es sich vermutlich um die Reste einer Feierlichkeit mit einem rituellen Ende durch das Abdecken der Speisereste. Es scheint demnach, dass der Mühlstein als Symbol für das Ende eines Ereignisses mit positivem oder negativem Ausgang zu sehen ist.

Žrmlje kot pokrov zgodnj srednjeveške jame iz Neunkirchna, Niederösterreich

Wolfgang Haider-Berky

Na obrobju žganega grobišča iz zgodnjecesarskega obdobja so našli pri gradbenih delih številne jame z lončenino in živalskimi kostmi, ki jih lahko imamo za ostanek pogrebnih obredov tistega časa. Resnično presenečenje pa je bilo odkritje zgodnj srednjeveške jame z lončenino in živalskimi kostmi, ki je bila pokrita z neuporabnim kamnom žrmlj. Najdenega skupka iz te jame ni mogoče povezovati s prvotnim uporabnim namenom kamna. Kot kažejo podobni primeri iz Spodnje Avstrije, Češke in Moravske, drugotno lego kamna lahko razložimo s slovansko mitologijo. Skrbno izdelana lončenina in živalske kosti lahko nakazujejo tako uporabo.

Концепция сезонного отмыкания и замыкания земли в балтийской традиции

Нийоле Лауринкене

This article analyses the concept of the Earth's seasonal opening and closing, which is reconstructed based on Baltic, mainly Lithuanian, and partly Slavonic folklore. It looks at what kind of mythical being was connected to these cyclical regularly occurring processes, and which played a role of an inducer or an executor of these phenomena. It is presumed that it could have been performed by St. George. In the Baltic mythology and folklore, this being is a quite a late substitute for the earlier pagan deities.

Keywords: Baltic mythology, Lithuanian folklore, Slavonic folklore, Earth's opening and closing, St George, Pergrubrius, Patrimpo.

Балты и славяне с древних времен верили, что просыпающаяся весной земля открывается, отмыкается, а осенью она закрывается, исчерпав все свои жизненные силы и готовясь к зимнему сумраку и холоду. Во время изменения природной ситуации ей необходимо было на соответствующий промежуток времени затвориться, испытать пассивное состояние – «отдохнуть», чтобы весной ожить для нового цикла создания земной жизни. Концепция отмыкания земли весной и замыкания осенью может быть реконструирована только приблизительно из-за скудного количества фактов литовского фольклора, связанных с данной темой, но всё таки они позволяют делать некоторые замечания и выводы.

Кое-где в Литве говорится, что земля начинает отдыхать тогда, когда ее сковывает холод, а именно – на День всех святых (1 ноября), перед Днем поминовения усопших (*Vėlinės*): *Žemės negalima judinti nuo Visų Šventų, kad ji pailsėtų* «Землю нельзя трогать со Дня всех святых, чтобы она отдохнула» (д. Грядаве, Тракайский р-н, LTR 7787 /17).

Однако чаще всего конкретная дата замыкания земли называется лишь приблизительно; она связывается со временем поздней осени и началом зимы.

Исчезновение змей осенью

Некоторые сведения о замыкании земли можно извлечь из фольклорных нарративов о залезании змей в землю осенью и вылезании весной. Данные сезонные действия змей могли быть связаны с комплексом представлений о замыкании и отмыкании земли. В начале осени змеи залезают в землю примерно

в день католического Рождества Богородицы (8 сентября, праздник *Šilinė*): *Ođinas lenda į žemę apie Matkibožej* «змея лезет в землю около [дня] Матери Божьей» (д. Жижмай, Шальчининкский р-н, LTR 6447 / 394); *Ais jau anas [odžinas] žemèn aštuntą [rugsėjo]* «Так там эта [змея] пойдёт в землю восьмого [сентября]» (д. Шюдайняй, Шальчининкский р-н, LTR 6447 / 523; см. и LTR 6447 / 888); *Aštuntą rugsėjo – Ašpaželėj gyvatės sulenda į žemę, tada būna jų vestuvės i po vestuvių jos lenda žemėsna. A jau baisu tadu daros. Aš nežnojau irgi. Nuveinu miškan uogų, spanguolių atsinešt. Kap aš unėjau miškan, a Jėzau, a Jėzau, viena su kitu, viena su kitu gyvatės susivijusios, ciktai švykščia* «Восьмого сентября – в *Ašpaželė* змеи залезают в землю, тогда бывает их свадьба, и после свадьбы они лезут в землю. А уже страшно тогда делается. Я не знаю тоже. Иду в лес за ягодами, клюквы принести. Как я зашла в лес, о Иисусе, о Иисусе, одна с другой, одна с другой змеи перевиты, только шипят» (Адутишкис, Швенчёнский р-н, LTR 7793 / 74). В другом случае говорят, что после католического праздника Воздвижения св. Креста (14 сентября) пропадают все змеи; после этого праздника ни одной из них не найдешь, все спрятались (д. Стугляй, Утянский р-н, LTR 5080 / 38).

У славян с осенним исчезновением змей на поверхности земли связывается день Воздвижения Креста Господня (14 сентября или 27 сентября по старому стилю). Представлялось, что в это время змеи уходят на зимовку до Благовещения (25 марта), дня св. Георгия (23 апреля) или дня св. Руфа (8 апреля) (СД I 400). День Воздвижения Креста Господня в народном календаре восточных славян означал начало осени, а вместе с тем мог восприниматься и как время замыкания земли (СД II 317). При этом западные славяне верили, что «земля засыпает» на зиму намного позднее – во время предрождественского поста, то есть на Адвент. Говорится, что с этого времени земля «обмирает», «болеет», «спит», «отдыхает», и поэтому запрещается выполнять любые земледельческие работы (СД II 317).

Таким образом, период замыкания земли, его начало как в балтийских, так и в славянских верованиях определяется неоднозначно.

Первая гроза весной, праздники св. Бенедикта, Благовещения

Определение конкретного времени и обстоятельств отмыкания земли весной в литовских верованиях варьируется. В юго-восточной Литве оно связывается с первой грозой: *Perkūnas atrakina žemynę* «Пяркунас отмыкает землю» (д. Миштунай, Шальчининкский р-н, LKŽK); *Ale cik kap ažugraudzia grausmas. Tai tadu sako: "O, jau ažugraudė, tai jau žamį atrakino, tai jau dar augs žolė"* «Але только как загремит гром. Вот тогда говорят: «О, уже загремел, так уже землю отомкнул, так уже будет трава расти» (д. Жижмай, Шальчининкский р-н LTR 6447 / 333).

Для латышей исключительным в рассматриваемом значении был день св. Бенедикта (21 марта, *Bindus deena*). Приблизительно в это время должны начать шевелиться черви, муравьи и т.п., которые залезли в землю (J. Lange, BRMŠ IV 167). Таким образом, в день св. Бенедикта оживают зимовавшие в земле насекомые и показываются на ее поверхности, а это, вероятно, было возможно только тогда, когда земля весной освобождается от сковывавшей ее мерзлоты.

Праздник Благовещения Пресвятой Богородицы 25 марта (в Литве назывался *Gandrinės / Blovieščiai / Zvestavonė*) также мог считаться днем отмыкания земли,

однако данная концепция мало обоснована литовскими данными, зато в славянском фольклоре раскрыта намного ярче. Рассматриваемая ситуация была основным славянским праздником, связанным с концепцией «пробуждения» земли и раскрытия ее глубин (СД II 316).

В одном из украинских верований (Уманский уезд) говорится: как рассказывают старые люди, на Благовещение из земли вылезают ужи, раскрывается земля и начинают расти деревья, трава, растения: *Стари люди кажуть, шо уже на Благовіщення вилазят ужі наверх, одмикаеця зимля, и ростение, и трава, дерево починае рости* (Агапкина 2002, 108). У южных славян широко распространено верование, что весной открывается земля и небо, выпуская на просторы земли не только разных живых существ (насекомых, птиц и т.д.), но и души умерших (СД II 317).

В литовских верованиях, связанных с этим днем, в большинстве случаев акцентируется змея, которая, видимо, приблизительно в это время вылезала из земных глубин и становилась опасной для людей: *Gyvātės iš žemės lenda per Zvestavonę* «Змеи из земли вылезают на Звеставоне» [Благовещение] (д. Смильгиняй, Вороновский р-н, Беларусь, LTR 7784 / 184); *Mūs senelė [per Zviestavonę – N. L.] parnešė šakų an šluotų, tai gyvatį atnešė* «Наша бабушка [на Звеставоне – Н. Л.] принесла веток для метел, так змею принесла» (д. Пелеса, Вороновский р-н, LTR 7784 / 118); *Tai nemožna, itai dzvidešimtpinkto kovo nemožna pagalio nešč. [Padėj] tį kelias dienas, tadu nuvej brolis in skiedryno, ir gul odina tį an skiedryno, kur pagalį metė* «Так нельзя, до двадцать пятого марта нельзя палок нести. [Положил] ее несколько дней, потом пошел брат к поленнице, и лежит змея возле поленницы, куда палку бросил» (д. Жижмай, Шальчининкский р-н, LTR 6447 / 326). *Apreiškimas Panelės Švenčiausios, kad gims Kristus – Zvestavones, tai negalima iš miško atnešti jokio pagalio, o jei atneši ne tik iš miško, iš bile kur jeigu aini, pasiimi pagalį ir atsineši, ateis gyvatė* «Благовещение Пресвятой Богородицы, что родится Иисус – Звеставоне, так нельзя из леса никаких палок приносить, а если принесешь не только из леса, от куда-то если идешь, возьмешь палку и принесешь, змея придет» (Онушкис, Тракайский р-н, LTR 7787 / 119).

Как отмечает Ангеле Вишняускайте, жители местечка Твярячюс закапывали под порогом хлева случайно найденную в тот день змею: они верили, что в таком случае змеи не будут жалить домашних животных (Vyšniauskaitė 1993, 46).

Змея – типичное животное земли, репрезентант ее подземной области. В месте с тем змея была тесно связана с умершими, могла восприниматься как инкарнация души предка.

Св. Юргис (св. Георгий)

Однако в Литве открывание, отмыкание земли чаще всего связывается с днем св. Георгия (Jurginès), а роль основного ее «отмыкателя» выполняет св. Юргис (šv. Jurgis, св. Георгий). Это отражается в следующих обрядовых песнях: *Jurja, geras vakaras, / Jurja, geras vakaras! / Jurja, paimk raktus, / Jurja, paimk raktus, / Jurja, at-rakin žemį, / Jurja, atrakin žemį, / Jurja, išlaidz žalaļi, / Jurja, išlaidz žalaļi: / Jurja, žalaļi šilkinį, / Jurja, rasalį meduotų, / – Žalala bus dėl arklalių, / Rasala – dėl veršalių* «Юрья, хороший вечер / Юрья, хороший вечер! / Юрья, возьми ключи, / Юрья, возьми ключи, / Юрья, отомкни землю, / Юрья, отомкни землю, / Юрья, выпусти траву, /

Юрья, выпусти траву : / Юрья, траву шелковую, / Юрья, росы медовые, / – Трава будет для лошадок / Росы – для теляток» (д. Мелагенай, Игналинский р-н, LTR 2920 / 58; см. и LTR 1924 / 14).

Jurgi, išlaisk rasų, / Jurgi, išlaisk rasų, / Jurgi, atrakink žemį, / Jurgi, atrakink žemį, / Jurgi, vilgyk žemį, / Jurgi, vilgyk žemį, / Jurgi, želdink žolį, / Jurgi, želdink žolį «Юргис, выпусти росы, / Юргис, выпусти росы, / Юргис, отомкни землю, / Юргис, отомкни землю, / Юргис, увлажни землю, / Юргис, увлажни землю, / Юргис, расти траву, / Юргис, расти траву» (д. Лаздиняй, Швенченский р-н, LTR 7793 / 117).

В верованиях повторяется мотив св. Георгия как «отмыкателя» земли: *Nu tai taip, rudenį užsirakina žemė, pavasarį švints Jurgis atrakina* «Ну так вот, осенью замыкается земля, весной св. Юргис её отмыкает» (д. Швянтупе, Укмяргский р-н, LTR 7785 / 31); *Tai šv. Jurgis atrakina žemę, o kaip ankščiau darydavo, tai nežinau.* [Ką tai reiškia atrakina žemę?] *Nu galima tada dirbt lauko darbus* «Так св. Юргис отмыкает землю, а как раньше делали, так не знаю. [Что это значит – отмыкает землю?] Ну тогда можно работать полевые работы» (д. Гряддаве, Тракайский р-н, LTR 7787 / 13). *Sako, kad Jurgis žemį atrakina, ale dėlko ir kap tįnai, tai negaliu papasakot kap itai būna* «Говорят, что Юргис землю отмыкает, однако почему и как именно, так не могу рассказать, как это бывает» (д. Мацюяй, Шальчининский р-н, LTR 6447 / 675); *Šv. Jurgi, atrakink žemynų <...>* «Св. Юргис, отомкни землицу <...>» (д. Армонишкес, Вороновский р-н, LKŽК).

По мнению А. Ю. Греймаса, тексты Юргинес с подобным содержанием «демонстрируют антропоморфное соединение Св. Юргиса с землей, и именно с Жяминой Жедкялеле (*Žemyna Žiedkelėle*)» (Греимас 1990, 456). Песни похожего содержания поют и белорусы: *Юры, уставай рана, / Адмыкай зямлю, / Выпускай расу / На цёплае лета, / На буйнае жыта, / На ядраністае, / На каласістае!* (Минск, ВП 159 / 166; см. и № 163, 167-169).

Песни Юргинес в Литве больше всего распространены на территориях, граничащих или в самой Белапусии, где живут литовцы: Швенченский р-н (округа Адутишкис и Мелагенай), Островский р-н (Гродненская область, Беларусь), Шальчининский р-н (округ Девянишкес). Отдельные варианты зафиксированы в Игналинском, Биржайском, Варенском районах (округа Марцинконис и Мяркинес), а также в Вороновском р-не (Гродненская область, Беларусь) (по данным картотеки Литовских народных песен Института литовской литературы и фольклора).

В некоторых описаниях обычаев Юргинес отмечается, кто пел посвященные Юргису песнопения и где проводились данные обряды: *Jurginės giedamos užsilipus ant tvoros <...> ir būtinai ant tų tvorų, kurios yra parugėje. Jurginių giedojimai tęsdavosi 12 dienų, per tas dienas būdavo giedama vakarais (prietemoj) jurginės* «Юргинес пели, взобравшись на забор <...> и обязательно на те заборы, которые находятся у ржаного поля; *Bobos sėdži un ravo prie ciltalio (kur nuvažiuos atšlaiman), giedodavo „Jurja, paduok raktus“* « Бабы сидят на раве возле мостика» (где ехать во двор) и поют «Юрья, подай ключи» (Адутишкис, Klimka, Seliukaitė 2003, 402-416). Подчеркивается, что песнопения Юргинес продолжались 12 дней, в эти дни пели по вечерам (в сумерки) Юргинес» (Адутишкис, BILKŠ 164-165 / 38)

Особый случай, когда песнопения Юргинес пели, обходя ржаные поля: *Gervėčių apyl. Petriku k. apvaikščiодamos rugius moterys giedodavo: Jurgi, tėvas šaukia, Jurgi, tėvas šaukia: – Jurgi, paduok raktus, Jurgi, paduok raktus. Žemelį atrakintie, Kad žolalė užaugtų*

<...> «В деревне Пятрикай округа Гярвечяй женщины, обходя ржаные поля, пели: «Юргис, отец зовет, Юргис, отец зовет: – Юргис, подай ключи, Юргис, подай ключи. Землицу отомкни, Чтобы травушка выросла» (Kudirka 1997, 13).

Таким образом, носители фольклора все время акцентируют, что пение песнопений Юргинес было прерогативой женщин и девушек. Данные обряды они выполняли на природе, чаще всего взобравшись куда-нибудь повыше – на забор, стог сена или же просто обходя вокруг ржаных полей и тем или иным образом призывая Юргиса, отмыкателя земли, потому что только после раскрытия земли возможна вегетация растительности.

Св. Юргис – субститут языческого божества

Св. Юргис (Георгий) – довольно поздняя замена более раннего языческого божества. Рассматриваемый святой, принадлежащий не только балтийской, но и славянской, а также некоторым другим традициям, является архаичным мифическим персонажем, облаченным в христианские одежды. В первой половине XX в. была выдвинута гипотеза о связи св. Георгия и его предшественника с концепцией умирающего и воскресающего божества. Это декларировал известный этнограф Джеймс Джордж Фрэзер. Анализируя архаичные обычаи сирийцев, он упомянул, что соответствием Адониса в более поздние времена стал св. Георгий (Frazer 1961, 109).

Греческий Адонис – бог финикийско-сирийского происхождения (распространенный во всем регионе Средиземного моря), функции которого были связаны с явлениями роста растительности. Его смерть и возрождение символизировали сезонное угасание и возобновление вегетации. Божественное бытие Адониса, как это свойственно божествам растительной вегетации, поочередно реализовывалось в двух областях мифического мира – подземной и надземной: он был обязан (по решению Зевса) проводить часть года в королевстве мертвых у Персефоны, а оставшееся время – на земле со своей любимой Афродитой.

Между тем Вячеслав Иванов и Владимир Топоров утверждали, что предшественником славянского *Юрия* мог быть бог весеннего плодородия *Ярила* (Иванов, Топоров 1974, 183-184). Благодаря переплетению христианского и языческого культов сформировался сложный персонаж, объединяющий в себе две различные плоскости. Исследователь словенских календарных праздников Нико Курет, выражая свою позицию по вопросу происхождения словенского св. Георгия, который называется *Zeleni Jurij*, констатировал, что данный персонаж является субститутом более раннего весеннего божества древних словенцев, и соответственно, древних славян (*Ярило, Ярник*) (Kuret 1996, 70). Исследователи древней грузинской культуры предполагают, что популярный в их традиции св. Георгий заместил собой какое-то более древнее божество: когда-то на его месте мог быть языческий бог Луны или умирающее и возрождающееся божество (Baring-Gould 1877, 266-316; Абакелия 1991, 14, 24).

При распутывании генезиса св. Георгия предпосылка о различных в этом персонаже следах первообраза – умирающего и воскресающего божества, которые с течением веков были довольно сильно обесцвечены временем и испытали воздействие более поздних религиозных воззрений, на самом деле заслуживает внимания.

Бог весны и растительности Пергрубрий

Мифологическая традиция балтов (в первую очередь – литовцев и пруссов) частично поддерживает возможность и обоснованность подобных рассуждений. Чертами божества рассматриваемого типа обладают и претендующие на место предшественников св. Юргиса древние божества балтов, связанные с сезонным чередованием жизненных этапов земли, особенно с ее регенерацией весной и возрождающимися силами плодородия. Одно из божеств, традиционно связываемый с Юргинес, – прусский и литовский бог весны и растительности Пергрубрий (*Pergrubrius, Pargrubrius, Pergrubrio, Pergubris*) (Greimas 1990, 457).

Польский типограф, деятель письменности Й. Малецкис-Сандецкис (J. Malietius, XVI в.) совершенно ясно связывает Пергрубрию с Юргинес: «В день Юргиса обычно приносят жертвы Пергрубрию (*Pergrubrio*), который считается богом цветов, растений и всех плодов» (BRMŠ II 203, 208). Об этом же свидетельствуют факты, предоставленные латышским писателем и языковедом Г. Ф. Штендером (G. F. Stender, XVIII в.): «*Pergrūbis* – это бог весны, который раскрывает все крепко сомкнутые почки, словно бы их высиживает. Его праздник отмечался примерно в то же время, что и нашего св. Георгия» (BRMŠ IV 199, 206). Историк XVII века Малой Литвы М. Преторий (M. Praetorius) обобщенно связывает рассматриваемое божество с изменениями сезонов в течение года: «Пергрубрию приписывается то, что он участвует в смене времен года» (PrDP III 284, 285).

Бог плодородия земли Патримпас (*Patrimpas*)

Другое божество, претендующее на место предшественника св. Георгия – прусское и литовское божество плодородия Патримпас (*Patrimpo, Potrimpus, Potrympus*). Одной из ипостасей Патримпа был уж (BRMŠ II 120; BRMŠ III 264; ср. с Дионисом в образе змеи). Эта рептилия как раз связывается с землей, ее глубинами и периодами ее раскрытия и закрытия, во время которых змея мигрировала в ту или иную сторону, то есть на землю или под землю.

Также Патримпас назывался Йоре (Jorè) (Simonas Daukantas, LM I 157-158), и это имя, без сомнения, является родственным славянскому теониму Ярила.

Русский Ярила и белорусский Ярило восходят к *яр-* (**jar-*). Слова с данным корнем обычно связаны со значением весны и с тем, что непосредственно соотносится с функцией предоставления плодородия: ср. рус. *яровой, ярый* «весенний», «посеянный весной»; *яровой хлеб, яровое, яровник* «поле, засеянное яровыми», *ярина* «ячмень, овес»; *ярица* «яровые», *яровик* «бычок», *ярка, ярочка, ярыш, ярушка* «молодая (не достигшая возраста) овца», укр. *ярь* «весна», *ярній, ярий* «весенний», «молодой, зеленый», «полный сил», «страстный, горячий», «вспыхивающий» и т.д. (Иванов, Топоров 1974, 181, 182).

У славян день св. Георгия (23 апреля) с точки зрения времени был мало удален от свойственного Яриле времени празднования 27 апреля (Иванов, Топоров 1974, 181, 183). Белорусский фольклорный и этнографический материал свидетельствует, что праздник *ярылавіца* (*ярылкі*) мог отмечаться во время дня св. Георгия или в начале лета, иногда – во время Купалы. В празднике содержались магически-аграрные и

свадебно-эротические элементы (БМ 579). По мнению Н. Шапаровой, почитание Ярилы у славян было близко культу греческого умирающего и возрождающегося бога плодородия Диониса (Шапарова 2001, 548).

Место происхождения культа Диониса связывается с Фракией, Лидией и Фригией. Весной лидийцы праздновали появление этого бога и представляли, что это время года приходит с воскресением божества (Фрэзер 2006, 508). Дионис по своему происхождению с материнской стороны – хтоническое божество. По словам Гесиода, матерью Диониса была Семела (дочь царя Фив Кадма и Гармонии) (Hesiodas, *Teogonija* 940-942; Nilsson 1941, 535).

Дионис каждый год был вынужден на определенное время (вероятно, это связывалось с периодом зимы, зимнего отдыха) спускаться под землю, где должен был найти свою изгнанную мать Семелу (она провалилась туда, обожженная молнией, которую пустил Зевс, отец Диониса). Путешествие Диониса в подземный мир в поисках умершей матери, чтобы она возродилась для нового сезона вегетации и природного цикла, также означало временную смерть самого молодого бога и происходящее после этого воскресение (Фрэзер 2006, 508).

С этимологической точки зрения имя Семелы, означающее «земля», связывается с индоевропейским наименованием земли (Nilsson 1941, 535; Топоров 1990, 166). Семела, которая, как предполагается, выполняет роль богини земли, сопоставляется с литовским божеством земли и плодородия Жеминой) – с точки зрения как этимологического родства имен, так и сферы правления, в центре которой находилась земля. Согласно данным труда М. Претория, Жемина была тесно связана с Патримпом. Ее отношение к Патримпу могло быть, по гипотетической реконструкции, как матери к молодому сыну – богу плодородия. Однако подчеркнем, что это – лишь возможность.

М. Преторий подчеркнуто представляет Патримпа как божество весны и плодородия: «Говоря о слове *Patrympo*, следует сказать, что <...> произошло оно от прусского слова *Padrymbu*, которое используется, когда говорят о весне, когда земля отогревается и впитывает влагу, благодаря этому зеленеет и становится плодородной» (PrDP III 160, 161).

Понимание Патримпа как бога плодородия земли близко концепции Жемины, обеспечивавшей плодородие земли. Это, вероятно, заметил и М. Преторий. Он предоставил пронизательное и меткое сопоставление Патримпа и Цереры: «В моем понимании, этого Патримпа в определенном смысле можно сравнивать с Церерой, только Церера почиталась как женщина, а Патримп – как юноша. Однако как голова Цереры была коронована колосьями, так и Патримпа. Церере приписывалась змея, также и для Патримпа все время в горшке держали ужа. Церера была богиней плодов и плодородия, Патримп – тоже <...>» (PrDP III 162, 163, 164, 165).

Хотя здесь М. Преторий и не говорит об идентичности Цереры Жемине, однако большинство фиксировавших балтийскую мифологическую традицию авторов это заметили (Й. Бродовскис, Д. Кляйн, Фридрих Преторий Старший, BRMŠ III 29, 51, 93). Таким образом, Патримп с точки зрения сферы господства и выполняемых функций был близок эквиваленту Цереры Жемине.

Патримпу и Пергрубрию принадлежал похожий участок правления. Может быть, Пергрубрий – это одна из версий бога, контролирующего возрождение природы; версия, получившая отдельное имя. М. Преторий отмечает, что Пергрубрия чествовали не только весной – в марте, но и осенью (PrDP III 264, 265). Дело в том,

что весной «готовят поля к летнему севу», а осенью «надо их обработать для зимнего сева»; кроме того, «осенью, закончив работы, они его за это благодарили» (Там же). Ритуалы Патримпу также проводились как в весенний, так и в осенний сезон (BRMŠ IV 201, 208-209). Это – характерная черта умирающего и возрождающегося бога, представляющего саму живую природу и отражающего ее жизненные циклы. Само понятие – умирающий и возрождающийся бог – является условным и употребляется в религиоведении для наименования соответствующей категории божества. Можно предположить, что традиция балтов, связанная с весенними праздниками, сохранила реликты образа божества, относящегося к данному типу.

Умирающий и возрождающийся бог характерен для сельскохозяйственных обществ. По своей природе он обычно представляет собой божество вегетации, плодородия. Бог этого типа тесно связан с землей и с сезонами года. Он может себя реализовывать только в соответствующее время года и только поддерживая тесную связь с Матерью Землей или замещающими ее божествами. В зимнее время этот бог не активен, и в этот период он удаляется на периферию, обычно – в подземелья. Как представитель мужской божественной силы он может оказывать влияние на Землю во время пробуждения природы, отпирая ее, то есть открывая ее тело и создавая условия для появления растительной жизни, для процесса роста растений.

Перевела с литовского языка Мария Романова

Литература и сокращения

- Baring-Gould 1877 – Baring-Gould, S., *Curious Myths of Middle Ages*, London, Oxford, Cambridge.
- BRMŠ – *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, sudarė Norbertas Vėlius, t. I: *XVI amžius*, Vilnius, 2001; t. III: *XVII amžius*, Vilnius, 2003; t. IV: *XVIII amžius*, Vilnius, 2005. (Sources of the Baltic religion and mythology, compiled by Norbertas Vėlius)
- Daukantas 1976 - Daukantas, Simonas, *Raštai*, sudarė, įvadą ir paaiškinimus parašė V. Merkys, tekstą paruošė B. Vanagienė, t.1, Vilnius.
- Frazer 1961 - Frazer, James George, *Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion*, vol.1, book I, New York.
- FWSD – *Funk&Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, vol. I-II, New York, 1949-1950.
- Greimas 1990 – Greimas, Algirdas Julius, *Tautos atminties beiškant: Apie dievus ir žmones*, Vilnius–Chicago.
- Grimal 1981 - Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Buenos Aires, México.
- Kuret 1996 – Kuret, Niko, *Das festliche Jahr der Slowenen: Brauchtum im Jahreslauf*, Hermagoras/Mohorjeva, Klagenfurt/Celovec – Ljubljana/Laibach – Wien/Dunaj.
- Laurinkienė 1996 – Laurinkienė, Nijolė, Senovės lietuvių dievas Perkūnas: kalboje, tautosakoje, istoriniuose šaltiniuose, *Tautosakos darbai*, IV, Vilnius.
- Laurinkienė 2012 – Laurinkienė, Nijolė, Šv. Jurgis ir jo pirmtakai, in: *Sakralieji baltų kultūros aspektai = The Sacral Aspects of the Baltic Culture*, Vilnius, p. 177-190.

- LKŽe – *Lietuvių kalbos žodynas*: Elektroninis variantas, [t. I–XX, 1941–2002], prieiga per internetą: <www.lkz.lt>, cituojant nurodomas antraštinis žodis. (Electronic Dictionary of the Lithuanian Language)
- LKŽK – *Lietuvių kalbos žodyno kartoteka*, esanti *Lietuvių kalbos žodyne*. (Card-index of the Dictionary of the Lithuanian Language)
- LM – *Lietuvių mitologija*, t.I., parengė Norbertas Vėlius, Vilnius, 1995.
- LTR – *Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas*. (Lithuanian Folklore Manuscript department)
- Nilsson 1941 - Nilsson, Martin P., *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 1, München.
- PrDP – Pretorijus Matas. *Prūsijos įdomybės, arba Prūsijos regykla, = Deliciae Prussicae, oder Preussische Schaubühne*, sudarė Ingė Lukšaitė, t. III, Vilnius, 2006.
- Vyšniauskaitė 1993 – Vyšniauskaitė, Angelė, *Mūsų metai ir šventės*, Kaunas.
- Абакелия 1991 – Абакелия, Нино, *Миф и ритуал в Западной Грузии. Тбилиси*. (Abakelija 1991 – Abakelija, Nino, *Mif i ritual v Zapadnoj Gruzii*. Tbilisi.)
- Бардавелидзе 1933 – Бардавелидзе, В.В., *Опыт социологического изучения хевсурских верований*, Тифлис.
- (Bardavelidze 1933 – Bardavelidze, V.V., *Opyt sociologičeskogo izučenija hevsurskih verovanij*, Tiflis.)
- БМ - *Беларуская міфалогія: Эцыклапедычны слоўн.*, рэд. кал. С.Санько, Т. Валодзина, У.Васілевіч і інш., Мінск, 2004.
- (BM - *Belaruskaja mifalogija: Ęncyklapedučny sloŭn.*, rėd. kal. S.San'ko, T. Valodzina, U.Vasilevič i inš., Minsk, 2004.)
- ВП - *Веснавыя песні*, склад. Г. А. Барташэвіч, Л.М. Салавей, Мінск, 1979.
- (VP - *Vesnavuja pesni*, sklad. G. A. Bartašėvič, L.M. Salavej, Minsk, 1979.)
- Древлянский 1846 – Древлянский, П. Белорусские народные предания, *Журнал Министерства народного просвещения*, СПб, Прибавление, кн. 1.
- (Drevljanskij 1846 – Drevljanskij, P. Belorusskie narodnye predanija, *Žurnal Ministerstva narodnogo prosvėšenija*, SPb, Pribavlenie, kn. 1.)
- Иванов, В. В., Топоров, В. Н., *Исследования в области славянских древностей*, Москва, 1974.
- (Ivanov, V.V., Toporov, V. N., *Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej*, Moskva, 1974.)
- МНМ – *Мифы народов мира*, т. I–II, гл. ред. С. А. Токарев, Москва, 1980, 1982.
- (MNM – *Mify narodov mira*, t. I–II, gl. red. S. A. Tokarev, Moskva, 1980, 1982.)
- СД I-IV – *Славянские древности: Этнолингвистический словарь* под. ред. Н. И. Толстого, т. I – 1995, т. II – 1999, т. III – 2004, т. IV – 2009, т. V – 2011, Москва.
- (SD I-IV – *Slavjanskie drevnosti: Ętnolingvističeskij slovar'* pod. red. N. I. Tolstogo, t. I – 1995, t. II – 1999, t. III – 2004, t. IV – 2009, t. V – 2011, Moskva.)
- Шапарова 2001- Шапарова, Н. С., *Краткая энциклопедия славянской мифологии*, Москва.
- (Šaparova 2001- Šaparova, N. S., *Kratkaja ěnciklopedija slavjanskoj mifologii*, Moskva.)
- Фрэзер 2006. – Фрэзер, Джеймс Джордж, *Золотая ветвь*, пер. с англ. М. К. Рыклина, Москва.
- (Frėzer 2006. – Frėzer, Džejms Džordž, *Zolotaja vetv'*, per. s angl. M. K. Ryklina, Moskva.)

The Concept of Earth's Opening in Spring and Closing in Autumn

Nijolė Laurinkienė

This article analyses the concept of the Earth's opening in spring and closing in autumn, which is reconstructed mainly based on Lithuanian folklore data and comparing it to Slavonic tradition. It examines what kind of mythical being was connected to these cyclical regularly occurring processes, and which played a role of an inducer or an executor of these phenomena. It is presumed that it could have been performed by the folkloric character of St George.

St. George, as suggested in the 17th century written sources, is a quite a late substitute of the earlier pagan deities. This article examines who might have been the predecessor of St George, a favourite Christian saint in Lithuania. It discusses a number of deities, who by functions, activities area, or were otherwise similar to the folkloristic St George, and once used to be in the character's place. These include the Lithuanian god of thunder *Perkūnas*, the Prussian and Lithuanian god of the spring and flora *Pergrubrius* (*Pargrubrius*, *Pergrubrio*, *Pergubris*) or the Prussian and Lithuanian god of fertility of the earth and vegetation *Patrimpo* (*Potrimpus*, *Potrympus*).

**RAZISKOVALNE METODE IN
INTERPRETACIJE LJUDSKEGA
IZROČILA**

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

**RESEARCH METHODS AND
INTERPRETATIONS OF FOLK
TRADITIONS**

The Feminine Imaginarium in Traditional Legends about Fate (The Predestined Death – ATU 934)

Nemanja Radulović

This paper deals with the presentation of female characters in legends about fate (ATU 934) from Serbian sources. They appear as the Fates, a bride, or a sister, and express various aspects of the feminine imaginarium. The Fates are chthonic in character and appear in a negative aspect. If the legends are reviewed in the light of rites de passage, they prevent the separation of a male hero from the chthonic world towards the status of a bridegroom. In some variants, the figure of a bride appears, as another aspect of the feminine imaginarium that sacrifices a part of her life, thus bringing about the hero's successful separation and new integration.

Keywords: fates, folklore, legends, rites de passage, separation, chthonic, folk belief tales.

The sources that shall be dealt with in this paper belong to legends about fate classified in Aarne-Thompson-Uther's index under number ATU 934 as *Tales of the Predestined Death*. This type encompasses a number of subtypes. In his classic monograph about stories and legends about fate in European folklore, Brednich singled out 12 of them (Brednich: 78-152); the Bulgarian index of Daskalova-Perkovska confirms that national indexes always entail a modification of general classifications. In contrast to this, structuralist research (Milošević-Đorđević 2000: 56-61) has suggested a scheme common to both stories and legends: prophecy-counteraction-fulfilment. Uther's revision also unifies many former types under a single number.

The general scheme is as follows: a new-born child's death is predicted, to occur in his/her youth, on a particular day; most often, it is determined by three female demons of fate, *suđenice* [the Fates], although there are others who perform this role; there is an attempt aimed at preventing this, but the predicted fate, for the most part, is fulfilled.

Our proposal for a sub-classification of Serbian ATU 934 sources (based on examining printed and manuscript sources from the 19th and 20th centuries) would be as follows:

1. Death from a snakebite on one's wedding day (upon the hero's birth, his elder sister hears the decision made by the Fates, whereupon she tries to prevent it from happening; often enough, this takes the form of a taboo on speaking, that is to say, she must not mention to anyone that she heard the demons' talk),
2. Death from a snakebite on a foretold day (the hero/heroine is imprisoned in a tower, but a snake hidden among bunches of grapes or in a similar manner fulfils his/her fate in the end),

3. Death in a well (the well is often sealed shut, but the hero still dies beside it on the designated day),
4. Being killed by a wolf (also on one's wedding day; usually linked with the predicted bride, ATU 930A)
5. Death by drowning + Alcestis (ATU 899) (the hero's predetermined fate is to drown on his wedding day, which does happen, usually in the course of returning from the bride's home; sometimes fate behaves like a trickster, so that the hero does not drown in a river but in a drop of water from a horse's tail, for example; the bride gives him some of her years of life and he comes back to life),
6. Death coming from a frog/turtle (the hero mocks the idea that such a small animal could be the death of him; what happens, for example, is that, in the course of mowing, the scythe bounces off a turtle's shell and cuts the hero, so that he dies).

Legends can be divided on the basis of criteria other than on the basis of the arrangement of motifs and the manner of death. For instance, on the basis of the sex of the protagonist, one could distinguish between male and female legends, in the manner of Holbek's division into male and female fairy tales (Holbek 1987). 'Male' types of legends and stories are made up of: death in a well, drowning + Alcestis, death coming from a frog. Being killed by a wolf and death from a snakebite can be both male and female types. There are no types that are solely female.

Based on another criterion, legends could be divided into those in which fate is fulfilled and those in which the life of the hero is saved. This difference does not pertain to their structure but to their ideational-didactic tendency. The Alcestis type has a happy ending, as is often the case with death from snakebite on one's wedding day.

There are several semantically determined motifs in these texts. Death by *drowning* – whether it happens in a well (or beside it) or in another subtype, in the course of a wedding procession – is almost as a rule connected with *a young man*. The day determined by the Fates for a tragic death is often a *wedding day*, and this motif often occurs in other subtypes, such as being killed by a wolf or death from a snakebite. A great number of variants exist in which the day of death is not a wedding day, but the Fates determine that the hero is to die at an age that, in a traditional culture, was the age of getting married (eighteen, twenty). In the initial part of these texts, when the three Fates find themselves beside a new-born child, they offer their proposals: the first that he/she should die right away, the second that he/she should die somewhat later (for example, at the age of ten), and finally, the third one proposes that he should die on his/her wedding day, at a mature age, in other words; the proposal of the last of the Fates is accepted by the other two. Death by drowning on one's wedding day or death on a particular day are not essentially different; at the semantic level, they activate the *chthonic symbolism of water*, but in designating a well as the scene of death, such semantics are better preserved. We shall attempt to analyse the semantics of these motifs, or perhaps it is better to say, their symbolism, and especially the *imaginarium (imaginaire)* of the feminine.

We shall first examine legends about the death of a bridegroom on his wedding day. One example:

And so, one fellow was fated to drown on his wedding day. And one traveller heard what the Fates said, and he told that man: 'When your son is to get married, you should call me! For when he was born, he was fated to be drowned.' And so he called him, and he ordered that the well be sealed shut. They went off to get the bride, brought the bride home, and there was plenty of merriment, and when night came it was time to sleep. The bride looked – no bridegroom to be found! They looked here and there... the well was sealed shut. As it turned out, he lay down beside the well that was sealed shut and died. And thus, he was fated to die that day, and there was no other way about it (Marković 2004: 113, no. 137).

These examples are about an *interrupted life cycle*, an unfulfilled wedding, a violated rite. The life cycle, presented in traditional culture through rites of passage, is thus interrupted. In the case of the death of a bridegroom, the preordained death is not merely a death that is predetermined for a certain time, is not only violent death, but death at a wrong moment, that is to say, *before one's time*. Nevertheless, it happens rarely that the hero dies as a child (for example, at the age of seven, cf. Milićević 1894: 53, or at the ages of five and seven, cf. Nožinić 1998: 71; 74). In narrative terms, the death of a young person on his/her wedding day contains a more tragic tone than the death of a child.¹

Deceased persons who die before their time are 'bad', dangerous dead persons. Precisely because they did not complete their life cycle during their lifetime, they can return, dissatisfied, after their death to disturb the living. (Hence the South Slavic and Balkan rite of wedding after death, which is supposed to appease them and symbolically complete their life cycle).

As a digression, we may mention that narrators sometimes attempt to explain the behaviour of the Fates, thus entering the realm of anthropomorphisation and psychologisation. In some variants, they will prove merciful in a way, wishing that a child should die so as not to have to suffer in poverty, the way his/her parents do. However, it happens more often that they are presented as being evil. The proposal of the first Fate (that a new-born child should die immediately or in early childhood) is rejected based on the argument that if the child dies young, the sorrow over his/her passing will not be great. 'When a little child dies, little grief is felt' (Đorđević 1988 No. 134) is a formulaic statement illustrating such a decision. If a child dies young, he will not suffer much to be mourned, and this way he will drown on his wedding day *when they come back rejoicing* (Zlatković 2005 No. 163). The negative aspect of the chthonic is psychologised and fashioned as what Lüthi calls 'decorative traits' ('dekorative Züge'-Lüthi 1981), without changing the essential core.

The malicious comment of the Fates to the effect that parents will not grieve over a small child derives from ethnographically confirmed notions and customs. For example, whereas a deceased adult is mourned for one whole year, a child is mourned for 40 days or for half a year (Mijatović 1907: 98). No candle is lit for a small child, his/her hands are not tied because he/she has not sinned, and no coffin is made for the burial (Debeljković 1907: 247). In some parts, when a child dies they do not use the verb 'umreti' [die] but 'uginuti' [normally used speaking of animals] (Nikolić 1910: 254). It was considered that the death of one's first-born child should not be mourned publicly; the parents should be

¹ It is interesting here to compare this with an observation by Northrop Frye, who classifies the death of a child as belonging to a 'low mimetic mode', as being different from a high mimetic tragedy. 'Again, in contrast to high mimetic tragedy, pathos is increased by the inarticulateness of the victim' (Frye 2000: 38-39)

merry and laugh, for it is their first child, and they are still young (Filipović 1939: 463; Nušić 2007: 117). This may be connected with the ancient rule of sacrificing everything that comes first, from the first fruits to the first child; this is certainly understandable in the context of forbidding excessive grief.

Legends of the ATU 934 type should be understood within the framework of the cyclical view of life. As Brednich observed, as early as the initial scheme, all three rites of passage are joined: at the moment of one's birth, his/her death is determined to occur on his/her wedding day (Brednich 1964: 38; 78). Röhrich voices a similar view: 'at birth, death is visible, at the beginning of life, the end of life is determined' (Röhrich 1976: 17). Naturally, liminal rites are nevertheless related, and their symbolism is mutually interchangeable: a wedding is presented as the death of the bride, the funeral is organised as a wedding after death.

Ancient beliefs, connected with both the fruitful and, to a considerable extent, with the erotic nature of death, have contributed, judging by all indicators, to the creation and solidification of the female image of death in folklore and literature. In this way, the circle was closed – marriage and the emergent death were united within one symbol, marriage became a metonymic replacement for death (Eremina 1991: 132).

It is precisely in this quality that we also recognise the feminine-chthonic symbolism characteristics of these texts.²

Liminality is particularly emphasised in those variants in which death occurs in the course of returning from the bride's house while going across water. That is why it is often stressed that the hero will ask for the hand of a bride who lives far away (Zlatković 2005 No. 164; 164/1), across a great expanse of water (Bovan 1980 No.89), in a far-off land (Čajkanović 1927 No. 86), in another village (Zlatković 2007/9). In a variant (LMS 43), the best man (St Elias) even says: 'Do not ask for a girl's hand beside waters, or near waters, but in a dry region.' The traditional cultural notions of the opposition of two families, the bridegroom's and the bride's, are very much alive here, as reflected in the notion of two spaces, one's own and another's. This is visible in agonistic types of wedding-related lyrical poetry, and in Serbian epic poems about heroes' weddings. In these poems, the conflict between the bridegroom's side and its opponents occurs precisely during the return of the wedding procession home. Furthermore, in ballads a curse befalls a bride or a bridegroom precisely in the space in-between, on the borderline between two worlds, and yet again in the course of returning home (Detelić 1994). As is well known, a liminal state is dangerous in any case, for a person in such a state may succumb to the influence of evil powers. The space a wedding party occupies, both in epic poems and in these legends, is a kind of space in-between, a borderline space between two worlds, which corresponds to the liminal state of the bride and bridegroom. The same kind of liminality is recognisable in a death that occurs at the point of passage between spaces. The notion of liminality

² It is characteristic that in Serbian oral creations the word 'suđenica' is used to refer both to a demon of fate and to a bride (one who is predestined by fate). The Greeks use the word "fate" as a synonym for a wedding (in women's talk). We can mention here the new Greek belief that there exist three *moiras*, each one separately watching over birth, wedding and death respectively; the dictum about the three evils of fate refers to these three events (Lawson: 127).

thus contains the narrative potential of tragedy, which is manifested in ballads, and also in this type of legend.

In epics, tasks are not performed by the bridegroom but by his substitutes. In prose variants about fate, one can see this same passivity on the part of the bridegroom. The best man or the wedding elder take care of him. Such a position is conditioned by the wedding rite itself, in which the bridegroom does not have a prominent place. However, in these prose forms, that passivity is also the result of the actual narration about the supremacy of fate, which, as in other types, suppresses the hero's independent action and makes him merely an example of the action of a higher order.

However, legends essentially differ from epics when a marriage is realised. The victorious return from the bride's home corresponds to the spirit of heroic poetry, which Vuk Karadžić referred to as 'male' poetry. For a wedding rite to be completed, it is also necessary to fulfil some other 'requirements'. What is necessary is to lead the newlyweds into the marital chamber, which may be postponed for a few days, and during that interval the bride's brother-in-law spends the nights with her. The wedding itself lasts for three days. The full integration of the bride – and the wedding is for the most part viewed as a story about female initiation – ends only after some time, for example, when she ritually brings water into the bridegroom's house (from the well, which is a part of everyday life, but also a part of the ritual), or by a visit of her family to her husband's family (Grbić 1909: 194). 'A passage from one stage in life to another, in the view of ordinary folk, cannot be abrupt' (Eremina 1991: 95).

The genre of legend itself seems *exemplary*: the death of the bridegroom serves to illustrate the unchangeability of fate. As Röhrich puts it:

Those are exceptional ways in which death occurs, worthy of attention, accidents and catastrophes of many kinds. The normal way of ending one's life, death from old age or illness, is rarely the subject of the decision passed by the Fates; that would constitute no reason for developing a legend. Only that which is exceptional is worthy of being narrated afterwards (Röhrich 1971: 44).

Sedakova observes that the devices used are contrast (death on a day filled with joy, not just the wedding day but also on the eve of a holiday, such as Easter³) and doubling: two families will mourn: both the bridegroom's and the bride's (Sedakova 2007: 219). Faith in fate is the ideational core of a legend; a narrative about an interrupted life cycle comes into being as an illustration; by way of emphasising death right before a passage is to occur, on the wedding day, a tragic note is achieved.

What is ethnographically important is also the manner in which death occurs. In folk life, *drowned people* (it should be emphasised here that this is a living custom, not a reconstruction of archaic notions) were considered to be the unclean dead. That is why they were not buried together with the other dead in a cemetery, but outside one, along with unbaptised children and suicides. Even the hero's fate after death is predetermined by the Fates in a bad way; the death that befalls him is 'bad' in a number of ways. In etymological terms, the Serbian and Slavic word for death, 'smrt', is explained as deriving from the ur-Indo-European root starting in 'm' (to which a prefix with a positive connotation

³ In Bulgarian variants, rarely among the Serbs, cf. Hadži-Vasiljević 1909: 340-341.

was added, thus 'smrt' = 'good death' (Gamkrelidze, Ivanov 1995: 806). Moreover, 'good' would mean 'one's own', not occurring before its time and not violent, and this meaning was retained in expressions in other European languages.⁴ In one variant, the bridegroom's father says, when offered to bring his son back to life with his own years of life, 'I cannot die on another's day'" (Bušetić 39-1-2-3).

Recent research by Loma has produced an interpretation according to which the abovementioned prefix has a different meaning, so that a good death would not constitute an evaluation of the life in question and its end, but of the manner in which the burial is conducted; namely, it is a good one if the deceased is incinerated (in keeping with the rules of the clan), which enables a happy existence for him after death (Loma 2004: 59-61). In Serbian folk beliefs of the 19th and 20th centuries, this notion obviously also functions when it is connected with a different manner of conducting the burial, entirely distanced from the ancient rites. (In the epic poems of many peoples, quite opposite to what is mentioned above, there is fear of dying peacefully in one's bed. A good death for a hero is considered to be one occurring on the battlefield, which is undoubtedly a poetic reflection of the ideology of an ancient class of warriors; Miller 2000: 220-222). While the deceased become the protectors of the clan through their death, those dying before their time or in a violent manner did not die 'their own death', and a succession of rites is required in order to prevent their return (Vinogradova 2001; Vinogradova 1999).

In most cases, death is determined by the Fates, which corresponds to South Slavic and Balkan sources, considered by Brednich to be the original ones. The Fates are also dominant in the type dealing with death by drowning, as well as death from snakebite on the wedding day. There may also occur male determiners of fate, usually regionally designated, connected with western Serbs of the south of Serbia. The Christianisation of determiners of fate occurs somewhat more rarely. Variations are more in evidence in the case of predestined death from a wolf attack, and in particular in the case of death from snakebite in a tower. In the type of death caused by a frog, there is no such determination in the initial position. It appears that it is possible to see an isomorphic connection (to use Gilbert Durand's expression) between death by water and the Fates themselves.

Sedakova has observed that death comes from chthonic animals (Sedakova 2007: 191). Indeed, it is not difficult to recognise chthonic symbolism in a snake or a frog (alternatively: a turtle) that brings death. That same chthonic-feminine imaginari-um can also be recognised in death by drowning. It should be mentioned here that the wolf also has a chthonic character in Serbian and Slavic beliefs. Old papers by Čajkanović are based on the thesis that a lame wolf was the epiphany of the supreme Serbian deity in the reconstructed pre-Christian religion (Čajkanović 1994a). However, recent research focusing on the contemporary folklore of Slavic peoples (Gura, Mencej) also indicates a chthonic character. A connection with underground treasure, turning a deceased person into a wolf and legends about the creation of the wolf by the devil are sufficient indicators of a chthonic character (Gura 2005: 90-91; 94-96), also preserved in Christianisation (Mencej 2001: 161-163). Such a meaning also exists in other traditions: Hades wears a cloak made of wolf skin, the Etruscan god of death has a wolf's ears, in a German myth the world is ruined by the chthonic wolf Fenrir. Thus, a wolf may be viewed as the equivalent of water

⁴ For prose texts, of particular importance is the conclusion of etymologists that the word for fate is semantically connected with death, not just in the Indo-European but also in the Mesopotamian and Egyptian tradition (Iavorskaia 1994: 116-117; Gamkrelidze-Ivanov 1995: 721).

in death by water types, or of a snake as well; all of those are symbols of the chthonic world, but the symbolism is not feminine. In wedding rites, a wolf is used as a marital symbol of the opposite clan, where the bride is going, a symbol of the brother-in-law (Gura 2005: 92), and its erotic symbolism (Mencej 2001: 243-245) actually points to its role in the cult of fertility (Mencej 2001: 196-247), which is another aspect of the chthonic. In variants in which the bride is the doomed one, death carries a sexually complementary symbolism, as does water in the other ones. Also worthy of attention is the thesis that, be it in calendar or life rites, a wolf is connected with 'crossing a borderline and various borderline, decisive moments' (Gura 2005: 116). As a prophetic animal, the wolf corresponds to deities of destiny.⁵

The chthonic character of the Fates is recognisable: they were originally most likely connected with the cult of ancestors (Schneeweis 1961: 5; Machal 1964: 249; Niederle 1926: 134-135; Lovmjanjski 1996: 69-70; Čajkanović 19946: 251; Nikolić-Stojančević 1974: 422), probably as far back as the pre-Christian era as part of the house paganism (Schmaus 1971: 245-246), which is indicated by the term 'babe' [grandmothers, old women, hag], or 'golden grandmother/old woman' among the Bulgarians (Schneeweis 1961: 5), which is also encountered among Lusatian Serbs (Gasparini s.a.: 35).⁶ Various theories have been proposed about the relations between demons of fate, clan ghosts and demons of childbirth (cf. the Slovenian and Kajkavian term *rojenice*, comparable with the Old Russian *rozhanitsa*). We leave aside debates about the advantage of ur-Slavic and ur-Indo-European origin or the Graeco-Balkan influence,⁷ which is occasionally characterised by outdated migrationism (Lovmjanjski 1996; Grafenauer 1945), as well as the thesis that they are connected to matriarchy, a concept that has been rejected in anthropology (Burkhardt 1989: 138; Matic 1978: 99; also cf. Budimir's thesis on the connection between the term *babice* and the old Slavic and old Balkan cult of Baba; Budimir 1969; see criticism in Gavazzi 1978: 21).⁸

In the ethnographic data of the modern era (and most folklore sources date from the 19th and the 20th centuries), notions of the Fates mix with those of demons of childbirth. In contemporary ethnographic data from the same community from which the narratives originate, receiving the Fates belongs to the female sphere of work, which is quite understandable, on account of being connected with the tasks relating to care of the woman in labour and the new-born child. These are related notions, which can become mixed in living belief. Water, the well, female ancestors, goddesses of fate, belong to the same part of the imaginary, which expresses the feminine and the chthonic. At the beginning of the narrative, the Fates are often to be found beside the fireplace, or come through the chimney onto the fireplace, which is a place connected with ancestors (and yet again, with female tasks).

In the Serbian and Slavic area, observance of the sources is connected with St Petka, who, viewed from a diachronic perspective, is most likely a substitute for goddess Mokosh (Ivanov, Toporov 1975: 192; Uspenskiĭ 1982: 113). Loma connects the Fates with the figure

⁵ Gamkrelidze, Ivanov, pp. 413-415.

⁶ The term 'babe' is also used for a fête cake for a memorial service on Sunday (Kulišić, Petrović, Pantelić 1970: 10), which is carried to the cemetery (there is a parallel among the Russians;—Mansikka 2005: 141).

⁷ Today, the thesis about the Indo-European origin predominates; cf. Brednich's recent work for *Enzyklopädie des Märchens*, in which he agrees, although he allows the possibility of a greater Greek influence in the Balkans (Brednich 2004).

⁸ The thesis about Slavic matriarchy was advocated by Gasparini, a follower of the then popular *Kulturkreislehre*; Eliade, among others, relies on him.

of Mokosh (Loma 2002: 239-242), which is yet again etymologically connected with water. For example, among the Serbs of Gallipoli, a sick man was supposed to sleep for a while near a *well* in the Church of *St Petka* (incubation), where a *snake* would come out of the water and crawl across the sick man (Filipović 1946: 68).⁹ Examples from European folklore supplement Serbian legends. Old German Norns determined one's fate beside a well, with which the Fates were connected later (*Voluspa*, 20-*Edda* 2007; Hoffmann-Krayer, Bächtold-Stäubli I 1932: 1672ff). When Christianisation occurred, St Verena or St Bridget became the protectress of wellsprings. Among the Irish, St Bridget is also connected with the eponymous goddess of the river Boyne (Kalygin 2005: 127). Thus, in the later folklore of the west German area, it is female supernatural beings that determine one's fate and are connected to a wellspring (Ganina: 224). The custom of laying a child beside a wellspring dedicated to fairies¹⁰ so that they would determine his/her fate is mentioned in the 14th century in a French chivalric romance novel (Brednich 1964: 203). In the German language area, there is a record of a belief to the effect that as yet unborn children are found in wells and fish ponds (Erich, Beitzl 1955: 409). Among the Celts, goddesses of fate (if that is what they were) are daughters of the sea; the Irish banshee, just as the Russian *rusalka*, even though they are not demons of fate like the Fates, may be connected with ideas about predestined death;¹¹ both the banshee and the *rusalka* are connected with water, especially with wellsprings, and they determine the moment of one's death; they often come into being from drowned women, just like the Lithuanian *laima* (Mihailova 2005a: 206; Mihailova 2005b: 238; 244). In Christianised versions, the image of a water world blends with notions of hell (Mencej 1999: 197-199).

The connection between after-death cults and water is also to be found in the widespread custom of spilling water onto a grave, for example, comparable to the mythical image of the cosmos, where water is the borderline separating the world of the living from the world of the dead. Apart from the transcultural examples of the role of water in after-death rites and mythologies, the thesis that the Slavic religion knew of the mythical notions and rite-connected acts relating to crossing water on one's path towards the after-death world was convincingly presented, relying on examples of comparative Slavic sources (Mencej 1997, especially 142-143; 153-154).

In contrast, the role of water in rites connected with conception and birth is well known, where light is shed on its fruitful and life-giving symbolism (Eremina 1991: 55-62). The chthonic world connects birth and death, and through its polyvalent symbolism, it connects things that appear as opposites to the discursive mind.

This blending of symbols led the approaches such as Jung's, Eliade's or Durand's to make claims about the universal character of symbols. Jung and his followers, for example, are of the opinion that what is manifested through images of death and water (the sea, wellsprings, fish ponds) is the same archetype of Great Mother, which has (just like every archetype) a positive and a negative aspect; it is manifested here in a frightening way, in the form of devouring watery depths; that is why a hero of myths and epics must overpower it, the way Marduk kills the water monster Tiamat, which actually represents a separation of the ego from the unconscious (Jung 2005: 220; Neumann 1994; Jung 1987; Birkhäuser-Oeri 1988: 26; Neumann 1974: 187; 222). It is not necessary to provide a special

⁹ In (Western) Bulgarian and Macedonian beliefs, St Petka often takes shape of the snake (Popov 2008: 70)

¹⁰ The Romance term for fairies was derived from the Latin *fata*, connected to *fatum*.

¹¹ Notions of various demonic beings may blend together.

reminder of the ambivalent position of Jungian interpretations in folkloristics, where the concept of the archetype has fascinated researchers, but they were also severely criticised (allegorisations, projections of schemes created in advance onto the material studied, as well as aspirations towards a universality of symbols that is very difficult to prove). What we are looking at here would be a folklore imaginarium, to use Durand's expression. Nevertheless, we leave aside here the theses about the universality of symbols, and review the image of the female principle in a particular genre and type, taking into consideration the poetics of the genre; we also review the image in the ethnographic context.

A thesis has been proposed, according to which death in ATU 934 constitutes initiation-type death. The Fates as female ancestors are the leaders of the initiation, and drowning in a well would then be a sacrifice to a god of fertility or to the spirits of water (Moroz 1989: 144-145).¹² However, this death does not have an initiatory effect, but quite the opposite; as previously said, it constitutes an anti-initiatory hiatus in rites of passage. While initiation leads to another state, the deceased person does not manage to change his state; the bridegroom does not separate successfully from his previous state and does not become integrated into the community as an adult. Moreover, as we have attempted to show, this unsuccessful separation becomes clear only if we pay attention to the chthonic aspect; that is the decision of the chthonic mistresses of fate: a drowned young man returns to the world from which he came – an underground, watery, ancestral and motherly one. In fact, he never separated from the world of his female ancestors-mothers (in the way he would have separated if the wedding had occurred), but he does not pass into the phase of adulthood. Narration about the interrupted life cycle confirms the power of fate, as well as the power of the chthonic aspect of the feminine.

Against the negative imaginarium of feminine-chthonic, as an expression of fate, there is a male opponent (usually a guest who happens to hear the prophecy), who carries out a counteraction and opposes it. The opponent may be a merchant, emperor, thief, officer, beggar, or a Gypsy; he may be stylised in keeping with the genre of religious tale (as is the case with the example examined below): God, an old man who is actually a saint, God and St Elias, God and St Peter, Christ and St Peter, or St Sava. It is worth noting that in some variants the opponent of fate is St Elias. The Christian God and the Fates are also opposed in some narratives from Southern Serbia (Đorđević 1988 No. 122, 123). However, what is at work here is not merely a clash of two religious layers, but also the opposition between female representatives of the world of ground waters and a representative of the world of heavenly thunderbolt. Specifically, in Serbian folklore, St Elias is the master of thunderbolts, so that it is assumed that the functions of the pre-Christian god of thunder were transferred onto him (it should be pointed out yet again that this is no mere reconstruction, susceptible to criticism just like any other folklore and mythological reconstruction, but constitutes a living folk belief). On another level, the female world of the Fates is opposed to the male opponent of fate. He has the role of the best man, but there is also the active opposition male/female. The hero-bridegroom stands between two worlds. He falls as a victim of female deities and the chthonic element (water, snake). In variants in which fate is averted, the male world defeats the female one. Those who avert destiny are always guest-men, from a Gypsy to God.

¹² "Hence the connection with calendar myths and rites, connected with birth and death" (ibid.).

Nevertheless, chthonic symbolism and opposition of genders, although prevalent, is not to be found in all subtypes. Naturally, in variants in which other beings (male demons) determine one's fate, there is no such opposition. However, we accept ethnographic theories about the secondary and regionally limited character of male demons of fate. Death by wolf, although chthonic, as previously stated, does not carry feminine symbolism. Chthonic symbolism cannot be applied to death by thunder (M341.2.2), absent from the Serbian corpus, but present in Slovenian and Croatian variants (for example Kropej 1995: 219-220; cf. 125-126; Dominicus 1900: 30-31; Valjavec 1890 No. 2; Stojanović No. xxvii; the Bulgarian index also enlists one variant, as 934E*). The only variant in Serbian corpus close to it is death by an 'arrow' from the sky (Nušić 2007: 106); (but the structure of this text fits into death on wedding-day subtype). It is significant that word *strela* in Serbian means 'arrow', while in Slovenian it means 'lightning'. In folk belief, thunder and lightning are seen as arrows; stone 'axes' found in the earth are believed to be thunder (Belaj 1998: 78-88). Being attributes of the god of thunder or St. Elias, these examples cannot be seen as part of chthonic-feminine imaginary. It must be observed that the Slovenian, Croatian and Bulgarian examples about thunder and lightning as agents of destiny are strongly Christianised becoming thus close to religious tale. Brednich also enlists other variants devoid of chthonic symbolism (shearing sheep, etc.), but majority of ATU 934 (in the Serbian material at least) is strongly marked by chthonic images.)

We shall see that in the Alcestis subtype the male world does not defeat the Fates on its own but requires the cooperation of the female world.

From the point of view of the feminine imaginarium, therefore, the other subtype, that of Alcestis, is significant. Death by water blends with AT 899 so often in the Serbian language area that we can actually view this 'contamination' as a special, regionally determined type (the Bulgarian index singles it out thusly: *934B2 – Daskalova-Perkovska, et al.). In this subtype, fate is defeated. Alternatively, to put it more precisely: fate itself is not denied, but the bride's decision modifies its fulfilment so that it is virtually annulled. Fate is not changed – the Fates do not retract their decision, the bridegroom's life is not prolonged suddenly; quite simply, somebody else transfers her years of life to him. Viewed in terms of composition, the Alcestis type differs from the structures previously reviewed in another, added episode. However, the schematic characteristic of AT 934 is also fulfilled here, only after such a narrative structure does the introduction of another type follow. That which constitutes a case of 'contamination', in terms of a strict classification, produces a different image of the feminine as a whole on the level of the imaginary, so that it carries a different ideological message at the level of the text as a whole. That which has been determined by women will be annulled by a female character. A successful separation occurs, as does a new integration.

The Fates who initially do not allow the hero's separation prevent his separation and new integration, who keep him within the chthonic element, correspond to the negative feminine imaginarium. In the character of the bride, the feminine principle appears under a new guise and takes the hero from death towards life, thereby enabling his wedding initiation. What is at work here is a split in the experience of the feminine: one endangers a man, the other saves him. The image of the feminine is divided into the dangerous, evil Fates and the good bride. That constitutes the mechanism that Holbek, relying on the example of the genre of fairy tales, designated as a split. 'Conflicting aspects of a character

are distributed upon different figures in the tale.’ The characters are usually split into good and bad ones (Holbek 1987: 435-436).

Holbek derived his methodology and terminology from psychoanalysis, while we do not follow his lead in this; however, the actual technique of ‘split’ could be applied to the legends in question. What seems important here is that this kind of symbolism is not something that belongs to the deep unconscious and is unclear to the narrator. The narrator’s comments show not only that there is a firm connection with ethnographically living notions of the life cycle, but also awareness of the importance of separation.

