

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA

VIII
2005



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



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

LJUBLJANA 2005



ZALOŽBA
Z R C

Uredniški svet / Consiglio di redazione / Advisory Board

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

Uredništvo / Redazione / Editorial Board

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

Nikolai Mikhailov (odgovorni urednik/curatore/Editor-in-Chief)
Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale
Via Zanon 6, 33100 Udine
E-mail: gintautas.mikalojus@virgilio.it

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

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

Izdajata / Pubblicato da / Published by

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

Spletna stran / Sito internet / Website
<http://www.zrc-sazu.si/isn/studia.html>

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

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

Slika na zadnji strani ovitka: Krkavški Kamen.
Fotografia sul retro della copertina: Il petro di Krkavče.
Back cover Photo: The Stone of Krkavče, Slovenia.

Tisk / Stampato da / Printed by
Collegium graphicum d.o.o., Ljubljana

Vsebina

Indice

Contents

SLOVANSKA MITOLOGIJA. VIRI IN REKONSTRUKCIJE.....	7
MITOLOGIA SLAVA. FONTI E RICOSTRUZIONI.....	7
SLAVIC MYTHOLOGY. SOURCES AND RECONSTRUCTIONS.....	7
Hans-Dietrich Kahl	
Kultbilder im Vorchristlichen Slawentum. Sondierungsgänge an Hand eines Marmorfragments aus Kärnten mit Ausblicken auf den Quellenwert von Schriftzeugnissen des 8.-12. Jh.	9
Jana Puhar, Andrej Pleterski	
Krkvški Kamen v ustnem izročilu in v sklopu obredne prostorske strukture.....	57
Roman Zaroff	
Aśvamedha - A Vedic horse sacrifice	75
Benjamin Štular	
Simbolika tvarne kulture – lonček z Brezjij	87
Katja Hrobat	
Ajdi z Ajdovščine nad Rodikom	99
SEMIOTIČNE INTERPRETACIJE LJUDSKEGA JEZIKA	113
INTERPRETAZIONI SEMIOTICHE DELLA TRADIZIONE POPOLARE	113
SEMiotic INTERPRETATIONS OF LANGUAGE AND TRADITION	113
Alexandra Navrátilová	
Revenantství v české lidové tradici jako obraz cizího, nepřátelského světa.....	115
Martin Golema	
Kosmova a Dalimilova „dívčí válka“ ako metafora indoeurópskej vojny funkcií ...	137
Erzsébet Kaman	
Народные обычаи в дни праздников Пресвятой Богородицы.....	157
Mirjam Mencej	
Funkcije povedk o nočnih srečanjih s čarovnicami in njihova vloga v konstrukciji prostora in časa.....	167
Bernd Gliwa	
Einige litauische Ortssagen, bodenlose Gewässer und <i>Frau Holle</i> (KHM 24, ATU 480).....	187
SODOBNA MITOLOGIJA	225
MITOLOGIA CONTEMPORANEA	225
CONTEMPORARY MYTHOLOGY.....	225
Monika Kropelj	
Contemporary Legends from the Slovene Karst in Comparison with Fairylore and Belief Traditions	227

RAZVOJ RAZISKOVALNIH METOD	251
SVILUPPO DEI METODI DI RICERCA.....	251
DEVELOPMENT OF RESEARCH METHODS.....	251
Boštjan Kravanja	
Sveti prostor v prepletu mitološke ideologije in simbolike kraja	253
RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH	269
RECENSIONES ET SEGNALAZIONI DEI LIBRI.....	269
BOOK REVIEWS	269

**SLOVANSKA MITOLOGIJA
VIRI IN REKONSTRUKCIJE**

**MITOLOGIA SLAVA
FONTI E RICOSTRUZIONI**

**SLAVIC MYTHOLOGY
SOURCES AND RECONSTRUCTIONS**

Kultbilder im Vorchristlichen Slawentum Sondierungsgänge an Hand eines Marmor- fragments aus Kärnten mit Ausblicken auf den Quellenwert von Schriftzeugnissen des 8.–12. Jh.

Hans-Dietrich Kahl

The author discusses a marble torso from Carinthia (Austria), which does not fare as either Christian nor Celtic, nor Roman nor German. Nevertheless, Slavic oral tradition are indeed able to classify and explain it. This raises the issue of whether the so far apparent absence of Slavic idols between the Havela and the Adriatic is more the result of the type of Christianization – determined by the circumstances of the sources, than it is of the habits of those Slavs living there.

Übersicht: 1. Voraussetzungen (S. 9–11). – 2. Bisherige Befunde (S. 12–18). – 3. Weitere Umschau (S. 18–27). – 4. Zwischenbilanz (S. 27–32). – 5. Der Marmortorso von St. Martin am Silberberg – nicht römerzeitlich, nicht christlich, nicht germanisch, nicht keltisch (S. 32–40). – 6. Der Torso vom Silberberg – ein Relikt vorchristlichen Slawentums von überregionaler Bedeutung (S. 40–46). – 7. Slowenisch? Alpenslawisch? Karantanisch? (S. 46–48). – 8. Ergebnisse (S. 49–52).

1. Voraussetzungen

Bevor Religion sich zu Schriftform verfestigt, schlägt sie sich vielfach in liturgischen Gestaltungen nieder, Wort- und Handlungsfolgen, hinter denen bildhafte Vorstellungen – Mythen – stehen. Nicht selten wird Geglaubtes zusätzlich in Bildschöpfungen konkretisiert, aus gleichen mythischen Quellen gespeist. Sie ziehen dann ältere Liturgien auf sich, fordern vielleicht auch neue heraus. Zeitliche und räumliche Differenzierung wirkt ein, denn es gibt keine Instanz, die nach Art einer Kirche normiert – »die« keltische, germanische oder slawische Religion, der dann das Christentum gegenübergetreten sei, hat es kaum je gegeben. Kontinuität und Diskontinuität wirken überall zusammen, im zweiten Fall auch durch Einflüsse von außen bestimmt: Frühe Religionen sind normalerweise grundsätzlich zu Synkretismus bereit¹, und Ausdehnungsbewegungen in Räume von erstaunlicher Weitläufigkeit bringen Berührung mit fremden Substraten, die alles andere als unbeschriebene Blätter sind, bringen dazu nicht zuletzt neue Nachbarn.

Für die Ursprünge behindert Schriftlosigkeit überall den Einblick. Bei den Kelten wird er besonders früh getrübt durch römische Überschichtung, die ihre *interpretatio*

¹ H.-D. KAHL, Heidnisches Wendentum und christliche Stammesfürsten. Ein Blick in die Auseinandersetzung zwischen Gentil- und Universalreligion im abendländischen Hochmittelalter, in: Arch. f. Kulturgesch. 44 (1962), S. 72–119; ausführlicher bei DEMS., Slawen u. Deutsche in der brandenburg. Geschichte des 12. Jh.s I, Köln-Graz 1964, Kapitel V (eher geschrieben, doch später ausgeliefert, daher mit weniger aktueller Terminologie).

Romana mitbrachte und auf Überkommenes zweifellos modifizierend wirkte, ohne daß uns hinreichend Kontrollmöglichkeiten verfügbar wären². Für die Germanen hat KARL HELM (1871-1960) umfassend versucht, entsprechend nötiger Differenzierung gerecht zu werden. Die Erscheinungsdaten der ausgelieferten Teilabschnitte seines Werkes verteilen sich über nicht weniger als vier Jahrzehnte (1913, 1937, 1953), und doch blieb es unvollendet: Die Arbeitskraft eines einzelnen war mit dem Plan überfordert. Inzwischen ist viel daran überholt, schon allein durch Stoffvermehrung, nicht zuletzt dank Erschließung der sog. Goldbrakteaten als neuartiger Quellengruppe; ein weiterer Versuch gleicher Richtung kam nicht zustande – das Desiderat bleibt.³ Für die Slawen setzt verwertbares Material dermaßen viel später ein, zeigt sich so viel karger und einseitiger – vor allem durch das völlige Fehlen von Selbstzeugnissen aus vorchristlichen Perioden –, daß Ähnliches nur sehr bedingt gewagt werden kann, so wenig es an Ansätzen fehlt. Beide Forschungszweige gemeinsam leiden, wie andere auch, an der zerstörerischen Wirkung christlicher Mission, die in den entscheidenden Phasen alles, was sie vorfand, als »Teufelswerk« verabscheute⁴ und, wo die Macht auf ihrer Seite stand, vernichtete – nach Möglichkeit vor den Augen derer, die den betreffenden Kult gepflegt hatten. Man hat dieses straflose Vorgehen gegen heilige Stätten und Objekte, das die Ohnmacht der alten Götter handgreiflich zu beweisen schien, glücklich als »Tatmission« bezeichnet⁵.

Es ist nützlich, sich die Gundkonzeption etwas eingehender klarzumachen, die hinter diesem Vorgehen stand, denn sie hat tiefe Wirkungen auf unser Quellenmaterial gezeitigt: nicht allein auf die nur so mangelhafte Bewahrung von Kultbildern, sondern auch auf Stoffauswahl und Aussagefreudigkeit schriftlicher Unterlagen; dabei folgt sie einer Systematik, die einem ungeschulten Denken von heute ferner liegt. Für den lateinischen Westen, der hier im Vordergrund bleiben wird, wurde sie besonders von Theologen wie Augustinus und Gregor d. Gr. entwickelt.

² Zur Groborientierung: B. MAIER, Keltische Religion, in: (Hoops) Reallexikon d. german. Altertumskunde 2 XVI (2000), S. 413-420, zu ergänzen durch DENS., Die Religion der Kelten, bei St. Zimmer (Hg.), Die Kelten, Stuttgart/Darmstadt 2004, S. 57-68 mit S. 220 f.; W. KRAUSE, Die Kelten (Religionsgeschichtliches Lesebuch, hg. von A. Bertholet, 2. Aufl. Heft 13), Tübingen 1929. Weiteres unten Anm. 79. Dazu G. WISSOWA, Interpretatio Romana. Römische Götter im Barbarenlande, in: Arch. f. Religionswiss. 19 (1916), S. 1-49.

³ K. HELM, Altgermanische Religionsgeschichte I, Heidelberg 1913 (mit Vorwort und Einleitung von bleibender methodischer Bedeutung), II/1 (1937), II/2 (1953), unvollendet; Vorwegnahme einer abgekürzten Gesamtdarstellung von DEMS., Die Entwicklung der germanischen Religion; ihr Nachleben in und neben dem Christentum, bei H. Nollau (Hg.), Germanische Wiedererstehung, Heidelberg 1926, S. 292-422 (mit nochmals beachtlicher Vorbemerkung, S. 292-294). Die Goldbrakteaten erstmals in eine Gesamtdarstellung einbezogen von R. SIMEK, Religion und Mythologie der Germanen, Stuttgart/ Darmstadt 2003; dort S. 313f. Verzeichnis der bahnbrechenden Arbeiten von K. HAUCK, von denen hier hervorgehoben sei: Brakteatenikonologie, in: (Hoops) Reallexikon d. german. Altertumskunde 2 III (1978), S. 361-402.

⁴ H. ACHTERBERG, Interpretatio christiana. Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf deutschem Boden, Diss. Greifswald 1930 (Terminus S. 87), mit Beleuchten der Auswirkungen, die die entsprechend Grundhaltung auch der Quellenautoren für die Religionsgeschichte nach sich zieht. Ergänzend: R. SCHOMERUS, Die Religion der Nordgermanen im Spiegel christlicher Darstellung, Diss. Göttingen 1936; auch F. WIENEKE, Untersuchungen zur Religion der Westslawen, Leipzig 1940. S. 24-28 (sonst vielfach mit Vorsicht zu benutzen); R. SCHMAUS, Zur altslawischen Religionsgeschichte, in: Saeculum 4 (1953), S. 208 f.; vgl. auch KAHL 1962, S. 78, sowie DENS., Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050, in: H. Frohnes u.a. (Hgg.), Kirchengesch. als Missionsgesch. II/1, München 1978, S. 22-24.

⁵ ACHTERBERG, S. 87. – Zum flg.: KAHL 1978, S. 36-49; vgl. DENS., Zur Problematik der mittelalterlichen Vorstellung von »Christianisierung« bei Z. H. Nowak (Hg.), Die Rolle der Ritterorden in der Christianisierung und Kolonisierung des Ostseegebietes (Ordines militares I), Toruń 1983, S. 125-128.

Mission war Kampf für Gott gegen den Satan und seine dämonischen Helfer um das Seelenheil der Mitmenschen, die der Verblendung durch ihn erlegen waren. Sie hat daher zwei verschiedene Aspekte, die das Taufgelübde in seiner Gegenüberstellung von *abrenuntiatio diaboli und confessio fidei* zusammenfaßt; beide sind zu unterscheiden, weil Abwendung vom einem nicht zwingend gleich Hinwendung zum anderen sein muß. Das, was wir eben »Tatmission« nannten, stand im Dienst des »negativen Missionsziels«, das vom »positiven Missionsziel«, der eigentlichen Christianisierung, auch deshalb unterschieden wurde, weil für beide in der Praxis unterschiedliche Regeln galten: für die Ausrottung vorchristlichen Erbes waren alle Mittel recht, jedenfalls gegen Sachen, weniger gegen Personen; für die Pflanzung des neuen Glaubens war Gewaltlosigkeit gefordert, wurde allerdings durch die Jahrhunderte hin verschieden definiert. Das positive Missionsziel galt als erreicht mit dem Vollzug der Taufe, obwohl die bis dahin übermittelten Informationen zur Glaubens- und Sittenlehre normalerweise höchst mangelhaft waren; entscheidend war nicht der Übertritt zu einem Glauben, sondern der Entschluß zum Gehorsam gegenüber dem allmächtigen Gott, weitere Anpassung an dessen Willen stillschweigend eingeschlossen. Die Taufe unterstellte den, der sie auf sich nahm, unabhängig von seinem Kenntnisstand dem Anspruch, nunmehr »Christ« zu sein, und das hieß: Glied der Heilsanstalt Kirche, fähig zur Teilhabe an der Gnadenwirkung ihrer weiteren Sakramente, der viel zugetraut wurde, aber auch unterworfen der korrigierenden Disziplinargewalt eben dieser Kirche mit all ihrer Härte, von der Täufling noch nichts zu ahnen vermochte. Ihr oblag dann die Sicherung und Vervollkommnung von Glaubensstand und Lebensführung. Was dabei etwa noch als Restbestand vorchristlicher Religion und Moral zum Vorschein kam, mag uns als unbewältigter Anteil der negativen Missionsarbeit erscheinen; die Überwindung wurde jedoch als Aufgabe innerkirchlicher Seelsorge aufgefaßt. Wie weit diese zu gelingen vermochte, war allerdings abhängig vom aktuellen Zustand der Kirche vor Ort, etwa der Weitmaschigkeit oder Dichte des Netzes ihrer Organisation und der persönlichen Eignung der Priester – nicht zuletzt ihrem Bildungsstand, der *de facto* oft wohl wenig über die formalen Seiten der Gottesdienstübung und Sakramentsverwaltung hinausging. Die Idee enthüllt hier einen utopischen Zug.

Verkündigung im Dienst der Mission, negativ und positiv, war der Geistlichkeit vorbehalten und ebenso die Durchführung der der Taufe folgenden Nacharbeit; der Laienwelt kam es zu, deren Arbeit in jeder Hinsicht nach Kräften zu fördern, Mitwirkung an »Tatmission« und an sonstiger Vernichtung von »heidnischem Unflat« inbegriffen. Sie fiel als Aufgabe jedem Christen zu, der sich stark dazu fühlte, und er durfte sich dann in dem Gefühl sonnen, ein verdienstliches Werk vollbracht zu haben. Gern überließ man dergleichen den Neubekehrten selbst, gemäß der Weisung, die der Frankenkönig Chlodwig bei seiner Taufe mitbekam, keineswegs nur symbolisch, sondern ganz wörtlich gemeint: *Incende quod adorasti* – »Verbrenne, was du angebetet hast«⁶! In jedem Fall mußten Kultbilder der alten Religionen ausgemerzt werden, so weit es irgend anging – Gott zum Ruhm, dem Ausführenden zum Verdienst und dem »Widersacher« zum Schaden. Wer daraufhin das Nachsehen hat, sind wir mit unserem Forschungsdrang, der mehr oder weniger weitgehend gegen damalige Tabus verstößt. In welchem Ausmaß wir damit im Nachteil sind, ist später zu beleuchten. Die eben gewonnene Begrifflichkeit wird dann hilfreich sein.

⁶ Greg. Tur., Hist. II, 31 (hg. R. Buchner, Darmstadt 1955, Bd. I, S. 118, 19).

2. Bisherige Befunde

Auch für das vorchristliche Slawentum sind die Kultformen – Riten und Liturgien – im wesentlichen verschollen; vielleicht, daß sie Nachklänge noch in der einen oder anderen Volksüberlieferung finden, die längst unter anderen Vorzeichen stehen und aufwendige Rekonstruktionsaufgaben stellen⁷. Für die Kultbilder hat L.P. SŁUPECKI das zur Zeit mögliche Wissen instruktiv und handlich zusammengestellt⁸. Verfügbare Quellen – auch hier gegenständliche neben schriftlichen Aufzeichnungen – bilden allerdings verschiedene Kreise, die sich nur teilweise überschneiden. Liegt das daran, daß nur die ersten, die Bildwerke, genuin vorchristlich-slawisch sind? Die zweiten stammen ja von Repräsentanten der siegreichen Kirche, die sich auf solchen Stoff nicht wirklich einlassen wollten – Geistesbrüder derer, die bei Kultobjekten für möglichst gründliche Zerstörung sorgten. Was aber an schriftlichen Unterlagen und Fundstücken zugänglich ist, fügt sich nicht alles zusammen. Immer wieder sind landschaftliche und zeitliche Unterschiede in Betracht zu ziehen, beide oft unterschätzt. Unstimmigkeiten in der Überlieferung bilden ein Problem für sich.

Am merkwürdigsten ist die geografische Verteilung dessen, was auf die eine oder andere Weise an Kultbildern gesichert werden kann, im wesentlichen wohl Statuen und Stelen⁹. Vom heute ostslawischen Gebiet sind, wie bekannt, erhebliche Teile auszuklammern, die erst seit dem Hochmittelalter slawisiert worden sind: Der ganze Norden des europäischen Rußland, Moskau nicht ausgenommen, war von finnischen Wandernomaden behauptet, Partien Weißrußlands von baltischen Stämmen; weitere Abstriche verlangen der Osten und Süden, die Waldgebiete westlich wie sämtliche Regionen östlich des Ural und die Steppen im Norden des Schwarzen Meeres. Auch so indes fällt auf, wie wenig weit nach Osten slawische Kultbilder vordringen und wie sporadisch sie sich dann noch verteilen: zwei im Flußgebiet der Velikaya, südlich vom Peipussee, zwei zwischen Njemen und Bug, fünf relativ konzentriert in Wolhynien und Podolien, südwestwärts von Kiew.

Über die damit gegebene Grenze nach Osten hinaus führt die sog. Nestorchronik aus dem 12. Jh. Sie hält fest, Wladimir d.Gr. habe, bevor er sich 980 zur Taufe entschloß, in Kiew selbst ein Pantheon von numinosen Gestalten errichtet, die er dann später verhöhnern und zerstören ließ¹⁰. Der Großfürst kann Träger skandinavischer Einflüsse gewesen sein, die von den Warägern kamen – die Namen der Gottheiten, Perun an der Spitze, zei-

⁷ Vgl. unten bei Anm. 61.

⁸ L.P. SŁUPECKI, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Varsav 1994, S. 198-228, mit zwei instruktiven Karten im Anhang und reicher älterer Lit.; ergänzend DERS., *Au déclin des dieux slaves*, bei M. Rouche (Hg.), *Clovis – histoire et mémoire II*, Paris 1997 S. 303-305; DERS., *Heidnische Religion westlicher Slawen*, bei A. Wiczorek – H.-M. Hinze (Hgg.), *Europas Mitte um 1000*, Ausstellungskatalog 2000, Bd. I, S. 244 f., mit Ergänzungen verschiedener Verfasser im Katalogteil, S. 135-139; DERS., *Pagan religion and cultural landscape of Northwestern Slavs in the Early Middle Ages*, in: *Siedlungsforschung* 20 (2002), S. 25-40. Vgl. J. HERRMANN (Hg.), *Die Slawen in Deutschland*, Ein Handbuch, Berlin 1985, S. 309-321, und H.-D. KAHL, *Der Millstätter Domitian*. Abklopfen einer problematischen Klosterüberlieferung zur Missionierung der Alpenlawen (Vorträge u. Forschungen, Sonderband 46), Stuttgart 1999, S. 38-51, passim. Wichtige Quellensammlungen: C.H. MEYER, *Fontes Historiae Religionis Slavicae (Fontes Historiae Religionum IV)*, Berolini 1931, und deutsch bei A. BRÜCKNER, *Die Slawen (Religionsgeschichtliches Lesebuch, Heft 3)*, Tübingen 1926. Zur religionsgeschichtlichen Einführung jetzt G. LABUDA, *O wierzeniach poganskich Słowian w kronikach niemieckich z XI i XII wieku*, in: *Księga pamiątkowa T. Bialecki, Szczecin* 2003, S. 37-57.

⁹ Vgl. die Karten bei SŁUPECKI 1994, Anhang.

¹⁰ BRÜCKNER, S. 16 f.

gen, daß slawische Komponenten mindestens beteiligt waren. Ob die Genannten jemals schon vorher gemeinsam verehrt oder aber aus verschiedenen Reichsteilen zusammengeführt worden waren, um diese vereint an das Zentrum zu binden, bleibt offen.

Noch weiter östlich befand sich ein Handelsplatz, wohl an der Wolga, dort, wo später Bolgar entstand. Ahmad ibn Fadhlān kam in den 920er Jahren als Glied einer Gesandtschaft dorthin. Ihm fiel ein «langer, aufgepflanzter Holzpfahl» auf, «der ein Gesicht wie das eines Menschen» hatte, von kleineren Bildwerken umgeben, mit weiteren Holzpfählen im Hintergrund¹¹. Der Bericht spricht von Slawen; genauere Analyse hat jedoch gezeigt, daß er auf skandinavische Waräger zu beziehen ist¹². So besitzen wir in ihm weder ein Zeugnis für einen vorgeschobenen slawischen Bereich, noch einen Beleg für möglicherweise nicht erhaltene Denkmäler aus

vergänglichem Material, mit denen an sich zu rechnen ist. Einfluß von Norden her, eben schon erwähnt, ist für die Urteilsbildung im Auge zu behalten¹³.

Eins der wolhynischen Beispiele sei genauer betrachtet, weil es Fragen berührt, die weiter unten zu erörtern sind (Abb. 1)¹⁴. Die Kalksteinstele, ca. 2,60 m hoch, 0,30 m breit,



Abb. 1. Vierseitige Götterstele aus dem Zbruč (Wolhynien, Ukraine), Kalkstein, slawisch, 1. Hälfte 10. Jh.? Nach Ślupecki, Slavonic Pagan Sanctuaries, S. 226.

Slika 1. Štiristrani steber z bogovi iz Zbruča (Volinija, Ukrajina), apnenec, slovansko, 1. polovica 10. st.? Po: Ślupecki, Slavonic Sanctuaries, 226.

¹¹ C. TAESLER bei Meyer, S. 87.

¹² H.-P. HASENFRATZ, Die religiöse Welt der Germanen, Freiburg/Br. 1992, S. 16, vgl. 13 ff., nach H.M. SMYSER, Ibn Fadlan's Account of the Rus, bei B. Bessinger jr. – R. P. Creed (Hgg.), Medieval and Linguistic Studies in Honor of F. P. Magoun jr., London 1965, S. 96 ff., und H.-J. GRAF, Orientalische Berichte des Mittelalters über die Germanen, Krefeld 1971, S. 42 ff.; vgl. SIMEK, S. 84 f., 196 f.

¹³ Das von TAESLER, S. 97, herbeigezogene Zeugnis des etwas jüngeren Mas'udi dürfte schon wegen beschriebener Architektur gleichfalls nicht in slawischen Zusammenhang gehören.

¹⁴ Zum flg. ŚLUPECKI 1994, S. 215–223 mit Zeichnung aller vier Ansichten und älterer Lit.; DERS., 1997, S. 304 f.; 2000, S. 245 u. 247 mit Ergänzung durch I. GABRIEL im zugehörigen Katalogband, S. 135, Nr. 05.01.01

präsentiert sich als die bedeutendste Schöpfung vorchristlich-slawischer Sakralkunst, die wir kennen: ein Pfeiler mit quadratischem Querschnitt, allseitig von Flachreliefs überzogen, die offenbar keine Spuren gezielter Beschädigung aufweisen. Gekrönt wird sie von einem besonders herausgearbeiteten Kopf, der sich mit den Bildzonen darunter zusammenfügt. Das Fundstück kam 1848 bei Niedrigwasser aus dem Zbruč zum Vorschein, der damals Grenzfluß zwischen dem österreichischen Galizien und dem Zarenreich war, selbst ein Nebenfluß des Dnjestr. Es gelangte daraufhin nach Krakau, ins jetzige Polnische Nationalmuseum (Nachbildung im Museum für Vor- und Frühgeschichte Berlin). Vor zwei Jahrzehnten wurde, wie es scheint, der Kultplatz aufgefunden, auf dem die Stele einst aufgepflanzt war, auf einem Berg weiter westlich, dem Bogit/Bohod. Kam sie wirklich von dort, so ist der Aufwand bemerkenswert, den der Transport bis zur Fundstelle mit sich gebracht haben muß. Sollte der Fluß womöglich das heilige Bildwerk vor drohender Entweihung durch Christenhand schützen?

Die Reliefs folgen auf allen vier Seiten dem gleichen Grundschema: etwa so, daß die oberen zwei Drittel der Gottesdarstellung dienen, das übrige im Gleichmaß zwischen Menschen- und Unterwelt aufgeteilt erscheint – eine Dreiteilung, die im slawischen Bereich mehrfach wiederkehrt; darauf ist zurückzukommen. Die Abmessungen sind allseits gleich. Stets trägt der Gott den gleichen Kaftan, präsentiert die Arme in wesentlich gleicher Haltung, nur daß die Rechte nicht stets denselben Gegenstand emporhält, und auch die Beinpaare nehmen immer die gleiche Stellung ein. Symbole unterhalb des Gürtels stellen offenbar unterschiedliche Aspekte der Gottheit heraus, wohl in Korrespondenz mit den Objekten der rechten Hand. Sie dürfen hier auf sich beruhen.

Ein besonderes Problem bildet das Haupt. Für sich allein betrachtet, zeigt es vier Gesichter, männlich, in verschiedener Blickrichtung, unter einem gemeinsamen Kegelhut. Jedes schaut, auf die darunter befindliche Bildzone bezogen, geradeaus, so daß, frontal betrachtet, jeweils der Eindruck einer aufrecht stehenden Figur entsteht. Gleichwohl ist die Forschung auffällig an der Vierzahl als solcher haften geblieben. Wie alle viergesichtigen Schöpfungen slawischer Sakralkunst, die bisher bekannt geworden sind, wird die Stele daher gern als "Swantewit" bezeichnet – aus gleich zwei Gründen unerfindlich, mit welchem Recht. Denn erstens fällt die ausführliche Beschreibung des einzigen Kultbildes, für das dieser Name ausdrücklich bezeugt ist, merklich anders aus, gerade für die Beziehung zwischen Köpfen und Körper¹⁵, und zweitens ist ungewiß, ob der für Rügen gesicherte Name, der relativ spät erst auftaucht, jemals weitere Verbreitung gewann. Man hat sich offensichtlich darauf beschränkt, die gegebene Vierzahl als solche zu registrieren, ohne nach ihrer Funktion zu fragen, während doch niemand von einer achtarmigen, achtbeinigen Gestaltung sprach. Unerörtert blieb, ob die Gesichter gleichzeitig wahrgenommen werden sollten oder nacheinander, womöglich bei verschiedenen Anlässen, die im Kult unterschiedliche Akzente setzten.