As the bride gave half her lifespan to the bridegroom, the hero will care for her more than for his parents (Đorđević 1988 No. 135). Following the happy ending, God’s comment will be: ‘Care not for anyone but her, not even for your father and mother, brother and sister.’ To this the narrator comments that is why they are husband and wife, they create their own home, and others come after that, being less important (Zlatković 2005 No. 162/1). A comment in another variant (*Venac*) shows an instance of approaching an etiological legend, which is often built into the closing segments of this type: ‘And then God said: “His father and mother shall be kind to their son until he gets married, and from then on his wife shall be kind to him”.’ Ascribing this comment to God shows a tendency towards legendary stylisation, also close to these variants. ‘Then St Sava blessed them, so that the woman should always be faithful to the man and the other way round.’ Other closing statements are similar to this: ‘And the Lord decreed that a wife shall be respected more than a parent’ (Zlatković 2007 No.14), ‘While a son is unmarried, he loves his mother. And when he gets married, he does not love his mother but his wife’ (ibid., 15), ‘Since then, a wife began to be respected, and a son was separated from his parents and lived with his wife’ (ibid., 15-1). Such a formulation contains something of the spirit of *etiological legends*. Since then, a blood vessel could be seen on the bride’s forehead (Bovan 1980 No. 89), which provided ‘material proof’ characteristic of this type of legend. The closing statement may also shift events to the past. This, according to the poetics of etiological legends, primarily explains why a son separates from his parents, but the conduct of a girl of marriageable age is also ascribed the exemplary character that should determine the models of conduct of each new bride.

An interesting variant is to be found in the collection compiled by Ristić and Lončarski (Ristić-Lončarski 1891: 1). It does not fit entirely in this group, for the actual motif of fate is lacking, the bridegroom’s death is in fact (as the religious tale would have it) an instance of God putting his parents to a test. When the bride gives away years of her life, Christ says: ‘His mother and father have their son only until he gets married; for after that, no one can be more faithful to him than his wife.’¹³

Variants involving saving the life of a young man predestined to die contain two interweaving layers: one is connected with the bride, the other with Christianisation and legends about saints.

What is pointed out are the activities of saints who attempt to annul the effect of fate. The wedding guests kneel down and pray, St Elias explains the storm in the course of which the bridegroom drowned as a punishment for sins made nine generations ago (LMS 2003: 43). St Sava waves his staff (his attribute in legends), brings the bridegroom

¹³ It is a separate question, concerning records dating from the 19th century, whether the closing comments may constitute an intervention of the person writing the text down and the publisher.

back to life (Srećković No. 35), crosses himself above the bridegroom, and then blesses the newlyweds (Bušetić 39-6); Christ may appear instead of St Sava (Kordunaš 315-24). In one example, the Fates are superior to God: God and St Michael plead with them to let the wedding run its course. Their conduct is motivated by the observance of customs: God is the best man and St Michael the wedding elder. Even though the Fates say that '[...] they feel no remorse when they decide one's fate', they agree to the act of giving away one's years of life if a person willing to do so can be found (Đorđević 1988 No.135).

Nevertheless, these variants cannot be classified as belonging to the genre of religious tale, for they are not entirely based on the Christian worldview. Saints engage in counteraction, but it is unsuccessful. Salvation only comes from the bride. Her transfer of years of her life is essentially animistic. In a religious tale, God or saints would bring the deceased back to life; here they bargain with the Fates and reach a compromise. Christian characters in a religious tale lead to a turnaround, but the actual turnaround can only be brought about by the bride; instead of a Christian miracle, what is at work here is the notion of the life cycle. (However, perhaps her act of sacrificing her life, close to the Christian notion of self-sacrifice, contributed to attracting religious tale motifs and personages to this type.)

In the subtype featuring death from a snakebite on a predetermined day, the bearer of counteraction is also a female character, but it is a sister.¹⁴ The wedding day is emphasised, and variants in which counteraction does not succeed are rare. This constitutes a clear case of the influence of traditional notions, already familiar from other genres: in Serbian oral lyrical poetry, love between a brother and a sister is often presented as a special or the strongest kind of love.

As there can be no wedding here, the ending must be different. A sister manages to save her brother, but only by sacrificing her life entirely (while the bride only gives away a certain number of her years of life), or (in variants tending towards a happy ending) after her sacrifice, a saint will enable her to come alive again (which leads these variants to a real religious tale). Counteraction is usually connected with the taboo of silence (she must never mention to anyone that she has heard the Fates' decision). It is more important that she postpones getting married herself until she saves her brother, even though she is older than him. Knowing the importance of getting married and the difficult position of unmarried girls in folk culture, a sister's sacrifice becomes all the greater. This can be seen from the narrator's comment: 'It wouldn't do for a brother to be married with his sister still unmarried, but she just won't do it' (Bovan 1989 No. 16). The manner of sacrifice is changed: it is no longer the case of a bride willing to give away a part of her life, but of a sister who, in a way, also gives away years of her life, that is, renounces her own life for the sake of the life of another. The act of giving away years of one's life is not a magical transfer of a part of one's life here, but an act of total dedication. The killing of a snake is just a minor counteraction, subordinated to a sister's sacrifice of her life. The female character does not come from another family; in keeping with the patriarchal system of values, a sister sacrifices herself so that her brother could effect an act of passage – for the family continues through his name. There is still a separation of the image of the feminine, but the initiation-wedding aspect is somewhat suppressed by the exemplary, patriarchal narrative of a sister's sacrifice.

¹⁴ We know of a variant where counteraction is led by an aunt, which is also encountered in Bulgarian sources.

Sources

- Bovan, Vladimir 1980: *Narodna književnost Srba na Kosovu i Metohiji 5, Narodne pripovetke 1*. Priština: Jedinstvo.
- Bovan, Vladimir 1989: *Narodna književnost Srba na Kosovu i Metohiji 2*. Priština: Jedinstvo.
- Bubalo, Manojlo Kordunaš. *Srpske narodne pripovetke*. Etnografska zbirka br. 315 (Arhiv SANU).
- Bušetić Todor. Etnografska zbirka br. 39 (Arhiv SANU).
- Čajkanović, Veselin 1927: *Srpske narodne pripovetke*. Beograd: SKA (SEZ 41, Srpske narodne umotvorine 1).
- Dominicus 1900: *Narodne pripovetke za mladino*. Ljubljana: Janez Giontini.
- Đorđević, Dragutin 1988: *Narodne pripovetke i predanja iz Leskovačke oblasti*. Beograd: SANU.
- Hadži-Vasiljević 1909: *Južna stara Srbija 1*. Beograd: Zadužbina I.M. Kolarca.
- LMS 2003: *Narodne umotvorine u Letopisu Matice srpske* (prir. M. Kleut, M. Maticki, S. Samardžija, M. Radović). Novi Sad, Beograd: Matica srpska-IKUM.
- Marković, Snežana 2004: *Pripovetke i predanja iz Levča*. Kragujevac, Beograd: Centar za naučna ispitivanja SANU, Čigoja štampa.
- Nožinić, Dražen 1998: Mitološka bića koja određuju sudbinu deteta. *Raskovnik* 93-94, Beograd: 71-78.
- Ristić K., Lončarski V. 1891: *Srpske narodne pripovetke*. Novi Sad.
- Srećković Jovan. Etnografska zbirka 1-2-28 (Arhiv SANU).
- Stojanović, Mijat. 1867: *Pučke pripoviedke*. Zagreb.
- Valjavec, Matija 1890. *Narodne pripovijesti u Varaždinu i okolici* (2.izdanje). Zagreb. *Venac* IX, 1, 1910, pp: 414-418.
- Zlatković, Dragoljub 2005: *Pripovedanja iz pirotskog kraja*. Pirot: PI Press.
- Zlatković, Dragoljub 2007: *Pripovetke i predanja iz pirotskog kraja 1-2*. Beograd, Pirot: IKUM, Dom kulture.

Literature

- Aarne Antti, Thompson Stith 1961. *The Types of the Folktale*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia (FFC 184).
- Uther Hans Jörg 2004: *The Types of International Folktales. A classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson, by Uther*. Suomalainen tiedeakatemia (FFC 284).
- Belaj, Vitomir 1998: *Hod kroz godinu*. Zagreb: Golden Marketing.
- Birkhäuser-Oeri, Sibylle 1988: *The Mother. Archetypal Image in Fairy Tales*. Toronto: Inner City Books.
- Brednich, Rolf.-Wilhelm 1964: *Volkserzählung und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia (FFC 193).
- Brednich, Rolf Wilhelm 2004: *Schicksalsfrauen*. *Enzyklopädie des Märchens* 11. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1395-1404.
- Budimir, Milan 1969: *Sa balkanskih istočnika*. Beograd: SKZ.
- Čajkanović, Veselin 1994a: *O vrhovnom bogu u staroj srpskoj religiji*. Beograd: SKZ et al. (Sabrana dela 3).

- Čajkanović, Veselin 1994b: *Stara srpska religija i mitologija*. Beograd: SKZ et al. (Sabrana dela 5).
- Burkhardt, Dagmar 1989: *Kulturraum Balkan: studien zur volkskunde und literatur Südosteuropas*. Berlin, Hamburg: Dietrich Reimer Verlag.
- Daskalova-Perkovska, Dobрева, Koceva, Miceva 1994: *B'lgarski folklorni prikazki. Katalog*. Sofija: Universitetsko izdatelstvo Sv.Kliment Ohridski.
- Debeljković Dena 1907: *Kosovo polje*. Beograd: Srpska kraljevska akademija (SEZ 7).
- Detelić, Mirjana 1994: *Epski prostor i epika*. Beograd: Balkanološki institut SANU.
- Edda 2007: *Edda*, übertragen von K.Simrock. Köln: Anaconda.
- Erich, Oswald A; Beitzl, Richard 1955: *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Eremina, V. I. 1991: *Ritual i fol'klor*. Leningrad: Nauka.
- Filipović, Milenko 1946: *Galipoljski Srbi*. Beograd (b.i.)
- Filipović, Milenko 1939: *Običaji i verovanja u Skopskoj kotlini*. Beograd: SKA (SEZ 54).
- Frye, Northrop 2000: *Anatomy of Criticism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Gamkrelidze, Tamaz.; Ivanov V.V 1995: *Indoeuropean Language and IndoEuropeans*, Berlin-New York: Mouton De Gruyter.
- Ganina, N.A 2005: Norny: k genezisu i areal'nym paraleliam obraza. Mihailova, T. A (red), *Mifologema zhenschiny-sud'by u drevnih kel'to i germancev*. Moskva: Indrik, 212-227.
- Gasparini, E s.a: *Il matriarcato slavo*. Milano (no publisher).
- Gavazzi Milovan 1978: *Vrela i sudbine narodnih tradicija*. Zagreb: Liber.
- Grafenauer Ivan 1944: Slovensko-kajkavske bajke o rojenicah-sojenicah. *Etnolog. Glasilo Etnografskog muzeja v Ljubljani* L. XVII Ljubljana, 34-51.
- Grbić, Savatije 1909: *Srpski narodni običaji iz sreza boljevačkog*. Beograd: SKA (SEZ 14).
- Gura, Aleksandar 2005: *Simbolika životinja u slovenskoj narodnoj tradiciji*. Beograd: Globosino-Aleksandrija.
- Hoffmann-Krayer, Eduard; H. Bächtold-Stäubli, Hanns 1932: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter.
- Holbek. Bengt 1987: *Interpretation of Fairy Tales*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia (FFC 239).
- Ivanov, V. V; Toporov, V.N 1982: Ka rekonstrukcii Mokoshi kak ženskogo personaža v slaviânskoi verzii osnovnogo mifa, *Balto-slaviâvnskie isledovaniya*. Moskva: Nauka, 175-196.
- Lawson J. C. 1910: *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*. Cambridge.
- Jung, C. G. 1987: *Heros und Mutterarchetyp* (Grundwerk 8). Olten, Freiburg im Breslau: Walter.
- Jung, K. G. 2005: *Simboli preobražaja*. Beograd: Atos.
- Kalygin, V. P. 2005: Irlandskaiâ Brigita i gallskaiâ Brigantiya. Mihailova, T. A (red), *Mifologema zhenschiny-sud'by u drevnih kel'to i germancev*. Moskva: Indrik, 119-129.
- Kropej, Monika 1995: *Pravljica in stvarnost. Odsev stvarnosti v slovenskih pravljicah in povedkah ob primerih iz Štrekljeve zapuščine*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Kulišić, Špiro; Petrović, Petar Ž; Pantelić, Nikola 1970: *Srpski mitološki rečnik*. Beograd: Nolit.
- Lawson J. C. 1910: *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survival*. Cambridge: University Press.

- Loma, Aleksandar 2004: Dimom u nebo. Obred spaljivanja mrtvih u starim i tradicionalnim kulturama, sa posebnim osvrtom na paganske Slovence. *Kodovi slovenskih kultura* 9 Beograd, 7-64.
- Loma, Aleksandar 2002: *Prakosovo. Slovenski i indoevropski koreni srpske epike*. Beograd: Balkanološki institut SANU
- Lovmjanski, Henrik 1996: *Religija Slovena*. Beograd: Plato.
- Lüthi, Max 1981: Dekorative Züge. *Enzyklopädie des Märchens* 3. Berlin: Walter de Gruyter, 380-385.
- Máchal, Jan 1964: Slavic Mythology. *The Mythology of All Races* III. New York: Cooper Square Publishing (фототипски).
- Mansikka, V. J. 2005: *Religiâ vostochnyh slaviân*. Moskva: Institut mirovoi literatury RAN.
- Matić, Vojin 1979: *Psihoanaliza mitske prošlosti* 2. Beograd: Prosveta.
- Mencej, Mirjam 1997: *Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo.
- Mencej, Mirjam 1999: Verovanje o ovdi kot o meji med svetovoma živih in mrtvih. *Etnolog* 9/1, Ljubljana, 195-204.
- Mencej, Mirjam 2001: *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- Mihailova, T.A 2005a: „Zagovor na dolgû žizn“: K probleme obrazov „docherei moriâ“ i „voli sud’by“ v irlandskoi mifopoeticheskoj tradicii. Mihailova, T. A (red), *Mifologema zhenschiny-sud’by u drevnih kel’to i germancev*. Moskva: Indrik, 192-211.
- Mihailova, T.A 2005b: Irlandskaiâ banshi i russkaiâ rusalka. Mihailova, T. A (red), *Mifologema zhenschiny-sud’by u drevnih kel’tov i germancev*. Moskva: Indrik, 228-247.
- Mijatović, Stanoje 1907: *Levač i Temnić*. Beograd: SKA (SEZ 7).
- Miller, Dean A. 2000: *The Epic Hero*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- Milićević, Mičan Đ. 1894: *Život Srba seljaka*. Beograd: SKA (SEZ 1).
- Milošević-Đorđević, Nada 2000: *Od bajke do izreke*. Beograd, Društvo za srpski jezik i književnost.
- Moroz, Iosif 1989: *Ženski demonični obrazi v b’lgarskiiâ folklor i vervaniâ*. Sofiya: Institut po kulturata i BAN.
- Neumann Erich 1974: *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*. Princeton: Princeton University Press (Bollingen Series XLVII).
- Niederle, Lubor 1926: *Manuel de l’antiquité slave II: la civilisation*. Paris: H. Champion.
- Nikolić, Vladimir 1910: *Iz Lužnice i Nišave*. Beograd : SKA (SEZ 16).
- Nikolić-Stojančević, Vidosava 1974: *Vranjsko Pomoravlje*. Beograd: SANU.
- Nojman, Erih 1994: *Istorijsko poreklo svesti*. Beograd: Prosveta.
- Nušić, Branislav 2007: *Kosovo*. Priština: Panorama.
- Popov, Račko 2008: *Svetci i demoni na Balkanite*. Plovdiv: Letera.
- Röhrich, Lutz 1976: *Sage und Märchen*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Röhrich, Lutz 1971: *Sage*. Stuttgart: Metzler.
- Schmaus Alois 1971: *Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen* I. München: Rudolf Trofenik.
- Schneeweis Edmund 1961: *Serbokroatische Volkskunde. Erster Teil. Volksglaube und Volksbrauch*. Berlin: De Gruyter.
- Sedakova, I. A. 2007: *Balkanskie motivy v iâzyke i kul’ture bolgar*. Moskva: Indrik.

- Uspenskiĭ B.A 1982: *Filologiĉeskie razyskaniiã v oblasti slaviãnskikh drevnostei*. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- Vinogradova, L. N 1999: Notions of „Good“ and „Bad“ Death in the System of Slavic Beliefs. *Etnolog* 9/1, Ljubljana, 45-49.
- Vinogradova, L. N 2001: „Neĉisti pokojnici“. *Slovenska mitologija. Enciklopedijski reĉnik*. Beograd: Zepter 2001, 385-386. *Etnolog* 9/1, Ljubljana, 45-49.
- Iãavorskaiã, G. M 1994: O semantiĉeskikh paralleliãh v indoevropiiskikh naimenovaniãh sud'by. T. B. Knazevskaya (ed.), *Poniãtie sud'by v kontekste raznykh kul'tur*. Moskva: Nauka.

**Феминини имагинаријум у предањима о судбини
(Предодређена смрт – АТУ 934)**

Немања Радуловић

Тема рада је приказ женских ликова у предањима о судбини (АТУ 934) српској. Оне наступају као суђенице, невеста или сестра и изражавају различите аспекте имагинарног. Суђенице су хтонске природе и наступају као негативни аспект. Ако се предања посматрају у светлу обрета прелаза, оне спречавају сепарацију мушког јунака од хтонског света ка статусу младожење. У једном броју варијаната, појављује се лик невесте, кроз који се испољава други аспект представе женског у имагинарном, онај који жртвује део живота и тиме изводи јунакову успешну сепарацију и нову интеграцију. Напоследку, у неким варијантама невеста је замењена сестром. Мада користимо термин „имагинарно“, сагледавамо га унутар етнографског контекста и поетике жанра.

Pozabljeni Kamnik in njegovo jezero

Marija Klobčar

During ethnological-folkloristic work in the Kamnik area, I often came across accounts of Kamnik or Nevlje Lake in the narratives of the local people. At the same time, encountered clearly expressed doubts regarding this tradition. This led to the explanation of the existence of the lake as early as when Christianity had spread across Slovenia. This explanation indicates new understanding of the town itself: it points to the existence of unknown Kamnik.

Keywords: tradition, Kamnik Lake, the split of the lake, Šutna, folklore studies, archaeology, earthquake 1348.

Pripoved o jezeru, ki je nekoč »v davnih časih« zalivalo vso dolino severno od Kamnika, na jugu pa sta ga omejevala tedaj še združena hriba Malega in Starega gradu, je bolj ali manj samoumevni sestavni del bajeslovne preteklosti kamniškega območja. Tiste preteklosti, ki jo, navadno še z zgodbo o kamniški Veroniki, spoznajo otroci v prvih letih osnovne šole. Sama sem izročilo o jezeru spoznala še prej, preden pa sem pri pouku domoznanstva v tretjem razredu mekinjske podružnične šole od učitelja slišala zgodbo o njem.

Bilo je v času, ko smo živeli v vasi Zduša, v delu, ki so ga domačini imenovali Breg. To ledinsko ime, ki uradno ni bilo nikjer zabeleženo, je imel ta del vasi povsem samoumevno: nekaj hiš, ki je sestavljalo zaselek, je bilo na visoki terasi, ki ji je bilo sicer mogoče slediti od Mekinj do vznožja vasi pod planinami. Moja pot v šolo, ki je bila z leti vedno manj vidna, je vodila po stari stezi po robu te terase.

Posebnost tega sveta, ki so ga na prostrani terasi mekinjskega polja še prepredale njive, ločene z grobljami, je nekega dne s pripovedjo domačinke oživela. Eni od vaščank, ki je živela v drugem delu vasi, ob graščini Zduša, sem morala razložiti, kje živimo, in jo zaradi nekega naročila pospremiti k nam: v vas smo se namreč priselili in ni vedela, kje stanujemo. Ko je slišala, v kateri hiši smo, se je, sicer resnobna in redkobesedna, razživila in mi kot nekaj povsem samoumevnega pojasnila: »Vi živite tam, kjer je nekoč živel čolnar, ki je vozil ljudi na drugo stran jezera!« Mislila sem, da me ni prav razumela; po kratkem pregovarjanju, ki je razjasnilo njeno trditev, sem ugotovila, da misli zelo resno. Ta trditev, ki iz njenih ust ni zvenela kot pravljica, je mojo otroško predstavo o svetu okrog mene povsem prevzela in ko sem v šoli kmalu za tem slišala o izročilu o jezeru, sem videla naš Breg in čolnarja, ki privezuje svoj čoln v škarpo pod hišo. Nikomur nisem omenila zgodbe, ki sem jo slišala, kot da je sodila le v svet, ki se je hkrati s to vaščanko čez nekaj let tiho umaknil v nek pozabljeni čas.

Življenje pa me je vendarle tako ali drugače vedno znova vračalo na poti, ki so se soočale s pripovedjo o jezeru. Pri srečevanju z izročilom kamniškega območja so bile pripovedi o jezeru del pogledov, ki so sestavljale zgodbe včerajšnjega dne. Življenjska pot pa me je pripeljala tudi na sledi domačega in tujega pesemskega izročila, prav tu pa se je ob nekem spoznanju o kamniškem jezeru začelo razpirati novo poglavje.

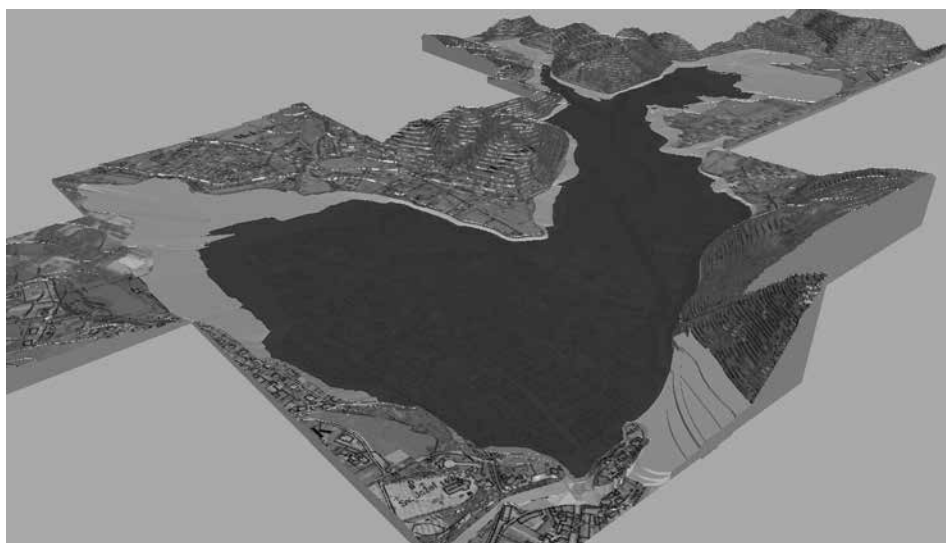
Nizanje pričevanj o kamniškem jezeru: ljudsko izročilo in starejši zapisi

Ob obsežnem etnološko-folklorističnem delu, namenjenem prikazu življenja in pesemskega izročila kamniškega območja,¹ sem v pripovedih domačinov pogosto naletela na izročilo o kamniškem oziroma neveljskem jezeru. To sliko so dopolnjevale tudi razne objavljene pripovedi, predvsem tiste, ki jih je zbral lokalni zgodovinar, romanist Ivan Zika (Zika 2011: 20–21), in tiste, ki sta jih za publikacijo, namenjeno obletnici odkritja mamuta v Nevljah, med domačini zapisala Benjamin in Danijel Bezek (Bezek B., D. 1998a, 1998 b): gre za izpričanost obstoja jezera na različnih točkah, do kamor je po pripovedovanju domačinov jezero segalo, predvsem za pričevanja o obročih za privezovanje čolnov. Poleg Malega gradu v Kamniku in cerkve v Nevljah naj bi bili obroči izpričani tudi ob pobočju Starega gradu, na dveh lokacijah na zahodu, torej proti Košišam in Tunjicam, na Zduši oziroma na Bregu in v Stranjah. Zanimivo je tudi pričevanje, ki se je ohranilo v vaseh pod Krvavcem: pri Zgornjem Svatenškju naj bi se še po drugi svetovni vojni stari možje pogovarjali o tem, da je bila ta kmetija prva nad Kamnikom, »prva kmetija zgór Kamönka«. Hkrati sem se srečevala tudi z jasno izraženim dvomom v to izročilo, v obstoj obročev in v njihovo povezavo z jezerom, in sicer tako v objavah kot v pogovorih: resno govoriti o jezeru in obročih za privezovanje čolnov je nekaterim nakazovalo vero v pravljice.

Pričevanja o obročih, na katere naj bi privezovali čolne, se nanašajo na točke na različnih nadmorskih višinah, natančnejši pregled pa kaže, da se uvrščajo na dve ravni; temu ustrezajo tudi jasno razpoznavne naravne terase na območju med Kamnikom in Stranjami. Prva raven zadeva višino, ki ustreza pričevanju, da je jezero segalo do Stranj. Na to se nanašajo poročila o obročih v smodnišnici, na Bregu oziroma na Zduši in na Malem gradu. Obroči v smodnišnici naj bi bili po pričevanjih vzdrževalcev vidni še okrog leta 1990. Drugi nivo nakazuje poročila o obročih v Nevljah, ohranjeni do popravila škarpe ob cerkvi: izpričani so okrog leta 1970. Izročilo pa govori o eni sami veliki katastrofi, o odtoku jezera, na katerega je spominjalo zvonjenje v neveljski cerkvi.

Prav območje Nevelj je z izročilom o jezeru najtesneje povezano. Kot dokaz za obstoj jezera je služilo sklicevanje na staro poimenovanje cerkve, na ime Sveti Jurij ob jezeru, S. Georg am See (Valvasor XI: 541–542) oziroma Ecclesia S. Georgii ad lacum, kot so ga po podatku iz leta 1703 poznale stare listine (Stele 1922–1928: 313). V Nevljah je v ljudskem izročilu ohranjen tudi spomin na to, da so morali vaščani starograbskem graščaku kot dajatev letno naloviti koš rib, obdržala so se hišna imena, povezana z ribištvom, kot na primer Pär Ribču. Ohranilo so se tudi izročilo o potopljenem zvonu in pripovedi o tem, kako so s tistega dela tunjiškega območja, ki gravitira na Kamnik, vozili mrliče do jezera, od tam pa so jih na čolnih prepeljali k pokopu v Nevlje. To mesto, ki se nahaja v bližini Doma Kulture v Kamniku, še danes nosi ledinsko ime Pri Krajnarju. Najpomembnejše pričevanje o jezeru

¹ Gre za monografsko raziskavo *Na poti v Kamnik*, ki je v pripravi za objavo.



Izročilo o jezeru že dolgo razdvaja poglede na kamniško preteklost. Računalniška simulacija jezera v času, ko naj bi segalo do neveljske cerkve; pogled od Kamnika (Zale, Mali grad, Stari grad, Šutna, Novi trg) proti severovzhodu (označene Nevlje). Avtor Primož Zupan.

pa je do začetka devetdesetih let dvajsetega stoletja ohranjalo vsakodnevno zvonjenje: v Nevljah je namreč ob tretji uri popoldne zvonilo z malim zvonom v spomin na uro, ko je jezero odteklo. Tega zvonjenja ni bilo le ob nedeljah in ob praznikih.

Pogostnost teh pričevanj in doživetja ljudi, povezana z njimi, so me ob mojih osebnih izkušnjah s terenskim delom in s pričevalnostjo izročila zavezovala k večji pozornosti do tega vprašanja: problema jezera nisem mogla razumeti le kot bogato bajeslovno preteklost. Prvi nadaljnji korak je bil podrobnejši vpogled v pisna pričevanja, pri čemer so bili nekateri zapisi vredni posebne pozornosti.

Najstarejši in vse do dvajsetih let dvajsetega stoletja neznani zapis, ki se nanaša na ožje kamniško območje, neposredno spregovori o samem jezeru in nastanku Kamnika. Gre za zapis v italijanskem jeziku, ki so ga do druge svetovne vojne hranili v frančiškanskem samostanu v Kamniku.² Kot je bilo že ugotovljeno, za ta zapis ni jasno, ali je bil namenjen polihistorju Valvasorju ali je starejši in z Valvasorjem ni imel nobene zveze. Odkril ga je umetnostni zgodovinar dr. France Stele, ki ga je objavil tudi v prevodu: »Kamniško mesto je zelo staro, v poganskih časih pa so bili (tod) trije gradovi, mesta pa ni bilo; na kraju, kjer je danes mesto, je bilo veliko jezero, ki se je raztezalo od Kamnika do okoliških hribov. Od omenjenih gradov pa je bil eden na večjem, drugi na manjšem hribu nad mestom, tretji pa na mengeškem hribu. V njih so prebivali trije malikovalski bratje, ki niso bili nikoli složni; vedno so se klali in spopadali med seboj. Končno se je v tem kraju zakotil zmaj, ki se je tako močno premikal, da je razbil razvotljeno goro, ki je zadrževala jezero in to se je razlilo po polju okoli hriba, zmaj pa, ki mu je zmanjkalo vode, je na polju poginil. Nato je na mestu, kjer je bilo jezero, nastal lep in prijazen kraj, kjer so zgradili mesto in ko so prišli učenci sv. Mohorja in Fortunata,³ so spreobrnilo tamošnje prebivalce h krščanski veri. Ko so ti videli

² Zapis je ohranjen samo v prepisu z dne 7. 11. 1922, saj je med drugo svetovno vojno izginil (Cevc E. 1958: 111).

³ Gre za širjenje krščanstva pod vplivom Ogleja. V Ogleju so bile od leta 408 ali 409 relikvije svetega Mohorja in Fortunata. Ta dva mučenca sta bila tudi zavetnika Oglejskega patriarhata (Bajt, Kocjan-Barle 2007: 774).

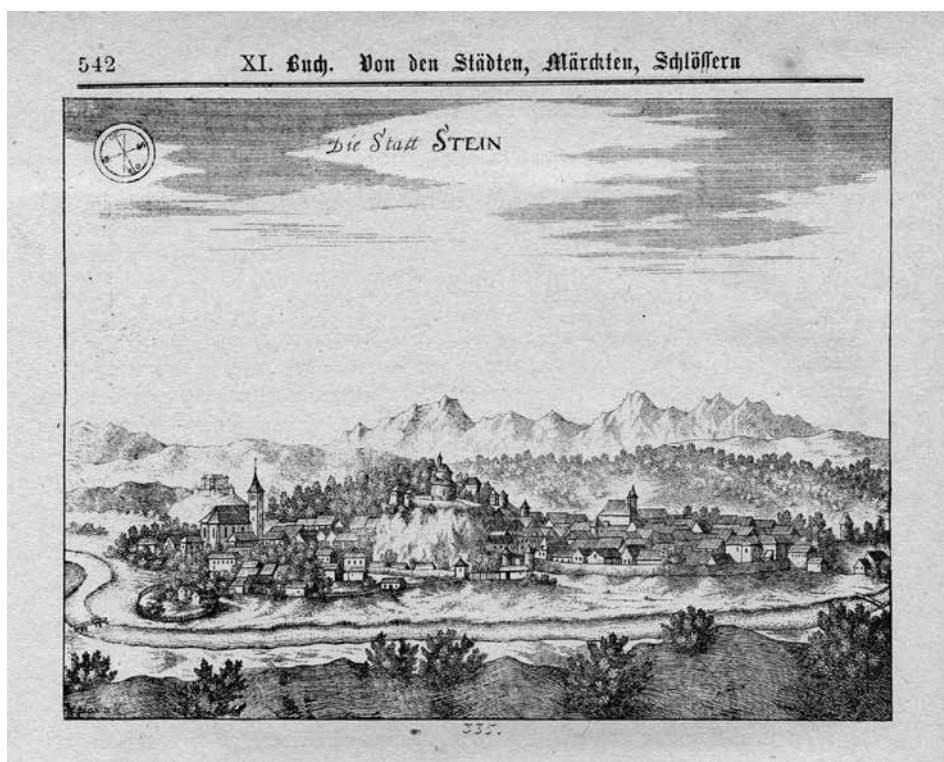
lepi čudež, so po vzoru mesta Berita izbrali za zavetnico sv. Marjeto. – Še je videti ostanke teh gradov; dva še stojita, tretji, Mengeški grad, pa je do tal porušen. Mali grad, ki je danes v mestu, je poln obokov in votlin in mnogih zakladov. V času pa, ko se je razlilo jezero, je ostalo v tem gradu le eno dekle z imenom Veronika. Ker je hlepela po zakladu in se je bala očetovih bratov, je rekla takole: ‚Raje se kot kača plazim s trebuhom po tleh, kakor da bi zapustila zaklade.‘ In z božjim privoljenjem se ji je zgodilo, kot je želela in postala je v zgornji polovici dekleta, v spodnji pa kača ter se je tiste dni mnogokrat prikazala. S svojo navzočnostjo je strašila ljudi, da so mnogi zboleli, posebno pa ženske, ki so zaradi tega spovijale. Zato so duhovni in sveti možje tistih dni (Veroniko) izobčili in ji prepovedali izhod iz njenega domovanja, kjer so počivali zakladi. Od tamkaj skozi majhno odprtino nekatere dni v letu navadno svetijo luči, ki jih mnogi vidijo. – Pred nekaj leti je bilo tu tudi sedem obročev za prikлеpanje jezerskih čolnov, ki pa so jih z grajskih zidov odstranili. /.../« (Stele 1922–1928: 69; Cevc E. 1958: 141)

Zapis neznanega kronista izraža temeljne značilnosti, ki so ustvarjale prepoznavnost kamniškega območja. Najpomembnejše je izročilo o jezeru, povezano z verovanjem v zmaja. Razlitje jezera kronist povezuje z zgodbo o Veroniki, ki v podzemnih votlinah Malega gradu varuje dragocene zaklade, in razkriva vzroke njenega prekletstva.

Tudi Valvasor je svojo predstavitev Kamnika naslonil na izročilo o jezeru. Jezero naj bi bilo tam, kjer je pozneje nastalo mesto, odvečna voda pa naj bi odtekala tam, kjer je bil v Valvasorjevem času prehod med mestom in Šutno. Razlitja jezera Valvasor v nasprotju z neznanim kronistom ne povezuje z zmajem, temveč z naravno nesrečo, s tem, da se je »utrgal oblak«, torej z strahotnim deževjem, ki je povzročilo, da je narasla voda razdelila pobratena gradova, Mali in Stari grad. Zapis govori tudi o posledicah razlitja jezera, o poplavljenju Mengeškega polja in o uničenju samostana, ki je bilo med Homcem in Mengšem. Kot poroča Valvasor, so v tem času Nevlje nekateri še imenovali Sveti Jurij ob jezeru (Valvasor 1689, Knjiga XI: 541–542).

Po Valvasorju več kot stoletje ni nobenih dostopnih pričevanj. Vnovičnemu zanimanju za vprašanje kamniškega jezera je mogoče slediti v začetku devetnajstega stoletja. Gre za predstavitev v nemškem jeziku, namenjene topografskim pregledom, v katerih je čutiti razsvetljsko naravnost. Ta drža je bila do izročila o jezeru neprizanesljiva. V ljubljanskem tedniku Laibacher Wochenblatt je tako leta 1804, v letu velikega požara v Kamniku, ko je pogorela tudi kamniška mestna hiša, prof. Anton Zupančič z razsvetljskim dvomom povsem zanikal tako obstoj jezera kot izročilo o tem, kako se je »zaradi strašnega utrganja oblaka gora preklala na dvoje«. Po njegovem mnenju bi tudi v primeru, da bi našli železne obroče, ki naj bi služili privezu ladij na obzidju Malega gradu, t. i. Kleinfeste, to ne zadoščalo kot dokaz za obstoj jezera: takšni obroči so po prepričanju poročevalca najverjetneje služili drugim namenom. Pripovedi o obstoju jezera in zgodbe o samostanu na Mengeškem polju je avtor označil za laž. Kot dokaz je navedel, da o tem ni nobenih zapisov (A. S. 1804: 1–2; prim. Zika 2011: 16).

Na dokaz, da o jezeru in njegovem razlitju ni pisnih pričevanj, se je pozneje opiralo še veliko nasprotnikov mnenja o obstoju jezera. Pri tem je jasno, da Valvasorjev zapis ni zadoščal kot pričevanje, zapisa neznanega kronista pa niso poznali. Prezrtost zapisa neznanega kronista in izgubljanje arhivskih zapisov po mestu pa dopuščata možnost obstoja izgubljenih pričevanj. Ob koncu devetnajstega stoletja, ko je bila zavest o pomenu pisnih virov v javnosti močno navzoča, je bilo v Kamniku arhivsko gradivo prepuščeno volji posameznikov. Na to je opozoril tudi Stiasny: »Iz kamniškega mestnega arhiva se je pogubilo



Valvasor je kot vzrok za razlitje kamniškega jezera navedel strahotno deževje, ki je z naraslo vodo predrlo naravno mejo med Malim in Starim gradom. Levo je vidno predmestje Šutna, v sredini Mali grad z golim južnim pobočjem, desno mesto Kamnik. *Die Ehre des Herzogthums Krain, Knjiga XI.*

mного starih listin, zato jih je pisatelj pridno iskal po mestu. Zasledil jih je mnogo.« (Stiasny 1894: V). Veliko arhivskega gradiva je bilo uničenega, uničevanje in izgubljanje gradiva pa je sicer razmeroma splošen pojav. Koliko so k temu pripomogli tudi požari, kot sta bila veliki požar leta 1788, ki je poleg hiš na Šutni uničil tudi župnišče in kaplanijo (Otošič 1985b: 24), in požar leta 1804, ko je v Kamniku pogorela tudi mestna hiša, in kaj je pogorelo v njih, ni znano.

Prav tako ni znano, kaj se je kot pričevanje ohranjalo v pesemski obliki. Na splošno o tem vemo več šele za obdobje tiska, ko so se vesti širile tudi s pesemskimi letaki (več Cheesman 1994; Beneš 1970; Klobčar 2014a). Kljub temu je eno od pripovednih pesmi, zapisano na kamniškem območju, mogoče razumeti kot pesemsko izraženo pričevanje o kamniškem jezeru. Gre za pesem, ki je bila sredi devetnajstega stoletja zapisana na Selih pri Kamniku, navezuje pa se na obstoj velikega jezera in na njegovo razlitje; zapisal jo je Matija Ravnikar-Požencan, ki je bil med letoma 1842 in 1845 župnik na Selih. Pesem govori o sveti Marjeti, svetem Juriju in zmaju v jezeru, ki so mu darovali ljudi, v njej pa je viden konflikt med predkrščanskim verovanjem in pokristjanjenjem. Graščaka sta za dar zmaju izbrala pastorko sveto Marjeto, ta pa je s pomočjo svetega Jurija s sklepancem zmaja premagala (več Klobčar 2014b).

Pesem, ki je bila z naslovom *S. Marjeta* objavljena v tretji knjigi prve slovenske zbirke ljudskih pesmi, zbirke *Slovenske pesmi krajskiga naróda* (Korytko 1841: 115–117), se torej navezuje na verovanje ljudi v vodno božanstvo, ki je zahtevalo človeške žrtve (več Klobčar 2011). Izraža pogled domačinov na izročilo o jezeru in njihovo razlago razlitja jezera, hkrati pojasnjuje tudi vlogo svete Marjete, sicer zavetnice Kamnika, in svetega Jurija, zavetnika cerkve v Nevljah. Ta zgodba je bila bodisi v pesemski obliki ali pa kot pripoved zapisana tudi v okolici. V naslednjih desetletjih pesemskega izročila na kamniškem območju ni nihče zapisoval, zato ni jasno, kdaj se je spomin na zgodbo o sveti Marjeti in svetem Juriju razvezal v pripoved. Ta pripoved pa je izpričana tudi na drugi strani domnevnega jezera, na območju Tunjic (Stele 1937–1939: 333; več Klobčar 2014b: 86–87).

Sredi devetnajstega stoletja se je zanimanje za pričevanja o kamniškem jezeru vnovič povečalo.⁴ Na to opozarjata zapisa okrajnega glavarja Konška, objavljena v *Blätter aus Krain*, ki izražata njegovo interpretacijo geoloških pojavov. Prvi se nanaša na odkritje, povezano z urejanjem prometne ovire v samem Kamniku, ki jo je najverjetneje zahtevala premestitev državne smodnišnice v Kamnik. Skozi mesto so namreč tedensko vozili smodnik, težko prehodni in neurejeni Klanec pa bi utegnil sprožiti nesrečo pri tem nevarnem prevozu: »Mesto Kamnik in njegovo prijazno predmestje Šutna ležita na diluvialnem grušču (produ). Masivni hrbet, ki se vleče med tako imenovanim Kljubovalnim stolpom in Kleinveste (Mala trdnjava),⁵ to predmestje ločuje od samega mesta in hkrati otežuje dostop. Pred petimi leti začeto odkopavanje te ne nepomembne prometne ovire je odkrilo debelo plast sestava iz najfajnejšega peska, ki ima zelo majhno konsistenco.« (Konschegg 1857a: 10).

Drugi zapis se jasneje nanaša na obstoj jezera: »Neposredno ob mestu se nahaja prostorna kotanja pred stoletji odteklega jezera; na njegovem nekdanjem bregu stoji neveljska cerkev. Izročilo še ohranja spomin na to jezero, saj se Nevlje imenujejo tudi Sveti Jurij ob jezeru.«⁶ Avtor si je nastanek jezera razlagal tako, da »je prod, ki ga je Bistrica nakopičila na levem bregu, Nevljico, ki dobiva vodo iz Tuhinjske doline in se sicer pred mestom Kamnik izliva v Bistrico, zajezil v jezero; ta voda je predrila prodnati nasip in izpraznila stoječo vodo v strugo Bistrice«. Prav tako po njegovem mnenju ni nemogoče, da bi oviro odstranila sama Bistrica s svojimi pritoki, saj ta po vsaki visoki vodi menja strugo.⁷ (Konschegg 1857b: 13)

Istega leta se je v navezavi na smodnišnico vprašanja jezera dotaknil še en dopisnik, in sicer v prispevku, ki mesto predstavlja s stališča tujca: izjemno občuteno je predstavil lepoto Kamnika in okolice, ob predstavitvi kapele na Malem gradu navedel izročilo o poganskem obredju, ki naj bi nekoč potekalo na mestu tedanje kapele, in navedel, da so celo jonski stebri v kapeli naslikani v spomin na to izročilo. Opis, poln romantičnega navdušenja nad mestom in njegovimi lepotami in prepleten s pesniškimi odmevi nemških avtorjev,

⁴ Namen prispevka ni, podati pregled vseh pričevanj o jezeru, temveč nakazati predvsem različnost interpretacij tega pojava.

⁵ Kljub temu poimenovanju se je v slovenščini ohranilo ime Mali grad (več Štular 2009: 30–31).

⁶ »Gleich außer der Stadt Stein gewahrt man ein ziemlich geräumiges Becken eines vor Jahrhunderten abgeflossenen Sees, and dessen einftigem Ufer die Kirche von Neul erbaut ift. Noch bewahrt die Tradition das Andenken an diefen See, denn Neul heißt auch St. Georgen am See.«

⁷ »Die Geröllmassen, welche der Ferstriß-Fluß auf feinem linken Ufer einem Damme gleich aufgehäuft hat, mochten den Neulbach, der feine Gewässer aus dem Tuchainer-Thal berabführt und gerade vor Stein in die Feiftriß mündet, zu einem See gefaut haben, bis es ihm gelungen ist, die Geröllbank zu durchbrechen und feine ftagnierende Waffermasse in das Feiftriß-Bett zu entleeren. So ift aber auch nicht unwahrfcheinlich, daß die Feiftriß felbt, die nach jedem Hochwasser ihr Flußbett ändert, den Damm unterfüpült und ihren Nebenbach von diefem Hemmniffe befreit habe.«

je navedel tudi izročilo o jezeru, ki ga je ob predstavitvi smodnišnice dodatno podkrepil: »Omeniti moram, da so mi pred kratkim poročali, da so pri Grabnu naleteli na plast naj-finejšega peska, ki bi ga težko naplavila Bistrica; to govori v prid domnevi, da je bilo tu jezero.« (L. I. 1857: 142–143).⁸

Zapisi v nemščini, v katerih so poročevalci v tem času pogosto opevali naravne lepote Kamnika in okolice, so o izročilu o jezeru poročali razmeroma neobremenjeno. V zapisih v slovenskem jeziku iz tega časa se je to izročilo pojavljalo večinoma v preoblikovani, literarno predelani obliki. Gre predvsem za Trdinov zapis o jezeru in o poplavi Mengeškega polja (Trdina 1849: 60), za izročilo o zmaju v Bistriški dolini (Alešovec 1869), ki se je med ljudmi ohranjalo tudi zaradi ponatisov, in za Medvedovo epsko pesem *Zakleto jezero* (več Učakar 2010).

Izročilo o jezeru je bilo za literarno obdelavo zelo mikavno. Kljub temu je živelo tudi v podobi, ki se je prenašala iz roda v rod, le da je bilo zapisov o tem malo. Neposredno naslanjanje na pripoved bi lahko pisca in domačine izpostavilo posmehu, to pa je narekovalo zavarovanje pisca in domačinov s sklicevanjem na pravljичnost izročila. Tako je izročilo jezera v svojo pripoved vpletel Josip Ogrinec iz Podgorja pri Kamniku, v vasi v neposredni bližini mesta: »Na tem lepem mestu, kjer dandanes stoji Kamnik, in vse gori po dotični Nevljanski ravnini pa do Mekinskih bregov, stalo je nekedaj jezero, kakor trdi pravljica. Močan, kamenit jez namreč od sredomestnega holmčka, denašnjega malega grada, tje do Brgantove gore, med katerima je zdaj Bistričina struga, zaviral bi bil ondaj reko. Strašan lijak z utrganega oblaka bil bi potlej prodril tisti naravni oklep ter tako ločil tudi nekedanji grad Karnek, denašnji „stari grad“ vrhi Brgantove gore, od gradu na holmčku v mestu, — zdaj oba že razsuta!« (Ogrinec 1870: 224)

Iz zapisa je čutiti avtorjevo dojemanje verodostojnosti izročila »Koliko vere je vredna le ta pravljica, o tem se nočemo pričakati. Če se pa ž njo primerja ves tisti kotlasti svet zgoraj nad Kamnikom in peščeni nasad spodaj pod njim po polji do Menguša, reči se mora, da mogoče je vendar-le, da je jezero nekedaj stalo ondi gori in se razlilo tod doli.« (Ogrinec 1870: 224–225) Ob navajanju podatkov iz Valvasorjega zapisa je Ogrinec omenil tudi ohranjanje vsakodnevnega zvonjenja: »In med tamošnjim narodom gre še danes ta dan zraven drugih tudi ta pravljica, češ, da zato vsaki popoludan ob treh zvoni v Nevljah, ker ravno otore bi bilo jezero izteklo.« (Ogrinec 1870: 225). V izročilo o jezeru je vključil tudi izročilo o preročišču na prostoru malograjske kapele, ki je še živelo med ljudmi, in sicer ob predstavitvi spodnje kapele: »Zlasti v spodnji pak je jako dolgočasno zapuščeno, in le veter je, ki sem ter tje pocvili skozi ozko lino v seženj debeli zid pa črvojednim svetnikom popiha prah se starikavih ram. Res, neka tesna čut obhaja človeka tu notri v tem zatišnem svetišči. Stareji so trdili, da tu je bil nekedaj hram, v katerem je stal velik malik, ki je mnogo prorokoval ljudem prihajajočim od daleč mu darovat.« (Ogrinec 1870: 226)

Jurij Humar z Vodice nad Kamnikom, kot župnik s Primskovega znan predvsem po svojem zdravljenju, je zapisal izročilo, ki razlitje jezera povezuje z nasprotji med lastnikoma Starega in Malega gradu in s pravico do ribolova: lastnik Starega gradu naj bi malograjskemu branil loviti ribe in mu je zato prekopal rob jezera, zato naj bi jezero odteklo. Humar dodaja, da „še zmiraj v Nevljah ob 3 popoldan z malim zvonom v spomin te prigode zvoni“ (nav. po Cevc E. 1958: 116)

⁸ „Bemerkenswert ist, wie mir kürzlich berichtet wurde, dass man hier bim Graben eine dicke Schicht feinsten Sandes gestoßen ist, der schwerlich von der Feistriß angeschwemmt sein kann, und scheint dies für die Annahme zu sprechen, daß hier ein See gewesen sei.“

Dve desetletji pozneje je Josip Benkovič iz Novega trga v Kamniku nakazal bogastvo izročila, povezanega z Malim gradom in jezerom, in hkrati opozoril na to, da spomin nanj blede: »Potrtega duha ti razvedruje neizcrpni zaklad kamniškega bajeslovja. Bajke o jezeru, o ajdovskem templju na Malem gradu, o enookem maliku v njem, o zmaju v bistriški dolini, o junaku Vrtomiru, o zakleti Veroniki itd. še sedaj živé med starimi ljudmi, a žal, s sedanjim rodом izginejo menda za vselej v morje pozabljivosti.« (Benkovič 1892: 557) Na to pričevanje se je naslonil tudi učitelj Ljudevit Stiasny, ki je ob koncu devetnajstega stoletja služboval v Kamniku in mesto z okolico predstavil v odmevni domoznanski knjižici: v delo je vključil izročilo o kamniškem jezeru, omenil pa je tudi izročilo o zmaju, ki naj bi se zakotil v njem (Stiasny 1894: 11, 136). Župnik Simon Rutar ga je zaradi vključevanja spomina na jezero ostro obsodil: »Tisto modrovanje o kamniškem jezeru na str. 137. je čisto nepotrebno, ker v zgodovinskih časih jezera v Kamniku gotovo ni več bilo.« (S. R. 1894: 377)

Rutarjeva ocena razkriva razloge za zadržanost slovenskih piscev do predstavljanja izročila in njihovo previdnost v izražanju: v času realizma in pozitivizma so se namreč slovenski zapisovalci zaradi prizadevanj po poudarjanju narodnoreprezentančnega radi izognili temam, ki bi kulturo lastnega naroda povezovala z nedokazljivim bajeslovjem.

Drugačna naravnost do tega izročila pa je bila vidna v nemških objavah, predvsem v turistično-propagandnih brošurah. Te objave so se sicer osredotočale na naravne lepote, v predstavitvi izročila pa so se bolj brez predsodkov posvečale vprašanju jezera in pripovedim o poganskem templju na Malem gradu. Neobremenjeno so oživile predstavo o tem, kako so se v jezeru, ki sta ga zagrajevala Mali in Stari grad, »zrcalili veličastni apnenčasti velikani«, torej Kamniške Alpe⁹ (Sima 1891: 121–122), in druge podobe.

Nekateri avtorji so v poročanje o jezeru vključili tudi izročilo o samostanu, ki naj bi bil v bližini Homca. Eden od njih, Franz Schumi, je v svojem *Archivu für Heimatkunde* prav z naslanjanjem na uničenje samostana skušal tudi določiti čas razlitja jezera: ker je bila pri zidanju mekinjskega samostana izpričana pomoč minoritov iz samostana v bližini, je Schumi sklepal, da je jezero odteklo med letoma 1300 in 1320, istočasno kot naj bi bil zaradi »utrganja oblaka« uničen trg Ljubelj¹⁰ (Schumi 1884–1887: 218–219). Ta pogled ni bil osamljen, na kar kaže tudi Kronika župnije Gozd. Kronika prav tako navaja sočasnost teh dogodkov, le da naravno nesrečo postavlja v nekoliko starejši čas: pravi namreč, da se je med letoma 1261 in 1320 utrgal oblak in poplavlil trg Ljubelj, Stari Tržič. Zasula ga je Košuta. Narasla voda, ki je pretrgala jez »med Gornjim in Malim gradom«, pa je v Kamniku odnesla samostan minoritov, ki »so mnogo pripomogli k zidavi mekinjskega samostana«, ustanovljenega leta 1300.¹¹

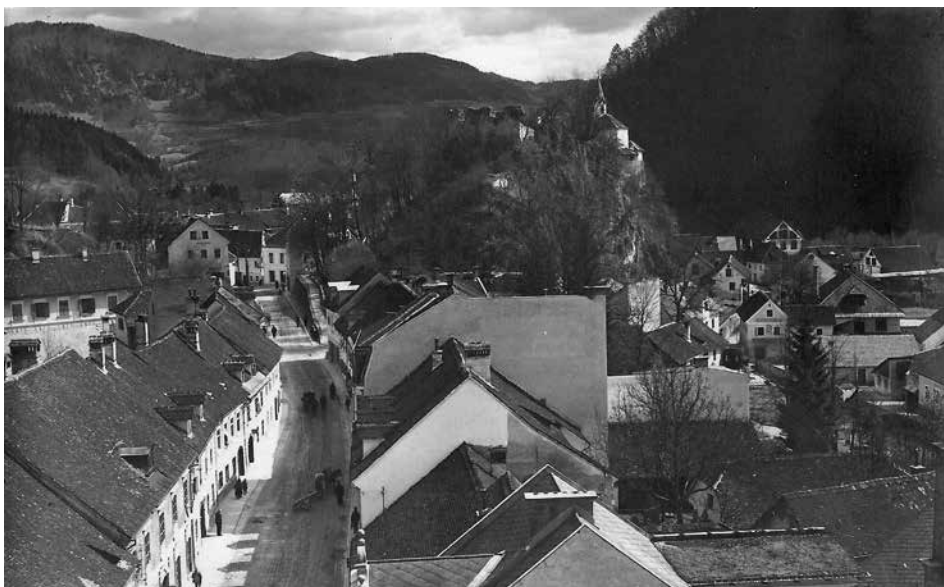
Schumi je omenjeni prispevek objavil v času, ko so v Kamniku znižali Klanec, ostro mejo med mestnim središčem in Šutno. Dela pri znižanju te vzpetine so vnovič odprla vprašanje jezera, saj so razkrila bruna, ki naj bi po prepričanju ljudi to jezero zadrževala: »Leta 1882 so pod županstvom dr. Maksa Samca na ravno istem kraju, kjer se je popred baje voda odtekala, znižali izdatno Klanec. Pri tem so izkopali več brun. Iz njih lege se je dalo razvideti, da je bil tu pred več sto leti jez.« (Stiasny 1894: 137).

V času, ko je bilo objavljeno Schumijevo poročilo, so se torej pojavljali tudi materialni dokazi, ki so ljudi utrjevali v prepričanju o obstoju jezera. Kot dokaz o verodostojnosti

⁹ »sich die herrlichen Kalkriesen gespiegelt«.

¹⁰ Natančnejši čas uničenja starega Ljubelja, ki ga je zasul plaz s Košute, ni opredeljen. Znano je le, da je vlogo trga prevzel Tržič, ki je nastal po uničenju Ljubelja.

¹¹ Nadškofjski arhiv v Ljubljani, Kronika župnije Gozd.



Znižanje Klanca, meje med predmestjem Šutna in mestom Kamnik, je vnovič odprlo vprašanje jezera. Pogled proti mestnemu središču z zvonika cerkve na Šutni leta 1928; v sredini je Mali grad, na desni je vidno vzhodno Starega gradu. Iz zapuščine Lada Strgarja.

izročila so bile razumljene tudi najdbe podzemnih rovoev, odkrite ob znižanju Klanca in ob graditvi železniškega predora pod žalskim hribom leta 1890, ki jih sicer niso povezovali s samim jezerom. Rov na Klanclu so označili,¹² prav tako so označili rov, odkrit med graditvijo železniškega predora; vest o tem odkritju je dopolnjevalo poročilo, da rovu niso mogli slediti daleč, saj sta ga zalila voda in blato (Sima 1891: 128).

Tudi Johann Sima, ki je ob zgraditvi kamniške železniške proge v obširni knjižici predstavil širše območje od Ljubljane do Kamnika, je izročilo o jezeru predstavil zelo neobremenjeno. To so mu priznavali celo nacionalno nenaklonjeni Slovenci: »Iz knjige se vidi, da pisatelj dobro pozna vse te kraje, da jih je sam prehodil in da mu ni bilo treba zajemati iz tujih virov.« (Nepodpisano 1891: 765) Pisal je o malograjski kapeli, o malikovalskem templju na Malem gradu in o maliku, ki je privabljal ljudi iz daljne okolice, saj je bilo tu preročišče. Poročal je tudi o zakladu, ki se je zbiral iz dragocenosti, darovanih temu božanstvu, in o poskusih iskalcev zakladov, da bi te dragocenosti odkrili (Sima 1891: 124–126).

Simovo poročanje izraža neposredni stik z ljudskim izročilom. Z enako neobremenjenostjo kot o Malem gradu je poročal o jezeru, o tem, da je Mali grad stal tesno ob vzhodju Starega gradu, o tem, kako je voda predrila jezero, ko se je »utrgal oblak izrednih razsežnosti«,¹³ in se razlila po polju proti Mengšu. »V okolici so bili še dolgo videti kupi kamena in peska, ki so razkrivali to naravno nesrečo.«¹⁴ (Sima 1891: 127) Poleg Simovega opozarjanja na najdbo globokega podzemnega rova, ki so ga ob gradnji predora leta 1890 našli železniški delavci, je zanimivo njegovo presojanje zunanjega videza arhitekture pod

¹² Danes je to mogoče prepoznati po treh navpično postavljenih kvadrnih (prim. Zika 2011: 186).

¹³ »ein Wolkenbruch von besonderer Furchtbarkeit«.

¹⁴ »Lange sollen in der Gegend Stein und Sandhaufen zu sehen gewesen sein, die dieses Elementar-Ereignis geschaffen«.

malograjskim hribom: opazil je, da so hiše, ki so se neposredno naslanjale na malograjski hrib in so bile s pročelji obrnjene proti trgu, spominjale na srednjeveške zgradbe v Gmündu in Augsburgu (Sima 1891: 128), torej na nemški mesti.

Del zanimivosti je bil vključen tudi v turistično-propagandni brošuri *Wasserheilanstalt Bad Stein in Krain*, namenjeni predvsem obiskovalcem kamniškega kneippovega zdravilišča. Ta propagandna brošura se ustavlja pri različnih posameznostih, ki bi utegnile zanimati obiskovalca Kamnika in okolice, vključno s poganskim templjem, zakopanih zakladih na Malem gradu in darovi, ki so jih ljudje prinašali v dar maliku in naj bi jih varovala začarana devica Veronika. Brošura je predstavljala tudi zgodbo o Veronikini rešitvi in obljubljeni nagradi, poročala je o kamniškem jezeru, o obročih za privezovanje čolnov, ki jih je bilo pred dvesto leti še mogoče videti, o tem, kako se je razlilo jezero in zalilo Mengeško polje, in o drugem lokalnem izročilu (Nepodpisano 1898: 26–30).

Ob koncu devetnajstega stoletja, ko se je ob pomenu turizma v Kamniku vedno bolj uveljavljala tudi industrija, narodno zavedni meščani pa so svojo vlogo videli predvsem v poudarjanju nacionalnosti, je bilo izročilo o jezeru v javnosti posvečene manj pozornosti. Ta pozornost je oživila s Steletovo objavo zapisa neznanega kronista (Stele 1922–1928: 69), vendar ni sprožila odzivov. Izročilo o jezeru pa je še vedno živelo, otroci iz Nevelj in okolice so še vedno plezali po strmi škarpi pod cerkvijo, kjer so bili železni obroči, vaščani so na pobudo župnika odprli grobnico ob cerkvi, kamor so po izročilu pokopavali gospodo s Starega gradu, in ob soočenju s krstami dobili potrditev o pripovedih, ki so se ohranjale med ljudmi.

O nekdanjem jezeru pa si kot o izročilu prednikov niso pripovedovali le v krajih, kjer je živel spomin na čolnarje, ki so vozili po njem, temveč tudi na Mengeškem polju, kjer naj bi jezero pustilo svoje sledi. To je v svoji kroniki homške župnije zabeležil tudi duhovnik Anton Mrkun: »Ljudska govorica nam pripoveduje, da je bilo onkraj Kamnika, kjer sta neveljska in stransjska dolina, nekdanje jezero. V Kamniku je narastla voda podrla naravno obrežje in se razlila po homškem in mengeškem polju ter ga zasula s šodrom.« (Mrkun 1925: 6)

Prav na poseben način pa je izročilo o jezeru oživilo spomladi leta 1938, ko so ob regulaciji Nevljice izkopali mamutovo okostje (Bezek B., D 1998b; Klobčar 2014b). Domačini, ki so sodelovali pri regulacijskih delih, so bili ob najdbi namreč prepričani, da so našli kosti zmaja, ki je živel v jezeru in žrl ljudi. Preplah, ki je segel tudi do vesti v časopisu (Nepodpisano 1938), je bil kratkotrajen, vendar je razkril trdoživost nekdanjega verovanja in prepričanje o jezeru, ki je pred stoletji odteklo.

Obdobje po drugi svetovni vojni je v javnosti kljub živemu izročilu o jezeru, ki se je ohranjalo v Kamniku in njegovi okolici, ustvarilo prepričanje, da jezera »nikoli ni bilo« (Cevc E. 1958: 138). V neveljski cerkvi pa je še vedno vsak dan, razen ob nedeljah in praznikih, ob treh zazvonilo z malim zvonom, v spomin na usodno uro, ko se je zvon v neveljski cerkvi oglasil sam – ko je, kot so še vedno govorili ljudje, v silnem neurju narasla voda pretrgala vez med Starim in Malim gradom in sprostila pot vodi, ki je preplavila Mengeško polje in ga nasula s prodrom.

Ne glede na prepričanje nekaterih posameznikov, ki so trdili, da jezera nikoli ni bilo, se ni ohranjalo le zvonjenje v neveljski cerkvi, temveč se je ohranjalo tudi spomin na nesrečni dogodek. Nanj je v svojih objavah opozarjal tudi lokalni zgodovinar Ivan Zika in spodbujal ljudi, naj mu pomagajo najti sledi in pričevanja. Ena od teh sledi je vodila tudi v povsem vojaško organizirano smodnišnico, v tovarno KIK Kamnik, kjer naj bi se na enem od pobojščij še ohranili obroči za privezovanje čolnov. Zaprtost tovarne je ogled tega materialnega

dokaza preprečila. Ob predstavitvi obročev pod neveljsko cerkvijo pa je bil upoštevano tudi mnenje, da ti obroči niso bili namenjeni za privezovanje čolnov (več Zika 2011: 19).

Vnovično zanimanje za vprašanje kamniškega jezera, ki ga je spodbudilo splošno zanimanje za izročilo na Slovenskem, je bilo vidno tako ob obletnici izkopa mamutovega okostja (Bezek B., D. 1998a) kot v refleksiji literarnih odmevov na to tematiko (Učakar 2010). V socialnih spominih (prim. Fentress, Wickam 1992), ki se navezujejo na obstoj jezera, pa je mogoče jasno razpoznati dve ravni – raven sporočanja o tem, kar so pripovedovali drugi, in raven, ki o jezeru ne poroča kot o nečem, o čemer »se pripoveduje«, temveč o nečem, kar »je bilo«. Ti spomini se prepletajo s spoznanji, ki so se ohranila zaradi domoznanskih zapisov in razlag učiteljev pri pouku domoznanstva. Tem pogledom jasno nasprotuje prepričanje, da so zgodbe o jezeru le del mitskega izročila, umaknjene v davno preteklost.

Vprašanja, povezana z opazovanjem življenja in izročila kamniškega območja

Nasprotujoča si mnenja o obstoju jezera so se zdela ne le samoumevna, temveč so bila tudi del moje lastne presoje tega izročila. Kako razumeti zvonjenje v spomin na razlито jezera, če si ob tem ni mogoče predstavljati, da v času, ko je že stala neveljska cerkev, ni bilo Kamnika? Hkrati me je begala navidezna nelogičnost nekaterih preteklih odločitev.

Moja premišljanja o jezeru so se strnila v več vprašanj. Zakaj so v Nevljah ohranjali zvonjenje, ki naj bi ohranjalo spomin na jezero? Zakaj je cerkev svetega Jurija v Nevljah, ki kot sedež prvotne župnije nakazuje starejše mitsko izročilo (več Klobčar 2014b), postavljena ob škarpo, ki nima obrambne funkcije, poleg tega je samo škarpo do regulacije Nevljice močno ogrožala voda? Vprašanja so se navezovala tudi na sam Kamnik. Zakaj je prehod med mestom in predmestjem Šutna, Klanec, čez katerega je tekla glavna prometna os, pomenil tako ostro mejo, kot se je izražala v šegah in navadah, medtem ko pri drugih kamniških predmestjih takšnega nasprotja ni bilo, in zakaj je župnijska cerkev ostala ves čas cerkev na Šutni, medtem ko mesto samo cerkve vse do časa turških vpadov ni imelo? Zakaj je imela Šutna poseben status?

Vsakodnevno zvonjenje v neveljski cerkvi je bilo del zadolžitve cerkovnika, ki so jo, tako kot druge zadolžitve, farani plačevali. Nevlje so bile vas, kjer so, kot kažejo podatki s konca devetnajstega stoletja, prevladovali mali kmetje; Neveljčani do nekaterih cerkvenih pobud niso bili posebno odprti.¹⁵ Čeprav je bilo v župniji nekaj večjih kmetij, so morali biti stroški, ki so si jih ljudje delili z biro, utemeljeni: v smiselnost tega zvonjenja so morali biti torej farani povsem prepričani. Ker ob nedeljah in praznikih ni zvonilo, kaže, da je bilo cerkovniku zvonjenje sredi popoldneva, ki je bilo glede na druge cerkve izjemno, odveč. Vaščani so torej z zvonjenjem ohranjali nekaj, kar je imelo poseben pomen. To zvonjenje se je ohranilo v času skupne jugoslovanske države, tudi v socializmu, ukinjeno pa je bilo kmalu po slovenski osamosvojitvi, v začetku devetdesetih let dvajsetega stoletja, ko so z demokratizacijo družbe številne šege, povezane s katoliško cerkvijo, vnovič oživele: to zvonjenje je namreč župnika, ki je tedaj nastopil službo v Nevljah, motilo pri popoldanskem počitku. Župnikova volja je bila očitno močnejša od razlogov, ki so zvonjenje z malim zvonom v neveljski cerkvi ohranjali skozi stoletja.

¹⁵ Spomenica župnije Nevlje.

Umestitev neveljske cerkve na rob male terase je s stališča iskanja najugodnejših in najbolj smiselnih rešitev, ki naj bi na splošno veljale, nerazložljiva: oporni zid namreč ni zagotavljal obrambe, saj cerkev z vzhodne in južne strani ni bila z ničemer zavarovana. Poleg tega je zid zahteval stalna popravila in utrjevanje, kar je bilo za razmeroma revno faro velik strošek. Nevljica, ki je tekla tik pod cerkvijo, je oporni zid ogrožala do te mere, da so se leta 1938 lotili regulacije, pri čemer so odkrili okostje mamuta (Bezek 1998a).



Cerkev svetega Jurija v Nevljah se je na izročilo jezera navezovala s poimenovanjem Sveti Jurij ob jezeru, z umeščenostjo neposredno ob škarpo, ki jo je pred regulacijo ogrožala Nevljica, z vsakodnevnim zvonjenjem ob tretji uri v spomin na čas, ko naj bi jezero odteklo, in z obroči v škarpi. Foto Peter Naglič, 1938. Izvirnik hrani Matjaž Šporar, Šmarca.

Zanimivo se mi je zdelo tudi to, da je Klanec predstavljal tako izrazito mejo. Ta meja je bila posebno vidna v šegi velikega tedna, imenovana »strašenje Boga«. Že pred nastopom velikega tedna so fantje v meščanskih hišah in v trgovinah zbirali leseno embalažo, jo znosili na kup in jo po obredih velikega tedna z velikimi palicami, imenovanimi »porajkli«, s silnim truščem razbili. Veljalo je strogo pravilo, da smejo fantje s Šutne zaboje zbirati le na Šutni, fantje iz mesta pa v mestu. Klanec je bil meja, ki je niso smeli prestopiti, ta ločnica pa je bila vidna tudi ob promenadah: meščani so se namreč sprehajali le do Klanca.

Ob tem je še vedno ostalo tudi vprašanje, zakaj je župnijska cerkev v Kamniku v predmestju Šutna: ob tem, da je mestno središče nastalo severno od Malega gradu, in ob tem, da so bila na Klancu mestna vrata, kjer se je končal varni prostor mestnega središča, sta postavitve in ohranjanje župnijske cerkve v predmestju Šutna močno nenavadna; da je Kamnik do leta 1232 v cerkvenoupravnem pogledu spadal pod Nevlje, ne preseneča: težišča družbene moči so se prenašala, s tem pa so se prenašala tudi cerkvenoupravna središča. Ohranjanje vloge cerkve v predmestju Šutna teh premikov ne kaže. Kratkotrajna prekinitev tega statusa v času največje nevarnosti turških vpadov (Valvasor 1689, VIII: 809) tega dejstva ne spreminja, saj se je po umiku te nevarnosti prejšnje razmerje vrnilo: frančiškanska cerkev v mestu je začasni status župnijskega središča izgubila.

Med ta vprašanja so se vpletala pričevanja o jezeru, ki sem jih odkrivala med ljudmi in v pisnih virih, tudi tistih, ki se uvrščajo med pravljice ali povedke (Podbrežnik Vukmir, Kotnik 2009: 152–154); dopolnjevala so jih spoznanja o izročilu o zmaju in o pesmi, ki priča o njem, in se poglobljala ob primerjavi z izročilom o verovanju v moč vodnega božanstva, izpričanega v izročilu (Klobčar 2014b). Presenečale so tudi nezarasle strme pečine Malega in Starega gradu, ki jih je mogoče opazovati na upodobitvah od konca sedemnajstega do sredine devetnajstega stoletja. Da bi bile te pečine gole zaradi lomljenja kamenja, bi težko verjeli, saj bi s tem prebivalci neposredno ogrožali objekte na hribu. Če so jih čistili, da bi preprečili razraščanje korenin in posledično krušenje sten, ni razumljivo, da tega niso počeli tudi v devetnajstem in dvajsetem stoletju, ko si je mesto opomoglo.

Kako torej razumeti poročila o jezeru, povezana s temi pomisleki, ob tem da je bil obstoj jezera bodisi povsem zanikan (prim. Cevc 1958: 138) bodisi umeščen v čas pred vsaj dvajset tisoč leti (Gabrovec 1985: 6; prim. Učakar 2010: 193)? Kako ob tem razumeti zvonjenje, če kaže na to, da so morali biti prebivalci, ki jih je groza ob strahovitem dogodku najverjetneje prisilila v zaobljubo vsakodnevnega zvonjenja, že pokristjanjeni? Zvonjenje se je v krščanski liturgiji sicer uveljavilo, ko je papež Sabinijan (604–606) zapovedal oznanjanje kanoničnih molitvenih ur z zvonovi (Ambrožič 1993: 25; nav. po Kovačič 2013). V obdobju, ko so bili farani cerkve svetega Jurija v Nevljah že pokristjanjeni, je moral biti nekje tudi Kamnik. Izročilo o jezeru ima torej svojo pričevalnost, hkrati pa je v časovnem sosledju tudi nelogičnost, ki s samim izročilom na videz ni ponujala rešitve.

Izraz Šutna: nov pogled na preteklost mesta

Uganka tega časovnega sosledja se mi je zdela nerešljiva, dokler nisem pri svojem siceršnjem folklorističnem delu prišla do raziskave tematike naravnih nesreč: obravnavala sem namreč pesemske odzive na potres v Lizboni leta 1775. Kot je pokazala najdba v graščini na Visokem (Gspan 1978: 171), se je na Slovenskem kmalu po lizbonski nesreči pojavil letak, ki je v pesemski obliki prinesel vest o uničujočem potresu (Debeljak 1932:

688–689). Ta pesem ni bila edina pesemska vest o tem potresu; na to kažejo različni zapisi in poznejše objave.

Iskanje geneze te pesmi me je privedlo do primerjave z nemškimi pesmimi. Pesmi o libbonskem potresu, ki sem jih dobila iz Deutsches Volksliedarchiv v Freiburgu,¹⁶ pa niso omogočile le te primerjave, temveč sem ob njih postala pozorna na nekaj, kar me je povsem prevzelo: v različnih nemških različicah se namreč pojavlja izraz »der Schutt«, ruševina. Ena od njih navaja:

Über fünfzigtausend Seelen Več kot petdeset tisoč duš
Liegen in dem Schutt zerstöt ... leži v ruševinah uničenih ... (Richter 1972: 6)

Beseda der Schutt, ki je v zvezi s Kamnikom doživela nekaj razlag (Zika 2011: 33), torej označuje ruševino, ruševine, grušč, groblje, nasip, zasip (prim. Bezljaj 2005: 137; Snoj 2009: 421).

Moja dotedanja iskanja odgovorov na dileme o kamniškem jezeru so z razlago, da je sedanje predmestje Šutna poimenovano po nemškem izrazu za ruševine, ponujala povsem novo perspektivo. Po tej razlagi bi bil prvotni Kamnik, ob katerem je bilo lahko jezero še v času, ko je bilo v naših krajih že razširjeno krščanstvo, torej na Šutni, na prisojnem pobočju od Žalskega hriba in Malega gradu proti Novemu trgu. Razlitje jezera naj bi povzročilo, da je voda porušila in odnesla ne le povezavo med Malim in Starim gradom, temveč tudi naselje, ki se je naslanjalo na to pobočje, prvotni Kamnik. Prestižno naselje s središčem na prostoru, ki danes pripada Šutni, grajeno iz kamenja. Kamnik, Stein, znamenje moči in bogastva, naselje z varno naslonitvijo na pobočje in umeščenostjo ob donosno trgovsko pot, z ugodnimi možnostmi za bivanje in izjemno slikovito okolico.

S to interpretacijo sem vnovič pregledala starejše objave in zasledovala morebitne zapise o Šutni kot o starejšem kamniškem naselju, in sicer predvsem kot pričevalnost o sočasnem ustnem izročilu. Zapis iz leta 1880 obe poimenovanji, Šutno in Kamnik, sicer navaja v obratnem zaporedju, kot bi pričakovali, omenja pa rimsko naselje na območju današnje Šutne: »Da so Rimci še gotovo imeli pot iz Šutne, sedanjega Kamnika, skoz tuhinjsko dolino na Štajersko, si moramo misliti uže iz strategičnih ozirov /.../«. (Piskar 1880: 4). Ta zapis pa vendarle izraža le predvidevanja.

Zelo jasen pa je v tej opredelitvi Kamničan Josip Benkovič. Leta 1892 je v enem od svojih prispevkov izročilo o jezeru sicer poimenoval bajka, hkrati pa je jasno povedal, kje naj bi bil v času, ko je bilo še jezero, prvotni Kamnik: »Kako se je mesto začelo, ne da se pojasniti, ker ne moremo predreti neprodorne temine bajne starodavnosti. Bajka pripoveduje o jezeru, ki se je širilo od Malega in Starega Grada tje do mekinskega gozda. Po raznih okolnostih smemo sklepati, da se je zrcalila nekdaj tu zelena jezerska plan. /.../ Ljudska bivališča so stala tedaj na mestu, kjer stoji sedaj predmestje Šutina.« (Benkovič 1892: 518) Tudi Ivan Zika je, čeprav poimenovanja Šutna ni povezoval z nemškim izrazom za ruševine, Šutno prepoznaval kot starejši poselitveni prostor Kamnika (Zika 2011: 33), in sicer zaradi ugodnejših bivalnih možnosti.

Ne glede na redkost teh mnenj se je predvidevanje o Šutni kot prvotnem Kamniku zdelo vedno bolj verjetno. Katastrofa, ki je zadela to naselje, je bila očitno totalna, sicer ta del mesta ne bi dobil imena »Schutt« in bil s tem v celoti označen kot ruševina, groblje.

¹⁶ Za to gradivo se zahvaljujem tedanji bibliotekarki Barbari Boock.

Kaj je ostalo od tega, kar je bilo, lahko samo ugibamo, kaj se je dogajalo po katastrofi, prav tako. V listini iz leta 1362 pa se že omenja Šutenski potok. Izraz Šutna se je prvič pojavil leta 1438, ko je imel kovač Miha hišo »an der Schütt« (Otošec 1985a: 21).

Kaj ta interpretacija dogodka pove o nadaljnji usodi Kamnika? V zapisu neznanega kronista, ki je v italijanskem jeziku opisal davno zgodovino Kamnika, sta navedeni rast mesta na izpraznjenem prostoru in nakazana vloga Ogleja (Stele 1922–1928: 69; Cevc E. 1958: 141). Cerkev na Šutni je ostala izven Kamnika, danes vidnega kot mestno središče. Razlogi, da je cerkev ostala na Šutni, mesto pa se je razvilo na drugi strani Klanca, po tej interpretaciji torej ne govorijo le o mestu in predmestju, temveč o dveh naseljih, ki nista nastali sočasno.

Kamnik – zgodba dveh naselij?

Glede na to, da v izročilu o življenju v Kamniku ni čutiti prekinitev, je morala biti ob predpostavki, da je prvotni Kamnik doživel katastrofo, vnovična zgraditev mesta razmeroma hitra. Ob izjemnem položaju Kamnika, ki je bogatel zaradi obvezne, t. i. prisilne ceste, bi bilo to pričakovati. V srednjem veku so morali namreč trgovci s svojim blagom na posameznih relacijah uporabljati določene ceste, ki so vključevale ne le predvidene mitninske in nabitkovne postaje, temveč tudi določena mesta, ki so se pri tem na različne načine gospodarsko okoriščala, med drugim z izvajanjem skladiščne pravice. Status prisilne ceste je v času, ko je bil na kamniškem Starem gradu sedež visoke plemiške rodbine Andeško-Meranskih, dobil tudi Kamnik (več Vilfan 1985: 99–100, Kosi 1998: 39), vendar ga je po letu 1504 izgubil (Vilfan 1985: 103–104).

Postavitev novega Kamnika na izpraznjenem prostoru, kot jo predpostavlja ta interpretacija, je izhajala iz koriščenja izjemnih privilegijev oziroma iz potrebe zemljiških gospodov po ohranjanju prisilne ceste. Po tej razlagi je novi Kamnik nastal na drugi strani Klanca, v območju, ki je nudilo slabše bivalne možnosti. Hitra postavitev mesta, ki jo je z razlago o porušitvi prvotnega Kamnika mogoče predpostavljati, je poleg tega zahtevala ustrezno finančno podlago in jasen finančni interes. Ob tem ne kaže prezreti, da se je sedanja Japljeva ulica imenovala Židovska in da je bila to hkrati glavna ulica v malem naselju severno od Malega gradu. Da ime ni bilo naključno, kažeta omembi dveh Judov v drugi polovici štirinajstega stoletja. Josip Benkovič je to povezal z blagostanjem v mestu: po njegovem poročanju »... je koncem srednjega veka blaginja v Kamniku procvitala tako, kakor razven v Ljubljani, v nobenem mestu na Kranjskem; celó dva žida, Müsch in Chatzschim, sta tu stanovala okoli l. 1370« (Benkovič 1892: 519). Ob navedenih okoliščinah pri tem ni šlo le za blaginjo.

Na verjetnost, da so bile hiše severno od Malega gradu postavljene hitro, kažejo sledi višine prvotnih stavb, kot ga z izkopom portala razkriva hiša na Trgu svobode št. 8. Na to spreminjanje jasno opozarja tudi neobjavljeni podatek o najdbi v sedanji Prešernovi ulici: lastnik ene od hiš¹⁷ mi je ob mojem terenskem delu leta 1992 poročal o najdbi kamnite stražarske ute pod nivojem prtiličja njegove hiše. Te najdbe si tedaj nisem znala razložiti, saj mi ni bilo jasno, zakaj bi bila takšna uta pogreznjena v tla. Informator najdbe v času njenega odkritja ni želel razkriti tedanjemu Zavodu za spomeniško varstvo, ker se je bal izkopavanj.

¹⁷ Podatke sem posredovala Zavodu za varstvo kulturne dediščine v Kranju.

Spreminjanje nivoja objektov pa ni bilo izpričano le severno od Malega gradu, temveč tudi na Šutni: Valvasor namreč poroča, da se je zvonik šutenske cerkve zaradi mehkega terena ugreznil za celo nadstropje (Valvasor 1689, VIII, 810). Ta »ugreznitev«, zaradi katere so morali v zvoniku na novem nivoju tal narediti nova vrata, je bila v predstavitvi kamniškega območja označena kot zanimivost, primerljiva s poševnim stolpom v Pisi (Sima 1891: 133). Stiasny je ob tem navedel tudi možnost, da je teren nasut (Stiasny 1894: 68). Po Steletovem mnenju je te zaključke povzročilo dejstvo, da zvonik nima »zoklja s prirezanim zidcem« (Stele 1922–1928: 28).

Dvig nivoja zaradi nasipanja cest je sicer splošen pojav, dvig nivoja na raznih delih Šutne pa je neenakomeren: na nivoju severno od glavne ulice, proti Kolodvorski ulici, je mogoče zaslediti tudi poročila o ostankih starih zidov, vrat itn. Poleg tega ti ostanki zidov kažejo na drugačno postavitve nekaterih stavb. Predel Šutne južno od glavne ulice kaže, kot je mogoče sklepati po sakralnem objektu, na katerega so naleteli leta 1971, bistveno večjo spremembo nivoja. Ali to pomeni, da so na Šutni načrtno in dokaj enotno izravnali tla, tako kot so načrtno ustvarili oba vzdolžna stavbna niza na obeh straneh ulice?

Ob predpostavki, da je Šutna porušeni stari Kamnik, torej to, kar je jugozahodno od Klanca veljalo za ugreznanje, pomeni nasutje. To nasutje lahko pomeni dvig nivoja zaradi samih ruševin. O nasutju sicer ni bilo nobenih poročil, prav tako so bila skromna poročila o starejših najdbah v tem delu mesta. Veljavnost te hipoteze lahko potrdijo le arheološki dokazi, skromnost pričevanj pa to preverjanje močno otežuje.

Kako torej slediti materialnim pričevanjem o starejši naselitvi tega prostora? Glede na to, da so tako v Tuhinjski dolini kot na Mengeškem polju izpričani sledovi iz obdobja rimskega imperija, bi takšne sledove moralo izpričevati tudi morebitno naselje v Kamniku. Zavedanje o teh sledovih je oblikovalo pogled na ta čas predvsem od konca devetnajstega stoletja naprej. V Tuhinjski dolini je bilo zabeleženih več sledov, ki pričajo o vlogi tega območja tem času, predvsem s pričevanji poznoantičnega mozaika v Šmartnem, izpričanimi leta 1881, poročili o Rosovih grobljah (več Cevc E. 1960) in zakladu pod Ivanjkom (Sima 1891: 159) in s sledovi rimskih gradišč pri Motniku (Urankar 1940: 11; Šašel 1975).

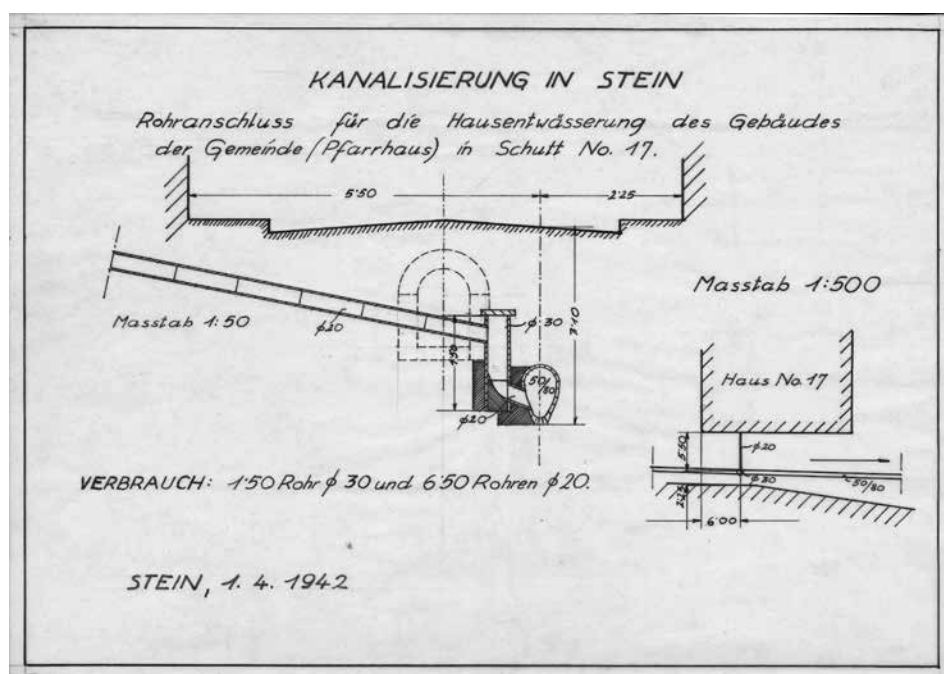
Te najdbe kažejo na pomen prometne povezave skozi Kamnik. Rimska doba v Kamniku je sicer zabeležena, vendar so ta pričevanja zelo skromna. Tudi ta skromnost pričevanj je omogočala domnevo o obstoju naselja v tem času: »Čeprav so najdbe skope, lahko iz njih sumarno sklepamo na obstoj vasi ali zaselka v rimski dobi« (Šašel 1985: 10). Na vrtu nekdanje Lavrenčičeve hiše na Šutni so bili najdeni kovanci, ki jih je lastnica hiše predala Josipu Nikolaju Sadnikarju; med njimi je bil tudi sesterc Maksimina Tračana, kovan v času med marcem 235 in januarjem 236. Na tem vrtu so bili izpričani tudi ostanki zidovja (Gabrovec 1975a).

Sodobne arheološke raziskave kljub redkosti najdb omogočajo sklepanje o pomenu kamniškega območja v antiki. Arheološke sledi iz tega obdobja so namreč izpričane v Žejah in Kaplji vasi pri Komendi ter v Loki pri Mengšu (Vidrih Perko, Sagadin 2004: 215–216), na Malem gradu (Štular 2009: 143), v Suhadolah, poleg Zapric pa tudi na Jeranovem v Mekinjah in v Nevljah (Horvat 2006: 39; Štular 2009: 17), to podobo pa dopolnjujejo tudi novci, najdeni v spodmolu pri izviru potoka Ribnik v Godiču pri Kamniku (Bitenc, Knific 2001; nav. po Vidrih Perko, Sagadin 2004: 216) in zakladne najdbe v jami pod Stiško vasjo (Vidrih Perko, Sagadin 2004: 217).

Vloga Kamnika v rimskem času razkriva eden od nagrobnikov lapidarija v Medobčin-skem muzeju Kamnik, nagrobnik Gaja Dindija Blanda, ki kaže na povezavo med akvilejsko

družino Dindijcev in Kamnikom. Akvileja – Oglej – je bila »eden redkih antičnih centrov za predelavo jekla«; tam so bila tudi »skladišča železarskih polizdelkov in izdelkov iz zaledja« (Vidrih Perko, Sagadin 2004: 211). Družina Gaja Dindija Blanda je izšla iz starega etruščanskega mesta Paeneste blizu Rima, kjer so bili visoko razviti kovinarska obrt, izdelovanje nakita in bronaste posodja. Vse to kaže na verjetnost, da se je tudi kamniški pripadnik te družine ukvarjal z metalurško dejavnostjo v najširšem pomenu – s pridobivanjem surovin, izdelovanjem kovinskih predmetov, s trgovino in transportom (Zupančič 2003: 8; Vidrih Perko, Sagadin 2004: 208). Glede na arheološka odkritja v kamniških planinah (Cevc T. 1997), ki razkrivajo povezovanje planšarstva in rudarstva (Vidrih Perko, Sagadin 2004: 210), se odpira tudi vprašanje teh povezav v zaledju Kamnika.

Zaprice, kjer je bil leta 1830 najden omenjeni nagrobnik (Šašel 1985: 10), so zanimive tudi zaradi razlage imena, povezane s pojmom »zapreti«: »Koj pred Šutno, na mičnem, skalnatem vzvišku je zala grajščina, Zaprice (Steinbüchel), imenovana tako, ker pod njo so bila v poprejšnjih časih »šutenska vrata« (Ogrinec 1870: 227). Zaprice se omenjajo prej, kot se v virih omenja Šutna: leta 1301 je Friderik z Zapric prodal gornjegrajskemu samostanu svojo hišo blizu vrat na Klancu z zemljiščem (Otošec 1985a: 20). Ali razlaga o veliki katastrofi in nastanku novega Kamnika severno od Malega gradu pojasnjuje, zakaj najdb iz časa rimskega imperija ni v samem središču mesta?



Gradnja kanalizacije leta 1942 je na Šutni razkrila zanimivo starejšo kanalizacijo, ki ni bila deležna strokovne pozornosti. Nemški načrt za kanalizacijo hiše Šutna št. 17, današnje Maistrove hiše, risan v prerezu; črtkano je označen prerez predhodnega kanala. Arhiv Komunalnega podjetja Kamnik.

Nov pogled na preteklost Šutne je narekoval nadaljnje preverjanje pričevanj o porušenem naselju. Ob zelo skromnih najdbah, ki so arheološko izpričane, je bilo o tem mogoče najti veliko ustnih pričevanj. Večinoma se vežejo na najdbe kosti; na podlagi teh najdb, ki jim je mogoče slediti na vsem območju Šutne, se je v ustnem izročilu ustvarilo prepričanje o obsežnem pokopališču. Območje domnevnega pokopališča, na katerega bi sklepali na podlagi najdb človeških kosti, bi bilo tako precej večje kot sam Kamnik severno od Malega gradu. Vseh teh najdb na Šutni torej ni mogoče pripisati pokopališču.

Ljudje na najdbe večinoma niso bili dovolj pozorni ali pa so jih namerno prikrili, včasih pa so bili za to, da najdb ni opazila stroka, razlogi drugje. Na pomen posameznih pričevanj kaže primer, odkrit ob prenovi hiše Šutna št. 52, nedaleč od cerkve. Tam je bil meter pod nivojem cestišča najden del kamnitega odtoka. Poleg tega sta skrbna lastnika pri obnovi notranjosti v kleti odkrila zazidani predvidoma romanski portal in na najdbo opozorila spomeniškovarstveno službo. Najdba tega portala na Šutni odpira vprašanje, ki razmislek vrača v izhodišče: kako da je bil v tem delu mesta, ki velja za predmestje, in sicer v predelu, odmaknjenem od središča mesta, zidan objekt s tako oblikovanim portalom? Vprašanje je toliko bolj zgovorno zato, ker je Mali grad v začetku trinajstega stoletja opredeljen kot mestni grad, medtem ko »o obstoju naselbine nimamo nobenih arheoloških podatkov« (Štular 2009: 167).

Vnovičnega razmisleka je vredno tudi odkritje na župnijskem vrtu, na obzidanem prostoru južno od cerkve, kjer je bilo do leta 1738 pokopališče. Leta 1971 so ob zaščitnem izkopavanju ob gradnji prizidka k vrtcu z večjo zaščitno sondo ugotovili temelje in spodnje dele sten porušene romanske cerkve. Po mnenju kustosa Medobčinskega muzeja Kamnik, Marka Lesarja, gre pri tem lahko za cerkev, »pri kateri je bil leta 1207 župnik Ulrik (dominus Wolricus plebanus de Stein)«, ali za cerkev, »ki so jo leta 1232 iz špitalske povzdignili v župnijsko, saj je kamniška Marijina cerkev tudi kot stavba že izrecno omenjena (Ecclesia Sanctae Mariae apud Stain).« (Lesar 2001: 11) Hitra ustavitve izkopavanj je onemogočila nadaljnjo interpretacijo, na kar je avtor ob izidu umetnostnozgodovinske monografije o šutenski cerkvi jasno opozoril: »Najdba bi zaslužila nadaljnjo sistematično raziskavo, saj gre za očitno veliko cerkev, segala je vse do ceste, obok »kripte« je meril okrog 8 m.« (Lesar 2001: 11).

Te najdbe opozarjajo na to, da je veliko razkritih sledov starejše naselitve ostalo zamolčanih. Med njimi so tako odkritja zidov, nepojasnjenih vrat in raznih drobnih predmetov, ki so se razkrili ob globljem kopanju, od steklovine, kovaškega orodja, najdenega globoko pod zemljo, do osebnih predmetov. Med odkritji, ki so se izmaknila strokovni pozornosti, pa je tudi kanal, ki poteka po sredini Šutne. Odkrili so ga Nemci, ko so delali kanalizacijo, in ga v prerezi tudi posneli.¹⁸ Tudi starost tega kanala čaka na presojo arheologov, saj načrti in podatki, da je grajen iz lomljenega kamenja in opeke, tako kot kloake v Emoni, ne zadoščajo. V ta sklop sodi tudi nedavna najdba prej zasute obokane »kleti« na južnem robu Šutne, ki jo sestavljata dva vzdolžna prostora.

Vsa ta odkritja razkrivajo dragoceno stavbno dediščino, hkrati pa tudi bistvo problema: razlitje jezera, kot ga izpričuje izročilo, naj bi sprožilo porušitev naselja, zgrajenega iz kamenja. Odtod ime Šutna, Ruševine, Groblje. Sodeč po izročilu in razlagi imena Šutna, kot se kaže ob tej primerjavi, je velika naravna nesreča torej naselje, grajeno iz kamenja, razrušila, hkrati pa ruševine razkrivajo, po čem je Kamnik dobil ime. Interpretacija imena,

¹⁸ Načrte hrani Komunalno podjetje Kamnik.



Portal v hiši na Šutni št. 52, odkrit ob obnovitvenih delih, opozarja na pomen tega dela Kamnika v srednjem veku, hkrati pa odpira vprašanje razmerja med mestom in predmestjem Šutna. Foto M. Klobčar, 2015.

ki jo navaja Valvasor, torej poimenovanje Kamnika po okoli ležečem kamenju (Valvasor 1689, XI: 541), ki se je ustalila (Stiasny 1894: 19), je interpretacija iz Valvasorjevega časa in je za ta čas tudi povsem razumljiva. Takrat je bila ravnina, koder se je razlilo jezero, nasuta s kamenjem. Nekdanji Kamnik pa je bil prestižno naselje,¹⁹ zgrajeno iz kamenja: kamen je bil znak bogatstva, moči in ugleda. Povsem porušeno naselje, spremenjeno v grobljo, torej s tem razumevanjem nemo priča o nekdanji veličini Kamnika in o njegovem pomenu.

¹⁹ Za povezave imena Kamnik tako z naseljem kot z gradovoma glej Štular (2009: 32–34).

Izročilo o jezeru kot izziv za nadaljnje raziskovanje

Vprašanja, ki so me vodila v temeljit pretres izročila o kamniškem jezeru, so me prek primerjalnega gradiva, povezanega z imenom Šutna, pripeljala do nekaterih zaključkov. Predpostavka o jezeru in njegovem razlitju pojasnjuje velika nasprotja med mestom in Šutno; Šutna naj bi ob vnovični zgraditvi ostala le predmestje, sklepanje o prvotnem naselju na tem območju, poudarjenem z osrednjo osjo, cesto, pod katero poteka doslej nepojasnjena kanalizacija, pa razlaga ohranjanje ceste čez Klanec. Ob teh predpostavkah, podprtih tudi z na videz nerazumljivo postavitvijo neveljske cerkve neposredno ob škarpo, tudi pripovedi o jezeru dobijo večjo težo. S tem pogledom se z večjo pozornostjo kaže ustaviti tudi ob tisti razlagi imena Žale, ki je opozarjala na sorodnost s hrvaškim izrazom za zaliv oziroma prod ob morski obali (Zika 2011: 27). To povezavo nakazuje tudi dejstvo, da so kamniškim Žalam v devetnajstem stoletju rekli Spodnje Žale, za razliko od Zgornjih Žal severneje od njih (Melik 1985: 53). Teh domnev pa ni mogoče potrditi brez arheološko preverjenih dokazov.

Arheološka izkopavanja v Kamniku, ki so potekala od leta 1977 pod vodstvom arheologa Milana Sagadina oziroma tedaj še skupnega Zavoda za varstvo naravne in kulturne dediščine v Kranju, so bila večinoma namenjena raziskavi Malega gradu. Ta del je tedaj potreboval sanacijo, za nadaljevanje izkopavanj pa sredstev ni bilo. Izkopavanja so prinesla vrsto odkritij, pomembnih za Kamnik (Sagadin 1997), in spremenila pogled na preteklost in vlogo Malega gradu (Štular 2006; 2009). Veliko je ostalo neodkritega, predvsem območje lipovega drevoreda, kjer je prvotni pohodni nivo približno dva metra pod obstoječim (Sagadin 1997: 106). Po ljudskem izročilu naj bi ljudje na to območje prinašali zemljo v vrečah, da so površino zravnali, s tem pa naj bi prekrili mozaike. Brez arheoloških izkopavanj je to izročilo povsem nepreverljivo.

Ob odkritju zazidane odprtine nad južno prepadno steno je arheolog Sagadin opozoril na morebitni odlom skalne police (Sagadin 1997: 109). Odlom skalne police, do katerega bi lahko prišlo ob domnevni porušitvi pregrade med Malim in Starim gradom, sam po sebi ne potrjuje izročila o razlitju jezera: strmina lahko pomeni namerno nedostopnost, saj je bila težka dostopnost romanskih gradov njihova zaščita. Kljub temu ob odkritju te odprtine ni mogoče povsem odmisлити možnosti obstoja naselja na južnem pobočju Malega gradu, ki ga predpostavlja teorija o Šutni kot prvotnem Kamniku. Vrata so, tako kot nedavno odkrita predvidoma romanska vrata v hiši na Šutni, zazidana, in sicer z rečnim kamenjem, zazidali pa so jih, ko je južno od Malega gradu zazijal prepad. Da bi to pobočje lahko odnesla sila razlite vode, kažejo primerjave s starejšimi upodobitvami, ki še sredi devetnajstega stoletja jasno razkrivajo gola pobočja hriba. Tako pobočje je vidno tudi v Valvasorjevi upodobitvi Starega gradu.

Na razmislek o veliki katastrofi, ki je po tej teoriji zadela Kamnik, se navezuje tudi ugotovitev, povezana s postavitvijo obrambnega stolpa na drugi strani malograjske ploščadi. Presenetljiv je namreč soobstoj ruševin in graditve novega dela, saj »primera, ko bi na pogoreli polovici prestižnega gradu prebivalci ne počistili niti ruševin, hkrati pa bi drugi del služil kot regionalno upravno središče, v Evropi ne poznamo.« (Štular 2009: 153). Prava ta pojav namreč presenetljivo spominja na to, kar naj bi se po teoriji o porušitvi nekdanjega Kamnika zgodilo v mestu: novo naselje pod Malim gradom s pravicami porušenega Kamnika naj bi nastalo ob obsežnih ruševinah, ob povsem porušenem območju, ki je s tem dobilo lastnost prostrane groblje – Šutna. S tem razumevanjem je bila namreč Šutna ne le veliko območje ruševin, velika groblja, temveč ob katastrofi, ki jo s tem predpostavljamo, tudi

veliko grobišče. Arheološka odkritja na Malem gradu, ki jih Kamničani v času izkopavanj in po njih niso znali ovrednotiti, v kontekstu, ki ga ustvarjata jezero in nekdanji Kamnik, torej ponujajo razmislek globljih razsežnosti.

Na ta razmislek se navezuje tudi izročilo Drnovega, prav tako deležnega različnih interpretacij. Izročilo nasutost Mengeškega polja oziroma Drnovo razlaga z močjo vode, ki je predrila naravni jez, nasprotni pogled kamenje pripisuje rečnemu nanosu. Različnih interpretacij so bile deležne tudi najdbe na tem območju. Leta 1842 so ob popravilu ceste med Mengšem in Kamnikom naleteli na ostanke stavb in stebrov, ki se niso ohranili (Cevc E. 1960: 39). Ta najdba je sprožila domnevo o tem, da je na tem mestu stala rimska postaja »Ad quartodecimum«, s to lokacijo pa je A. Müllner povezoval tudi nagrobna spomenika, ki se nahajata v kapeli sv. Kolomana v mekinjski cerkvi (MDZK Wien 1892: 62–63; nav. po Cevc E. 1960: 40, Šašel 1985: 11), in nagrobnik, ki so ga odpeljali v Dragomelj. Tako kot je ves čas navzoč dvom v pričevanja o kamniškem jezeru, so nekateri dvomili tudi v lokacijo teh najdb (Cevc E. 1960: 40) ali v samo lokacijo rimske postaje Ad Quartodecimo (Gabrovec 1975b).

Spomin na preteklost Drnovega pa so poleg pripovedi, ki opozarja na usodno vlogo vode na Drnovem (Trdina 1849: 60) ohranjale naključne najdbe, ki jim ljudje niso pripisovali posebne pozornosti: kmetje so namreč na tem območju vse do druge svetovne vojne pri oranju našli marsikaj, kar so odnašali na groblje. Pri tem so pogosto »naleteli na rimsko opeko ali obdelane kamne«, ki so bili nekoč del rimskih zgradb (Zika 2011: 25) ali pa na kose železa različnih velikosti in oblik, ki si jih niso znali razlagati.

Po drugi svetovni vojni so delavci mengeškega obrata Agrokombinata groblje, kamor so ljudje nanašali kamenje in druge izkopane predmete, za boljšo izkoriščenost polj zravnali z buldožerji (Zika 2011: 25). Kamenje, ki smo ga šoloobvezni otroci v sklopu naravoslovnega dne še leta 1969 šli pobirati na Mengeško polje, je nosilo morda tudi te sledi. Spomin na izročilo stavb na tem območju se je umaknil veri v napredek. Ohranjale pa so se pripovedi o velikem jezeru, ki je nekoč, »v davnih časih«, predrlo jez med Malim in Starim gradom, zalilo prostrano Mengeško polje in uničilo tudi samostan menihov, po ljudskem izročilu minoritov, ki je bil nedaleč od homškega hriba.

Prav ta samostan pa je edini del zgodb o kamniškem jezeru, na katerega je spominjalo predvsem izročilo. Hkrati je ta, najbolj zbledeli spomin, narekoval tudi časovno umeščanje katastrofe. Na podlagi izročila o samostanu menihov je namreč Schumi razlitje jezera umestil pred leto 1320²⁰ in za leto 1300; leta 1300 je bil ustanovljen mekinjski samostan, ki naj bi ga pomagali graditi menihi iz reda manjših bratov (Schumi 1884–1887: 219).

Ali Schumijeva umestitev katastrofe v začetek štirinajstega stoletja oziroma v njegovo prvo polovico nakazuje možnost povezav z velikim potresom petindvajsetega januarja leta 1348, najhujšim v Srednji Evropi, ki je terjal dvajset tisoč, po nekaterih podatkih pa štiri-deset tisoč žrtev? V tem potresu, ki je Kranjsko, Koroško in Štajersko izredno prizadel, je bilo, po Valvasorjevem poročanju sodeč, porušeni šestindvajset mest in štirideset gradov in cerkva. Veliko ljudi je izgubilo življenje ob samem rušenju, veliko žrtev pa je bilo tudi zaradi številnih požarov, poplav in kuge, ki je sledila. Potres je bil med štirinajsto in pet-najsto uro po svetovnem času. (ARSO, Potres 25. januarja 1348) Ob razlitju kamniškega jezera naj bi se, kot pravi izročilo, zvon v neveljski cerkvi oglasil sam od sebe, kar kaže

²⁰ Zanimivo je, da se med omembami mestnih gostišč s pravnim običajem obstagija v letih 1314, 1319 in 1320 omenja tudi Kamnik. Obstagij je pomenil posebno osebno izterjavo neplačanih dolgov, vezano na velike prenočitvene zmogljivosti (Kosi 1998: 202).

na povezavo s potresom, to pa naj bi se zgodilo ob tretji uri popoldne, zato je ob tej uri v Nevljah odtlej zvonilo.

Izročilo, velikokrat nedoločljivo ali nelogično v svojih opredelitvah, hkrati pa neizčrpno v svoji pričevalnosti, govori pripadnikom različnih strok. Govori s skrivnostno zgodbo o zmaju, ki je »razbil razvotljeno goro«, da je odteklo jezero, s številnimi drugimi zgodbami, ki se kljub zanikanju jezera nikoli niso hotele povsem umakniti iz kamniškega lokalnega spomina. Govori z na videz povsem nesmiselnim ohranjanjem spomina na čas, ko je bila kmetija v Svatnem »prva zgór Kamænka«, in o številnih drugih časih in zgodbah o jezeru. Morda pa vendarle prav nadaljnje sledenje temu izročilu, naravnano s stališč različnih strok, pojasni vprašanja, ki so s pogledi na jezero spremljala obravnave kamniške preteklosti.

Sledenje temu izročilu²¹ in vprašanjem, ki jih odpira, je privedlo tudi do geološkega pregleda. Geološki profil vrtine, izvedene leta 1975 v sklopu geološko-geomehanskih raziskav pred graditvijo novega armiranobetonskega mostu v severnem delu Kamnika, na Fužinah, je pod zgornjo plastjo humusa pokazal jasno izražen sloj melja z rastlinskimi ostanki, kar dokazuje obstoj jezera.²² To so v maju 2015 potrdile dodatne geološke sonde.²³

Te sledi morda vendarle pripovedujejo novo zgodbo nekdanjega Kamnika. Zgodbo, ki še vedno išče odgovor na vprašanje, kdaj je tako usodno zazvonilo v cerkvi svetega Jurija v Nevljah, da so se tega zvonjenja spominjali še stoletja, in zakaj so obroči, o katerih govori izročilo, celo na dveh ravneh. Morda bo ta zgodba uspela odpreti nova vrata – tako tista, do katerih še nismo uspeli priti, kot tista v visoki škarpi na Šutni, ki na južni strani obdaja vrtove in župnišče; in morda bo prav v tej škarpi prepoznala tisto obzidje, v katerem naj bi bila nepojasnjena »vrata, ki gledajo proti Mengšu«, kot je omenjeno v listini iz leta 1232 (Otarepec 1985b: 28). »Vrata, ki gledajo proti Mengšu«, proti Drnovemu, tja, kjer so z buldožerji po drugi svetovni vojni izravnali groblje, da bi lažje zgradili boljši svet.

Literatura

- ARSO, Potres 25. januarja 1348; <http://www.arso.gov.si/potresi/potresna%20aktivnost/potres1348.html>
- A. S. 1804. Etwas über das Städtchen Stein. *Laibacher Wochenblatt*, 17, 1–2. URN:NBN:SI:DOC-DQQ49R2U from <http://www.dlib.si>
- Alešovec, Jakob. 1869. *Vrtomirov prstan ali zmaj v Bistriški dolini*. Ljubljana: Ig. pl. Kleinmayer & Fed. Bamberg.
- Ambrožič, Matjaž. 1993. Zvonarstvo na Slovenskem. V: *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 15. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.

²¹ To sledenje so mi omogočili Primož Zupan, Cene in Špela Grčar, Valentin Zabavnik, Justin Klanšek, Janez Repanšek, Andrej Kuhar, Silvo Uršič, Jože Repnik, Tina Romšak, Danijel Bezek, kamniški župnik Luka Demšar, neveljski župnik France Oražem, Ivo Stražar, France Malešič, Matjaž Šporar, Tadeja Šubic, Zavod RS za varstvo narave, območna enota Kranj, dr. Benjamin Štular, ZRC SAZU, Inštitut za arheologijo, Matevž Bergant, GI ZRMK, z močno oporo pri delu pa tudi mož Franci Klobčar. Vsem iskrena hvala.

²² Geološki zavod Ljubljana, Dopolnjeno geotehnično poročilo o pogojih temeljenja mostu čez Kamniško Bistrico v Kamniku, Geotehnični in geološki profil vrtine K 11/75. Vavpotič, K., 1982; za podatke in za nadaljnjo sondažno raziskavo se zahvaljujem dr. Janku Urbancu, Geološki zavod Slovenije.

²³ Dr. Janko Urbanc je dne 12. 5. 2015 izsledke vrtine, izvedene leta 1975, preveril s štirimi dodatnimi sondami na različnih lokacijah na območju domnevnega jezera. Rezultati potrjujejo obstoj približno meter debele plasti jezerskih sedimentov – meljaste glin ali glinastega melja – pod tankim slojem humusa.

- Bajt, Drago, Kocjan-Barle Marta idr. (ur.). 2007. *Splošni religijski leksikon A-Ž*. Ljubljana: Modrijan.
- Benkovič, Josip. Kamnik. 1892. Prirodopisno-zgodovinski obraz. *Dom in svet* 11, 517–558.
- Beneš, Bohuslav. 1970. *Svetská kramařská piseň*. Brno: Univerzita Jana Evangelisty Purkyne.
- Bezek, Benjamin in Danijel. 1998a. *Po sledeh neveljskega mamuta*. Kamnik: Osnovna šola Frana Albrehta.
- 1998b. Terenski zapiski iz okolice Kamnika.
- Bezlaj, France. 2005. *Etimološki slovar slovenskega jezika*, IV, Š–Ž. Ljubljana: SAZU, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša, Etimološko-onomastična sekcija.
- Cevc, Emilijan. 1958. Veronika z Malega gradu. *Kamniški zbornik* 4, 111–145.
- Cevc, Emilijan, Poznoantični mozaik iz Tuhinjske doline. *Kamniški zbornik* 6, 1960, 35–48.
- Cevc, Tone. 1997. Davne sledi človeka v Kamniških Alpah. Ljubljana: ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Inštitut za arheologijo.
- Cheesman, Tom. 1994. *The Shocking Ballad Picture Show*. Oxford, Providence: Berg.
- Debeljak, Anton, 1932. Najstarejši slovenski letak. *Življenje in svet* 12/26, 688–689.
- Fentress, James in Wickham Chris, 1992. *Social Memory*. Cambridge Massachusetts, Blackwell Publisher.
- Gspan, Alfonz, 1978. *Cvetnik slovenskega umetnega pesništvo do srede XIX. stoletja*, I. knjiga. Ljubljana: Slovenska matica.
- Gabrovec, Stane. 1975a. Kamnik. V: Gabrovec, Stane idr., *Arheološka najdišča Slovenije*, Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Inštitut za arheologijo: 184.
- Gabrovec, Stane. 1975b. Mengeš. V: Gabrovec, Stane idr., *Arheološka najdišča Slovenije*, Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Inštitut za arheologijo: 193.
- Gabrovec, Stane. 1985. Kamniško ozemlje v prazgodovini. V: Žontar, Jože idr., *Kamnik 1229–1979*. Kamnik: Kulturna skupnost Kamnik, Sekcija za krajevno zgodovino Zgodovinskega društva za Slovenijo, 6–12.
- Horvat, Jana. 2006. *Dekle je po vodo šlo. Rimski vodnjak iz Suhadol*. Kamnik: Medobčinski muzej.
- Klobčar, Marija. 2011. "Voda, jaz ti darujem od dna do dna ..." Pesemske sledi verovanja v nadnaravno moč vode. *Studia mythologica slavica* 14, 181–193.
- Klobčar, Marija. 2014a. Pesemsko obveščanje in ustvarjanje tradicije. *Traditiones*, 43/ 3: 87–110. doi: 10.3986/Traditio2014430401
- Klobčar, Marija. 2014b. „V tem kraju lintvern ljudi je ...“ : zmaj iz Kamniškega jezera in pesemsko izročilo. *Kamniški zbornik* 22: 81–91.
- Konschegg, Valentin. 1857a. Geologische Excursion in Gesellschaft des k. k. Bergrathes und Chef-Geologen, Herrn M. V. Lipold. Das östliche Gebiet von Oberkrain. Bamberg, Fedor.
- Konschegg, Valentin. 1857b. Das östliche Gebiet von Oberkrain. Bamberg, Fedor, Kleinmayr, Ignac Alojz (24.01.1857). *Blätter aus Krain*, 1/4, 13–14. URN:NBN:SI:DOC-PFSM8K6S from <http://www.dlib.si>.
- Kleinmayr, Ignac Alojz (17.01.1857). *Blätter aus Krain*, 1/3. URN:NBN:SI:DOC-5MXK0H37 from <http://www.dlib.si>
- Korytko, Emil. 1841. *Slovenske pesmi krajnskiga naróda* III. Ljubljana: Jožef Blaznik.
- Kosi, Miha. 1998. *Potujoči srednji vek*. Ljubljana: ZRC SAZU, Založba ZRC (ZRC 20).
- Kovačič, Mojca. 2012. Pa se sliš ... Pritrkavanje v slovenskem in evropskem prostoru. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Folkloristika 5).

- Kronika župnije Gozd. Nadškofijski arhiv v Ljubljani.
- L. I. 1857. Stein in Krain. Bamberg, Fedor, Kleinmayr, Ignac Alojz (05.09.1857). *Blätter aus Krain* 1/36, 142–143. URN:NBN:SI:DOC-ZU3D8F3A from <http://www.dlib.si>.
- Lesar, Marko. 2001. *Župnijska cerkev na Šutni v Kamniku*. Kamnik: Kulturni center.
- Melik, Vasilij. 1985. Razvoj krajev, občin in okrajev na ozemlju kamniške občine. V: Žontar, Jože idr., *Kamnik 1229–1979*. Kamnik: Kulturna skupnost Kamnik, Sekcija za krajevno zgodovino Zgodovinskega društva za Slovenijo, 52–55.
- Mrkun, Anton. 1925. *Homec*. Ljubljana: Jugoslovanska tiskarna.
- Nepodpisano. 1891. »Bilder aus Krain I.«; Im Gebiete der Steiner Bahn, von Johann Sima, illustriert von Ladislaus Benesch. *Ljubljanski zvon* 11/12. URN:NBN:SI:DOC-HDP6OZXO from <http://www.dlib.si>, 765–766.
- Nepodpisano. 1898. *Wasserheilanstalt »Bad Stein«* (in *Krain*) und Umgebung. Stein. Verlag der Kuranstalt.
- Nepodpisano. 1938. Mamuta odkopavajo. *Jutro* 65, 3.
- Ogrinec, Josip. Kamnik. 1870. Zgodovinsko-mestopisen obraz. *Letopis matice slovenske* 1870, 224–230. URN:NBN:SI:DOC-FZ6DKNKI from <http://www.dlib.si>
- Otorepec, Božo. 1985a. Doneski k zgodovini srednjeveškega Kamnika. V: Žontar, Jože idr., *Kamnik 1229–1979*. Kamnik: Kulturna skupnost Kamnik, Sekcija za krajevno zgodovino Zgodovinskega društva za Slovenijo, 19–22.
- Otorepec, Božo. 1985b. Listina iz 1232 in starejša zgodovina Kamnika. V: Žontar, Jože idr., *Kamnik 1229–1979*. Kamnik: Kulturna skupnost Kamnik, Sekcija za krajevno zgodovino Zgodovinskega društva za Slovenijo, 23–32.
- Podbrežnik Vukmir, Breda, Kotnik, Irena. 2009. Čuden prečudež. *Folklorne in druge pripovedi iz Kamnika in okolice*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Piskar, A. 1880. Starozgodovinske stvari. Špitalič, Tabor, Kozjak in Kozji hrbet. *Novice gospodarske, obrtniške in narodne*, 1/38, 3–4, <http://nl.ijs.si/imp/nuk/dl/NUKP14041-1880.html>
- Richter, Lukas. 1972. *Die schreckliche Pulver-Explosion zu Harburg und andere Echte und Wahrhafte Moritaten*. Berlin: Eulenspiegel Verlag.
- R(utar) S(imon). 1894. Kamnik, zemljepisno-zgodovinski spis. *Ljubljanski zvon* 6, 376–377.
- Sagadin, Milan. 1997. Mali grad v Kamniku. *Varstvo spomenikov* 37, 105–125.
- Schumi, Franz. 1882–1883. *Archiv für Heimatkunde* I, Laibach: Narodna tiskarna.
- Schumi, Franz. 1884–1887. *Archiv für Heimatkunde* II, Laibach: Narodna tiskarna.
- Sima, Johann. 1891. *Im Gebiete der Steiner-Bahn*. Bilder aus Krain I., Laibach: Kleinmayr, Fed. Bamberg.
- Snoj, Marko. 2009. *Etimološki slovar slovenskih zemljepisnih imen*. Ljubljana: Založba Modrijan in Založba ZRC.
- Spomenica župnije Nevlje od leta 1895. Župnijski urad Nevlje.
- Stele, France. 1937–1939. Izročilo Tomaža Steleta. Narodno blago iz Tunjic pri Kamniku. *Etnolog* X–XI: 329–343.
- Stele, France. 1922–1928. *Politični okraj Kamnik*. Ljubljana: Umentostno-zgodovinsko društvo.
- Stiasny, Ljudevit. 1894. *Kamnik. Zemljepisno-zgodovinski opis*. Ljubljana: I. Kleinmayer in F. Bamberg.
- Šašel, Jaroslav. 1975. Motnik. V: Gabrovec, Stane idr., *Arheološka najdišča Slovenije*, Ljubljana, 191–192.

- Šašel, Jaroslav. 1985. Zgodovina nagrobnikov. V: Žontar, Jože idr., *Kamnik 1229–1979*. Kamnik: Kulturna skupnost Kamnik, Sekcija za krajevno zgodovino Zgodovinskega društva za Slovenijo: 10–13.
- Štular, Benjamin. 2006. Mali grad večji in starejši. *Kamniški zbornik* 18: 223–233.
- Štular, Benjamin. 2009. *Mali grad. Visokosrednjeveški grad v Kamniku*. Ljubljana: Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, Založba ZRC.
- Trdina, Janez. 1952 [1849], Narodne pripovedke iz Bistriške doline. *Zbrana dela* IV: 13.
- Učakar, Ivanka. 2010. Nekoč je bilo jezero. *Kamniški zbornik* 20: 191–198.
- Urankar, Pavle. 1940. *Zgodovina trga Motnika in okraja*. Ljubljana.
- Valvasor, Johann Weichard Freiherrn. 1877 [1689]: *Die Ehre des Herzogthums Krain*, Knjiga XI. Faksimile, Rudolfswerth: J. Krajec. 541–547.
- Vidrih Perko, Verena, Sagadin, Milan. 2004. Gorenjska v antiki. *Kamniški zbornik* 17: 207–224.
- Vilfan, Sergij. 1985. Prisilnost tuhinjske ceste, njen konec in gospodarsko nazadovanje Kamnika. *Kronika*, 33, 2/3, 99–105. URN:NBN:SI:doc-D1YUYDDO from <http://www.dlib.si>
- Zika, Ivan. 2011. *750 let mesta Kamnika. Iz kamniške zgodovine*. France Malešič (ur.). Kamnik: Studio Dataprint.
- Zupančič, Mirina. 2003. *Lapidarij kamniškega muzeja*. Kamnik: Kulturni center.

Forgotten Kamnik and its Lake

Marija Klobčar

When performing extensive ethnological-folkloristic work aimed at presenting the life and song tradition of the Kamnik area, I often came across the account of Kamnik Lake or Nevlje Lake in the narratives of the local people. This image was further supported by various published narratives affirming that the tradition remains alive. At the same time, I have been faced with a clearly expressed doubt, in publications and orally, regarding this tradition, the existence of rings and their connection with the lake.

Accounts of the rings where boats were supposed to be tied testify to two levels of the lake. This is also matched in the terraces between Kamnik and Stranje, the village under the Kamnik-Savinja Alps. However, tradition mentions only one major catastrophe, the draining of the lake, which is specifically linked with the village of Nevlje in the immediate vicinity of Kamnik, with Kamnik as such, where water is supposed to have penetrated the dam between Mali grad and Stari grad, and the plain to the south of Kamnik, where water from the lake is also supposed to have carried a monastery away.

It is the area of Nevlje that is most closely linked with the tradition of the lake. This is indicated in the old name of the church, i.e. St George by the Lake, S. Georg am See or Ecclesia S. Georgii ad lacum, in the memory of fishery, the tradition of the sunken bell, and so on. However, until the early 1990s, the most important account of the lake was preserved in daily bell-ringing at three o'clock in the afternoon in memory of the time the lake drained. This bell-ringing was only absent on Sundays and holidays.

Based on the rate of recurrence of such accounts and the related experience of people I had encountered while working on a related monograph, I felt committed to greater attention regarding the issue. The first step that I took was a more detailed insight into the written accounts. The oldest two records on the lake date back to the 17th century. As the reason for the water to have drained, the first one states a dragon, and the second one, recorded by the polymath Valvasor, states horrific rains, which made the water breach the natural dam between Mali grad and Stari grad. This is also the cause that is predominant in oral tradition. There is a song on the flooding of the lake preserved in Kamnik area, speaking of the lake, of St Margaret, St George and a dragon in the lake, to which people were sacrificed. In the song, the defeated dragon causes the lake to flood.

In the mid-19th century, interest in the testimonies regarding Kamnik Lake grew again. In written accounts of the lake originating at the time, the positions of Slovenian and German recorders are slightly different. German accounts are quite unconcerned in their reports on the lake, considering them part of history with corresponding reporting value; in contrast, Slovenian recorders protected themselves in their accounts by referring to the mythological tradition, as they were hesitant to express the gullibility of Slovenians, thus damaging their image as a nation. It was the time of distinct national oppositions.

When reporting on the lake, the majority of authors included the account of the pagan temple at Mali grad, of underground passages and of a monastery that was supposedly located near Homec. Such reports relied on the recounting of the destruction of the monastery that one of them, Franz Schumi in his *Archiv für Heimatkunde*, attempted in order to determine the time when the lake had flooded; he presumed that the lake drained

between 1300 and 1320, at the same time that the market town of Ljubelj was supposed to be destroyed due to a “cloudburst”.

At the time Schumi's report was published, material evidence also appeared that made people believe in the existence of the lake. When Klanec, the barrier between the town of Kamnik and Šutna on its fringes, was being lowered, logs were uncovered that were supposed to have confined the existence of lake, and an underground passage that was followed by a similar find nearby about a decade later.

At the end of the 19th century, when industry was asserting itself in Kamnik alongside tourism, public attention to the tradition of the lake decreased. What remained were tales of the lake, as well as the rings at the gunpowder factory and in the high escarpment below the Nevlje church where children used to play. However, the tradition of the lake was brought to life in spring 1938 when a mammoth skeleton was excavated upon creating a new bed for the Nevljica River. The locals who were participating in the construction were certain they had found the bones of the dragon who lived in the lake and fed on people. Despite the persistent tradition of the lake, in the period following World War Two, a firm public belief that the lake “had never been there” was established, but in recent years an increased interest in the lake has again become evident.

Contrasting opinions on the existence of the lake have been part of my assessment of this tradition. The bell-ringing in Nevlje memorialising of the draining of the lake meant that Nevlje church had already been built at the time when there was a lake nearby. Where was Kamnik at that time? The bell-ringing tradition had been preserved in Nevlje almost until the end of the 20th century. I was also interested why the church of St George in Nevlje, indicating an older mythical tradition as the seat of the original parish, was placed close to an escarpment that has no defence purposes, and that until the regulation of Nevljica had been heavily threatened by water.

There were also issues related to Kamnik. Why was Klanec, the passage between the town centre and the Šutna on its fringes, which was traversed by the main traffic route, considered as a very sharp boundary line, which also reflecting in various customs and habits, whereas there was no such contrast with regard to other town's outskirts; why has the church at Šutna always remained the parish church, whereas there was no church in the town centre until one was built there in the time of the Turkish invasions? Why was there a special status for Šutna? Another surprising fact were the steep rock faces of Mali grad and Stari grad that can be seen bare in portrayals up to the mid-19th century.

My key to clarifying these issues was quite unexpectedly to do with folkloristics: in my other explorations within that field, as I was discussing a song about the 1775 Lisbon earthquake and making comparisons to German songs on the same catastrophe, I came across the term “der Schutt”, rubble. There seemed to be a link between this catastrophe and Kamnik: the word Schutt is the German name for the outskirts of Kamnik named Šutna.

In the light of the fact that the current outlying district Šutna is named after the German term for ruins, my previous search for answers to the dilemma of Kamnik Lake was given an entirely new perspective. According to the new explanation, the original Kamnik, which might have been surrounded by a lake as early as when Christianity had spread across Slovenia, was located at Šutna, i.e. on the sunny side of the Žale hill and Mali grad towards Novi trg. As the lake spilled, water would have demolished and removed not only the connection between Mali grad and Stari grad, but also the settlement leaning

on this slope, i.e. the original Kamnik. A prestigious stone-built settlement centred at the place that is today Šutna: Kamnik, Stein, a symbol of power and wealth, a settlement leaning safely upon a slope and positioned alongside a lucrative trade route, the so-called *Straßenzwang* between coastal areas and the Danube region.

According to this interpretation, the reasons for the church to remain at Šutna, while the town developed on the other side of Klanec, does not indicate the town and its fringes, but of two settlements that were not established concurrently. Where Šutna is today, Kamnik was supposed to have been developing before the catastrophe, whereas the Kamnik town centre was supposed to have been established after the draining of the lake at the emptied area to the north of Mali grad.

As there is no break to be discerned in the account of the settlement of Kamnik, the renewed construction of the town must have been quite quick, supposing that the original Kamnik had experienced a catastrophe. This is indicated by some traces of the level of original buildings. However, the change in the level of buildings has not been attested only to the north of Mali grad, but also at Šutna, which those who have written about the lake were inferring based on the bell tower of the church at Šutna that had supposedly subsided by an entire storey due to the soft terrain.

Supposing that Šutna is the old Kamnik in ruins, everything that lies to the south-west of Klanec and was considered to have been subsiding, would, therefore, be mounded artificially. There were no reports of mounding, just as there were only scarce reports on older finds in this part of the town. The hypothesis can thus only be confirmed by archaeological proofs, whereas the limited volume of testimonies only makes verification much more difficult.

There are records regarding the Roman period in Kamnik, but in very limited scope. They mostly originate in the surroundings, whereas the finds in Kamnik originate in Zaprice, at Mali grad and the western part of Šutna. Despite the finds being rare, modern archaeological research enables inferring the importance of Kamnik in antiquity. A tombstone discovered at Zaprice in Kamnik indicates metallurgic activity, and there are other testimonies indicating the importance of the outskirts. The question then arises whether the explanation comprising the great catastrophe and the emergence of a new Kamnik to the north of Mali grad could explain why there were no finds in the town centre dating to the times of the Roman Empire.

A new perspective on Šutna's past required the testimonies of the demolished settlement to be further assessed. Alongside very few archeologically attested finds, there were plenty of oral accounts to be found. The majority relates to finds of bones that cannot be attributed to the cemetery. Among the finds that evaded expert attention is the canal traversing Šutna by the middle of the main street: it was discovered by the Germans constructing the sewer system. There are individual un-researched finds hinting at the importance of this part of town in the middle ages, such as the discovery of a walled-in Romanesque doorway in a house in the southern part of Šutna. The issue is even more revealing because Mali grad was defined as the city castle in the early 13th century, but there is no archaeological data proving the existence of a concurrent settlement.

Also worth renewed consideration is the find at the parochial garden, where the foundations and lower parts of walls of a Romanesque church in ruins were discovered in 1971, at the time labelled as a crypt. These finds indicate that many uncovered traces of older settlements have been concealed. Further examples are uncovered walls, unexplained

doors and various small items that were discovered in deep excavations, including glassware, blacksmith tools found deep underground, as well as various personal items.

What was demolished could be attributed to the flooding lake, which also explains some points of confusion, such as the positioning of Nevlje church immediately beside the escarpment, and the time of the flood indicating that the inhabitants had already been converted to Christianity, while also explaining the striking contrasts between the town and its fringes at Šutna. In understanding the tradition of the flood in this manner, the finds from the plain to the south of Kamnik, at Drnovo, are given greater importance, as is the tradition of the monastery close to the Homec hill.

The account of the monastery also helped determine the time of the catastrophe. Based on this tradition, Schumi set the lake flood after 1300 and before 1320; in 1300, the Mekinje monastery was founded, which was supposed to be constructed with the help of the Franciscan monks (OFM). Schumi's anticipation opens the question of whether the breach of the lake was a part of a major disaster, the earthquake on 25th January 1348, which killed between twenty and forty thousand people in Carinthia, Carniola and Styria. That earthquake took place between two and three o'clock in the afternoon, and the story of the Kamnik lake implied a connection with the earthquake, saying that the bell in Nevlje started ringing on its own at the time of catastrophe. That happened at three o'clock, as the daily bell-ringing in Nevlje used memorialize.