Die Armpaare in ihrer ständig gleichartigen Kombination wirken nach Wiederholung, nicht nach Summierung, und für die Beinpaare gilt dasselbe. Sie vor allem aber

(weitere Lit.). Vgl. auch die Abbildungen bei W. H. FRITZE – A. v. MÜLLER, *Slawen und Deutsche zwischen Elbe und Oder*, Ausstellung Berlin 1983, S. 93, vgl. 52. u. 92, sowie J. HERRMANN (Hg.), *Welt der Slawen*, Leipzig usw. 1986, S. 27, Nr. 6. Dazu S. BRATHER, *Mehrköpfige Gottheiten*, in: (Hoops) *Reallexikon2 XIX* (2001), S. 504 mit weiterer Lit. – Ich habe nur den Berliner Abguß gesehen; in der Mannheimer Fassung der Ausstellung: *Europas Mitte um 1000* (vgl. Anm. 8) war die Plazierung so ungünstig, daß er nur flüchtig untersucht werden konnte. – Vgl. unten bei Anm. 100.

¹⁵ S. unten bei Anm. 98.

sind es, die den Ausschlag geben. Die Geschichte religiöser Kunstübung kennt sehr wohl Götterdarstellungen mit übermenschlich vielen Armen, die dann allerdings auch vereint in Erscheinung treten – am bekanntesten der vierarmige Shiva Indiens. Gestaltungen mit einer Vielzahl von Beinen wären noch nachzuweisen. Der Gott aus dem Zbruč präsentiert sich also zwar an einem einzigen Werkstück, doch in vier getrennten Ganzfiguren vergleichbarer Art, die unabhängig von einander wirken sollen, jeweils unter Einbeziehung eines der Gesichter unter dem gemeinsamen Hut und immer so, daß dieses Gesicht dem Betrachter zugewandt ist, ohne daß eine Verbindung mit den drei übrigen bedeutungsvoll wird; vier Aspekte bilden ein Ganzes, treten aber nicht im gleichen Augenblick in Erscheinung, und die Zahl der Gesichter hat nichts zu schaffen mit gleichzeitiger Aktualität in einer Gruppenfunktion. Es ist schade, daß wir über die Orientierung der Bildseiten am Kultplatz nichts mehr erfahren können, und erst recht, daß auch hier die liturgische Überlieferung vollständig ausfällt. Vielleicht bekäme der Wechsel von einer Ansicht zur nächsten dadurch einen spezifischen Sinn, etwa im Festkreis des Jahreslaufs? Es fällt auf, daß beigegebene Attribute, soweit noch erkennbar, von Seite zu Seite wechseln. Ihre Analyse könnte womöglich mehr Klarheit bringen, würde jedoch hier den Rahmen sprengen. Aus der Reihe der mehrgesichtigen, genauer: der mehrgesichtig gemeinten Gottheiten jedenfalls ist diese zu streichen, und das hat Bedeutung, wenn man die Verbreitung mehrgesichtiger Götterdarstellungen in der slawischen Welt festmachen will.

Aus den polnischen Kerngebieten sind vier in Betracht kommende Bildwerke bekannt, alle zwischen Weichsel und Warthe. Schlesien liefert ebensowenig ein Beispiel wie die Slowakei, wie Böhmen und Mähren, die Lausitzen und manch weiteres Westslawenland. Allerdings meldet Cosmas von Prag noch aus seinem frühen 12. Jh., bis in seine Zeit (*actenus*) widmeten viele Bauern nach Heidenweise (*velut pagani*), je nachdem, Gewässern oder Feuern, Hainen und Bäumen, Steinen, Bergen und Hügeln, ja selbstgefertigten Idolen (*que ipse fecit idola*) Formen von Verehrung; sie waren also keine richtigen «Heiden» mehr, jedenfalls getauft, doch sie folgten deren Bräuchen¹⁶. Es kann sich nur um Kleinidole gehandelt haben, wie der einzelne sie sich leicht selbst herzustellen vermag – ein öffentlicher Bilderkult unchristlichen Gepräges ist dreieinhalb Jahrhunderte nach der erstbezeugten Taufe böhmischer Fürsten und gut eins nach der definitiven Errichtung einer ersten landeseigenen Bistumsorganisation unvorstellbar. Doch die Aufzählung des Prager Domherrn entspricht in der Substanz dem, was wir in anderen Slawengebieten ausdrücklich bezeugt finden, einem Nebeneinander von Naturheiligümern verschiedener Art und von Bilderkult, nur hier zurückgestuft auf die Ebene privater Übung. Der Schluß wird erlaubt sein, daß all die aufgezählten Kultformen vor der Christianisierung auch auf der höheren Ebene gepflegt wurden, die der Übergang zum neuen Glauben abkappte, in öffentlicher Gemeinschaft. Für die Verehrung von Idolen müßte man sonst an einen Ableger der importierten Ausprägungen kirchlicher Heiligenverehrung denken, und das verbietet sich von selbst. Die privaten Idole als Nachklang von älterem werden Hausgötter der gleich noch näher anzusprechenden Art gewesen sein, vielleicht mit traditionellen Namen.

Die Wenzelslegenden schließen sich mit Hinweisen auf vorchristliche Kultbilder an¹⁷. Ebenso findet sich für die böhmischen Länder, wie auch für Polen, mancher wei-

¹⁶ Cosmas Prag., Chron. Boemorum I, 4 (ed. B. Bretholz, MGH SS rer. Germ., N.S. II², Berol. 1955, S. 10, 18-21). Der in manchem ausführlichere Abschnitt III, 1 (S. 161, 8-21) nennt *idola* nicht; sie können aber mitgemeint sein in der Formel *demonibus immolabant*, Zl. 14, zu verstehen im Sinn von ACHTERBERG (wie Anm. 4).

¹⁷ MEYER, S. 60. f.

tere Hinweis, der geprüft zu werden verdient, wie weit er schematische Wiederholung kirchlicher Klischees bietet und wie weit konkrete Beobachtung – in Synodalbeschlüssen, Predigten und anderen späten Unterlagen, die hier jedoch nicht weiterführen¹⁸.

Eine auffällig andere Welt betritt, wer von all diesen sporadischen Zeugnissen in das Gebiet zwischen Odermündung, Havel, Niederelbe und Ostsee vordringt. Dort ist die Zahl nachweisbarer Beispiele dermaßen dicht, daß für die kartografische Darstellung ein anderer Maßstab gewählt werden muß als in den bisherigen Fällen¹⁹. Auch dort gab es, für uns regellos, einen Wechsel zwischen bildlosen Naturheiligümern und Stätten, die sich um Kultbilder gruppierten; Helmold von Bosau berichtet um 1160 aus eigener Anschauung davon in ähnlicher Weise wie Cosmas²⁰, und Fundgut ergänzt ihn wie weitere verfügbare Schriftquellen. Nicht weniger als acht Idole lassen sich in diesem Bereich nachweisen, fast ein Drittel der insgesamt bekannten, und Anzeichen deuten auf weitere hin. Manche sind einköpfig und eingesichtig wie sonst – eine Holzplastik aus Altfrisesack diene als besonders bemerkenswertes Beispiel²¹. Andere zeigen eine Mehrzahl von Köpfen oder Gesichtern, und das so, daß sie nicht hinweginterpretiert werden kann wie im Fall der Stele aus dem Zbruč. Unter ihnen befindet sich die Spitzenleistung dessen, was wir bisher von altslawischer Holzschnitzkunst kennen, allerdings schlichter, ohne eine weltumgreifende Konzeption zu spiegeln wie das wolhynische Fundstück. Auf der Fischerinsel im Tollensesee bei Neubrandenburg (Mecklenburg-Vorpommern) kam die Statue 1969 zum Vorschein, eine Halbfigur aus Eichenholz, 69 cm, auf unregelmäßiger Vierkantsäule von 110 cm Höhe; der Fundort liegt nahe einer Stelle, für die mit beachtlichen Gründen das alte Heiligtum Riedegost/Rethra vermutet wird. Jetzt im Landesmuseum Schwerin aufbewahrt, zeigt die in ihrer Art bisher einmalige Skulptur zwei männliche Häupter gleicher Blickrichtung über einem gemeinsamen Körperansatz (Abb. 2)²².

Neben ihr stehen Beispiele mit vier und mehr Gesichtern oder Köpfen, unverwechselbar andersartig als das Exemplar vom Zbruč. Mehrere Schriftzeugnisse belegen einen Gott namens Triglaw, und das für verschiedene Orte. Der Name heißt schlicht «Der Dreiköpfige», aber den Archäologen ist ein solcher Typ bisher nirgends begegnet. Schon damit ist bewiesen, klar wie selten, daß unsere Kenntnis einst vorhandener Varianten unvollständig ist, und es gibt weitere Beispiele – sie werden noch ausführlich zu besprechen sein²³. Erwähnung verdient, daß das Götterbild in diesem Bereich nachweislich auch auf die Kleinkunst übergreift, mit einstweilen nur wenigen Parallelen anderweit. Der Prunkbeschlag einer Messerscheide aus Oldenburg i.H., dem alten Starigard, 11,5 cm lang, zeigt in Bronzeuß den Himmels- und Sonnengott (Swarog?) als Herrscher und Segensspender der drei Weltsphären²⁴. Wir ahnen, was uns durch Fundlücken entgeht.

¹⁸ MEYER, S. 62-79, passim.

¹⁹ ŚLUPECKI 1994, Karte B.

²⁰ Helmold. *Bozov.*, *Chron. Slavorum*, c. 84 (ed. H. Stob, *Ausgewählte Quellen zur deutschen Gesch. d. Mittelalters XIX*, Darmstadt 1983, S. 288, 18-29).

²¹ Bei HERRMANN 1985, Taf. 65, a (bei S. 310); weitere Beispiele etwa bei I. GABRIEL im Katalogband 2000 (oben Anm. 8), Nr. 05.01.04-05 (S. 136 f.).

²² ŚLUPECKI 1994, S. 205 f. m. älterer Lit. ergänzend DERS. 1997, S. 303 f.; HERRMANN 1985, S. 307; U. SCHOKNECHT, bei J. LUCKHARDT – E. NIEHOFF (Hgg.), *Heinrich der Löwe und seine Zeit. Ausstellung Braunschweig 1995*, Bd. I. S. 174 f. Nr. D 18, dort eine der besten Abbildungen, ebenso bei HERRMANN 1986, S. 257. Vgl. auch G. STRAUSS u. a., *Lexikon der Kunst VI*, Leipzig 1994, S. 715 s.v. *Slawische Kunst*.

²³ Vgl. unten bei Anm. 96-97.

²⁴ GABRIEL, S. 139, Nr. 05.01.13, mit weiteren Beispielen und Lit.

Für die relativ gehäuften Kultbilder der Nordwestslawen hat man wieder mehrfach Einfluß der skandinavischen Nachbarn erwogen. Doch gerade die Mehrköpfig- und Mehrgesichtigkeit, die sich in ihrem Bereich konzentriert, ist aus solcher Nachbarschaft nicht zu erklären. Auch Einwirkung eines Substrats kommt nicht in Betracht, denn als solches kann in diesen Gegenden nur mit Bevölkerungsresten gerechnet werden, die von vor der Völkerwanderungszeit ansässigen germanischen Stammesgruppen übrig geblieben waren, und diesen war, im Unterschied vor allem zu den Kelten, eine solche Art der Darstellung fremd²⁵. Man steht vor der Alternative, ob sich in diesen Gegenden eine regionale Sonderentwicklung vollzogen hat, die aus Sonderbedingungen erklärt werden muß (z.B. aus der vorübergehenden Einwirkung mißverständener christlicher Dreifaltigkeitsvorstellungen vor 983) oder ob ein ursprünglich weiter verbreiteter Brauch aus slawischer Eigenentwicklung zufällig nur dort noch greifbar geblieben sein sollte. Die erste dieser Möglichkeiten wurde bereits erwogen und ist zweifellos im Auge zu behalten²⁶. Die zweite wirkt nach gegebenem Forschungsstand so unwahrscheinlich wie möglich – bisher rechnet ja niemand mit einst weiterer Verbreitung von Kultidolen in der vorchristlichen *Slavia*. Ein bisher unbeachtetes Fundstück aus Kärnten allerdings stellt diese Meinung in Frage²⁷. Es zwingt damit vor allem dazu, die Grundlagen zu überprüfen, auf denen sie fußt. Zuvor aber sollte der Blick noch auf die typologischen Aspekte des bisher erfaßten Fundguts gelenkt werden. Sie könnten für die weitere Untersuchung wichtig werden.

Es gibt einige wenige steinerne Tierfiguren, denen eine alte numinose Bedeutung zugetraut werden kann, z.B. von der Ślęza/ dem Zobten. Sie wirken archaisch. Ob sie slawisch oder vorskawisch sind, bleibt ungewiß; oberflächlicher Eindruck lädt ein zum Vergleich mit mutmaßlich keltiberischen

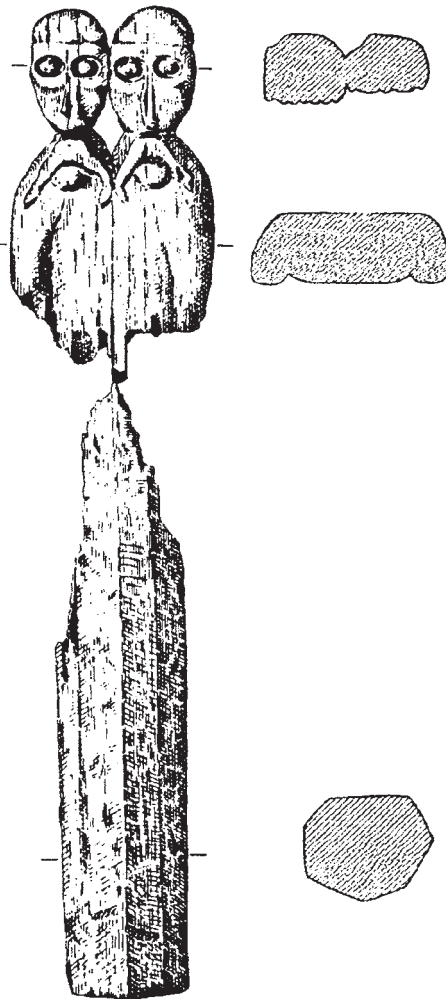


Abb. 2. Zweiköpfige Götterfigur von der Fischerinsel im Tollensesee bei Neubrandenburg (Mecklenburg-Vorpommern), Eichenholz, slawisch, 11./12. Jh. Nach Ślupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, S. 205. Slika 2. Dvoglavi lik božanstva z otoka Fischerinsel na jezeru Tollensesee pri Neubrandurgu (Meklenburško - Predpomorjansko), hrastovina, 11./12. stoletje. Po: Ślupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, 205.

²⁵ Vgl. BRATHER (wie Anm. 14), S. 500-505.

²⁶ Ebd., S. 503 f.

²⁷ Unten, Abschnitt 5-6.

Schöpfungen, z.B. im nordspanischen Avila – wie er schließlich ausfallen würde, muß hier dahingestellt bleiben. Im übrigen konnte SŁUPECKI aus dem Raum zwischen Dnjepr, Peipussee und Niederelbe ungefähr 30 sicher slawische Idole zusammenstellen, teils Statuen, teils Stelen, teils Holz, teils Stein, teils von hoher, teils von mäßiger Qualität. Ihr Formenschatz bedient sich ausschließlich anthropomorpher Motive; Übermenschliches deutet sich allenfalls in einer Vermehrung der Köpfe oder Gesichter an, ohne daß sie auch auf die Gliedmaßen übergreift wie in so vielen Darstellungen des schon genannten indischen Shiva. Nirgends fanden sich Mischwesen, die auf Menschenleib die Köpfe von Falken, Löwen, Schakalen und anderem Getier tragen wie die Gottheiten Altägyptens, wie der nochmals indische Ganesha bzw. Ganapati mit seinem Elefantengesicht oder der gallische Cerunnos, über dessen Menschenkopf ein Hirschgeweih aufsteigt; nirgends ein gegenteiliger Fall wie der menschenköpfige, tiergestaltige Sphinx. Auch sonstige Übergangsformen zwischen menschlicher und tierhafter Gestaltung tauchten bisher nicht auf, etwa Vermengung von Gesichtszügen beiderlei Herkunft, und ebensowenig gewollte Groteske oder Bizarrie – selbst nicht in Fällen, die uns primitiv anmuten mögen.

Die Zahl der Belegexemplare, auf denen diese Befunde fußen, ist nicht überwältigend groß, doch auch nicht ganz gering. Für wesentlich abweichende Beispiele, die etwa noch auftauchen sollten, wird man eine handfeste Begründung verlangen dürfen, wenn sie gleichwohl als slawisch anerkannt werden sollen.

3. Weitere Umschau

Von der Havellinie bis zur Mittelgebirgsschwelle treffen wir auf Verhältnisse, die für Landschaften zwischen dem eben behandelten Nordwesten und dem böhmischen Befund überraschen. Ältere Drucke wollen von merkwürdigen numinosen Gestalten wissen und von Namen wie *Krodo und Flins*; sie warten sogar mit Kupferstichen und ähnlichen Abbildungen auf. Längst hat man sie als Fälschungen frühneuzeitlicher Wichtigtuerei entlarvt²⁸; vergangene Jahrhunderte haben sich dergleichen gern einmal geleistet, für das slawische wie für das germanische Altertum – im zweiten Fall unter Beteiligung eines Neffen des bekannten «Lügenbarons» Münchhausen²⁹. Neben bewußt hergestellten Falsifikaten steht Fehldeutung von Objekten, die einmal eine andere Zweckbestimmung besaßen. Sie mag auch sonst vorkommen; in einem Gebiet, in dem authentische Idole fehlen, drängt sie sich unwillkürlich in den Vordergrund. Herausgegriffen sei ein Problemfall, der verhältnismäßig viel Aufmerksamkeit erregte und doch bis heute nicht abschließend geklärt scheint. Er hat auch methodische Bedeutung.

Im Treppenhaus der Kirche von Zadel bei Meißen findet sich ein altertümlich wirkender Stein eingemauert (Abb. 3). Zadel, 4-5 km nordwestlich der alten Bischofsstadt auf dem gegenüberliegenden Hochufer der Elbe, war einst Burgwardmittelpunkt und zählt heute zu Diera-Zehren. Auch die Pfarreigenschaft reicht tief ins Mittelalter zurück. Die Kirche ist Neubau von 1842, jedoch am alten Platz. Über die Herkunft des eingemauerten Stücks ist Sicheres nicht bekannt. Es scheint, daß die Einfügung in das Mauerwerk schon

²⁸ L. FRANZ, *Falsche Slawengötter*, 2. Aufl. Brünn 1943; wegen unkritischer Abhängigkeit von Wienecke (oben Anm. 4) teilweise mit Vorsicht zu benutzen.

²⁹ H. BEI DER WIEDEN, *Die Runenbildtafel vom Süntel. Zur Biographie des Dichters Karl von Münchhausen (1759-1836)*, in: *Schaumburg-Lippische Mitteilungen* 22 (1973), S. 49-58; vgl. auch H. FICHTENAU, *Die Fälschungen Georg Zapperts*, in: *MIÖG* 78 (1970), S. 444-467.

Abb. 3. Mutmaßlicher mittelalterlicher Kragstein aus Zadel, Gemeinde Diera-Zehren bei Meißen (Sachsen), irrig als sorbische Götterfigur aufgefaßt, Sandstein. Aufnahme: Dietmar Pohl, Zadel.

Slika 3. Domnevna srednjeveška konzola iz Zadela, občina Diera-Zehren pri Meišnu (Saška), napačno opredeljena kot lik lužiško-srbskega boga, peščenjak. Foto: Dietmar Pohl, Zadel.



bei dessen Errichtung geschah – als nachträglicher Vorgang hätte sie doch wohl zu einer Aktennotiz geführt, an der es merkwürdigerweise fehlt.

Die Plastik ist aus Sandstein. Der plump gestaltete Kopf mag in ein Quadrat von etwa 25 cm Seitenlänge passen. Er sitzt auf einigermaßen rechteckigem Sockel von ca. 40 cm Breite und etwas mehr an Höhe; ein Rücksprung an dessen linker Seite wurde, kaum überzeugend, als Restbestand eines Armes interpretiert, dessen Gegenstück nicht erhalten sei. Weit vorquellende Glotzaugen unter fliehender Stirn rahmen eine wenig ausgeprägte Stülpnase ein, kaum weiter herabgeführt; die Nasenlöcher zeichnen sich ab. Der wulstige Mund, weit geöffnet, gibt ausgeprägte Unterzähne frei. Starke Verwitterungsspuren bezeugen längeren, ungeschützten Aufenthalt im Freien. Es fällt auf, daß sie am Kopf wesentlich stärker hervortreten als am sog. Rumpf.

Die Deutung als «sorbisches Götzenbild» kam offenbar volkstümlich auf und scheint tief verwurzelt. Sie wurde auch wissenschaftlich aufgenommen, blieb jedoch nicht unbestritten. Andererseits wurde mit guten Gründen geltend gemacht, daß es sich nicht um ein Falsifikat handeln könne: Ein solches pflegt nicht dermaßen unauffällig in die

Welt zu treten, ohne jeglichen Aufwand, und auch ein Motiv wäre hier nicht erkennbar. Ein scharfer Beobachter fand, das Stück müsse ursprünglich nicht senkrecht eingefügt gewesen sein, wie jetzt, sondern waagrecht – so, daß der vermeintliche Rumpf oder Sockel im Gemäuer verschwand. Er vermutete eine Rinne auf der Rückseite und dachte an einen einstigen Wasserspeier, bei dem dann allerdings das Wasser über den Kopf abgelaufen sein müsse, weil das «Maul» keinen Ausfluß aufzuweisen hat.³⁰

Die Einfügung in das Mauerwerk erschwert eine Stellungnahme. Sie entzieht uns nicht nur den freien Blick auf die Rückseite, sondern auch alles, was sich an Indizien aus Fundzusammenhängen ergeben könnte. Zudem fehlt Vergleichsmaterial sorbischer Provenienz.

Die Deutung als slawisches Kultbild wird man heute gleichwohl mit Sicherheit ausschließen dürfen. Der Gesichtsausdruck ist fratzenhaft-grotesk, die Züge wirken wie eine Art Zwitterwesen zwischen Frosch und Mensch. Das weicht prinzipiell von den Kriterien ab, die oben aus der nicht so ganz geringfügigen Gesamtüberlieferung derartiger Idole abgeleitet wurden. Gesichtspunkte, die diese Feststellung aufwiegen könnten, sind vor Ort bisher nicht aufgetaucht. Nachgewiesene Besiedlungsspuren in Form von Keramikresten weisen, anders als für viele Punkte der Umgebung, offenbar nicht über das 11. Jh. zurück, in dem «heidnischer» Kult hier längst nicht mehr möglich gewesen sein dürfte, und nichts spricht dafür, daß die Kirche, wie andernorts, einen vorchristlichen Kultplatz fortsetzen könnte³¹. Doch auch der Gegenvorschlag trifft so, wie er entwickelt wurde, schwerlich ins Schwarze. Abgesehen davon, daß anscheinend keinerlei sichtbare Anzeichen für die vermutete Wasserrinne sprechen – man kennt keine Wasserspeier, die ihren Überfluß unmittelbar über den Kopf der Figur führen. Beachtlich indes bleibt der Vorschlag zum Verhältnis zwischen Haupt und vermeintlichem Rumpf, damit zur ursprünglichen Position am Ort der Erstverwendung. Er wird entschieden gestützt durch den unterschiedlichen Verwitterungsgrad beider Teile.

Es bleibt die Möglichkeit, daß wir in Zadel einen mißverstandenen Kragstein vor uns haben, eine ursprüngliche Konsole, die zur Auflage anderer Architekturteile diente, ob dies nun Balken waren, ein Bogenansatz oder auch eine Röhre, die in eine Wassernase

³⁰ Die Deutung als slawisches Idol wurde in mehreren Arbeiten vor allem von O. E. SCHMIDT aufgegriffen, zuerst: Slawische Götterbilder in Sachsen, in: Neues Archiv für Sächsische Geschichte u. Altertumskunde 32 (1911), S. 350f.; zuletzt: Der Abgott von Zadel, in: Tausend Jahre Meißner Land. Volksfestschrift des Kirchenbezirkes Meißen zur Jahrtausendfeier 1929, S. 17-20. Demgegenüber W. COBLENZ, in: Handbuch der Historischen Stätten Deutschlands VIII: Sachsen, Stuttgart 1965, zum Stichwort *Zadel*, S. 368: «... muß nach dem heutigen Stande der Forschung als unecht abgelehnt werden. Weder Herstellungstechnik noch Darstellungsart entsprechen gleichzeitigen slawischen Stein- und auch Holzbildwerken»; vgl. DENS., Zur Situation der archäologischen Slawenforschung in Sachsen, bei H. LUDAT (Hg.), Siedlung und Verfassung der Slawen zwischen Elbe, Saale und Oder, Gießen 1960, S. 8, Anm. 46; ferner WIENECKE (wie Anm. 4), S. 211 m. Anm. 42; W. SCHLESINGER, Kirchengesch. Sachsens im Mittelalter I, Köln-Graz 1962, S. 216f. u. 331, der noch weitere Beispiele für derartige Fehleinschätzungen aufführt. Einige davon sind näher bei FRANZ behandelt, der Zadel bemerkenswerterweise nicht aufgenommen hat; dasselbe gilt andererseits für die Karte von SLEPECKI. Vgl. aber HERRMAN 1985, S. 309. – Unter: <http://www.kirchgemeinde-zadel.de/kirche/goetze/goetze.html> sind im Internet weitere Informationen und Diskussionsbeiträge bereitgestellt; dort auch die Frage des Wasserspeiers. Herrn Pfarrer DIETMAR POHL, Zadel, danke ich herzlich für freundliche Auskünfte und vor allem für die großzügige Überlassung der hier als Abb. 3 wiedergegebenen Fotografie, Herrn Prof. Dr. MATTHIAS MÜLLER, Greifswald, für ein klärendes Gespräch.

³¹ Oben, 2. Abschnitt, Ende, nach Anm. 26, dazu COBLENZ (wie Anm. 30) zur Fundsituation, die seitdem offenbar nicht verändert ist.

auslief und insofern funktionell einer Wasserspeierfigur entsprach. Dergleichen Architekturteile wurden im Hoch- und Spätmittelalter vor allem an Sakralbauten gern als Grotesken gestaltet, Verkörperung dämonischer Kräfte, die damit in den Dienst eines heiligen Zwecks gezwungen waren. Ob für den vorliegenden Fall am ehesten romanische oder gotische Entstehung zu erwägen ist, müssen Kunsthistoriker entscheiden, ebenso, ob das Teil vom Vorgängerbau des heutigen Gotteshauses stammen kann oder eher von anderer, repräsentativerer Stelle verschleppt zu denken ist. Der slawischen Religionsgeschichte jedenfalls hat es nichts zu sagen. Wir gehen weiterhin leer aus, wenn wir nach ihren Idolen in diesem Bereich zu fahnden suchen.