Often intangible or illogical in its definitions, yet inexhaustible in its testimony, tradition speaks to experts of various professions. It was this tradition and the issues raised in this article that led to a geological survey. The geological profile of the borehole that was made in 1975 as part of geological-geomechanical research before constructing a new reinforced concrete bridge in the northern part of Kamnik, at Fužine, showed a clearly expressed layer of silt with plant residue below the upper layer of humus, thus proving the existence of a lake. This was confirmed in May 2015 by further geological excavation at various locations within the area of the supposed lake: it has proven the existence of a layer of lake sediments (silt clay or clay silt) about one metre thick under a thin layer of humus.

This traces might hint at a new understanding of Kamnik in the past: indicating the existence of a lake, yet also indicating the existence of an unknown Kamnik. This insight may lead to finding the answer to when the lake drained and why the rings that are mentioned in the tradition, even appear on two levels. Perhaps this insight will also lead to the high escarpment at Šutna, enclosing gardens and the presbytery from the south, being recognised as the town wall of a Kamnik of the past, turned into moraine by the water from the lake.

Origins of Witchcraft Accusations

Mirjam Mencej

The paper is based on fieldwork done in eastern rural Slovenia at the beginning of the 21st century and discusses the origins and circumstances that were particularly liable to trigger tensions and conflicts that generated accusations of witchcraft.

Keywords: witchcraft, magic, Slovenia, social relationships.

Misfortune

In his research on the Azande of southern Sudan, Evans-Pritchard showed that witchcraft on a social level involved in interpersonal relationships inside the communities, provides people with an explanation, a 'natural philosophy by which the relations between men and unfortunate events are explained and a ready, and stereotyped means of reacting to such events' (1976: 18). 'Misfortune and witchcraft are much the same to a Zande,' he writes, 'for it is only in situations of misfortune or of anticipation of it that the notion of witchcraft is evoked. In a sense we may say that witchcraft is misfortune [...]' (1976: 45) Indeed, it has never been easy to come to terms with misfortune and people have always tended to seek reasons and logical connections for its explanation. To cope with and comprehend the unpredictable and inexplicable nature of everyday life, it was important to create some sense of order, to seek a rational answer to why and how things happened the way they did – beliefs and practices in the frame of a system of witchcraft offered a logically consistent manner of its explanation, and made sense of people's life (Macfarlane 1970: 241- 43; Davies 1999: 18; Pócs 1999: 9; Briggs 2002: 3, 56; Jenkins 2007: 205).

Even in the period of European witch-hunting, from approximately the mid-15th century to about the mid-18th century, when traditional notions about witchcraft in prosecutions became blurred with demonological ideas about witches' pact with a devil, conspiracy and the witches' Sabbath, whenever the persecution was initiated from below, i.e. from the members of the same community as the alleged witch, the initial reason for bringing charges against a person suspected of witchcraft was to punish her or him for *maleficium*, which resulted in misfortune. In general, bewitchment is the simplest and the most basic form of witchcraft (Larner 1984: 80-3), and it was the fear of bewitchment that eventually resulted in accusations – the initial reason for bringing charges against someone was the wish of their fellow members of the community to punish them for their *maleficia* (Clark 2001: 4; Levack 2006: 136). The fear of bewitchment has not ceased after the decline of a witch-hunt in Europe either. While some types of misfortunes

were no longer interpreted in terms of witchcraft, and many people stopped interpreting misfortunes in terms of it, witchcraft, according to evidence from newspapers, courts' archives and ethnological fieldwork research, has still continued to provide a meaningful explanation for many types of misfortune to many people, even at the end of the 18th, in the 19th and the 20th centuries. As Gijswijt-Hofstra writes, 'Thinking and acting in terms of witchcraft is a useful and culturally accepted strategy for the people involved to employ to combat certain problems. In particular, witchcraft forms part of the whole repertoire that is available to them in the event of misfortune' (1999: 98).

Witches

The basic hypothesis of witchcraft is that the origin of misfortune is social. Once misfortunes occurred, especially when they started to accumulate and continue, the person that allegedly caused them had to be identified. This was necessary in order to annihilate their evil powers once and for all, break off their harmful power and thus prevent further misfortunes. In the discourse of witchcraft, this person is understood to be the witch.

Ronald Hutton defines the characteristics of the witch figure throughout the world: a witch is somebody who uses apparently supernatural means to cause misfortune or injury to others; this person does harm to neighbours or kin, rather than strangers, and represents a threat to the community, and operates not for straightforward material gain but from envy or malice, and thus is either inherently evil or in the grip of inherent evil¹ (Hutton 2006: 211-12).

On a social level, witchcraft is directed against others and thus understood as a deviation from the social norms of the community, the anti-social crime *par excellence*, and the 'quintessence of immorality'. Witches were considered destructive and malicious figures and have always represented the opposite of positive values that the community held to be its own. The witch was an incarnation of the Other, the agent of evil, of the 'enemy within' (de Blécourt 1999: 151; Briggs 2002: 1- 2; Behringer 2007: 2). Narratives about witches had a function of transmitting and reinforcing social norms (Marwick 1969: 238). The children who were warned against witches from the early age learned how not to behave if they did not want to end up being treated the same as the accused witches (cf. Mair 1969: 187).

Accusations of bewitchment appear to be an almost universal phenomenon. Briggs argues that 'one must start from the assumption that any given society will possess such beliefs'.² The only exceptions are the societies with a nomadic lifestyle, whose response to social conflict was to move or split into new groupings (however, as soon as they adopted a mode of sedentary existence, accusations of witchcraft also started there, because their traditional methods of diffusing conflicts were no longer available) and the industrialised societies of the modern Western world, in which social changes related to the decline of neighbourhood and the associated rise of national and bureaucratic power structures became dominating forces and in which people resolve social conflicts similarly to nomads: they move or find new groups with which to associate (Briggs 2002: 1-2). People

¹ In addition, he lists two characteristics that are not important at this point: the appearance of such a figure is not an isolated or unique event, the witch works in a tradition, by inheritance, training, or initiation; and witch can be opposed by counter-magic, by forcing her or him to rescind a spell, or by his or her elimination.

² Behringer actually indeed finds belief in witchcraft universal (2007: 244).

living in traditional rural communities did not have such a possibility and, in the case of a conflict, could not avoid their neighbours or simply move away. As witchcraft research in the early-modern period as well as in the present day shows, accusations of witchcraft tend to arise especially in small-scale, close-knit, face-to-face agricultural communities, where people were bound to the land and where everyone knew everyone (Macfarlane 1970: 242; Pócs 1999: 11; Levack 2006: 137). Other members of the community thus represented a constant threat and one could never be quite sure that they were not the witches responsible for their misfortunes.

Neighbours

People would usually seek culprits responsible for their misfortune first and foremost in their immediate environment. Behringer claims that a basic set of beliefs about anti-social people who try to inflict harm by mystical means, mostly on their relatives or neighbours, is common to the ancient world, medieval and early modern Europe and present-day Africa, south-east Asia, Australia and Americas (2007: 12-13). Especially close neighbours with whom people were in everyday contacts represented the most threatening source of harm and the most obvious targets of witchcraft accusations almost everywhere. As Evans-Pritchard writes for the Azande, its members maintain that one can be sure to have both secret and open enemies among neighbours (1980: 45). Macfarlane argued that accusations of witchcraft in Essex trials from 1560-1599 were mostly made between people who not only came from the same village, but even from the same part of the village and knew each other intimately and that the accusations were limited to the area of intense relationships between individuals (1970: 168). In the 19th century, Finnish traditional rural communities, those who posed the greatest threat of magical harm were also neighbours (Stark 2004: 78). Also in the 19th century, in the Dutch province of Drenthe, suspicions of witchcraft mainly fell on (female) neighbours (Gijswijt-Hofstra 1999: 110). Latent and overt tensions among neighbours were also recognised as the most important factor in accusations in most ethnological fieldwork research of witchcraft in the 20th century: what people feared most, was 'the enemy near the door'; neighbours, in other words (de Pina-Cabral 1986: 177).

In 2000-2001 and 2013-2014, together with my students, I conducted fieldwork in the rural area of eastern Slovenia,³ where witchcraft beliefs were still very much a social reality.⁴ The audio-recorded comment of an informant obtained during the fieldwork research does not differ significantly from that we could have probably heard anywhere in Europe:

³ The region is mostly remote and difficult to reach, with poor traffic connections. The farms are small, the land divided into small parcels, and people are mainly involved in subsistence agriculture, particularly with fruit and wine growing, and perhaps keeping a cow or two, a few pigs and some hens. The inhabitants of the area are mostly Roman Catholic.

⁴ The research in the period of 2000-2001 was conducted together with the students from the Department of Ethnology and Cultural Anthropology of the University of Ljubljana. We conducted more than 150 interviews with local inhabitants, mostly with older people; they are stored in the department archives. In 2013 and 2014, I repeated the fieldwork by myself and conducted several additional interviews. 'F' in the transcriptions indicates a folklorist and 'I' the informant. Due to the nature of the topic, which many of our interlocutors still find delicate, the exact location of the region is not given, and all of the names that appear in the paper have been changed.

When misfortune happened, people would say: You know, he was bewitched or something like that. Perhaps they would suspect someone, the person that caused harm. (27)

In this paper, I shall discuss some of the aspects of witchcraft beliefs and practices in the region that directly reflected, tackled or regulated social relationships among members of the community. In the region where fieldwork was done, neighbours were the first to be considered when people who suffered misfortunes started to think about them in terms of witchcraft and looking for the perpetrator responsible for them – the witch. Such was a typical response we received times and times again during our fieldwork:

F: But did he know who buried /a bewitching object to his territory/?

I: They suspected, they suspected.

F: Whom did they suspect?

I: Neighbours. (122)

Witchcraft accusations can thus also be understood as an incidence of social tension in the society (cf. Marwick 1969: 239-40). People indeed often emphasised problematic relationships among neighbours in the village communities in our region and talked about them with bitterness: they would often lament how one has to be very cautious what to say to other members of the community as they gossip and talk badly about each other; that there is no confidence among neighbours; that others envy everything one has, no matter how poor one is; that they would harm you if you were not good to them, committing arson and alike. ‘You think one is your best friend but he turns out to be your worst enemy’, ‘You have to look behind you all the time’ were just some of the typical comments on the relationships among neighbours in the communities we researched.

Pre-existing conflicts

Historical and anthropological research usually assumes the existence of some tensions between neighbours before the accusation of witchcraft occurs and understands its main function as providing people with the means of expressing and channelling the tensions and providing outlets for repressed hostility, frustration and anxiety (cf. Marwick 1969: 238; Macfarlane 1970: 246-47; Evans-Pritchard 1976: 45-6). Macfarlane showed that in the Essex witchcraft trials necessary for the formation of witchcraft accusations was ‘[...] firstly, the presence of some tension or anxiety or unexplained phenomenon; secondly, the directing of this energy into certain channels’⁵ (1970: 230). Witchcraft accusations can thus be also understood as an indication of tense personal relationships (Marwick 1969: 240; Schöck 1978: 128; Mitchell 2004: 14). When misfortune occurred, the witch was first and foremost sought among those neighbours with whom victims had already been in problematic relationships before the misfortune occurred. This was often explicitly confirmed in the narratives we recorded in our region:

⁵ Macfarlane further explains these social strains by specific social and economic changes in the society at that period (for a critique see Lerner 1984: 50-2).

They had their..., how would I say ... their enemies, you know, and when a misfortune befell them, it was them they accused. (1)

While pre-existing strained relationships among neighbours that escalated into witchcraft accusations after misfortune had happened or when it had been anticipated proved to be a frequent pattern, several anthropological studies of contemporary traditional rural witchcraft showed that they were not always necessary for witchcraft accusations to occur. In the region of Drenthe, in the Netherlands, and most other Dutch provinces in the period between the 17th and 19th centuries, there were no signs of conflicts preceding witchcraft accusations. Moreover, available information even indicates a relatively good relationship between the accuser and the accused before the bewitchment (Gijswijt-Hofstra 1999: 110). In the Bocage, France, where the original conflict, according to Favret-Saada, originated in family tensions, the witch was never sought among family members but always among neighbours. For a witch to be chosen from among the neighbours, it was, on the contrary, necessary that she was *not* in an open conflict with the bewitched, even though they had to be in some relationship with the victim (1989: 54). A recent witchcraft case observed in a Hungarian village in Romania likewise proved that '[...] existing social animosity is not an inevitable component for witchcraft to work' (Hesz 2007: 20).

Several narratives from our region also show that tense relationships with the neighbours was not a necessary precondition for witchcraft accusations to take place. Moreover, these could even be exemplary.

F: Did you know who put you those eggs?

I: Yes, we knew that all right: it was the neighbour. But we had good relationships, just like with you. We had no dispute or anything. She just had this superstition.

I: And I suspected that woman. And we have had terribly good relationship.

F: You had a good relationship?

I: We did.

F: Where does that woman live?

I: She is not far [smile]. Yes, yes... she is good, and kind, and she would give you everything, but I don't know, she's got this mistake. (9)

From the manner of communication between the two women in the following interview, it becomes clear that the relationship between the accuser and her neighbour were not tense, and yet, the widespread conviction that it is the neighbours who bewitch obviously influenced the 'victim' to immediately connect the toad, in our region typically understood as an incarnation of a witch who comes to do harm, with her neighbour. The assumption of her bewitchment had been made, even though the misfortune had not (yet) occurred.

If a toad approaches the house, [they say] that somebody bewitched that. Well, there where I had the inn, there was a neighbour who was always a bit... well, she believed in witches and ... she saw a frog in the vicinity of the house and she came to ask me: Did you do this to me? I said: What? If I did what? [She said:] The frog. So I said: But what is this? A toad, no? [She said:] Yes, and it is

getting close to me [imitating her]. I said: Yes, and? [Imitating her:] Are you not afraid? I said: No, why?... [She said:] Somebody did this to me. (14)

Nevertheless, regardless of whether pre-existing conflicts between the victim and the accuser directly influenced the search for the identity of the witch, the role of the community and the relationships among its members cannot be overlooked when talking about witchcraft. Although tensions with the supernatural also played an important part in personal experiences with witchcraft in our region (cf. Mencej 2007, 2008), the social context nevertheless proved crucial for the understanding of the role that witchcraft played in the everyday life of the inhabitants. In this paper, I shall discuss one aspect of witchcraft accusations in particular: my aim is to present the usual circumstances that indeed tended to trigger anxiety and generated conflicts, which often ended up in the assumption or accusation of witchcraft.

Origins of witchcraft accusations

Even though not necessary present, pre-existing tensions among neighbours often did play their part in witchcraft accusations. Certain origins and types of conflicts within a network of personal interrelationships seemed particularly liable to trigger witchcraft accusations. In England, disputes over tenancies, property disputes related to the act of trespass, conflicts within a family, childbirth and lying-in periods were among the most typical origins or circumstances that generated witchcraft related disputes (Davies 1999a: 201-207). Among Hungarians in the old county of Csík in Romania, the most common types of conflicts that led to witchcraft suspicions and accusations were skirmishes about land boundaries, family conflicts, litigation, perjury in inheritance debates, the breaking-off of an engagement, jilted lovers, breach of promise, the lover's or the spouse's jealousy, bad marriages, unfaithful husbands, divorces, abortion, murder (of a family member was not criminally prosecuted, perhaps due to the lack of evidence); theft (of money, corn, animals, clothes, bedclothes, food, jewels); denunciations to the authorities (e.g. about the distillation of brandy or political denunciation), conflicts with communal leaders, hostility, hatred, brawling and fights for indefinable reasons within the family or among neighbours (Pócs 2004: 176). In a nearby region, the most frequent disputes were seen regarding land ownership or inheritance, theft, fraud, marital problems, unrequited love, or attacks against one's reputation (Hesz 2007: 21). From the interviews with people that were involved in witchcraft disputes, pre-existing tensions, however, are often difficult to determine. This is to be expected, as the admission of the pre-existing conflicts with neighbours later accused of witchcraft could potentially lead to questioning the narrators' own role in the process of accusation and cast a doubt on the veracity of their own version of the story. Therefore, this had to be omitted.

Nevertheless, occasionally it remained possible to disclose a glimpse of tensions that generated the accusation of witchcraft and helped shaping the identity of the culprit. Some recurrent origins of tensions kept cropping up as typical circumstances that resulted in latent tensions or overt disruptions of relationships which ultimately led to witchcraft accusations: these are above all disputes over the land property, trespass to the neighbour's territory, sales /purchases and barter, a rejection of marriage, and tensions among (extended) family members.

Family tensions

Although conflicts within a family were only very rarely mentioned in relation to witchcraft accusations, occasionally witchcraft narratives do reflect these tensions as the origin of accusations. When several nuclear families lived together in the same household (which was usually the case in our region) at least occasional, but also constant and deep tensions among them seem almost inevitable. A household in our region was, as a rule, composed of a three-generational extended family: grandparents, (usually the eldest) son with his wife, and their children. The son's marriage and the creation of his own family did not mean, however, that the son also immediately took over the farmstead. His parents usually handed it him over to him only upon their death or when physically debilitated, which is clearly reflected in a widespread saying in the region: *I give you a key, You give me a light*, referring to the usual practice that the *pater familiae* only handed the household over to his son upon his death (whereby, according to the custom, a candle is lit for the deceased) (Sok 2003: 149-53).

Only occasionally did the young couple manage to assure, with their marriage, that the farmstead was handed over to them after a certain amount of time, but not before several years had elapsed. The handing over of the farmstead immediately after the wedding was indeed more an exception than a rule. Even when the parents finally handed over the property to the son, they assured themselves of legally agreed right to means of subsistence: a room (or, among poor families, a corner of a room), a joint use of a kitchen, food from a common dish,⁶ as well as part of the food and drink produced on the farm, a certain quantity of firewood, healthcare, heating, and similar; sometimes they also demanded a field or livestock for themselves. The young couple was bound to deliver what was requested to the old couple, which was especially difficult to assure when harvest was not good or when they were facing financial problems; occasionally they even had to buy food they were obliged to deliver to parents according to the contract (Sok 2003: 150-7). Cohabitation of the two generations under the same roof thus often triggered tensions not only due to potential personal differences, but also due to practical, economic reasons.

Nevertheless, regarding to the necessity of cohabitation, such tensions rarely escalated in overt hostile relationships and direct accusations of witchcraft. An additional factor that inhibited and prevented open conflicts of the two generations was education: from the very early age children were brought up in obedience, submissiveness and obligingness to their parents (Sok 2003: 83). These were the personality traits that were not only cherished, but also absolutely expected from the younger generation, and also actively supported by the Roman Catholic Church. In addition, the young couple was, until they were given the farmstead, absolutely economically dependent on the (son's) parents, who decided about every purchase, even on buying clothes for family members. At the same time, the old couple must have been aware that they too – if not before, then after the handing over of the farmstead, or in case of illness before that – were economically and socially depend on the younger couple so the avoidance of overt conflicts was also to their benefit.

Such mutual dependency, to a certain extent, had probably at least aided in preventing overt engagements and conflicts among members of the same extended family, because in the event of overt animosity, reaching its peak in witchcraft accusations, the

⁶ To eat from a common bowl used to be a usual way of eating in the countryside in the past.

cohabitation would be ultimately destroyed and would certainly have wide-ranging consequences; therefore, this had to be avoided at all costs.

Perhaps the reason for family members being so seldom identified as witches is in the redirection of the conflicts and subsequent witchcraft accusation from the family to the network of neighbours. As Jeanne Favret-Sadaa showed, among the Bocage, while the true tensions originated in family history, members of nuclear as well as enlarged family of the bewitched are always excluded from the list of suspects, and accusations of witchcraft redirected to neighbours (1989: 54). As Favret-Saada argues, ‘The utterance relative to witchcraft (“here, neighbors bewitch neighbors”) is not accompanied by any comment on the particularly problematic aspects of neighborhood relationship. Out of the context of witchcraft, statements relative to social dysfunctioning do not speak of this relationship as problematic. Indeed, they concentrate exclusively on “family hatreds” [...]’ (1989: 54-5). Even though the reasons for such diversion in our region might be different from those recognised by Favret-Saada, family members also seem to be essentially omitted from witchcraft accusations in our region.

Choosing one’s marital partner

A situation that seems to have particularly often triggered fear of witchcraft was related to the choosing of a future spouse. Until the second part of the 20th century, arrangements for marriages were in the hands of parents, in this region. These chose the future partners of their children, above all, with regard to the economic status of their family, the adequate area of land in their possession, the possibility of unification of their land properties and the reputation of the family; in case of the daughter-in-law, the amount of her dowry, her diligence and moral purity also mattered. A revolt against arranged marriages only began after World War II., mostly from the end of the 1960s onward, when there were new possibilities for economic independence, and young people had an opportunity to find employment elsewhere; until the 1970s, the sons of the families that owned a land, however, were still obliged to stay at the farmstead (Sok 2003: 122-8). This means that most of the elderly people we were talking to were actually in arranged marriages. The following narrative recorded by an ethnologist working in the region presents such marriage trading very clearly.

Oh, oh, my father was so strict. I ought to have taken one Francek, who was very wealthy, but ugly, God help him. He had oxen in breeding at our cowshed and the fair was approaching. An evening before the fair was going to take place, he came to our house and said to my father: You, Lojz, you know what, and he punched the table with a fist, let’s make a deal. I would leave you the oxen if you gave me the young heifer. [My father said:] How could I give you the heifer – you have seen in the cowshed that I did not have one? There are only oxen and a cow. So he said: You can give me the one that is sitting right there. I left immediately, I went to the kitchen, and my mother came after me: You shall go, right? I said: Mother, do you plan to exchange me for the ox, do you plan to trade me? [She said:] We will have no livestock otherwise! I cried so much and so loudly that I didn’t want him! Then I wrote to my aunt to M. and I packed my things and left home. (Sok 2003: 128)

Despite prevalent patriarchal relations in the region, it was mothers who were crucial in making a decision about the future bride. Due to their own experience of cohabitation with their own mothers-in-law, they were very much aware of the importance of the good relationship with the bride so they sometimes simply could not make themselves accept any new member to the family.

There were many boys who never got married because of their mothers. Their mothers simply wouldn't like any woman enough [to let her become part of the family] so they were saying: That one is not good enough for our house, or: That one is not for us, or: What will that one do in our house? And their sons listened to them, they were very much attached to their mothers, and they would leave their girlfriends and could not decide to choose another bride ever again. (Sok 2003: 125)

However, unlike case of a man from England who, not having been allowed to marry the girl he wanted to, fell in depression and was consequently believed to have been bewitched (Davies 1999: 134-35), and unlike several cases recorded in the era of witch hunts, when children and their spouses occasionally used witchcraft accusations against their mothers(-in-law) who disapproved of their marriage (Levack 2006: 157), several narratives show that in our region forbidden marriages mostly triggered fear in mothers who prevented them of falling victim of a bewitchment by the rejected woman. This fear, when consciously manipulated, might have also presented a strong weapon in the hands of young couples who wished to marry but were facing their parents' interdiction due to economic or other reasons.

She was married for the second time, the old lady who is dead now. They called her Laura. And she had the second husband. And she, that widow, that Laura, was angry at my mother because she didn't allow my brother to marry her, you know – well, he left for France then, he also died there. She was angry at her. So she did⁷ so that she got someone from Z., he beat her, my poor mother. Yes, and he broke her arm with dung-fork, with dung-fork. He hit my mother's arm so hard that she broke her finger. They had problems all the time. (66)

If the son had listened to his mother and married the person she chose for him, and thus rejected the one he might had been in love with or was in a relationship with, the mother-in-law typically feared the revenge of the person she rejected. If, however, he married the person he preferred, acting against his mother's will, this likewise produce tensions. The following narrative suggests that it was the son or the woman he married who trembled at the possibility of the revenge of his mother in.

I: [...] we were at my grandmother's, making sausages, and my cousin went home and he was already almost at home [...] when he turned back here⁸...and sud-

⁷ 'To do (something)' is a typical expression referring to the performance of magical action in the frame of the witchcraft discourse.

⁸ This alludes to the experience of 'losing one's way' that happened in a forest at night and was typically ascribed to night witches. They often showed in a shape of a light – as is evident from the continuation.

denly we heard something like dogs' barking ... and he was being thrown up and down and such things were made with him...! And they said that it was a witch that was making this with him [...] and we saw in the hill that it was a light up there... there was a hill and a light was following him all up to the forest ... this must have been done by someone ... But that, my brother's wife, she said that this was his mother...that she had said long ago that she would do something to him because she did not marry her sister, that this was certainly her, that she knew⁹ to do this. He was being led...it was like everything was done by itself, and he never before and never afterwards...it was like he had an epileptic seizure.

F: Did many people witness this?

I: Indeed, all the neighbours were there.

Several narratives express tensions triggered by fear of a revenge by the rejected woman that was either unhappily in love with a man, or of her parents who wanted him to marry her but he did not, or else of a woman that he left after having been in relationship with her and married somebody else. However, they do not so much transmit man's fear of being a target of the refused woman's bewitchment and the consequences they suffered, as they do the fear of the women they married, which probably also express some competitiveness among women as regards marriages (cf. Eilola 2006: 42). When misfortune occurred, the rejected girl was the first association when trying to find out the identity of the perpetrator.

My grandmother told me about a woman who married someone who was very much loved by another woman. But he didn't like that woman, he married another one. And that [the rejected] woman said to the bride: I shall do something so that you won't be able to walk! And when there was a wedding, they approached a bridge and when the bride stepped on that bridge, her leg suddenly swelled up so that she was not able to move any more. And they said that that woman, who threatened her, could have indeed done this. What happened afterwards, I don't know. (96)

Well, here, we have a relative, well, she is still lives, born in the same year as I am; she married a guy from P. And one neighbour liked that guy very much, but the guy didn't care about her. He preferred another and married her. And the other one allegedly threatened him, she said: You shall never be happy. Then he spent four years in that house, the house is still there when a terrible storm happened [...] There was a storm and they had a brand new corn-rack and that wife of him, and two kids, boys, the grandmother, and the husband of that relative of ours was also there. And it started to thunder, and there was a terrible wind, and my husband said to that woman: let's run under the corn-rack. But he [her husband] didn't allow others to go under the corn-rack – so they all ran to the house, while he himself ran under the corn-rack. And suddenly the woman heard - they had a kitchen from which there was a view up there – she heard that there was a terrible noise, as all the shelves in a kitchen fell down. So she looked

⁹ 'To know' is a typical expression referring to the knowledge of witchcraft.

through the window and saw that the whole corn-rack fell on him, the whole corn-rack broke down on him. He was about 35 years old at the time, when he died. She ran to him and crept into the ruins, he was still communicating, she was screaming and ran to the school in Š. and plenty of people came sawing and they were sawing and sawing but it pressed him more and more and he was becoming more and more blue and when they pulled him out he had already died. (96)

If the threats described in these narratives were not only ascribed, but indeed uttered, one might perhaps assume that threats were the last means in the hands of a woman to prevent the marriage of her beloved with another woman. This was a risky strategy – if she was not successful, the moment a misfortune befell the man they cursed, she was identified as a witch, and her reputation was ruined.

And this too, when we already speak of witchcraft, my sister-in-law, her husband, he had – well he didn't date that woman, but they [their parents] wanted him to marry her, she had a child, but he didn't like her, he took my husband's sister. [...] And they married. And she went to the meadow in a summer and found a thread there, a thick thread, laid over the meadow from their house [the house of the father of the woman her husband did not want to marry] until here, about 300 metres long. And she started to wind up the thread. This woman got such pain in her arms that she carried them like this [she shows how she could not extend them at all]. She went to see all possible doctors and nothing helped, nothing at all. And her husband said: nothing else but this had caused this! And they felt exactly who caused that. The father of that woman who he was supposed to marry. [...] He said: I know I should have married that one, but... (53)

Although the man referred to in the narrative denied having had any relationship with the rejected woman, the illegitimate child and the pressure of her family on him to marry their daughter most probably indicate that the child was his and that this was the reason why her family insisted on marriage. His immediate and firm conviction that it was her father who caused harm to his wife seems to reflect his latent bad conscience for not having done what was considered to be his duty, i.e. to marry the woman and recognise the child as his, and fears of retribution by the rejected woman and her family.

Tensions within the family

The moving in of a new member to a household was an occasion that could upset relationships within the extended family. The new member was sometimes considered with mistrust and suspicion at the beginning, as is reflected in the following narrative, which happened only recently.

For example, a boy from the village, almost the same age as my son, got married down there [...] He married down to K. and that girl [...], her grandmother feared what kind of a bridegroom she would bring to the house. And she was making him problems as much as she could and she – that I, too, heard for the first time – she placed beans around their bed, you know. Well, that woman

finally realised that they understand each other and that she won't be able to separate them with any magic since they loved each other [...] so she went to see a woman [...] that you call a witch [...] So that you won't think that witches only lived earlier, right? This is no witchcraft. This is simply something which someone believes into. And if you believe, it works. Just like medicines. My father also said that when something hurt him, he took some alcohol and anointed the spot that hurt him, because he believed that it helped. And that woman also told me that she kept finding the beans and she took it and threw to the manure each time, and I don't know how many times she had to do that. And that is the truth. She was trying that boy, she wanted to check him out, since he came from another village and she didn't know him and didn't know whether he was alright or not. The beans were supposed to bring misfortune. This was like some sort of witchcraft. But it is no witchcraft! (91)

The relationship between mothers- and daughters-in-law were often especially tense, even if they did not live in the common household, as numerous proverbs about the evilness of mothers-in-law testify.

Well, so [when] the child didn't want to sleep while it had slept before and when there was a mother-in-law, a suspicious person that came to the house, they would immediately say: She bewitched it! (111)

Having in mind that arranged marriages, mostly based on the economic basis, were prevalent at least up until the 1960s, it is no wonder that disagreements between marital partners were not rare. They could not be resolved by divorce as this was not a practical possibility in the rural environment, and counselling, as nowadays available to partners in crisis, was not known. Channelling interpersonal tensions into an accusation of another person, recognised as a witch, for causing conflicts between them, was one possible way of resolving the pair's conflicting relationship: the joint accusation bound them together against a threat from an enemy from the outside that was trying to separate them (cf. Argyrou 1993: 264) and thus helped resolving their problems.

They fought with her husband at home, she threw him from a bed, and she said: The moment I threw him out of bed, a witch in a shape of a toad jumped out from the bed [...] She said: You won't [succeed]! And I stabbed her, she said to it: I destroyed her, I trampled her! She said: Kaja K. lost her leg at just the same time!, you know [laugh] And they quarrelled with her about that ever since.

Sales, purchases and barterers

Transactions such as a purchase or barter, especially of domestic animals, seem to be an especially vulnerable field of human interaction. Domestic animals, as such were the most recurrent target of bewitchment; they were expensive and played a crucial role in the survival of a family, so their health or successful breeding were of crucial importance. The purchase of new livestock was thus always a risky transaction; if anything went wrong, the previous owners were likely to be accused of witchcraft. Although the narrative below

refers to the barter between relatives, the vulnerability of this type of transaction was by no means limited to relatives.

I had an old aunt who spun very beautifully. You know what this is? [...] So, surely, during the winter she was spinning for us and also for others. And she brought yarn to her aunt. The aunt said: What could I give you? – No need to give anything. – Okay, I shall give you a pig, the aunt said. A pig of about 15, 20 kilos. I can't say, I was not yet born then. And then that pig, they fed it with everything, and it wouldn't grow, it was always the same. And they left it out, to the yard and so. And one day the aunt of my grandaunt came by on the road. And she stops and says: What kind of a housewife is that, what kind of a pig she has? But that grandaunt of mine was outside and said: Well, auntie, as you wished it, so it is. The woman then said: "For shame! Fie!" at the pig and spat three times around herself and from then on the pig started growing and growing and at the end we had plenty sausages. I heard this thousand times at home from my aunt. Okay, that's one case. From my home. (92)

Disputes over land

The behaviour that most often triggered suspicions of witchcraft, however, was a dispute related to the transgression of the boundaries of another person's territory. Several narrators clearly connected their disputes about land with subsequent witchcraft accusation. In the narrative below, a woman who was in conflict with her neighbours regarding a piece of land related her experience of being accused of witchcraft. When neighbours saw a toad on the piece of land that was an object of dispute regarding the ownership, they obviously recognised the narrator with whom they were in a conflict about this particular piece of land as the toad, i.e. the witch. In the witchcraft discourse, the appearance of a toad meant that it came there to bewitch, and the usual procedure was to burn them or stab them with a knife. This is one of the rare narratives in which the accused witch related her own experience of being accused, even if not directly admitting it.

I: Some believed that the toads ... you know toads? Those big green frogs. [They said] that this was a witch, you know.

F: That the witch turned to a toad?

I: Yes, yes, yes. I had some disputes over a land property with that neighbour, here, behind this forest, by the plum tree. In the end, he got that few metres of land. So, we came once, our [other] neighbour came first and she wanted to take the stick that was stuck to the tree out when she noticed that it was a toad stuck to it. Twice stuck. Alas, she just ran away! Then my grandson, no, my granddaughter's husband, and me went there to mow the grass up there. So he says: What is this, what is here? And there was a toad stuck to the pole twice and that pole stuck to the plum tree, it was already dried up. And I don't know how people can...

I: Why did they stick it, that toad?

F: I don't know. They probably thought that that toad, that person, is going to die. (79)

I: *We have such a neighbour here. Yes.*

F: *Is she still alive?*

I: *Yes, she is. Her husband knew, and his mother knew.*

F: *Really?*

I: *Yes, he knew. And, you know, he bewitched my husband. This is a devil's power, not the God's one, it is the devil's power. He was evil and he learned. Once he came down here and he wanted to talk about this and that [...] he stood up and sat again [...] My husband said he became sick. And I didn't immediately understand why he got sick. Later on he was diagnosed with sclerosis and he knew nothing any more [...] And then seven years later. He wasn't able to pee or move his bowels; his stomach was as hard as a stone. This is terminal. [...] He got a fever and he was sent to a psychiatric hospital. There they found out that they couldn't help him and they sent him home. They could not find out where his problems came from. But I was very sad, I am deeply religious, deeply religious, you know. And I went there to the psychiatric hospital [...] And there was a Way of the Cross there and by the first station I prayed rosary to Mary, please, Mary, let my husband get better. And he did. He got better [...]. But he can do it [be bewitched] for seven years...*

F: *But why would he do that?*

I: *He would do it so that his illness would last for seven years and he would die afterwards.*

F: *But why would he bewitch him at all? Were they on bad terms with each other?*

I: *My husband wasn't. But he was so evil. You saw – that land, behind the spring, that's theirs. They have trees growing up there. The branches [of our trees] grew and stuck with the branches of their trees. When he drove home the ladder got stuck to the branches, and the fire truck could not come close, so he was reprimanded by the Commission, and he got angry. And he stopped talking, he didn't want to talk. Until [after seven years] when my husband started feeling better.*

F: *After seven years?*

I: *After seven years. My husband told me that he came down here, I was not there, I was working in a vineyard, but he was ill and couldn't walk properly and he went to lie down. In the afternoon. And he [that neighbour] was trying to persuade him to talk a bit longer, to chat, but behind his heel he had a death-scarf bound – the one that cadavers are bound with. And he let him know that it [the illness] will last for seven years. (29)*

Trespassing on a neighbour's property

The conflict in the previous narrative could also be understood in terms of a spatial relationship. Space, as de Blécourt argues, is 'never a neutral entity or an ideological vacuum. In a sense, it does not exist outside the way it is perceived. It is culturally produced and historically constructed, continuously provided with meanings [...]' (2013: 363). The witchcraft discourse exemplified these rules by distinguishing between permitted and harmful closeness (de Blécourt 2013: 377). Every trespassing of a boundary and disputes about the boundaries of the property's boundaries could trigger anxiety that could potentially lead to accusations of witchcraft (cf. Purkiss 1996: 91-178; Davies 1999a: 207-12; de Blécourt

2004: 98-100; 2013; Eilola 2006: 39-40, 46; cf. also Sebald 1984: 139). Violating the rules of proximity¹⁰ in our region usually referred to a physical trespassing of a neighbour or his or her domestic animals.¹¹ As Andre Julliard's research shows, the zones of proximity vary according to the structure of community and environment in which people live. Thus, Julliard recognised that in a flat landscape with hedged fields and dispersed settlement pattern of enclosed farmsteads that fostered individualistic social behaviour the farm buildings and their immediate surroundings were considered private. In contrast, in an area of nucleated settlements surrounded by parcels of open fields, which was characterised by a fair degree of communal agricultural activity, one was even allowed to even enter a stranger's house without knocking, the only private space being the first floor with bedrooms (after Davies 1999a: 209). In our area, with mostly scattered houses and fields surrounding the farm buildings in the hills, and some serried hamlets in the valleys, one was allowed to come to the farmstead, but not to enter the house without making oneself known and being invited in.

When the arrival of the newcomer to one's property was not anticipated or announced by directly approaching and greeting the owner, especially when they tried to hide their presence, by coming in the dark or even hiding, their trespassing of the boundaries was received very suspiciously. Their whereabouts were vigilantly observed and, after their departure, the place where they were staying immediately checked out for any buried object, because burying objects on the neighbour's property was the most common magic practice in our region performed in order to do harm. While pre-existing antagonisms probably played their part in such cases (cf. Davies 1999a: 203), it was not only the trespass of those with who people were in a tense relationship was considered suspicious, but anybody's trespass was carefully observed.

I was out accidentally, up there, when I saw four girls walking around, as if they were picking dandelions. One had a bag, knit of vine leaves, and those other three girls disappeared [...] When they went home, I went there to look, to see what was there [...] (50)

One evening, my husband was washing himself, and I was ... it was hot, and I took some sour milk and went outside to eat. And suddenly, I noticed two people passing by. A father and his daughter. My husband called me – they just passed and I was sitting behind the house – to went inside and wash his back, but I was quite, I waited, and then I came inside and said: They went somewhere but soon came back. The next evening I was awake and waited to see if they come again. There came the daughter only. When she was passing by, the dog was afraid. She was back in no time. And a motorbike just passed by and she jumped to the bush in order not to be seen. And that woman I suspected. (9)

¹⁰ For more on proximity, see Hall 1963, 1968. Hall defines the proxemics as 'the study of man's perception and use of space' which primarily deals with 'out-of-awareness distance-setting' (Hall 1968: 83-84). Behaviour in relation to the (un)allowed interpersonal distance, i.e. a constellation of sensory inputs, is coded in a particular, culturally specific way: '[...] there is no fixed distance-sensing mechanism (or mechanisms) in man that is universal for all cultures. [...] not only are people unable to describe how they set distances, but each ethnic group sets distances in its own way' (Hall 1968: 94)

¹¹ It also refers to looking and touching, but the transgression of these rules in the narratives usually featured already as direct *manners* of bewitchments.

Not only people, but domestic animals were also not allowed to trespass the boundaries of the neighbour's homestead. As domestic animals belonged to the master of the household and were, as Favret-Saada argues, considered a part of the owner's extended body (1989: 48), the unallowed trespassing of the domestic animals was likewise perceived as the trespassing of the neighbour himself. Thus, if they trespassed the neighbour's territory, their owners risked being suspected of trying to bewitch their neighbours. They also feared becoming the target of their neighbour's bewitchment performed as revenge to theirs.

And there is another case, but I shall not tell you who it is about. We used to have turkey hens. And these turkey hens, they like going to the meadows, they eat grasshoppers. So they were walking on the meadow, and a man there became very angry, he said: Damned turkey hens, all they do is damage! But how could I have the hens barred, they go out, and they did. Other livestock don't go, but the turkey hens like to go to the meadow. So they grazed there, and he did something. And that really happened then. He put a turkey hen's egg to the molehill and when hens were hatching eggs, everything died. They just started to hatch and it all died. From that time on we haven't set turkey hens anymore, there was no luck. I knew exactly who put that and where; and I went to look immediately after he had left, and I saw a hole in the molehill and a turkey hen's egg in it. I took it out and threw it to their land [laugh]. (50)

There was a neighbour there... she was an old lady, and [she had] grease everywhere, wherever you looked, everywhere those cups and pots and everything. When our pig once went to their land down there, she said: You shall see, girl, what shall happen to the pig since you don't take care of it. It came to my field! Then we thought – what could happen to it? I will drive it back home and it is going to be all right. It will stay home and I will take a better care of it so that it won't escape again. I drove it back home and there was a fence there. And – mind you – the pig threw itself against a fence and hung there! She said: You shall see what would happen to the pig at home, you shall see – and lo! – it hanged itself! That woman was a real witch! I know that very well. (60)

In the context of the farmstead, boundaries that neighbours were allowed to cross under any circumstance were the entrances to the cowsheds, byres and pigsties, which emphasises both the propensity of domestic animals to bewitchment and their economic importance.

We had five cows... And a neighbour, a woman came by ... it was Sunday morning, and my mother – I was still slipping – says: Hey, girls, wake up, Nana came by ... My sister complained, she said: The whole week we were waking up at three, to hoe and everything, at least on Sundays you could let us sleep, to rest [angrily]. Well, she is there. My sister and I woke up and looked through the window – she was nowhere to be seen. My mother then: I saw her, she was right here. She was looking around... Then my mother hurried up down, she unlocked the door and hurried up down to the stall. Nana entered through the back door, there where the dung was being thrown out of the cowshed, and she stood behind the cow... My mother then said to her: you know very well that they were on

the pasture and everything! Why did you come to the cowshed? You could have come to the house, not go to the cowshed. My mother said thank God that she didn't know what was going to happen afterwards, 'cause if she did, she would have thrown her to the ground and trampled down! Then my mother went to the church...and I went to milk the cow... it was my task to milk, I have been milking cows since I was eight. When I went to the stall, all cows together gave but a half a litre of milk. I milked and milked... there was no milk. No milk. Then my mother came home, my mother and father came home to make breakfast ... we girls...prepared breakfast... And she sees that there is no milk in the pot. She says: Where is the milk? I said: There is nothing, this is all the milk I could get... (16)

Here we have always had plenty of pigs... and when my mother-in-law had a sow, she didn't let her aunt enter the pigsty. And when she nevertheless managed to enter it – pigs that had been all healthy and well beforehand, suddenly just remained lying on the ground (92)

However, not every occasion and circumstance that typically triggered tensions and conflicts did so; even when the tensions indeed occurred, not every tense relationship necessarily ended up in accusation of bewitchment. Nevertheless, disputes over the land property, trespass to the neighbour's territory, sales/purchases and trades, unrequited partners, and tensions within the family continually appeared in the narratives as those circumstances that functioned as a potential focus of conflicts that, when misfortune occurred and/or when it was merely anticipated easily led to accusations of witchcraft.

References

- Argyrou Vassos 1993: Under a spell: the strategic use of magic in Greek Cypriot society, *American ethnologist* vol. 20, no. 2 (May): 256-71
- Behringer Wolfgang 2007 [2004]: *Witches and Witch-Hunts. A Global History*. Cambridge: Polity Press.
- Blécourt Willem de 1999: 'The Witch, her Victim, the Unwitcher and the Researcher: The Continued Existence of Traditional Witchcraft.' In: *Witchcraft and Magic in Europe: The Twentieth Century, The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe Vol. 6*. Bengt Ankarloo and Stuart Clark, eds. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Pp. 141-235.
- Blécourt Willem de 2004: Boiling chickens and burning cats: witchcraft in the western Netherlands, 1850–1925. In: *Witchcraft continued. Popular Magic in Modern Europe*. Willem de Blécourt and Owen Davies, eds. Manchester, New York: Manchester University Press. Pp. 89-107.
- Blécourt, Willem de 2013: "Keep that woman out!" Notions of space in twentieth-century Flemish witchcraft discourse, *History and Theory* 52 (October 2013): 361-79.
- Briggs Robin 2002 [1996]: *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Clark Stuart 2001: *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. London: Macmillan Press.

- Davies Owen 1999: *A People Bewitched. Witchcraft and Magic in Nineteenth-Century Somerset*. Bruton.
- Davies Owen 1999a: *Witchcraft, Magic and Culture 1736-1951*. Manchester: Manchester University Press.
- Eilola Jari 2006: Witchcraft, women and the borders of Household, *Arv* 62: 33-50.
- Evans-Pritchard, E.E. 1980 [1976]: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Favret-Saada Jeanne 1989: Unbewitching as Therapy. *American Ethnologist*, Vol. 16, No. 1 (Feb.): 40-56.
- Gijswijt-Hofstra Marijke 1999: Witchcraft after the Witch-trials. In: *Witchcraft and Magic in Europe. The Eighteenth and Nineteenth Centuries. The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe Vol. 6*. Bengt Ankarloo, Stuart Clark, eds. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Pp. 95-189.
- Hall Edward T. 1963: A System for the Notation of Proxemic Behaviour, *American Anthropologist* n.s., vol. 65, no. 5 (oct.): 1003-1026.
- Hall Edward T. 1968: Proxemics, *Current anthropology* vol. 9, no.2/3 (apr.-June 1968): 83-108.
- Hesz Ágnes 2007: The Making of a Bewitchment Narrative, *Electronic journal of folklore* 37: 19-34.
- Hutton Ronald 2006: Shamanism: Mapping the Boundaries. *Magic, Ritual and Witchcraft* Vol. 1, no. 2, winter: 209-213.
- Jenkins Richard 2007: Continuity and Change: Social Science Perspectives on European Witchcraft. In: *Witchcraft Historiography*. Jonathan Barry and Owen Davies, eds. London: Palgrave Macmillan. Pp. 203-24.
- Larner, Christina 1984: *Witchcraft and Religion, The Politics of Popular Belief*. Oxford, New York: Basil Blackwell.
- Levack Brian P. 2006 [1987]: *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. Harlow: Pearson.
- Macfarlane, Alan 1970: *Witchcraft in Tudor and Stuart England, A regional and comparative study*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mair Lucy 1969: *Anthropology and Social Change*. University of London: The Athlone Press.
- Marwick Max 1969 [1967]: The Study of Witchcraft. In: *The Craft of Social Anthropology*. A. L. Epstein, ed. London, New York at al.: Tavostock Publications. Pp. 231-44.
- Mencej Mirjam 2007: Night witches in rural eastern Slovenia in the context of Slavic and European parallels. *Ethnologia slovacica et slavica* 32, 2007: 45-58.
- Mencej Mirjam 2008: The night is yours, the day is mine! Functions of stories of nighttime encounters with witches in eastern Slovenia, *Estudos de literatura oral* 13/14, (2007/2008): 189-206.
- Mitchell Stephen 2004: A case of witchcraft assault in early nineteenth-century England as ostensive action. In: *Witchcraft continued. Popular Magic in Modern Europe*. Willem de Blécourt and Owen Davies, eds. Manchester, New York: Manchester University Press. Pp. 14-28.
- Pina-Cabral, João de 1986: *Sons of Adam, Daughters of Eve, The Peasant Worldview of Alto Minho*. Oxford: Clarendon Press.
- Pócs, Éva 1999: *Between the Living and the Dead, A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Budapest: Ceupress.
- Purkiss Diane 1996: *The Witch in History, Early Modern and Twentieth-century Representations*. London and New York: Routledge.

- Sebald Hans 1984: Shaman, Healer, Witch. Comparing Shamanism with Franconian Folk Magic. *Ethnologia Europea* XIV: 125-142.
- Sok Jasna 2003: *Družina skozi življenjsko zgodbo. Pričevalnost gradiva s Kozjanskega*. Unpublished M. A. thesis. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.
- Stark Laura 2004: Narrative and the social dynamics of magical harm in late nineteenth- and early twentieth-century Finland. In: *Witchcraft continued. Popular Magic in Modern Europe*. Willem de Blécourt and Owen Davies, eds. Manchester, New York: Manchester University Press. Pp. 69-88.
- Pócs Éva 2004: Curse, *maleficium*, divination: witchcraft on the borderline of religion and magic. In: *Witchcraft continued. Popular Magic in Modern Europe*. Willem de Blécourt and Owen Davies, eds. Manchester, New York: Manchester University Press. Pp. 174-90.
- Schöck Inge 1978: *Hexenglaube in der Gegenwart, Empirische Untersuchungen in Südwestdeutschland*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.

Izvor čarovniških obtožb

Mirjam Mencej

Članek temelji na terenski raziskavi, narejeni na podeželju vzhodne Slovenije na začetku 21. stoletja. V članku avtorica raziskuje različne tipe okoliščin, ki so med ljudmi generirale napetosti, tesnobo oziroma strah, kar je nadalje sprožilo sume ali obtožbe čarovništva. Te okoliščine so bile predvsem prepiri zaradi zemljiške lastnine, prihod na ozemlje drugega, prodaja in menjava, zavrnitev poroke ter napetosti med člani (razširjene) družine.

Izročilo o psoglavcih, volkodlakih, volčjem pastirju in Atili v mitski krajini Sodražice

Domen Češarek

In this article are presented and analysed local legends and myths about the supernatural being the Psoglavac (dogheaded/ Cynocephalus), the Werewolf, the Wolf Herdsman and Attila which survived in Ribnica, Slovenia and its surroundings. The name Psoglavac (dog-headed) is used as an insult for the inhabitants of the Sodražica community even today. These traditions have their roots in local myths, which are reflected in the mythological landscape. Different layers of myth with similar notions point towards a belief concept about the Wolf Herdsman, which was contaminated with other supernatural beings and historical figure of Attila.

Keywords: Cynocephalus, Pasjeglavac, Werewolf, Wolf Herdsman, Jarilo, Attila, Sodražica, Ribnica.

Ribničani so bili od nekdaj znani po suhi robi ter svoji iznajdljivosti in šaljivosti. Njihova hudomušnost je vplivala tudi na poimenovanja posameznih vaških skupnosti, ki so v Ribniški dolini dobile različne vzdevke, kot recimo *Križmeki*, *Polžarji*, *Piščalkarji*, idr. Sodražani pa so dobili vzdevek »psoglavci«. Zakaj, do sedaj še ni bilo povsem pojasnjeno. V zadnjih letih je vzdevek doživel utelešenje v kipu psoglavca, ki stoji na sredi sodraškega trga. Od leta 2004 pa vsako leto domačini prirejajo še kulturni dogodek, imenovan »Psoglavski dnevi«. Na mitološko ozadje imena sem že opozoril v starejši objavi (Češarek, 2012), kjer sem omenil verjetno povezavo pasjeglavcev z *volkodlaki*. Ker se je zgodba na območju Ribniške doline najbolj lokalizirala in ohranila v Sodražici, je študija v večini osnovana na primerih iz omenjenega prostora. Ribnica in Sodražica sta bili nekoč v neprestanem rivalstvu, zato je smiselno iskati možne korenine izročila tudi v starejših pisnih virih.

1. Sodražica in izročilo o psoglavcih

Rivalstvo med trgov Ribnico in Sodražico sega v 16. stoletje, ko je ribniškega krošnjarja še zaneslo v najbolj odmaknjene vasi, mesta in trge širom dežele. Lož je svoje mestne pravice in pravice do nadzora nad trgovino dobil že leta 1477. Ljubljane pa so se trgovci zaradi dragih cestnin in mostnin raje izogibali. Ker je vse več okoliških mest pričelo uvajati za trgovce veliko dajatev, cestnino in mostnino, so imeli tudi graščaki in po njih tudi cesarji kot lastniki graščin od Ribničanov in seveda vseh ostalih trgovcev svoje dohodke. Ker je bila Ribnica važen trgovski kraj in prav tako pripraven za sejme, je vipavski grof Gašper Lanthieri zaprosil cesarja Ferdinanda I. za en letni sejem. Cesar je leta 1530 to prošnjo

tudi odobril. Tedaj so imeli ribniški tržani z izrecnim cesarskim dovoljenjem tudi posebne tedenske sejme kot posebno trško svoboščino. Toda tedanji turški vpadi so onemogočali prirejanje tedenskih sejmov. To priložnost so izrabili Sodražani, ki so bili nekoliko bolj oddaljeni od glavne ceste proti Ljubljani. Posledično so sčasoma Sodražani pričeli prirejati svoje kupčijske shode, ki so sčasoma prerastli v sejme. Na pritožbo Ribničanov pa jih je deželni vicedom prepovedal (Skubic, 1976, 423–424). Od tedaj so si bili prebivalci Ribnice in Sodražice v laseh. Leta 1705 so Ribničani prosili cesarja za obnovitev tedenskih sejmov, da bi si po končanih turških vpadih opomogli, toda cesar je vse prošnje odklonil. Šele po njegovi smrti je njegov naslednik Karel VII. leta 1714 odobril Ribničanom sejem ob torkih, leta 1751 pa so z vladnim dovoljenjem ob četrtkih svoj tržni dan dobili tudi Sodražani. Ker sta bila terminsko dneva Ribničanom preblizu, so svoj sejem premaknili na ponedeljek. Leta 1837, ko je cesar dovolil tedanjemu trgu Sodražici tri živinske sejme, so s tem prehiteli sosednji ribniški trg, ki je dobil dovoljenje za letne sejme šele leta 1841. Kdaj in kako je prišla Sodražica do teh pravic, ne vemo. Kot domneva Anton Skubic, so sodraške dokazne listine pogorele, če so jih sploh kdaj imeli, vendar so se jih domačini trdno držali in se sklicevali na podedovano pravo, ki so jim ga Ribničani oporekali (Skubic, 1976, 428–429). To je privedlo obe skupnosti k tekmovanju in posledično k nestrpnosti. Spomin na te dogodke se je korenito ohranil tudi v ljudskem izročilu.

[Primer 1] *Zaradi kršenih sejmskih pravic je bilo med Ribnico in Sodražico prikrito tekmovanje in nasprotovanje. Ribničani so jim te pravice odrekli. Listine pa so pogorele, da se Sodražani niso mogli izkazati in izterjevati svoje pravice. To je dalo povod za tole šaljivo zgodbo. Ko je Ribnica pogorela, so na pogorišču pobirali žeblje. Prišli so tudi Sodražani. Ribničanom to ni bilo všeč in so jim to ubranili. Sodražanom se je zdelo za malo, razhudili so se in Ribničanom takole zagrozili: ‚Keder buo pa per nas goreilu, buomo žie mater božju prosil, de buo pa tud vi ne buoste smeil per nas cveku pobierat!‘ (Kastelic, 2001, 208)*

Poimenovanje Sodražanov bi morda pojasnila naslednja različica zgodbe o pobiranju cvekov:

[Primer 2] *Ja jest sm slišou od svoje stare mame, da je neka stavba gorela v Ribñanci. Ku je stavba pogorela, so tej iz Sodražce šli cveke pobirat, in so zgedala ku eni psi, ker so skus u tla gledal, naj bi jim rekl psoglavci.*

(Pripovedoval Tomaž Češarek, 21. 10. 2014, v Ribnici, zapisal Domen Češarek)

Pripoved o pobiranju cvekov je bila nekoč splošno razširjena po Ribniški dolini. Med drugimi so Ribničani v ljudskem izročilu poleg Sodražanov obtožili kraje cvekov tudi Dolenjevaščane (Lesar, 1864, 23; Miličinski, 1919, 30).

Kinokefalna bitja pasjglavci so v Evropi splošno razširjen motiv, katerega korenine izročila segajo v čas Mezopotamije in Egipta. V Sloveniji ga posredno in neposredno povezujejo z izročilom o Hunskem voditelju Atili. V pripovedkah pa se pojavijo posamično ali pa kot vojska Atile.

Da je motiv starejši in bajčni lik dobro poznan, dokazujejo slednje pripovedi.

Franc Anzeljc, rojen na Gori pri Sodražici, je takole pojasnil bajčni motiv o Pasjglavcih.



Slika 1. Kip pasjeglavca v Sodražici (foto: Domen Češarek).

[Primer 3] *So otruo ke strašle, de jeh buojo pesoglauce uziele, pa smo rjekle:*
»Kakšne pa so?«
»Pasjo glavua ima, pa ne čjele sam enu veliku oku.«
No, in puolaj, k-sem bieu še fantiček ne Gore, so Sodržanam rekli, de so pesoglauce zetu, k-so ble žleht. (Ožbolt, 2004, 42)

Marija Čampa pa je pripovedovala naslednjo pripoved o pasjeglavcu v Sodražici:

[Primer 4] *Na prajə, kjer je današna Sodraška, je bla pusta dolina, čez katero je tjakla ena kalna rečica. Səm se je preselila vdova s sinom Sidom, ki je biu hudobən, nagaju, naj tu dajlat. Zatu je bla mat zlu žalostna in enkat ga je u suji jezə preklela z besajdamə: »Naj te jaše pasja glava, a odrajšə te le kap krvava«. In od teokrat naprej se je ta fant ob polnə lünə sprenejnu v človajka s pasjo glavo, se je zeteku u gozd in tam rju in noru in divjou ne. Vse ostale dneve je biu pa čist normaln in pridn in tok je seveda, mlad je biu, se je zeljubu v smolarjevo hči Rožco. Se tut poroču z no in prou srečnu bə živajla, če samu ob pounə lünə se je spremajnu u pəsa ne. Rožca se ga je bala in je tut v gozd zbežala in tu na eno visoko smrajko. Ker je pa on vajdu, kje je, je sulico butou gor in jo tut ranu. Na glavo mu je kapnla kri in ga odrešila te zakletve. Živejla sta srečnu, dobru in fajn. In naselila sta Sodrascu s fajn dobrimi lədmi.*

(Pripovedovala Marija Čampa, posnetek: RTV Slovenija: 23. 3. 2014)¹

Ta pripoved na svoj način razloži vzdevek »Psoglavci« za Sodražane. Mitični prednik Sodražanov naj bi bil po tej zgodbi Pasjeglavec, ki pa ima sorodne lastnosti kot volkodlak.

2. Izročilo o volkodlakih

Pasjeglavcem sorodni lik so volkodlaki, kar je dobro opazno v slovenskem ljudskem slovstvu, ker se povedke o volkodlakih pogosto prepletajo s povedkami o pasjeglavcih in prevzemajo sorodno motiviko (Kropej, 2008, 296). Izročilo v ribniški dolini po številu zapisov zagotovo izstopa v slovenskem prostoru. Prvi znan zapis o volkodlakih je v Ribnici zapisal ribniški grof Anton Rudež, najverjetneje konec 18 st., ko se je kot del preroditeljskega kroga zanimal za slavistiko in etnografijo.

[Primer 5] *Ribničani pripovedujejo o nekem stvoru, ki se imenuje volkodlak (Vukodlak). Podnevi je človek, ko se pa zvečeri, pa – brž ko se na kakšnem križpotju povalja v luknji – postane volk.*

Ponoči prihaja v volčji podobi v hiše sesat kri tistim otrokom, ki jih je bila mati podnevi preklinjala. Pogosto mora v volčji postavi zasledovati ljudi. Brž pa, ko mu kodo kaj vrže, postane človek. Če ga hoče kdo ustreliti, mu reče: »Ne ubijte me!«

Kader požre človeka, pusti nedotaknjene tiste dele nog, ki tiče v škornjih. Mnogo ljudi vedo, kako se da spremeniti v vukodlaka. (Rudež, Zima, Popit, 2010, 7)

¹ Dosegljivo na: <http://ava.rtvsllo.si/predvajaj/nedeljska-reportaza/ava2.174267198/>

Omembo volkodlaka zasledimo tudi v znamenitem Vodnikovem zapisu mitoloških likov iz Ribnice »Mythen zur Ribniza geglaubt«. Valentin Vodnik, ki je bil Rudežev sošolec in prijatelj, je zapis verjetno povzel po Rudeževih zapisih, do katerih je najverjetneje prišel v času službovanja v Ribnici v letih 1788–1793 (Kumer, 1967, 129).

[Zgodba 6] *Vukodlák/: Wärvolf/: Po dnevi človek, ponoči volk itd., takoj ko se na križpotju povalja v kakšni luknji...* (Ms 540, Valentin Vodnik: Razno, št. 12)

Naslednji pripovedi je zapisal Janez Zima, ki je kot kaplan služboval v Loškem Potoku od leta 1837 do svoje smrti leto pozneje (Rudež, Zima, Popit, 2010, 138).

[Primer 7] *Volkodlak iz Sodražice*

Pred 95 leti je šel neki lovec iz Loškega Potoka na lov v gozdove proti Sodražici. Zagledal je velikega klavskega volka. Bliskovito je napel puško in sprožil ter ga hudo ranil.

Tako je šel za ranjenim volkom proti Sodražici. Volk je šel naravnost v neko hišo. Stopil je za njim in je že od daleč zaslišal otroke hudo jokati. Od njegovega strela je bil oče v zadnjih hropljajih in je kmalu nato umrl.

Lovec je vprašal:

„Ali v vaši hiši niste videli kakega ranjenega volka?“

Otroci so ga napadli kot morilca njihovega očeta, ki je bil spremenjen v volka. (Rudež, Zima, Popit, 2010, 86)

[Primer 8] *Volkodlak (Vovkodlak) v Travni gori (Travna gora nad Sodražico)*

Pred 120 leti je šel neki Potočan v gozd iskat gobe. Globoko v Travni Gori se je izgubil. Bil je soparen dan. Klical je izpod nekega drevesa.

Naenkrat je zagledal nedaleč od sebe dvanajst volkov, ki so počasi šli mimo njega. Zadnji med njimi je šepal in je šel samo tri čevlje stran. Mož se je nemalo ustrašil, ko je prišel volk čisto do njega, mu pomolil šapo, kakor bi ga prosil, naj mu preišče tace. To je storil in v šapi našel velik trn. Izpulil ga je in volk mu je obliznil roko ter odšel za drugimi enajstimi.

Čez tri leta je šel Potočan na Spodnjo Štajersko po žito. Prišel je do nekega bogatega gostilničarja, od katerega je poskusil kupiti žito. Ko mu je segel v roke, ga je hišni gospodar hvaležno pogledal in privolil v zelo poceni nakup. S Potočanom sta ga (žito) naložila, jedla in pila.

Nato je Potočan povedal v neko posebno lepo sobo, kjer naj bi napravila račun za žito. Sam krčmar mu je bil hvaležen in ga je objel okrog vratu ter rekel, da mu je bil rešil življenje. Podaril mu je vse žito in mu zraven dal še denar.

Potočan je bil, kakor je rekel, presenečen:

»Še nikdar vas nisem videl in naj bi vam rešil življenje?«

»Da, prav tako je,« je dejal gostilničar.

Povedal mu je o šepastem volku ter ga vprašal, ali ni on tisti, ki je pred tremi leti na Kranjskem ob meji s Hrvaško nekemu šepastemu volku izpulil trn iz šape.

»Seveda,« je rekel Potočan.

Zdaj je dejal krčmar:

»Tisti volk sem bil jaz. In če bi mi ti ne bil izpulil tistega trna, bi jaz zaostal za sprednjimi in hrvaški volkovi, s katerimi bi se morali spopasti, bi me raztrgali. Tako pa nas je bilo vseh dvanajst skupaj in smo raztrgali hrvaške.« (Rudež, Zima, Popit, 2010, 88)

Leta 1883 je literarni zgodovinar Fran Wiesthaler v Ljubljanskem zvonu objavil daljšo študijo o volkodlakih in vedomcih, kateri je dodal še dve pripovedki, eno je sam zapisal v Zapotoku pri Sodražici, drugo pa mu je posredoval Fran Levstik preko ribniškega graščaka Karla Rudeža.

[Primer 9] *Gospoda Karla Rúdeža, Ribničana, ustna povést, kesnéje po-novljena še z dopisom:*

Lani (1882. 1.) mi je pripovedoval Andólsčak, po pridévku Sitar, póstaren Ribničan, da je njega oča ob nedeljah bríl moške in s tem delom iskal prislužiti kak novec. K njemu je zahajal tudi zeló star Dánčan², kateri se je često razgovarjal, kakó je za svoje mladosti v Hrvate nosil prodajat leseníno. Po tacem póti je bil tam dólu pogodil na dom necega kmeta, kateri ga je vprašal: „Živeta li še óna dva gospodarja na Ugaru blizu Ríbnice? Ako bi njiju jeden prišel k meni, jaz bi mu dal, kolikor bi mogel, s kratka vse, kar imam, ker on me je volkodláštva izbávil. Ta stvar se je godila takó: Nekoliko samih volkodlakov se nas je klatílo nekđaj po ónih krajih. Kadar smo po noči zavijáli (tulíli) baš na Ugaru okolo rečenih kmetov poslopja, zabódel se mi je trn v prednjo lápo (taco), da sem težko dirjal. Vzpném se na okno ter pomolím bolno lapo v hišo. Kmet naglo izdere trn, potem razlomi hlebec kruha in ga nam vrže venkaj. Hlastéžno smo pojedli kruh ter vsi bili zopet ljudjé, kakor poprej; a potlej se nam ni bilo že nikoli treba prelagati na volkove.“ — K temu dostavlja gospod Rudež: „Ne vém, kako je bilo ime Hrvatu, niti kakó so rekali kmetoma na Ugaru; kajti minilo je do 150 let, kar sta zemlji obeh opuščeni. Kolikor sem o volkodlaci seznál po Ribniškem svétu, uvénilo me je, da so po našega naroda mislih to prekólneni ljudjé, katerim je ali neprestano biti volkovom, dokler jih kdo ne osvobodi, ali se na volkove izpremétajo samó kdáj in kdáj, osobíto v nočéh, imejóci po dnevi človeško lice. Slišal sem dva krati, da se volkodlak otmé zverínstva, če mu kdo vrže kruha, menda ker je kruh božij dar, in ker se tudi vánj izpremenjáva presvéto blaženo teló Gospoda našega. (Wiesthaler, 1883, 567–568; Ms 491, Levstik Fran: Karel Rudež (12, 1864–1883)

[Primer 10] V Zapotóku pri Sódražici narod veruje, da volkodlaka rodi žena. Med porodom je samó ta razložek, da volkodlak pride z nogama naprej obrnena, a ne z glavó, kakor se drugače to sploh godí. Presukne li kdo v pravem hipu njega teló, „oddela“ mu s tem, da ne bode volkodlak; a če to zamudé storiti, povolkodlači se kesnéje, dobivši volčjo dlako in volčje zobjé. Potlej vzdívja v gozd, koder se začne klatiti. Zverin se ogiblje in od volka beží. Baje da se posebno v slast valja po kaki čez božič na polji ostavši stvári, katero je že poprej bilo treba spraviti pod streho. Prótje ali ostvrnícó po božiči na njivi mekásti in grize, da vse sklésti. Oleví se zopet o svojem času, rekše, dlaka mu odpade, in potem se iz nova

² Dane, vas v Ribniški dolini

prevrže v človeka; a volčji zobjé mu ne izpadó, po čemer ga je lahko spoznati, dasi morda ima človeško lice. Takó se vedno preobrača na volkodlaka in človeka. Volkodlakov je malo, ker z večíne pomrjó skóraj po rojstvu, a ne učakajo starosti. (Wiesthaler, 1883, 567; zapisal M. Mračé)

Istega leta kot Wiesthaler je literarni zgodovina Franc Levec v Ljubljanskem zvonu objavil še tri pripovedi o Volkodlakih, ki jih je zapisal v Dolenji vasi pri Ribnici.

[Primer 11] *Zimske večere smo sestre prele, oče, ki so bili dober star mož in so veliko skusili v svojem življenju, so nam pa kaj pripovedovali, bodisi kakšne storije ali pa kar so sami res prebili na svetu. Ko mi je neki večer brat nagajal, obregnila sem se vanj: »Oh, ti grdi volkodlak, ti!« Oče so me posvarili ter so dejali: »Franica, da mi nikoli več kaj takega ne rečeš! Ti še ne veš, kaj je to volkodlak. Volkodlak je pol volka, pol človeka. Kdor je od rojstva volkodlak, tisti je v dole-njem koncu volk, kdor je pa zaklet, tisti pa v gornjem kraju.« Potlej so nam pa tole pripovedovali:*

Nekoč sem šel s konji po vino na Hrvaško; z menoj je bil neki Bukovčan, ki je vozil »suho robo«. Po poti sva se menila – kakor imajo vozniki navado – kaj je kdo izmed naju pri vožnji že hudega skusil ali čudnega videl. Ko prideva globoko dol v Hrvate in se tako meniva, reče mi Bukovčan: »Glej, France, kadar hodim po tem samotnem kraju, vselej mi je tako strašno dolgčas, ker me je nekoč tukaj spremljala taka zverina. Kar tako je prišlo k meni pol volka, pol človeka, pa me je ves čas spremljalo ponoči in podnevi. Pri kateri gostilni sem se ustavil, ustavil se je tudi on; jaz sem šel noter pit, on je ostal zunaj pri konjih; jaz sem se bal, da se ne bi konj kaj poškodoval. Tako me je spremljalo do doma. Ko pridem domov, rečem ženi: »Jezus, komaj živ sem prišel domov. Taka zverina me je spremljala, pol volka, pol človeka.« Hočem se skozi okno ozreti, pa ga spet zagledam. »Poglej no, » pravim ženi, »saj še skoz okno gleda!« Potlej pa je rekla ona: »Béži, béži, gotovo kaj potrebuje.« Pa je šla in odrezala kos kruha ter mu ga vrgla skoz okno. »Na, jej v imenu božjem, kar potrebuješ, da bi bil rešen!«

Potlej se ji je prišel v hišo zahvalit: »Srečna ti in tisti, ki te je naučil. Glej, že toliko in toliko voznikov in tovornikov sem spremil, a nobeden mi ni tega storil, da bi me bil rešil. Bili smo trije bratje, pa so nas mati zakleli. Prosili smo jih kruha, ko so ga ravno iz peči jemali; ko smo jih kruha prosili, rekli so mati: ,Nate, hudičevi volkodlaki, požrite, da boste siti!‘ – Pa smo se précej tisti trenutek v volkodlake izprevrgli ter se v gozd razšli. Bili smo trije bratje, no, jaz sem zdaj rešen, onadva pa sta bogvekam šla in če sta že rešena ali ne. Ko smo se razšli, bili smo še mladi, zdaj sem pa že siv.«

Moj oče so bili dobro stari, ko so nam to pripovedovali; umrli so pred tremi leti, imeli pa so osemdeset let. (Levec, 1883, 771–772)

[Primer 12] *Volkodlak je v sprednji konec volk, v zadnji konec človek. Nare-jeno mu je, da se izprevrže. Živi z ovcami, kozami in drugo živaljo. O drugi živali pri nas ljudje veliko vedo, o volkodlaku pa ne. Samo o hudobnem ali požrešnem človeku pravijo pri nas: tak je, kakor volkodlak, ali pa: oh, ti požrešni volkodlak! Videl ga pa še nihče ni. Mislim, da more v taci h gozdih biti, kjer je malo ljudij.*

Tisti, ki hodijo na Hrovaško, vedo kaj več o njem, tukajšnji pa ne. Slišal sem pa večkrat, kako so se moj oče z možaki pogovarjali o volkodlaku. Moj oče so bili že dobro stari, pa ga tudi nikoli niso videli; Bog ve, v katerih deželah je ta reč. (Tako mi je pripovedoval o volkodlaku jedno in sedemdesetletni Lazar s Hudega Konca pri sv. Gregorji nad Sodražico.) (Levec, 1883, Str. 773)

[Primer 13] *Jurij Skul iz Borovca v velikolaški fari mi je pripovedoval : »Volkodlak je pol človeka, pol volka; pa mu je narejeno, da se lahko izprevrže. Nekateri je uklet, nekateri je že od rojstva volkodlak. Nekateri je v gorenji konec volk, nekateri pa v dolenji. Ako je v dolenji konec volk, ima človeško pamet, živi med ljudmi in se oblači kakor človek. Nihče ga ne pozna, da je volkodlak, samo mati, ki ga je porodila; spoznati ga more tudi ženska, katero ljubi. Pri nas samo to vemo, kaj je volkodlak; volkodlaka samega pa tukaj v Dolini še nihče ni videl. Stari Jurman z Lužarjev, ki ima dobro osemdeset let in ve veliko takih stvarij, pravil mi je oni dan, da pri nas volkodlaka nikoli ni bilo in da ga zdaj sploh ni; v prejšnjih časih je pa bil, toda ne v naših krajih, ampak samo tam doli okoli Ribnice se je držal.« (Levec, 1883, Str. 773)*

3. Izročilo o Atili

V sodraškem lokalnem glasilu »*Iz naše doline*« je učiteljica in urednica glasila Olga Vodopivec sklepala, da sosedje Sodražanom pravijo pasjeglavci zaradi Hunov, ki so verjetno nekoč prečkali te kraje (Vodopivec, 1936, 29). Trditve pa žal ni podkrepila z nobenim izročilom. Spomin na Atilo in pasjeglavce pa se je zagotovo ohranil tudi v ljudskem izročilu, kar dokazuje tudi pripoved, ki jo je v Jurjevici povedala upokojena ravnateljica Sodraške osnovne šole Zinka Benulič – Petek.

[Primer 14] *Z.B.: No taku je prpodvou, tə bom čist po domače govorila, kukr səm jest tut Zmagičə. (Zmagi Kumer) Primšarjev Jožek je bil ta človek. Rojen je bil pri Primšarjevih pod Novo Štifo, to so Male Vince, kraj. Male Vince... No in je prpodvou med drugəm zakaj se imenuje Sodražca, polej o Atili, kje je živu, kje se je bojevou in kje je pokopan. Ampak tu sə ga vsə nekje prilaščajə, da je tam pokopan, ker tu je, on je še tuk rjeku: Je tam imu šac, šac ga je zakopou tam. In polej je žjelu, de on poh tizga šaca mrtu leži, no taku. Da je živu kle nekje ne, Atila, na starost. On je sam reku, da je od Atile grob med Jagrbirtam u Zamostcə, tam kjer so še zdaj ostankə ene grajščine. V tistə grajščinə so živelə pa pasjeglavcə. No in tej tlačanə so bili zelo hudobnə, haha no ja, od tga se imenuje pol tut, vzdevek Sodražanov. Tu so bili bojevniki Atile, k so bli plačanə od grajščakov s tiste grajščine, kjer je tut Atila živu. No in tam je tut pokopan. Tulej jest vem no.*

D. Č.: Zakaj se pa pasjeglavcə reče?

Z. B.: No sej tu sm tajla takrat, se najšəm, no tu so bli tistə plačanə od Atile.

D. Č.: In zato je ta povezava s psoglavci?

Z. B.: Psaglavci ja, ta jih je nazival, je reku Jožek, zatu ker so bli taku žleht. De so bli hudobni pa pasje glavje so imajlə. (Pripovedovala Zinka Benulič (Petek), 14. 10. 2014, v Jurjevici, zapisal Domen Češarek)

Zinkino pripoved o iskanju Atilovega groba je zapisala tudi dr. Zmaga Kumer med terenskimi raziskavami v 60 letih.

[Primer 15] *U Zemosce je živu en človk, k so mu rekel Atila, zatu, kjer je mislu, de je na negovem travniku zakopan Atila, in je šu kopat šac. Zerad tega je zepravu skorej vse posestvu. Toku je govoru:*

*Svét Meklavž,
svét Andraž,
svét Šempans,
vi ste muji,
jest sem pa vaš,
Dižo dažo,
Pomagažo.
Amen, amen, amen.
Šac bo muj,*

jez bom pa tuj. (Kumer, 1968, 167–168; pripovedovala Zinka Benulič (Petek), 1964 v Sodražici, zapisala Zmaga Kumer)

Domačini iz Zamostca se še danes spominjajo iskanja Atilovega groba.

[Primer 16] *Suj čas, vrjetnu so nehecal enga človajka, enga Ambrožiča, da je pokopan Atila. Ampak ta kot sm reku, Atile so med cesto pod Jagrbirtam dol pa med Bistrco. In so ga nehecalə de je tam Atila, da je tam zaklad. In je začeu tut kopat. Ko je pa skopou najkaj so mu pa ldje notr metal, kakšne kosti kurje, pa še kakšne kovinske stvari. Skratka ko je on tistu najdu je mislu de je tam Atila. Zetu se imenuje polej del področja, kjer je on iskou se imenuje tut Atile. Tuk da tu je prou po nemə nastalu tu ime. Tu pa se je moglu dogajat... tam nekje okul 1900 lajta mogoče.* (Pripovedoval Anton Prijatelj, 16. 3. 2015 v Zamostcu, zapisal Domen Češarek)

Spomin na kopanje Atilovega groba v Sodražici sem zabeležil tudi drugod po ribniški dolini.

[Primer 17] *D.Č.: So vam pravili za kak kraj, da je zaklad zakopan?*

A. A.:Tu jest sam o tej Atilə vajm, ze tulk cajta, de je Sodražcə. Pa vse povsot so že kopalə. De je Atila v zlati trugə, tu smo govurlə kot otrocə, ampak kje in kaku, pa nihčej ne vaj. Tu je blu pa rečjanu enkat: Ja u Sodražcə so kopalə, pa tam so kopalə, pa najso najdlə ne. (Pripovedovala Angela Arko (Henigman), 3. 8. 2014 v Dolenjih Lazih, zapisal Domen Češarek).

4. Stari grad

Izročilo o *Atili* se v ljudskih pripovedkah navezuje na Stari grad oz. Gradišče nad današnjim Zapotokom. Zaradi pomanjkanja pisnih virov do sedaj Stari grad še ni bil

zgodovinsko dokumentiran, omenjen je zgolj kot kronološko neopredeljeno arheološko najdišče. Naključno najdena lončevina naj bi datirala arheološki prostor v zgodnji srednji vek (Frelj, 2004, 9).

Sodeč po pergamentni listini iz leta 1220, je Engelbert Turjaški Loškim grofom podelili fevd: *vas Sodražico, ki leži v Vinici, to je v našem gospostvu v Ribnici* (Otošec, 1982, 79)³. Če sodimo po listini iz leta 1220, je bila tedaj Vinica pomembnejša od Sodražice in je bila verjetno že tedaj ali pomožna pristava ribniškega gradu, ali pa prvotno celo samostojna graščina. Po domnevi zgodovinarja Milka Kosa bi Vinica bila lahko tudi pokrajinsko ime (Kos, zapuščina). Ludvik Debeljak Stari grad imenuje Viniški grad, ki ga omeni v svojem opisu vasi Vinice (Debeljak, 1936, 12).

Na splošno je problematično slediti zgodovini vasi Vinice in tamkajšnjega gradu, ker jo viri pogosto zmotno pripisujejo Viniškemu gradu v Beli krajini. Kot primer lahko izpostavim po mnenju Boža Otošca površno in nestrokovno združevanje virov Antona Skubica, sicer spoštovanja vrednega zbiratelja Ribniškega zgodovinpisja. Kot nestrokovno navaja rimano Turjaško genealogijo iz leta 1584, je Konrad Turjaški s Katarino Sovniško leta 1082 za doto dobil Ribnico s pristavami na Vinicah in v Sodražici. Ker Turjaška genealogija ne navaja pristav, Otošec meni, da je te podatke pripisal iz že omenjene pergamentne listine (Otošec, 1982, 80; Skubic, 1976, 279). Skubic se je verjetno pri pisanju pravzaprav opiral še na sporno Valvasorjevo navedbo iste listine, povzeto po Schönlebnu iz leta 1681: *Prvega, njegovega naslednika Engelbrehta Drugega, ki je v leto 1227 prodal Karlu, Rupertu in Albertu, gospodom von Laas gospodstvo Vinica, Sodražica in Ribnica*. (Valvasor, 2009, 2603). Poznejši zgodovinpisci so jo zmotno pripisovali vasi Vinice v Beli krajini, ki pa je, kot dokazuje izvirna listina iz leta 1220, napačno navedena.

Na sami lokaciji starega gradu je danes viden lepo ohranjen obrambni jarek, ki obkroža vzravnano vzpetino na vrhu hriba. Na zahodnem delu pa rob jarka preseka stara gozdna pot, ki vodi iz Zapotoka proti Zamostecu. Samo gradišče leži ob trohribu, imenovanem *Kobila*, katerega vpadljiva lokacija je zagotovo še dodatno spodbudila ljudsko domišljijo k bajanju.

Po pripovedovanjih naj bi v bližini gradu stalo še eno gradišče, kar potrjujejo tudi katastri. Gradišča mi terensko ni uspelo locirati, zato je na zemljevidu označeno na podlagi državne topografske karte. Na mestu, kjer naj bi se nahajalo malo gradišče, je viden poseg v prostor, dolino pa v sredini seka umetno prekopan jarek.

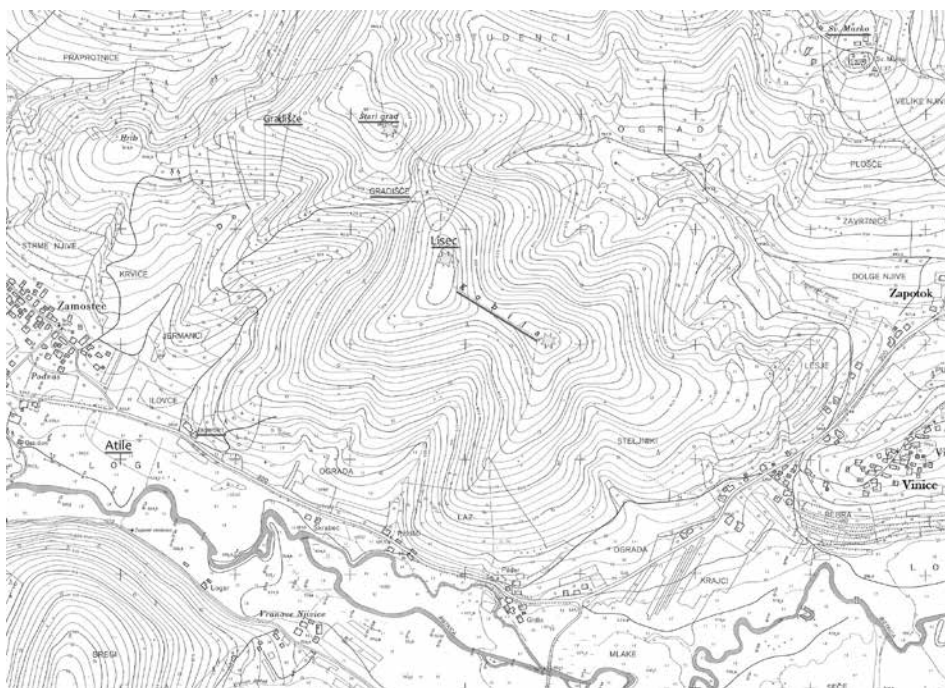
V Sodražici se je med ljudmi ohranil spomin na graščaka *Sodra*, ki naj bi prebival v Starem gradu. Kot je zapisala Polona Vesel Mušič je imel grof *Soder* v Sodraški kotlini najlepša polja za obdelovanje, zato naj bi Sodražica po njemu dobila ime (Vesel, 2003, 29–30). O omenjenem gradišču mi je uspelo zbrati tole izročilo.

[Primer 18] *Pripoveduje se, da je bil v davni dobi grad nad Zamostcem. Še danes se pozna, kje je stal in da so bili okoli njega jarki in okopi. Ta kraj se imenuje Veliko Gradišče. Blizu je Malo Gradišče. Nekdanji gospodar tega gradu je bil grof Soder, po katerem se je baje imenoval današnji trg Soderžic – Sodražica. Kdo je razdejal ta grad, ni znano. Znano je le, da so pozneje zidali iz tega kamna cerkev v Sodražici.* (Cvar, 1936, 9–10)

³ Listina 1220 IV 7. Turjak, sedaj v Arhivih Republike Slovenije



Slika 2. Trohrib Kobila z gradišči z vzhoda (foto: Domen Češarek).



Slika 3. Prostorska situacija okolice Starega gradu (Temeljni topografski načrt SR Slovenije; Sodražica-9; Merilo: 1:5000; Geodetski zavod SRS Ljubljana, 1982).

[Primer 19] *Na vrhu zapotoških stevnikov stoji še danes velika groblja, obrasla z mahom in grmovjem. Tu je stal nekdanji Vinaški grad ali kakor mu danes pravijo Stari grad ... Grad je imel močan stolp za obrambo žitnice in nekaj poslopja z visokim močnim zidom in je bil obdan okoli in okoli z globokim jarkom. Sploh je bilo vse tako utrjeno, da je grajska gospoda lahko brez skrbi tu prebivala, kadar je prišla na lov ali na pregled. V teku časa je ta grad imel več gospodarjev, od katerih pa ni nobeden stalno tu prebival. Vse delo so upravljali oskrbniki in valpti. Kdaj in zakaj so to graščino opustili, nam ni znano. (Debeljak, 1936, 12)*

[Primer 20] *Ob cesti, ki pelje iz Sodražice proti Ribnici skozi Zamostec, je koncem Zamostca hiša ‚pri Jagerbirtu‘. Mimo pelje pot na desno v gozd z imenom Kobila. Na levi strani pa vidimo lepo zaraščen gozd Lisec. Pot pelje po ravnini do velikega laza, katerega lastnik je Cvar iz Zamostca. Tam zavije pot navkreber proti Gradišču. Ko gremo proti vrhu hriba, vidimo mnogo lepih steza, ki peljejo vse v eno smer, vse proti vrhu, kjer se strinjajo meje štirih vasi: Sinovice, Zapotoka, Vinic in Zamostca.*

Doma sem vprašala, zakaj ima ta kraj Gradišče, pa so mi takole razložili:

Pred davnim časom je stal na ravnini vrhu Gradišč velik lesen grad. Kakor po raznih gradovih, tako je bil tudi ta gospodar hudoben in neusmiljen, še bolj hudobna in neusmiljena pa je bila graščakinja. Pripoveduje se, da je nekoč prišla k nji uboga žena z otrokom v naročju in jo poprosila, rekoč: ‚Milostljiva gospa, prosim pomagajte mi in darujte kaj tudi za moja dva bolna otroka, ki ležita doma.‘ Graščakinja pa jo je grdo pogledala in rekla: ‚Rajši vidim, da se na mestu vderem in spremenim v kokljo!‘ Ubogo žensko so oblile solze, nato se je obrnila proti nebu in zašepetala: ‚Bog te usliši, neusmiljena graščakinja!‘

Uboga žena se je jokaje vrnila navzdol proti domu, hudobna graščakinja pa se je krohotala za njo. Nato je šla v klet, da si pogasi jezo s pijačo, a naenkrat se je grad potresel in v tistem hipu je zadela graščakinjo kazen božja, kakor si jo je sama želela.

Graščakinja se je udrila globoko v zemljo in z njo ves leseni grad. Spremenila se je v zlato kokljo, njeno premoženje pa v zlata piščeta.

Ko je leta 1891 gorel skedenj pri Jagerbirtu, je bilo vse v svetlobi, ves stari grad, Gradišče in vsa Kobila, čeprav je bila ura 1 čez polnoč. Tedaj so videli prav razločno tudi zlato kokljo s piščeti. Slišijo jo tudi na kresni večer, ko kliče svoja piščeta pod zemljo.

Komur se bo kdaj posrečilo odkopati kokljo s piščeti, bo zelo srečen in bogat, ker to je velik zaklad. (Pakiž, 1937, 16)

[Primer 21] *Dolgo je že od tega, odkar so orožniki pripeljali v ribniško ječo nekega starega tolovaja, ki so ga ujeli blizu Loškega Potoka. Ta je bil obsojen na smrt, kakor pač zaslužijo taki, ki kradejo denar in ki ubijajo ljudi.*

Ob sodraškem žeganju se je v gostilni nekaj fantov sprlo in steplo. Krivca tega prepira so odpeljali orožniki v ribniško sodnijo. Zaprli so ga ravno v isto celico, kamor so bili pripeljali pred par dnevi starega razbojnika. Oba jetnika sta se po kratkem času sprijaznila in se začela razgovarjati o tem in onem. Stari razbojnik zaupa sodraškemu fantu, kakšno je bilo njegovo življenje, kako je kradel in ropal



Slika 4. Lepo ohranjen obrambni jarek Starega gradu (foto: Domen Češarek).

in kako je napadal ljudi na samoči, jim jemal denar in jih nekatere tudi ubil. Sadržan pa mu je pripovedoval o svojem življenju in kako so se stepli v gostilni ter da je prišel zato v ječo. Med drugimi razgovori mu izda razbojnik še eno svojih skrivnosti, kako je s tovariši zakopal veliko premoženje tamkaj nad Zamostcem pod hruško, v neki ogradi, med dvema gozdničema. Dandanes imenuje to ogrado Neukretnova, Veselova ograda, gozdnič na vrhu pa Kobilji dol.

Moja stara mati in moj stari oče so pripovedovali, da so ta zaklad videli v dveh mestih te ograde. Nekateri so ga videli na vrhu pod gozdničem, pod češnjo zavitega v 1 do 2 rjuhi, nekateri pa ga vidijo ob zdolnji strani levega griča pod hruško pa v 3 ali še več rjuh zavitega, vse to pa pravijo, da se vidi le na kresni dan ob 11.–12. ponoči. Pravili so mi, da nekateri ljudje vidijo okoli rjuh skakljajoče psičke črne barve, nekateri pa vidijo mnogo vragov v človeški podobi, ki varujejo in sušijo ta denar, da ne bi splesnil.

Mnogi izmed vaščanov so že videli ta zaklad, nikomur pa se še ni posrečilo priti do njega in si ga prisvojiti. (Pakiž, 1938, 39)

[Primer 22] ...Pogovor je nanesel na tako imenovani divji lov, ki je tisto zimo posebno razburjal ljudi. Možakarji so ugibali, kaj bi to moglo biti, večinoma so bili mnenja, da povzročajo to duhovi ortneških graščakov. Ta divji lov se je pa vršil takole: Slednji večer se je zaslíšal od Velike Gore glas pasjega lajanja, ki se je premikal z veliko hitrostjo na Kobiljo, od tod na Vrnilo, dalje proti Hudem koncu in proti ortneškemu gradu. Vmes se je slišalo tudi pokanje pušk. Pri ortneškem gradu se je pa začelo znova ter je divjal ta divji lov po isti poti nazaj proti Veliki gori. Kot smo že omenili, se je to vršilo noč za nočjo med 10. In 2. uro... (Oblak, 1936, 11)

[Primer 23]...*Letošnjo zimo so posebno trpele živali. Večkrat se je slišalo od ljudi, da se klatijo po dolini tudi volkovi. Po Kobili nad Jagerbirtom, kjer jih ni bilo že lep čas, je bil tedaj pravo njihovo gnezdo. To je bilo hudo za divjačino...* (Mestek, 1939, 51)

[Primer 24] S.A.: *Legenda pravi, da je bila kle tod od Starga grada gozdna pot, in ti graščaki so hodili s kočijami k svetem Marki, kle so oni imejl sujo kopajlo. Tu je zečetak sv. Marka, cjerkuce. Prejt ku je bla u sv. Marku cjerkuca, je bla samu kopajla, pol so pa še cjerku sezidal. No in prəvu je blu tu pa od nih. Od təh graščakou kopajla. Oni so gor molil pa kakšnəga pokopaval. Po muje je Zapotok zarad təga ratou, ku so bli kakšnə tlačani njihovi ne.*

G. M.: *In tu je blu kukr kopajla od Starga grada in je blu pogansku in je blu nekaku, so bla drugače vrata, kukr so zdaj, tu se je vidlu, zdej ku so fasado dajlalə. De je najstarejše od tle. Sam tu se je predelavalu.*

S. A.: *Tu, ku je zdej tulšna cerku, naj blu. Cerku je bla pol dozidana.*

G. M.: *Ja in je blu od Starga grada, od tistəh graščaku.*

...

D. Č.: *A so vam kej o divji jagi pravlə?*

A. L.: *Sevajde je blu, ku hudičə.*

M. G.: *Divja jaga tu so enə ku so najkaj vrjel tistu najkaj, kukr da je šla divja jaga skuzə. Al pa vajš, kaku so blə enə əludje, de so usə najkaj vidlə, de so nekdu na enəh križiščəh glih tlele skonca naše vasi pod gozdam (med Sinovico in Zapotokom) pod Kobilo.*

A. S.: *Pod Kobilo.*

G. M.: *Pod Kobilo dol ja. Jest ne vajm, ampak prpoudval so ene, ampak men se je zdelu tu use skəp neumnu.*

D. Č.: *Kər povejte.*

G. M.: *Haha, de je pršla ena žjenska dolə iz Svetga Marka in de se je pol kr zgəbila in de so ene nesrječe ble in use taku. De so znalə najkaj nardət ano nesrječo. Ampak jest tu najsm nikdar vrjela. Enə pa tut še vrjamejo.*

S. A.: *Ja tašča recimo njena*

G. M.: *Ja muja tašča bə vajdla povajdat.*

A. S.: *Ona je pousof vidla, in črnə kojnə in use. Tistə črnə vuz je šu ku norc.*

G. M.: *Ja usə so vidlə! Jest nevajm, kuk so molə. In teku vraževernə de.*

...

D. Č.: *Kaj ste pa tega črnega konja omenlə?*

A. S.: *Tu je njena tašča vrjela.*

A. S.: *Ona je vidla kočijo, štjerje črnə konjə, črne pantlce, tu so trakovi. In so šlə taku ku ena divja jaga.*

D. Č.: *Kje so pa šlə?*

A. S.: *Pa na Sinovco gor. Od Svjetga Marka gor na Peščenek. Tu je bla ena stara puot, taka strma...in tam pa proti Sinovcə. (Pripovedovale Anica Simić (Lovšin), Angela Lovšin (Mestek) in G.M., 21. 3. 2015 v Zapotoku, zapisal Domen Češarek)*

5. Mitološko ozadje pripovednega izročila

Kot je razvidno iz podanega gradiva, je mitični prostor v Sodražici dobro prepleten z različnimi bajeslovnimi motivi, ki pa imajo sorodno sporočilnost. Izročilo o pasjeglavcih zato v kontekstu Sodražice ponudi več možnih mitoloških interpretacij. Potrebno je omeniti, da namen razprave ni dokazovati vzporednic med različnimi bajeslovnimi liki, temveč opozoriti na ohranjena sporočila, ki bi lahko nakazovala starejše izročilo. Volčji lik se v mitični zgodbi najpogosteje navezuje na zimsko obdobje, zato se bom najprej osredotočil na zimski del mitične zgodbe.

Pripovedi o Atili in pasjeglavcih se v slovenskem ljudskem izročilu pogosto pojavljajo povezano. Sodraški primer lokalizacije izročila o Atili sicer pri nas ni osamljen primer. V 16. stoletju je Marc Antonio Niccolleti v rokopisnem delu *Patriarcato aquileiense di Filippo d'Alenconio* poročal o Tolmincih kot o ostanku starih Hunov (Matičeto, 1958, 186; Šmitek, 2004, 268). V prvi polovici 19. stoletja pa je Peter Zimolo iz Gemone med Rezijane razširil podobno razlago, da izvirajo Rezijani iz Atilovega spremstva, ki so se tod naselili in ustalili (Kopitar, 1857, 328; Šmitek, 2004, 268). Za prebivalce Gore (Trnovski gozd) pa so še pred kratkim pravili, da se od Slovencev razlikujejo in da so potomci Atilovih ljudi (Černigoj, 1997, 25; Šmitek, 2004, 268). Sodraško izročilo od tega zagotovo odstopa.

Slovenskemu ljudskemu izročilu o Atili so se v preteklosti med drugimi podrobno posvetili Milko Matičeto (Matičeto, 1948–49), Zmago Šmitek (Šmitek, 1994; 2004) in Katja Hrobat (Hrobat, 2010).

V nekaterih slovenskih pripovedkah ima Atila pasjo podobo, ker naj bi se spočel iz zveze kraljične in psa (Šmitek, 2004, 270). V izročilu o rojstvu Psa Marka so ljudje pripovedovali, da ga je rodila kraljeva hči, kateri je oče v stolpu naklonil za družbo le psa. Otroka so poimenovali knez Pes Marko. Ko je odrasel, je pobegnil od doma, nato pa se je na čelu pasjeglavcev vrnil in opustošil svojo domovino (Kropej, 2008, 297; prim: Rutar, 1883; Šašel, 1920–21, 41). Matičeto v članku *Attila fra Italiana, Croati e Sloveni*, izročilo o Psu Marku obravnava v okviru hunske tradicije, ki se je po njegovem mnenju oprijela starejšega izročila in spomina na ujme. Zgodovinar Sergij Vilfan je mitološko podobo Psa Marka povezal s poveljnikom najemniške Maksimiljanove vojske, Marx Sittich con Ems, kateri se v zapisih beneškega kronista Marina Sanuta pojavlja pod imenom Marco Can oz. kar Pas Marko. Dopušča tudi možnost, da lik poistovetimo z Markom Klisom, ki so ga slovenski kmečki uporniki ubili leta 1515 v Brežicah. Vilfan tudi meni, da so na izročilo o poveljniku verjetno vplivali starejši pripovedni motivi. Podoba Psa Marka je lahko domačine spominjala na beneškega leva sv. Marka (Rutar, 1883, 253). To prepričljivo dokazuje, da moramo Psa Marka izključiti iz hunske tradicije (Kropej, 1995, 23). Lahko sklepamo, da to velja tudi za preostale variacije hunskega izročila po Sloveniji, ki so se pripojila na starejša izročila, zato je potrebno že na začetku tudi izročilo iz Sodražice razumeti večplastno.

Sodraško izročilo iz tega vidika poimenovanja zagotovo izstopa. Kot je prikazano na začetku razprave, je zgodba o Atili nadomestila starejše izročilo. V širši in ne samo slovanski mitologiji, kot volčji lik nastopa šepavi volčji pastir, ki med zimo vodi trop volkov. Spomladi pa ponovno kot prerojeni spomladanski lik Jarilo zaveže volkom gobce in prevzame vlogo zavetnika pastirjev (Mencej, 1999; 2000; 2001a; 2001b). Kot sklepa Mencejeva, lik volčjega pastirja v Slovanski mitologiji prevzame Jarilo/Jurij, ki jeseni ob prehodu v onstranstvo prevzame funkcijo, moči in deloma podobo Velesa, gospodarja volkov (Mencej, 2000, 219).

Vlogo volčjega pastirja pozneje v pripovedkah in pesmih prevzamejo različni svetniki, volk, čarovnik, in po mojih predvidevanjih zelo verjetno tudi volkodlak in Atila.

V Sodražici z vidika prostorske umeščenosti zgodb izstopa okolica Starega gradu, kjer je ohranjena predvsem starejša plast pripovednega izročila o spreminjanju človeka v živalsko podobo [20]. Tudi v pripovedkah o volkodlakih [11; 12; 13] in pasjeglavcih [4] je ohranjen motiv uroka spreminjanja – mati namreč uroči otroke, da se spremene v volkove. Motivi spreminjanja v živali so poznani v številnih slovenskih pripovedkah in pesmih. V pesmi iz Čepovana mati na kvatarno nedeljo zaradi nespoštovanja praznika spremeni otroke v vrane (Kumer idr., 1970, 158; Vidmar, 2013, 36; Pleterški, 2014, 341). Za odrešitev uroka je potrebno volkodlaku vreči kos kruha ali pa posvečene hrane. Tako je v eni od pripovedk iz Varaždina v volčjega pastirja zaklet človek, katerega reši njegova žena tako, da volčji pastir poje blagoslovljeno meso, ki ga žena od strahu izpusti med begom (Valjavec – Kračmanov, 1858, 77). Podoben razplet zgodbe se zgodi tudi v Ribniških pripovedkah o volkodlaku, kjer so ohranjene kar tri omembe spreminjanja volkodlaka zaradi hranjenja [5; 9; 11]. Na Poljskem so *wilkołaci* navadni ljudje, ki se spremenijo v volčji lik za božič in kresno noč. Človeka spremeni v *wilkołaka* v nekaterih primerih čarownica (Wiesthaler, 1883, 561). Tudi šepavost in hromost volčjega lika je razvidna v pripovedkah [8; 9]. V Dobri ob Kolpi na Hrvaškem naj bi po zapisu Möderndorferja v *volka* ali *volčjega pastirja* sprevrgel nepravilno rojen otrok (Möderndorfer, 1964, 313), vendar se je pri tem opiral na Navratilov zapis o spreminjanju v volka (Mencej, 2000, 30; Navratil, 1896, 25). Med različicami pripovedi o volkodlakih je torej mogoče izluščiti mnoge skupne elemente z volčjim pastirjem in njegovo zgodbo. Primerjavi volkodlaka in volčjega pastirja se je v preteklosti posvetil že japonski raziskovalec Itiro Ito, ki je povezoval lik volčjega pastirja z volkodlakom ter primerjal izročili z indoevropskim obstojem združenj vojakov, ki se oblačijo v volkove. Kot tudi on sklepa, se je lik volkodlaka prepletel s slovanskimi predstavami o volčjem pastirju (Ito, 1993 navedeno po Mencej, 2000, 15). V izročilu nekaterih južnih Slovanov človeka spremeni v volkodlaka sveti Jurij, tako da nanj vrže volčjo kožo (Moszynski, 1968, 547; navedeno po Snoj, 1984, 124). Primerjava sicer neposredno ne dokazuje, da v pripovedkah nastopa volčji pastir, ponuja pa verjetne povezave med izročili.

Direktno izročilo, ki bi omenjalo volčjega pastirja, se v Ribniški dolini ni ohranilo. Verjetno pa se je spomin nanj ohranil v naslednji pastirski spomladanski pesmi.

»...Poglejte na gmajnico, k' pastirci pasó,
 Se lepo igrajo, še lepši pojó.
 Volke pasejo, lepo pojejo,
 Volki pa bodejo se.
 volke pasejo, lepo pojejo,
 volki pa bodejo se.« (Zapisal Zobec Anton v okolici Ribnice, ok. 1876)

Pesem se morda navezuje na posebne magične prakse pastirjev ali pa na verske predstave o volčjih pastirjih. Kot pojasnjuje Mencej, so imeli po verovanju ljudi pastirji enake sposobnosti kot volčji pastir (Mencej, 2001a, 232). Pastirska vloga je vidna tudi v pripovedki [12]. V Ribniški dolini se je v spominu ohranila tudi Jurjevska šega, da pred sv. Jurijem Ribničani niso smeli spuščati živine na pašo, kar je skladno s pastirskimi pomladnimi šegami.

Zanimiva vizualna sled spomina na psoglavce ali pa volčji lik je vidna tudi v upodobitvi, Hinka Smrekarja, ki je v zbirki pripovedi o Ribničanih naslikal ilustracije iz življenja



Slika 5. Ilustracija Hinka Smrekarja, lončenih dolenjevaških figur iz Ribniške doline (Fran Milčinski, *Süha roba*. Ljubljana 1920).

Ribničanov in motive njihove materialne kulture. Med ilustracijami izstopata lončeni figuri jahačev, levi lik močno spominja na volčji ali pasjeglavi lik, ki jaha konja.

Volčji pastir, ki v nekaterih pripovedkah jaha konja (Mencej, 2001b, 166), pogosto nastopa tudi v pripovedkah o *divji jagi*. V gorenjski pripovedki je divja jaga velik trop psov, za njimi pa teče šepast mož s sekiro. Po ljudskem verovanju se jaga vrši v času dvanajstih noči po Božiču, ko nastopijo *volčje noči*. (Kuret, 1989, 358–359). Divja jaga v Sodraškem izročilu [21; 23] poteka od Ortneškega gradu, čez Kobilu, naprej do Velike gore. Velika gora je tipičen primer predstav o svetovne gori, saj je po ljudskem prepričanju bila votla ter napolnjena z vodo. Izročilo o romanju k Lintvernovi jami v Veliki gori pa nakazuje na zametke obredov proti htonskemu božanstvu. Po tem lahko sklepamo, da pot divje jage poteka iz Velesovega domovanja. Na možno povezavo divje jage z volčjim pastirjem nakazuje naslednja pripoved, zapisana v Ortneku.

...Pri križu pod gradom [Ortneški grad] je neki zidar srečal črnega jezdec na črnem konju. Jezdec ga je nagovoril, ob slovesu pa mu je ponudil roko s kremplji. Naslednjega dne se je zidar vrgel z zidu in umrl... v komentarju je Schöppl dodal sklep, da lik črnega jezdec spominja na germanskega boga Wotana (Schöppl, 1940, str. 96), ki pa zanimivo v nordijski mitologiji prav tako vodi divjo jago.

Pri Starem gradu [staro ime za Ortneški grad] so spravljene tri lodrice denarja iz turških časov. Pa ga ne bodo dobili, ker ga varje črn mož. (Mikuž, 1963, 221)

Na kraju razvalin nekdanjega Ortneškega gradu še danes stoji delno ohranjena grajska kapela sv. Jurija, katere zavetnik naj bi bil – po Mencejevi (2001a) – povezan z volčjim likom. Da je mitološki lik Jurija znan tudi v Ortneku, dokazuje običaj iz Ortneka, kjer so starši na Jurjevo poslali otroke k oknu rekoč: »Poglejte skozi okno, da vidite, da je prijahal sveti Jurij na zelenem konju«. V primeru, da za Jurjevega še ni bilo zeleno, pa je sveti Jurij jahal belega konja (Möderndorfer, 1984, 216). Na verjetno mitično povezavo nakazuje tudi cerkev sv. Marka, ki po ljudskem izročilu [24] stoji na staroverskem svetišču. Sv. Marko goduje v koledarskem letu 25. aprila, kar je zelo blizu sv. Juriju, ki goduje 24. aprila.

Sodražica v Ribniški dolini izstopa tudi po vnemi pri iskanju zakladov. V lokalnem glasilu *Iz naše doline* se je namreč ohranilo med že navedenimi še veliko pripovedk o zakopanih zakladih, ki to potrjujejo (Prim: Mihelič, 1936, 10; Debeljak, 1936, 5; Zajc, 1936, 6; Petrič, 1936, 8–10; Zajc, 1936, 15; Nosan, 1936, 5; Oblak, 1936, 10–12; M. A., 1938, 75; Janež,

1938, 89). Večina pripovedi se navezuje na prostor v bližini Kobile, zato idejo o zakladu lahko razumemo kot zadnjo fazo razvoja mitične pokrajine, ki se je skozi čas spojila s starejšim izročilom. Hrobat je v povezavi z imensko sorodnim ledinskim imenom Kobilja glava, zasledila pojavljanje izročil o zakladu, grobu in volčjem uboju kobile. Motive je povezala z evropsko pogrebno tradicijo in simboliko konja ter pokopa na prostorskih mejah. Konj ima v južnoslovanskem verovanju močno simbolno vlogo v htonskem svetu ter prehodu med tostranstvom in onstranstvom (Hrobat, 2010, 76–78). Hrobat še sklepa, da je izročilo o Atilovem zakladu, ki se pojavi na Krasu, zgolj zgodovinska izposojenka za utemeljevanje predstav o zakladu, ne pa izročilo o resničnem Atili (Hrobat, 2010, 59). Predstave o zakladih lahko apliciramo tudi na izročilo o *zlati koklji s piščeti*, ki se je ohranilo v številnih krajih po Sloveniji. Po mnenju Jožeta Kastelica izročilo spominja na resnične zgodnje srednjeveške umetniške predmete, ki so ponazarjali bizantinsko langobardsko simboliko koklje (Kastelic, 1976–77). Ob naključni najdbi arheoloških ostalin je človek pričel predmete povezovati s spominom na predhodna ljudstva, kar je še dodatno spodbudilo k bajanju.

Šmitek je v svoji študiji o Atili njegov grob povezal s predstavami o svetovni gori (Šmitek, 2004, 278). V večini variant zgodbe o Atilovem grobu je Atila zakopan v zlato, srebrni in bakreni krsti. V indoevropskih verovanjih svetovna gora predstavlja središče sveta, sedež bogov in bivališče duš pomembnih ljudi, ki jih Bog povabi k sebi. Tri stopnje svetovne gore, ki so bile v skladu z idejo tridelnega potovanja duše v onstranstvo so simbolizirale kovine zlato, srebro in baker (Huth, 15–31; navedeno po Šmitek, 2004, 280). Tudi v mitološki tradiciji je prostor z ležiščem, ki si ga je ustvaril Bog, kozmična gora (Eliade, 1992, 26). Tudi v našem primeru je stari grad nad Vinicami/Zamostcem predstavljal središče prostora. To dokazuje tudi dejstvo, da naj bi vse vaške poti vodile h gradišču [20], kar nakazuje nekdanjo pomembnost kraja. Zato zagotovo ni naključje, da so predstave o Atilovem grobu in njegovem prebivališču [14] v Sodražici verjetno povezane s predstavami o volčjem liku, ki ima med zimo stik s podzemljem in onstranstvom.

Tu smem opozoriti na zanimivo naravno formacijo trohriba z vrhovi Kobile in Starega gradu, ki bi lahko spominjala na ozvezdje Orionov pas [sliki: 2; 3]. Podobno prostorsko hipotezo je v preteklosti obravnaval že Karel Držan, ki je v dolini Gračnice našel zanimivo povezavo postavitve prazgodovinskih gradišč z ozvezdjem Orion in drugimi ozvezdji (Držan, 2008). Zmago Šmitek je v svoji objavi o astralni simboliki predromanskega reliefa v Hodišah sv. Jurija/Jarila preko zidnega reliefa v cerkvi sv. Jurija v Hodišah povezal z ozvezdjem Oriona (Šmitek, 2001; 2004). Na zanimivo povezavo Jarila s kinokefalnimi liki in volkom pa nakazuje tudi slovensko ime ozvezdja, *kúzljak*, ki je ljudski izraz za Sirius oz. lovca Oriona (Kropej, 2008, 297). Tudi v izročilu o divji jagi [22, 24] je zato mogoče prepoznati povezavo z astralno potjo duš v onstranstvo, ki jo v indoevropskih mitološki tradiciji predstavlja ozvezdje Orion.

6. Sklep

Izročilo o volčjem pastirju se v Ribniški dolini ni ohranilo, ohranili pa so se aspekti, ki to dokazujejo. Sklepamo lahko, da je okolica Kobile oziroma Starega gradu nekoč služila kot kultni prostor, na katerem so pozneje sezidali grad. Izročilo, ki se je nanašalo na kultni prostor pa so postopoma nadomestili sorodni bajeslovni motivi podobne pojavnosti oblike. Kot je razvidno iz raziskave ne le v Sodražici, temveč tudi širom po Sloveniji lahko

sklepamo, da je pri oblikovanju izročila o Atili in pasjeglavcih prišlo do mešanja različnih starejših izročil. Na to pa je zagotovo vplivala tudi lokalna mistifikacija nekega tiranskega lika oz. vodje (poglarjarja), kakršen je bil Atila. Zato se ob tem odpirajo še mnoga vprašanja in ugibanja pri ostalih primerih lokaliziranja izročila o Atili, saj bi lahko to izročilo prekrilo izročilo o poglarjarju volkov. Podoben primer mistifikacije starejšega izročila pripisujemo tudi *kralju Matjažu* in *kraljeviču Marku*.

Kdaj in zakaj so Sodražani dobili ime *psoglavci*, ter kdaj so se kot skupnost pričeli ločevati od Ribničanov, ne vemo. Gotovo pa je k temu pripomogel spomin na volčje izročilo ter konflikti zaradi trgovskih in sejmskih pravic, kar je začelo ločevati različne trške skupnosti. Prav tako pa so na to vplivale tudi nekdanje graščine, ki so domačinom vzbujale mitično predstavo prostorskega središča. Podoben primer v Ribniški dolini je vas Dane, kjer so starejši vaščani še pred desetletji trdili, da je bila vas nekoč pomembnejša od Ribnice, saj je v njej nekoč stal grad, vse poti pa naj bi po ljudskem izročilu vodile proti Danam. Po ljudskih predstavah naj bi bil celo ribniški Francoski most zgrajen zaradi Danskega gradu. Poraja se tudi vprašanje, ali bi močno prisotno izročilo na enem kraju lahko vplivalo na vas/skupnost, ki bi vršila del letnega praznovanja, do te mere, da bi to vplivalo na njeno poimenovanje.

Ker je okolica trohriba arheološko še neraziskana, bodo šele morebitne arheološke raziskave pokazale na trdnjšo prostorsko povezavo z bajeslovjem, ki jo raziskava nakazuje. Kraj nekdanjega gradišča, bi bilo potrebno sanirati, saj so nanj že močno vplivali naravni dejavniki, mesto pa primerno označiti z opozorilnimi tablam, ki bi obiskovalce opozorile na pomembnost kraja.

Viri in literatura

- Buxton, Richard (1988): Wolves and Werewolves in Greek Thought. *Interpretations of Greek Mythology*, 60–79.
- Cvar, Ivan (1936): Zamostarški grad, *Iz naše doline* 1(6), 9–10.
- Černigoj, Franc (1997): Mož in čemerika: Žalostne in vesele z Gore in iz dežele. Ajdovščina: Samozaložba.
- Češarek, Domen (2012): Mitološko izročilo Ribniške doline. *Rešeto*, 16(5), 30–31.
- Debeljak, Ludvik (1936): Zgodovina vasi Vinice. *Iz naše doline* 1(6), 12–13.
- Debeljak, Ludvik (1936): Kako je zaklad gorel na naši njivi. *Iz naše doline*, 1(3), 5.
- Eliade, Mircea (1992): Kozmos in zgodovina: Mit o večnem vračanju. Ljubljana: Nova revija.
- Frelih, Marko (2004): Poročilo o arheološkem delu na območju ribniške občine. Logatec: 2004.
- Gržan, Karel (2008): V znamenju Oriona. Jurklošter: Odon.
- Hrobat, Katja (2010): Ko Baba dvigne krilo : prostor in čas v folklori Krasa. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Huth, O. Der Glasberg, Symolon. Jahrbuch für Symbolforschung, bd. 2, Basel–Stuttgart, b.l. 15–31.
- Ito, Itiro (1993): Comperative and Contrastive Studies in Slavic Languages and Literatures. Japanese contributions to the XIth International Congress of Slavists, Tokio, 117–138
- Janež, Anton (1938): Zaklad pod našo hišo. *Iz naše doline* 3(5), 89.
- Kastelic, Jože (1976–77): Zlata koklja s piščeti. *Traditiones* 5–6, 177–184.
- Kastelic, Zlata, PRIMC, Jože, idr. (2001): Krvapivc. Ljubljana : Kmečki glas.

- Kopitar, Jernej (1857): Die Slaven im Thale Resia“, in: Barth. Kopitars kleinere Schriften erster Theil, herausgegeben von Fr. Miklosich. Wien: Friedrich Beck's Universitäts-Buchhandlung, 323–330.
- Kos, Milko: Za zgodovino kolonizacije, fasc. 10, zvezek Velike Lašče. Iz zapuščine Milka Kosa. Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU.
- Kropej, Monika (1995): Pravljica in stvarnost: odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljicah in povedkah ob primerih Štrekljeve zapuščine. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Kropej, Monika (2008): Od ajda do zlatoroga. Celovec; Ljubljana; Dunaj: Mohorjeva založba.
- Kumer, Zmaga (1967): Rudeževa zbirka slovenskih ljudskih pesmi. Slovenski etnograf 20, 129–142.
- Kumer, Zmaga (1968): Ljudska glasba med rešetarji in lončarji v Ribniški dolini. Maribor: Obzorja.
- Kumer, Zmaga, idr. (1970): Slovenske ljudske pesmi. 1. knjiga. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kuret, Niko (1989): Praznično leto Slovencev. Ljubljana : Družina.
- Lesar, Anton (1864): Ribniška dolina na Kranjskem. Ljubljana: A. Léсар.
- Lesjak, Jožef (1864): Cerkev sv. Marka. Rokopisni cerkveni kodeks o zgodovini podružnične cerkve sv. Marka.
- Levec, Franc (1883): Volkodlak. *Ljubljanski zvon* 3(12), 771–774.
- M. A. (1938): Nenasloveljena. *Iz naše doline* 3(5), 75.
- Matičetov, Milko (1948–49): Atilla fra Italiani, Croati e Sloveni. *Ce Fastu?* 24 (5–6); 25, (1–6).
- Matičetov, Milko (1958): Nivolettijevo sporočilo o Tolmincih in Kralju Matjažu. *Slovenski etnograf*, 11, 186.
- Mencej, Mirjam (1999): Mitološki lik „volčji pastir“ pri Slovanih : doktorska naloga.
- Mencej, Mirjam (2000): Funkcija gospodarja volkov v povedkah, zagovorih, verovanjih in šegah. *Etnolog*, 10, 163–178.
- Mencej, Mirjam (2001): Gospodar volkov v slovanski mitologiji. Ljubljana : Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.
- Mencej, Mirjam (2001): Volčji pastir v kontekstu dosedanjih raziskav na področju slovanske mitologije. *Studia mythologica Slavica*. Ljubljana : ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje.
- Mestek, Alojzij (1939): Neimenovan članek o zimi. *Iz naše doline* 4(5), 51.
- Mihelič, Slava (1936): Zaklad nad Zamostcem. *Iz naše doline* 1(2), 10.
- Mikuž, Stane (1963): Nekaj narodopisnih drobtinic. *Slovenski etnograf*, 16(1963/1964), 217–228.
- Miličinski, Franc (1919): Süha roba. Ljubljana: Založba umetniške propagande.
- Möderndorfer, Vinko, STIPILOVŠEK, Franjo (1946): Koroške narodne pripovedke. Celje : Tiskarna Družbe sv. Mohorja.
- Möderndorfer, Vinko (1948): Verovanja, uvere in običaji Slovencev : (narodopisno gradivo). Knj. 2. Celje: Tiskarna Družbe sv. Mohorja.
- Moszynski, Kazimierz (1967–68): Kultura ludowa Słowian I–II. Warszawa.
- Navratil, Ivan (1896): Slovenske narodne vraže in prazne uvere. *Letopis Matice slovenske*, 27, 1–46.
- Nosan, Draga (1936): Kako so na Vinicah kopali zaklad. *Iz naše doline* 1(7), 5.
- Oblak, Ciril (1936): Zaklad in divji lov. *Iz naše doline* 1(7), 10–12.
- Oražem, Janko (1936): Gradovi in graščine v narodnem izročilu. Celje, Samozaložba.

- Otorepec, Božo (1982): Doneski k zgodovini Ribnice in okolice v srednjem veku. *Kronika: časopis za slovensko krajevno zgodovino*. 2(30), 79–87.
- Ožbolt, Milena (2004): Andrejeva stopinja. Ljubljana : Kmečki glas.
- Pakiž, Ana (1937): Zlata koklja z zlatimi piščeti. *Iz naše doline* 2(2), 16.
- Pakiž, Anica (1938): Zaklad nad Zamostcem. *Iz naše doline* 3(3), 39.
- Petrič, Stane (1936): Zaklad v Travnih gori. *Iz naše doline* 1(4), 8–10.
- Pleterski, Andrej (1997): Mitska stvarnost koroških knežjih kamnov. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Pleterski, Andrej (2014): Kulturni genom : prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe. Ljubljana : Založba ZRC.
- Rudež, Anton; RUDEŽ, Jožef; ZIMA, Janez in POPIT, Ilja (2010): Od volkodlaka do Klepca: vsakovrstna praznoverna mnenja, šege ter pripovedi Ribničanov, Potočanov, Krašovcev in Osilničanov. Radovljica: Didakta.
- Rutar, Simon (1883): Knez Pes-Marko. *Ljubljanski zvon*, 3(4), 252–253.
- Rutar, Simon (1899): Beneška Slovenija. Ljubljana, matica Slovenska.
- Schöppel, V. Hans (1940): Kronološki pregled družin (I. del) Seemann, Kosler, Rudež, Gollmayer, Mach. Dunaj: neizdano.
- Skubic, Anton (1976): Zgodovina Ribnice in Ribniške pokrajine. Buenos Aires: Editorial Baraga S.R.L.
- Snoj, Marko (1984): Kaj se skriva v besedi volkodlak? *Jezik in slovstvo*, 29(4), 123–126.
- Šašel, Josip (1920–21): Spomin na Virunum. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 16(1), 40–41.
- Šmitek, Zmago (1994): Primerjalni vidiki slovenskega ljudskega izročila o Atili. *Traditiones* 23, 187–201.
- Šmitek, Zmago (2004): Mitološko izročilo Slovencev. Ljubljana : Študentska založba, 2004 (Aries).
- Trdina, Janez (1882): Bajke in pripovedi o Gorjancih. *Ljubljanski zvon* 2, 252–253.
- Valjavec, Matija – Kračmanov (1858): O vučjem pastiru. Narodne pripovedke iz Varaždinske. *Kmetijske in rokodelske novice* 16(10), 77–78.
- Valvasor, Janez Vajkard (2009): *Čast in slava vojvodine Kranjske*. Ljubljana : Zavod Dežela Kranjska.
- Vesel, Mušič Polona (2003): Magdalena, fara naša: predstavitev, zgodovina in življenje župnije Sodražica. Ljubljana: Družina.
- Vidmar Mandič, Breda (2013): Kar nej rejs, se neč ne govuri. Povedke izpod Lisce in njene širše okolice. Celje: Celjska Mohorjeva družba : Društvo Mohorjeva družba.
- Vodopivec, Olga (1936): Spoznavajmo domači kraj! *Iz naše doline* 2(6), 22–31.
- Wiesthaler, Fran (1883): Volkodlak in vampir. *Ljubljanski zvon* 3(9), 561–569.
- Zajc, Marija (1936): Zaklad pod skednjem. *Iz naše doline* 1(4), 6.
- Zajc, Pavla (1936): Zaklad pod Malo pečjo. *Iz naše doline* 1(6), 15.
- Zobec, Anton (1876): Narodne pesmi in vraže, Arhiv ISN – Štrekljeva zapuščina ŠZ IV.
- Zordán (1900): Kaj si pripovedujejo o griču sv. Roka. *Vrtec*, 30(6), 6–8.

The Lore about Dogheads, Werewolves, Wolf Herdsman and Attila in the Mythical Landscape of Sodražica

Domen Češarek

In this article, the author attempts to explain the local dogheads (*Cynocephalus*) myth whose name, "Psoglavci", is used as an insult name for the inhabitants of the Sodražica community. The roots of the name can be traced to the local tales from the times when different towns got their trading rights, which caused rivalry between them.

The supernatural beings called "Psoglavci" (Doghead) are usually connected with the historical figure of Attila who was present in folktales, which also frequently appear in the local tales in this area. The notions of the Dogheads are similar to those of the Werewolves. All these folktales are strongly present in the Ribnica Valley. An analysis of the stories has revealed that both beings contain a belief concept similar to the idea of the Wolf Herdsman who was connected with the myth about St Jurij (St. George) who replaced the older Slavic mythological figure Jarilo.

Different layers of these myths are reflected in the mythological landscape, which is strongly linked with the area of Stari grad (Old Castle) in the Sodražica municipality. Stari grad is now known as an unexplored, potentially archaeological site and is placed on a geographically unusual hill with three peaks. In the area around the castle hill are preserved several mythical stories, such as those of Attila's grave, treasure, the world's axis and the wolf story during the winter period. The location is also placed on the mythical path of the Wild Hunt. Folk beliefs about the Wild Hunt are in Slavic mythology often connected with the concept of the Wolf Herdsman, and the lore about him is also strongly linked with the folk narrative in the Ribnica Valley.

The research opens new ideas and possibilities of further connections within the related folk belief tales. The author also opens a question of the possibility that the mythical landscape of the three peak hills has astral connections with the Orion constellation.

Caves as Entrances to the World Beyond, from Where Fertility Is Derived. The Case of SW Slovenia.

Katja Hrobat Virloget

This paper addresses the question of the prevailing meaning of the caves on the basis of recently discovered folklore material and some archaeological discoveries from south-western Slovenia. Among the different meanings of caves in the local landscape, the author explores their function as the entrance to the world beyond, characterised by the unnatural passing of time. Obtaining new-borns from caves or keeping dead children in caves, frequently in connection with Baba or without her, rituals of fertility, and the sexual symbolism indicate that caves were perceived as places, from where fertility was derived.

Keywords: Caves, fertility, folklore, phallus, vulva, symbolism, world beyond.

The aim of this paper is to verify what kind of traditional perception is linked to caves. Although hundreds of tales linked to caves have been collected throughout Slovenia (Povše 2001), the research question of this article is the prevailing meaning of caves on the basis of new folklore material and archaeological discoveries in the region of Karst and western Slovenia.

Caves as the Mysterious World

Fables about caves suggest two different concepts of their understanding; on one side they are perceived as shelters (Povše 2001: 56), on the other as mysterious places, entrances to the other world, places of dwelling of supernatural beings and places for ritual activities.

Until the expansion of science in 19th century, caves remained in this traditional perception a part of the mysterious and unknown world. People used to frighten children with the supernatural beings or with the Gypsies from the caves, presenting “The Other”. The fear of caves among local children reflects the following experience of Valerija Macarol from Križ (Hrobat 2010: 162).

V: The mischievous children were frightened with the threat, that the devil would find them and take them to the cave Štajnhnca, the cave in Sestauci or Pustov hram [...]. We were frightened. That was the worst threat. That fright was lost with the discovery of the cave Pustov hram, where the stalactites enlightened us, as a kind of miracle of the earth. [...] [By entering the first time to this cave]

I know I was all trembling and then it was [...] I know it was a unique experience, I felt like I was, today I can say, watching the most beautiful cathedral. When I first met the stalactites. At the age of 8 or 10 years.

K: Did people know about these stalactites?

V: They did not know; it was not discovered. It was my generation that was more curious [...].

Traditionally, caves were the dwelling place of supernatural beings, originating from other worlds. These supernatural beings can have negative aspects, which is similar to the Christian perception of the underworld as hell: dwarfs (Škrbina, Hruševica), the devil (Tublje) or dragons (Pliskovica). The supernatural beings from the caves can also be positive, as in the case of the three fairies/fates from Vilenica (Fairies' cave) (Lokev). Also frequent is the motif of the treasures in the caves or of the earth that *breaks inside* and takes the ploughmen inside the earth, which can be connected with a real fear in the Karst region (Tomačevica, Repen) (Hrobat 2010: 162; Povše 2001: 30-1; Čok 2012: 64).

The formation of caves is explained by etiologic legends. The origin of the biggest caves (Cik, Šlaver and Remeščica) in Rodik is explained as the result of the competition between Christ and St. Peter (Hrobat 2010: 161). In researching the Karstic folklore, numerous funny and mocking narratives were found that reveal that it was God who created Karst, that saints performed their miracles in the actual landscape of Karst, not only at the level of abstraction but in each particular village landscape. With this, the territory of every village community was also consecrated (Hrobat 2010: 55-7).

Caves were linked also to Christian rituals, like the Cave of the Mother of God in Tomaj (Jama Matere Božje) or the Sacred Cave on Socerb linked to Saint Servolo/Socerb from Trieste, where the cave also functioned as a church.

Caves as Passages to the World Beyond

The research on Karst showed that many villages conserved in their local landscape traditions about a place, usually a cave that was perceived as the passage to the world beyond or place where people met supernatural beings (Hrobat 2010: 159-65). Outstanding is the tradition of Rodik, where two caves function as passages to the world beyond. The Šlaver cave was known until recently to be the site where many locals, mostly women, committed suicide. It was believed to be the dwelling of a dragon or, in another version, a goblin who would counsel people in distress. Remembering the suicide of a woman in his childhood, Rado Lukovec from Rodik describes how:

Women used to tie their kerchief to a tree above the cave and then plunge into the chasm. They left their kerchief to take back on their way to heaven. The dragon was supposed to redeem them (Hrobat 2007: 44; Peršolja 2000: 18-9).

The other cave that represents a passage to the yonder land in the landscape of Rodik is Cik cave. The tradition recorded by the same informant in 2005 is the following:

This is Cik cave. This cave, they say, if you fall inside, you come to the other world. That it happened, that a young shepherd felt inside, when he herded the sheep, and he did not hurt himself, he lived for some years inside, and he came back after a hundred years, he came back to the village of Rodik. He told that his home was in that house, but his parents were already dead, and people did not recognise him. [...] Some say that it is a goshawk who brought him back on its wings. [...] In this cave they say, there is water. [...] In Cik cave, here inside, they would find the first linden tree [...] (Hrobat 2010: 144).

According to other fables, after a brief stay in the cave, the boy returned with the help of a goblin or a goshawk and realised that outside, a hundred years had passed while he was away (Peršolja 2000: 14-17). The mythical dimension of Cik cave is apparent also in the narrative concerning the “first linden tree” found in the cave. According to local oral tradition, it was planted to the field of Rodik, after it was stolen by the neighbouring village and then taken back by the villagers and planted by the church in Rodik (Hrobat 2010: 145). This tradition could indicate a sacred tree. The linden tree was one of the sacred Slavic trees (Šmitek 2004: 57, 62, 84, 370-71). Linden trees are frequently found in the centre of villages with tables and chairs under them, where the community’s leaders had their meetings (Čok 2015; Macarol 2015). It is also interesting that the villagers quarrelled over the tree. The indicator of its sacredness is also the fact that the “first tree” comes from the cave where the entrance to the world beyond is. There is also water in this cave, which was viewed in Slavic folklore as a mediator to the world of the death (Mencej 1997).