Die Lücke wird, anders als weiter im Norden, auch durch die Geschichtsschreibung nicht geschlossen, soweit sie diesen Namen verdient. Einiges bietet noch Thietmar von Merseburg, Bischof einer Diözese mit starkem sorbischem Bevölkerungsanteil (1009-1018), unser Hauptzeuge für das damalige Zentralheiligtum des Ljutizenbundes südlich der Ostsee mit dem dort versammelten Pantheon, von dem ihm allerhand zu Ohren gekommen war. Aus dem eigenen Bereich vermeldet er die Vernichtung eines heiligen Hains durch seinen Amtsvorgänger Wigbert (1004-1009), also 70-80 Jahre, nachdem dort die Unterwerfung und Missionierung der Landesbewohner in Gang gekommen war. Der Bericht handelt mithin, vom Schreiben her gesehen, von einem Faktum einer, wenn auch nahen, Vergangenheit, das ihm selbst eine Aufgabe abgenommen hatte. An anderer Stelle erwähnt er einen heiligen See, der noch immer in großer Verehrung stehe – außerhalb der eigenen Diözese, in erst weiterer Nachbarschaft. Von Kultbildern und Sakralplätzen der alten Religion im Merseburger Bereich, von eigenen Aktivitäten gegen ihre Nachwirkung schreibt er nichts, läßt im Gegenteil erkennen, daß die Arbeit für das Seelenheil seiner Anbefohlenen ihm weit weniger wichtig war als andere Verpflichtungen seines Amtes: Bis er sich entschloß, auch den Südteil seines Sprengels einmal aufzusuchen, was ohne weiteres zu Fuß möglich war, brauchte es neun Jahre, und trotzdem fand er dort nur wenige vor, die er firmen konnte. Muß man sich wundern, daß er für die Bamberger Bistumsgründung Heinrichs II. ein zentrales Motiv des Herrschers – die Nacharbeit gegen fortwuchernde Reste slawischen Heidentums im dortigen Bereich zu verstärken – mit dem Mantel des Schweigens bedeckt³²?

Zu alledem ist festzuhalten: Zwischen dem Havelland und dem Merseburger Gebiet verlief die Grenze, bis zu welcher der große Slawenaufstand von 983 sich hatte behaupten können. Repräsentative Kultbilder der alten Religion zu öffentlicher Verehrung hat es südlich davon sicherlich nicht mehr gegeben, mindestens seit den Gegenmaßnahmen, mit denen die dortigen Marken damals verteidigt und gehalten wurden, eher schon länger nicht mehr – schließlich besteht Grund zu der Annahme, daß man gegen derartige Objekte kirchlicherseits empfindlicher war als gegen heilige Haine. Doch wie stand es, als die Sachsenherrscher diese Gebiete an sich brachten? Wie noch weiterhin mit «Hausgötzen», etwa in Form jener Klein- oder Taschenidole, wie sie aus späterer Phase z.B. auf Wolin/Wollin zum Vorschein kamen³³? Dem Bischof, der sie verfolgen mußte, wird man so etwas kaum gezeigt haben, und daß er selbst gezielt danach gefahndet hätte, brauchen wir ihm nicht zuzutrauen. So stehen wir vor der Frage, wie Thietmar als Quellenautor zur slawischen Religionsgeschichte, als der er mit Recht geschätzt wird, im Ganzen zu

³² KAHL 1999, S. 44-47; ergänzend DERS. 2004 (wie Anm. 36), S. 38-40.

³³ In letzter Zeit häufiger abgebildet, z.B. bei M. PUHLE (Hg.), *Otto der Große, Magdeburg und Europa*. Ausstellungskatalog, Magdeburg, Mainz 2001, Bd. II. S. 100 f., Nr. 71-72.

beurteilen ist. Er bringt eine kostbare Schilderung des «Götzendienstes» in nördlicher und anderer Ferne. Sollte sie womöglich schlicht von eigenem Versagen im unmittelbaren Zuständigkeitsbereich ablenken? Die Quellenlage für diese Gegenden entpuppt sich als überraschend unklar. Sie läßt uns nicht erkennen, ob der festgestellte Unterschied zwischen einer Zone mit Kultbildern und einer solchen ohne diese, wie er in ihr gespiegelt scheint, ursprünglich ist oder nicht.

Vor Merseburg weiter in südlichen und auch westlichen Richtungen stößt man auf eine weitere Etappengrenze historischen Geschehens. Es ist die Außengrenze karolingerzeitlicher Grafschafts- und Bistumsorganisation. Auch sie hat unzweifelhaft etwas mit Christianisierungsvorgängen zu tun, und sei es im Dienste des negativen Missionsziels. Dazu fällt auf, wie viel unklarer das Bild dort nochmals wird, in beiden Richtungen.

Beginnen wir in der Diözese Mainz sowie den Sachsenbistümern Halberstadt und Verden. Vom Gang der Christianisierung der Slawen in ihren Ostteilen, in Ostthüringen, der Altmark und dem sog. Hannöverschen Wendland, verlautet nichts, und erst recht nicht von dem, was dort vorher war. Vom späten 11. Jh. bis ins 13. hinein häufen sich allmählich Klagen über den Glaubenszustand von Slawen auf Liegenschaften von Klöster wie Saalfeld, Nordhausen, Nienburg a. Saale, Oldenstadt und Diesdorf. Keine ist älter als das Durchdringen der Kirchenreformbewegung des hohen Mittelalters, und die Konsequenz, die störenden Elemente auszuweisen, begegnet kaum vor dem Aufruf Bernhards von Clairvaux zum sog. Wendenkreuzzug, der die Vernichtung aller »Feinde des Christennamens« gefordert hatte. Die Betroffenen wurden wohl durch Christen, also deutsche Siedler ersetzt, von denen man bessere Erträge erhoffte – eine Art kolonialisatorische statt missionarische Ausbreitung des Christentums³⁴.

Es ist wichtig, daß als Grund dieser Maßnahmen immer wieder herausgestellt wird, diese Slawen seien *pagani*. Das heißt nicht einfach »Heiden«, wie oft angenommen wird – eine Entsprechung zu diesem deutschen Begriff kennt das Kirchenlateinische nicht³⁵. Der Ausdruck bezeichnet vielfach, und in diesen Fällen sicher, rückfällige Getaufte, die ihr Taufgelübde nicht einhalten und also Apostaten sind³⁶. Wann und wie dort der formale Übertritt erfolgte, den dieses Sakrament besiegelte, ist nicht zu ermitteln.

Wir stoßen damit auf das berüchtigte und vielschichtige Problem der sog. *eiectio Slavorum* im nord- und mitteldeutschen Überschneidungsgebiet beider Nationalitäten, das dringend einmal zusammenfassender Behandlung bedarf, nicht zuletzt im Hinblick auf die Verquickung des religiösen Problems mit den Auswirkungen von Unterschieden der deutschen und der herkömmlichen slawischen Agrarverfassung, die weniger zu erwirtschaften vermochte (und brauchte); auch Zusammenhänge mit der Durchsetzung zisterziensischer Grangienwirtschaft bestimmten Teile der Entwicklung – sie drängte auch in Gegenden ohne slawischen Bevölkerungsanteil auf Vertreibung von Altansässigen. All das führt hier ab³⁷. Entscheidend bleibt, daß die »Wenden« in den genannten Diözesen zu erkennbarer Zeit unter dem Anspruch standen, Christen zu sein. Ob sie vor dem, was

³⁴ S. Anm. 37.

³⁵ S. Anm. 40

³⁶ KAHL 1978, S. 5 f.; vgl. DENS, Das erloschene Slawentum des Obermaingebietes und sein vorchristlicher Opferbrauch im Spiegel eines mutmaßlich würzburgischen Synodalbeschlusses aus dem 10. Jh., in: *Studia Mythologica Slavica* 7 (2004), S. 38-40.

³⁷ Allem Anschein nach konzentrieren sich sämtliche Fälle, mit Ausnahme von Zisterzen wie Reinfeld (Diözese Lübeck), auf Dörfer aus dem Besitz von Klöstern, die relativ kurz vor Erwähnung der Vorkommnisse neu gegründet oder neu besetzt worden waren, in Gebieten westlich der Elb-Saale-Linie; auch die 983 behaupteten

formal als ihre Bekehrung angesehen wurde, auch Kultbilder hatten, muß ebenso offen bleiben wie die Frage, ob sie dergleichen wenigstens in Form von Kleinidolen heimlich weiter benutzten. Auch entsprechendes Fundgut fehlt wieder.

Ein Slawengebiet, das gleichfalls nicht erkennbar zu eigener Stammesorganisation fand, bevor die Karolinger kamen, erstreckte sich durch die heutigen Landschaften Oberfranken und Oberpfalz, aufgeteilt auf die Bistümer Würzburg, neben das später noch Bamberg trat, sowie Regensburg und Eichstätt. Nur für die beiden ersten haben wir Quellen, die etwas von der religiösen Situation dieser Gruppe beleuchten, und diese bleiben karg. Die Art ihrer Christianisierung liegt völlig im Dunkel, für das negative wie für das positive Missionsziel – gerade daß von einer gezielten Kirchenbauaktion die Rede ist, die Karl d.Gr. persönlich angeordnet hat. Öffentliche Kultstätten dürften seine Zeit kaum überdauert haben; wie sie beschaffen waren, weiß man nicht. Von nachlebenden heidnischen Bräuchen ist bis 1059 die Rede, mit letztmaliger Ankündigung rigoroser Gegenmaßnahmen. Ob und wie weit die Riten sich noch an alte Götter richteten und in welchem Ausmaß sie sich etwa synkretistisch mit kirchlichen Verhaltensweisen vermengten, bleibt gleichfalls verhüllt.

Für die Frage nach Kultbildern wurde ein Synodalbeschuß herangezogen, den allerdings eine eigenartige Forschungsgeschichte begleitet: Einerseits hat man ihn lange hin- und hergeschoben zwischen Oberfranken und den Gebieten südlich der Donau, andererseits mit einem Paderborner Kapitular von 785 zusammengeworfen. Eindeutige Indizien beweisen jedoch daß er nur nach Würzburg gehören kann und am wahrscheinlichsten in das zweite Jahrzehnt des 10. Jh. Sein Text wendet sich u.a. gegen *idolothita*, für die der (slawische) Name *trebo* gilt. Der lateinische Ausdruck läßt sich als »Götzenopfermahl« übersetzen; deutlich enthält er als Erstglied das anrühige *idolum*. Gelegentlich wurde gefolgert, dadurch seien für diese Gegend slawische Kultbilder wenigstens indirekt bezeugt, doch dieser Schluß geht daneben: Der Ausdruck wird für »heidnische« Kultmahlzeiten allgemein verwendet, unabhängig von der Vorstellung eines Bilderdienstes, und Entspre-

wettinischen Markengebiete weiter östlich wurden offenbar nicht berührt (Hinweis auf entsprechende, unbezeugte religionspolitische Maßnahmen, vielleicht im Zusammenhang mit den Ereignissen um das genannte Jahr?). Beispiele, die zusammengeführt und evtl. ergänzt werden müssen, bei R. KÖTZSCHKE, Quellen zur Geschichte der ostdeutschen Kolonisation im 12. – 14. Jh., Leipzig-Berlin 1912, S. 38 Nr. 21; HERRMANN 1985, S. 410 f.; F. LÜTGE, Die Agrarverfassung der frühen Mittelalters, Stuttgart 1966, S. 41 (bes. Anm. 2), vgl. S. 61, Anm. 2.; zu den Klöstern die Nachweise in den Listen bei A. HAUCK, Kirchengesch. Deutschlands IV, 8. Aufl. Berlin 1958. In Neuerwerbungen des 12. Jh.s kamen Slawenvertreibungen auch östlich der Elb-Saale-Linie vor, dort jedoch unabhängig von Klosterbesitz, oft unklar bezeugt und schwer zu lokalisieren, vgl. F. LOTTER, Bemerkungen zur Christianisierung der Abodriten, bei H. Beumann (Hg.), Festschr. f. Walter Schlesinger II, Köln-Wien 1974, bes. S. 427-442, dazu 416 Anm. 93, ausführlich auch zu den religionspolitischen Hintergründen, über die weiteres bei KAHL 1964, bes. S. 117-123, vgl. 439 und im Register, s.v. *ieictio Slavorum*; dazu DERS., Bausteine zur Grundlegung einer missionsgeschichtl. Phänomenologie des Hochmittelalters, in: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* (1), Louvain 1961, S. 62-66; zu Bernhard von Clairvaux: DERS., "... Auszujäten von der Erde die Feinde des Christennamens...", in: *Jahrb.f.d.Gesch. Mittel- u. Ostdeutschlands* 39 (1990), S. 133-160; DERS., Die weltweite Bereinigung der Heidenfrage – ein übersehenes Kriegsziel des zweiten Kreuzzugs, in: S. Burghartz u.a. (Hgg.), *Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für F. Graus*, Sigmaringen 1992, S. 63-89; DERS., Die Kreuzzugeschatologie Bernhards von Clairvaux und ihre missionsgeschichtliche Auswirkung, bei D. R. Bauer – G. Fuchs (Hgg.), *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, Innsbruck-Wien 1996, S. 262-314. Zur zisterziensischen Grangienwirtschaft: W. RÖSENER, *Religion und Ökonomie. Zur Wirtschaftstätigkeit der Zisterzienser*, bei B. Scholkmann – S. Lorenz (Hgg.), *Von Citeaux nach Bebenhausen. Welt und Wirken der Zisterzienser*, Attempo 2000, S. 114-117 m. Anm. 35-50 (S. 124 f.), vgl. S. 120 f. Dort auch wichtige ältere Arbeiten des Verfassers. Vgl. R. SCHNEIDER, *Grangien*, in: *LMA IV* (1989), Sp. 1633 f.

chendes gilt sogar für *idolatria*³⁸. Archäologische Quellen fehlen. Die sog. «Bamberger Götzen» im dortigen Diözesanmuseum sind fernzuhalten. Zeitweise für slawisch erachtet, scheinen sie eher steppennomadischen Ursprungs (awarisch oder gar hunnisch?), und mit Götterbildern unseres Verständnisses haben sie offenbar nichts zu tun, sofern nicht an eine Art Herrscherkult durch Unterworfene zu denken wäre, was gleichfalls unsicher ist³⁹.

Nicht weniger ins Leere stoßen wir in den Slawenländern jenseits des bayerischen Stammesgebietes, von den Waldgebirgen nördlich der Donau bis zur Drau, die seit 811 Missionsgrenze zwischen dem Erzbistum Salzburg und dem Patriarchat Aquileia war, und weiter, tief in südslawische Bereiche hinein, wo die römische Kirche ihre Hoheit an die Ostkirche abgeben muß. Das ist eine beachtliche Strecke.

Verschwindend wenige Schriftquellen deuten auch dort die Existenz von Kultbildern an, doch wie verlässlich sind sie? Etwa in den 760er Jahren schrieb ein Clemens Peregrinus, offenbar ein Ire aus dem Freisinger Klerus, an den Baiernherzog und den bayerischen Episkopat einen flammenden Brief. Darin wettet er gegen die Heiden, die nicht an Gott glauben, unter bemerkenswerter Gegenüberstellung von *pagani* und *gentiles* – man hat an den Unterschied von rückfälligen Getauften und Ungetauften zu denken⁴⁰. Zweimal wird formelhaft aufgeführt, daß sie Götzenbilder verehren (*adorant idula*), einmal verstärkt durch *simulacra demoniorum*, als die man diese sogenannten Götter zur Not noch gelten lassen kann. Mit Sicherheit sind die Karantanen gemeint, die eben damals versuchten, das Joch der Baiern abzuschütteln, politisch und zweifellos auch kirchlich. Doch das Ganze wirkt klischeehaft, unberührt von konkretem Einblick, schlicht aus der Bibel geschöpft, die es schließlich wissen muß⁴¹.

Die Hauptquelle für die Vorgänge auf diesem Schauplatz, die Salzburger *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, ist ein Jahrhundert jünger (um 870). Mit ihr steht end-

³⁸ KAHL 2004, S. 35-38.

³⁹ H. JAKOB, Die Bamberger Götzen, in: Ber. d. hist. Vereins f.d. Pflege der Gesch. d. ehem. Fürstbistums Bamberg 116 (1980), S. 71 ff. Abwegig J. HABERSTROH, Die Bamberger Götzen – ein Zeugnis vorchristlicher Kultvorstellungen? bei: J. Kirmeier u.a. (Hgg.), Kaiser Heinrich II. 1002-1024. Begleitband zur Bayerischen Landesausstellung 2002 in Bamberg, Stuttgart/Darmstadt 2002, S. 127-129.

⁴⁰ KAHL 1978, S. 50-59, dazu S. 26-29, 46 f.u.ö., vgl. DENS., Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt usw., Wiederabdruck aus Zschr. f. Ostforsch. 4 (1955) mit Nachträgen bei H. Beumann (Hg.), Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters, Darmstadt 1963 = 1973, S. 204-208, vgl. 273., sowie KAHL 2004, S. 33 u. 38 f.

⁴¹ MGH, Epp. IV, S. 496 f.; Zusammenhang mit dem Salzburger Bereich gesichert durch Überlieferung in einem *Liber traditionum* des Salzburger Domkapitels, der inzwischen verschollen ist. Dazu F. KOS, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku I, Ljubljana 1902, S. 279 f., Nr. 245; H. LÖWE, Die karolingische Reichsgründung und der Südosten, Stuttgart 1937, S. 54f.; B. BISCHOFF, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit I, 2. Aufl. Wiesbaden 1960, S. 61 m. Anm. 1, vgl. II (1980), S. 264; DERS., Salzburger Formelbücher und Briefe aus Tassilonischer und Karolingischer Zeit (Sitzungsber. d. Bayer. Akademie d. W., phil.-hist. Kl. 1973/74), München 1973, S. 6 u. bes. 19 f.; E. RIEBER, Die Bedeutung der alttestamentlichen Vorstellungen für das Herrscherbild Karls d. Gr. und seines Hofkreises. Diss./masch. Tübingen 1949, S. 201 u. 283 Anm. 14, vgl. 122 f.; H. WOLFRAM, Das Fürstentum Tassilos III., Herzog der Bayern, in: Mitt. d. Ges. f. Salz. Landeskunde 108 (1968), S. 165 f.; H.-D. KAHL, Zur Rolle der Iren im östlichen Vorfeld des agilolfingischen und frühkarolingischen Baiern, bei H. Löwe (Hg.), Die Iren und Europa im frühen Mittelalter I, Stuttgart 1982, S. 395; dazu T.O. FIAICH, Virgils Werdegang in Irland und sein Weg auf den Kontinent, bei H. Dopsch-R. Juffinger (Hgg.), Virgil von Salzburg, Salzburg 1985, S. 25 über den von irischem, nicht festländischem Latein geprägten Beinamen des Briefschreibers. Das Zeugnis darf als ein typisches Beispiel jener *interpretatio ecclesiastica* gelten, die WIENECKE (oben Anm. 4) treffend charakterisiert, aber dann an falschem Beispiel exemplifiziert hat.

lich wieder einmal ein wenigstens kleines Werkchen erzählenden Charakters zur Verfügung, doch zu der Zeit ungebrochenen slawischen Eigenlebens im Lande hat sie bereits erheblichen Abstand – und es ist ihr nicht wichtig. Im Vordergrund steht die Aufrichtung deutscher Herrschaft in Verbindung mit der Arbeit am positiven Missionsziel, d.h. die Belehrung im christlichen Glauben und die Durchführung der Kirchenorganisation. Die alte Religion wird als etwas behandelt, wovon man nicht spricht. Die zweifellos gefährliche Reihe von Erhebungen der 760er Jahre, die die geistliche Betreuung standhaft gebliebener Christen zeitweise fast unmöglich machte – möglicherweise eben die Ereigniskette, die auch den Brief des Clemens Peregrinus auslöste –, sie wird herunterstilisiert zu einer bloßen *carmula* oder *seditio*, einem Aufstand gegen den Herzog⁴²; daß die Salzburger Mission damals mehr oder weniger zusammenbrach, spiegelt sich nur in der Zahl der Glaubensboten, die noch auf diesen Schauplatz entsandt werden konnten – aufgeführt, als sei die Arbeit dort kontinuierlich fortgegangen⁴³.

In die entstandene Lücke trat Freising, damals noch nicht Suffragan des Zentrums an der Salzach. Dort sind die kostbaren Denkmäler in der Sprache der Missionierten erhalten, deren Kernbestand noch der Periode vor 800 angehören dürfte, allerdings nachträglich verändert sein kann. Sie zeugen, was nicht immer beachtet wird, nicht für die außerkirchliche Verkündigung unter Ungetauften, sondern für die innerkirchliche Nacharbeit unter schon gewonnenen Neuchristen, was andere Akzente bedingt⁴⁴. Im Hinblick auf den alten Glauben nehmen sie, und das fällt auf, die gleiche Haltung ein wie die Salzburger Quelle. Schroff stellen sie die Gotteswelt, die das Heil bringt, der Teufelswelt gegenüber, die Sünde und Tod regieren. Sie bewahren ein Taufgelöbniß, doch lediglich mit Abschwörungs- und Bekenntnisformeln geläufiger Art⁴⁵ – es erweist uns nicht den Gefallen, wenigstens Namen alter Gottheiten preiszugeben, wie das altsächsische es als seltene Ausnahme tut⁴⁶. Unter aufgezählten Sünden erscheint an hervorragender Stelle, präsentisch, daß «wir Opfer (alten Stils) darbringen (*trebu tuorim*)», den «Dankopfern» des neuen Glaubens (*obeti nasse*) gegenübergestellt, doch an wen sie sich richten sollten, bleibt ungesagt (zweifelsfrei stand wohl der Teufel als eigentlicher Empfänger fest), und

⁴² *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, c. 5 (Hg. F. Lošek, MGH, Studien und Texte 15, Hannover 1997, S. 106, 13-108, 12). Dazu H.-D. KAHL, Das Fürstentum Karantainen und die Anfänge seiner Christianisierung, bei G. Hödl – J. Grabmayer (Hgg.), Karantainen und der Alpen-Adria-Raum im Frühmittelalter, Wien-Köln-Weimar 1993, S. 73 f. u. bes. Anm. 203 (S. 96 f.); vgl. DENS., Der Staat der Karantanen (R. Bratož [Hg.], Slovenija in sosednje dežele med antiko in karolinško dobo, Supplementum), Ljubljana 2002, S. 403. Anders A. PLETERSKI, Gab es bei den Südslawen Widerstand gegen die Christianisierung? in: SMS 4 (2001), S. 35f.

⁴³ KAHL 1993, wie vor Anm. (auch zum flg.).

⁴⁴ KAHL 2000, S. 461-471; dazu DERS., 2004, S. 41 – Ausgaben: Brižinski spomeniki. Znanstvenokritična izdaja, SAZU, razr. za fil. in lit. vede 39, Ljubljana 1993, mit Übersetzungen u.a. in Latein, Deutsch und Englisch; O. KRONSTEINER, Die Freisinger Denkmäler, in: Die slawischen Sprachen 53 (1997), S. 5-17. Ältere Lit. in der Ausgabe 1993, S. 161-181; weiteres bei J. KOS u.a. (Hgg.), Zbornik Brižinski spomeniki, SAZU, razr. za fil. in lit. vede 45, Ljubljana 1996, passim, vgl. Chr. HANNIK, Die älteste slawische Kirchentерminologie, bei Bratož (wie Anm. 42) II, 2000, S. 801-808. Nicht zugänglich war R. J. BRUNNER, Die Freisinger Denkmäler, in: Historische Sprachforschung 110 (1997), S. 292-307.

⁴⁵ Freis. Denkm. III, 1ff. (Briž.spom., S. 60; Kronsteiner, S. 14 f.).

⁴⁶ Wegen vergleichender Zusammenhänge besser bei W. BRAUNE u.a. (Hgg.), Althochdeutsches Lesebuch, Tübingen, 141965, S. 38 f., Nr. XVI/2, II, als in MGH, Cap. I, S. 222, Nr. 107. Zum religionsgeschichtlichen Kontext: H.-D. KAHL, Karl d.Gr. und die Sachsen, bei H. Ludat – R. Chr. Schwinges (Hgg.), Politik, Gesellschaft, Geschichtsschreibung. Gießener Festgabe für F. Graus (Beih. z. Arch. f. Kulturgesch. 18), Köln-Wien 1982, S. 83-94, bes. 90 ff., m. Anm. 123 (S. 126 f.).

erst recht fällt keinerlei Andeutung, wie weit dabei an Kultbilder zu denken wäre⁴⁷. Wir notieren die Übereinstimmung mit der zitierten Würzburger Quelle, die weit mehr als ein Jahrhundert jünger ist als die ältesten Schichten dieser Denkmäler, doch ihrer Karolingerzeit noch nahe steht.

Die pannonischen Slawen berührte das sog. Donaukonzil von 796, auf dem die Spitzen der Salzburger Kirchenprovinz und des Patriarchats Aquileia das missionarische Vorgehen im besiegten Awarenreich festlegten. Ausführlich erörtert wurden zulässige Tauftermine und Fragen der vorzuschaltenden Katechese; der alte Glaube wird einzig in der Abschwörungsformel des Taufgelübdes erwähnt in Form des *abrenuntiare...diabolum et pompis eius*. Was mit Kultstätten und Kultbildern vorgefundener Gentilreligionen zu geschehen hatte, bedurfte keiner Erwähnung – es verstand sich von selbst.⁴⁸ Dazu fällt auf, daß all diese Texte sich in solchem Totschweigen des Überwundenen einig sind mit anderen, die den karolingischen Zeugnissen zeitgleich sind, doch auf einen anderen Hintergrund führen: den sog. Pannonischen Legenden über die «Slawenapostel» Kyrill und Method, die bei aller Fühlungnahme mit Rom aus der Ostkirche kamen⁴⁹.

Dort ändert sich das Bild in mehrhundertjährigem Abstand: Einen Bericht über das Pantheon, das Wladimir d. Gr. vor seiner Bekehrung in Kiew errichten ließ, haben wir oben schon aufgeschlagen. Es ist merkwürdig, daß es dazu im Westen eine annähernd gleichzeitige Parallele gibt, nämlich in der Domitianslegende aus dem kärntnischen Millstatt, die ein Benediktiner ungefähr zur Barbarossazeit verfaßte. Er sucht den Namen seines Klosterortes, völlig abseits denkbarer Realitäten, von *mille statuæ* abzuleiten, tausend Götzenbildern, die ihr Held, der angebliche Bekehrerherzog Domitian, in einem *ecclesia* genannten Gebäude verehrt gefunden und vernichtet habe. Die Etymologie als solche ist nichts als mönchische Pseudowissenschaft im Stil der Entstehungszeit, wieder abhängig von eingefahrenen Klischees und nicht einmal mit Phantasie genug ausgestattet, um sich die technische Unmöglichkeit eines entsprechenden Gebäudes klarzumachen. Die Quelle reicht gerade aus, daß wir die Existenz von Kultbildern für die Karantanenzeit nicht mit voller Sicherheit ausschließen können⁵⁰; ja sie erlaubt, die Frage aufzuwerfen, ob es an diesem Punkt womöglich eine synkretistische “Kirche” christlich-heidnischen Gepräges gegeben haben sollte, ohne daß ein klares Ja oder Nein vertretbar wäre⁵¹. Immerhin finden wir hier eine relative Unbefangenheit gegenüber wirklichen oder vermeintlichen Erschei-

⁴⁷ Freis. Denkm. II, 20. 38 (Briž. sp., S. 52 u. 54; Kronsteiner, S. 10 f.). Die verschiedenen Übersetzungen (lat. *idolatria* und *vota*, an zweiter Stelle engl. *prayers*, deutsch auch “bringen...Dank”), verschieben m.E. teilweise die Nuancen, indem sie verallgemeinern oder variieren.