A similar folktale is found in connection to Črna jama (Eng. “Black Cave”) in Mrzla draga in western Slovenia. The cave presented “*the entrance to the third world. [...] The one who managed to enter, experienced a true paradise on earth. The time has stopped there, so you remained all the time the same.*” The entrance was guarded by Dvoglavi (Eng. “Two-headed”), a creature once with a woman on its upper part, another time with the man. At the end of this third world, there was an abyss from where the dwarfs occasionally took and ate some people (Medvešček 2015).

In European and non-European folklore, the story of an individual that experiences a different passage of time by entering a special place it is common. In the European folklore, the caves in the hills present a different, parallel world. One of the oldest known motifs of this type is from the 12th century, according to which the British king Herla enters in a cave to attend a wedding. When he returns he realises that his three days in the cave correspond to two hundred years outside it. A different passing of time is an indication of the entrance to another world, another dimension, which has the connotation of otherworldliness. Most of the people who entered the other world never recovered from the experience. They were not chosen by God, but normal people who did not wish to experience that, so afterwards they were confused, scared, and surprised (Mencej 2009: 187-202). In addition to the story of Cik cave, this can be confirmed by two other experiences of meeting supernatural beings in the caves of Rodik; after meeting *Krvavo stegno* (Eng. “Bloody leg”) in Porčinel cave, a boy was never “normal” again; After taking part in a three-day orgy, a villager came home laughing like a fool, and the cave was named Fukova jama (Eng. “Fuck cave”) (Hrobat 2010: 159-61).

Caves as Dwelling Places of Babas Connected to Death and Fertility

Caves on the Karst and in Western Slovenia are often dwelling places of the mythical Babas (see Hrobat Virloget 2013; 2010; Pleterški 2014), also “Wild Babas” (Slo. *divje babe*) (Kropej 2012: 139, 141, 246).

The Babas are connected with the storms and winds deriving from caves. In the 1920s in Ravne above Cerkno, the villagers walled up a cave after a strong hail, believing that from it the Divje Babe (Eng. “Wild Babas”) arrive, who were causing ice storms (Hrobat 2010: 207). In the tradition of Karst and the region of Gorica, Baba would release winds from a hole every time she gets angry (Kropej 2008: 274). Research has shown that Babas were linked to the wind, rain, and stormy weather. From places named after Baba or in Italian *La vecchia* (Hag) in Slovenia and North Italy, stormy weather was forecasted (see the case of Železna Babica in Lokev) (Hrobat 2010: 207-10; Hrobat Virloget 2013: 145-46). In Brežec, the cold wind from the rifts in Krgundce (a place of sinkholes – Slo. *vrtiče*) would announce the Vetrnik (Eng. Windman) (Medvešček 1992: 148).

Miha Mihelič noted a connection between Babas with birth and death in western Slovenia (2013: 71-72). Babas assist in childbirth and bring new-borns from the caves, but they also take dead children in the caves and cook them.

According to the tradition of Lokev, the female mythical being called Baba is connected on one side to the cave and on the other to the hill called Železna Babica (Iron Baba, Granny, midwife). One of the legends says that one of the three fates called Rojenica, Sojenica, and Babica from the Vilenica Cave fled into the cave on the hill and was transformed from a midwife (in Slovenian, *babica*) to the evil Baba. The villagers wanted to regain the assistance of Babica for their birthing mothers. To achieve that, they had to bury iron pokers from the oven at Železna Babica during a thunderstorm when three ninth children were born. The pokers attracted lightning, which caused Babica to run away and return to Vilenica Cave, to help birthing mothers again. Since then, a black cloud above Železna Babica indicates that a thunderstorm is coming (Čok 2012: 64). In this tradition, it is possible to recognise the contrast between the benevolent midwife Babica, who assists in childbirth when she dwells in the cave, and the evil Baba from the Železna Babica hill.

The connection between births and Babas from caves can also be noted in other traditions. In the region of Soča valley, the women who gave birth were told that “Wild Babas” brought new-borns from caves. One of those caves was the cave Zare by Grgarske ravne. In the Divja jama (Eng. “Wild Cave”) Frkova Baba (looking like Pehtra Baba) lived, and she brought new-borns (Mihelič 2013: 71). Pehtra Baba would live in a cave next to Lusern in North Italy with small children, or she would watch unborn children on the slope of Wasserkufen (Timm 2003: 259; Mencej 2009: 199).

In contrast, there are traditions that connect Babas from caves to death (Mihelič 2013: 71-72). In Škocjan, Baba Ančka from the cave cooked broad beans and took dead children with her (Peršolja 2006: 25-36; Štrukelj 2005: 125). In the Skruca cave in the Soča region, the Wild Baba would live, cook polenta or she would have a stove and hunt children to bake them. The Babas from the cave of Landarca in Benečija and from the cave of Dante, hunted children to eat them (Medvešček 1992: 19; Mihelič 2013: 72). Some of the traditions about Babas eating/hunting children are not located in caves (see Mihelič 2013: 71-72). Miha Mihelič noted that Baba is often connected with stoves/cooking (2013, 72) and children. Furthermore, childbirth seems to be linked to stoves, which is clearly seen

in the traditional saying “the stove has been pulled down” (Slo. *Peč se je podrila*), meaning that a child was born (Rožman 2004).

In short, research has shown that Baba can be identified as an archaic female mythic character of Slavic or even pre-Slavic origin. She is characterised by an old, barren, dark aspect on the one hand and a young, fertile aspect on the other (see Hrobat Virloget 2013; Kropelj 2012: 47-53). According to Andrej Pleterski, Baba/Deva (or other female names) in the couple with fertile and non-fertile male mythical being corresponds to the fertile/non-fertile half of the year (Pleterski 2014; 2015). In south-western Slovenia, in Kvarner in Croatia, in France, and North Italy, children were teased that when they go to a nearby place for the first time, they would have to kiss the Baba, It. *La vecchia*, Fr. *La vieille* (Eng. Hag) associated to a certain territory (town, forest, piece of land, or mountain pasture). Stone Babas are included in certain yearly rituals. Traditions about the Baba are present throughout the Slavic world, in which kissing an old woman and forecasting the weather according to hills named after her, and can be compared to other European traditions, such as harvest rituals. In her image, we can find a similarity to a female mythical creature in the form of a hag connected to initiation upon the first entrance to a particular area, which was used as a powerful element of social control of children (see Hrobat Virloget 2013; Hrobat 2010: 183-223).

Caves are also linked to death through other folklore beings. In another legend from Lokev, the cave Vilenica is the dwelling of Vilež (Eng. “Fairy man”). He has the characteristics of snakes, he is guarded by two wolves, and he takes men to the underworld and petrifies them (Čok 2012, 48, 65; Pleterski 2014: 103, 105, 111).

The oral tradition about new-borns coming from the caves is not linked solely to Babas. According to tradition of Pliskovica on Karst, new-borns come from the three oak trees or from the cave bellow the oak tree, where the dwarfs and fairies dwell (Hrobat 2010: 156-59; Hadalin, Kocjan 1993: 57). Mirjam Mencej observes similar European beliefs about caves as places of births, places from where new souls come in our world. According to the tradition in Tyrol in the cave Lebenshöhle (Eng. “The cave of life”) there are as many lights as people, and whenever a light was switched off, a person died (Mencej 2009: 199; Čajkanović 1994: 127-28, numb, 2013; Petzold 1970: 127-28). In Bosnia, a tradition about a cave is recorded from where the wind would arrive. When the locals walled up the cave, that year there were no births, so they destroyed the wall (Čajkanović 1994: 425; Mencej 2009: 199). The wind, considered the bearer of souls, also of the newly born, in Slavic and European traditions, was connected to conception, birth, and new souls. The wind is closely connected with breath, soul, and the wind both linguistically (etymological parallels) and in folk beliefs. There is a common etymology of the words breath, soul (at a microcosmic level), and the wind, which represented their parallel at a macrocosmic level (Mencej 2008).

According to some traditional beliefs, new-borns come from another world or from the very world of the dead (Risteski 2002: 167; Dragan 1999: 287, 292, 299-98). The tradition about new-borns coming from the caves of Karst and the region of Soča valley, therefore, confirms what Mirjam Mencej indicated on the basis of some cases of European folklore. The oral traditions about caves the new-borns and dead children are kept together with the motifs of the supernatural passage of time indicate the perception of caves as places belonging to the world beyond, from where fertility originates (2009: 199).

Caves as Places of Religious Rituals

The caves are linked to fertility not just through oral tradition, but also through religious rituals. Babja jama or Buhnja jama (probably from Buh, Bog, i.e. God) above Gabrje was the centre of the cult of “snakes’ heads”. People were praying for fertility in it, by its entrance fortune-tellers tools from the first half of the 20th century were found in 2005 (Medvešček 2006: 43-48; Mihelič 2013: 72). To Divja jama or Babja jama under Vrtače, people used to bring grains to obtain good harvests in the following year. In Kavkna jama near Livške Ravne (Eng. “Jackdaw’s cave”), Utrna jama, Brezno na Levpah rituals for the fertility were performed. In the cave Muževna škvavna in Padence, a stalagmite was brought as a symbol of fertility that was venerated. Worship of a phallic stalagmite is recorded in the cave on the south-eastern part of Gorenja Trebuša. According to oral tradition, when the stone will adhere to the ceiling of the cave, it will become a column and will lose the power of fertility, which will lead to the decline in the number of the local residents. That the stalagmite was worshiped could be confirmed by how polished by human hands it was (Medvešček 2015).

In the rock shelter of Triglavca (Eng. “Three-headed”) near Divača, the villagers from Prelože prayed for fertility. In the cave, there are two ritual stones, a stalagmite and a stalactite. On the top of the stalagmite, there is a natural hollow, shaped like female genitalia. According to oral tradition, it represents Deva. The hollow collects water that drips from the stalactite, which is shaped like male genitalia, and represents Deva’s mate Devač. In the informant’s words, “the water dripping from Devač represents that they are as a bridegroom and a bride, always marrying; from days of yore to, say, breeding”. In a ritual formula, people asked the goddess Deva to bear crops and protect their grain from Mora. In front of the two ritual stones, there are three stalactites, which gave the name to the cave Triglavca. In the words of the Boris Čok’s grandmother, they represent “three heads, three deities in one god, this was Triglav”. Triglav was described by her as the main god “who had three heads. With one, he watched the sky, with the other the earth and with the third the underworld. That is also why our highest mountain bears this name” (Čok 2012: 21-23).

Near Divača, Triglav was probably connected to another cave, which was used for divination. The rock shelter was called Terglouca or Triglouca, which is named after the three stones above it. In the early spring, the water from the rock shelter was taken for a ritual of the divination of drought and harvest for the summer (Čok 2012: 27-30; 40-43).

The highest god of the Pomeranians, Triglav, was also connected with divination, prophecies and predictions. He was worshipped in Wolin, Silberg and Brandenburg (Kropej 2008: 140). Historical sources explain his three heads in relation to the kingdoms of heaven, earth and underworld (Toporov 2002: 64-65). The same explanation about Triglav was found in the oral tradition from Prelože (Čok 2012: 21-23; Hrobat Virloget 2012: 173-75). The trinity principle frequently appears in the mythical traditions; they are linked to the highest mountain of Slovenia, Triglav (Eng. “Three-headed”). Trinity is the principle of “tročan” tradition from West Slovenia which represents a belief into three basic forces of nature: fire (sun), water and earth (Medvešček 2015; Pleterski 2008). The three spheres of cosmos are combined in the theory of the main early Slavic myth about the heavenly god Perun, the underworld god Veles and the goddess Mokoš (Toporov 2002); Three subjects

were often used in the magical apotropaic rituals and mountains with three peaks were often perceived as sacred (Hrobat 2010: 151, op. 129).

A phallic symbol was documented in the oral tradition of the village of Huje in Brkini in the region of Ilirska Bistrica, not far away. A large stalactite in the form of the phallus named Devar (similarly to Deva from Prelože) was believed to help with fertility. A story was known of a woman who implored Devar to help her conceive (Madvešček 2006: 313-323).

In Japodska jama (Eng. "Iapodes' cave") or Jama pri Trnovskem studencu (Eng. "Cave by the Trnovo spring") above Ilirska Bistrica on the Snežnik plateau, there is a phallic stalactite with an incised symbol of a schematic archer and numerous crossed circles. Similar signs can be found in many places of the "rock art", such as Valcamonica in North Italy. Considering that the signs seem to be more recent (and perhaps not of prehistoric origin), they could be interpreted in the context of the Slavic mythology as the symbol of the Slavic Thunderer. The cave is in the vicinity of the hill called Devin, derived from the word Deva. It can also be linked to the three-headed mountain of Snežnik, about which the oral tradition states is sacred. There are many analogies to the Triglavca cave in Prelože: the phallic stalactite (with petroglyphs), the toponym Deva, and the Three-headed symbol. The analysis of the cave and its mythical landscape points to the possible use of it for religious purposes (see Hrobat Virloget 2014).

The rituals in the caves with phallic symbols are also well documented in the archaeological record. In front of the phallic symbol in Spila Nakovana by Donja Nakovana on Pelješac in south Dalmatia, a concentration of rich ceramic artefacts were found together with the bones of domestic animal dated to the beginning of the 4th century BC until the beginning of the current era. The archaeological material is interpreted as the remains of the celebrations, donations to some local deity connected to fertility and masculinity, probably from the part of the autochthon Illiric tribes (Menalo 2005: 8, 20, 25-27).

Recently an interesting cave was found called Hajnovca by Gradišče in Matarsko podolje with a large stalagmite with inscriptions. Ceramics was also found (from prehistoric to medieval) and traces of charcoal.¹ It is interesting to note that not far from the cave there is a place named Devci, similarly to other two caves (Triglavca, Japodska jama).

There are many other caves in Karst region or western Slovenia with archaeological material or oral tradition indicating religious cults, but it is not clear if these rituals had any connection to fertility. Babja jama (Eng. "Baba's cave") by Soča in the valley of the stream Vogršča was the most significant cult centre of pre-Christian rituals where a white snake would dwell. According to oral tradition, ritual caves were also Duplca, Kačna jama, Žrelcna, lunina jama in Polog, Poja jama, Glenca in Volčanski Ruti, Ajdova or Ajdna jama from western Slovenia (see Medvešček 2015). Oral tradition indicates some pre-Christian rituals of the villagers of Merče in front of Zlodjev Skedenj (Eng. "Devil's barn"). This hole in the wall seems to be connected with the cave of Bestažovca, where prehistoric paintings have been found (Čok 2012: 114-17). An exceptional archaeological treasure was found in Mušja jama in the Karst region (Eng. "Fly cave") near Škocjan, where, along with animal bones, burnt and broken metal objects from the 12th to the 8th centuries BC were found. This rich deposit of bronze military artefacts originating from

¹ For this information, I am thankful to Franc Malečkar and Boris Čok. They sent me a newspaper article about the discovery, but it is not dated.

distant regions such as Italy, the Alps, Pannonia, the Balkans, and Greece indicates some sort of ritual taking place over the chasm (Turk 1994; Slapšak 1999). Regardless, my intention was not to enumerate all caves with possible (archaeological or folklore) indications of ritual activities (see Odar 2012),² but merely to indicate that some of them have evident fertility rites or sexual symbolism.

Conclusion: The Caves as Passages to the World of the Death from Where the Fertility Derives

As is wildly known, caves are usually dwelling places of different supernatural beings (dwarfs, fairies etc.). The aim of this modest discussion was to surpass the usual collecting different folklore material linked to caves, to combine the folklore material with archaeological record in order to determine whether caves had any prevailing meaning in the local landscape. It seems that the prevalent perception of the caves in the examined region of Karst and West Slovenia (Soča Valley) is connected to liminality, as the passage to the world beyond from where the fertility derives. Indicative are three motifs. The first is the supernatural passage of time in caves, which tells about entering into another dimension, not of “our” world. The second is the connection of certain caves with the new-borns and/or with the female mythical being Baba, who helps in birthing or gives new-borns. On the other side, Baba (or Vilež) also keeps (dead) children in the caves or cooks/bakes them, in this manner linking caves to death. From both traditions, caves seem to be dwelling places of the souls, whether of the new-borns or of the dead. Caves are thus presented as part of the world of the death, from which new life and fertility originate in the traditional perception. It is logical, therefore, that religious rituals were performed in the caves. Especially indicative are fertility rituals or rituals with clear sexual symbols: the phallus or vulva. In addition to all the indicative folklore meanings, it is logical that people used caves for fertility rituals: nature has already shaped the cave forms (stalactites and stalagmites) into symbols indicating fertility.

It was not my intention to analyse all the different meanings of caves in the traditional beliefs and folklore of Karst and western Slovenia, but the numerous listed cases indicate that one of the frequent function of caves was as a passage to the world of the death from which fertility (and richness) originates and travels into the world of the living.

Literature

- Čajkanovič, Veselin 1994: *Studije iz religije i folkloru 1910-1924. Sabrana dela iz srpske religije i mitologije*. Belgrade: Srpska književna zadruga, Beogradski grafičko-izdavački zavod, Prosveta, Panteon M.A.M.
- Čok, Boris, 2015: Kamnoseško izročilo o znamenjih na portalih in kolonah po Krasu. Hrobat Virloget, Katja, Kavrečič, Petra, *Nesnovna krajina Krasa*. Koper: Univerza na Primorskem - in print.

² Forthcoming also the PhD thesis of Alja Žorž, mentor Andrej Pleterski.

- Dragan, Radu, 1999: *La représentation de l'espace de la société traditionnelle. Les mondes renversés*. Paris: L'Harmattan.
- Hadalin, Jelka, Kocjan, Danila, 1993: *Bežji zlodej, baba gre: kraške štorije*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi, št. 6).
- Hrobat, Katja, 2007. Use of Oral Tradition in Archaeology. The case of Ajdovščina above Rodik. *European Journal of Archaeology* 10(1), London, 31-56.
- Hrobat, Katja 2010: *Ko Baba dvigne krilo. Prostor in čas v folklori Krasa*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Hrobat Virloget, K. 2012: Obrisi mitskih likov Lokve in Prelož v kontekstu slovanske mitologije = Outlines of mythic characters in the villages of Lokev and Prelož in the context of slavic mythology. In: Čok, Boris. *V siju mesečine : ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice*, (Zbirka Studia mythologica Slavica, Supplementa, suppl. 5). Ljubljana: Založba ZRC: Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, 165-172, 173-182.
- Hrobat Virloget, Katja 2013: The Snooty Baba in the Landscape of Karst, Slovenia: About a Slavic Ambivalent Female Mythical Figure. *Cosmos* 29 (2013), Edinburgh, 141-171.
- Hrobat Virloget, Katja, 2014: Petroglifi iz Jame v bližini Trnovskega studenca nad Ilirsko Bistrico na Snežniški planoti. *Studia mythologica Slavica*, Ljubljana, 155-172.
- Kropej, Monika, 2008: *Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*. Celovec: Mohorjeva založba.
- Kropej, Monika, 2012: *Supernatural beings from Slovenian myth and folktales*. Ljubljana: Založba ZRC = ZRC Publishing : Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU = Institute of Slovenian Ethnology at ZRC SAZU.
- Macarol, Bogdan, 2015: Vaške lipe so bile središče skupnosti. Primorske, 23.2.2015. Internet: <http://www.primorske.si/Novice/Srednja/Vaske-lipe-so-bile----sredisce-skupnosti>, 26.5.15.
- Medvešček, Pavel, 2015: *Iz nevidne strani neba*. Ljubljana: Založba ZRC, 2014 (Zbirka Studia mythologica Slavica. Supplementa) - in print.
- Medvešček, Pavel, 1992: *Skrivnost in svetost kamna*. Trst: Založništvo Tržaškega tiska.
- Medvešček, Pavel, 2006: *Let v lunino senco*. Nova Gorica: Taura.
- Menalo, Romana, 2005: *Spila Nakovana. Ilirsko svetišče na Pelješcu*. Dubrovnik: Dubrovački muzeji, Arheološki muzej.
- Mencej, Mirjam, 2008: Duši v vetre. Piper, Predrag, Radenković, Ljubinko (eds.), *Etnolingvistička proučavanja srpskog i drugih slovenskih jezika*. Beograd: SANU, Odeljenje jezika i književnosti (Srpski jezik u svetlu savremenih lingvističkih teorija, knj. 3), 227-244.
- Mencej, Mirjam, 2009: Konceptualizacija prostora v pripovedih o nadnaravnem poteku časa. *Studia mythologica Slavica* 12, Ljubljana, 187-206.
- Mihelič, Miha, 2013: Z lune na luno. Kamenodobni „odmevi“ v ustnem izročilu Zahodne Slovenije? *Arheo* 30, Ljubljana, 67-98.
- Odar, Boštjan, 2012: Potočka zijavka. Fertility rites in The Raining cave. *Studia mythologica Slavica* 15, Ljubljana, 9-34.
- Peršolja, Jasna Majda, 2000: *Rodiške pravce in zgodbe*. Ljubljana: Mladika.
- Peršolja, Jasna Majda, 2006. *Škocjanski kaplanci*. Škocjan: Turistično društvo.
- Petzoldt, Leander (ed.), 1970. *Deutsche Volkssagen*. München: C.H.Beck.

- Pleterski, A. 2008. Izhodišča. Starodavna načela urejanja prostora. Likar, Darko, Ostan, Aleksander, Pleterski, Andrej, Rožič, Janko, Štular, Benjamin (eds.), *Sporočila prostora. Arhe: arheologija – arhitektura*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Pleterski, Andrej, 2014: *Kulturni genom : prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe*. Ljubljana : Založba ZRC, 2014 (Zbirka Studia mythologica Slavica. Supplementa; suppl. 10).
- Pleterski, Andrej, 2015: Preplet 3 in 4. Preloška Beli križ in Triglavca ter Zbruški idol. Hrobat Virloget, Katja, Kavrečič, Petra, *Nesnovna krajina Krasa*. Koper: Univerza na Primorskem - in print.
- Povše, Urška, 2001: *Jame v povedkah*. Thesis. University of Ljubljana, Faculty of Arts, Department for Ethnology and Cultural Anthropology.
- Risteski, Ljupčo S., 2002: Space and Boundaries between the worlds. *EthnoAnthropoZoom* 1, Skopje, 154–179.
- Rožman, Irena, 2004: *Peč se je podrla. Kultura rojstva na slovenskem podeželju v 20. stoletju*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo.
- Slapšak, Božidar, 1999. Slovenski Kras v poznejši prazgodovini in v rimski dobi. Kranjc et. al. (eds.), *Kras, pokrajina, življenje, ljudje*. Ljubljana: Inštitut za raziskovanje Krasa ZRC SAZU, Založba ZRC SAZU, ZRC SAZU, 145–163.
- Šmitek, Zmago, 2004: *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Štrukelj, Mirjam, 2005: *Kamenčki: pesmice, igrice in pravce s Krasa, z Brkinov in Vipavskega*. Koper: Libris.
- Timm, Erica, 2003: *Frau Holle, frau Percht und verwandte Gestalten*. Stuttgart: S. Hirzel Verlag.
- Toporov, V. N. 2002. *Predzgodovina književnosti pri Slovanih. Poskus rekonstrukcije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, numb. 9). (pp. 64–65).
- Turk, Peter, 1994. *Depo iz Mušje jame pri Škocjanu*. Unpublished Master's degree thesis, Faculty of Arts, Department of Archaeology, Ljubljana.

Jame kot vhod v onstranstvo, od koder izvira plodnost. Primer JZ Slovenije

Katja Hrobat Virloget

Članek analizira pomen jam v lokalni krajini na osnovi novejših folklornih materialov in arheoloških odkritij v jugo-zahodni Sloveniji, in sicer predvsem na Krasu in v Posočju. Med različnimi pomeni, ki jih imajo jame v folklori, izpostavi dokaj pogosto percepcijo liminalnosti, pri kateri je jama razumljena kot vhod v drugi svet, kjer čas poteka na drug način kot v svetu živih. Pogosto so jame povezane z rojstvi otrok, še posebno v navezavi z Babo, ki prinaša novorojenčke iz jame ali pomaga pri porodih. Po drugi strani pa v jami tudi hrani mrtve otroke ali jih poje/speče, kar povezuje jame s smrtjo. Izpeljana je bila povezava med jamami in peko/pečjo, ki se tudi navezuje na koncept rojstva. Znano je, da je rojstvo otrok v tradicionalni percepciji razumljeno kot proces prehoda duše iz onstranstva oziroma iz sveta mrtvih, od tam, od koder prihaja novo življenje, in kjer se hranijo duše mrtvih ali otroci, in to je v jamah. Torej ni presenetljivo, da se v jamah odvijajo rituali plodnosti, še posebno ob kapnikih s spolno simboliko (falus/vulva), o čemer pričajo številna novejša ustna izročila, pa tudi arheološka odkritja. Avtorica zaključuje, da je eden izmed pogostih pomenov jam povezan z onstranstvom, od koder prihaja tudi plodnost (in bogastvo) v »svet živih«.

Making a Difference. A Comparative Philosophical Analysis of Difference, Death, Gaze and Enjoyment in Three Creation Myths from 19th-Century Slovenian Territory

Izar Lunaček

The article takes as its starting point three creation tales recorded in the 19th century by pioneer ethnographer Janez Trdina in villages within what is today Slovenia to develop, through their comparison with myths from other parts of the globe (supported mainly by previous work done by comparative mythologist Zmago Šmitek), a philosophical basis enabling a deeper understanding of both their content and the standpoint of archaic thought in general. In dealing with the first story the article discusses the relationship between the sublime creator and his material creation along with the role of unconscious in forming the latter; the second tale is used as a basis of analysing the concept of relativism and the status of God's gaze; while a discussion of the third enables it to delve into the concept of God's absence in the world and the consequential human fate of death, toil and suffering as understood by the Bible on one and archaic mythology on the other side. The article hopes its exposition will contribute both to a deeper conceptual understanding of mythological material on the side of ethnology and trigger attention to the same material as a carrier of a noteworthy conceptual message on the side of philosophy.

Keywords: creation myth, philosophy, ethnology, legends, Slovenia.

As a professional philosopher, I feel that my discipline is sometimes inexplicably underrepresented or used in an overly simplified way within positive sciences in general and in ethnological studies in particular. I firmly believe that folklorists could resolve many merely apparent paradoxes in their source material through the use of the more rigorous conceptual analysis afforded by the oldest of theoretical disciplines. Philosophy, in contrast, often tends to treat folklore, mythology and other domains of ethnological research too freely, with a preconceived bias – either idealistic or dismissive – on how traditional societies conceive the world, without properly consulting the findings of those scientific disciplines officially devoted to the subject. The following article was written to at least slightly remedy that gap between the two disciplines by focusing on the specific topic of the creation of the world as we know it along with the relationship between man, God and the cosmos that stem from actual accounts of cosmogenesis recorded by ethnographers. It takes as its cue three creation myths gathered by the legendary 19th century pioneer of Slovenian ethnography, Janez Trdina, as quoted in his monographs by the comparative mythologist Zmago Šmitek, and extends the latter's comparison of them with other

myths from around the world in order to discuss the differences between the properly philosophical worldviews of modern monotheisms and traditional folk beliefs. By doing so, its author hopes to contribute to resolving some theoretically tangled ethnological views on the worldviews held by folk beliefs and improving philosophy's understanding of the embedded beliefs of traditional thought systems.

The first of the three stories that I want to focus on was recorded in Šiška, a village in Trdina's time but today a borough within Slovenia's capital, a mere five-minute drive from the centre. It concerns the creation of Earth from an initial tripartite structure of God, sea and ocean floor:

There was nothing but God, the sea, and the sun. The sun burned hot. God got warm and dove into the sea for a swim. As He came back up, a grain of sand lingered lodged behind one of His nails. The grain dislodged and stayed on the surface of the water (for in the beginning everything stayed where it fell). This grain is our Earth, and the bottom of the sea is its homeland.¹

The first noteworthy item in this tale is the concepts of the Earth's creation from a misplaced piece of ocean bedrock. This is not a novel concept, and many polytheist societies around the world conceive of the world as an entity dragged from the depths of the sea to the surface (see Šmitek's elaborate enumeration of some of them in *ibid.*). What interests me in this article as a philosopher, however, is the contrast of this with the most established creation myth in the modern West: the biblical report on creation from the first chapter of Genesis. There, the spirit of God is faced with an amorphous, watery mass and orders it, injects it with rational differences separating earth from water, and so on, in order to arrive at an ordered whole of the world as we know it today. In Trdina's folktale, in contrast, the world is not conceived of as a satisfyingly complete result of rationally and intentionally ordering an amorphous mass but rather features as a fragment brought unwittingly to the surface of the amorphous ocean that, incidentally, remains just as formless at the end of the tale as it had been before. While the biblical tale starts with the whole of the world as formless and with God as a rational force that structures it from the outside, Trdina's story sets up the initial state of the world as structured, and it does this by including God as one of its components. The tale begins with a clearly established tripartite form: God, the sun and the sea, while the subsequent creation takes place through a muddling of this structure: the bright, rational pole of the world represented by the pair of God and sun becomes over-saturated with itself and needs to seek refreshment via an immersion into Its opposite. The immersion is temporary and God returns to His place under the sun afterwards, but the momentary mix of opposites is impossible to forget or dismiss because it left behind a relic, a reminder, and this relic is the Earth, our human world as such.

The current state of the world, then, is here not conceived of as a result of God's reason completely, thoroughly, without a remainder ordering a primary amorphous mass but features precisely as a remainder, a fragmentary result of God's temporary abandon of His reasonableness and His immersion into His formless opposite. This has crucial consequences for the concept of the world, God and His antithesis as advocated by this folktale: if the Bible presents us with God as the absolute ruler that subdues His amorphous

¹ Šmitek Zmago, *Kristalna gora; mitološko izročilo Slovencev*, Ljubljana: Forma Sedem, 1998, p. 11.

opposite into order to create the world as the proof of His power over the abyss, God in Trdina's myth is seen as an entity unable to permanently keep to its own place, an entity internally split, in need of its own opposite for refreshment and unable to destroy the amorphous mass that survives Its immersion intact, while the world is conceived as a fragmentary relic of the two poles' temporary mixture that disturbs the purity of both. The human world, then, is not seen as a God-ordered whole but as a fragment that mars the initial order and testifies to the incapability of its elements to keep discretely to each other.

This status of the human world as a fragmentary disturbance of an initial order is one crucial difference between this myth and the Bible. The other, already hinted at above, is the unintentional nature of God's creation of it. In his book, Šmitek compares the tale to other myths from across the globe where Earth is similarly created as a glitch in the initial duality of the world via God's interference, but the operation is usually carried out intentionally and through the use of tools or helpers. Thus, in some cases, God drags the Earth from the bottom of the sea with a fishing rod or other instrument; in others, He sends animals to retrieve it, and in still others transforms into an animal Himself to dive for it.² While all these stories conceive of the Earth as a hiccup in the world's initial structure, the divine creator continues to be a fully conscious planner of this jab at order. Furthermore, while the gods of these other stories apparently do acknowledge the need to combine reason and amorphous, fluid matter in order to arrive at creation, they stay largely untouched by the mix, using other, lower beings or objects as instruments for the Earth's retrieval: even when they transform into animals themselves, it could be argued that this merely enables them to leave their divine essence untouched by their other. The myth recorded by Trdina is then singular in conceiving of the creator not as someone who rationally realises the necessity to blend disparate elements in the world's creation, and then elects to send a senseless creature or tool to do the dirty work for Him but as an entity internally split itself, oversaturated by His own essence and diving into His opposite for refreshment with the world as a mere unplanned by-product of His temporary inner splitting and self-abandon.

While this might suggest that our myth presents a chance anomaly or even a fabrication that can be disregarded, similar material provided by other myths from across the globe suggest otherwise: the world teems with tales of unconscious and outright silly creators who contribute to the current state of the world unwittingly and by pure coincidence. The prime examples stem, not surprisingly, from studies of trickster deities: Wadjunkaga, for example, the trickster of the North American Winnebago tribe described by Paul Radin in his pioneering study of the mythic archetype,³ is precisely such an internally split deity who cannot fully control his own bodily organs (his hands cut meat and their owner of their own accord, his penis surprises him with an unplanned morning erection and subsequently separates from his body to carry out solo excursions, etc.) and who creates the current state of the world, ranging from crucial social prohibitions to local flora completely unintentionally, in the course of pursuing his own personal goals, habitually centred on eating and copulation.

Wadjunkaga is by no means an isolated example. Within North America, the Tlingit trickster Raven is said to have created the Great Lakes of North America by stealing water

² Ibid., pp.12-14.

³ Paul Radin: *The Trickster, A Study in American Indian Mythology*, New York: Schocken Books, 1972.

from the stingy ethereal bird Petrel and accidentally spilling onto the ground the excess his beak could not carry.⁴ In an analogous episode, the West African trickster Ananse, a spider featured in Yoruba folktales, is said to have once hoarded all the wisdom of the world into a container only to drop it while attempting to hide it up a tree: the container broke thus providing pieces of wisdom for humanity.⁵ A third almost identical example comes from a folktale told among African Americans at the beginning of the 20th century and collected by Zora Neal Hurston: in this scenario, God initially makes humanity soulless and makes it wait for ages before He furnishes them with *animae* since He is eternally dissatisfied with ‘the dryness of their clay’: it takes a Jew to steal the entire mass of soul from God’s pantry and inadvertently spill the fragments on Earth where each human gets at least a bit of it.⁶

All of these stories basically discuss the same dilemma as Trdina’s Šiška myth but this last one expresses it the most poignantly: the specific mix of the godly and the material specific to the human world cannot be planned by an utterly super-rational being a being of pure rationality would necessarily postpone the bridging of the gap between the two areas forever – it takes a foolish hero, someone ready to simply jump the gap and take on the impossible task of containing the godly within a mortal shell to actually create the uneven, unfair, fragmentary and rationally unplannable mix of the two that makes up humanity as we know it. The tale recorded by Hurston can, additionally, be read in two ways: one, in which the impatient, gluttonous trickster is blamed for the imperfect state of the world with only uneven fragments of soul available to humanity as opposed to a more just distribution of soul by God, and another in which it is clear that God is unable to fulfil the task of soul distribution at all (he would simply be postponing it forever), and the trickster’s action resulting in an arbitrary, fragmentary distribution is the only solution for mixing soul and shell available with its fragmentary, ‘unjust’ and uneven nature possibly even accounting for positive aspects of the current state of the world such as enjoyment defined precisely by imbalance, fragmentation and ecstatic spilling of soul over the borders of the body. Trdina’s myth quoted at the start of this section could be seen as making a similar statement: if God wants to create the world completely by Himself, without hypocritically outsourcing the dirty work to other aspects of Himself posing as animals or tools, He needs to become internally split, oversaturated with Himself and immersed in His own opposite, creating the world unintentionally and in the form of a chance fragment belonging to an unseen, possibly even inexistent whole.

This, of course, is a highly radical conclusion that most organised faith systems will want to avoid, preferring that God keep His rationality and extra-worldly status by outsourcing unpleasant aspects of creation to other entities as seen in the alternate versions of the diving myth above. Some versions of this myth quoted by Šmitek actually feature not merely a neutral tool or an animal as God’s secret agent but actually cast the Devil in that role, literarily demonising God’s excursion beyond His confines in creation. The entire tradition of presenting the Devil as a *simia dei*, God’s monkey/imitator, is set

⁴ Radin, *ibid.*, p 104.

⁵ Christopher Vecsey: ‘The Exception Who Proves the Rules – Ananse the Akan Trickster’, in: Hynes, William J. & Doty, William G. (eds.): *Mythical Trickster Figures – Contours, Contexts, Criticisms*, Tuscaloosa & London: University of Alabama Press, 1997, p.117.

⁶ Campbell Reesman, Jeanne: *Trickster Lives: Culture and Myth in American Fiction*, Athens & London: University of Georgia Press, 2001, p.x.

along the same lines, with the Devil mimicking God's actions during creation but, due to His suggested incompetence, creating phenomena perceived by humanity as negative while God is the one responsible for good things. A perfectly identical structure can be found, interestingly, as far away as in a Melanesian creation myth in which the creator has a foolish brother who mimics his actions to create less desirable versions of his sibling's work: where the creator makes fish, his brother makes the shark; where the creator produces women, his brother makes ugly women, etc.⁷ A similar relationship closer to Trdina's myth is to be found among the ancient Greek Titan brothers: Hesiod ascribes to Prometheus, the creator of man and bringer of fire, a sibling called Epimetheus who, in turn, foolishly opens Pandora's box and lets loose all the troubles of the world. Again, this sort of splitting enabling one to ascribe all the positive aspects of creation to an idealised entity while projecting those one finds unpleasant onto its dark twin, is unheard of in cultures featuring proper trickster gods who embody precisely this complementary nature of delight and error, of enjoyment and suffering: the Raven is a creator of men and bringer of water in a way that makes him comparable to Prometheus, but his positive feats are often carried out inadvertently and for selfish reasons, while some of his other adventures conclude with the bringing of death or diseases onto Earth, much like the opening of the box attributed by Hesiod to Epimetheus. It is possible that this sort of more complex nature was also held by Prometheus at some point since Epimetheus is likely to be Hesiod's invention, along with the etymology of the two brothers' names: 'Prometheus' means looking forward and 'Epimetheus' looking backward, suggesting a difference between rational planning in advance and unwitting feats that can only be analysed *post factum*, while some researchers have suggested, by drawing parallels with the Sanskrit *pra matha*, to steal, that Prometheus' name originally merely meant 'thief', cutting the cord of his name to rational planning and possibly reconnecting the Titan with the amoral, border-crossing, heedless-of-consequences nature of trickster deities from other parts of the globe.

For one final turn of the screw in this segment of the article, let us briefly turn to a myth from the Polynesian Tikopia as quoted by Levi-Strauss in the first volume of his *Mythologiques*. It is a story that starts with a feast organised by gods still living on a paradisaical Earth, attended by an uninvited 'foreign' god: the divine stranger steals the entire contents of the feast and flees with them to heaven but drops four items of food during his escape: it is these four items that provide the totems for the current clans of Tikopians⁸. The story is almost identical to those recording Raven's, Ananse's or the Jew's feats with water, wisdom, and soul (the thief steals an abundance of goods hoarded by the gods and spills some of them for human use) but the trickster's movement in the Tikopian myth goes in the opposite direction: from Earth towards the heaven. The difference is small but radical: if Raven can steal be credited with, albeit inadvertently, providing humanity with fragments of heavenly goods, the foreign god in the Tikopian myth transports earthly goods into heaven, leaving humans with only fragments of the original whole. The insistent analogy of this version of the trickster tale to the usual ones featuring the opposite direction, however, merely shows that traditional thought conceives of the initial whole as completely phantasmatic and its original location unimportant. That is to say,

⁷ Campbell, Joseph: *The Hero with a Thousand Faces*, Novato: New World Library, 2008, p. 250.

⁸ Levi-Strauss, Claude: *The Raw and the Cooked, Mythologiques, volume one*, Chicago. University of Chicago Press, 1983, p.53

the point is not that humans have access to fragments of a whole that would otherwise be unavailable to them but that they have access to fragments – it is fragments, as such, that matter and are preferred to both nothing *and* the whole since they are the ones that enable, in the same breath, both the symbolic structure and enjoyment so typical of humanity.

In short, what all the stories enumerated in this segment seem to suggest is that the image of a paradisaical, perfectly rationally ordered state of the world is illusionary: the human world as such is fragmentary and unbalanced and it is these qualities that enable both its positive aspects (language, culture, enjoyment) and its negative ones (death, disease, toil); moreover, it is a state brought about by an unintended action of an internally split creator. While many cultures still tend to ascribe the negative aspects of being to a malevolent adversary of a good and rational God, others view them as mere bumbling of an idiot brother or even of a necessary, ambivalent trickster inseparable from the good God: the latter is the case with Ananse and certain North American tricksters holding the closest of ties with the chief deity in their respective pantheons. Trdina's myth, however, is unique in abandoning the need for any such duality altogether: God is here, so to speak, cast as His own idiot brother or court jester; it is God Himself that cracks up and dives into His opposite to create the world as an accidental fragment, and that is a unique account of creation definitely worthy of marking and possibly describable as the inadmissible truth of all other accounts.

I want to analyse the second story from Šmitek's quotes of Trdina, which develop this same theme further and will let us reflect on some additional themes. This one was recorded in Mengeš, today a town not far from Ljubljana, and it goes as follows:

In the beginning, there was nothing but God and God slept and dreamt. The sleeping and dreaming had been going on forever. But it was fated that He should awake. He awoke and looked about, and each of His glances turned into a star. God wondered at this and began to travel to see what He had created with His eyes. He travelled and travelled, but there was no end in sight. On His way, he also passed our Earth. But He was already weary at this point: sweat stood on His brow. A bead of sweat fell on the Earth, and the bead came alive and this was the first man.⁹

This story partly broaches the same subject as the first: unwitting creation. As in the Šiška tale, here too God creates the world with no rational intention, only this time it is merely by looking around. His creation surprises Him, and it is suggested that He cannot rationally process everything He continuously creates, because even by observing the created world He merely creates more and more of it, never coming to an end, never catching up to His creation with a conscious processing of it. Creation is thus here again presented as an unintended, unconscious process that cannot be trapped in the web of rational planning and processing. However, what is additionally interesting in this story is the creation of man placed precisely in this gap between God's comprehension and His creation. His own creation gets the better of God; it exhausts him and, as an equally unintentional admittance of powerlessness in the face of his own creation, God literarily secretes man.

⁹ Šmitek, *ibid.*, p. 17.

Placing man at this crossroads between God and His creation is not a concept unknown in classical Bible studies. According to Christian doctrine, God does create man precisely as an excess of creation, as the one thing in creation that does not bend to His will automatically. God's creation of man as a being of free will that can choose to follow the way of God or reject it is God's ultimate proof of power: God is seen as so omnipotent that He can risk making a being able to resist His will, and if that being chooses God's way instead of the Devil's this free choice of the good renders it so much worthier. In our story, however, man is not only created at the point where God can no longer control His own creation, but also at the point where God can no longer control Himself and secretes sweat haphazardly. The God of this story is not a God who rationally created the world and is able to see and control all of it and who then adds, as a challenge, a being able to resist His will. No, it is a God who accidentally creates the world with His eyes, wonders at His own powers, fails to process even the dumb matter that He had created, simply because there is such an abundance of it and then unwittingly secretes His own tiny double, most probably to the amazement of both. Creation exhausts God, but not the act of creating it as such (that exhausted the God of the Bible so much he had to rest for a day); no, this is easy, this happens automatically, merely by looking about, but the comprehension of it is physically so exhausting that God spills over His own borders, sheds a fragment of Himself and creates man as His own living excreta. God and man are equally humiliated in this story: God is merely a childlike, freshly awoken, ingenious idiot with an uncontrollable superpower of effortlessly creating infinite worlds, incapable of taking in everything He so easily spurts out, while man is far from the crown of creation, but a mere automatic secretion of God's glands, a fragment of God dropped when exerted, when His own creation proves quite physically beyond Him.

A second aspect of this story that is highly interesting is the twist it puts on the old philosophical story of relativism and partial points of view. The traditional, metaphysical stance on the issue is that men are necessarily carriers of a partial view of reality: we can never fully take it all in. We can, however, tend towards a more complete comprehension of reality through the use of methods that tap into a more objective plane: it then depends on the system of thought what that more objective plane is: whether it is literally the mind of God whose point of view is absolute or simply a symbolic system of abstract notions, such as Plato's world of ideas or the regulative idea of complete knowledge postulated by modern science, and whether we can tap into it with the use of reason or with more intuitive methods as in the case of religious mysticism. Twentieth century thought, however, increasingly negated any independently existent objective plane, resulting in the popular post-modernist notion that the only thing that exists are partial points of views that can never be integrated into an objective view of reality. Every point of view is valid, none more than another, and we should not force our points of views onto other people's – so goes the chant of the current relativism – disabling even constructive criticism of everyday ideologies as long as everyone believing in them is a consenting adult and does not try to impose them on others. The post-structuralist line of thought presented by the Slovenian Lacanian school has been, in my view, challenging this notion in a very intelligent manner, by claiming that a belief in one's point of view as 'merely partial' always hides a belief in an 'objective view' existing someplace else (in relation to which my point of view can be seen as partial) and that such a stance is much more prone to supporting dangerous ideologies than if we take the plunge, admit the insistence of a formal, content-free

Real and attempt to refine our points of view by engaging with it, by 'tarrying with the negative', never getting an easy guarantee that we are on the side of the 'right God' by an authoritative external institution. In this conceptual structure, every point of view can engage with the Real, and the clashes among different points of view should not be discouraged, because it is precisely in the paradoxes emerging in these clashes that the Real is most likely to manifest itself.

Now, the interesting thing that happens in our story is that it does not deny the existence of God; it starts with God as the only reality there is albeit it is a God that does nothing but sleep; not an all-knowing but a dreaming God; a God whose consciousness is still unconscious, a mere jumble, associative slide of signifiers (empty signifiers, presumably, since the world has not been created yet, providing God with no concrete material from His waking life to give content to His dreaming). As God awakes, His very glance creates the world but He has no idea what He has created and has to exert physical effort to process even a part of it. Here, then, we have this quite postmodern notion that the world does not exist outside of my glance, outside of a specific point of view on it, but this notion is, firstly, expanded to include not only men but also God as the usual carrier of the absolute glance. Secondly, the world created by His glance is always slightly bigger than its carrier's own understanding of it. Thirdly, man as the normal carrier of the partial glance is created right in this gap between God's creating glance and his processing of it, so the lesson to be learned from this story regarding relativism might be the following: yes, men are carriers of a merely partial view onto the world, but if God existed (and we can suppose He exists at least in the sense of something that generates the world we live in and unwittingly secreted us as the carriers of our own partial glances) He would be absolutely no better at processing creation. Thus, we may regard our own partial glances as active acts of creation, making us responsible for what our points of view stand for (unable to hide behind the 'well, it's just the way I see things, nothing I can do about it' excuse) and, simultaneously, acknowledging there is always something more, some bit of the Real in our points of view that forever eludes our processing, making it all the more vital to think about what we stand for since our points of view inevitably spread beyond the confines of our consciousness, affecting other people in ways that we cannot fully predict.

Finally, what this myth tells us is that the Other, although powerful enough to create the world we live in, does not have control over His creation nor fully understands it, and that we are as much a confusing answer to His dilemma as He is to ours, which does not, however, mean we do not have to hold Him accountable for what He has created. In other words, the Mengeš tale seems to illustrate perfectly a central point of theoretical psychoanalysis (aka the post-structuralist Lacanian school of philosophy): the Other is an assumption we cannot simply do without, and He has effects even if He is arguably fictitious and arguably our own product, but His subject's quest to find an answer to our own incompleteness in Him is always fated to result in facing up to this same lack of completion at the heart of the Other Himself (the practical psychoanalytic process is also based on this insight: analysis can only start if the patient conceives the analyst as 'the subject who is supposed to know' but the analysis by the patient encountering this irreconcilable lack in the analyst as well, the entire process having been motored by the false projections of transference, but that have, however, produced very real results in the patient's mental health).

The third and final Trdina story I want to examine in this article is set after creation and merely concerns the coming-about of the state of the world we currently live in but is also able to pose many interesting questions about the topics opened above. This one unfolds in the following way:

In the beginning, the earth was barren from end to end, all rock. It bore no fruit, but there was also no need for it to do so. God Himself lived among the people in mind and body, feeding them with heavenly manna. But the people were unhappy for they feared God's might and splendour. From the constant trembling, they could neither enjoy eating nor drinking, nor take leisure at their will. God felt sorry for them. He separated from His body and moved to the heavens. His body rotted away on the earth and turned into fertile soil. In the godly soil, the people now sought out food for themselves and no longer needed the heavenly manna. And it was only now that they began to enjoy life and be happy.¹⁰

Although the content of this story might well have been partially inspired by the social context of Slovenian life in the 19th century (romantic tendencies for independence had just begun to blossom and the tale could be read as a plea for sovereignty from the protective yet stifling fatherly figure of the Austro-Hungarian empire), its diametrical opposition to the biblical account of the fall is both sufficiently striking and paralleled with stories from other parts of the globe to deserve analysis as the symptom of a more general and social-context-free aspect of traditional thought. In the Bible, the separation of God and man, which includes the introduction of 'tilling the soil', is presented as a tragic state of affairs, a mistake on man's part edged on by a diabolical tempter; it needs to be atoned for and it is suggested as man's ultimate goal to be reunited with God in the afterlife. Not so in the tale recorded by Trdina: the cohabiting of God and man on a pre-Fall earth is not seen as paradisisally fruitful and blissful but as barren and stifling for man's state of mind, and the separation of the two is not presented as man's error but as God's premeditated decision in His offspring's favour. This take on difference, although so radically different from the traditional European view on Fall from grace propagated by official Christian doctrine, is in full concordance with the theories on enjoyment offered by modern philosophers of the above-mentioned Lacanian provenience: Alenka Zupančič, for instance, in her monograph on comedy, explicitly demonstrated how castration is not the disabling but the enabling of enjoyment; how enjoyment can come about only after a cut into an initial whole creating a phantasmatic 'lost object' that desire seeks eternally to attain but that drive can forever orbit, generating enjoyment¹¹. Enjoyment, in other words, is possible only with distance, with a certain lack incised into a primordial whole, and Trdina's story confirms this theoretical stance perfectly.

This, again, is a view in no way confined to this mythical story: it has parallels in folk and tribal tales found throughout the globe. An ancient Babylonian tale, for instance, paints the beginning of time as an eternal embrace between Sky and Earth that constantly conceives children but does not provide them with a space into which to be born. Finally, one of the children, a god called Enlil, pushes the divine parents apart, creating the human

¹⁰ Šmitek, *ibid.*, p.16.

¹¹ Zupančič, Alenka: *The Odd One In*, London: MIT Press, 2008, pp. 191-3.

world as the purely negative, insubstantial room opened between Sky and Earth where life is allowed to flourish.¹² This story is congruent with ours on the point that 'Heaven on Earth', as the popular Christian phrase goes, is not a concept to be longed for but a closed circuit of eternal copulation that bears no fruit: heaven needs to keep its distance if life is to find a place for itself and 'Heaven on Earth' can be equalled to a catastrophe (a falling of the sky) of cataclysmic proportions. Enlil's role is thus similar to that of the titan Atlas in Greek mythology who is also the keeper of the difference between heaven and earth; he is reduced to an unimportant character in modern versions of Greek mythology, but it would be fascinating to explore what his folkloric origins are.

Perhaps even more interestingly, the ancient Greek concept of Chaos, that we today view as the image of utter disorder, is described in Hesiod's accounts as pure negativity that is the only entity present at the beginning of time and that finds its fate, in the act of creation, not buried underground or banished beyond the cosmos' confines but installed between Heaven and Earth as the void keeper of their difference. Chaos, in other words, is originally a figure of negativity that structures, orders the world, which is the very opposite of how we understand it today. With this in mind, it is interesting to take one more look at the Bible's book of Genesis, in which, it seems, two separate accounts of creation are offered that could account for this split view of difference found in modern Christianity.

The first chapter of Genesis begins with the image of an endless, formless mass of water that is subsequently ordered by God's spirit precisely via the operation of separation: waters are separated from land, day from night, and so on. The second chapter then begins with an already ordered world into which a negative difference is injected: a difference between God and man that opens Pandora's box, so to speak, and lets out pain, death, toil and suffering, ending man's bliss in Eden. Interestingly, however, this diabolical difference comes about through man's attempt to abolish the difference between himself and God (the serpent's phrasing is that eating from the tree will make humans equal to God), so it could be said that the point of the biblical story is that we should respect the differences set up by God or we will be punished with the most radical difference of all, death and consequently suffering (enjoyment being wisely hidden from the equation and only hinted at by subsequent popular associations between the fruit and enjoyment). That we are dealing with two separate stories in this part of the Bible, talking about two different concepts of difference, is also partially hinted at by the fact that man is created twice, once at the end of the first chapter and then again in the second, suggesting the Scripture here fuses two separate accounts perhaps stemming from two original regional folk tales.

As an interesting side note to this line of thought, we should mention that St Augustine authored an influential monograph on marriage and lust in which one of his main points was that man would have indeed become equal to God after eating from the tree of knowledge if God had not punished him with lust, i.e. with an inability to control his reproductive organs, splitting man from within and making him incapable of keeping his carnal desires at check; presumably, man before the Fall could copulate rationally and intentionally.¹³ Man's rebellion against God, then, is seen by one of the most influential Christian thinkers as punished with its micro-repetition: by providing man with his own sexual organs as internal rebels against his rational will, a problem that God apparently does not share with humanity.

¹² Campbell, *Ibid.*, p.243.

¹³ St. Augustine: *On the Good of Marriage and On Marriage and Concupiscence*, Amazon Kindle edition, 2010.

Taking the shape of both the snake and the tree of knowledge into account, however, it is possible to draw a parallel between psychoanalytic theory and the story of the Fall and suggest that man's eating from the tree of good and evil is to be read as an infant's attempt to simultaneously gain access to his mother's forbidden parts, reserved for the father (the fruit), *and* assume the place of the father by taking possession of his symbol of power, the phallus (the tree). If we may interpret the tree of knowledge of good and evil as God's phallus, then the snake is an even more obvious candidate for the role of the same phallus' treacherous side, acting against its carrier's will, so, in this interpretation of the story, it would effectively be an uncontrollable aspect of God's own body that talks man into transgressing the former's rational carrier's prohibition. Thus, if we follow this interpretation of the biblical tale, the Fall actually *does* succeed in equating man with God: growing up, becoming the father, means precisely attaining the status of a symbolic, sexual, internally split being with independent organs of enjoyment; the heavenly Father possesses them as well and merely hides this fact from His children, demonising the tempter-phallus as His independent adversary. This twist would thus enable us to view the Fall as a perfectly normal story of coming of age that is simply infused with a tragic light by the false vision of a parent perfectly rational and perfectly in control of both the world and His body that makes the subsequent fate of His children (working, suffering, enjoying, reproducing) seem lacking where it actually is not. Trdina's story is much more coherent in this aspect, equating emancipation from God with liberty, leisure, and enjoyment just as much as independent work.

One final folktale that I want to recount here and that handles the same issues in a very constructive manner comes from the West-African tribe of Fon, which describes the clash between their pantheon's trickster deity, Legba and his mother, the female god-head Mawu. In this story, Mawu starts her career by residing not quite on earth, as is the case with many gods at the beginning of time, but still quite near it, only a few feet above ground, setting her apart from her realm but still enabling her direct reign over it. Like the gods in less radical variations on the diving myth discussed at the beginning of this article, Mawu exerts her power over creation through an outside tool: her son Legba who carries out her every command. Mawu supplements this outsourcing, however, with a cunningly moralist note that is worthy of a modern dictator: everything bad that happens to humanity from the machinations of the mother-son team is blamed on Legba while all the positive effects are ascribed to Mawu. Legba eventually tires of being his mother's errand boy and scapegoat and proceeds to get the message across to his levitating parent by the symbolic gestures of splashing her with dirty water left over from washing his laundry. Mawu eventually takes the hint, realises that maintaining control over her creation will always rise or fall in equal measure to her getting her hands at least slightly dirty, so she opts for a complete retreat from active business: she moves to heaven and greatly lessens the grip on worldly affairs that are taken care of more or less independently by Legba who is now seen by humans as an ambivalent and no longer merely as an evil agent, while Mawu assumes the role of a completely transcendent deity who has nothing to do with good or evil at all.¹⁴

¹⁴ Quoted in: Lewis Hyde: *Trickster Makes This World – Mischief, Myth and Art*, Edinburgh: Cannongate, 2008, pp. 173-4.

The Fon myth is remarkable for many reasons: one of which is the fact that it traces the evolution of modern monotheism backward. It starts what we could describe as the hidden truth of ideology (including modern monotheism) in which the nominal ruler pulls all strings but never gets her hands dirty and accepts merely the positive effects of his endeavours while pragmatically projecting the aspects her subjects perceive as unpleasant to a specially designated, demonised scapegoat carrying out orders. This, incidentally, is what Plato, widely considered to be a crucial contributor to establishing the concept base of modern European monotheism, pragmatically suggested as the only possible option of his ideal state's belief system: God should only be credited with the good and not be depicted as an ambivalent entity like in Homer's epics whom Plato considered vulgar and counter-productive for the moral education of citizens (Plato: *The Republic*, par. 380c). The Fon myth, then, starts by following Plato's proposition, and goes on to find it intolerable, preferring in conclusion the division between an ambivalent trickster regulating worldly affairs and a merely formal trans-worldly deity keeping a phantasmatically referential place in the beyond, much in the way God's departed spirit provides a reference for human's enjoyment in a world marked as incomplete by lacking that same spirit in Trdina's third tale, or the way that the missing cornucopia of divine goods provide a reference for the fragments that enable enjoyment in the tales featuring Raven, Ananse and the Tikopian trickster in the beginning.

In all these examples, then, the main difference between the official ideological stance of modern monotheism and that of traditional belief systems seems to be the following. Monotheisms equip the phantasmatic sphere beyond the physical world with concrete content (like moral superiority, for instance, but maleness, justice, and even preferences for certain ethnic groups or sexual practices can easily get on the list once the gate for concrete content is open) and are thus also more ready to idealise it and dream of its transformation from fantasy into reality ('Heaven on Earth', again) conceiving the present state of the physical world as disappointingly incomplete. In contrast, traditional belief systems, at least judging from the tales included in this article, appear to conceive the same transcendental sphere as merely a formal, vacant place-keeper that also enables the world here and now to be seen as lacking and incomplete, but this lack and incompleteness are seen as ambivalent: enabling constant change, evolution and enjoyment, along with work, death and suffering as the positive trio's darker companions that, however, are inextricable from them: true enjoyment, by rule, skirts the border with pain, comes about by an engaged investment of energy, and shines brightest outlined against the background of death. In general, I believe it is possible to assume that folk and tribal tales of creation have a very nuanced and complex attitude towards lack and difference: cuts into an initial whole are evidently seen by much of this material as something absolutely necessary to be both established and constantly bridged in order for both symbolic forms and enjoyment to come about.

The symbolic, incidentally, is also a concept that combines gap and connection: its original meaning comes from 'to link', while Lacanian thought has long sought to complement this function by stressing the severing, disruptive, whole-shattering aspect of the symbolic. Trickster figures have a similar history: they have habitually been deemed beings of the liminal by the authors of the best-known monographs on the issue, but I was especially grateful for Lewis Hyde's more recent warning that the trickster's in-between status not only entails crossing gaps between separate domains but also includes creating

them. Hyde muses on how tricksters traditionally do inhabit the very space between heaven and earth, acting as semi-independent, morally ambivalent messengers of the heavenly deities, but that this should not blind us to parallel accounts of tricksters as the originators of the very distance between heaven and earth that they only later become employed to cross.¹⁵ If we disregard this aspect of the trickster phenomenon, and this is my own addition to Hyde's warning, we risk seeing the trickster as an obscure phenomenon residing in unclear, misty areas where divergent domains blend into one another, leading us to succumb to the New Age trap of celebrating traditional thought as an escape from the analytical, rational approach of modernity. The examples quoted above, along with Hyde's warning, however suggest that things are significantly more complex: tricksters' role is not merely to bridge divergent phenomena but also to act as analytic separators; as keepers of the difference between heaven and earth, gods and humans, this world and the next, on so on. Tricksters, in short, are creatures of the symbolic, of language, of culture and their ambivalence comes from the slippery play of these domains' multiple meanings, not from their supposed promotion of a mystical all-in-one truth beyond all language and culture. When tricksters bridge gaps with language and enjoyment, they bear witness to a necessity to establish the same gaps first in order that language and enjoyment even come into existence; they exhibit a profound and radically modern acceptance of the ties the excess value possessed by culture and enjoyment holds not with an overly abundant otherworldly domain beyond rational apprehension but with the very impression of lack that befalls the world with that domain's departure from our world.

To summarise, the three folktales recorded by Janez Trdina in 19th century within villages close to Slovenia's current capital might come across at first as relatively unique, yet most aspects of their odd content can be shown to possess parallels in folk or tribal tales collected by other researchers in other parts of the world. When examined together and compared with official biblical accounts of the same events and relations propagated by dominant religious institutions at the time of their recording, all three tales as well their counterparts from other parts of the globe exhibit a psychologically much more nuanced attitude towards reality than their Catholic counterparts. As demonstrated by the last myth recorded by Trdina, traditional thought is able to conceive even of the initial proximity of God and man, idealised by so many crucial myths of dominant religions, as an unpleasant state, preferring distance to God and working for pleasure as a framework for a blissful life. The world, similarly, is seen by traditional thought not as a rational creation of an analytically ordered whole but as a chance disruption of a rigid structure resulting in fragments providing enjoyment precisely as odd bits of a phantasmatic whole that cross over borders of established domains and attain their surplus value as much from the imagined whole as from their fragmentary status, and as much from their transgression as from the existence of established borders.

Creation itself is arguably conceived by traditional thought not as a wisely planned out and controlled act but as a relatively chance event, enabled by an internal split within the divine creator who must become distanced from His own self or in some other way

¹⁵ Lewis Hyde, *Ibid.*, p. 7.

possessed by an inner abyss disabling Him from being fully conscious of Himself, if He wants to transgress borders and create new worlds. Finally, this creator as such, the great Other of the world, is consequently not seen as the carrier of an all-seeing gaze able to take in the whole of creation at once at any given time (as is the case with the God of modern monotheism at times reduced solely to this absolutely objective gaze, a single cyclopic eye of traditional European religious painting whose singularity prevents it from being conceived as an embodied, contingently fixed point of view); the God of Trdina's second myth is thus seen as the carrier of a fully embodied, bifocal point of view that is incapable of taking in the whole world at once and whose carrier is obliged to travel and exert Himself physically if He wishes to observe it; yet with the additional point that this gaze itself, rather than being conceived as looking at a whole actually existing independently from it (which would provide a place for an imagined meta-gaze that could view this phantasmatic whole), unwittingly creates what it is gazing at in that gaze's very wake, its creation constantly eluding it just beyond the horizon yet never existing anywhere beyond the actual gaze that creates it.

The use of the word 'horizon' in the previous sentence should serve to remind us of a relation between the problem of the gaze raised by the second story and the issue of difference opened by the third one: it is the horizon that enables the gaze, it is the reference point for any point of view, for any *perspective*, but the horizon is also the thin line simultaneously separating and connecting heaven and earth. In short, we could say that it is precisely this separation of elements (sky and earth, light and dark, to use examples traditional accounts share with the Bible) that enables us to see, to have a point of view and to symbolically grasp and construct reality.

All of these are complex and radically modern philosophical issues, which the official text of modern monotheisms that have been shaping European thought for millennia seemed much more ill-equipped to recognise than traditional belief systems, preferring to harbour instead idealistic fantasies about an all-seeing, morally superior and perfectly rational transcendence that abhors difference, is able to include all opposites in itself and resides invisibly beyond the horizon. Traditional thought, with its tales of unconscious, embodied gods creating chance fragments for our pleasure and pain while following an inexistent, forever eluding bit of their own creation into the sunset, seems to me much more interesting and worthy of analysis. As I conclude this essay, I hope that it has played its small part in convincing philosophers of the value in studying folk and tribal tales for a taste of their complex takes on the world, as well as ethnographers of the importance of keeping an open eye and mind for less-than-traditional explanations of their specific worldviews, including the new horizons they might open for European thought in the future.