⁴⁸ Convent. Episc. ad ripas Danubii (MGH, Conc. II/1, S. 172-176, hier S. 175, 33). Zu diesem Text jetzt R. BRATOŽ, La cristianizzazione degli Slavi negli atti del Convegno “Ad ripas Danubii” e del concilio di Cividale, in: XII centenario del concilio di Cividale (796-1996). Convegno storico-teologico. Atti, Udine 1998, S. 145-190, umfassend mit älterer Lit. Nicht mehr berücksichtigt werden konnte M. NIEDERKORN-BRUCK – A. SCHARER (Hgg.), Erzbischof Arn von Salzburg (Veröff. d. Öst. Inst. f. Geschichtsforsch. 40), Wien 2004. – Zum flg. vgl. unten bei Anm. 65.

⁴⁹ Mir leider nur vorliegend in der Übersetzung bei J. BUINOCH, Zwischen Rom und Byzanz (Slavische Geschichtsschreiber I), Graz usw. 1958; vgl. bes. Methodiusvita, c. 10 (ebd. S. 94). Dazu oben bei Anm. 10.

⁵⁰ KAHL 1999, S. 51 f.

⁵¹ A. PLETESKI, Eine heidnisch-christliche Kirche in Millstatt? In: Carinthia I/187 (1997), S. 201-212; vgl. DENS., Ecclesia demonibus addicta. Povedka o poganskem svetišču v Millstattu, in: Zgodovinski časopis 48 (1994), S. 397-306; dazu KAHL 1999, S. 36, 51 f., 90 f., und DERS. 2002, S. 287-289. – Dem langjährigen Freunde sei auch hier herzlich gedankt für ständigen Austausch, ohne den auch die vorliegende Abhandlung nicht so ausgefallen wäre, wie sie vorliegt.

nungsformen der *cultura demonum*, wie es auch in diesem Text heißt. Das ist gegenüber den älteren etwas Neues.

Mit diesem Millstätter Zeugnis ist zugleich für den Gesamttraum zwischen dem Havelland und der Südgrenze des Patriarchats Aquileia, wahrscheinlich sogar noch weiter, das einzige Zeugnis berührt, das sich wenigstens noch aus dem Hochmittelalter mit einer Kultstätte aus Zeiten befaßt, die vor den Beginn karolingerzeitlicher Missionsbestrebungen zurückreichen – von frühneuzeitlichen Phantastereien, die von der Vorstellung «der» (einen) slawischen Religion ausgingen und daher ganz unbefangen die bei Helmold für die Ratzeburger Polaben bezeugte Göttin *Siwa* (d. h. wohl: *Živa*) ganz unbefangen auch zu den Südslawen verpflanzten, haben wir ja abzusehen⁵². Mit einzig dieser Ausnahme, die schon als solche auffällig ist, ließ sich also für den gesamten umschriebenen, weitgespannten Raum keine einzige Schriftquelle ausmachen, die zugunsten einstiger Existenz von altslawischen Kultbildern ausgewertet werden kann. Das aber erlangt verdoppeltes Gewicht, weil es nach bisherigem Eindruck mit dem scheinbaren Fehlen entsprechender archäologischer Denkmäler für den gleichen Gesamtbereich zusammenklingt. Da der Millstätter Mönch wenig Vertrauen erweckte und ein anderer Bericht nicht vorlag, glitt die Forschung generationenlang völlig über die Frage hinweg, ob das Staatswesen der Karantanen, Objekt der ersten wenigstens notdürftig beleuchteten Slawenmission, nicht eigentlich auch ein Zentralheiligtum besessen haben müßte, wie das der gentilreligiösen Grundlage derartiger Gebilde entspricht⁵³. Von Kultstatuen «heidnischen» Gepräges aber ist für diesen weitgespannten Bereich auch sonst in keiner ernstzunehmenden Quelle die Rede.

4. Zwischenbilanz

An den Grenzen des Patriarchats Aquileia endet das reichskirchlich bestimmte Gebiet. Jenseits, mit Ungarn und Kroatien, mit den Erzbistümern Esztergom/Gran und Split, öffnen sich Problemfelder anderer Strukturen, die besonderer Untersuchung bedürfen, und weiter nach Osten wie nach Süden erst recht. Nachrichten über slawische Götterbilder haben mich für diese Regionen nicht erreicht, doch das kann Zufall sein. Wenden wir uns zurück und versuchen, eine Summe zu ziehen.

Westlich von Elbe und Saale sowie südlich der Mittelgebirgsschwelle Thüringens fanden sich bis zu den Enden des aquileischen Sprengels nirgends Indizien, die auf altslawische Kultbilder deuten könnten, mit einziger Ausnahme des Millstätter Legendenberichts, auf den sich niemand wirklich verlassen kann. Die Lücke gilt nach bisheriger Kenntnis für Schriftquellen wie für archäologisches Fundgut, und das ist ein Zusammenklang, über den man sich nicht leichten Sinnes hinwegsetzen darf. Er verlangt Gehör.

Dabei drängen sich zwei merkwürdige Folgerungen auf. Erstens: Das umschriebene Gebiet ist identisch mit dem, für das aus dem Mittelalter überhaupt keine Nachrichten über substantielle Aspekte slawischer Religion vorliegen, so daß Einsichten allenfalls aus Rückschlüssen zu gewinnen sind, die an spät erst erfaßtes Material anschließen wie Aufzeichnungen über Volksüberlieferungen und volkstümliches Bractum. Mit anderen

⁵² Helmold, c. 52 (S. 196, 22): *Siwa dea Polaborum*; der Kontext zählt noch andere kleinräumig verehrte Gottheiten auf. Zum dabei verwandten Polabenbegriff und zu dieser Gottheit allgemein: KAHN 2002, S. 249-251 m. Anm. 533, vgl. 420.

⁵³ Dazu jetzt KAHN 2002, S. 222-257, vgl. S. 67-78 u. 419 f.

Worten: Für dieses Gebiet ist bei Schlußfolgerungen höchste Vorsicht in *beiden* Richtungen angesagt, nicht allein nach der positiven, sondern ebenso nach der negativen Seite hin. Wir dürfen, ohne daß sich konkrete Anknüpfungsmöglichkeiten ergeben, weder behaupten, daß dort bestimmte Vöstellungen und Gepflogenheiten herrschten, noch, daß es sie dort nirgends gab. Stattdessen haben wir uns offen zu halten für etwa neu auftretenden Diskussionsstoff. Das Problem der Kultidole ist von dieser Regel nicht auszunehmen. Sie gilt prinzipiell.

Zweitens: Das umschriebene Gebiet deckt sich merkwürdig genau mit bestimmten klar abgrenzbaren Bereichen frühmittelalterlicher Kirchenorganisation. Es umfaßt die östlichen Suffragane von Mainz, soweit sie in die Karolingerzeit zurückreichen, also unter Einschluß des erst nachträglich als exempt von Würzburg abgeteilten Bamberg. Hinzu kommen – mit der einen problematischen Ausnahme für Millstatt – die damals slawisch besiedelten Teile der Kirchenprovinzen Salzburg und Aquileia. Das sind durchweg Landschaften, in denen die Christianisierungsarbeit spätestens unter Karl d.Gr. eingeleitet wurde, und das heißt zugleich: zu Zeiten, deren Bereitschaft zu historischen Aufzeichnungen sich noch sehr in Grenzen hielt und für solche religionsgeschichtlicher Art ganz besonders. Sie hat, und das verdient gerade hier Beachtung, auch für die Altsachsen, deren Eingliederung in die Kirche des neuen Glaubens etwa gleichzeitig und im gleichen organisatorischen Rahmen erfolgte, wenig genug an Einschlägigem festgehalten.

Diese Feststellungen bedingen eine weitere Konsequenz: Bis es für die betroffenen Gebiete vielleicht doch noch zu eingehenderer historischer Berichterstattung kam, hatte die von der Kirche geforderte und geförderte Vernichtungsarbeit an nichtchristlichen Kultobjekten ein bis zwei Jahrhunderte länger zu wirken vermocht als dort, wo schließlich dergleichen Nachrichten auftauchen. Erinnerung an solches «Teufelswerk» hatte entsprechend länger Zeit gehabt, sich zu trüben, soweit es nicht von Anfang an mit einer *damnatio memoriae* belegt worden war: Warum sollte man sich länger mit Dingen aufhalten, die doch nichts weiter waren als wechselnde Gaukel- und Maskenspiele des immer gleichen Satans⁵⁴?

Schnell fügt sich weiteres zusammen. Die Autoren, die uns schließlich doch etwas eingehender von slawischer Religion und ihren «Götzenbildern» berichten, waren durchweg Fremde, die außerhalb von Strängen slawischer Eigenüberlieferung standen. Von der Karolingerzeit sind sie sämtlich durch mehr oder weniger viele Generationen getrennt. Sie repräsentieren damit eine Phase, die sich bereits wesentlich erzählfreudiger zeigt, in der auch eine Art *ethnographischer* Interessen für Fremdartiges aufzukommen beginnt. Vor allem aber sind sie Zeitgenossen einer slawischen Religion, die nicht einfach «Heidentum» war, sondern *apostatisches* Heidentum, neu durchgesetzt auf Kosten bereits vorgedrungener christlicher Mission und Kirchenorganisation und doch von Gottes unerforschlichem Ratschluß geduldet, was für solch geistliche Schreiber, teilweise sogar gehobenen Ranges, etwas Aufregendes haben mußte. So wenden sie sich – mit allem Abscheu, aller gebührenden Vorsicht – diesem Gegenstand zu, im Fall eines Thietmar vielleicht sogar mit der Nebenabsicht, von Zuständen in seinem unmittelbaren Amtsbereich abzulenken⁵⁵. Für Helmold, den Priester im ostholsteinischen Bosau, gehörten die alten Götter der Landeskinder vielleicht gar noch zum eigenen Alltag – den Mann, der noch

⁵⁴ Zum Grundsätzlichen ACHTERBERG (wie Anm. 4), dazu oben bei Anm. 5-6 sowie 41-49.

⁵⁵ Oben bei Anm. 32-33.

in eigener Person an der Zerstörung eines überkommenen Hauptheiligtums teilnahm, mit Zittern und Zagen, wie er freimütig eingesteht, doch es geschah ihm nichts mehr⁵⁶. Wo findet sich Vergleichbares in der Karolingerzeit? Für die Slawen aber, auf die die neue Christianisierungswelle des 12. Jh.s zukam, ist festzuhalten: Sie kannten, anders als frühere, deren Träger aus Erfahrung. Ihnen ist zuzutrauen, daß sie eher als die Vorfahren daran dachten, geheiligte Bildsymbole rechtzeitig zu verbergen, um sie vor Entweihung zu schützen, und sie so für uns zu erhalten. Das Fehlen entsprechender Funde aus den Wirkungsfeldern karolingerzeitlicher Mission fände auch auf diese Weise eine mögliche Erklärung.

Ist sie glaubhaft? Was wir konkret vom Ablauf damaliger Missionsbemühungen erfahren, vor allem von der Handhabung des negativen Missionsziels, ist mehr als dürftig. Die Quellen beschränken sich im wesentlichen auf Hinweise zur christlichen Glaubensverkündigung, also zum positiven Ausschnitt missionarischen Wirkens, und zur Nacharbeit unter Getauften, also einer Form innerkirchlicher Seelsorge zur Hebung der Glaubensreinheit im Gemeindevolk⁵⁷. Zur uns so wichtigen negativen Seite, der Vernichtung von Stätten und Objekten der bekämpften Religionen, werden gelegentlich einmal herausragende Einzelereignisse hervorgehoben wie die Fällung der Geismarer Donarseiche durch Bonifatius oder die Zerstörung der sog. Irminsul durch das karolingische Heer, doch von regionalen und lokalen Vorgängen solcher «Tatmission»⁵⁸ wissen wir im Ganzen wenig, für breite Landstriche nichts. Das gilt für die meistern Schauplätze der Sachsenmission, es gilt auch für die slawisch besiedelten Teile der Bistümer Verden und Halberstadt – das «Hannöversche Wendland» und die sog. Altmark – ; es gilt für Oberfranken und die Oberpfalz, es gilt für den salzburgisch-aquileischen Süden. Vielleicht begegnen uns, wie oben, aus dem 12. oder 13. Jh., lange nach den Karolingern, kirchliche Klagen, hier oder dort gebe es noch immer *pagani* – getaufte Christen, die dem Anspruch kirchlicher Disziplin unterstanden, die aber «falsche Wege» gingen wider ihr Taufgelübde, im Sinn abgeschworenen Glaubens und Kultes, wenn auch womöglich mit christlichen Elementen vermischt⁵⁹. Von «Taschenidolen», die ihnen vielleicht noch wichtig waren, wohlverborgen vor den Repräsentanten der Kirche, gerät nichts zu unserer Kenntnis, doch auch, daß es sie nicht mehr gab, verbürgt uns niemand, und dasselbe gilt erst recht für Vorläufer, die sie etwa besaßen, bevor die Missionare kamen.

Es zeigt sich: Die Entwicklung war von einer Dynamik geprägt, die vielfache Wirkung auf die Aussagemöglichkeit wie die Aussagefreudigkeit unserer Quellen erlangte. Sie blieb bisher weitgehend außer Betracht. Vielmehr kam die Forschung, unterschiedlich variiert, immer wieder zu dem Schluß, die Slawen südlich der Havel hätten im Grunde keine «höhere» Religion besessen, sondern sich mit einer Art Dämonenglauben begnügt⁶⁰. Langjährige Untersuchungen, die RADOSLAV KATIČIĆ nach und nach vorlegte, haben durch Vorstellungen dieser Art einen dicken Strich gezogen: Perun ist als ursprünglich ge-

⁵⁶ Helmold, c. 84 (S. 288 f.).

⁵⁷ Begriffe: oben bei Anm. 5-6.

⁵⁸ S. Anm. 5.

⁵⁹ Oben bei Anm. 34, dazu Anm. 36 u. 40.

⁶⁰ SCHLESINGER (wie Anm. 31), S. 215-219, vgl. 330 f.; E. KLEBEL, Siedlungsgeschichte des deutschen Südostens, München 1940, S. 39 f. (mit Annahme eines gewaltsamen Eingreifens der Awaren); auch E. CEVC, Das Problem der Kontinuität im Kult und in der bildenden Kunst in Slowenien, in: Alpes Orientales V, Ljubljana 1969, S. 103-112, sowie WIENECKE (wie Anm. 4). Zu solchen Positionen grundsätzlich bereits KAHL 1999, bes. S. 47 f.

meinsamer Hauptgott sämtlicher Slawengruppen erwiesen⁶¹. Das sagt selbstverständlich nichts über etwaige Kultstatuen zu seiner und zu anderer Verehrung, doch es rückt für die slawische Gesamtheit vorchristlicher Zeit ein Niveau im Sinn gentilreligiöser Vorstellungen in den Blick, das weit über der zuvor gekennzeichneten Ebene liegt. Die Ausgangssituation ist beträchtlich verändert.

Man mag einwenden, die Sprachwissenschaft habe gezeigt, daß es kein urslawisches Wort für das Kultbild gab, vielmehr nur eine bunte einzelsprachliche Palette, und das spreche für eine sekundäre Aufnahme des Bilderkultes, wo er sich finde, zustande gekommen unter Fremdeinflüssen⁶². Das klingt überzeugend. Aber ist es das auch? Wer sich gegenwärtigt, was nach der Christianisierung mit dem uralten Opferwort *třeba* geschah, wird zweifeln. In seinem Fall schwankt die Skala der Lösungen zwischen Ausmerzung unter Ersatz und der Umdeutung zum christlichen Begriff «Weihnachten»⁶³. Sollte das im Fall eines alten Ausdrucks für Kultstatuen anders verlaufen sein? Ihm müßte die Vorstellung einer archaischen Heiligkeit angehaftet haben, die im kirchlichen Wortschatz nicht mehr tragbar, doch schwer abzuschütteln war. Um den Sinn «Götzenbild» durchzusetzen mit allen negativen Empfindungen, die ihm anhaften sollten, waren neue Ausdrucksmöglichkeiten zu schaffen. Sie können in den einzelnen Kirchenprovinzen als der dafür maßgeblichen Instanz ebenso unterschiedlich ausgefallen sein wie für den Opferbegriff⁶⁴. Die vorgelegte Analyse der Quellenlage warnt auch hier vor voreiligen Kombinationen.

Kurz: Der aufgetauchte Verdacht ist auch von hier aus nicht zu zerstreuen. Er sieht sich, zusammengefaßt, zu der Frage gezwungen, ob es mit dem Fehlen von Hinweisen auf Götterbilder, das den größten Teil der alten *Slavia* betrifft, womöglich eine besondere Bewandnis hat. Liegt es am Ende so, daß dieser scheinbare Fehlbestand weniger mit den sog. *Missionsobjekten* zu tun hat als mit den *Missionssubjekten* – weniger mit dem, was die Glaubensboten bei ihrer Ankunft vorfanden oder nicht, stattdessen mit einer spezifischen Eigenart derer, die die Träger der Christianisierung waren, dazu im Fall der Slawen – anders als im germanischen Bereich – außerdem einzige Berichterstatter? Sie vermelden schon reichlich wenig über Dinge, die wir zwingend voraussetzen müssen wie Bekehrungen, Taufszene und den Bau von Kirchen. Die Arbeit am negativen Missionsziel war ganz ohne Zweifel nicht weniger wichtig – im Gegenteil: Sie hatte eine Voraussetzung zu schaffen für den endlichen Taufentschluß; «Tatmission» demonstrierte handgreiflich die Ohnmacht der alten Götter gegenüber den Boten des neuen, der mit seiner Kraft hinter ihnen stand. Wir besitzen ausdrückliche Weisungen des Papstes, der für die Gestaltung des mittelalterlichen Missionswerks grundlegend wurde, Gregors d.Gr. Sie waren leichter als manche anderen zugänglich durch ein so viel gelesenes Werk wie die Kirchengeschichte des Beda, in die ihr Text inseriert war, und sie legten eindeutig fest, was schon Brauch der alten Kirche gewesen war: Wo der Missionar irgend die Macht hatte, waren die «götzendienerschen

⁶¹ R. KATIČIĆ in mehreren verschieden betitelten Beiträgen in: Wiener Slavistisches Jahrbuch 33-39 (1987-1993) an Hand überreichen volkskundlichen Materials. Den Hinweis danke ich, wie viele andere, ANDREJ PLETERSKI, Ljubljana.

⁶² L. MOSZYŃSKI, Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft, Köln-Weimar-Wien 1992, S. 110-112.

⁶³ KAHL 2004, S. 11-14.

⁶⁴ Auf die Bedeutung der Kirchenprovinzen für die Ausbildung volkssprachlicher kirchlicher Terminologien, die ja keiner übergreifenden Normung unterlagen, verweist am Beispiel deutscher Mundarten Th. FRINGS, Grundlegung einer Geschichte der deutschen Sprache, 3. Aufl. Halle/S. 1957, bes. S. 16-22, passim, vgl. 52. Grafische Übersicht über die slawischen Termini: ŚLUPECKI 1994 (wie Anm. 8), S. 200.

Kulte» zu verfolgen (*idolorum cultus insequere*) und etwa vorgefundene «Götzenbilder» zu zerstören (*idola destruuntur*); Laien kamen diese Aufgaben gleichfalls zu⁶⁵. Der starke angelsächsische Einfluß auf die Karolingermissionen, repräsentiert durch Persönlichkeiten wie Bonifatius und Alcuin, ist bekannt. Die Quellen zur Slawenmission dieser Zeit spiegeln nichts davon, nicht die erzählenden und erst recht nicht die Akten der innerkirchlichen Nachsorge, die dem Taufakt zu folgen hatte – für die also der alte Kult erledigte Vergangenheit war, jedenfalls in seiner öffentlichen Form. Aber wie trügerisch ist das Bild, das durch dieses Schweigen entsteht? Wir versäumen etwas, wenn wir diese Frage verdrängen.

Doch die besten Zweifel bringen nichts, wenn sie sich nicht an einem konkreten Befund abstützen lassen. Eben dies aber scheint, wie angedeutet, im vorliegenden Fall neuerdings möglich zu sein. In die umrissene Forschungslage trifft, völlig unerwartet, ein Marmorstück, seit Jahrzehnten bekannt, das jedoch bisher keine Einordnung fand. Es führt in ein Land, in dem die Anwesenheit von Slawen bereits für das 7. Jh. einwandfrei bezeugt ist. Sie lebten dort niemals allein, sondern als ein Bevölkerungselement unter anderen, doch sie hatten langezeit die Führung und schufen den ersten slawischen Staat, von dem wir überhaupt nähere Kenntnis besitzen, Generationen vor ihrer Christianisierung, also mit gentilreligiösem («heidnischem») Gepräge⁶⁶. In die Zuständigkeit der Archäologen gehörig, ist das Denkmal gleichwohl nicht ihren Bemühungen zu danken, sondern der Wachsamkeit eines spielenden Kindes, kurz nach dem zweiten Weltkrieg, an völlig unerwarteter Stelle⁶⁷.

Seine Zuordnung gilt noch als Problem. In den fünfziger Jahren vorigen Jahrhunderts kam es in bestimmten Kreisen Kärntens zu einer starken Überbewertung keltischer Traditionen: Nach traumatischen Erfahrungen von gleich zwei Seiten her wollte man offenbar etwas anderes sein als die Deutschen, doch um keinen Preis etwas Slawisches, während man sich jedoch von dem gewohnten Grundmodell ethnischer Kontinuitäten noch nicht zu lösen vermochte. In diese Strömung wurde auch das fragliche Steinfragment einbezogen, doch ohne wissenschaftliche Begründung in Druckform⁶⁸. Den ersten publizierten Hinweis gab, soviel ich sehe, 1977 der langjährige Landeskonservator SIEGFRIED HARTWAGNER («...ein rätselhafter Stein, der sicherlich der vorromanisch-frühmittelalterlichen Epoche angehört»)⁶⁹. Das war reichlich unbestimmt, vermied aber die

⁶⁵ Greg. Magn., Reg. Epist. XI, 37 u. 56 (MGH EE I, S. 308, 26 bzw. 331, 7; JE 1827 u. 1848), vgl. Beda, Hist. Eccles. Gentis Angl. I, 32 u. 30 (Beda der Ehrwürdige, Kirchengesch. d. engl. Volkes, hg. von G. Spitzbart, Darmstadt 1982, Bd. I, S. 116 bzw. 119).

⁶⁶ Dazu ausführlich KAHL 2002.

⁶⁷ Nachstehende Ausführungen liegen in gekürzter Form als 2. Abschnitt meines Beitrags «Karantanische Fragezeichen» dem Rudolfinum. Jahrbuch des Landesmuseums Kärnten, Klagenfurt, vor.

⁶⁸ Bezeichnend etwa: H. KENNER, Keltische Züge in romanischer Kunst, in: Frühmittelalterl. Kunst. Akten zum III. internat. Kongreß für Frühmittelalterforschung, Olten u. Lausanne 1954, bes. S. 333, sowie DIES., Das Dreikopfbeck von Magdalensberg, in: Carinthia I/144 (1954), S. 11 ff. Zur gelegentlichen Einbeziehung des Silberbergtorso Hinweis bei K. MESSNER, Das Wesen mit den drei Gesichtern, in: Krone bunt (Sonntagsbeilage der Kronenzeitung), 10. 10. 2004, auf welchen Beitrag Herr AXEL HUBER, Seeboden, mich freundlich hinwies.. Dazu B. MAIER, Keltomanie und Keltenideologie (Kelten, §. 5), in: (Hoops) Reallex.2 XVI (2000), bes. S. 370 f. – Vgl. unten Anm. 69, 79 und 91.

⁶⁹ S. HARTWAGNER, Kärnten: Der Bezirk St. Veit a. Glan, Salzburg 1977, S. 119, im Zusammenhang Hüttenberg, ohne nähere Lokalisierung. Abkürzungen im obigen Zitat aufgelöst. Den Hinweis auf diese Nennung danke ich Herrn Univ. Prof. Dr. FRANZ GLASER, Klagenfurt, wie vieles andere, nicht zuletzt die Gelegenheit zur Nachschau unmittelbar in St. Martin a. S. – Auf gegebene Datierungsprobleme in der Spanne zwischen KeltENZEIT und Gotik, soweit nicht römische Antike vorliegt, verweisen auch G. BIEDERMANN, Romanik in Kärnten (Kunstgesch. Kärntens), Klagenfurt 1994, S. 9 ff.; sowie H. BIRKHAN, Kelten/Celts. Bilder ihrer Kultur/Images of their culture, Wien 1999, S. 22.

nach damaligem Stande schwer vertretbare nähere Festlegung. Eine solche schien sich erst wesentlich später aus vergleichenden Studien auf anderen Feldern mir zu ergeben – der Gedanke an ein Relikt des vorchristlichen Slawentums. Der Druck der Ausarbeitung zog sich unerwünscht hin. So wurde dies im Einvernehmen mit mir durch FRANZ GLASER zuerst an die Öffentlichkeit gebracht, skizzenhaft; ich folgte mit zwei ausführlicheren, doch gleichfalls abgekürzten Stellungnahmen, die mehrfach aufgegriffen wurden⁷⁰. Es gab jedoch auch Widerspruch: AXEL HUBER stellte zur Diskussion, ob der Torso nicht vielmehr hochmittelalterlich sein werde, Rest einer jener romanischen Apsidenbegründungen, auf die als wenig beachtete Eigentümlichkeit der Baukunst im Lande er schon früher eindringlich hingewiesen hatte. Er zog für das strittige Stück einen symbolischen Hinweis auf die christliche Trinitätslehre in Erwägung⁷¹.

Die Bedeutung der Frage einerseits für Kärntens Frühmittelalter, andererseits für die slawische Religionsgeschichte, nicht zuletzt auch für die christliche Ikonografie drängt dazu, sie nochmals aufzurollen. Schon hier darf vorweggenommen werden, daß ich zum Abrücken von meiner Position keinerlei Grund erblicken kann.

5. Der Marmortorso von St. Martin am Silberberg – nicht römerzeitlich, nicht christlich, nicht germanisch, nicht keltisch

Fundort des problematischen Objekts ist eine Einsturzstelle der Friedhofsmauer einer kleinen Pfarrkirche im Kärntner Dekanat Krappfeld: St. Martin am Silberberg. Der Platz liegt hoch über dem Steiergraben, der die vom Neumarkter Sattel kommende Fernstraße südwärts zum Görttschitztal/dolina Krčice leitet, nahe der Landesgrenze, in einem alten Bergbauggebiet, und gehört zur politischen Gemeinde Hüttenberg, Bezirk St. Veit a. d. Glan/Št. Vid. Wer die genannte Verkehrsader von Norden her benutzt, kann das Kirchlein steil links über sich erkennen. Der Bildstein muß in der Fundsituation wohl so gelegen haben, daß seine auffälligen Darstellungen verhältnismäßig gut bemerkt werden konnten, und auch so, daß er sich ohne besonderen Aufwand bergen ließ. Die Mauer ist längst wieder hergestellt. Sie läßt keinerlei Auffälligkeit mehr erkennen, vor allem keinen Anhalt, sie könne noch weiteres Fundgut enthalten. Wo der Torso einmal eingefügt war, ist ebensowenig mehr auszumachen wie der Platz, auf dem er sich vor dieser Zweitverwendung befand.