Primerjalna filozofska analiza razlike, smrti, pogleda in veselja v treh slovenskih stvaritvenih mitih 19. stoletja

Izar Lunaček

Članek si za izhodišče jemlje tri zgodbe o stvarjenju, ki jih je v vaseh, ki ležijo na današnjem slovenskem ozemlju v 19. stoletju zapisal Janez Trdina in preko njihove primerjave z miti iz drugih delov sveta (predvsem na osnovi dela komparativnega mitologa Zmaga Šmitka) razvija filozofsko podlago za globlje razumevanje tako njihove vsebine kot arhaične misli na splošno. Pri prvem mitu tematizira razmerje med sublimnim stvarnikom in materialnostjo ustvarjenega sveta ter vlogo nezavednega v stvarjenju, ob drugem se poglobi v koncepte relativizma in statusa božjega pogleda, pri tretjem pa se ukvarja predvsem z zamisljivo odsotnosti Boga v svetu ter posledičnimi nadlogami smrti, dela in trpljenja, kakor nanjo gleda krščansko Sveto pismo na eni in arhaična mitologija na drugi strani. S to razdelitvijo članek upa na doprinos tako h globljemu konceptualnemu razumevanju mitološkega materiala znotraj etnologije kot k večji pozornosti do etnografskih sporočil v filozofiji.

MITOLOGIJA IN KNJIŽEVNOST

MITOLOGIA E LETTERATURA

MYTHOLOGY AND LITERATURE

Ostrovihar – nov slovenski mit?

Viktor Grilc

The article deals with the historical, literary character of Ostrovihar as a quasi-Slovenian medieval knight in the Slovenian people's subconscious, with recognizable elements of mythical proportions. Ostrovihar originates in the genealogical work of Schönleben from where he was taken over by Valvasor in his monumental work "Die Ehre..." Several romantic and post-romantic Slovenian writers and poets, Prešeren being the most significant among them, transformed Ostrovihar into a symbolic heroic figure for national awakening and liberation from historic bonds. The frequency of the appearance of the heroic Ostrovihar in Slovenian literature has crucially determined people's recognition and reflection. His gradual transition into other forms and social phenomena justifies the hypothesis of the mythic dimension of the contemporary perception of this person.

Keywords: Ostrovihar, Slovenian myth, literary myth.

Uvod

V kulturni zakladnici vsakega naroda, tudi slovenskega, obstajajo pravljice, pripovedke in bajke, ki so nastale v neznani davnini in so se z ustnim izročilom prenašale iz roda v rod do današnjih dni. Posredno govorijo o življenju v nekdanjih časih, o pomembnih dogodkih in slavnih osebah, tudi bajeslovnih oz. božanskih (dobrih in hudobnih), o osebnih in družbenih stiskah, hrepenenju in sploh življenju naših prednikov ter njihovega ljudstva. Ljudstvo pa si je umislilo tudi junake, ki jih je kot zgled potrebovalo v različnih težavnih zgodovinskih trenutkih oz. obdobjih, v katerih je bil ogrožen njegov obstoj, npr. med dolgotrajnimi bolečimi vpadi tujih ljudstev, predvsem Madžarov in Turkov, ter za lajšanje trpljenja pod jarmom fevdalcev. Tako so nastali miti o junaških osebah, ki naj bi branile oziroma varovale narod pred temi in podobnimi tegobami še dolgo v novi vek. Najbolj znan je silak Peter Klepec, ki je z izpuljeno smreko odganjal Turke. (Baš 2004: 413)

Nekatere bajke in pripovedke pa opisujejo tudi resnične zgodovinske osebe, ki so med ljudstvom, potem ko je sčasoma spomin nanje že obledel, dobile vse bolj čudežne poteze in so bile deležne pretiravanja, npr. pripovedke o ogrskem kralju Matiji Korvinu, ki je navdihnil številne pripovedi o kralju Matjažu ali pa o kmečkem uporniku Matiji Gubcu. Obadva sta ljudem obetala osvoboditev izpod tujega jarma in tlake. V mit so se preobrazili tudi vitezi Lambergi, katerih junaštva v boju s Turki in Ogri so se odrazile v ljudski pesmi Pegam in Lambergar. V njej so mu nasproti postavili priročnega sovražnika – klateškega

viteza Pegama in odveč je ugibati, kdo je zmagal (Kumer in sodel. 1970: 5–14). Le v eni zapisani varianti pesmi je omenjeno ime pogumnega viteza (Krištof), vendar so k nastanku mita veliko prispevali še drugi sorodniki s Kamna, ki so aktivno sodelovali v burnih vojaških dogodkih v 2. polovici 15. stoletja, predvsem njegov bratranec, turnirski zvezdnik Gašper II (Kos 1997: 131).

Nekateri miti pa so nastali zunaj ljudske mitološke ustvarjalnosti, že v novem veku. Gre za ljudem všečne osebe iz umetnih povesti ali pesmi, ki so se iz literature postopno preselili v ljudsko zavest, od tam pa (pogosto ustrezno preoblikovani) v podzavest. Pogosto jih niti ne prepoznamo kot mite, a imajo njihove značilnosti. Najbolj znan je Martin Krpan, ki je s svojo silno močjo in premetenostjo odrešil cesarstvo nadležnega in hudobnega velikana Brdavsa. Martin Krpan z Vrha je umetna pripoved, ki jo je leta 1858 napisal in objavil Fran Levstik, brez naslonitve na kak znan ljudski vir. Je pa opazna podobnost z lambersko zgodbo, le da je tokrat cesarstvo pred nadležnim velikanom reševal kmečki človek. Njena sodobna analiza (Baskar 2008) ga prepozna kot slovensko različico habsburškega mita, čeprav izvor Brdavsa ni nujno turški. Kelemina (1930) je v svojem pregledu slovenskega bajeslovja vključil poglavje *Junaške snovi*, v katero uvršča dvajset mitov, poleg že navedenih kralja Matjaža, Klepca, Lambergerja in Krpana še Atilo, Pesoglava, viteza Krutogvava, Miklovo Zalo in druge.

Pričujoči članek bo predstavil hipotezo o še enem literarnem mitu, ki je kot tak v slovenski mitologiji še neprepoznan. To je vitez Ostrovhrar, čigar najbolj znan literarno-zgodovinski vir je *Slava vojvodine Kranjske* (Valvasor 1689: 434), še bolj pa ga je ljudem – ustrezno preoblikovanega – priljubil pesnik France Prešeren (1832: 9). Vitez Ostrovhrar je prek njegove romance *Turjaška Rozamunda* (in kot bomo videli, tudi prek številnih drugih literarnih del iz 19. in 20. stoletja) počasi prešel v ljudski spomin ne toliko kot kaznovalec dekliške nečimrnosti, ampak kot junaški zmagovalec nad sovražniki in odrešitelj slovenskega ljudstva izpod turškega jarma. Poglejmo si поблиže njegove literarne izvore.

Izvor mita: Ostrovhrarji, vitezi z Ostrega vrha

Toponim »Ostri vrh« je v prostoru, ki ga poseljuje slovenski narod, precej pogost. V Atlasu Slovenije (2012: 596) najdemo Ostrih oz. Ojstrih vrhov kar dvajset! Vendar moramo med njimi iskati le tiste, ki so v srednjem veku v resnici nosili utrdbo oziroma grad. Teh pa skorajda ni, saj so srednjeveški gradovi po pravilu imeli nemška imena. Torej moramo iskati tudi gradove, ki so pomensko imeli »Ostri vrh« v nemškem imenu gradu, pri tem pa ni potrebno, da bi vzpetino ali grad tako imenovali tudi domačini. Na prostoru sedanje Slovenije najdemo samo dva gradova, ki sta po lokalnem imenu vrha ali po nemškem imenu gradu lahko domicilna za domovanje vitezov Ostrovhrarjev. To sta:

1. Grad nad Podgradom pri Ljubljani, ki se je izvorno imenoval Osterberg in ga z delnim (nekoliko tendencioznim) prevodom lahko imenujemo Ostri vrh. Valvasor namreč pravi, da je dobil ime po graditeljih Scharffenbergih in da Osterberg po kranjsko pomeni isto. Torej Ostri vrh (*Osterverch*), njegov gospodar pa Ostrovhrar (*Ostervercher*). Tako ga imenujejo tudi nekateri novejši zgodovinarji (Smole 1982:

- 336, Jakič 1997: 232), v domačem kraju pa ta toponim oz. naziv ni več v uporabi (Grilc 2003: 49). Posedovale so ga številne plemiške družine, najdlje Gallenbergi.
2. Grad nad vasjo Svibno (nad Radečami pri Zidanem mostu), ki se je izvorno imenoval *Scharffenberg*, kar v prevodu sicer pomeni Ostri vrh, vendar ga Valvasor po kranjsko imenuje *Sviben*, torej z imenom spodaj ležeče vasi (Valvasor 1689: 497). Tudi domačini so svoje gospode imenovali Svibenski (Potrpin 2002: 25).

Iz zgodovinskih virov ni razvidno, ali sta se vzpetini, na katerih sta bila gradova zgrajena, prvotno imenovali Ostri vrh in so prvi graditelji ledinsko ime uporabili za poimenovanje gradov. Niti ni znano, kako so podložniki naslavljali svoje grajske gospode. Vendar pa je to drugotnega pomena, ker je – kot rečeno – lik Ostrovrharja postal javno znan šele v novem veku kot posledica literarnega pojavljanja tega junaka. V ljudstvo je zašel šele v 19. stoletju, ko sta obe plemiški rodbini že izumrli. Z njihovim dejanskim izvorom se literati, ki so ju vključevali v svoje stvaritve, večinoma niso ukvarjali, pomembna je bila njihova namišljena zgodovinska zgodba in dramatičnost (oziroma mitičnost) njihovega imena.

Polihistor Valvasor se v opisu zgodovine gradu Osterberg naslanja na obsežno rokopisno študijo o rodovnikih dveh starih kranjskih plemiških družin Scharffenberg in Gallenberg kronista Janeza Ludvika Schönlebna (1680). Stara kranjska plemiška družina Gallenbergov, ki je dvesto let imela v lasti tudi grad Osterberg, naj bi po trditvah tega kronista izhajala iz svibenških Scharffenbergov. Ti naj bi leta 985 najprej zgradili grad nad Svibnim, nekaj desetletij pozneje pa še gradova Ostri vrh nad sotočjem Ljubljance in Save ter Gamberk nad Zagorjem. Že Schönleben govori o »*gospodih Osterberških, po slovensko Ostrovrharjih*« in enako je v opisu gradu Osterberg povzel tudi Valvasor. Zgodovinska upravičenost te trditve ostaja nedokazana. Od posameznih Ostrovrharjev je v *Slavi* omenjen tudi Jurij Gallenberg, ki je leta 1562 padel v boju s Turki, zato je na Osterbergu njegov rod izumrl, grad pa opustel.

V zgodovinskih virih se Ostrovrharji spet pojavijo šele v najnovejšem času, in sicer v izčrpnih študijah zgodovine svibenskih gospodov (Kos 2003). Prilastka *Ostrovrhar* ta ne uporabi za znanstveno označevanje nobenega od njih; to prepušča literatom. Razkrije pa zgodovinsko ozadje v zgodnjem obdobju (10.–11. st.) večinoma potrjenih rodovnikov, s katerimi je Schönleben zavedel Valvasorja, ta pa – ker drugih virov ni bilo – številne zgodovinarje vse do današnjih dni.

Rast mita – literarni Ostrovrharji

V 19. stoletju, v obdobju romantike in začetkov narodnega prebujanja, Ostrovrharje srečamo v številnih literarnih delih slovenskih pesnikov in pisateljev. Navdih zanje so avtorji najprej našli pri Valvasorju, pozneje pa pri Prešernu. Blagozvočnost njihovega imena, ki vključuje pogum in ostrino v boju, razkošnost v življenju in gorečnost v ljubezni, je bila privlačna za številne pesnike, pisatelje in dramatike tistega časa, še posebej ker ime Ostrovrhar implicira slovenskost. V številnih primerih gre za viteške vsebine z močnimi sestavinami narodnega bujenja. Literati so Ostrovrharja upodabljali kot slovenskega viteza,

celo če je dogajanje postavljeno v srednjeveško okolje. Porajajoče se gibanje za emancipacijo slovenskega naroda je potrebovalo svojega narodnega junaka in buditelja, ki bi izkazoval voditeljske lastnosti, kot so modrost in vizionarstvo, pa tudi neustrašnost in vojaška spretnost. Nekateri so Ostroviharja promovirali kar v vojaškega pribočnika slovenskega kralja Matjaža. Oglejmo si jih podrobneje, saj so vsak zase pripomogli k nastajanju novega mita.

France Prešeren (1800–1848): Turjaška Rozamunda (romanca)

Ostrovihar se kot lepi in pogumni vitez najprej pojavi v romanci Franceta Prešerna »Turjaška Rozamunda«, napisani leta 1831 v Celovcu in objavljeni v tretjem zvezku Kranjske čbelice leto zatem. Lik Ostroviharja je verjetno našel v *Slavi*, čeprav v njej ni take viteške zgodbe; nasprotno: tam Ostrovihar (Jurij Gallenberg) v boju s Turki celo izgubi življenje! Prešernov Ostrovihar je zdaleč najbolj znan in zato najpomembnejši literarni lik tega junaka, ki je za razvoj mita enako pomemben kot njegov zgodovinski izvirnik v *Slavi*. V romantični pesnitvi gre lep in pogumen snubec turjaške grofične, kranjski vitez Ostrovihar, na njeno nečimrno zahtevo ugrabit turško lepoticco Lejlo, zraven pa opravi junaško dejanje osvoboditve rojakov iz turškega ujetništva. A Ostrovihar se na povratku zaljubi v Lejlo in jo vzame za ženo, razočarana in osramočena Rozamunda pa gre v samostan.

Romanca je bila objavljena v vseh izdajah Prešernovih poezij, pa tudi v različnih pesniških zbirkah in antologijah. V učbenikih slovenščine se redno pojavlja od leta 1914 in je med najpogostejšimi objavljenimi Prešernovimi pesmimi (Božič 2010: 284). S časom je postala med ljudmi splošno znana in priljubljena. V zbirki balad in romanc (Wester 1912: 49) je pridana ilustracija Ostroviharja in Rozamunde pod njegovim gradom, ki jo je izdelal slikar in ilustrator Anton Koželj (1874–1954). V opombah k pesmi urednik, pod vplivom Valvasorjevih navedb, pripiše: »Ostroviharji so bili odlični kranjski plemiči (nemško *Schärffenberger*); njihov grad je bil Ostri vrh, sedaj razvalina na brdu nad sotočjem Ljubljance in Save«.

Odmevi Turjaške Rozamunde v slovenski umetnosti

V mesečniku za književnost, umetnost in prosveto *Slovan* je v nadaljevanjih izhajala spevoigra v treh delih *Rozamunda* neznanega avtorja (Anon. 1912). Gre za prvi poskus dramatizacije Prešernove pesnitve, z namenom (sodeč po spremni besedi urednika) spodbuditi skladatelje k njeni uglasbitvi v operno delo. A žal se tega tedaj ni nihče lotil. Pozneje je ljudsko opero v treh dejanjih *Turjaška Rozamunda* naštudiral in uprizoril slovenski pevski zbor Zarja iz Clevelanda, ZDA. Kot priča uprizoritveni bilten (Anon. 1928), je libreto napisala Mary Ivanush, uglasbil pa ga je njen mož, zborovodja John Ivanush, in ga priredil za opero. Očitno niso uporabili libreta, objavljenega v *Slovanu*. Kot Ostrovihar je nastopil Frank Plut, kot Rozamunda pa kar libretistka sama. Opera je bila v naslednjih sezonah še nekajkrat uprizorjena.

V lutkovnem gledališču Fru-Fru v Ljubljani so leta 2000 ob 200. obletnici Prešernovega rojstva uprizorili lutkovno predstavo Turjaške Rozamunde, ki na duhovit način, v slogu tradicionalnih evropskih lutkarskih junakov iz 18. stoletja, prikazuje zgodbo o nečimrni Rozamundi in junaškem Ostroviharju. Predstava s klasičnimi ročnimi lutkami je bila prirejena za odprt prostor in igrana v kočiji, značilni za potujoče lutkarje iz tistega časa. Predstavo je priredil in uprizorjal Marjan Kunaver, lutke je kostumirala Metka Bizjan.

Predstavo zdaj uprizarja tudi Lutkovno gledališče Maribor; igralka je Elena Volpi, avtorica lutk pa Svetlana Čaleckaja.¹

Pesnitev *Turjaška Rozamunda* je v novejšem času doživela dve ilustrirani izdaji v obliki otroških slikanic: leta 1985 pri Mladinski knjigi, ilustratorica Kamila Volčanšek, in leta 2003 pri Prešernovi družbi, ilustrirala je Andreja Pekar.

Ostrovharja in Lejlo je leta 1993 v ciklu *Slovenski miti in legende* oblikoval kipar Stojan Batič. Kip v velikosti okoli 40 cm, najprej izdelan iz gline, nato pa odlit v bron, je zdaj v Radečah. To je prva označba Ostrovharja kot slovenskega mita, čeprav v tandemu z Rozamundo.²

V zbirki Mali leksikon je izšla knjiga *Slovenski literarni junaki*, v kateri je naveden tudi *Ostrovhar* iz Prešernove romane o Turjaški Rozamundi (Lah in Inkret 2002). Par Rozamunda – Ostrovhar se občasno pojavi tudi na različnih proslavah in kulturnih prireditvah.³

Kot lahko spremljamo na medmrežju⁴, je Ostrovhar (predvsem kot nesojeni ženin Turjaške Rozamunde) znan in priljubljen tudi med zdajšnjo mlado generacijo, o čemer pričajo številne literarne seminarske naloge, svobodne prepesnitve, igre in podobno v osnovnih in srednjih šolah.

Janez Trdina (1830–1905): Pripovedka od Glasan-boga (zgodovinska povest)

Pisatelj, jezikoslovec, zgodovinar in rodoslovec Janez Trdina je zbiral ljudsko pripovedno dediščino in napisal več zgodovinskih povesti in pripovedk. Leta 1850 je zasnoval in kot podlistek objavil prozno delo *Pripovedka od Glasan-boga* s podnaslovom: *Poskus narodne epopeje Slovencev*. Gre za poskus proznega narodnega epa na temelju ljudskih motivov, ki jih je po svoji domišljiji združil in preoblikoval, pri tem pa prežehl z idejno tendenco. V njem so opisani resnični dogodki iz zgodovine Slovencev (npr. bitka pri Sisku leta 1593), v katerih pa nastopajo razni slovenski miti z ljubezenskimi zapleti med osebami. Ena od stranskih oseb je Ostrovhar: pogumen, junaški, narodu zvest in predan pribočnik kralja Matjaža, za ženo pa ima prevzetno, nevhaležno, ljubosumno in nesrečno Rozamundo.

Trdina je leta 1866 pri Matici Slovenski izdal tudi delo *Zgodovina slovenskega naroda*. V poglavju o srednjem veku ugotavlja, da so bili germanski kolonizatorji v začetku prijazni do slovenskih prebivalcev, naučili so se njihovega jezika in se celo dali imenovati po slovensko, npr. »*Galenberg se je dal v Ostrovharja imenovati*«. Misлил je na graščake z Ostrega vrha (Osterberga), za katere Valvasor v Slavi navaja slovensko ime *Ostervercher* (Valvasor 1689: 433). Pozneje pa naj bi postali izkoriščevalski in kruti: »*Zlasti so bili Ostrovharji, ali kakor so se zdaj zopet imenovali, Galenbergerji, brez najmanjše milosti do kmetov. Kdor ni imel kaj dati za davek, so ga zaprli, kmete so vpregali in z njimi orali, iz gozdov hlode vlačili in jih v globoke vodnjake metali*« (Trdina 1866: 85).

¹ <http://www.frufru.si/index.php/en/show/1> [1. 12. 2000]; <http://www.veza.sigledal.org/prispevki/> [13. 9. 2013]

² Cankarjev dom, Ljubljana, Zbirka katalogov razstav, 1993.

³ <http://www.flickr.com/photos/zskd/1522452293/> [9. 10. 2007].

⁴ <http://www.dnevnik.si/clanek/1042350418>; <http://ejournal.eduprojects.net/Kapljice/index.php?action> [26. 5. 2014].

Ivan Hribar (1851–1941): Kralj Matjaž (libreto)

Pomemben slovenski gospodarstvenik, politik, diplomat in publicist na prelomu iz 19. v 20. stoletje Ivan Hribar je bil velik patriot in predstavnik panslavizma. Pod psevdonimom Bogumil Trzinski je leta 1868 napisal libreto v verzih *Kralj Matjaž*. Rokopis, ki ga hrani Slovenski gledališki muzej, ni bil nikoli objavljen, uglasben ali uprizorjen (Trzinski 1868). V celotnem delu je mogoče zaznati vsebinske povezave s Prešernovimi deli: s *Turjaško Rozamundo* (npr. pogovor glavnih igralcev pri kamniti mizi pod hrastom, pevec z liro), *Zdravljico in Krstom pri Savici*. Ostrovihar je pribočnik kralja Matjaža in mu po pregledu političnega stanja v deželi poroča o velikem narodnem gibanju Slovencev in o ljudskih taborih v Žalcu in Ljutomeru, v katerih so deset tisoči zahtevali slovensko kraljevino. Pomenljive so njegove sklepne besede: »*Težko pričakuje naš rod odrešenja, krepko otresuje verige trpljenja*«, po katerih kralj Matjaž vstane, vzame trobojnico, odpre vrata in jo široko zavihiti ter odhaja v hraber boj za slovensko stvar. Slišijo se rogovi, vojaki pejejo »*Kaj bliska se v jasnem*« in »*Hej Slovani*«, vriskajo in vzklikajo »*Živel kralj Matjaž!*«. (Trzinski 1868: 36)

Fran Detela (1850–1926): Pegam in Lambergar (zgodovinska povest)

V povesti iz leta 1891 je romaneskno, z veliko mero umetniške svobode, prikazan boj za bogato dediščino po izumrtju grofov celjskih. V njej nastopa v zgodbi v vzporednim političnim in ljubezenskim zapletom tudi resnična oseba Janez Ostrovihar (iz rodu Gallenberških) kot viteški bojevnik na strani Katarine Branković, vdove po zadnjem celjskem grofu Ulriku. Vse osebe v povesti so zgodovinsko izpričane, vendar Janez Gallenberg v resnici ni bil povezan z usodnimi celjskimi dogodki; za to je poskrbela pisateljeva domišljija. Vendar pisatelj dobro pozna njegovo ravnanje v nasledstvenem sporu med habsburškima princema Friderikom in Albrehtom, v katerem se je postavil na napačno (t. j. Albrehtovo) stran, kar naj bi mu kasnejši kralj in cesar Friderik močno zameril in mu je grozila smrt z obglavljenjem. V povesti je Ana Lamberška močno zagledana v Ostroviharja, kar ugaja njegovemu egu in tudi politično ustreza, saj rabi zaveznika za umiritev cesarjeve jeze. Lambergi so bili namreč Friderikovi politični zavezniki na Kranjskem. Po njihovem posredovanju je Anina volja uslišana: obsojenec je pomiloščen, zraven pa mu vrnejo še zaplenjena posestva, tako da se lahko poroči z njo.

Tudi v tej zgodbi je Ostrovihar prototip slovenskega viteškega junaka. Tako rekoč z vsako omembo Ostroviharjevega imena nam pisatelj postreže z eno njegovih kreposti. Občudovanja vredni sta predvsem njegova bojna spretnost in živalska moč, krase pa ga tudi uglajena družabnost. Ostroviharjevih prednosti ne zanikujejo niti nasprotniki: »*Treba ga je videti v boju, da se vé, kolika opora je bil Albrehtu in kolika je zdaj Vitovcu. Vojaštvo ga vse obožuje, mené, da je nezmagljiv; in res ima njegova neprestrašenost tako čarobno moč, da mora ojunačiti največjega strahopetca. A kakor je strašen v boju, tako mil in prijeten je v družbi. Kjer je on, tam je veselje in kratek čas, in jaz ne pozabim nikdar lepih dni, katere sem preživel z njim.*« Toda po drugi strani je tudi preračunljivec: »*A nagiblje ga, kakor mislim, na Vitovčevo stran le strah, da mu cesar ne odpusti prejšnjega vedenja; kajti se je bil junačil Ostrovihar pred vojvodo Albrehtom, da mu izroči brata živega ali mrtvega; in res bi ga bil nekoč kmalu ujel*« (Detela 1891:7).

Anton Medved (1869–1910): Viljem Ostrovrhar (zgodovinska drama)

Drama v petih dejanjih, ki je nastala leta 1893 in izšla naslednje leto v reviji *Dom in svet*, ne izhaja iz prešernovske tradicije. V nasprotju z drugimi literarnimi deli s srečnim koncem za bolj ali manj izmišljenega junaka Ostrovrharja ta drama z veliko mero umetniške svobode obravnava zgodovinsko izpričano osebo Viljema Svibenskega (Scharffenberga, poetično poslovenjenega v Ostrovrharja) in dogodke v boju za španhajmsko (spanheimsko) dediščino na Koroškem. Na strani upornikov se je bojeval tudi Viljem in v bitki padel. Resnični dogodki z odločilno bitko med koroškim vojvodo Majnhardom (habsburškim vazalom) in grofom Ulrikom Vovbrškim kot vodjem koroških upornikov iz marca 1293 je zbiratelj srednjeveških legend Otokar iz Zile (Otokar iz Geule) z določenimi nadnaravnimi sestavinami zapisal v rimani obliki (legenda o vilinskem prstanu).⁵ V Medvedovi drami je Viljem predstavljen kot plemič slovenskega rodu, ki se bojuje za pravice kranjske dežele (in ljudstva), torej je prerodno politično gibanje 19. stoletja pretenciozno preslikano v dogajanja 13. stoletja. Časovna oddaljenost in slabo poznavanje teh zgodovinskih dogodkih otežujejo razumevanje dramske zgodbe. Drama ob nastanku ni bila uprizorjena. Premiero na prostem, pod svibenskim gradom, je doživela šele leta 2011 v izvedbi gledališke skupine Kulturnega društva Svibno pod vodstvom režiserja Jožeta Mahnetaja; uprizorili so jo tudi naslednje leto, potem pa zaradi smrti režiserja ne več.

Navedena srednjeveška legenda je že pred Medvedom, v 1. polovici 19. stoletja, navdihnila več nemških in avstrijskih avtorjev k njeni literarni obdelavi. Brata Grimm sta jo v prozni obliki (Pripovedka o Ostrovrharju in škratu) uvrstila v svojo zbirko nemških pripovedk.⁶ Ljubljanski pesnik Schlechter je napisal balado Viljem Ostrovrhar⁷, celovčan Budik pa igro v štirih dejanjih Viljem Ostrovrhar ali Vilinski prstan⁸.

V novejšem času je Marjeta Zorec je povzetek te zgodbe vključila v eno svojih knjig iz zbirke *Zgodbe z naših gradov*.⁹

Janko Bajde (1855–1920): Grajski lovec (zgodovinska povest)

Povest je kot podlistek izhajala v časopisu *Gorenjec* (Bajde 1912). Pustolovsko - ljubezenska zgodba se dogaja na gradu Gamberk nad Zagorjem, ki naj bi ga po trditvi pisatelja (ta pa po Valvasorju) leta 1040 postavil Ortolf Ostrovrhar. Razmeroma preprosta in dramsko klišejska zgodba govori o prepovedani ljubezni med Tamaro, hčerko enega od Ortolfovih naslednikov, in njegovim grajskim lovcom. Ostrovrhar, kot graditelj gradu Gamberk, nastopa le v uvodu.

Ivan Zorec (1880–1952): Beli menihi (zgodovinska povest)

Med dveletnim bivanjem v samostanu Stična je Zorec leta 1932 napisal in izdal zgodovinsko povest v štirih knjigah *Beli menihi*. Prva knjiga obravnava ustanovitev

⁵ Otakar aus Geul (1265–1322), http://opac.regesta-imperii.de/lang_de/suche.php?q=Steirische*+Reimchronik, [26. 5. 2014]; tudi: Kos (2003: 229)

⁶ Die Brüder Grimm: Deutsche Sagen I, Goldsmanns, München, 1813

⁷ Anton Josef Schlechter (psevdonim Hugo vom Schwartzthal): Lirische und romantische Dichtungen, Kleinmayer, Laibach, 1833, 185

⁸ Peter Budik: Wilhelm von Schärffenberg, oder Ring der Treue, Wien, 1843

⁹ Marjeta Zorec: *Zgodbe z naših gradov: Med Dravo in Kolpo*. Ljubljana, Karantanija, 2007.

cistercijanskega samostana Stična leta 1136. V njej kot stranski osebi nastopata tudi graščak Oton Ostrovihar (s Svibna) in njegova lepa hči Zofija, ki jo snubi bojeviti plemič Majnhalm Višnjegorski. Omenjen je tudi Otonov brat Ortolf, graščak v Sostrem (mišljen je Ostri vrh nad Podgradom), torej je tudi ta pisatelj sledil Valvasorjevim navedbam v Slavi. Naslednje tri knjige obravnavajo obdobja tega samostana, v katerih pa se Ostroviharji več ne pojavljajo.

Mimi Malenšek (1919–2012): Pod Triglavom (zgodovinska povest)

Povest, ki je kot podlistek pod psevdonimom Mimica Zagorska izhajala v Gorenjcu, govori o gorenjskih kmečkih puntarjih iz 15. stoletja (Zagorska 1936). V povesti se Ostrovihar pojavi le posredno, v pesmi o vilinskem prstanu že omenjenega Otokarja iz Zile (Otokar iz Geule), ki jo srednjeveški pevec prepeva zbrani gospodi ob neki družabni priložnosti na Pustem gradu pri Radovljici.

Tu je primerno omeniti, da med srednjeveškimi viteškimi pesniki (minezengerji) srečamo tudi kranjskega viteza Leopolda Scharffenberga s Svibna.¹⁰

Peter Božič (1932–2009): Turjaška Rozamunda (drama)

Peter Božič je leta 1977 za gledališče OTH (Oder treh herojev, KUD Sp. Pirniče) spisal dramo *Turjaška Rozamunda ali Na nebu so znamenja tri*. Drama se tesno naslanja na Prešernovo pesnitev. Lahko jo umestimo v sodobni družbeno-politični kontekst, ki je z očesom mlajše generacije razumljen drugače kot z očesom starejše. Drama, ki ponuja različne interpretacije in asociacije, ni doživela pozornosti. Gledališče iz Sp. Pirnič, kjer je Božič deloval, je dramo poskusilo uvrstiti v program, vendar je zaradi dramaturških slabosti teksta študij opustilo; isto se je zgodilo v gledališču Pekarna. Gledališka kritika (Poniž 2010: 8) o drami pravi:

»Na eni strani se [avtor], ludistično poigrava z dvema mitoma, nacionalnim in prešernovskim, na drugi ju vendarle motri skozi poslednje odseve perspektivovske načelnosti in teznosti, da bi kot ‚dramatično rezultanto‘ izpostavil globlje in za tisti čas zelo pomembne dvojnosti: naše, ‚slovensko‘, in tuje, ‚bosansko‘; (navidezno) askezo na eni in brezumno, potratno razkošje na drugi (Ostrovihar proti snubcem, Pevac proti Turjačanu in Bašetu)«.

Anton Corel st. (1927): Povest o ribiču in grofični (zgodovinska povest)

Anton Corel je napisal več povesti in uglasbenih pesmi o nekdanjem življenju na rodnem Kočevskem in v sedanjem domačem kraju Podgradu pri Ljubljani. *Povest o ribiču in grofični*, izdana v zbirki pesmi in zgodb leta 1999, govori o skrivni in prepovedani ljubezni med graščakovo hčerko z Ostrega vrha in grajskim ribičem. Zgodba se po junaškem dejanju, ko mladenič v boju s Turki Ostroviharju reši življenje, nepričakovano srečno razplete. Avtor je zgodbo predelal tudi v ljudsko igro v treh dejanjih *Ostroviharjeva hči*, ki jo je leta 2006 dramska skupina KD Podgrad pri Ljubljani uprizorila na prostem ob praznovanju 750-letnice prve zgodovinske omembe kraja. Leta 2014 je avtor izdal razširjeno izdajo svojih pesmi in zgodb, ki jo je ilustriral Henrik Krnec; nekaj ilustracij je namenjeno tudi Ostroviharju. Eno izmed ostroviharskih zgodb (Zlata krona) je leta 2002 izdal v knjižici Milana Bizjana *Ostroviharjevo žganje*, ki jo je tudi ilustriral H. Krnec.

¹⁰ A. Janko in sodel.: *Nemški viteški liriki s slovenskih tal*. Žovneški, Gornjegrajski, Ostroviharski. Znanstveni inštitut Filozofske fakultete UL, Ljubljana, 1997, str. 19

V večini zgoraj navedenih zgodovinskih literarnih del, še posebej v tistih iz 19. stoletja, je navzočnost Ostrovrharjeve osebe ali prizorišča namenjena doseganju neke zgodovinsko pogojene pozitivne sporočilnosti. Lik Ostrovrharja, povsem sproščenega Rozamundine sence, vendar praviloma ob boku kralja Matjaža, podpira tudi nastajanje mita o sposobnem in politično enotnem narodu, vrednem politične združitve in državnosti (Trdina 1866, Trzinski 1868). Slovenski zgodovinski roman (oz. povest) tistega časa je torej razumeti kot kulturno tvorbo, ki mestoma skriva v sebi pomene, katere presegajo literarno sporočilnost zgodb, in s svojo simbolično vsebino zadeva kolektivno slovensko usodo. Pojav zgodovinskega romana oziroma povesti je tesno povezan z rojevanjem nacionalne zavesti, zato je to eden najbolj nacionalno specifično interpretiranih žanrov, tako med romanopisci in dramatikami kot med literarnimi zgodovinarji. K politični tendenčnosti povesti sta pripomogli jasna umeščenost v prostor takratnega nacionalnega interesa bralcev in tematizacija preteklih dogodkov, ki jih je bralec interpretiral kot anticipacijo svoje lastne sočasne politične in nacionalne usode. Nacionalizem zgodovinskega romana nagovarja lastni narod, da bi mu dal samozavest in moč za nacionalno emancipacijo, pa tudi za osvoboditev izpod univerzalizmov in kulturnega imperializma velikih literatur (Hladnik 2009: 39). Ostrovrhar je lik, ki je k temu nagovarjanju pomembno pripomogel, saj nas viteški miti delajo pogumnejše in močnejše.

Poznejša zgoraj navedena dela, nastala v 20. stoletju, nimajo več narodno-idejnega naboja, vzdržujejo pa mit Ostrovrharja kot ljudskega junaka, ki nas združuje in nacionalno osmišlja.

Ostrovrhar danes

V raziskovanju in predstavljanju mita Ostrovrharja ter nasploh v ohranjanju tradicije narodno-zavednega ostrovrharstva v slovenskem prostoru prednjačita dva prostora, ki sta predstavljena že v uvodu: Podgrad pri Ljubljani in Svibno pri Radečah. Pravzaprav gre zdaj za uporabo blagovne znamke Ostrovrhar za potrebe lokalnega turističnega in kulturnega razvoja, pa tudi ohranjanja domoljubnih čustev. Za določen čas sta bili tovrstno dejavni tudi občini Ljubljana-Šiška in Medvode, vendar iz drugačnih razlogov. Spomin nanj pa se v raznoterih drugih oblikah ohranja po vsej Sloveniji, kar priča o njegovi splošni in stalni prisotnosti v naši podzavesti, pa tudi o njegovi univerzalnosti.

Podgrajsko ostrovrharstvo

Organizirana dejavnost na tem območju se se je začela leta 1982, ko je bilo ustanovljeno Kulturno društvo Podgrad pri Ljubljani, ki poleg umetniških dejavnosti goji tudi narodopisje. Ta sekcija zbira raznovrstno gradivo o kulturno-zgodovinski dediščini domačega kraja in širše. Iz zbranega gradiva so izdali več knjižic in objav (Corel 1999 in 2014, Bizjan 2002, Grilc 2003, 2005 in 2013), zgoščenko in DVD.¹¹ Med pesmimi in zgodbami so številne, ki obravnavajo namišljena Ostrovrharjeva junaška dejanja in prigode.

Leta 2006, ko je Podgrad praznoval 750 let od prve omembe gradu Osterberg v zgodovinskih virih, je bilo praznovanje zgodovinskih korenin še posebej intenzivno. Za potrebe celoletnega praznovanja so ustanovili Viteško skupino Ostrovrhar in naštudirali igro Antona

¹¹ 750-letnica Podgrada, DVD, KD Podgrad, 2006. Zgoščenka Podgrajskih ljudskih pevcev, KD Podgrad, 2009.

Corela Ostroviharjeva hči. Na proslavi so nastopali vse domače kulturne skupine in številni gostje. V spomin na to obletnico so vaščani s svojimi prispevki in delom sredi vasi postavili spomenik vitezu Ostroviharju. Spomenik je oblikoval Anton Corel ml., kip pa Milka Turk.

Podobno slovesno praznovanje je načrtovano tudi v letu 2015, ob tisoči obletnici domnevnega nastanka gradu Osterberg (po Valvasorju oz. Schönlebnu). Kljub temu, da sodobni zgodovinarji ta podatek ne odobravajo, je Valvasorjeva datacija domnevne izgradnje najstarejša letnica v zgodovinskih zapisih o tem gradu oz. kraju, vredna javne pozornosti in praznovanja.

Pesnika Franceta Prešerna, najbolj zaslužnega za nastanek mita o Ostroviharju, Podgrad promovira na številne načine, predvsem z vsakoletno proslavo slovenskega kulturnega praznika. Na njej za pomembne prispevke k družbenemu razvoju kraja podelijo priznanje *Ostrovihar leta*; doslej ga je prejelo deset posameznikov in skupin. V počastitev domicilnega kraja viteza Ostroviharja jih je enkrat obiskala tudi Valvasorjeva konjenica.

V okviru KD Podgrad od leta 2000 deluje tudi likovna sekcija, ki vsako leto priredi srečanje ljubiteljskih slikarjev imenovano Podgrajski likovni teden. Udeleženec Slaven Siročič je leta 2011 naslikal namišljeni boj Ostroviharja s Turkom pod Ostrim vrhom. Tema letošnjega tabora bo tisoč let Podgrada, zato pričakujejo še kak tak izdelek.

Ostroviharjeva pohodniška pot

Leta 2007 so vaščani najzanimivejše točke naravne, kulturne in tehnične dediščine Podgrada povezali v krožno pohodniško pot in jo poimenovali po vitezu Ostroviharju. Začne se takoj za vasjo, kjer stoji Ostrovirska oljarica, ki je bila ena prvih kemičnih tovarn na Kranjskem; ob ustanovitvi leta 1854 se je imenovala *Osterberger Ölfabrik*. Večina poti poteka po povsem naravnem okolju Janškega hribovja, obišče ostanke obeh srednjeveških gradov, se ustavi ob čarobnem studencu in vodi skozi nekdanji kamnolom mlinskih kamnov, ki je edinstven te vrste pri nas in je deloval že v srednjem veku. Pod gradom je tudi izliv reke Besnice v Ljubljano; pred regulacijo rek Ljubljanice, Save in Bistrice v 18. stoletju so se štiri reke stekale na istem mestu, na kar je pri opisu gradu Osterberg opozoril že Valvasor v Slavi (1689: 433): »*Pod gradom se zlivajo štiri reke, kar je krasno videti!*« Društvo enkrat na leto organizira vódene pohode z domačimi vodniki, na katerih se predstavljajo viteška skupina Ostrovihar in druge sorodne skupine. Pot je zaradi bližine Ljubljane postala zelo priljubljena za šolske izlete, družinske sprehode in rekreativce, v zadnjem času tudi za GSM igro iskanja zakladov (*geocaching*)¹².

Svibensko ostroviharstvo

Gospode, ki so živeli na gradu nad Svibnem, viri imenujejo na več načinov: po domačem kraju (Svibenski), po izvornem imenu gradu oziroma rodbine (Scharffenbergerji) in s slovenskim prevodom nemškega imena (Ostroviharji). Sedanja zgodovinska stroka jih označuje za Svibenske; kot Ostroviharje pa literarni zgodovinarji in strejši zgodovinarji. V zadnjem času jih pod tem imenom promovira Turistično društvo Ostroviharji Svibno. To deluje od leta 1998 na širšem območju Svibnega; osnovni namen društva je skrb za razvoj

¹² www.geocaching.com/geocache/GC4VG98_6trail-po-ostroviharjevi-poti? [26.1.2015]

kraja na turističnem in kulturno-zgodovinskem področju, ohranjanje šeg in navad, varovanje naravne in kulturne dediščine ter zgodovinskih spomenikov. Društvo ureja okolico grajskega hriba v Svibnem, vzdržuje turistično-zgodovinsko učno pot, organizira različna izobraževanja s področja kulturne dediščine, okoljevarstva in kmetijstva, promovira okolju prijazne oblike turizma na osnovi njihove dediščine, povezuje turistične ponudnike okolice ter sodeluje z drugimi društvi in organizacijami v občini in regiji. V mesecu avgustu organizirajo tradicionalno kulturno turistično prireditev Grajsko trški dan, ki promovira dediščino kraja s poudarkom na grajskih gospodih Ostrovrharjih, trškem dogajanju in domači kulinarčni ter rokodelski ponudbi. V društvu deluje tudi sekcija vinogradnikov Zagrad, ki skrbi za Ostrovrharjeve gorice ter organizira vsakoletni pohod po Ostrovrharjevi vinski poti.¹³

Župnijski urad Svibno je leta 2002 izdal obsežno monografijo o domači fari (Potrbin 2002), ki opisuje zgodovino svibenske fare nazaj do najstarejših časov. V njej so opisani tudi srednji vek in glavni svibenski gospodje, tudi tragična zgodba Viljema Scharffenberga. O nadimku Ostrovrhar avtor ugotavlja, da je novejšega izvora in potrjen, saj prej domačini svojih gospodov nikoli niso tako naslavljali (Potrbin 2002: 29).

Kulturno društvo Svibno, ki se bliža stoletnici delovanja, je avgusta leta 2011 naštu-diralo in na prostem, pod ruševinami gradu Svibno, uprizorilo zgodovinsko dramo Antona Medveda Viljem Ostrovrhar. Zgodovinska drama v režiji Jožeta Mahneta, ki je bila tokrat sploh prvič uprizorjena, predstavlja tragično zgodbo resničnega viteza Viljema Scharffenberga, ki je gospodoval gradu in posestvu Svibno koncem 13. stoletja. Prikazuje nam tedanje grajsko življenje, ljubezenske in vojaške spletke ter viteške boje. Zgodba razkriva skrivnost prstana, ki ga vila podari Viljemu, in posledice, ki ga le-ta prinese. V igri so bili uporabljeni rekonstruirani srednjeveški kostumi, oklepi in oprema tistega časa, ki so plod prostovoljnega dela domačinov iz Svibna.

Medvoško ostrovrharstvo

Medtem ko podgrajsko in svibensko ostrovrharstvo temeljita na srednjeveškem liku mitske osebe, pa je medvoško povsem sodoben pojav. Izvira iz partizanskega imena Blaž Ostrovrhar, ki si ga je pri odhodu v partizane nadel mladi Oto Vrhunec iz Spodnjih Pirnič pri Medvodah. Izbira tega partizanskega imena odraža njegovo rodoljubnost, svobodomi-selnost in bojevitost, pa tudi poetičnost. Bil je namreč velik ljubitelj slovenske kulture, ki jo je poustvarjal v domači dramski skupini, pa tudi ustvarjal s svojim lastnim pesnjenjem. Zaradi poguma, odločnosti in preudarnosti je v partizanih kmalu postal poveljnik 3. čete Jelovškega odreda, nato pa opravljal številne vodstvene funkcije. Bil je gorenjski delegat na Zboru odposlancev slovenskega naroda v Kočevju in član Slovenskega narodno-osvobodil-nega sveta. Znan je bil po tem, da tovarišev pred bojem ni spodbujal s političnimi nagovori, ampak jim je deklamiral domoljubne pesmi Franceta Prešerna, ki ga je znal na pamet. Med tovariši in prebivalstvom je bil zelo priljubljen. Maja 1944 je bil z enoto napoten v okolico Bleda in Bohinja. Še s petimi tovariši je 24. junija 1944 odšel na Triglav; v spominsko knjigo na Kredarici so se poleg večine nemških priimkov vpisali s partizanskimi imeni. Drugo jutro so na vrhu Triglava razvili slovensko trobojnico, ki je v jutranjem vetru oznanjala

¹³ www.facebook.com/pages/TD-Ostrovrharji-Svibno [26. 5. 2014]

bližajočo se svobodo. Iz predvojnih let je ohranjena rokopisna zbirka Otona Vrhunca *Pesmi*. Nato je objavljala v partizanskih glasilih (*Partizanski dnevnik*, 1943–44), antologijah (1944) in samostojni zbirki *Pesmi padlim borcem* (Vrhunec 1944). Pesmi opevajo junaški boj za svobodo, hrepenenje po miru, prostosti in ljubezni. Partizanski komandant in pesnik Blaž Ostrovihar je padel v zarij svobode 5. aprila 1945, potem ko je bil ranjen in ujet v domobranski zasedi. Na domači hiši v Sp. Pirničah št. 84 je vzidana spominska plošča. Po njem sta se dolgo imenovali osnovni šoli v Medvodah in Škofji Loki; pred prvo je do leta 1996 stal njegov doprni kip kiparja Antona Sigulina. Po njem se imenuje Ostroviharjeva ulica v Medvodah.

Ostroviharjeva srečanja

KUD Pirniče je v sodelovanju z Zvezo kulturnih organizacij občine Ljubljana Šiška (sedanja občina Medvode je tedaj sodila tja) v letih po 1980 začelo organizirati tako imenovana Ostroviharjeva srečanja, poimenovana po partizanskem pesniku Blažu Ostroviharju. Srečanja so bila namenjena predstavitvam svežih kulturnih dosežkov, predvsem del mladih dramatikov, iskanju novih dramskih poti, igralskih in žanrskih pristopov, pa tudi povezovanju gledališke stroke in ljubiteljskih skupin. S časom so prerasla izvorno okolje in se razvila v mednarodna srečanja (jugoslovanski narodi, zamejci in širše), stkala mrežo povezav in pridobila velik ugled. Izvedeno je bilo približno 180 kulturnih prireditev, največ dramskih uprizoritev. V letih po osamosvojitvi Slovenije je žal družbena podpora za srečanja usahnila, čeprav nikoli niso bila ideološko opredeljena.¹⁴

Ostroviharjeva priznanja

Občina Ljubljana Šiška je v letih 1980–1995 podeljevala častna priznanja *Ostroviharjev kipec* za zasluge v razvoju ljubiteljske kulture in povezovanja med društvi. Kipec v velikosti 30 cm je oblikoval kipar Anton Sigulin ter predstavlja partizana s knjigo v roki in ptico na rami, kar simbolizira pesniško in vizionarsko naravo Ota Vrhunca – Blaža Ostroviharja. Podeljenih je bilo 14 bronastih kipcev, pozneje pa je začelo zmanjkovati denarja in so podeljevali plakete (7 plaket). Med drugimi so kipce prejeli Polde Bibič, Janez Kuhar, Vilko Kolar, Anton Sigulin, Radovan Gobec, Sašo Kump, Tone Partljič, Mitja Šipek, Peter Militarev, Tonko Štajer in Janez Bitenc. Polde Bibič je nekaj let zatem prejel veliko Prešernovo nagrado in bil na podelitvi v Cankarjevem domu slavnostni govornik; v nagovoru je omenil tudi partizanskega pesnika Blaža Ostroviharja.

Druge pojavne oblike Ostroviharja

K liku Ostroviharja se Slovenci vračamo tudi drugje in drugače. V nadaljevanju bo podan pregled poglavitnih pojavnih oblik, ki smo jih zabeležili v sodobni slovenski družbi.

Dani Bedrač, slovenski skladatelj in glasbenik (rojen 1954 v Celju), je leta 1978 ustanovil folk-rock zasedbo Kladivo, konj in voda. Ob vključitvi Slovenije v EU leta 2004 je napisal evroskeptično pesem Sanjam Evropo: »*Ostrovihar! / Dvanajst neumnih zvezd / v ušesih spi, / poletje v Bruselj leze! / Kdaj so blede sence / skozi breze šle?*«. Ostroviharja vpleta tudi v nekatere druge pesmi.¹⁵

¹⁴ Arhiv KUD Pirniče, tudi: Peter Militarev, priv. koresp. z avtorjem, 2014.

¹⁵ http://www.pesem.si/a/objava/prikaz/86269/riders_on_the_storm [26. 5. 2014].

Narodnozabavni ansambel Cvet iz Radeč ob Savi je na besedilo Ivana Sivca in priredbo Borisa Roškerja leta 2005 v svoj program uvrstil pesem Ostrovrhar.

V Podgradu pri Ljubljani deluje podjetje za teracerstvo, kamnoseštvo in brušenje kamna Ostrovrhar d. o. o., katerega lastnik je Gregor Starašinič.¹⁶

V kraju Zgornja Kokra nad Kranjem, pod Jezerskim, je še ob prelomu stoletja obratovala gostilna Ostrovrhar. Verjetno jo je lastnik poimenoval po planincih, ki so se vzpenjali na ostri vrh Grintovca v Kamniških planinah, ki je od tam lepo viden.

Joži Ostrovrhar je ime sodobne svobodne umetnice, Otto Ostrovrhar je bilo umetniško ime enega od igralcev v gledališču *Moj teater*.¹⁷

Nina Mav Hrovat je leta 2010 napisala mladinski detektivski roman *Orientacisti na sledi morilcu*. Mladostniki med gozdnim tekom naletijo na truplo ustreljenega moškega; prevzame jih detektivska žilica in se odločijo sami raziskati skrivnostno smrt. Ugotovijo, da je mrlič gospod Ostrovrhar...

Na spletu potekajo številni forumi, na katerih udeleženci razpravljajo o različnih aktualnih zadevah. Številni forumi so anonimni in si udeleženci nadenejo psevdonime; pogosto srečamo tudi Ostrovrharje. Odlikujejo jih za naš mit prepoznavne lastnosti: bojevitost, moškost in rodoljubnost.¹⁸

Zaključek

Od izida Valvasorjeve Slave, predvsem pa po izidu Prešernove Turjaške Rozamunde je lik Ostrovrharja postajal znan in navzoč v zavesti Slovencev. Počasi se je prilagajal trenutnim narodnim potrebam po junakih, s katerimi so ljudje delili svoja hrepenenja in stremjenja po nacionalni afirmaciji in končno tudi osamosvojitvi. Kot prikazano, so k temu ob Prešernu prispevali tudi številni drugi literati in narodni buditelji. V širšem narodnozavednem kontekstu Prešernov Ostrovrhar ni cenjen zaradi primarne fabule – udvarjanja muham nečimrne Rozamunde – ampak junaške osvoboditve svojih rojakov izpod turškega jarma. S takimi jarmi oziroma nevarnostmi se je naš narod spoprijemal ves čas, zato Ostrovrharjeva preobrazba iz literarnega junaka v ljudski mit ni bila posebno težavna. Ostrovrhar ni velikan, ki bi s svojo fizično močjo kot Krpan ali Klepec ugonabljal sovražnike; njegova moč je neločljivo povezana s razsodnim pogumom, modrostjo in premetenostjo, ves čas v tesni povezanosti z viteškimi tovariši, celo kraljem Matjažem ali kar s svojim (slovenskim!) ljudstvom. Tudi ne deluje za svojo slavo ali korist, ampak za višje cilje svojega ljudstva. Ostrovrhar je tipičen proizvod človeške mitološke imaginacije, ki si je iz literature izposodila

¹⁶ <http://www.najdem.info/ponudbe/teracerstvo-kamnosestvo-in-brusenje-kamna-ostrovrhar-d-o-o/>, [26. 5. 2014].

¹⁷ <https://twitter.com/ostrovrharca> [29. 4. 2012].

¹⁸ <http://www.pozitivke.net/users.php> (26. 6. 2003); <http://www.rtvsllo.si/profil/ostrovrhar> [26. 5. 2014]. <http://zbiralci.com/forum/login.php> [5. 4. 2014].

primerno osebo in jo pretvorila v nadnaravno pogumnega in modrega junaka, da pomaga majhnemu in šibkemu narodu prebroditi težave in ustvariti zamišljene cilje.

Proces nastajanja junaških mitov je trajal dolga stoletja, od Trubarja, Valvazorja, Prešerna, Trdine in številnih drugih do današnjih dni, zato se je mitološki potencial manifestiral v številnih oblikah, med njimi tudi v liku Ostroviharja. Ta je znan vsakemu Slovencu, a doslej v mitološki vedi ni bil opažen. Zgodovinsko-literarni miti skupaj s prastarimi ljudskimi miti dopolnjujejo doživeto resničnost sodobnega človeka. Čeprav zgodovinsko gledano rod Ostroviharjev ni bil niti slovenski niti ljudski, se je njihov idealizirani predstavnik v ljudstvu preobrazil v prepoznan in priljubljen lik ter sčasoma postal ena slovenskih mitoloških oseb. Služil je predvsem gojenju narodno prebujevalnih čustev, ki so skozi obdobje več stoletij dozorela v namero in izvedljiv načrt za izpolnitev sanj o lastni državi. Mitološko čustvovanje izvira iz globine človeške zavesti ter ga sodobni tehnicistični in informacijski čas ni izključil. Tudi danes je vtakano v vsakdanjik posameznika, čeprav se navzven lahko izrazi le občasno in v drugačni obliki kot nekoč. To, da se v zadnjem času mit Ostroviharja ponekod uveljavlja kot blagovna znamka, ni nič narobe, saj le utrjuje njegovo poznanost, pomembnost, sporočilnost in univerzalnost.

Literatura in viri:

- Anon., 1912: Rozamunda. *Slovan*, X, št. 8–11, str. 188, 221, 255, 351.
- Anon., 1928: *Uprizoritveni bilten slovenske opere: Turjaška Rozamunda*. Cleveland: Pevsko društvo Zarja, 29.11.1928. Ljubljana: Arhiv Slovenije, Fond 1164, šk. 51.
- Bajde, Janko, 1912: Grajski lovec. *Gorenjec*, XIII, št. 14–20.
- Baskar, Bojan, 2008: Martin Krpan ali habsburški mit kot sodobni slovenski mit. *Etnolog*, 18, 75–93.
- Baš, Angelos (ur.), 2004: *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga
- Bizjan, Milan, 2002: *Ostroviharjevo žganje*. Podgrad pri Lj., samozaložba.
- Božič, Peter, 1977: *Turjaška Rozamunda ali: Na nebu so znamenja tri* (rokopis). Ljubljana: Slovenski gledališki muzej, K 1634/88.
- Božič, Zoran, 2010: *Slovenska literatura v šoli in Prešeren*. Ljubljana: Tangram.
- Corel, Anton, 1999: *S pesmijo in harmoniko*. Podgrad pri Lj.: KD Podgrad pri Ljubljani.
- Corel, Anton, 2014: *Pesmi in zgodbe*. Podgrad pri Lj.: KD Podgrad pri Ljubljani.
- Detela, Fran, 1891: *Pegam in Lamberger*. Ljubljana: Slovenska Matica.
- Grilc, Viktor, 2003: *Podgrad pri Ljubljani – kratka zgodovina*. Podgrad pri Lj.: KD Podgrad pri Lj.
- Grilc, Viktor, 2005: Prispevek k zgodovini gospostva Osterberg. *Kronika*, 53, 3, str. 267–282.
- Grilc, Viktor, 2013: *Ostrovihar - nov slovenski mit*. Podgrad pri Lj.: KD Podgrad pri Ljubljani.
- Hladnik, Miran, 2009: *Slovenski zgodovinski roman*. Ljubljana: Založba Filozofske fakultete.
- Jakič, Ivan, 1997: *Gradovi, graščine in dvorci na Slovenskem*. Ljubljana: Didakta.
- Kelemina, Jakob, 1930: *Bajke in pripovedke slovenskega naroda*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kos, Dušan, 1997: Čas bojevnikov – Turnirska knjiga Gašperja Lambergerja, Viharnik, Ljubljana
- Kos, Dušan, 2003: *Blesk zlate krone. Gospodje Svibenski – Kratka zgodovina plemenitih nasilnikov*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, zbirka Dissertationes 1.

- Kumer, Zmaga in sodel., 1970: *Slovenske ljudske pesmi, I*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Lah, Klemen in Inkret, Andrej, 2002: *Slovenski literarni junaki*. Ljubljana: Mladinska knjiga, zbirka Mali leksikon.
- Mav Horvat, Nina, 2010: *Orientacisti na sledi morilcu*. Ljubljana: Založba Miš.
- Medved, Anton, 1894: Viljem Ostrovrhar. *Dom in svet*, 7, 356–493.
- Poniž, Denis, 2010: Dramatika Petra Božiča v gledališču Pekarna. V: Zbornik simpozija: *Prekvasenje slovenske dramatike in gledališča*, SMG, Ljubljana, 10.3.2010.
- Potrpin, Jože, 2002: *Skriti zaklad*. Svibno: Župnijski urad Svibno.
- Prešeren, France, 1832: Turjaška Rozamunda, V: *Kranjska Čbelica* (ur. M. Kastelic). Ljubljana: Tiskarna Jožef Blasnik, 3. zvezek.
- Schönleben, Janez Ludvik, 1680: *Genealogia illustrissimae familiae sac. rom. imp. comitum de Gallenberg*. Ljubljana: Arhiv Slovenije, zbirka rokopisov, fond 1074.
- Sivec, Ivan, 2002: *1000 najlepših besedil*. Kamnik: Založba ICO d.o.o., tudi: CD narodnozabavnega ansambla Cvet, 2005.
- Smole, Majda, 1982: *Graščine na nekdanjem Kranjskem*. Ljubljana: DZS.
- Šmitek, Zmago, 2011: *Mitološko izročilo Slovencev - svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Trdina, Janez, 1850: Pripovedka od Glasan-boga: Poskus narodne epopeje Slovencev. V: *Ljubljanski časnik*, št. 58-69.
- Trdina, Janez, 1866: *Zgodovina slovenskega naroda*. Ljubljana: Matica Slovenska.
- Trzinski, Bogumil, 1868: *Kralj Matjaž* (rokopis). Ljubljana: Slovenski gledališki muzej, KDD 498.
- Valvasor, Johann Weichard, 1689: *Die Ehre des Hertzogthums Crain*, XI. Nürnberg.
- Zagorska, Mimica, 1937–1939: Pod Triglavom. *Gorenjec*, 21 št. 34 do 23 št. 3.
- Zorec, Ivan, 1932: *Beli menihi*. Mohorjeva družba, Celovec.
- Wester, Josip, 1912: *Slovenske balade in romance*. Celovec: Mohorjeva založba.

Ostrovihar – a New Slovenian Myth

Viktor Grilc

The article describes and analyses the emergence of the knightly character of Ostrovihar in Slovenian historiography, literature and mythology. The gradual progress of his becoming a heroic figure in people's consciousness and perhaps even unconsciousness, with a tendency to mythologization, has been detected. The historical origins of the Ostrovihar knights are Schönleben's (1670) genealogical study of the mediaeval noble family Gallenberg, which possessed the dominion Osterberg (Ostri vrh) by Ljubljana. He noted that lords were called *Ostroviharji* in the vernacular language and that place. This story was summarised by Valvasor in the famous work "Die Ehre..." (1689), which has significantly influenced Slovene historiography and literature. Even more influential was the famous romance *Turjaška Rozamunda* of Prešeren (1832), now one of the best known Slovene poems. The geographical and genealogical origin of Ostrovihar in the subsequent process of literary myth formation was no longer essential. In the post-Prešeren period of the national and political awareness of Slovenes, the heroic character of Ostrovihar appeared in many texts of various authors. The emerging movement for the emancipation of the Slovenian nation within the Habsburg monarchy needed a symbolic national hero, able to demonstrate leadership qualities such as wisdom and vision as well as fearlessness and military experience.

In some works, Ostrovihar was promoted to the military adjutant of Slovenian mythological king Matjaž. His story was also dramatized in a tragedy (Medved 1893), based on a true account of a riot among the nobility at the medieval castle Scharffenberg by Radeče. He occurs in several other dramas and opera librettos, primarily as a Rozamunda's suitor from the Prešeren romance. In the first half of the 20th century, his literary development continues; however, the political awareness has gradually ceased and been transformed to a subject for daily needs. In recent decades, he has been often depicted in illustrations, paintings, picture books and sculptures. His name is appropriated by patriotic societies and knight groups, to cultural events and local recognition awards. He is a frequent subject of seminar and historical-literary projects in primary and secondary schools, which proves his popularity among the young generation. Recently, he has become a popular brand in the tourist sector, as several hiking trails and tourist associations have been named after him. A pseudonym Ostrovihar often appears in various internet forums, exhibiting knight's virtues such as patriotism, courage and determination. There is proof that, since the Prešeren period, Ostrovihar has become generally known and acknowledged in all generations of Slovenes, thus featuring elements of a national myth.

SODOBNA MITOLOGIJA

MITOLOGIA CONTEMPORANEA

CONTEMPORARY MYTHOLOGY

Smrt v virtualnem svetu: Dojemanje »dobre« in »slabe« smrti v spletni igri *World of Warcraft*

Simona Klaus

The notion of "good" and "bad" deaths can be found in many cultures around the world as death has always had a significant role in the societies. Many beliefs and customs are connected with the time of death and the way someone died in order to grant the soul a safe passage into the otherworld. The game World of Warcraft is a complex example of how the notion of "good" or "bad" deaths is incorporated in the fantasy virtual world and in what ways the authors of the game make it possible for the players to define death they encounter on regular bases as being either "good" or "bad". The article emphasizes the notion of death and its contexts play a significant role in the creation of this online world.

Keywords: death, World of Warcraft, afterlife, resurrection, virtual world.

*»... every ethnic culture creates its own special image of death.«
(Vinogradova 1999: 45)*

Smrt ima v ljudskem izročilu pomembno mesto, saj smrt v skupnosti poleg rojstva in poroke spada med najpomembnejše prelomne življenjske trenutke. Okrog smrti so se v vseh svetovnih kulturah izoblikovala številna verovanja in se razvili obredi, s katerimi je (bilo) mogoče zagotoviti duši umrlega varno pot v onostranstvo in izražati spoštovanje do umrlih prednikov tudi po njihovi smrti.

Širjenje krščanstva je večinoma le prekrilo večino starodavnih verovanj v povezavi s smrtjo in pokopom. »Kljub dolgotrajnim prizadevanjem za reformo poganskih obredov so se ti v Evropi ohranili skozi stoletja, sprva na grobovih, kasneje kot hišni običaji. Danes spominjajo nanje le še prižiganje sveč in krašenje grobov. Darovanje hrane, pijače in kadil se je z grobov umaknilo na domove. Po vsej Evropi je bila še dolgo ohranjena vera, da se rajni te dni (med 30. oktobrom in 2. novembrom – op.p.) vračajo na svoje domove ali pa na grobovih opazujejo žive.« (Terčelj 1999: 353) Terčeljeva sicer opisuje religije in ideologije različnih civilizacij stare Mehike, ki so se tako srečale s krščanstvom oziroma s pokristjanjevanjem: »Pojmovanje življenja je bilo v cikličnem ponavljanju: izničenje rojeva novo stvarjenje, smrt omogoča novo rojstvo. Rojstvo nosi seme smrti, tako kot smrt že vsebuje svoj antipod« (Terčelj 1999: 354). S smrtjo je močno povezano verovanje v duše in njihova potovanja v onostranstvo. V času, ko naj bi se duhovi umrlih vračali iz sveta mrtvih, so bili potrebni običaji, s katerimi se je izkazovalo spoštovanje do umrlih. Tako so na primer na posebnem mestu v hiši za pokojnike pripravili hrano in pijačo, kot da bi bili živi. Kjer se je pokojnike, ki naj bi se vračali, obravnavalo kot člane skupnosti, so ljudje verovali, da

jim le-ti ne bodo škodovali. Če je bila smrt pokojnika običajna (nenasilna, v visoki starosti itd.), so se od pokojnika poslovili z ustaljenimi obredi in šegami.