⁷⁰ F. GLASER, Dreigesicht aus St. Martin am Silberberg, in: Archäologie Österreichs 7/2 (1996), S. 19-21; vgl. K. KARPE, Frühmittelalterliche Kunst Karantaniens, bei F. Glaser (Hg.), Kelten, Römer, Karantanen (Kunstgesch. Kärntens), Klagenfurt 1998, S. 170 f. m. Anm. 315 f.; KAHL 1999, S. 49 f.; P. GLEIRSCHER, Karantanien. Das slawische Kärnten, Klagenfurt 2000, S. 149 f.; KAHL 2002, S. 296 f., vgl. 222 u. 301.

⁷¹ A. HUBER, Neues über Karantanien, in: Die Kärntner Landsmannschaft 9-10/2003, S. 27-30, bes. am Schluß, und deutlicher bei MESSNER. Da diese letzten Äußerungen schwer zugänglich sind, seien die Kernsätze hier wiederholt: «Es ist durchaus möglich, daß es sich auch bei diesem Dreigesicht... um eine romanische Apsidenbegründung handelt. In St. Martin am Silberberg wurden... 1996 die Überreste einer romanischen Apsis ausgegraben. Auf die Spitze solch einer Apsis wurde gern eine Steinskulptur gesetzt. Es ist also nicht auszuschließen, daß das Dreigesicht... die christliche Trinität symbolisiert.» Allerdings hatte «die katholische Kirche... keine Freude an solchen Dreigesichtern, deren Wurzeln im heidnischen Bereich zu orten sind. Gut möglich, daß das Dreigesicht vom Silberberg auf Anordnung der kirchlichen Obrigkeit als Apsidenbegründung entfernt werden mußte und deshalb an oder in der Friedhofsmauer landete.» Ergänzend A. HUBER, Menschenköpfe auf der Dachspitze von romanischen Kirchenapsiden, in: Die Kärntner Landsmannschaft 10/1985, A. 59-64, noch ohne Bezugnahme auf den Silberbergfund. – Herr HUBER hat meine Bemühungen seit Jahren, auch in diesem Falle, in großzügigster Weise mit Informationen und kritischen Hinweisen unterstützt, wofür ihm auch hier herzlich gedankt sei.



Abb. 4. Dreigesichtiger Götterkopf aus St. Martin am Silberberg, Gemeinde Hüttenberg, Bez. St. Veit a. d. Glan/Št. Vid, Kärnten. Vorderansicht und (nachträglich veränderte) Rückseite; Marmor, slawisch; 7.–9. Jh.? Aufnahme: Franz Glaser, Klagenfurt/Celovec.

Slika 4. Triobrazna glava božanstva s Sv. Martina na Silberbergu. Občina Hüttenberg, okraj St. Veit a. d. Glan/Št. Vid, Koroška. Sprednja stran in (drugotno predelana) zadnja stran. Marmor, slovansko, 7–9. st.? Foto: Franz Glaser, Klagenfurt/Celovec.

Das Stück (Abb. 4) präsentiert sich als unregelmäßig abgerundeter Quader, ca. 32 x 21 x 10 cm. Gegenüber Geläufigem ist das ein merkwürdiges Verhältnis zwischen Höhe und Breite einerseits, andererseits der Tiefe. Wie weit es dem ursprünglichen Zustand entspricht, steht offen.

Die Vorderseite zeigt in bemerkenswert flachem Relief (bedingt durch den eingeschränkten Spielraum nach rückwärts?) eine archaisch wirkende Bildkomposition. Beherrschend erscheint ein menschenähnliches Gesicht von einigermaßen natürlicher Größe. Sein Umriß hat ungefähr Eiform; die Kinnpartie ist eher breit gezogen, nicht birnenförmig gestreckt, und zeigt eine Art doppelter Einkerbung mit leicht wulstiger Umrandung. Die Augen treten hervor, kugelförmig wie auch die besonders herausgearbeitete Iris; sie stehen unter starken Brauen, die unvermittelt in die – beschädigte – Nase übergehen; über ihnen bleibt wenig Raum für die Stirn. Der Mund mit wulstigen Lippen ist leicht geöffnet. Zähne zeigen sich nicht; vielleicht wird die Zunge angedeutet, keinesfalls jedoch aggressiv herausgestreckt. Ohren fehlen. Auf der rechten Wange überrascht klein ein zweites Gesicht ähnlicher Gestaltung, offenbar als Wiederholung des beherrschenden ersten angelegt, doch mit entsprechend geringerem Durchmesser. Am Hals erscheint ein drittes mit ähnlichen Augen und Brauen, fast unversehrt kräftiger Nase; durch Bruch-

schaden fehlen Mund- und Kinnpartie, doch zeichnet sich der Ansatz eines Schnurrbartes ab, während die beiden oberen bartlos sind. Alle drei schauen geradeaus nach vorn. Sie sind keinesfalls bewußt fratzenhaft angelegt, wie man das bei einer Teufels- oder Dämonendarstellung zu erwarten hätte, sondern Erzeugnis einer primitiven Kunstfertigkeit. Ihre Häufung schließt aus, daß ein menschliches Wesen gemeint sein könnte; alles sonst bleibt offen. Nicht erkennbar ist, ob die verlorenen Partien der alten Skulptur noch weitere Gesichter aufwiesen, auf der Brust oder sonst – die mehrfach begegnende Bezeichnung “Dreigesicht” greift dem, was wir wissen können, vor.

Der Hinterkopf wirkt flach. Die Rückseite des Halses zeigt ein Apostelkreuz. Eine hellere Färbung des Steins in den Kreuzwinkeln gibt Zeugnis, daß es eine nachträgliche Zutat sein muß – das heilige Zeichen sollte wohl die «heidnischen» oder «dämonischen» Qualitäten, die man auf der Vorderseite empfand, «entschärfen», bevor man das problematische Stück durch Einmauern in die Umfriedigung eines sakralen Bezirks völlig unschädlich zu machen suchte.

Eine entsprechende Anordnung von Gesichtsdarstellungen konnte bisher nicht nachgewiesen werden. Damit fehlt Vergleichsmaterial. Hinzu kommt die Zweitverwendung als Mauerstein. Sie schneidet uns – wie beim Bildwerk von Zadel – die Frage nach ursprünglichen Fundzusammenhängen ab, die in anderen Fällen Rückschlüsse auf Herkunft und Datierung erlauben. Der Marmortorso bleibt nach jeder Richtung hin isoliert, und guter Rat, wie er sich zuordnen ließe, ist schon insofern teuer. Zum Unglück geriet das Stück auch noch in Privatbesitz und ist seit langem unzugänglich. Aus den lebenden Forschergenerationen haben nur wenige wie FRANZ GLASER und ANDREJ PLETESKI das Original zu sehen bekommen; die Mehrheit ist zur Urteilsbildung auf deren Fotos und Zusatzinformationen beschränkt. Wichtige Fragen wie die Herkunft des Marmors, die Herstellungstechnik (“Fabrik”) oder der Einfluß etwaiger Verwitterung entziehen sich einstweilen dem Zugriff. All das bringt Unsicherheitsfaktoren ins Spiel, die keinesfalls verdrängt werden dürfen, doch vor ihnen zu resignieren führt nicht weiter. Chancen, dem Problem vielleicht doch auf die Spur zu kommen, hat nur, wer ihm nicht ausweicht und keiner der begleitenden Fragen.

An ein Werk römischer Antike zu denken, verbietet sich schon aus stilistischen Gründen. Unter christlichen Traditionen Umschau zu halten wie HUBER, liegt dann für Kärnten zweifellos am nächsten. Apsidenbekrönungen allerdings, scheint mir, sind hier gleichfalls beiseite zu lassen. Die wir bisher kennen, zeigen Gesichtszüge, die deutlich nicht Numinoses, sondern Menschliches meinen, wenn auch in altertümlicher Formgebung. Sie schauen von ihrem Platz nach Osten, der aufgehenden Sonne entgegen, die die Kirche als Symbol des Christuserlösers versteht; man mag fragen, ob sie damit den «alten Adam» repräsentieren sollen, der seiner Erlösung entgegenseht, doch das bleibt ungewiß. Überflüssig gewordene Exemplare wurden mindestens z.T. als altes, wertvolles Bauelement betrachtet, das man wie die römerzeitlichen Spolien gern weiter vorzeigt und deshalb sichtbar einmauert⁷². Der Torso vom Silberberg meint demgegenüber mit Sicherheit kein Menschengesicht, sondern ein Abbild aus anderer Sphäre, und er fand keinen Platz an der Außenwand der Kirche – er wurde in die Friedhofsmauer verbannt, d. h. unsichtbar gemacht: Man wünschte ihn loszuwerden. Von da führt keine Brücke zu dem, was wir von nachgewiesenen oder auch von wahrscheinlichen alten Apsidenbekrönungen wissen.

⁷² Beispiele: HUBER 1985, mit abweichender Symboldeutung.

Erst recht bleibt m.E. die Dreifaltigkeitsvorstellung hier außer Betracht. Die Dreizahl erhaltener Gesichter mag an sie gemahnen. Doch erstens wissen wir, wie gesagt, nicht, ob sie ursprünglich ist. Zweitens hat es mit trinitarischer Bildsymbolik eine besondere Bewandnis. Die Kunst der Kirche tat sich schwer, zur Darstellung dieses höchsten Glaubensgeheimnisses auf Anschauungselemente aus menschlicher Sphäre zurückzugreifen⁷³. Der Dekalog enthält ein prinzipielles Verbot, die Gottheit bildlich zu fassen, und der Hl. Geist war schon vom Namen her als körperlos festgelegt, so daß für ihn nicht einmal der Symbolbegriff einer Vatergestalt Hilfestellung bot. Im Abendland kam zu Versuchen, gleichwohl mit Dreieinheiten von Menschenfiguren oder wenigstens -köpfen zu arbeiten, erst das Hochmittelalter – ein tastendes Experimentieren, zögernd und allmählich, bei dem mit mehr regionalen und zeitlichen Verschiedenheiten zu rechnen ist, als sich noch nachweisen lassen.

Faßbar wird es etwa seit dem 12. Jh. Wichtig wurde dabei vor allem eine Gestaltung, in der auf einem Körper drei Gesichter so in einander verfließen, daß insgesamt nicht mehr als vier Augen zu sehen sind. Seit dem 14. Jh. begann die Kirche, offiziell gegen all dergleichen vorzugehen, jedoch nicht gleichmäßig. So konnten Ergebnisse dieses Experimentierens allmählich doch noch auch in die Volkskunst eindringen, die in der Übernahme von Darstellungen der Dreifaltigkeitslehre – unanschaulich, wie diese bleibt – zurückhaltend war.

Kärnten wartet mit einer verhältnismäßig großen Zahl von Dreikopfkombinationen auf. AXEL HUBER widmet ihnen in der *Carinthia* I/195 (2005) eine eigene Abhandlung. Wie weit in diesen Fällen eine trinitarische Deutung zulässig ist, muß einzeln untersucht werden, denn es gibt mehr Möglichkeiten. Ein hervorragendes, eindeutiges Beispiel bietet ein Schlußstein in der spätgotischen Kirche St. Walburgen bei Eberstein (Bez. St. Veit a. Glan), zentral plaziert in der Hauptachse des ersten Chorjochs. Drei Männerköpfe sind im Kreis so verkettet, daß der Bart des einen das Haupthaar des nächsten bildet; umgebende Steine zeigen andere Bildsymbole von hohem theologischem Rang⁷⁴. Fast als Parodie des gleichen Grundtyps wirkt ein gemaltes Rundmedaillon in der Westempore des Doms zu Gurk/Krka, angebracht an auffällig nebengeordneter Stelle, im Bogenfeld des südseitigen Westfensters, als Teil eines wenig repräsentativen Ensembles. Die Köpfe, die dabei umgekehrte «Drehrichtung» zeigen, weisen eine ans Grotteske grenzende Gestaltung auf. Auch dieses Bild wird teilweise trinitarisch genommen. Zweifel sind längst geäußert worden, eine befriedigende andere Deutung hat sich bisher nicht finden lassen⁷⁵.

⁷³ Zum flg.: Reallexikon zur deutschen Kunstgesch. IV, Stuttgart 1958, Art. *Dreifaltigkeit* und *Dreikopfgottheit/Dreigesichtigkeit*, zu ergänzen durch Art. wie *Dreifaltigkeit* u. *Dreigesicht* in: *Lexikon d. Mittelalters* III, München-Zürich 1986; *Lexikon d. Kunst*, Neubearbeitung, II, Leipzig 1989; H. BIEDERMANN, *Knaurs Lexikon der Symbole*, Augsburg 2000 (dort auch Art. *Dreigestalt*). Dazu W. BRAUNFELS, *Dreifaltigkeit VI*; *Ikonographie*, in: *Lex. f. Theologie u. Kirche*² III, 1959, Sp. 561f.; M. D. BECK, *Trinität in der Kunst*, in: *Die Religion in Geschichte u. Gegenwart* 3 VI, 1962, Sp. 1038-1041.

⁷⁴ E. MAHLKNECHT, *Das bauplastische Programm im Innenraum der spätgotischen Pfarrkirche St. Walburgen bei Eberstein*, in: *Öst. Zschr. f. Kunst u. Denkmalpflege* 46 (1992), S. 102, mit Abb. 146. Weitere freundliche Hinweise von AXEL HUBER führen auf zwei gleichartige Schlußsteine offenbar aus derselben Werkstatt im Langhausgewölbe der Pfarrkirche von Zeltschach (Bez. St. Veit a. d. Glan) und im Chor der Filialkirche zu Eiersdorf/Virnja ves (Dekanat Tainach/Tinje). Beide zeigen die drei Köpfe in ähnlicher Ausführung, im zweiten Fall wie im anschließend zu erwähnenden Beispiel mit umgekehrter «Drehrichtung». Eine zusammenfassende Behandlung derartiger Schöpfungen ist leider zu vermissen.

⁷⁵ Ohne Bildwiedergabe erwähnt bei S. HARTWAGNER, *Der Dom zu Gurk*, 2. Aufl. Klagenfurt 1969, *Bilderläuterungen*, Nr. 77, m. Lit. und mit auf die Ikonographie gegründeten Zweifeln an trinitarischer Deutung;

Eindeutig zu bestimmen sind Teufelsbilder mit drei Köpfen oder Gesichtern, über die die christliche Kunst gleichfalls verfügt, wahrscheinlich sogar länger als über die eben besprochenen Dreifaltigkeitssymbole. Für sie hilft der Bildzusammenhang, in dem sie auftreten, z.B. beim Weltgericht am Höllenrachen, ganz abgesehen von traditionellen Ausstattungen wie Hörnern und fratzenhaften Schnauzen. Gemeint ist mit jener Symbolik eine satanische Nachäffung der Hl. Trinität, verwerflich und verfehlt; die eingesetzten Bildtypen fallen erheblich anders aus. Beliebt ist etwa eine Verteilung von drei Gesichtern auf verschiedene, meist unmögliche, auch obszöne Körperstellen, darunter das Gesäß, das der dem Teufel Verfallene zu küssen hat, oder die Schamgegend, deren natürliche Darstellung bei aller Nacktheit sich auf diese Weise umgehen läßt. Vergleichbar ist nichts als die Dreizahl.

Was hat der Torso vom Silberberg mit diesen beiden Symbolkreisen zu schaffen? Ob er Gesichter auch einmal noch an anderen Stellen besaß, ist, wie gesagt, nicht zu kontrollieren. War es der Fall, so war die Zahl, um die es hier geht, gesprengt. Die vorhandenen sind so eng wie möglich konzentriert, im Kopfbereich und seiner nächsten Umgebung. Alle traditionellen Teufelsattribute fehlen, von den Hörnern bis zur bewußt ausgespielten Fratzenhaftigkeit. Das gegebene Ensemble liegt jedoch auch weit ab von allen bekannten Gruppierungen der Trinitätssymbolik. Diese arbeitet mit Köpfen oder Gesichtern, die gleichrangig aufgefaßt sind, die – so oder so – auf einer Ebene erscheinen, Augen und Halsansätze – vertikal oder horizontal – in gleicher Höhe, wie das dem Dogma von der Wesensgleichheit der göttlichen Personen entspricht. Was *dabei* geboten wird, ist *Reihung*. Gerade sie aber war in der Konzeption des Torsos offensichtlich nicht gewollt. Das, worauf er abzielt, ist *Häufung*, und dies so, daß der Mindestanklang an Menschliches, den die Lehre von der Menschwerdung der zweiten Person Gottes verlangt, verlassen wird. Ein verkleinertes Zweitgesicht auf der einen Wange des ersten, ein weiteres auf dem Hals – das gehört in die Kategorie jener übermenschlichen, naturwidrigen Vielgliedrigkeit, an der die Symbolsprache außerchristlich-religiöser Kunstübung so reich ist, Ausdruck des «Ganz Anderen» im Wesen dargestellter Numina. Wenn wir überhaupt Umschau zu halten wagen, dann darf dies nur in einer solchen Richtung geschehen.

Da die römische Antike, wie bereits notiert, außer Betracht bleibt, sehen wir uns damit auf die drei gentilreligiösen Traditionskreise beschränkt, die Kärntens Frühgeschichte erkennbar mitbestimmt haben: keltisch, germanisch und slawisch – jeweils in sich stärker differenziert, als man langezeit annahm. Zwar zeichnen sich auch noch ältere Bevölkerungsschichten ab, sowohl, archäologisch wie im Ortsnamenmaterial; Schichten, die sich schwer zuordnen lassen – man hat sie gelegentlich neutral als “Regionalbarbaren”

vgl. Abb. 51, 53-54, 81 samt zugehörigen Erläuterungstexten; in Abb 81 ein Teilaspekt des Dreikopfbildes. Das Rundmedaillon findet sich an angegebener Stelle oberhalb von Blumenmustern und je einem mutmaßlichen, doch nicht identifizierten Stifterbild. Die Kopfgruppe ist von einem Kreisrund eingefasst, das nicht unbedingt als Heiligenschein wirkt. An entsprechender Stelle des nördlichen Fensters findet sich ein Adlermotiv, das in theologischer Symbolik vieldeutig ist, aber stets weit unterhalb der Ebene der hl. Dreifaltigkeit bleibt. Beide Fensterlaibungen werden überragt von einem Fresko der Transfiguration und einem darüber befindlichen Glasgemälde der Kreuzabnahme. Die Rundmedaillons in beiden Laibungen rücken dadurch in eine ausgesprochene Nebenposition, was schlecht zu einer Dreifaltigkeitsdarstellung passen will. Die ursprünglich wohl vorhandenen Glasgemälde in den beiden Rundfenstern sind verloren, was die Rekonstruktion und Interpretation des Gesamtprogramms dieser Wandseite erschwert. – Nachträglich verweist Herr AXEL HUBER noch auf die Mitberücksichtigung dieser Schöpfung in der soeben fertiggestellten kunsthistorischen Diplomarbeit/ms. von St. ZOBERNIG, Zur spätgotischen Bauplastik in Kärnten. Das 15. Jh., Graz 2004, die hier leider nicht mehr ausgewertet werden konnte. – Zum flg. wieder Anm. 73.

bezeichnet⁷⁶. Sie sind jedoch für uns einstweilen zu wenig profiliert, um sie in einen Vergleich einzubeziehen, ganz abgesehen davon, daß nichts dafür spricht, ihnen eine steinerne Skulptur zuzutrauen.

Am wenigsten läßt nach bisheriger Kenntnis das slawische Element zur Berücksichtigung ein. Kärnten liegt weit ab von bisher nachgewiesenen Vorkommen numinoser Bildwerke dieser Provenienz – die Luftlinie Brandenburg a. H. – Villach/Beljak (um ein Beispiel herauszugreifen) mißt weit über 600 km. Unter germanischen Götterbildern fehlt es an Hinweisen auf mehrköpfige oder mehrgesichtige Ausgestaltung⁷⁷; im übrigen wurden vor Baiern und Franken aus dieser Sprachgruppe keine Vertreter hier seßhaft, die nicht bereits mehr oder weniger geschlossen christianisiert waren, in der einen oder anderen Form. Wir sehen uns folglich in erster Linie auf die Kelten verwiesen. Sie haben vor den Römern beachtlich viele Jahrhunderte der Landesgeschichte bestimmt, und unter deren Herrschaft blieben sie ein wichtiges Substrat. Für die Anknüpfung des Torsos vom Silberberg waren sie schon einmal im Blick, wurden jedoch stillschweigend aufgegeben, ohne daß ihr Fall ausdiskutiert worden wäre⁷⁸.

Das war in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. Inzwischen ist die Keltenforschung weit vorangekommen. Nicht nur die Quantität, auch die Qualität des überblickbaren Fundbestandes hat sich verändert – wir verfügen über neue Urteilsgrundlagen. Sie haben auch für altbekannte Stücke wie die aus dem südfranzösischen Roquepertuse (bei Aix-en-Provence) zu veränderter Bewertung geführt – auch mit deutlicherem Einblick in Zerstörungspotentiale, die sich teilweise schon in vorrömischer und vorchristlicher Zeit gegen Kultbilder und ihren sakralen Umkreis gerichtet haben⁷⁹. Die traditionelle Vorstellung von den Kelten als weitgehend barbarischer Völkerschaftsgruppe, die erst in den letzten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung unter mediterranen Einflüssen merklich über ein eher nur kunstgewerbliches Kulturniveau hinausgelangt sei, ist begraben. Wir haben mit eigenständigen Entwicklungen zu rechnen, die in lebhaftem Austausch mit hellenischen und etruskischen Anregungen schon in der sog. älteren Eisenzeit, spätestens im 6. Jh. v.u.Z., zu originären Hochleistungen vorzudringen vermochten. Als die Römer kamen, standen sie längst zumindest «an der Schwelle zur Hochkultur»⁸⁰.

⁷⁶ G. SCHRAMM, *Eroberer und Eingessene. Geographische Lehnnamen als Zeugen der Geschichte Südosteuropas im ersten Jahrtausend n. Chr.*, Stuttgart 1981, passim. Dazu M. KUCKENBURG, *Die Kelten in Mitteleuropa*, Stuttgart/Darmstadt 2004, S. 9 f., und P. GLEIRSCHER, *Von den Anfängen künstlerischen Schaffens*, bei Glaser (wie Anm. 70), S. 11-20. Zu alledem jedoch weiterhin L. PAULI, *Die Herkunft der Kelten. Sinn und Unsinn einer alten Frage*, in: *Die Kelten in Mitteleuropa*. Salzburger Landesausstellung 1980 in Hallein, 3. Aufl. Salzburg 1980, S. 16-24.

⁷⁷ B. MAIER, *Götterbilder*, in: (Hoops) *Reallex.2 XII* (1998), S. 289-293; vgl. T. KAPPELLE – B. MAIER, *Idole und Idolatrie*, ebd. XV (2000), S. 325-330, sowie H. HORMANN, *Indiculus superstitionum et paganismorum*, 1, g. ebd. XV (2002), S. 373 f.

⁷⁸ Oben Anm. 69.

⁷⁹ Den Fortschritt der Keltenforschung allein in den letzten 25 Jahren verdeutlicht bereits der Vergleich der Salzburger Landesausstellung von 1980 (s. Anm. 76) mit der hessischen von 2002 (*Das Rätsel der Kelten vom Glauberg*, Ausstellung Frankfurt/M. 2002, Stuttgart/Darmstadt 2002), ergänzt durch S. SIEVERS, *Manching – die Keltenstadt*, Stuttgart/Darmstadt 2003. Zum flg. weiter: BIRKHAN (wie Anm. 69); St. ZIMMER (Hg.), *Die Kelten, Mythos und Wirklichkeit*, Stuttgart/Darmstadt 2004; KUCKENBURG (wie Anm. 76); B. MAIER, *Die keltische Religion*, München 2001, bes. S. 149-152; O.-H. FREY, *Keltische Großplastik*, in: (Hoops) *Reallex.2 XVI* (2000), S. 395-407 m. Taf. 20-22; A. RAPIN, *Die Großplastik in Südfrankreich und die keltische Kunst*, in: *Das Rätsel der Kelten vom Glauberg*, S. 223-228 samt S. 320-324, Nr. 140, im anschließenden Katalogteil. – S. noch oben Anm. 2, unten Anm. 89.

⁸⁰ Zusammenfassung: KUCKENBURG, S. 108-115.

Allerdings schritt diese Entwicklung schwerlich in allen Teilregionen gleich schnell und gleich weit voran, und sie ist nicht überall in gleicher Intensität zu belegen. Zeugen wie der sog. Krieger von Hirschlanden oder der Fürst vom Glauberg haben sich im Ostalpenraum bisher nicht gefunden. Der berühmte «Jüngling vom Magdalensberg», ein Bronzewerk, hat sich als nicht ganz originalgetreuer Abguß einer aus Italien stammenden Weihgabe augusteischer Zeit erwiesen, erst in der Renaissance angefertigt⁸¹. Einschlägige Überlieferungen aus der Phase des ostalpinen Keltentums, die noch nicht von romanisierenden Tendenzen überdeckt war, sind rar. Manches, was früher überzeugt hierher gezo-gen wurde, bleibt in der Datierung so unsicher, daß eine zusammenfassende Darstellung, die sich auf klare Befunde gründen muß, davon keine Notiz mehr nehmen konnte⁸². Zu den Objekten, die dabei ausgeschieden blieben, gehören zwei merkwürdig proportionierte Becken, für deren Inanspruchnahme als keltisch je eine Dreizahl von Köpfen als vermeintlich typisches Merkmal mit herangezogen wurde⁸³. Sie befinden sich in der Wallfahrtskirche auf dem Magdalensberg/Štalenska gora, also an einem Platz, für den eine herausragende Vorgeschichte in der Keltenzeit gesichert ist⁸⁴. Ein Vorgängerbau des heutigen Gotteshauses hat offenbar noch 1158 nicht bestanden; die Ersterwähnung fällt ins Jahr 1262⁸⁵. Die beiden Stücke können aus stilistischen Gründen weder damals noch später entstanden sein; wann, woher und wie sie in die Kirche gelangten, scheint unklar. Eins aus Stein, eins aus Bronze, dürften sie unterschiedlichen Zeiten entstammen. Die Proportionen weisen in beiden Fällen nicht unbedingt auf ursprüngliche Bestimmung als Tauf- oder Weihwasserbecken. Die drei Köpfe, die gleichmäßig verteilt, beide Male die Außenseiten schmücken, wirken weder hier noch dort nach christlicher Symbolik. Doch auch der Gedanke an Römerzeitliches drängt sich nicht unbedingt auf. Die Annahme keltischer Provenienz mag sich unter diesen Umständen als Notlösung angeboten haben, doch auch sie überzeugt, wie angedeutet, nicht.