V izročilu svetovnih kultur je moč zaslediti verske predstave o t. i. »dobri« in »slabi« smrti ter verovanja v duhove povratnike. Obe verovanjski predstavi sta prisotni tudi v obravnavani virtualni spletni igri, o čemer bo govora v nadaljevanju.

Dobra smrt

Pri dojemanju smrti od nekdaj obstaja dihotomija dobro – slabo. To je vidno na več načinov, kot je na podlagi slovanskega verovanja v »dobro« ali »slabo« smrt pokazala Lyudmila N. Vinogradova s primeri obredov pred in po smrti, na primer voščilom za dobro smrt, kot delom pozdrava (1999: 46). Terčeljeva tudi pri verovanjih v stari Mehiki opaza, kako pomembna je dobra smrt: »med umrlimi vlada posebna hierarhija in temu primerno je praznovanje: samo dušam odraslih in pošteno umrlih pripada osrednje praznovanje« (Terčelj 1999: 351).

Vinogradova opaza, da je smrt v slovanskih verovanjih definirana kot prehod med dvema stranema, med tem svetom in onostranstvom (1999: 46). Obredi v zvezi s smrtjo in pokopom so bili pomembni za celotno skupnost in smrt v družini ni bila le družinska skrb. Osnovne značilnosti »dobre« smrti izhajajo iz prepričanja, da se smrt zgodi ob pravih pogojih za posameznika oziroma ob njegovem »lastnem času« (primerni starosti), na pravem kraju in v krogu domačih (Vinogradova 1999: 46-47). Dobra smrt je naravna smrt, nenasilna in »lahka«. Tudi glede na letni cikel obstaja dober in slab čas za smrt. Dober čas v letu sta jesen ali zima, ko naj bi bil prehod med svetovoma bolj odprt. Najbolj ugoden čas v mesecu naj bi bilo obdobje pred mlajem, ko luna pojenja. Najbolj ugoden del dneva pa naj bi bila noč.

Slaba smrt

Kot nasprotje dobre smrti obstaja slaba smrt, za katero je značilno, da je nasilna, nesrečna, prezgodnja ali mučna. Krivična smrt in trpljenje pomenita težji prehod med svetovi in možnost škodovanja nesrečne duše, kar je tesno povezano z verovanji v demone in druga škodljiva bitja kot povratnike. Nečisti umrli ni mogel oditi v onstranstvo, zato se je njegov duh vračal na tostranstvo in škodoval svojcem. Duh je lahko prevzel raznolike oblike od človeške podobe do plavajoče lučke (Kropej 2004: 104). Z obredi ob smrti in s povratniki je povezano tudi verovanje v vampirje. Največje tveganje za nastanek vampirja je tako v slovanskih verovanjih smrt samomorilcev, neporočenih mladih in vseh, ki so umrli nečiste smrti (Vinogradova 1999: 45-49).

Vampirje lahko glede načina njihovega nastanka delimo na žive in mrtve vampirje, saj prvi postanejo vampirji z nenavadnimi znamenji ob rojstvu in veljajo za zaščitnike skupnosti, mrtvi vampirji pa so posledica neupoštevanja pravil ali neizvajanja zaščitnih ukrepov v času med smrtjo in pokopom. Če je v neki skupnosti zaporedoma umrlo več ljudi, so ljudje začeli govoriti, da gre za delovanje vampirja. Zato so v takem primeru odkopali grob pokojnika, za katerega so predvidevali, da se je »povampiril«, in ga natančno pregledali. Če truplo ni razpadlo v določenem časovnem obdobju, navadno v štiridesetih dneh po smrti, in je kazalo »življenjske« znake, kot so gibljivi sklepi in krvava podoba, so ljudje

truplo prebodli z lesenim kolom in ga na ta način za vedno pritrdili v grob (Čajkanović 1998: 77), ga obglavili ali/in sežgali ter tako pokončali vampirja. Skrb skupnosti, da bi tudi nečista duša lahko našla pot v onostranstvo, se je torej manifestiral v konkretnih ukrepih ob smrti, ob pokopu in v kasnejšem obdobju.

World of Warcraft in pojmovanje smrti¹

Spletno večigralsko igro vlog *World of Warcraft* je podjetje Blizzard Entertainment² napovedalo leta 2001, prvič pa jo je javnosti predstavilo konec leta 2004 ob deseti obletnici obstoja franšize *Warcraft*.³ V dobrem desetletju obstoja je bila igra večkrat prenovljena in dopolnjena s t.i. dodatki. Igra ima kompleksno zasnovo fantazijskega sveta z referencami na svetovne mitologije, popularno kulturo, praznike in način življenja nasploh. Njena posebnost je izredno veliko število naročnikov. Po podatkih iz leta 2011 je namreč število naročnikov oziroma igralcev po vsem svetu preseгло 12 milijonov,⁴ za kar je bila igra vpisana v Guinnessovo knjigo rekordov za najbolj priljubljena MMORPG (ang. massively multiplayer online role-playing game) igra⁵.

Fantazijski virtualni svet *World of Warcraft* v mnogih elementih črpa iz svetovnih mitologij⁶, predvsem pa uporablja pripovedništvo za posredovanje zgodovine sveta, pomena preizkušenj in napredovanje zgodbe in junaka. Igralec preko spletnega portala⁷ dostopa do svojih likov oziroma avatarjev ženskega ali moškega spola, ki lahko pripadajo med seboj sovražnima frakcijama *Alianse* (ljudje, škrti, nočni vilinci, gnomi, draenei, worgen, pandareni) ali *Horde* (orki, nemrtvi, taureni, troli, krvni vilinci, goblini in pandareni).⁸ Ne glede na pripadnost se igralčev junak, ki ga umetno ustvarjeni liki (ang. NPC - Non-player character) usmerjajo po poti reševanja virtualnega sveta pred nevarnostjo uničenja, skozi igro neizogibno sooči s smrtjo oziroma umrljivostjo svojega lika. Glede na kompleksnost zgodbe in sveta je tudi smrt definirana kompleksno in se pojavlja v raznolikih okoliščinah. Večino časa ima igralec nadzor nad dogajanjem v igri in smrt lahko prepreči (z zdravilnimi napitki ali obliži, uroki za zdravljenje itd.), v nekaterih primerih pa je v igri določeno, da mora lik umreti, da se lahko zgodba razvije dalje, na kar igralec nima vpliva. Slednje se sicer zgodi zelo poredko, predstavlja pa način, kako avtorji igre vplivajo na dožemanje smrti

¹ Potrebno je opozoriti, da je bila obravnavana igra že nekaj let po svojem izidu deležna akademske pozornosti v ZDA. Večina ugotovitev iz takratne raziskave virtualnega sveta *World of Warcraft*, ki je izšla v obliki zbornika, je še vedno aktualnih, peščica pa jih je vendarle zastarelih, saj se igra neprestano razvija in spreminja. Osnovna mehanika igranja pa ostaja nespremenjena.

² Vir: Blizzard Entertainment, <http://eu.blizzard.com/en-gb/>, pridobljeno 20.4.2015.

³ Če želijo igralci dostop do tega izmišljenega virtualnega 3D sveta, morajo mesečno plačati 12,99 €.

⁴ Vir: Blizzard Entertainment, <http://eu.blizzard.com/en-gb/company/press/pressreleases.html?id=10007508>, pridobljeno 20.4.2015.

⁵ Najhitreje prodajana računalniška igra je bil pravzaprav dodatek z naslovom *World of Warcraft: Wrath of the Lich King*.

⁶ Poleg izbora »rase« igralec lahko izbira še med »poklici«: bojevnik, mag, druid, šaman, paladin, vitez smrti (ang. death knight), lovec, lopov (ang. rogue), duhovnik, coprnik (ang. warlock) ali menih.

⁷ Battle.Net

⁸ Jessica Langer v svojem prispevku z naslovom *The Familiar and the Foreign: Playing (Post)Colonialism in World of Warcraft* (2008: 87-108) frakcije, ki pripadajo Hordi, glede na izgled, sposobnosti, način življenja in način govora poveže z nekaterimi manjšinami v ZDA oziroma družbenimi skupinami po svetu. Troli spominjajo na Jamajčane, tavreni spominjajo na indijanska domorodska plemena itd.

pri igralcih s specifično zasnovano igralne mehanike. V igri tako na strani horde obstaja rasa *Prekletih*⁹, ki je nastala, ko so bili v tretji vojni padli vojaki Alianse in Horde oživiljeni kot nemrtvi s pomočjo nadnaravnih moči enega izmed osrednjih nasprotnikov, Artasa. V želji po maščevanju za takšno usodo so se mu uprli in se začeli boriti proti njemu.



Slika 1: Oživitev na pokopališču iz groba pri rasi Nemrtvi.

L. Klastrup je s pomočjo fenomenološkega pristopa k igralčevemu dojemanju smrti na podlagi pripovedi o smrti, z analizo grafičnega oblikovanja in estetike ugotovila, da igralci smrt(i) svojih likov dojemajo kot bistven del izkušnje igranja (2008: 162). Smrt je sicer le začasno stanje, ki pa je na nek način kaznovano s strani oblikovalcev igre in v določenih kontekstih s strani igralcev. Vsaka smrt pomeni izgubo igralnega časa in obrabo opreme, ki jo nosi lik (oblačila, orožje, dodatki), kar doleti vse igralce. V kontekstu igranja v večji skupini z drugimi igralci, pa lahko le-ti disciplinirajo (na primer z izključitvijo) igralca, ki povzroči množično umiranje ali smrt celotne skupine (Klastrup 2008: 158-159).

V splošnem je igra zasnovana tako, da se mora igralec izogibati situacijam, ki bi povzročile smrt lika ali pa pravilno odreagirati v nevarnih situacijah.

V nadaljevanju bodo predstavljeni pogledi na smrt s strani igralca v virtualnem svetu, ki je prav tako kot v realnosti lahko dojeta kot »dobra« in »slaba«, ter način, na katerega so ustvarjalci virtualnega sveta igre uporabili koncept duše, ki zapušča telo, za vizualizacijo smrti.

⁹ Lik, ki pripada rasi Prekletih, je oživiljeno, delno razpadlo truplo, ki se na začetku igre pojavi na pokopališču ob lastnem grobu (Slika 1). Igralcu je pojasnjeno, da je kot *prekleti* oziroma *nemrtvi* dobil priložnost, da se odkupi za svoje škodljivo ravnanje pod vplivom Artasa.

Smrt v World of Warcraft

»... death is part of life in World of Warcraft.«
(L. Klastrup 2008, 162)

Za lažje razumevanje obravnavane problematike naj najprej nekoliko širše predstavim delovanje igre. Dinamika igranja v obravnavani igri temelji na življenjski energiji ali točkah »zdravja« likov, ki se povečuje z napredovanjem po stopnjah. Skupaj z zadnjim dodatkom lahko lik doseže 100 stopenj. Izguba zdravja ima za posledico smrt, ki so jo avtorji (precej dramatično) ponazorili s krikom umirajočega in njegovim padcem na tla. Igralec dobi obvestilo, da je lik umrl in več možnosti, kako lahko nadaljuje igro. Poleg vrnitve duše v telo pri vseh likih imajo šamani možnost reinkarnacije, kar pomeni takojšnjo ožvitev na mestu smrti. Zadnja možnost je ohranitev stanja, torej smrti lika, ki ne vodi v napredovanje in je igralci navadno ne izberejo.



Slika 2: Prizor smrti in nabor možnosti igralca za vrnitev duše v telo, reinkarnacijo (kot posebno sposobnost šamana) ali ohranitev stanja smrti.

Pisan svet okrog lika se spremeni v sivi svet duhov, v katerem se slišijo pridušeni zvoki. Lik se pojavi kot obris duha v podobi lika na pokopališču pred angelom¹⁰. Pri *druidih* se

¹⁰ Angeli, ki so v sodobnih predstavah posredniki med bogom in ljudmi oziroma božji glasniki, izvirajo sicer že iz predkrščanskega obdobja, vendar pa so postali zelo prepoznavni predvsem v kontekstu krščanstva. Angeli nastopajo v številnih povedkah, legendah in pesmih kot astralna bitja, zavetniki, posredniki, lahko pa tudi kot padli angeli ali angeli smrti (Kropej 2004: 8).

duša pojavi kot lučka (ang. Whisp), ki se vrne v telo. Igralcu je dana možnost, da svoj lik nemudoma oživi, vendar za ceno t.i. bolezni oživljenja (ang. Resurrection sickness), zaradi katere je za deset minut za 75 odstotkov bolj ranljiv in šibkejši. Drugi način pa predvideva vračanje do mesta smrti (ang. Corpse run) in oživitev, kar pomeni, da duh ponovno vstopi v telo. Reanimacija ali oživitev lika pomeni, da se vizualna podoba sveta ponovno spremeni v »tostransko«, vendar ima lik le polovico zdravja, ki ga mora pred nadaljevanjem igre povišati na najvišjo točko.



Slika 3: Duh na pokopališču pred vrnitvijo v telo.

Omeniti je treba še zmožnost oživljanja drugih likov, ki je dana določenim likom, kot so *duhovnik*, *šaman* ali *druoid*. Tovrstna možnost oživljenja skupine igralcev (ang. Mass resurrection) pripada kot nagrada večjih skupin igralcev, ko dosežejo določeno stopnjo v igri.

Igralec ima na smrt lahko različne poglede, ki so odvisni od okoliščin smrti. Tako kot v ljudskem izročilu lahko prepoznamo »dobro« in »slabo« smrt. Kot dobro smrt igralci dojemajo smrt, ki je slučajna in je lahko zabavna, poučna ali humorna, največkrat jo povzroči igralec sam. Padec z višine zaradi pritiska napačne tipke ali skok v nepreverjeno globino igralce zabava ali jim predstavlja izziv. Prav tako je smrt le enega lika sprejeta bolje, če ne vpliva na ostale. V nasprotnem primeru je takšna smrt dojeta kot negativna in škodljiva ter ima lahko za posledice sankcije igre ali celo drugih igralcev.

Slabo smrt predstavljajo smrti, ki jih povzročijo igralci sovražne frakcije ali prevelika težavnost igre. Če se igralec pri vodenju svojega lika v virtualnem svetu počuti nemočnega ali da se mu dogaja krivica, igralec občuti neugodje, kar deluje zelo demotivacijsko. Če igralec umre zaradi igralca nasprotne in zaradi tega sovražne frakcije, to povzroča tudi

občutja jeze ali maščevalnosti (Klastrup 2008: 158). Ta negativna čustva so realna in zelo intenzivna, kljub temu da gre za virtualno smrt. Igralec se zaradi tega lahko odloči za prekinitve igranja, kar pa ni v interesu lastnikov igre, saj to niža njihov dobiček. Igra je zato zasnovana tako, da hujših posledic, kljub sankcijam, ni. Obstajajo sicer območja v igri, imenovana bojišča, kjer se lahko liki nasprotnih frakcij bojujejo med seboj in se namerno izpostavljajo dvobojem in posledično smrti. Avtorji igre so, da bi omogočili igralcem izbiro glede večje varnosti pred drugimi (sovražnimi) igralci, zasnovali različne strežnike, ki se delijo na RP (Ang. role play/igranje vlog), kjer sovražne rase ne morejo napasti igralca izven bojišč, in PVP (Player-versus-Player/igralec-proti-igralcu), kjer se v večini sveta igralci lahko bojujejo drug proti drugemu. Igralec, ki ne želi tekmovalno napadati drugih, se navadno odloči za prvi tip. Pri uboju pripadnika sovražne frakcije, igralec dobi posebne medalje, ki mu prinesejo nagrado.

Pomen smrti v virtualnem svetu *World of Warcraft* v povezavi z verovanji in obredi svetovnih kultur

Virtualni svet *World of Warcraft* kljub lastni pripovedi o nastanku sveta v marsičem črpa iz svetovnih mitologij, kar se kaže tudi v prehodnem svetu v času smrti lika, ko je leta manifestiran kot duh. Vizualizacija smrti in njena vpetost v igro ima pomembno vlogo pri igralčevem dožemanju virtualnega sveta, ko se kljub neskončnim možnostim oživljanja svojega lika še vedno zaveda njegove umrljivosti. Načeloma je smrt le virtualna in začasna¹¹, čeprav se občasno pojavijo zgodbe o smrti igralcev samih zaradi prekomernega in neprekinjenega igranja igre. Obstajajo pa tudi primeri, ko je bilo neprimerno ravnanje v igri, sankcionirano v realnem svetu, ker so se igralci poznali tudi osebno izven igre. Kljub smrti v virtualnem svetu igralca, ki se vedno do neke mere poistoveti s svojim likom, je čustveno doživljanje smrti resnično. Avtorji igre so se zato koncepta umiranja in oživljanja lotili z veliko mero previdnosti.

V vseh svetovnih kulturah obstajajo obredja in verovanja povezana s smrtjo, česar pa v igri ni, saj je smrt le začasno stanje. Kot taka ne predstavlja večjega tveganja, ampak kvečjemu izgubo časa in nekaj slabe volje. Gre za igralčevo doživljanje virtualne smrti, ki je resnično, kljub temu, da je smrt igranega lika navidezna. V igri obredov, ki bi bili vezani na trenutke pred smrtjo, v času vračanja duše v telo ali neposredno po oživitvi, ni. Smrt je le začasno stanje, ki se mu je sicer bolje izogniti, ne pomeni pa konca igre. Pri vizualizaciji smrti v igri so jasno prisotne reference na verovanja¹² o t.i. povratnikih. Ko igralec svoj lik oživi, nadaljuje z igro brez bistvenih sprememb. Pomembno mesto ima tudi oživljanje, vendar je bolj praktične narave za samo igranje, ker zmanjša čas, ki bi ga sicer igralci porabili, če bi se skušali oživiti sami.

Kljub domišljijskem svetu igre so avtorji s pomočjo smrti ustvarili občutja »dobre« in »slabe« smrti, kar kaže na velik pomen tega koncepta za živost in verjetnost igre same. Igralci so, ne glede na svoja verovanja v realnosti, v virtualnem svetu igre soočeni s konteksti smrti, ki jih lahko dojemajo kot dobro ali slabo. Smrt ima v igri lahko velik ali majhen pomen, vse je odvisno od konteksta in od živosti doživljanja igranja s strani igralca.

¹¹ L. Klastrup smrt v igri prepoznava kot obred prehoda (2008: 149-150).

¹² V igri so prisotna številna bitja od zombijev do okostnjakov, ki so bila ponovno oživljena z namenom škodovanja likom, in spadajo v skupino nemrtvih.

L. Klastrup pripovedi o smrti v obravnavani računalniški igri, ki jih je pridobila v svoji raziskavi, deli na tri tipe. Prvi tip so pripovedi o junaških dejanjih in junakih, ki so z lastnim žrtvovanjem ali zelo dobrim znanjem omogočili uspeh večjega števila igralcev. Drugi tip je nasprotje prvega in govori o bedakih, ki so s svojo neizkušenostjo ali nerodnostjo povzročili smrti drugih igralcev. Te zgodbe krožijo po forumih kot primeri neprimernege in neželenege ravnanja igralcev. Tretji tip pripovedi pa se vsebinsko navezuje na naključnost oziroma nepredvidljivost življenja lika v svetu igre. (Klastrup 2008: 160)

Raziskava igre *World of Warcraft* iz leta 2008 z naslovom *Digital Culture, Play, and Identity: A World of Warcraft Reader*, daje zanimiv vpogled v spletno etnografijo, s pomočjo katere avtorji prispevkov v kombinaciji s subjektivnim dojemanjem igre opozorijo na povezave igre z realnim svetom od mitološkega izročila do denarne politike in socialnih omrežij. Glede na množično razširjenost zabavnih vsebin, kot so spletne igre, se zdi smotrno, da svoje raziskovalne vzgibe usmerjamo tudi v tovrstne virtualne svetove.

Literatura

- Čajkanović, Veselin (1998). 'The killing of a Vampire.' *The Vampire: A Casebook*, Dundes Alan, ur. Madison: The University of Wisconsin Press, 72–84.
- Đorđević, Tihomir (1953). Vampir i druga bića u našem narodnom verovanju i predanju. Beograd: Narodna biblioteka Srbije.
- Glenday, Craig, ur. (2011). *Guinness Book of Records 2011*. Tržič: Učila International. 161.
- Klastrup, Lisbeth (2008). 'What makes World of Warcraft a World? A Note of Death and Dying.' V: *Digital culture, play and identity: A World of Warcraft Reader*. Hilde G. Corneliussen in Jill Walker Rettberg, ur. Cambridge in London: The IMT Press, 143–166.
- Kropej, Monika (2007). Folk Narrative in the Era of Electronic Media. A Case Study in Slovenia. *Fabula* 48 (1/2): 1–15.
- Kropej, Monika (2004). Duh. V: *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga, 104.
- Kropej, Monika (2004). Angel. V: *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga, 8.
- Kuret, Niko (1989). Praznično leto Slovencev. Ljubljana: Družina.
- Langer, Jessica (2008). The Familiar and the Foreign: Playing (Post)Colonialism in World of Warcraft. V: *Digital culture, play and identity: A World of Warcraft Reader*. Hilde G. Corneliussen in Jill Walker Rettberg, ur. Cambridge in London: The IMT Press, 87–108.
- Risteski, Ljupčo S. (1999). The Concept of Death in the Folk Culture of Macedonians. *Etnolog* 9 (1), 87–98.
- Terčelj, Marija Mojca (1999). Pojmovanje smrti v stari Mehiki in religiozni sinkretizem v današnjih obredih ob smrti. *Etnolog* 9(1): 349–358.
- Vinogradova, Lyudmila (1999). 'Notions of »good« and »bad« death in the system of Slavic beliefs. *Etnolog* 9 (1): 45–49.

Death in Virtual World: Perception of “Good” and “Bad” Deaths in the Online Game *World of Warcraft*

Simona Klaus

Notions of “good” and “bad” deaths in beliefs about death form an essential part of our everyday reality. The article argues that this concept can be seen in a virtual world as well, namely in the *World of Warcraft* online game. However, there are not many parallels between various beliefs in everyday life, and the virtual “way of life” of the game, and the mechanics of the game make it possible for the player in relation to other players to either understand the death of its character as funny, educational and good or stressful and bad.

Death in the virtual world is a crucial part of the game, and it is not a final state, only a temporary one. In the case of death, the character has several options, which lead to their resurrection. After death, they find themselves in a grey ghost world and can run back to their corpse as a soul and resurrect themselves, or they can be resurrected by their own special abilities, other players, or a non-player character.

RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH

RECENSIONI DI LIBRI

BOOK REVIEWS

***Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief.* Marion Bowman, Ūlo Valk (ur.). Sheffield, Bristol CT: Equinox, 2012, 404 strani.**

Zbornik, ki je v uredništvu Marion Bowman in Ūla Valka izšel pred tremi leti, je nastal na podlagi simpozija z naslovom *Vernacular Religion – Vernacular Genres*, ki je potekal leta 2005 v Tartuju. Deset prispevkov je bilo predstavljenih že na simpoziju, dodatnih osem avtorjev pa je bilo posebej povabljenih, da s prispevkom sodelujejo v zborniku.

Tematika in naslov zbornika sledita konceptu »vernakularne religije«, ki ga je razvil Leonard Norman Primiano v svojem članku *Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife*, ki ga je leta 1995 objavil v reviji *Western folklore* in v katerem je razumel »vernakularno religijo« kot različne manifestacije in perspektive pretekle in sodobne religioznosti ter obenem kot metodološko orodje za raziskavo povezav med religijo, folkloro in načini življenja. Posebej se zbornik (vsaj nekateri prispevki) posveča različnim oblikam in pomenom »verovanja« (belief), izraženega v različnih proznih žanrih folklorne in drugih oblikah izrazne kulture.

Urednika v uvodnem članku najprej naredita kratek zgodovinski pregled raziskav verovanja v okviru različnih disciplin in vernakularne religije nasploh. Kot ugotavljata, danes analitične kategorije in avtoritarne teoretične izjave niso več tako običajne kot v preteklosti, folkloristika pa ne več pomožna veja zgodovine, kot ob svojem začetku, ko je pokušala prepoznati nekdanja verovanja kot »vraževerja«, ki so se ohranila kljub prevladi krščanstva. Današnje raziskave so bolj usmerjene k opazovanju in predstavitvi tega, kar je »resnično« za posameznika ali skupino, ugotavljanju, kako verovanje vpliva na pogled na svet ljudi in na njihovo vsakodnevno življenje, kako ljudje izražajo verovanja in se pogajajo o verovanjih. Predvsem to je tudi namen pričujočega zbornika. Da pa bi lahko razumeli religijo, kot jo ljudje živijo v celoti, Marion Bowman opozarja, da bi jo morali raziskovati v vseh treh njenih komponentah: uradni religiji, ljudski (vernakularni) religiji in religiji posameznika (produkt sprejete tradicije obenem z verovanji posameznika in njihovo interpretacijo). To pozornost do osebne dimenzije verovanja poudarja tudi Primiano, ki pravi, da je treba raziskovati »religijo, kot se živi: tako, kot se človek z njo srečuje, jo razume, interpretira in prakticira«, kar je vse implicirano v pojmu vernakularna religija – torej ne kot abstrakten koncept, ampak v svojem verbalnem, behavioralnem in materialnem izrazu (1995: 44). Ker verovanje spada na kognitivni, mentalni nivo, ga je seveda mogoče spoznati le v njegovih izraznih oblikah, ki mu dajejo obliko in socialne funkcije. Kadar je verovanje izraženo verbalno, ga lahko raziskujemo tudi kot obliko žanrskega izraza, ki oblikuje in obenem omejuje komunikacijo sporočil in tem, ki so lahko izražene znotraj okvirov posameznega žanra.

Zbornik je razdeljen na pet delov, ki obravnavajo naslednje sklope: Verovanje kot praksa (*Belief as Practice*), Tradicije pripovedovanega verovanja (*Traditions of Narrated Belief*), Odnosi med ljudmi in drugimi (*Relationships between Humans and Others*), Ustvarjanje in vzdrževanje skupnosti in identitete (*Creation and Maintenance of Community and Identity*) ter Teoretični razmisleki in manifestacije vernakularnega (*Theoretical Reflections and Manifestations of the Vernacular*).

V prvem sklopu se **Marja-Liisa Keinänen** v članku *Everyday, fast and feast: Household work and the production of time in pre-modern Russian Orthodox Karelia* na osnovi arhivskega gradiva in folklornih publikacij ukvarja z vlogo ženskega dela, zlasti s kuhanjem in

čiščenjem v izmenjavi praznikov in posta v Kareliji v obdobju od 1880-1930, in ugotavlja, kako je žensko delo ključno prispevalo h konstrukciji treh obdobjev v teku leta glede na cerkveni koledar, tj. običajnih dni, posta in svetih dni, ter sakralizaciji »svetega« časa. Ženske, kot ugotavlja avtorica, niso transformirale le uradne tradicije v vernakularno krščansko tradicijo, ampak so obenem ustvarile nove tradicije s tem, ko so jih prepletle z lokalnimi tradicijami. **Alexander Panchenko** v prispevku *How to make a shrine with your own hands: Local holy places and vernacular religion in Russia* raziskuje različne folklorne, narativne in simbolne vire, ki jih lokalna skupnost uporablja kot utemeljitev gradnje svetega prostora lokalnih kapelnic, ki jih avtor deli na osebne ali spontane, skupnostne in uradne. Ob tem pokaže na vpliv komunizma na raznolikost teh praks, pa tudi na preplet med urbano in ruralno kulturo in na različne hibridne oblike, ki ob tem nastajajo. **Judit Kis-Halas** v svojem prispevku »I make my saints work...«: *A Hungarian holy healer's identity reflected in autobiographical stories and folk narratives* raziskuje zdravilko in vedeževalko z juga Madžarske. Njena raziskava temelji na njeni lastni avtobiografiji, zdravilko pa postavlja v širši socialni in kulturni kontekst, raziskuje njene tehnike, v katerih se jasno prepletajo tradicionalni in *new age* elementi ter njeno tekmovanje z rivalko na tem področju. Tudi naslednja avtorica, **Anne Rowbottom**, se v članku *Chronic illness and the negotiation of vernacular religious belief* ukvarja s prepletom praks in diskurzov tradicionalnega zdravljenja in novimi oblikami spiritualnosti v praksi in pogledu na svet zdravilke z *reikijem* iz Anglije.

Drugi razdelek knjige se začneja s člankom *Autobiographical and interpretative dynamics in the oral repertoire of a Vepsian woman* **Madisa Arukaska** in **Taisto-Kalevi Raudalainen**. V članku se avtorja na podlagi večletnih terenskih raziskav med Vepsi (balto-finsko ljudstvo iz severozahodne Rusije) osredotočata na različne žanre in vsebine pogleda na svet pripovedovalke Marie Anisimove. Ágnes **Hesz** v svojem članku *Hidden messages: Dream narratives about the dead as indirect communication* raziskuje pripovedi o sanjah, v katerih se pripadniki madžarske skupnosti v Romuniji srečujejo z mrtvimi sorodniki in znanci, in ki predstavljajo enega glavnih kanalov za komunikacijo med živimi in mrtvimi ter se obenem kažejo kot ključni za kult mrtvih: vzdržujejo in regulirajo odnose med živimi in mrtvimi, ojačujejo in oblikujejo predstave o onem svetu, in vplivajo na izvajanje ritualov, namenjenih mrtvim. Avtorica prikaže tipe sanjskih pripovedi, učinke in mehanizme, skozi katere pripovedi o sanjah operirajo. Zadnji prispevek v prvem delu knjige prihaja izpod peresa **Merili Metsvahi**, ki je raziskovala repertoar legend, ki jih je pripovedovala naratorica setujskega izvora v setujskem (estonskem) narečju. Ob tem raziskuje tudi žanr legend ter zlasti legende o sveti Kseniji, soimenjakinji pripovedovalke in osebi, s katero se je naratorica identificirala. S pomočjo legend, kot ugotavlja avtorica, naratorke ustvarjajo socialni prostor za ženske v okolju, ki je tradicionalno podrejeno moškemu.

V tretjem delu knjige, ki se posveča odnosu med ljudmi in drugimi entitetami prvi članek *Things act: Casual indigenous statements about the performance of object-persons* avtor **Graham Harvey** poseže izven Evrope, med severnoameriške Indijance in Maore – fokus njegove raziskave leži v diskusiji o animizmu in religiji nasploh, pri čemer se ukvarja z odnosom med ljudmi, živalmi in skalami. **Maria Inés Palleiro** se v članku *Haunted houses and haunted girls* ukvarja z odnosom med ljudmi in duhovi. Na podlagi zbranega gradiva v argentinskih arhivih predstavi zgodovino zbiranja povedk o duhovih in hišah, v katerih straši, v Argentini, in ugotavlja, da te povedke predstavljajo metaforični izraz socialnih tenzij v sodobni argentinski kulturi in so obenem narativno sredstvo za izražanje identitete. **Ingvild Sælid Gilhus** raziskuje funkcijo angelov v sodobnem religioznem diskurzu

na Norveškem v članku *Angels in Norway: Religious border-crossers*. Povod za povečano zanimanje za angele na Norveškem je bilo odprtje terapevtske šole, ki jo je odprla norveška princesa, v kateri naj bi se ljudje naučili stika z angeli. Članek temelji zlasti na verižnih pismih, intervjujih in člankih v medijih na Norveškem od devetdesetih let dalje. Éva Pócs »*We, too, have seen a great miracle*«: *Conversations and narratives on the supernatural among Hungarian-speaking Catholics in a Romanian village* predstavlja folkloro o nadnaravnem med Madžari v Romuniji, zlasti povedke o svetnikih in Mariji, hudiču ter demonih iz krščanske ter vernakularne religije.

Naslednje, četrto poglavje poskuša z različnih vidikov osvetliti pomen verovanj, praks, ritualov pri izgradnji socialnih identitet. **Art Lette** in **Vladimir Lipin** sta v članku *Komi hunter narratives* predstavila pripovedi in (magijske) prakse komijskih lovcev v severni Rusiji ter načine oblikovanja njihove socialne in spolne identitete. **Tiina Sepp** v prispevku *Stories of Santiago pilgrims: Tradition through creativity* raziskuje pripovedi romarjev na romanju do Santiago de Compostela, ki se ga je tudi sama večkrat udeležila: posebej se posveča pripovedim o »avtentičnem« romarju, o čudežih, o srečevanjih z nadnaravnim na poti ter vlogi piscev in raziskovalcev pri konstrukciji religiozne tradicije romanja. **Marion Bowman** v članku *Restoring / Restorying Arthur and Bridget: Vernacular religion and contemporary spirituality in Glastonbury* raziskuje oživljanje in manipuliranje keltske mitologije v Glastonburyju, prek katere, kot ugotavlja, posamezniki vzpostavljajo vezi s preteklostjo, okoljem in svojimi spiritualnimi cilji.

Zadnje poglavje knjige je namenjeno še teoretskim razmislekom o treh ključnih pojmih zbornika: verovanju (*belief*), pogledu na svet (*worldview*) in vernakularni religiji. Z vprašanjem verovanja se v svojem prispevku z naslovom *Belief as generic practice and vernacular theory in contemporary Estonia* se ukvarja **Ülo Valk**. Valk si zastavlja vrsto ključnih vprašanj, ki zadevajo raziskovanje verovanja, v svojem članku pa se osredotoča predvsem na vprašanje, kako verovanje izraža žanr, kar konkretno raziskuje v spletnih objavah in komentarjih bralcev nanje, ki jih raziskuje v empiričnem delu članka. **Seppo Knuuttila** se v članku *Some epistemic problems with a vernacular worldview* na podlagi folklorne gradiva (mitov, pravljic, povedk) in posameznih naratorjev ukvarja z vprašanji vernakularne epistemologije. Knjigo zaključuje članek **Leonarda Normana Primiana** *Manifestations of the religious vernacular: ambiguity, power, and creativity*. V njem poudari nekatere ključne posebnosti in poudarke koncepta vernakularne religije, njegovo uporabo v znanosti, njegov odnos z verovanjem ter posebej odnos religiozne ustvarjalnosti do oblik moči, tudi v njeni vlogi nasprotovanja le-tem. Posebej se ukvarja še z ambivalentno naravo religioznosti in pomenom kreativnosti in umetniškosti za religiozno življenje.

Knjiga vsekakor pomeni pomemben prispevek k preučevanju sodobnih oblik verovanj in vernakularne religije v njihovih raznolikih izraznih oblikah – prepletenih tako z etabrirano, uradno religijo kot tudi z novodobnimi oblikami verovanj, kot jih ljudje živijo, izkušajo in razlagajo in kot si jo posamezniki prisvajajo, prilagajajo in ustvarjalno preoblikujejo. Vsekakor knjiga, ki bi morala postati obvezno berilo tako za folkloriste, etnologue, antropologe kot tudi za raziskovalce religij in novodobnih gibanj!

Saša Babič, Beseda ni konj: estetska struktura slovenskih folklornih obrazcev [Word is Not a Horse / It Doesn't Hurt to Ask: Aesthetic structure of Slovenian short folklore forms]. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Ethnologica - Dissertationes 6), 2015, 155 strani.

Slovenski folklorni obrazci so v sodobni slovenski slovstveni folkloristiki ponovno pritegnili zanimanje raziskovalcev. Že ves čas so bili tako strokovne kot laične pozornosti deležni pregovori, kletvicam so se raziskovalno posvetili šele v 90. letih prejšnjega stoletja, delovni vzkliki, pozdravi, napotila pa so ostajali prezrti. Skupina folklornih obrazcev je namreč izjemno pestra, saj so mednje vključeni tako pozdravi, voščila, delovni vzkliki za ljudi in živali, pa tudi kletvice, žaljivke, zmerljivke, izštevanke, modrovanja, lomilci jezika, frazemi, pregovori, in celo šale, zagovori, uroki in folklorne molitve. Slednje so del ljudske religioznosti, ki se sicer opira na versko tradicijo, vendar za razliko od uradne religije večkrat poseže po magijskem, čeprav gre v osnovi za vzpostavljanje osebnega odnosa oz. stika z Bogom, Marijo, angelom varuhom oz. drugimi svetniki ali drugimi duhovnimi bitji, kot jih imenuje avtorica (str. 118).

Saša Babič se je v svojem doktorskem raziskovanju posvetila gradivu Štrekljeve zbirke in ločene zbirke folklornih obrazcev, ki ju hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU. Gradivo, ki se nanaša na sodobno rabo folklornih obrazcev, je bilo pridobljeno z intervjuji, opazovanjem vsakdanje komunikacije ter spremljanjem in izpisovanjem iz vseh vrst medijev, tudi manj formalnih, kamor prištevamo bloge, forume ali družabna omrežja. Še posebej za redkejša folklorna obrazca, kamor sodijo folklorne molitve in zagovori, je avtorica intervjuvala starejše osebe, za katere je domnevala, da poznajo kakšno besedilo ali pa vsaj rabo in obred. Prav naravni tip komunikacije je bistvena značilnost slovstvene folklorne, saj naravna komunikacija omogoča hkratnost različnih funkcij (npr. tako didaktične kot estetske ali razvedrilne) ter hkratnost načinov sporočanja (poleg jezikovnega dela sporočila, še nejezikovni del, ki se kaže z mimiko, gibi, melodijo in glasom).

Monografija je razdeljena na štiri osrednja poglavja, ki jim sledijo sklep, povzetek v angleščini ter seveda seznama uporabljenih kratic in literature. V prvih dveh poglavjih avtorica teoretično utemelji folklorne obrazce, njihove oblike in lastnosti tudi na terminološki ravni, saj poleg *folklornega dogodka* in *folklornega srečanja* vpelje še pojem *folklorni ternutek* (str. 14), ki primerneje označuje časovno kratkost ali hipnost uresničitve folklornega obrazca, kar velja predvsem za pozdrave, delovne vzklike, deloma tudi pregovore. Nekoliko daljši časovni interval se pojavi (ne pa nujno) pri šalah, izštevankeh, molitvah. Prav tako avtorica poudarja pomen razlikovanja med kontekstom in funkcijo, saj se npr. pregovor in uganka bistveno razlikujeta v kontekstu, na drugi strani pa se pregovor in zagovor razlikujeta na vseh ravneh folklornega dogodka. Drugo poglavje predstavlja metode zbiranja in obravnav folklornih obrazcev. V tretjem poglavju se avtorica posveti estetiki z vidika čutnega dojetja, s čimer folklorni obrazci postanejo jezikovno, konkretno ekspresivno zaznamovani, kar v komunikacijskem procesu vpliva tako na govornika kot naslovnika, npr. pozdrav velja za osnovno pravilo bontona, kletvica kaže močno ekspresivnost in čutno dojetje konteksta itd. (str. 21).

Osrednji del je namenjen pregledu posameznih žanrov folklornih obrazcev, kjer avtorica spretno diferencira med folklornimi obrazci, ki še živijo in kjer nastajajo novi, ter med tistimi, ki živijo samo še med starejšimi ali se počasi opuščajo. *Delovni vzkliki*, ki so poleg pozdravov najkrajši folklorni obrazci, sodijo med najstarejše. Zanimivo se kaže pravzaprav organizacija dela na kmetiji, saj se za manjše živali, ki jih je bilo navadno več, uporabljajo onomatopoejski vzkliki, npr. *pipipipipi* pri hranjenju kokoši, pri večjih delovnih živalih, npr. konjih pa je lahko onomatopoejskemu izrazu priključeno še ime živali, denimo *Hi, Pram!; Gremo, Liska!* (str. 34 in 35). *Pozdravi* so razdeljeni med formalne in neformalne. Pri slednjih se kaže tudi spreminjanje primernosti posameznih folklornih obrazcev, npr. kdaj je *živijo* sploh primeren za pozdrav starejših ljudi (morda edino v ožji družini), saj je širše še vedno družbeno nesprejemljiv. Pozdravi so sicer raziskovalne pozornosti v zadnjem času deležni predvsem v okviru pragmatične frazeologije. *Kletvice* so zaradi družbene norme, ki jih uvršča med umazano govorico, sistematično preganjane, (vsaj pisno) bolj razširjeni so evfemizmi kot njihova ublažitev. Vsakokrat izražajo travmo, stisko oz. drugo frustracijo posameznika, ki pa se z njimi lahko celo obrani pred besednim napadom ali celo do neke mere prežene negativno čustvo in so tako nekakšen terapevtski akt. Zanimivo je, da se lahko pojavljajo tudi za povečanje ekspresivnosti povedanega ob začudenju, občudovanju, npr. *fak, hudo* (str. 39). Tudi pri kletvicah so prenekateri, ki so nekdaj veljale za močno ekspresivne in žaljive, postale danes arhaične in se namesto v prvotni funkciji danes pogosto rabijo v funkciji šale, ironizacije in smešenja, npr. *krščen Matiček* (str. 43). *Pregovori* so razdeljeni na prave pregovore, maksime in napotila, slednji se med seboj razlikujejo še na kmetijska in zdravstvena. Prave pregovore zaznamuje splošnost pomena in splošnost rabe. Za skupino maksim je značilna konkretnost povednosti, npr. *prilika dela tatu*, napotila pa naslovnika usmerjajo, tudi obveščajo pri ravnanju, zdravstvena napotila namreč lahko upošteva (npr. *jabolko na dan odžene zdravnika stran*), vremenska pa lahko samo sprejme oz. skuša upoštevati (npr. *kdor po mali maši kosi, ta za pečjo suši; kakor na Petrovo vreme kane, tako ves mesec ostane ...*). Tudi *uganke* se delijo na prave uganke, šaljiva in modra vprašanja. Vse so po obliki kratke in jedrnate, zanje je značilen zapleten, metaforičen jezik, vendar je tudi zanje značilna rima, ritmičnost, onomatopoejski izrazi ... Čeprav gre praviloma za izraz otroškega, igrivega, niso namenjene le otrokom, kljub vsemu pa ohranjajo pravljlični pragon v človeku in so zato priljubljene pri vseh generacijah (str. 81). Zanimivo je, kot poudarja avtorica, da so se mnoge uganke (npr. Župančičeve in Vodnikove) folklorizirale in danes se govorci njihovega avtorstva ne zavedajo več. Zadnji del je posvečen zagovorom in folklornim molitvam, torej *obrednim folklornim obrazcem*. Čeprav sodijo med najstarejše folklorne obrazce, so danes najmanj poznani med ljudmi, predvsem zaradi manjšega obsega ne(po)znanega, ki so mu naši predniki pripisovali nadnaravno moč. Široko razširjeno in še danes poznano med ljudmi je npr. *žetje ječmena* (na očesu), za večino zagovorov je značilno, da jih je moral opravljati profesionalni zagovarjalec. Pravila za zgradbo zagovorov so, kot opozarja avtorica, še predkrščanska, vendar so se vanje umestile tudi krščanske sestavine, ki so vidne predvsem v sklepnem delu zagovora (str. 98). Folklorne molitve so sicer bolj ali manj ustaljeno nabožno besedilo, ki pa se združuje tudi s folklornimi obredi, verovanji, simboli, vsebinske razširitve so nastale zaradi domišljajske potrebe po prizorih zasebnega (npr. pogovori Jezusa in Marije, prim. str. 121), pričenjajo se s prošnjami, ki največkrat izražajo željo po varnosti oz. varovanju ali pomoči, ki bi jo svetniki oz. Sveta družina lahko nudili.

Monografija Saše Babič kaže, kako pomemben del vsake nacionalne, etnične ali lokalne skupnosti je slovstvena folklor. Med njimi so zelo pomembni folklorni obrazci, ki se iz roda v rod prenašajo v dokaj stalni obliki in čeprav se sprva zdi, da gre za nekaj zastarelega, je raziskava pokazala, da so folklorni obrazci še vedno zelo aktualni in prisotni v vsakdanjem življenju, nekateri v prvotnih oblikah, drugi predrugačeni, zato je monografija izjemen prispevek za sodobno folkloristiko pa tudi jezikoslovje, v roke pa jo zaradi obilice primerov zlahka vzamejo tudi tisti, ki jih bogastvo in raznolikost folklornih obrazcev zanima. *Beseda ni konj* ponuja izjemno zanimivo branje in izziva vsakega, da preveri svoj odnos in poznavanje folklornih obrazcev.

Mateja Jemec Tomazin

S. M. Tolstaja, Semantičeskie kategorii jazyka kul'tury. Očerki po slavjanskoj etnolingvistike [Semantic categories of the language of culture. Articles on Slavic ethnolinguistics]. Moskva: URSS, 2010, 367 strani.

Monografija je zbornik izbranih člankov S. M. Tolstaje, ki so bili v preteklih letih objavljeni v ruskih in tujih znanstvenih revijah. Njihova skupna lastnost je etnolingvistična metoda obravnave kulture: Tolstaja skozi (govorjeni) jezik in njegove simbolne pomene dostopa do kulture in njene semantične razlage.

Članki so tematsko zaokroženi in razdeljeni v pet poglavij:

- I. Splošna vprašanja etnolingvistike
- II. Simbolni jezik stvari
- III. Kategorija časa
- IV. Kategorija števila
- V. Mitologija in magija

Prvo poglavje predstavi etnolingvistiko kot metodo in možne rezultate, ki bi bili zemljevid s kulturnimi pojavi in možni slovarji po vzoru slovarja *Slavjanskie drevnosti*, nastalega v okviru moskovske šole etnolingvistike. Poglavje obravnava splošna vprašanja etnolingvistike: razumevanje soodnosa med jezikom in kulturo, jezikovna polisemantičnost ter dojemanje etnolingvističnih pojmovanj in metod. Kot začetnika etnolingvistične metode navaja Nikita I. Tolstoja, ki je načrtno in metodološko povezal lingvistične raziskave z drugimi humanističnimi vedami ter tako nastavljal temelje za etnolingvistiko. Ta se je nato razvila v dva koncepta: ožje in širše opredelivitve etnolingvistike. Predmet širšega pojmovanja etnolingvistike je vsa ljudska kultura, vsi vidiki, žanri in oblike – verbalne (leksika, frazeologija, paremiologija, folklorni teksti), obredne (predmeti, dejanja, mesto, čas), mentalne (verovanja). V širšem pojmovanju etnolingvistika išče kulturne smisle za predmetom kot glavno razumevanje integralnosti kulture skozi etnološke, regionalne in narečne oblike, na osnovi katerih se rekonstruira praslovanski pomen. Ta koncept zaobjema t. i. moskovska šola.

Ožje pojmovanje etnolingvistike so zavzeli v poljski šoli z vodilnim raziskovalcem J. Bartmińskim; ta za glavni vir svojih raziskav jemlje jezik s predpostavko, da je v jeziku vsebovana kultura – kultura kot sistem znakov (De Saussure). Zato s pomočjo lingvističnih in dialektoloških poimenovanj, pojmovanj in metod išče kulturno semantiko, zasidrano v besedah.

Navedene koncepte in metode etnolingvistike ter ponazoritev polisemantičnosti jezika Tolstaja razloži in prikaže na primeru besed: *čarovnik* (kolodec), *drevo* (derevo), *rdeč* (krasnyj), *hoditi* (hodit') in *kamen* (kamen').

Kot rezultat etnolingvističnih raziskav (širše pojmovanih) je nastal slovar *Slavjanskie drevnosti*. Slovar je urejen po pravilu od oblike k pomenu in funkciji, ki je sestavni del vsebinske definicije. Slovar sledi klasifikaciji: predmeti, rastline, živali, osebe/imena, čas/koledar, lokativi/atributivi, dejanja.

V teku etnolingvističnih raziskav so začeli ustvarjati tudi etnolingvistični zemljevid s kulturnimi pojavi na posameznih področjih. Zemljevid opredeljuje nastanek pojava, vključujoč njegov diahron razvoj in ustaljenost na različnih geografskih področjih. Takšen zemljevid naj bi bil podlaga za tipologijo raziskovanega pojava ter za nadaljnje raziskave, kako pojavi strukturirajo določeno ozemlje. Na tak način bi lahko dobili pregled, kako

so po območju razprostranjene obredne oblike, verovanja, folklorna besedila in njihovi elementi. Vendar pa Tolstaja izpostavi dejstvo, da je kartografiranje v humanistiki izredno neenakomerno in premalo podprto z različnimi disciplinami, zato je zaenkrat nezanesljivo. Hkrati pojasnjuje, da etnolingvistika terja svoje zemljevide, ki bi služili kot možnost vizualne predstave duhovne kulture na določenem geografskem področju.

V zadnjem delu poglavja se Tolstaja dotakne pragmatične etnolingvistične interpretacije: predstavi tri različne naslovnike in tri cilje interpretacije neposrednega in metaforičnega pomena – dialoga. Naslovniki so nosilci obreda (in s tem nosilci tradicije), ta pa je sestavljen iz obrednega konteksta in komunikacijske strukture samega obreda (v katerem se besedilo in dejanja pogosto podvajajo).

Drugo poglavje obravnava – kot napoveduje že naslov poglavja *Simbolni jezik stvari* – predmetni kod kulture in kulturne semantike, in sicer znakovne funkcije oblačil in predmetov iz vsakdanjika (ogledalo, venec ...). Predmeti iz vsakdanjika so bili pogosti obredni predmeti: venec, metla, različna oblačila itd., ob tem pa so ljudje uporabljali tudi prav namenske obredne predmete – izdelane prav za obredne prakse. Simbolni pomen predmetov iz vsakdanjika je načeloma drugoten, vendar pa se tudi drugoten pomen nanaša na prvotni pomen predmeta. Ta drugotni, simbolni pomen, ki je nujen za obred, predmet lahko dobi na katerokoli lastnosti, ki jo ima. Etnolingvistični pristop zajema detajlno analizo vseh »kulturno pomembnih predmetov« slovenskega sveta, vseh slovenskih narodov, in simbolno konotacijo pri vsakem posebej, vključujoč parodične elemente in sodobne interpretacije. Pri simbolnem pomenu je v ospredju lokacijska komponenta, temporalna/časovna je manj pogosta. Kot primer navaja ogledalo: gre za predmet iz vsakdanjika, hkrati je njegov simbolni pomen meja med zemljo in onstranstvom, kar je nedvomno lokacijska komponenta, zato je bilo poudarjeno, da je treba z ogledalom ravnati še posebno previdno in ravnanje z njim obsega veliko predpisov in prepovedi.

Nadalje so predstavljene pomenske simbolne funkcije oblačil, predvsem na primeru srajce kot del obreda in kot funkcija podarjanja (npr. podarjanje prve srajčke dojenčku, pri pokopu), barv oblačil (žive barve so lahko nosili le mladi), poudarjena pa je še določitev časa šivanja, funkcij obrednega travestizma, funkcij poročnih oblek, barv (rdeča barva kot npr. lise krvi na rjuhi/srajci – obvezen dokaz nedolžnosti; simbolika celosti, v opoziciji do drugih barv in kot znak opozicije cel – ne-cel). Pri obravnavi oblek se Tolstaja dotakne še konceptualnih metafor otrok = kruh in človek = posoda. Simbolni pomen predmetov iz obkrožujočega sveta je povezan tudi z ritualnimi zamenjavami (zvezde, drevje ...). Tolstaja na primeru leksikalnih znakov pokaže tudi primer obravnave (predpisane) nedotaknjenosti neveste (dobra, častna itd.).

Tretje poglavje izpostavlja kategorijo časa kot eno pomembnejših kulturnih instrumentov urejanja sveta in človekovega življenja. Obravnave obsegajo pojem časa v mitologiji in magiji (letni, sezonski, konec tedna, dnevni, lunarni), časovne prepovedi ter predpise v jeziku in kulturi. Tolstaja izpostavi čas kot enega od osnovnih ontoloških kategorij, vzporedno s kategorijo prostora, predmetnosti in gibanja, čeprav ga ne moremo zaznati z nobenim organom, ne moremo ga videti, ne moremo ga slišati, ne dotika se nas (v dobesednem pomenu besede), ne čutimo njegovega vonja ne okusa. Sodobni jezik čas konceptualno razvršča prostorsko linearno: preteklost je zadaj, prihodnost je spredaj; od preteklosti se preko sedanjosti pomikamo k prihodnosti, njegova dejavnost pa je označena kot tek: čas

teče, s čimer ga poosebljamo. Kadar je čas obravnavan kot objekt, potem se konceptualno uvršča kot plačilno sredstvo (*zapravljati čas*).

Mitologija čas razporeja ciklično v različno dolga obdobja (letni, koledarski, dnevni, lunin, vegetativni, življenjski čas), stara poimenovanja mesecev pa kažejo predvsem na razumevanje letnega cikla. Tolstaja izpostavi, da je ciklično dožemanje časa predkrščansko in v slovanskem svetu je lunarni cikel eden najvplivnejših; luna je kot simbol biološkega, življenjskega časa od rojstva do smrti, hkrati pa je poosebljena: mesec se rojeva, mlad mesec, star mesec. V slovanskem svetu je z luno povezanih precej vraž, kot npr. kdaj barva za lase bolje prime, kdaj lasje hitreje rastejo itd.

Ljudski koledar deli dneve na dobre in slabe za posamezne dejavnosti (ta je pogosto vezan na lunarni cikel). V dnevnem časovnem ciklu je izpostavljen nočni čas, kot najbolj »označen« del dneva, sploh polnoč (enako kot poldne podnevi); določeni deli dnevnega cikla so tudi časovni predpis magije. Čas življenja je zamejen s časom rojstva in nato s časom smrti, ki ga določa usoda. V razumevanju življenjskega časa stoji diametralna opozicija »življenje – smrt«, ki določata predstave o časovni razsežnosti, izmenjevanju, poteku življenja v relaciji z brezčasno, nespremenljivo in nepremično smrtjo. Obredni čas je vezan zlasti na življenjske dogodke, kot poroka, pogreb (npr. pokop na dan smrti/čez tri dni ...).

Posebno poglavje obravnava krščanske praznike v ljudskem koledarju, katerih motivi so danes podprti s krščanskim obredjem, njihov začetek pa leži v t. i. »primitivni magiji« in mitoloških predstavah. Tolstaja razdeli dva tipa praznikov: 1) »dogodkovni« = posvečeni določenim cerkvenim dogodkom (božič, vnebovzetje ipd.) in 2) »osebnostni« = tisti, ki so posvečeni spominu raznih svetim osebam: prerokom, svetnikom, mučenikom itd. T. i. »osebnostni prazniki« povzročijo tudi t. i. »personifikacijo praznikov«, ko je praznik poimenovan po svetniku. Tovrstna personifikacija je povezana predvsem z mitološko opredelitvijo časa v ljudski kulturi in je značilna za cerkveno/pisno tradicijo praznikov s kanonskimi osebami svetnikov; mitološke predstave praznikov, njihove demonske in poldemonske karakteristike (t. i. predstave nižje mitologije) pa se posredujejo le prek ustne tradicije.

Četrto poglavje obravnava kategorijo števila v kulturi, tj. simboliko števil, njihove ritualne funkcije, vlogo števil v folklornih besedilih ipd. Posamezno Tolstaja obravnava in interpretira naslednja števila:

- 2: simbolizira parnost, dvojnost; dva enaka predmeta sta lahko prinesla nesrečo, celo smrt (dvojčki – nesreča); označuje tudi razmerje par-nepar; v magiji parnost večinoma ocenjevana negativno, neparnost pa pozitivno;
- 3: simbolizira zaključenost, začetek-sredina-konec;
- 4: ima manjšo vlogo v magičnih ritualih in verovanjih; asociira s štirimi stranmi neba in vogali doma, štiri strani križ;
- 7: ima predvsem sakralen pomen: enote časa in oseb;
- 9: je pogosto število v magičnih besedilih in ritualih;
- 13: nesrečno, nevarno število;
- 40: predvsem v 40-dnevnih ciklih, kot 40-dnevna doba po porodu, po smrti.

Simbolni pomen prvih 12 naravnih števil Tolstaja interpretira tudi skozi krščansko tradicijo:

1 = bog; 2 = Mojzes; 3 = 3 božje osebe; 4 = 4 evangelisti; 5 = 5 kristusovih ran; 6 = posod sveže vode/vina, 6x jezus kri preilva, 6 kamenjanj; 7 = 7 Marij žalosti, 7 svetih

sakramentov, 7 darov svetega duha, 7 glavnih grehov, 7 cerkvenih skrivnosti, 7 nebes; 8 = Marijino veselje, darov svetega duha, blaženih; 9 = korov angelov, glavnih zapovedi; 10 = božjih zapovedi; 11 = 11 tisoč svetih devic; 12 = apostolov.

Numerološka magija je značilna predvsem za zagovore, kjer števila postanejo osnovni izštevalni red, hkrati pa je pri številih pomembno tudi nasprotje par-nepar, ki je neposredno povezana z nasprotjem življenje-smrt.

V petem poglavju avtorica obravnava povezavo med magijo in mitologijo; predvsem magijske mehanizme nekaterih slovanskih ritualov in običajev (od rojstev do smrti, magijskih dejanj, ki so stimulirale razvoj jezika človeka, sposobnost prepoznavanja čarovnice, motiv čudeža ipd.), za katerimi so mitološke predstave dveh svetov: zemeljskega in onstranskega. Svet živih in svet mrtvih opiše s formulo soobstoja, med katerima je svojstven sovpliv; čeprav obstaja ostra meja, imata časovne in prostorske omejitve, za ohranjanje meje pa je določenih veliko izpolnitev nujnih obredov. Lokus onstranskega sveta na zemlji je predvsem pokopališče, ki predstavlja ob določenih časovnih prehodih (polnoč, vzhod, zahod) tudi povezavo med svetovoma. Povezanost mitologije in magije se kaže tudi v številčnosti zaščitnih predmetov, sredstev in obredov (krst in vloga botra, zagovori proti smrti dojenčka, vloga prvega dojenja, zibke, obleke pri zaščiti dojenčka pred smrtjo,). Veliko teh ima splošno apotropijsko moč in so del zagovorov in molitev, ki so širše uporabljani.

Avtorica posebej obravnava magijske sposobnosti razpoznavanja čarovnice; to je vezano na sakralni čas, prostor, dejanja in predmete (preizkus s sirom, česnom, grahom, po fizičnih lastnostih: rdeče oči, poraščenost po celem telesu, zraščene obrvi).

Knjiga S. M. Tolstaje *Semantičeskie kategorii jazyka kul'tury. Očerki po slavjanskoj etnolingvistike* je nazoren prikaz etnolingvistične obravnave kulturnih pojavov skozi jezik in posledično tudi skozi verovanja in obredje. Monografija ni le zbornik njenega dela, temveč učbenik in referenca za vse, ki se želijo posluževati te metode za raziskovanje kultur – tako primerjalno kot tudi zgolj ene, pa te poglobljeno.

Saša Babič

Avtorji / Autori / Contributors

Saša Babič
Inštitut za slovensko narodopisje
Znanstvenoraziskovalni center SAZU
Novi trg 2
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
Sasa.Babic@zrc-sazu.si

Domen Češarek
Škrabčev trg 33
SI-1310 Ribnica
Slovenija
cesarek.domen@gmail.com

Roberto Dapit
Universita degli studi di Udine
Dipartimento di Lingue e Letterature
Straniere
Via Zanon 6
IT-33100 Udine
Italia
Roberto.Dapit@uniud.it

Viktor Grilc
Kulturno društvo Podgrad pri Ljubljani
Podgrajska c. 7A
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
viktor.grilc@guest.arnes.si

Wolfgang Haider-Berky
Zeil 30
AT-2620 Neunkirchen
Avstrija / Österreich
berky@a1.net

Katja Hrobat Virloget
Univerza na Primorskem
Fakulteta za humanistične študije in
Znanstvenoraziskovalno središče
Titov trg 5
SI-6000 Koper
Slovenija
katja.hrobat@fhs.upr.si

Mateja Jemec Tomazin
Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša
Znanstvenoraziskovalni center SAZU
Novi trg 2
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
mjt@zrc-sazu.si

Kamil Kajkowski
Muzeum Zachodnio – Kaszubskie
Ul. Zamkowa 2
PL-77100 Bytów
Polska
kamilkajkowski@wp.pl

Simona Klaus
Ustanova Imago Slovenije-Podoba
Slovenije
Gornji trg 16
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
Simona.Klaus@gmail.com

Marija Klobčar
Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU
Novi trg 2
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
Marija.Klobcar@zrc-sazu.si

Monika Kropcej
Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU
Novi trg 2
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
Monika@zrc-sazu.si

Nijolė Laurinkienė
Institute of Lithuanian Literature and Folklore
Vilnius University
Antakalnio g. 6
LT-10308 Vilnius
Lithuania
nlaurinkiene@yahoo.com

Izar Lunaček
Hrenova 14
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
lunacekizar@gmail.com

Mirjam Mencej
Oddelek za etnologijo in kulturno
antropologijo
FF, Univerza v Ljubljani
Zavetiška 5
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
Mirjana.Mencej@ff.uni-lj.si

Nemanja Radulović
Department of Serbian Literature
Faculty of Philology
University of Belgrade
Studentski trg 3
SRB-11 000 Beograd
Serbia
nem_radulovic@yahoo.com

Navodila avtorjem

Uredništvo sprejema avtorsko povsem dokončane članke, napisane v slovanskih jezikih, v angleščini, italijanščini ali nemščini. Rokopisi naj vsebujejo tudi seznam ključnih besed v angleščini, avtorski izvleček v angleščini in povzetek v drugem jeziku kot članek, bodisi v angleščini, italijanščini, nemščini ali slovanskem jeziku. Oddani naj bodo v iztisu in na disketi, zapisani v formatu MS Word 6.0 ali več oz. v zapisu RTF. Digitalizirane slike naj bodo v formatu TIFF ali JPG. Slikovno gradivo v klasični obliki digitalizira uredništvo. Uredništvo daje prednost člankom, ki niso daljši od 45.000 znakov, vključno s presledki in prostorom za slike. Rokopisi naj bodo v končni obliki. Tiskovne korekture opravi uredništvo.

Z objavo v SMS se avtor strinja, da je njegov članek dostopen tudi v digitalni obliki na svetovnem spletu.

Prispevki so recenzirani.

Podrobna navodila za oblikovanje članka so na: <http://sms.zrc-sazu.si>

Istruzioni per gli autori

La redazione accetta contributi scritti nelle lingue slave, in inglese, italiano e tedesco. Si richiede che i manoscritti contengano pure l'elenco delle parole chiave in inglese, l'abstract in inglese e il riassunto redatto in una lingua diversa da quella usata nell'articolo, ovvero in inglese, italiano, tedesco o lingue slave. I manoscritti devono essere consegnati su copia cartacea e su dischetto, redatti in formato MS Word 6.0, o versione successiva, oppure in formato RTF. Si accettano le fotografie digitali nel formato TIFF o JPG mentre il materiale iconografico nel formato classico verrà trasferito in formato digitale dalla redazione. La priorità viene attribuita agli articoli che non superano le 45.000 battute, compresi gli spazi e le fotografie. I manoscritti devono essere consegnati nella versione definitiva. Gli errori tipografici sono corretti dalla redazione.

Con la pubblicazione in SMS l'autore è d'accordo che il proprio articolo sia disponibile anche in formato digitale su internet.

Gli articoli sono stati recensiti.

Istruzioni particolareggiati sono su: <http://sms.zrc-sazu.si>

Submission Instructions for Authors

Articles should be sent to the editors in final version, written in a Slavic language or in English, Italian, or German. They should include a list of key words and an abstract, both written in English, and a summary in a language different from the language of the submitted article (English, Italian, German, or Slavic language). The proposed articles need to be sent as a Word document, preferably in Rich Text Format (RTF) by e-mail or on a floppy disk. A print-out should also be sent to the editor's address. Illustrations in digital form should be saved in TIFF or JPG format; classic photographs and illustrations will be converted to digital form by the editors. Articles should preferably be no longer than 45,000 characters (including spaces and room for illustrations). Proofs will be done by the editors.

The author agrees that by publishing in SMS the article will be available also in the digital form on the Internet.

The articles are peer-reviewed.

For further informations see: <http://sms.zrc-sazu.si>

Letna naročnina / Prezzo d' abbonamento / Annual Subscription
for individuals: 20.00 EUR
for institutions: 24.00 EUR

Naročanje / Ordinanze / Orders to: Založba ZRC / ZRC Publishing
P. P. 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenija E-mail: zalozba@zrc-sazu.si



ISSN 1408-6271