Sollte sie trotz allem das Richtige treffen, so bleibt wieder bestehen: Die Dreizahl der Gesichter allein stellt noch keine Verbindung zum Torso von Silberberg her. Gleichartig gestaltete Häupter, in deutlichem Abstand voneinander plaziert und offenbar gleichrangig gemeint, bringen zweifellos eine andere Aussage als die Kombination, die diesen Torso prägt, mit unterschiedlicher Stellung und unterschiedlicher Größe der wiedergegebenen Gesichter.

Außerhalb Kärntens finden sich in keltischer Hinterlassenschaft zuweilen Einzelzüge, die an das Funstück vom Silberberg anzuklingen scheinen. Sie sind weit verstreut. Jüngere Stücke zeigen einen Gesichtsumriß, der sich von der mehr birnenförmigen Gestaltung älterer Phase abhebt, aber er fällt dann rundlicher aus (z.B. bei einem “leierspielenden

⁸¹ Hirschlanden: Ausstellung Glauberg, S. 317, Nr. 130 m. Abb. 191 f. (S. 210 f.). Glauberg: ebd. 262, Nr. 3,1 m. Abb. 70 f. (S. 106 f.). Magdalensberg: F. GLASER, Der Jüngling vom Magdalensberg, bei Dems. (Hg.), wie Anm. 76, S. 32-34 m. Abb. 11, vgl. Titelbild, S. 25; dazu GLEIRSCHER, ebd., S. 22 f.

⁸² P. GLEIRSCHER, bei Glaser (wie Anm. 76), S. 20-24, fällt daher durch geringen Umfang auf.

⁸³ S. Anm. 68.

⁸⁴ C. FRÄSS-EHRFELD, Geschichte Kärntens I, Klagenfurt 1984, bes. S. 21-24; H. DOLENZ, Magdalensberg, in: (Hoops) Reallex.2 XIX (2001), S. 124-130; GLASER (wie Anm. 76), bes. S. 121 f.; DERS., Der Name der Stadt auf dem Magdalensberg, in: Rudolfinum. Jahrb. d. Landesmuseums Kärnten 2003 (2004) S. 85-88; DERS., Heiligtümer im östlichen Alpenraum als Ausdruck lokaler Identität, bei A. Schmidt-Colinet (Hg.), Lokale Identitäten in Randgebieten des Römischen Reiches, Wien 2004, bes. S. 91-94 m. weiterer Lit. Grabungsberichte laufend in Carinthia I.

⁸⁵ Erläuterungen zum historischen Atlas der österreichischen Alpenländer II/8, 2, Klagenfurt 1958, S. 116.

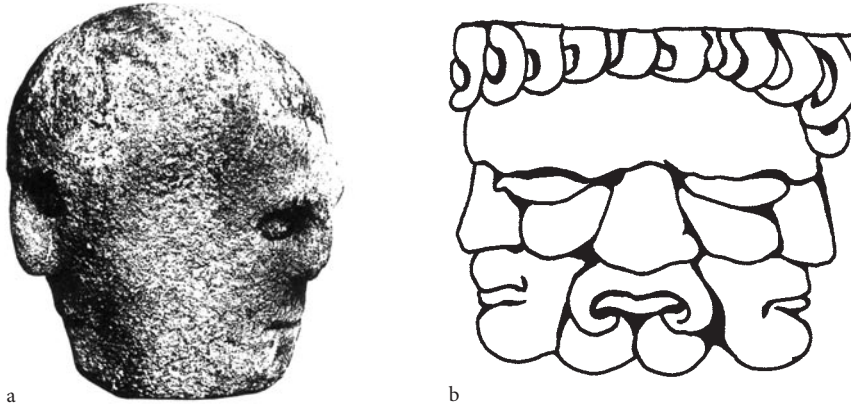


Abb. 5. a) Dreigesichtiger Götterkopf aus Corleck, Co. Cavan (Irland), Granit, keltisch-eisenzeitlich. Nach Raftery (wie Anm. 89), S. 186 Abb. 73. b) Dreigesichtiger Götterkopf, aus Reims, keltisch (gallorömisch), Marmor, 2. Jh. n.u.Z.; angeblich unkorrekter Abguß nach einem im Ersten Weltkrieg verschollenen Original. Nach H. Biedermann, *Knaurs Lexikon der Symbole*, München 1989, bzw. Augsburg 2000, S. 102.

Slika 5. a) Triobrazna glava božanstva iz Corlecka, Co. Cavan (Irska), granit, keltsko-železnodobno. Po: Raftery (kot op. 89), 186 slika 73. b) Triobrazna glava božanstva iz Reimsa, keltsko (galarimsko), marmor, 2. st. n. št., baje neustrezen odliček originala, ki je bil pogrešan v prvi svetovni vojni. Po: H. Biedermann, *Knaurs Lexikon der Symbole*, München 1989, oz. Augsburg 2000, 102.

Barden oder Sängergott“ 2. Jh. v.u.Z. aus Saint-Symphorien bzw. Paule, Bretagne)⁸⁶. Entfernt vergleichbare Knopfaugen finden sich bei einem Bronzefigürchen in einer Gruppe, die den Henkelansatz einer Schnabelkanne 5. Jh., v.u.Z. aus den Glauberg-Funden ziert⁸⁷. Ein Goldpreßblech aus Ferschweiler (Eifel), das wohl einmal einem Trinkhorn appliziert war (um 400 v.u.Z.), präsentiert eine Kombination von Augenbrauen- und Nasenbereich, die anklingt⁸⁸. So könnte man noch weiteres zusammensuchen. Doch dergleichen Parallelen wirken zufällig, nicht als Elemente eines übergreifenden Stils. Vor allem aber: Sie erscheinen in einfachen Gesichtszügen, nicht im Rahmen einer Komposition, wie sie das Besondere des Silberbergkopfes ausmacht und ihn bis auf weiteres isoliert.

Oberflächliche Betrachtung mag noch auf die Dreikopfgottheiten verweisen, die in keltischem Gebiet reichlich greifbar sind⁸⁹, Dabei wird dreierlei wenig beachtet:

1. Diese Gottheiten, die wir meist nicht sicher benennen können, erscheinen ausschließlich in Frankreich und Irland. Aus Deutschland, Österreich und anderen östlichen Keltengebieten fehlt bisher jeder Nachweis. Eine Sonderentwicklung des Westens ist nicht auszuschließen.

⁸⁶ Vgl. BIRKHAN, S. 328, Nr. 579, m. S. 420; KUCKENBURG, S. 115; dazu MAIER 2001, S. 151 m. Anm. 435 (S. 213).

⁸⁷ Ausschnittvergrößerung im Glauberg-Katalog (oben Anm. 79), S. 82, zu Kat.-Nr. 1,1 (S. 242), vgl. Abb. 233-236 (S. 243-245).

⁸⁸ Ebd., S. 45, Abb. 24, zu Kat. Nr. 63 (S. 286); zur Applikation zu vergleichen Abb. 293 (S. 279).

⁸⁹ H. HAAS (Hg.), *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, 17. Lieferung: Religion der Kelten, von W. KRAUSE, Leipzig 1933, S. IX, § 16 m. Abb. 40-47; J. de VRIES, *Keltische Religion*, Stuttgart 1961, S. 158-163 (mit Verbreitungskarte), vgl. S. 45 u. 144; J.-J. HART, *Mythes et dieux de la Gaule I*, Paris 1989, S. 243-242 (zahlreiche Abbildungen!); B. RAFTERY, *Pagan Celtic Ireland*, London 1994, S. 185f. m. Abb. 73; BIRKHAN, S. 31; ergänzend BRATHER (wie Anm. 14), S. 502 f., § 3: Kelten, mit reicher Lit., und MAIER (wie Anm. 79), S. 151 m. Anm. 437.

2. Sie treten nur in später Phase auf, in Frankreich zu gallorömischer Zeit, obwohl Steinplastiken dort erheblich weiter zurückreichen.

3. Die Köpfe oder Gesichter sind mit einer Ausnahme wie bei Darstellung der christlichen Trinität auf gleicher Ebene nebeneinandergesetzt, jedoch meist mit unterschiedlicher Blickrichtung (Abb. 5 a, b). Die Ausnahme liefert eine Bronzefigur aus Autun, sitzend in Buddhaposition, mit Spuren eines abgebrochenen Geweihs am Hauptkopf, das an sonst bekannte Cerunnos-Darstellungen denken lässt; über jedem Ohr erscheint ein weiterer, erheblich kleinerer Nebenkopf, nach der betreffenden Seite gewendet, so daß sich auch hier drei verschiedene Blickrichtungen ergeben. Für diese schwer deutbare Gestaltung wird mit «Vermischung zweier Göttertypen» gerechnet, die einen «besonderen Typus» für sich zustande brachte⁹⁰. Eine Kombination von mehreren Gesichtern an einem einzigen Kopf, mit durchweg gleicher Bickrichtung, ist keltisch bisher nirgends aufgetaucht. Wie wenig all jene Beispiele ihr entsprechen, ist unübersehbar.

Kurz: Die Anknüpfung an Keltisches steht für das Kärntner Fundstück auf schwachen Füßen. Sie hält aber auch mit der allgemeinen Entwicklung der Kunstgeschichtsforschung im Lande nicht Schritt. Die Auffassung, noch unter dem Deckmantel des Römischen habe «keltische Volkskunst» im alten Noricum intensiv fortgewirkt und die Formgebung maßgeblich beeinflusst, ist einer wesentlich differenzierteren Betrachtung gewichen⁹¹. Bevölkerungsmischung, unterschiedliche Finanzlage von Auftraggebern, Wanderhandwerker auch auswärtiger Herkunft und anderes mehr werden jetzt stärker als früher in Rechnung gestellt. Der Torso vom Silberberg aber gehört, schon weil er ein Marmorwerk repräsentiert, schwerlich noch in vorrömische Zeit. Ältere Kunstschöpfungen aus diesem Material wären noch nachzuweisen. An ein Wiederaufleben keltischer Kunstübung im Ostalpenraum nach dem Zusammenbruch des antiken Imperiums aber hat noch niemand zu denken gewagt.

All das aber heißt: Als einzige Möglichkeit, die sinnvoll weiter diskutiert werden kann, bleibt wider Erwarten und trotz allem, was gegen sie zu sprechen scheint, die slawische. Sie muß eingehender geprüft werden, als dies bisher geschah.

6. Der Torso vom Silberberg – ein Relikt vorchristlichen Slawentums von überregionaler Bedeutung

Als slawische Gruppierungen im Ostalpenraum eine neue Heimat fanden, hatten sie bereits zahllose Meilen römischen Reichsgebietes durchquert. Sie kamen aus christianisierten Landschaften in christianisiertes Gebiet. Was fanden sie vor?

Es gab eine ausgebaute katholische Kirchenorganisation – wie weit außerdem die arianische fortlebte, wissen wir nicht. Ein Netz von Bischofssitzen überzog das Land. Sie wurden offenbar noch immer besetzt – der von Odoakar veranlaßte Exodus der Romanen, d.h. ihrer Oberschicht mitsamt Dienstvolk, hatte lediglich Ufernoricum betroffen. Wallfahrtsorte lockten mit besonderer Beute. Das Niederkirchenwesen läßt sich nur lückenhaft rekonstruieren; es dürfte gleichfalls noch leidlich intakt gewesen sein.

Die Kunst der Kirche hatte sich antithetisch gegen die der antiken Religionen entfaltet. Sie war extrem statuenfeindlich. Der Schmuck ihrer Gotteshäuser beschränkte sich

⁹⁰ KRAUSE, wie Anm. 89.

⁹¹ Vgl. im Abschnitt: Römische Kunst, bei Glaser 1998 (wie Anm. 70), S. 26-29 und weiter, sowie S. 45-47, in den Beiträgen von S. LADSTÄTTER und G. GRUBER.

bewußt auf Mosaiken und Freskenmalerei, auf Bas-Reliefs (vorwiegend mit ornamentalen Motiven, die Spielraum für symbolische Deutungen ließen) und die Ausgestaltung bauplastischer Elemente wie Säulen und Kapitelle (gleichfalls mehr ornamental gehalten). Noricum machte darin keine Ausnahme⁹².

Was von antiken Tempeln noch stand, entzieht sich wieder unserem Einblick. Götterbilder der alten Religion haben sich in begrenztem Umfang erhalten, meist im Boden⁹³. So weit wie möglich wurden sie im Zuge der Christianisierung zerstört – im alten Heiligtum des Mars Latobius auf dem Burgstall bei St. Margarethen-Etterndorf nahe St. Paul i. L./Št. Pavel v Labotski dolini fanden sich Gruben mit entsprechenden Fragmenten⁹⁴. Öffentliche Kulthandlungen, in deren Mittelpunkt sie gestanden hätten, dürften längst nicht mehr möglich gewesen sein; was etwa im Verborgenen noch nachlebte, wird man sich wenig eindrucksvoll vorstellen müssen.

Die Einwanderer sind wohl, nachdem gewisse Hemmschwellen abgebaut waren, mit den Alteingesessenen in synkretistischen Austausch getreten⁹⁵. Anregungen, um Kultbilder neu zu entwickeln, ließen sich aus dieser Richtung schwerlich beziehen. Haben diese Slawen jemals solche besessen, bis auch ihre Christianisierung dem ein Ende setzte, so ist für deren Entwicklung kaum an etwas anderes zu denken als an Impulse von innen heraus, aus mitgebrachten Traditionen.

Die erhaltenen Bestände altslawischer Kultplastik wurden durchmustert⁹⁶. Es fanden sich verschiedene Formen von Mehrköpfigkeit. Häufig erschien – gerade hier nicht unwichtig – ein ausgeprägter Schnurrbart. Der Torso aus der Friedhofsmauer von St. Martin reiht sich auch hier nirgends ein. Allerdings besitzen wir in diesem Falle, anders als für die Kelten, auch schriftliche Überlieferungen, und dabei ist als Merkwürdigkeit festzuhalten: Sie berichten, und für verschiedene Gegenden, von einem Gott *Triglav*, was einfach «der Dreiköpfige» heißt; erhalten aber sind nach bisheriger Kenntnis lediglich Beispiele mit einem Haupt, mit zweien und mit viere. Unser Einblick ist also, was die gegenständliche Überlieferung angeht, nachweislich begrenzt. Andere erzählende Quellen zeigen, daß es bei den Slawen noch weitere Idoltypen gegeben hat, von denen wir sonst nichts wissen. Am wichtigsten ist ein Däne, Saxo, Domherr zu Lund, der um 1200 eine umfangreiche Chronik verfaßte. Darin schildert er ausführlich die Eroberung der damals slawischen Insel Rügen und die Zerstörung ihrer Kultstätten im Jahre 1168. Offensichtlich besaß er ungewöhnlich gute Informationen, sei es von Augenzeugen seiner Elterngeneration, sei

⁹² Zur Kirchenorganisation die Lit. bei KAHL 2002 (wie Anm. 42), S. 215 Anm. 441, dazu F. GLASER, Frühes Christentum im Alpenraum. Eine archäologische Entdeckungsreise, Regensburg/Darmstadt 1997, passim, samt den entsprechenden Abschnitten des Sammelwerks von DEMS. (wie Anm. 70). Vgl. K. CZERWENKA-PAPADOPOULOS, Die Entwicklung der vorromanischen Architektur und Bauplastik in Kärnten, bei F. Nikolasch (Hg.), Studien zur Geschichte von Millstatt und Kärnten, Klagenfurt 1997, S. 39-78 (Aus: Symposium zur Gesch. v. Millstatt u. Kärnten 1987); R. PILLINGER, Die malerische Innenausstattung frühchristlicher Kirchen in Noricum, bei E. Boshof – H. Wolf (Hgg.), Das Christentum im bairischen Raum von den Anfängen bis ins 11. Jh., Köln-Weimar-Wien 1994, S. 231-240, sowie die entsprechenden Abschnitte bei GLASER 1998.

⁹³ G. PICCOTINI, Die Römer in Kärnten, Klagenfurt 1989, passim; GRUBER bei Glaser 1998, S. 48-56.

⁹⁴ PICCOTINI, S. 40.

⁹⁵ H.-D. KAHL, Zwischen Aquileia und Salzburg. Beobachtungen und Thesen zur Frage romanischen Restchristentums im nachvölkerwanderungszeitlichen Binnen-Noricum, in: Denkschr. d. Öst. Akademie d. Wiss., phil.-hist. Kl. 145 (1980), S. 61-73; zustimmend H. MORDEK – M. GLATTHAAR, Von Wahrsagern und Zauberrern. Ein Beitrag zur Religionspolitik Karls d. Gr., in: Arch. f. Kulturgesch. 75 (1993), S. 55, Anm. 20, und PLETERSKI 1997, Anm. 210, bzw. 1994, S. 306 (beide oben Anm. 51).

⁹⁶ Oben, 2. Abschnitt.

es, daß er als sehr junger Mensch persönlich beteiligt war. Zahlreiche erstaunlich konkrete Details könnten eher auf das zweite deuten, aber wir wissen es nicht⁹⁷.

Hier kommt es auf die Beschreibung der Kultstatuen an, die die Sieger damals verachteten. Sie waren sämtlich aus Holz, während das sonst verstreute Fundmaterial auch Exemplare aus Stein bietet. Der Hauptgott, Swantewit, fand sich mit vier Köpfen und entsprechend vielen Nacken dargestellt (*quatuor capitibus totidemque cervicibus*), je zwei Häupter auf Brust- und Rückenseite, das aber so, daß von jedem dieser Paare ein Teil nach rechts schaute, eins nach links (*unum dextrorsum, alterum leuorsum*) – Saxo mag diagonale Blickrichtungen meinen. In anderen Fällen wird nicht von Häuptern gesprochen, sondern von Gesichtern. Ein Idol, dem Rugievit gewidmet, zeigte den Gott mit sieben, wie betont wird: menschenähnlichen, sämtlich unter einem einzigen Scheitel (*in eius capite septem humanae similitudinis facies...que omnes unius uerticis superficie claudebantur*, wörtlich: «vom Gipfelpunkt eines einzelnen Scheitels» – einer der Pleonasmen, an denen der schwülstige Stil dieses Autors reich ist – «abgeschlossen» oder «abgerundet»). Porenut war mit vier Gesichtern ausgestattet (ungesagt, in welcher Anordnung) und einem weiteren auf der Brust (*pectori insertam*); Poreuit schließlich erschien fünfköpfig (*quinque capitibus consitum*), auch wieder ohne nähere Angaben⁹⁸.

Von den Gestaltungen, die Saxo aufzählt, ist gleichfalls keine erhalten. Sie vergingen in den Feuern der Sieger. Auf den ersten Blick wirken seine Angaben phantastisch bis zur Unglaubwürdigkeit. Doch der Torso vom Silberberg, sonst isoliert, schließt bruchlos an sie an – nicht an die vorherrschende Mehrköpfigkeit, doch an die Mehrzahl von Gesichtern eines einzigen Kopfes und wenig unterhalb. Die Wendung vom «Gipfelpunkt eines einzigen Scheitels», durch den sie «abgeschlossen» wurden, ist, von der vorausgehenden Zahl abgesehen, fast eine Beschreibung des Torsos, und er seinerseits vermittelt eine Vorstellung, wie etwa die Gesichter des Rugievit unter seinem Scheitel vereint gewesen sein könnten – eine Vorstellung, die für ihre so erstaunliche Siebenzahl bisher fehlte. Das Kärntner Fundstück liefert damit den ersten und bisher einzigen archäologischen Hinweis, daß der Domherr aus Lund seine Details nicht einfach aus der Luft gegriffen hat, um die «Barbarei» des «heidnischen Unflats» drastisch zu untermalen; es erscheint neben ihnen als eine Variante wohl älterer Zeit, die noch weniger Anlaß sah, ursprüngliche einfachere Formen durch Massierung künstlich zu übertrumpfen. Beide, bisher nur je für sich betrachtet, beleuchten und erhellen sich gegenseitig.

Das Gebilde aus St. Martin stimmt jedoch – vorausgesetzt, die erhaltene Dreizahl seiner Gesichter ist vollständig – merkwürdig auch zu einer weiteren Nachricht, festgehalten durch den Bamberger Benediktiner Ebo von Michelsberg in den 1160er Jahren. Danach hatten die Triglawpriester in Szczecin/Stettin, damals Hauptort der pomoranischen Slawen, dem dort missionierenden Bischof Otto von Bamberg etwa 1128 erklärt, dieser ihr Hauptgott sei mit drei Häuptern wiedergegeben, weil er drei Reiche regiere: das des Himmels, das der Erde und die Unterwelt (*tria...regna, id est coeli, terrae et*

⁹⁷ R. VOLZ, Saxo Grammaticus, in: Lexikon des Mittelalters VII (1995), Sp. 1422 f.vgl. flg. Anm. Deutsche Übersetzung der Berichte bei A. HAAS, Arkona im Jahre 1168, 2. Aufl. Stettin 1925, S. 11-35, mit kommentierenden Anmerkungen; die religionsgeschichtlich wichtigen Partien auch bei C.H. MEYER (wie Anm. 8), S. 48-56; deutsch bei BRÜCKNER (wie Anm. 8), S. 8-13.

⁹⁸ Saxo, Gesta Danorum XIV, 39 u. 41 (ed. J. Olrik – H. Raeder, Hauniae 1931-1957, Bd. I, S. 465, 5 ff.; 472, 2 ff. 20 ff.); vgl. bei MEYER, S. 8 u. 12, ferner HAAS, S. 12 f. u. 32 f.; BRÜCKNER, S. 10 u. 12, je mit anderer Übersetzung. – Schon Helmold betont, c. 84 (S. 288, 23f.): *Multos etiam (Slavi) duobus vel tribus vel eo amplius capitibus exsculptunt*; vgl. bei MEYER, S. 45; BRÜCKNER, S. 6.

infernii)⁹⁹. Wie seine kostbar ausgestattete Skulptur aussah, wissen wir nicht, und der Silberbergtorso zeigt statt drei Köpfen drei Gesichter. Aber ein Bild, in dem Augenpaare auf drei verschiedenen Ebenen erscheinen, zu einer übergreifenden Einheit zusammengefaßt, mit angedeuteter Minderstellung der beiden unteren – das wird einer solchen Konzeption gerecht, wie es besser kaum vorstellbar ist. Ein zweites Mal ergibt sich zwischen dem Marmobild aus dem nördlichen Kärnten und einer Schriftquelle zur slawischen Religionsgeschichte ein Verhältnis wechselseitiger Erhellung, wie es anderweitig bisher für keine der beiden Seiten gegeben war, und für die zunächst so befremdliche Darstellung auf dem Bildstein erwacht eine Ahnung von möglichem Sinn, von der nicht abzusehen ist, wie sie anderweitig erreicht werden könnte.

Dabei kehren die drei Zonen bildhaft noch an anderer Stelle wieder: auf der Kalksteinstele aus dem Zbruč (Abb. 1)¹⁰⁰. Die oberste gehört dort unverkennbar dem Weltengott selbst. Sein Bild, übermächtig in der Dimension, krönt das Ganze und bildet zugleich seinen Hauptteil, nach jeder der vier Schauseiten in gleicher Weise. Die Mittelzone, ihm unmittelbar untergeordnet, zeigt sich durch tanzende Menschlein bestimmt, wohl in kultischem Reigen, der ihn feiert. Unter einem etwas stärkeren Trennungsstrich erscheint dann, nur dreiseitig erhalten, jeweils eine hockende Gestalt, immer in gleicher Stellung, doch mit ungleich groß geratenen Köpfen (Hinweis auf wechselnde Machtstellung im Jahreskreis?), stets aber mit einem mächtigen Schnurrbart, den nicht, wie bei den Kelten, ein Vollbart ergänzt. Das mag, wenn hier einmal die Phantasie spielen darf, ein Herr der Unterwelt sein, begrenzt in seiner Machtvollkommenheit, nicht ohne Möglichkeiten der Einflußnahme, doch auf seine Weise gleichfalls dem höchsten Herrn untergeordnet – Volos/Veles, den Perun immer wieder neu im Kampf besiegt?

So weit die Komposition dort. Sagt nun der Kopf vom Silberberg mit anderen Ausdrucksmitteln letztlich dasselbe? Vertritt das kleine Gesicht auf der einen Wange die Menschenwelt, die der Allgott mit umfaßt, analog den Reigentänzern aus dem Zbručgebiet? Entspricht das dritte, unter die markante Kinnlinie auf den Hals plaziert, dem unterirdisch Hockenden auf der ukrainischen Stele? Immerhin scheint es, daß an der Bruchstelle sich gerade noch ein Schnurrbart abzeichnet, wie er an jenem Gegenstück so unverkennbar erscheint. Man wird zögern, diese Fragen eindeutig zu bejahen, doch unterdrücken lassen sie sich schwer – schließlich weisen sie auf ernstzunehmende Möglichkeiten hin, und so dämmert auch hier für das Fundstück aus Kärnten von slawischem Vergleichsmaterial her Ahnung von einer Sinnggebung auf, wie sie sonst bisher ausblieb.

Sollte das alles bloß Zufall sein? Ich sehe keine Erklärung als die, daß die zitierten Quellenaussagen und der Torso vom Silberberg sämtlich Ableger einer gemeinsamen Tradition darstellen, deren Kern in eine weite Vorzeit zurückreicht – vor die Auflösung der ursprünglichen slawischen Siedlungseinheit. Und ich fühle mich damit nicht beteiligt an einem "Rückfall in mythologische Geschichtsschreibung", sondern glaube, auf einer sauberen wissenschaftlichen Argumentation zu fußen, die auf klaren Befunden aufbaut und nachvollziehbar ist.

Man mag noch einwenden, der Torso zeige zu wenig stilistische Verwandtschaft mit nachweislich slawischen Statuen und Stelen bisheriger Kenntnis. Doch stößt man nicht

⁹⁹ Ebo, Vita Ottonis ep. Bamb. III, 1 (ed. Ph. Jaffé, Bibl. Rer. Germ. V, Berlin 1869, S. 651; auch bei MEYER, S. 35 f.; vgl. BRÜCKNER, S. 15 f.) Nicht vorgelegen hat die Neuausgabe von J. WIKARJAK – L. LIMAN, in: Monumenta Poloniae Historica, N. S. VII/2, Kraków 1969).

¹⁰⁰ Oben bei Anm. 14-16 sowie 24.

auch innerhalb des damit umschriebenen Kreises auf erhebliche Verschiedenheiten? Was verbindet die Stele vom Zbruč mit der Holzfigur von Friesack oder dem Doppelkopf von der Fischerinsel¹⁰¹ - was auch nur diese beiden, sehr viel weniger weit voneinander entfernt, miteinander? Die Völkerwanderungszeit hatte es möglich gemacht, daß Slawen in vordem unvorstellbarem Maße ausschwärmen konnten; sie standen schließlich zwischen skandinavischen, steppennomadischen (also teils iranischen, teils turkomongolischen), provinzialromanischen, balkanischen und sonstigen Einflüssen. Keiner dieser Einflüsse vermochte auf ihre Gesamtheit zu wirken, und hinzu trat die Aufnahme unterschiedlicher Substrate¹⁰². Speziell die Karantanen waren kein alter, geschlossener Stammesverband, schon als solcher eingewandert; sie waren erst nachträglich im Lande entstanden aus unterschiedlichen Splittern slawischer Herkunft, bei denen die Führung lag, und weiteren, die durch die Neankömmlinge überschichtet worden waren: Provinzialromanen mit keltischem Substrat, auch wohl Völkerwanderungsgermanen, darunter Gotenreste aus dem Theoderichreich. Sie alle waren wohl auf dem Wege, ein geschlossener Stamm im Sinne der Vorstellungen zu werden, die wir heute mit diesem Begriff zu verbinden pflegen, doch die Geschichte ließ ihnen keine Zeit zur Vollendung¹⁰³. Wenn sich in ihrer Kunstübung Sonderformen ausbilden konnten, von denen dieser Torso als für uns bisher singuläres Denkmal eine repräsentiert, so hätte dies nichts Verwunderliches. Längst ist festgestellt worden, daß es, solange ihr Staatswesen als eigenständiges Gebilde bestand, nicht zur Ausbildung eines einheitlich karantanischen Formenschatzes gekommen ist¹⁰⁴.

Sehr viel mehr Wert als auf Verschiedenheiten, die den Silberberg-Torso von bisher bekannten Idolen des vorchristlichen Slawentums abheben, möchte ich daher auf etwas anderes legen: Er weist keins der Merkmale auf, die oben vom Gesamtbestand dieser Denkmäler her als offenbar nichtslawisch herausgestellt wurden. Der Künstler hat ausschließlich mit anthropomorphen Formelementen gearbeitet. Seine Schöpfung mag primitiv geblieben sein, doch nirgends streift sie das Groteske und Bizarre. Sie bietet ein Gegenbild zu dem Beispiel aus Zadel, das uns vorher beschäftigt hat (Abb. 3)¹⁰⁵. Im übrigen haben wir bis 1969 auch nicht gewußt, daß zu den Gestaltungsmöglichkeiten slawisch-religiöser Kunst auch ein Nebeneinander zweier Köpfe gleicher Blickrichtung auf gemeinsamem Oberkörper gehörte, wie es dann die Fischerinsel so eindrucksvoll demonstrierte (Abb. 2). Der Torso vom Silberberg schließt hier als neue Überraschung an, und wer weiß, ob wir nicht auf weitere gefaßt sein müssen. Die gleichartige Ausrichtung der Augenpaare, die beiden Schöpfungen gemeinsam ist, im Unterschied auch zu längst schon Bekanntem wie dem Swantewit von Arkona, verdient jedenfalls Beachtung.

Ich bleibe also dabei: Was der Einsturz der Friedhofsmauer auf dem Kärntner Silberberg preisgegeben hat, dürfte nichts anderes sein als ein karantanisches Erzeugnis, das auf seine Weise *eine* (nicht *die!*) vorchristlich-slawische Tradition repräsentiert. Seine

¹⁰¹ Oben bei Anm. 16 bzw. 21.

¹⁰² Vgl. A. PLETERSKI, Modell der Ethnogenese der Slawen auf der Grundlage einiger neuerer Forschungen, bei Z. Kurnatowska (Hg.), *Słowiańszczyzna w Europie I*, Wrocław 1996, S. 19-37, bes. S. 35.

¹⁰³ S. unten bei Anm. 114-115.

¹⁰⁴ E. SZAMEIT, Merowingisch-karantanisch-awarische Beziehungen im Spiegel archäologischer Bodenfunde des 8. Jh.s, in: *Neues aus Alt-Villach. Jahrbuch 31* (1994), S. 11; vgl. DENS., Frühmittelalterliche Siedlungstätigkeit im Ostalpenraum und der Nachweis von Slawen im Lichte archäologischer Quellen, in: *Acta Histriae II* (1994), S. 300 f.; DERS., Die Karantanen und Donauslawen im 8. Jh., in: *Hunnen und Awaren. Begleitbuch und Katalog zur burgenländischen Landesausstellung 1996*, S. 321.

¹⁰⁵ Oben bei Anm. 29-30, dazu der Text nach Anm. 27.

Entstehung wäre damit auf das 7. oder 8., allenfalls noch 9. Jh. eingegrenzt, denn von späterem Aufflackern der alten Religion ist nichts bekannt, und auch die dann gegebenen Rahmenbedingungen lassen es nicht mehr erwarten. Weitere Datierungshinweise gehen uns ab. Die Fundumstände enthalten sie uns vor. Eine Alternative zum formulierten Vorschlag ist einstweilen nicht auszumachen.

Was damit insgesamt zunächst für dieses eine Denkmal entwickelt wurde, kann nicht den Anspruch erheben, ein erwiesenes Faktum zu sein. Doch es spricht dermaßen vieles dafür, daß ich diese Lösung für wahrscheinlich halten muß. Sie bleibt Hypothese, doch mehr zu entwickeln verbietet der Zustand des Quellenmaterials und die geschilderte Ausgangsposition – für abweichende Stellungnahmen nicht weniger als für den dargelegten Vorschlag.

Die religionsgeschichtlichen Konsequenzen, die sich ergeben, wenn ich recht behalte, sind nicht zu unterschätzen. Die Fragwürdigkeit der Quellenlage, die oben als Möglichkeit auftauchte¹⁰⁶, bestätigt sich. Das Schweigen unserer Gewährleute für den Gesamttraum von der Havel bis weit über die Drau nach Süden hin über slawische Kultbilder, allein Böhmen ausgenommen¹⁰⁷, ist trügerisch. Es spiegelt nicht in erster Linie eine Realität, in der Missionare keine entsprechenden Objekte vorfanden, sondern vielmehr eine Mentalität karolingerzeitlichen Kirchentums, das dergleichen «heidnischen Unflat» auszurotten wünschte, doch nicht geneigt war, über ihn näher zu berichten: schlimm genug, daß es ihn überhaupt gab. Die einstige Existenz von slawischen Kultbildern muß auch für den damit berührten Bereich grundsätzlich als möglich erachtet werden. Für Kärnten ist sie durch den Torso vom Silberberg, wenn nicht alles täuscht, mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit festgestellt; für ein zweites Beispiel, einen merkwürdigen Doppelkopf aus Sandstein von Mösel am Oberwietingberg, im Görtschitztalbereich, ist die Diskussion aufgenommen.¹⁰⁸ Für beide Plätze stellt sich damit zugleich die Frage, ob sich an ihrer Stelle womöglich einmal ein vorchristlich-slawischer Kultplatz befand. Hat das Gotteshaus von St. Martin die Nachfolge eines solchen angetreten? Allenfalls Grabungen könnten dies klären, doch die Ruhe der Toten auf dem Friedhof hat Vorrang.

Wie die karantanischen Slawen solche Kultbilder nannten, ist nicht mehr zu rekonstruieren. Selbst was urslawische Bezeichnung war, ist, wie bemerkt, durch die Christianisierung verdunkelt¹⁰⁹. Wir vermögen nicht einmal mehr zu bestimmen, wie die dargestellte Gottheit zu nennen wäre. Die Dreizahl der erhaltenen Gesichter kann leicht dazu verleiten, an den Namen zu denken, den Ebo für das pomoranische Beispiel angibt, und dieser paßt auffällig zu dem des höchsten Berges der Julischen Alpen, keine 100 km vom Fundort entfernt. Doch das darf uns nicht zu einem Kurzschluß bringen.

Zunächst besteht, wie schon erwähnt, die Ungewißheit, ob die Dreizahl erhaltener Gesichter dem ursprünglichen Zustand der Stele oder Statue entspricht. Überlieferungen, die um diese Zahl zentriert waren, schienen hilfreich bei den vorgelegten Interpretationsversuchen. Das mag verstärkend in ihre Waagschale fallen. Doch wir sind nicht befugt, uns darüber hinwegzusetzen, daß das verfügbare Fragment oberhalb der dritten Mund-

¹⁰⁶Oben bei Anm. 64-65.

¹⁰⁷Oben bei Anm. 16.

¹⁰⁸P. GLEIRSCHER, Ein Doppelkopf über Mösel bei Wieting im Görtschitztal (Kärnten): Provinzialrömische Volkskunst oder slawisches Götterbild? in: Archäologie Österreichs 8 (1997), S. 62-64; vgl. DENS (wie Anm. 70), S. 150. Dazu KAHL 2002 (wie Anm. 42), S. 298.

¹⁰⁹Oben bei Anm. 62-64.

partie abbricht. Saxo erwähnt ein Beispiel, bei dem zu einer Mehrzahl von Gesichtern, gemeint vermutlich: am Kopf, ein weiteres auf der Brust hinzutrat¹¹⁰.

Also kein Triglaw. Gibt es Ersatz? Nein. Slawengötter wechseln ihre Namen mindestens zu den Zeiten, in die Ebo und Saxo uns Einblick vermitteln, von Ort zu Ort; sind es Hauptgötter, von Zentrum zu Zentrum, über oft kaum mehr als ein oder zwei Tagereisen hin. Dabei zeigt sich: Neben- oder Untergötter in abhängigen Orten tragen, wie sich besonders an den rügenschens Beispielen ausführen ließe, echte Eigennamen. Die Hauptgötter aber werden mit Ausdrücken belegt, die im Grunde nichts als ursprüngliche Beinamen sind, Hinweise auf Äußerlichkeiten bildlicher Darstellung (wie eben Triglaw) oder auf Eigenschaften wie "Starke Kraft" (falls man Swantewit so wiedergeben darf). Längst wurde geltend gemacht, daß diese Gottheiten letztlich nichts anderes waren als jüngere Erscheinungsformen, regional verschieden entwickelt, des gleichen älteren Swarožic¹¹¹. Dieser war offenbar gegen einen früheren Hauptgott (Perun?), der vor den Deutschen versagt zu haben schien, aufgestiegen als der Sieger im großen Slawenaufstand von 983; fromme Scheu mag allmählich das Aussprechen seines eigentlichen Namens gehemmt haben. Nichts aber spricht dafür, daß diese Entwicklungen noch auf die längst christianisierten Karantanen gewirkt haben könnten. Für sie deutet eine einzige, reichlich vage Spur noch auf eine Perun-Tradition¹¹².

Wie Perun dargestellt wurde, ob überhaupt, weiß niemand. Und kann, bei aller scheinbaren Berührung mit der zitierten Aussage Ebos, am Silberberg der karantanische Hauptgott gemeint sein? Das Hauptheiligtum jener Zeit befand sich offenbar im Bereich von Ulrichsberg/Šenturška gora und Karnburg/Krnski grad, von dem der Karantanenname abgeleitet scheint, und es zeichnete sich durch einen charakteristisch geformten Felsblock aus, dessen damalige Bedeutung sich nicht mehr ergründen lässt – womöglich ohne daß noch ein besonderes Kultbild neben ihm trat¹¹³. Ob die dort verehrte Gottheit an anderer Stelle, noch dazu in dermaßen geringer Entfernung, nochmals in den Mittelpunkt gerückt wurde, darf man bezweifeln – Hauptgottheiten erscheinen nach unserer Kenntnis nur einmal innerhalb eines gentilen Herrschaftsgebietes. Kurz: Alles fordert Zurückhaltung, und wir bleiben auf umständliche Umschreibungen angewiesen wie eben "Torso vom Silberberg".

7. Slowenisch? Alpenslawisch? Karantanisch?

Es bleibt zu klären, wie wir das bemerkenswerte Fundstück einordnen sollen. Das nötigt zu nochmaligem Ausholen.

Der Torso ist, wie gezeigt, slawisch, genauer alpenslawisch, und er kann nur aus der Karantanenzeit stammen. Ist er also ein Werk slowenischer Frühzeit? Noch vor nicht allzu langer Zeit hätte man dies in aller Unbefangenheit bejaht. Das geht so einfach nicht mehr. Fortschritte der ethnogenetischen Forschung, vor allem in den letzten Jahrzehnten, haben das Bild differenziert und auch längst Bekanntes in neue Beleuchtung gerückt.

¹¹⁰Oben bei Anm. 98. Stein Troglav in Krkavče (Slowenien) hatte nach der Volksüberlieferung drei Gesichter: J. PUHAR – A. PLETERSKI, *Krkavški Kamen v ustnem izročilu in v sklopu obredne prostorske strukture*, *Studia mythologica Slavica* 8 (2005), S. 57-74.

¹¹¹So bereits A. BRÜCKNER, *Slaven und Litauer*, bei Chantepie de la Saussaye u.a., *Lehrbuch der Religionsgesch.* II, 4. Aufl., Tübingen 1925, S. 510 f. Für Swantewit siehe: R. ZAROFF, *The Origins of Sventovit of Rügen*, *Studia mythologica Slavica* 5 (2002), S. 11.

¹¹²KAHL 2002, S. 251, vgl. 231, 240 u. 279 Anm. 577.

¹¹³Ebd., S. 68-71 sowie 222-257, vgl. 419-421.

Wir hatten zu lernen, daß biologische, sprachliche und sonstige kulturelle Erbgänge sich nicht derartig unkompliziert im gleichen Rhythmus vollziehen, wie man seit Herder und den romantischen Volkstumsideen denken konnte. Dies mag für Kleinstämme gegolten haben, in hypothetischer Urzeit, in die uns konkreter Einblick verwehrt ist. Sämtliche Volksgruppen, Völker und Nationen im Europa von heute sind Ergebnisse *historischer* Entwicklungen, die immer wieder über biologische, sprachliche und sonst gewachsene Zusammenhänge hinweggingen, auch wenn nachträglich meist wieder Ausgleichstendenzen wirkten. Wanderbewegungen machten sich geltend, von Groß- oder Kleingruppen wie von Einzelpersonen; Substrate und Superstrate traten in Austausch, wuchsen zusammen, und ein Problem für sich bleiben ethnische Selbstzuordnungen, bei denen es durch die Jahrhunderte hin zu mannigfachen Wechslen kommen kann¹¹⁴. Die Franzosen von heute sind Spracherben romanisierter Kelten, deren Eigenidiome erloschen sind, während die biologische Substanz fortwirkt, unentwirrbar durchmischt mit Andersstämmigen, die nach und nach zusätzlich ins Land kamen bis zu jenen Skandinaviern, nach denen das "Nordmannenland" *Normandie* neu benannt wurde; den Namen tragen sie, abgewandelt, von den Franken, einer germanischen Völkerschaft, die gleichfalls nicht mehr besteht – neben der gemeinsamen Hochsprache hielten sich in Randgebieten nichtromanische Volksmundarten, von denen das Baskische aus vorkeltischer Periode besonders hervorgehoben sei. Die Deutschen sind Spracherben germanischer Stämme, darunter eines anderen Teils jener Franken; im Nordwesten wohl wenig von zusätzlichen Elementen durchsetzt, im Süden mit Keltoromanen auch wieder anderer Stämme als älterem, assimiliertem Substrat, weiter östlich mit slawischem, das später einbezogen wurde. Sie tragen nicht den Namen eines alten Ethnicums: Ihre Selbstbezeichnung heißt im Grunde etwa «zum Volk gehörig», ursprünglich gemeint im Gegensatz zu den Romanen im übergreifenden Frankenreich – er legte die zusammenfassende Bezeichnung nahe, für welche sonst schwerlich schon Bedarf bestand. In Randgebieten haben Elsässer, Deutschschweizer, Österreicher und andere sich nachträglich abgelöst und auf andere Wege begeben. Sie reden, zumindest mundartlich, weiterhin «deutsch», doch «Deutsche» im Sinn der Nation sind sie nicht mehr. Leicht ließen sich Beispiele mehren.

Sie finden sich auch im Ostalpenraum. Die Karantanen standen unter Führung von Slawen, die mit der Einwurzelung in ihren neuen Heimatraum zu Alpenlawen wurden. Sie trugen einen Namen, der auf slawische Weise gebildet, doch an einen vorgefunden geografischen Begriff einer älteren Landessprache angeknüpft erscheint; er wurde also nicht von einem bestehenden Ethnicum mitgebracht – slawisch oder nicht –, und das heißt: Diese Völkerschaft entstand erst nach der Slaweneinwanderung als neue Einheit im Lande selbst. Dies geschah unter Beteiligung alpenromanischer und alpengermanischer Elemente z.B. gotischer Herkunft, die die Zuwanderer überschichteten hatten. Im Rahmen des sie alle umfassenden Staatsgebildes bahnte sich eine neue Ethnogenese unter slawischem Vorzeichen an. In diesen Rahmen und damit in diese Ethnogenese waren jedoch nicht alle Gruppierungen einbezogen, die durch die großen Wanderbewegungen zu Alpenlawen geworden waren. Andere blieben noch unter awarischer Herrschaft und wurden auch nach deren Sturz nicht in das dann offenbar erweiterte Karantanien einbezogen. Noch 820 finden sie sich mit von außen geprägter, romanischer Fremd- bezeichnung

¹¹⁴ Grundlegend: R. WENSKUS, Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes, Köln-Graz 1961 = Köln-Wien 1971, vgl. Register, S. 655, s.v. *Wechsel der ethnischen Selbstzuordnung*. Weiteres bei KAHN 2002 (wie Anm. 42), Register, S. 551, s. v. *Wechsel*.

als *Carniolenses* benannt. Die Karawankengrenze blieb, bis nach dem Ersten Weltkrieg grundsätzlich neue Verhältnisse geschaffen wurden.

820: Das ist etwa die gleiche Zeit, in der die letzten Reste karantanischer Eigenständigkeit aufgehoben wurden. Denn die begonnene Ethnogenese kam nicht zur Vollendung. Expansionsbewegungen von Westen her, erst baierisch, dann fränkisch bestimmt, entzogen ihr die eigenstaatlichen Voraussetzungen und schwemmen zudem nochmals neue Bevölkerungselemente ins Land. Die Karantanen vererbten ihren Namen an ein neuartiges Kärnten, das allmählich auf den heutigen Umfang zusammenschumpfte. Sie selbst gingen zum Teil in den neu entstehenden Deutschkärntnern auf, so, wie die gemeinsamen Nachkommen der ostseeslawischen Obotriten und niedersächsischer Zuwanderer zu deutschen Mecklenburgern wurden; zum anderen Teil blieben sie im Land, wie sie waren, und wurden schließlich von der neuen Ethnogenese der Slowenen mit erfaßt, die in früher Neuzeit von Süden herübergriff, ohne das altkarantanische Gebiet vollständig einzubeziehen, mit Schwerpunkt außerhalb, in der alten Krain, unter einer Bezeichnung, die den ursprünglichen Allgemeinbegriff «Slawen» zu einem neuen Volksnamen präzierte. Daß dabei keine klare Sprachgrenze zu gewinnen war, der die Staatsgrenze sich leicht anpassen ließ, schuf Probleme, mit denen zu leben nicht immer einfach ist. Sie sind hier nicht aufzugreifen¹¹⁵.

Man sieht: Die altangenommene Deckung von «alpenslawisch» und «slowenisch» (mit «karantanisch» als älterer Phase) kann nicht mehr gelten. Wir müssen sorgfältiger differenzieren.

«Alpenslawisch» erweist sich als ein Oberbegriff, der die beiden anderen einschließt, sofern man die Bewohner des Prek- oder Pomurje mit seinen Ausläufern pannonischer Ebenen einbezieht. «Karantanisch» und «slowenisch» gehören erstens verschiedenen Zeitstufen an, zwischen denen es keinen unmittelbaren Übergang gibt, und zweitens erstrecken sie sich auf unterschiedliche Gebiete, die sich nur teilweise überschneiden. Das sollte nicht verdrängt werden.

Damit ist aber auch für den Torso vom Silberberg eine Entscheidung gefallen. Selbstverständlich ist er «alpenslawisch», doch das ist nicht spezifisch genug. Innerhalb dieses weiteren Rahmens bleibt er «karantanisch» – nicht ausdrücklich bezeugt, doch mit denkbar großer Sicherheit zu erschließen. Er gehört damit in die Kunstgeschichte der Kärntner beider Landessprachen von heute, die gemeinsam Nachfahren der Karantanen sind, unabhängig von weitergreifenden Verbindungen aus jüngerer Zeit, die für beide Teilgruppen in unterschiedlicher Richtung außerdem bestehen. Er ist ein Werkstück aus der Kunstgeschichte eines Landes, das, wie eine keltische, so eine karantanische Phase durchlaufen hat, und er trägt bei, dieser ein Profil zu verleihen, das sie vordem nicht besessen hat. Eine Einreihung, die bereits mehrfach vorgenommen wurde¹¹⁶, hat ihre Bestätigung gefunden.

¹¹⁵Zu alledem KAHL 2002, S. 26-27, 59-78, 134-136, 401-412, 413 f., 417-419, 430-434, dazu 436-460, passim; zu ergänzen durch DENS., Slowenen und Karantanen. Ein europäisches Identitätsproblem, bei R. Bratož (Hg.), Slovenija in sosednje dežele med antiko in karolinško dobo II, Ljubljana 2000, S. 978-993 sowie E. SZAMEIT, Zum archäologischen Bild der frühen Slawen in Österreich. Mit Fragen zur ethnischen Bestimmung karolingerzeitlicher Gräberfelder im Ostalpenraum, ebd., S. 507-544, bes. S. 508f., 516-522, passim, und 531-534.

¹¹⁶Vgl. KARPf und GLEIRSCHER, wie Anm. 70.

8. Ergebnisse

Wer ein Fundstück aus Kärnten als Überrest eines slawischen Kultidols ansprechen will, kann zunächst nur auf Unglauben stoßen. Weder Quellenlage noch Forschungsstand scheinen ihm entgegenzukommen. Vom Havelland bis über die Ostalpen hinaus konnte lange kein archäologisches Denkmal in den Blick gerückt werden, das diese Einordnung zuließ, und auch in den Schriftquellen fehlt es an Hinweisen, ausgenommen den fragwürdigen Fall der verhältnismäßig späten Domitianslegende aus Millstatt; Suche nach neuen Belegen mußte ein Beispiel nach dem anderen verwerfen¹¹⁷. Doch wie verlässlich ist das Bild, das auf solchen Negativbefunden aufbaut? Ein Marmortorso aus St. Martin am Silberberg – ein Kopf mit drei Gesichtern gleicher Blickrichtung, ungleichrangig in ungewöhnlicher Anordnung – unterstreicht diese Frage (Abb. 4)¹¹⁸.

Das Stück ist mit Sicherheit kein Denkmal christlicher Kunst, vor allem kein Trinitätssymbol¹¹⁹. Römerzeitlicher Ursprung scheidet schon aus stilistischen Gründen aus. Keltische Dreigesichter sind wohl bekannt, jedoch nur aus weit entfernten Gebieten und von völlig anderem Typ¹²⁰. Germanisches Vergleichsmaterial kommt erst recht nicht in Betracht¹²¹. So scheint guter Rat teuer, denn auf den ersten Blick bietet auch der slawische Bereich im erfaßbaren Fundgut kein vergleichbares Gegenstück.

Doch gerade hier bietet sich ein Ausweg, und anscheinend nur hier. Schriftquellen zeigen, daß für dessen Kultidole die Vielfalt der Typen größer gewesen sein muß, als die erhaltenen Bestände erkennen lassen. Was sie an Beschreibungen liefern, teilweise erstaunlich detailliert, scheint in bestimmten Zügen merkwürdig genau auf den Silberberg-Torso zu passen, und ergänzende Texte liefern sogar Anknüpfungspunkte für eine inhaltliche Interpretation, obwohl Unsicherheitsfaktoren bleiben¹²². Hinzugenommen werden darf, daß für den katantanischen Bereich, der das heutige Kärnten einschloß, mit der Einwirkung von Substraten zu rechnen ist, die dort, wo bisher schon Kultbilder slawischer Provenienz auftauchten, keine Rolle spielten¹²³.

Das Ergebnis gewinnt an Glaubwürdigkeit, wenn man die Geschichte der Christianisierung ins Auge faßt. Dabei hilft für die Gebiete, in denen es bisher an Indizien für vorchristlich-slawische Kultbilder fehlte, ein Blick auf kirchliche Stukturen. Von betroffenen ostkirchlichen Regionen abgesehen, die hier aus dem Spiel bleiben müssen, handelt es sich ausschließlich um Teile einerseits der Kirchenprovinzen Mainz, Salzburg und Aquileia, andererseits des Erzbistums Magdeburg. Die ersten drei haben ihre Organisation abschließend unter Karl d. Gr. empfangen, jedenfalls für das Altsiedelland¹²⁴; die zweiten erfaßten Markengebiete, die gegen den großen Slawenaufstand von 983 hatten behauptet werden können.

¹¹⁷Oben, 3. Abschnitt.

¹¹⁸Ausführliche Beschreibung oben, 5. Abschnitt.

¹¹⁹Oben bei Anm. 72-75.

¹²⁰Oben bei Anm. 77-91, vgl. Abb.

¹²¹s. Anm. 77.

¹²²Oben bei Anm. 97-100.

¹²³Oben bei Anm. 100-104.

¹²⁴Oben, 4. Abschnitt. – Die Ausbildung von Lineargrenzen zwischen bestehenden Diözesen ist erst eine Folge des hoch- und spätmittelalterlichen Landesausbaus, am Beispiel der Bistümer Hildesheim und Halberstadt gezeigt von M. ERBE, Studien zur Entwicklung des Niederkirchenwesens in Ostsachsen vom 8. bis zum 12. Jh., Göttingen 1969.

Die Karolingerzeit besaß Sinn für ethnische Verschiedenheiten. Sie wurden rechtlich durch ihr Personalitätsprinzip fixiert, dessen praktische Handhabung in der wachsenden Durchmischung zumindest der Führungsschichten des Großreichs zu bekannten Schwierigkeiten führte; es ist wenig beachtet, daß damals – anders als offenbar schon in den ottonischen Eroberungsgebieten – auch Slawen nicht grundsätzlich von seinen Regelungen ausgeschlossen waren¹²⁵. Religionskundliche Interessen für Fremdes lagen für diese Zeit jenseits des Horizonts. Alles, was nicht christlich oder wenigstens jüdisch war, sah sie *interpretatione christiana* als höllisches Blendwerk, mit dessen Spielarten man sich normalerweise nicht näher zu befassen hatte – gleich, ob es sächsisch, ob es slawisch war (eine Parallele, die wenig Beachtung findet); man betrachtete es nicht, sondern suchte es auszurotten im Sinn einer »Tatmission«, die die mündliche Verkündigungsarbeit begleitete und radikaler vorging als sie¹²⁶.

Der zeitliche Vorsprung räumte diesem Geist in den erfaßten Gebieten ein bis zwei Jahrhunderte an Wirkungsmöglichkeiten ein, bevor jüngere Autoren über slawisches »Heidentum« ihrer Gegenwart zu berichten begannen. Entsprechend länger hatte einerseits das Vernichtungswerk Spielraum gegenüber dem, was die neuaufgerichtete christliche Herrschaft vorfand – hier teilzunehmen war auch Pflicht laikaler Gewalten – ; andererseits konnte vordringendes Vergessen verbliebene Spuren um so gründlicher verwischen, bis Quellen zögernd zu sprechen beginnen. In den Markengebieten der magdeburgischen Suffragane aber wird man nach ihrer gelungenen Behauptung um so gründlicher aufgeräumt haben: Keine Idole der alten Religion mehr in Besitz zu haben, dürfte hier zu einem Ausweis der Loyalität gegenüber der sächsisch-deutschen Herrschaft geworden sein; das seltsame Bildwerk von Zadel hat sich als nicht hergehörig entpuppt¹²⁷. Für den Hauptberichterstatter dieser Gegenden, Bischof Thietmar von Merseburg, ergibt sich zudem der Verdacht, daß er in erkennbarer Vernachlässigung seiner geistlichen Pflichten, was den unmittelbaren Eigenbereich angeht, als unsicherer Gewährsmann betrachtet werden muß, so wichtig er sonst als Zeuge slawischer Religionsgeschichte bleibt. Seine Berichte über abliegende Schauplätze können die Funktion von Ablenkungsmanövern gehabt haben – sein Schweigen über das Motiv der Slawenbekehrung bei der Gründung des Bistums Bamberg, bei dessen feierlicher Konstituierung er persönlich zugegen war, liegt in wenig beachtetem Zwielficht¹²⁸.

Es zeigt sich: Die Voraussetzungen für die Bewahrung vorchristlicher Kultbilder und ihrer Erinnerung waren dort, wo bisher keine Indizien für ihr einstiges Vorhandensein sprachen, wesentlich ungünstiger als in den Bereichen, in denen Funde und Schriftquellen für sie zeugen. Dazu ist nachdrücklich an den alten archäologischen Grundsatz zu erinnern, daß Fundleere immer nur bis auf weiteres gilt – daß sie niemals als Beweis gegen einstiges Vorhandensein bisher vermißter Befunde ausgespielt werden kann: Auch wo es unwahrscheinlich aussieht, ist stets mit der Möglichkeit zu rechnen, daß ein neuartiger Erstling die Reihe gegebener Negativbeobachtungen durchbricht und zur Aufgabe gewohnter Vorstellungen nötigt, die nichts anderes als nur hypothetisch waren. Dem Torso von Silberberg als bisher isolierter Erscheinung ist die Möglichkeit zuzugestehen, daß er sich als solch ein Erstling entpuppt und damit die Quellenlage prinzipiell verändert.

¹²⁵KAHL 2004 (wie Anm. 36), S. 31 f.

¹²⁶Oben bei Anm. 4-6, 54-59 u. 65.

¹²⁷Oben bei Anm. 29-31.

¹²⁸Oben bei Anm. 31-34.

Gründe, die diese Möglichkeit stützen, wurden benannt¹²⁹. Der so weitgehende Ausfall von einschlägigen Fundstücken und schriftlichen Nachrichten erscheint damit weniger durch Realitäten bestimmt, die die christlichen Missionare vorfanden, als durch Eigenheiten, die sie selbst mitbrachten, als sie ihr neues Arbeitsfeld betraten¹³⁰. Für welchen Umkreis dies gilt – ob nur für den engeren karantanischen Bereich, dem der Torso entstammt, oder darüber hinaus –, kann nur die Zukunft lehren. Die prinzipielle Verschiebung der Quellenlage bleibt davon unberührt – die Grundsatzfrage, wie sich in den angestammten Kulturn der Slawenwelt bildlose und bildgebundene Kulte zu einander verhielten, gewinnt neue Aspekte: Die räumliche Durchmischung beider Formen, wie sie sich vor allem im Nordwesten wahrnehmen läßt, kann einmal weitgreifend die Regel gewesen sein, als es sich heute dem ersten Blick zeigt.

Wie ist das damit zugeordnete Fragment zu datieren? Die Voraussetzungen sind schlecht. Fundzusammenhänge, die Hilfestellung bieten könnten, fallen aus¹³¹, und der Marmor verwehrt uns die Möglichkeiten des Zugriffs, die bei Holz offen blieben. Stilistische Momente verweisen das Stück zwingend in frühes, vielleicht sehr frühes Mittelalter, ohne Romanik zwingend auszuschließen¹³². Den einzigen Anhalt stellt der so deutlich unchristliche Charakter des Kunstwerks, den das erst nachträglich angebrachte Apostelkreuz unterstreicht. Er weist auf eine Zeit ungebrochenen, zumindest synkretistisch durchsetzten »Heidentums«. Ein solches dürfte in Kärnten nach Mitte 9. Jh.s Schwierigkeiten gehabt haben, sich so offen zu entfalten, daß eine derart aufwendige und repräsentative Schöpfung noch möglich war. Die slawisch wirkenden Merkmale kommen hinzu. Sie setzen als *terminus a quo* die Phase der Zuwanderung des neuen Bevölkerungselements, grob gesagt, die letzten Jahrzehnte des 6. Jh. Wenn wir »ca. 600-800« sagen, ohne die Grenzdaten zu sehr zu pressen, dürften wir ungefähr richtig liegen.

Für Kärnten ist das die Periode, die dem Land auf Dauer den Namen gab, unbeschadet nachträglichen Schrumpfens der Grenzen. Er knüpft, wie es scheint, an eine Gegebenheit seiner Geografie an, die einmal vulgärromanisch *Karanta* hieß – das Massiv, das im Ulrichsberg/Šenturška gora gipfelt. Die slawischen Einwanderer haben den Namen entlehnt, was Sprachkontakte beweist, und mit einer Endung versehen, die sie gern für Anwohnernamen benutzten, und sie gewannen so in auch sonst häufig angewandter Weise ihre Selbstbezeichnung, die dann unter fränkisch-deutscher Herrschaft auf das Land als solches übergang. Anders gefaßt: Die Zuwanderer kamen nicht als fertig ausgebildete Völkerschaft – sie begannen erst nach der Festsetzung, aus unterschiedlichen Splittern zu einer solchen zusammenzuwachsen: Ihre Ethnogenese reicht nicht in altslawische Vorzeit zurück. Sie hätte unter slawischer Führung romanische und wohl auch germanische, vor allem ostgotische Elemente zusammenschmelzen gehabt, doch sie kam nicht zur Vollendung, weil der namengebende »Staat« von den Franken vernichtet und in neue Zusammenhänge einbezogen wurde. Die Zuwanderer, bisher führend, wurden in die Stellung von Unterworfenen abgedrängt, die sie selbst vorher den vorgefundenen Landesbewohnern zugewiesen hatten. Neue Bevölkerungselemente setzten sich zwischen ihnen fest und lockerten ihren Zusammenhang. Im Endergebnis gingen die Karantanen in den Kärntnern beider Sprachen von heute auf, zum Teil unter Aufgabe der alten Identität, mit »Wechsel

¹²⁹Oben, 6. Abschnitt.

¹³⁰Oben, bei Anm. 64-65.

¹³¹Oben, vor Anm. 72.

¹³²Oben, bei Anm. 69, dazu BIEDERMANN und BIRKHAN, wie Anm. 69.

der ethnischen Selbstzuordnung«, wie es treffend genannt worden ist¹³³. Ihre Nachkommen, mit denen der späteren Zuwanderer vermischt, wurden teils Deutschkärntner, teils *Korošci* mit nunmehr slowenisch genannten Mundarten, durch komplizierte Entwicklungen in die jüngere slowenische Ethnogenese einbezogen, mit der Folge partieller Grenzverschiebungen für das Land¹³⁴.

Schweift dies ab? Es umreißt die Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn man den Torso vom Silberberg, diese unverkennbar slawische, diese karantanische Schöpfung in die Geschichte von heute bestehenden Völkern oder Nationen einreihen will. Er gehört einem Ethnicum, das nicht mehr besteht, ebensowenig wie all die keltischen Kleinstämme, die einer früheren Phase der Landesgeschichte ihren Stempel aufdrückten und zweifellos gleichfalls nicht völlig aus der biologischen Substanz der Bevölkerung verschwanden, obwohl ihre konstitutiven Merkmale und Eigenheiten vergingen. Seine Träger standen den Slowenen von heute sprachlich näher als den Deutschkärntnern, aber das allein macht sie noch nicht zu frühen Slowenen. Niemand weiß, ob der Schöpfer der Statue oder Stele, von der der Torso vom Silberberg stammt, und sein Auftraggeber heute womöglich allein noch in Nachfahren weiterleben, deren Sprachform ausschließlich eine deutsche ist. Wir müssen uns begnügen, dieses Werk als »slawisch, und zwar karantanisch« einzuordnen.

Festzuhalten ist, daß auf der Dreizahl erhaltener Gesichter des Bruchstücks keine voreiligen Folgerungen aufgebaut werden dürfen, so sehr sie dazu verlockt. Niemand garantiert uns, daß das verschollene unversehrte Ganze nicht noch weitere Gesichtszüge aufwies, z.B. auf der Brust¹³⁵. Schon deshalb ist die auf den ersten Blick naheliegende Bezeichnung mit dem altslawischen *Triglav* auszuschneiden. Der Name würde auch deshalb nicht passen, weil der Torso keine Dreiheit von *Köpfen* zeigt, sondern drei *Gesichter*, die sich auf einen Kopf und den anschließenden Hals verteilen. Das ist typologisch nicht dasselbe und sollte auseinandergehalten werden. Ein Ersatz, der sich anbieten könnte, ist bisher nicht in Sicht. Wir müssen uns mit umständlicheren Bezeichnungen wie eben »Torso vom Silberberg« zufriedengeben.

¹³³WENSKUS, wie Anm. 114.

¹³⁴Oben, 7. Abschnitt, bes. Anm. 114.

¹³⁵Oben, bei Anm. 98 u. 110.

**Obredne podobe pri predkrščanskih Slovanih.
Vzorčenje na osnovi marmornatega odlomka z avstrijske Koroške z oziri
na vrednost pisnih virov iz 8. – 12. stol.**

Hans-Dietrich Kahl

Kdor želi najdbo z avstrijske Koroške označiti za slovanski obredni idol, se sprva lahko sreča samo z nejevero. Zdi se, da ga ne podpirajo ne viri ne stanje raziskav. Od Havela do preko vzhodnih Alp ne opazimo nobene arheološke najdbe, ki bi omogočila tako oznako. Podobno je s pisnimi viri, če izvzamemo vprašljivi primer razmeroma pozne Domicijanove legende iz Millstatta. Iskanje novih dokazov mora pregledati vsak primer posebej.¹¹⁷ Toda, kako zanesljiva je slika, ki temelji na takih negativnih opažanjih? Marmorni torzo s Sv. Martina na Silberbergu – glava s tremi obrazi, ki gledajo v isto smer, različno poudarjenimi in nenavadno razmeščenimi (Slika 4) – poudarja to vprašanje.¹¹⁸

Predmet zanesljivo ni spomenik krščanske umetnosti, predvsem nikakršen simbol sv. Trojice.¹¹⁹ Rimskodobni izvor ni verjeten že iz stilističnih razlogov. Seveda so poznane keltske troobrazne podobe, vendar so povsem druge vrste.¹²⁰ Germansko primerjalno gradivo ne pride v poštev.¹²¹ Tako se zdi dober nasvet težak, kajti na prvi pogled tudi slovansko področje ne nudi primerljivega kosa.

Toda prav tu se obeta izhod in dozdevno samo tu. Pisni viri kažejo, da so morali biti tamkajšnji obredni idoli bolj raznoliki, kot pa to kažejo ohranjene najdbe. Opisi, ki so včasih osupljivo podrobni, se v določenih podrobnostih nenavadno dobro ujemajo s torzom z Silberberga. Dopolnilna besedila nudijo celo izhodišča za vsebinsko razlago, čeprav seveda določena negotovost ostaja.¹²² K temu je treba dodati, da je treba na karantanskem področju, ki je obsegalo današnjo Koroško, računati z delovanjem substratov, ki niso imeli nobene vloge tam, kjer so se doslej pojavljale obredne podobe slovanskega izvora.¹²³

Ugotovitev postane verjetnejša, če upoštevamo zgodovino pokristjanjevanja. Za področja, na katerih doslej ni bilo sledov predkrščanskih obrednih podob, pomaga pogled na cerkvene strukture. Del pokrajin vzhodne cerkve tu ne bomo obravnavali, od drugih pa gre izključno za dele cerkvenih provinc Ogleja, Salzburga, Mainza ter nadškofije Magdeburga. Prve tri so svojo organizacijo dobile v času Karla Velikega, vsaj za svoje staro področje,¹²⁴ zadnja je obsegala ozemlje mark, ki ga je lahko obdržala po velikem slovanskem uporu leta 983.

V karolinškem času je obstajal čut za etnične različnosti. Bile so tudi pravno utemeljene s peronalnim načelom. Njegova praktična uporaba je zaradi premešanosti vsaj vodilnih plasti cesarstva povzročala poznane težave. Premalo upoštevamo, da so bili tedaj vanj v osnovi vključeni tudi Slovani, drugače kot na zavzetih ozemljih očitno že otonskega časa.¹²⁵ Religiozno zanimanje za tuje je bilo v tem času za obzorjem. Vse, kar ni bilo krščansko ali vsaj judovsko, je bilo za *interpretatione christiana* peklensko slepilo, s katerega oblikami se ni šlo podrobneje ukvarjati, pa naj je bilo saško ali slovansko (kar je primerjava, ki jo premalo upoštevamo). Ni šlo za nekaj, kar bi opazovali, ampak za nekaj, kar je bilo treba izkoreniniti na način »misijona z dejanji«, ki je spremljal ustno oznanjevanje in je bil od njega bolj korenit.¹²⁶

Ta duh je imel pri delovanju na prizadetih območjih stoletje ali dva prednosti, preden so začeli mlajši avtorji poročati o slovanskem »poganstvu« svojega časa. Ustrezno dolgo dobo je delovalo uničevanje na to, kar je našla novo vzpostavljena krščanska oblast. In sodelovati pri tem je bila tudi dolžnost laičnih oblastnikov. Po drugi strani je prodirajoče

pozabljenje toliko temeljiteje izbrisalo preostale sledove, še preden pisni viri obotavljivo spregovorijo. Področja mark, ki so jih uspešno obdržali magdeburški sufragani, so še toliko temeljiteje očistili. Ne imeti v posesti idolov stare vere, je tu pač postalo znak izkazovanja lojalnosti saško-nemškemu gospostvu. Pri tem se je izkazalo, da nenavadna podoba iz Zadela ne pripada poganskim idolom.¹²⁷ Za glavnega poročevalca o teh ozemljih, škofa Thietmarja iz Merseburga, obstaja celo sum, da ga je treba imeti za nezanesljivega, pa čeprav ostaja pomembna priča slovanske verske zgodovine, saj je opazno zanemarjal svoje duhovne dolžnosti na svojem neposrednem območju. Njegova poročila o oddaljenih prizoriščih bi lahko imela funkcijo slepilnih manevrov. Njegov molk o motivu slovanskega pokristjanjevanja pri ustanovitvi škofije Bamberg, čeprav je bil osebno navzoč pri njenem slovesnem konstituiranju, stoji v malo upoštevanem somraku.¹²⁸

Kaže se, da so bili pogoji za ohranitev predkrščanskih obrednih idolov in spominov nanje mnogo slabši tam, kjer ni znakov, da so nekoč obstajali, kot pa na predelih, kjer o njih pričajo najdbe in pisni viri. K temu je pripomniti, da je treba spomniti na staro arheološko modrost, po kateri odsotnost najdb velja samo do nadaljnjega in je ni mogoče uporabiti kot dokaz *proti* nekdanjemu obstoju najdb, ki so doslej manjkale. Tudi tam, kjer se ne zdi verjetno, je vedno treba računati z možnostjo, da bo nova najdba prekinila verigo negativnih opažanj in nas prisilila, da opustimo stare predstave, ki niso bile nič drugega kot hipotetične. Torzu z Silberberga, ki je doslej osamljen pojav, gre priznati možnost, da se izkaže za takega pionirja in s tem načelno spremeni stanje virov.

Omenili smo razloge, ki tako možnost utemeljujejo.¹²⁹ Zdi se, da široko odsotnost osnovnih najdb in pisnih sporočil manj določa stanje, na katero so naleteli krščanski misijonarji, kot lastnosti, ki so jih prinesli s seboj, ko so vstopili v novo polje svojega delovanja.¹³⁰ Za katero ozemlje to velja – ali samo za ožje karantansko, s katerega izvira torzo, ali širše – lahko pokaže samo prihodnost. To se ne nanaša na načelno spremembo stanja virov. Osnovno vprašanje, kakšen je bil v slovanskem svetu odnos kultov s podobami do tistih brez njih, dobiva nove vidike. Prostorsko prepletanje obeh oblik, kot ga je zaznati predvsem na severozahodu, je bilo nekoč lahko bolj razširjeno pravilo, kot se danes zdi na prvi pogled.

Kako naj datiramo obravnavani odlomek? Pogoji so slabi. Najdiščnih okoliščin, ki bi nam pomagale, nimamo¹³¹ in marmor nam ne daje možnosti posegov, ki so na voljo pri lesu. Stilistične prvine postavljajo predmet v zgodnji, morda zelo zgodnji srednji vek, vendar ne izključujejo povsem romanike.¹³² Edina opora je tako jasno nekrščanski značaj umetnine, ki ga še poudarja drugotno dodani apostolski križ. Kaže na čas nepretrganega poganstva, ki se je uveljavilo vsaj sinkretistično. Tako razkošen in reprezentativen izdelek bi na Koroškem javno le težko nastal po sredini 9. st. Temu je treba prišteti lastnosti, ki se zdijo slovanske. Te postavljajo kot *terminus a quo* prihod novega ljudstva, v grobem zadnja desetletja 6. stoletja. Verjetno ne bomo mnogo zgrešili s široko okvirno datacijo v približni čas od 600 do 800.

Na Koroškem je to obdobje, ki je dalo deželi stalno ime, ne glede na poznejše spremembe meja. Ime izhaja, kot se zdi, iz zemljepisne danosti – pogorja z najvišjim vrhom Ulrichsberg/Šenturška gora, ki se je nekoč vulgarnoromansko imenovalo *Karanta*. Slovanski priseljenci so ime prevzeli, kar dokazuje jezikovne stike, in mu dodali stanovniško končnico ter s tem na pogost način ustvarili samopomenovanje, ki je pod frankovsko-nemškim gospostvom prešlo na deželo. Ali drugače povedano, priseljenci niso prišli kot oblikovano ljudstvo. To so postali šele po naselitvi s spajanjem različnih delcev. Njihova

etnogeneza ne sega nazaj v staroslovansko prazgodovino. Verjetno je obsegala spajanje romanskih in pač tudi germanskih, predvsem vzhodnogotskih sestavin pod slovanskim vodstvom. Vendar ni bila dokončana, ker so karantansko »državo« uničili Franki in jo postavili v nove okvire. Doslej vodilni priseljenci so postali podvrženci tako kot staroselci, na katere so naleteli pri prihodu. Med Karantance so se naselili pripadniki novega ljudstva in razrahljali njihov sestav. Na koncu so prešli Karantanci v Korošce obeh današnjih jezikov. Pri tem so s »spremembo etnične samoopredelitve«¹³³ izgubili del stare identitete. Njihovi nasledniki, s katerimi so se pomešali poznejši priseljenci, so postali deloma nemški *Kärntner*, deloma slovenski Korošci s sedaj slovensko imenovanimi narečji, ki jih je vključil zapleteni razvoj mlajše slovenske etnogeneze s posledičnimi spremembami deželne meje.¹³⁴

Je to izmikajoče? Kaže na težave, ki se pokažejo, če hočemo torzo z Silberberga, ki je nedvomno slovanska, karantanska stvaritev, uvrstiti v zgodovino današnjih ljudstev ali narodov. Pripada nekemu etnosu, ki ne obstaja več, prav tako kot tudi ne keltska plemena, ki so nekoč vtisnila pečat deželni zgodovini in nedvomno niso v celoti izginila iz biološke substance prebivalstva, čeprav so propadli njihovi konstitutivni znaki in lastnosti. Častilci torza so današnjim Slovencem jezikovno bližji kot nemškim Koroščem, vendar zato še niso zgodnji Slovenci. Nihče ne more vedeti, če ustvarjalec kipa ali stebra, katerega del je torzo z Silberberga, in njegov naročnik danes morda ne živita v naslednikih, ki govorijo samo še nemško. Zato se moramo zadovoljiti s tem, da to delo opredelimo kot »slovansko in sicer karantansko«.

Gotovo je, da na trojnosti ohranjenih obrazov ne moremo delati preuranjenih sklepov, čeprav k njim zelo vabijo. Nihče nam ne zagotavlja, da izgubljena celota ni nekoč imela še več obrazov, npr. na prsih.¹³⁵ Že zato se je bolje izogniti poimenovanju s staroslovanskim *Triglav*, čeprav se zdi oznaka na prvi pogled ustrezna. Ni primerna tudi zato, ker torzo ni trojica *glav* ampak *obrazov*, ki so razporejeni po eni glavi in vratu. To tipološko ni isto in je treba razločevati. Nadomestila trenutno ni videti. Zato se moramo zadovoljiti z bolj splošnim poimenovanjem kot je »torzo z Silberberga«.

Krkavški Kamen v ustnem izročilu in v sklopu obredne prostorske strukture

Jana Puhar, Andrej Pleterški

A stone with several images of mythological meaning stands near the Krkavče village above the Dragonja valley in the southeastern part of Slovenia. The authors relate the oral tradition concerning the stone and with its help, they divulge the sacral structure of four churches that form a symmetrical Latin cross with the stone situated at the intersection. A spatial cross, built according to the same program of construction, is also present in Prague and is reliably dated to the 12th century. The cross of Krkavče also certainly came into existence at the same time. This time thus represents the terminus ante quem for the discussed Stone.

Kamen

Danes stoji 400 metrov jugovzhodno od krkavškega pokopališča, severno ob poti, ki vodi mimo ledine Gradišče proti zaselku Škrljevac (Slika 1). Visok je približno 2,5 m,



Slika 1. Krkavče. Gradišče in Kamen, pogled s severovzhoda.

Fig. 1. Gradišče and the Stone, view from northeast.



Slika 2. Krkavče. Jugovzhodna podoba na Kamnu.
Fig. 2. Southeastern image on the Stone.

je podolgovat in grobo obdelan. Je iz kamenine, ki je v kraju v naravi ni. Danes ga iz tal gleda le še 1,6 m – zgornji del kamna je delno poškodovan, na vsaki strani je vanj vklesana stilizirana človeška podoba. Že na prvi pogled je očitna podobnost med obema. Gre za antropomorfno bitje s široko razprostrtimi rokami in žarkovno krono. Čeprav sta motiva enaka, se pri njuni izdelavi pojavljajo razlike. Na jugovzhodni stranici je površina kamna predvsem na spodnjem delu preprejena z žlebovi, ki so najbrž vodnega nastanka.

Površina obeh podob kaže različno obdelavo. Podrobnosti na obrazu (usta in oči) so dobro prepoznavne samo pri jugovzhodni podobi (Slika 2). Ta je brez nog, žarki, ki gredo

iz glave, so kratki. Pri podobi na severozahodni strani (Slika 3), ki je nekoliko večja, so žarki daljši, prsti na rokah so dobro vidni. Na obrazu ima tri izbokline, ki bi lahko pomenile oči in usta ter izboklino v predelu bokov, ki bi lahko pomenila falus (Slika 5). Površina pod tem delom je bila preklesana (Slika 4) in tedaj je bil ustvarjen na mestu, kjer bi pričakovali noge, lik ki spominja na ribo, še najbolj pa na vulvo.

Razlike bi bilo mogoče razložiti z nesočasnim nastankom podob. V tem primeru je bolj verjetno, da je manjša jugovzhodna podoba posnetek večje, ki je slogovno bolj dognana. Tudi spodnji del severozahodne podobe je mlajši. Reliefne upodobitve na kamnu so torej najverjetneje nastale vsaj v dveh, če ne celo v treh fazah.

Ustno izročilo

Ustno izročilo o kamnu obstaja v Krkavčah, pa tudi po sosednjih vaseh (Puče, Šmarje). Objavljeni so rezultati ankete, ki jo je opravila v letu 2004 Jana Puhar.

IME

Največ o kamnu vedo povedati prav »Krkučani«. Ti pravijo, da je to njihov kamen, ki se nahaja od vekomaj na istem mestu, da so nanj že navajeni in ga skoraj več ne opazijo, ko gredo mimo. Imenujejo ga preprosto »Kamen«. Vinko Šribar je pred pol stoletja zapisal, da zanj kroži med ljudstvom nekaj različnih nazivov - "kamen", "pri kamnu", "berlina", "troglav" (Šribar 1956, 67). Danes ga najpogosteje imenujejo Kamen. Tudi mesto, kjer se nahaja in njegovo bližnjo okolico imenujejo »Pri Kamnu«.

»Odkar sem se rodil ga poznam. Pravimo mu "Kamen"... "Pr' Kamni".« (Mirko Kleva, 83 let, Krkavče 45)

»O kamnu se govori zadnjih 10, 15 let. Pred tem se nihče ni zanimal zanj. Pravimo mu samo "Kamen".« (Ondina Reja, Krkavče 68)

»Domačini mu pravijo "Kamen", ne pomeni jim nič posebnega.« (Pavel Goja, Krkavče 36)

PRAVO

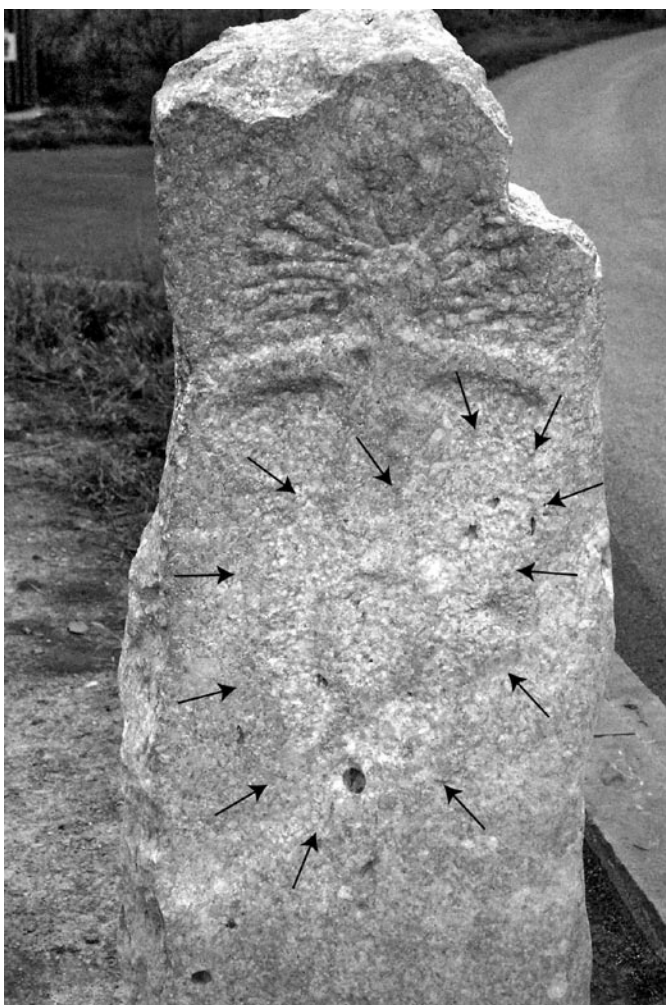
Kamen naj bi nekoč služil kot sramotilni kamen, k njemu naj bi za kazen privezovali ljudi.

»Ko se na koga razjezimo, še sedaj rečemo: »Te bom zvezal h Kamnu!«. Kazen so odmerjali po urah, koliko časa si bil privezan. Ljudje so zvezanega pljuvali in se mu posmehovali.« (Pavel Goja)



Slika 3. Krkavče. Severorazhodna podoba na Kamnu.

Fig. 3. Northwestern image on the Stone.



Slika 4. Krkavče. Kamen. Preklesana površina pri severozahodni podobi.
Fig. 4. Re-hewn surface by the northwestern image.

»Ljudi so včasih za kazen privezovali k temu kamnu.« (Jože Pribac, Krkavče 101)

»Pravili so, da je to bil sramotilni kamen, zanj so privezali človeka. Ponižanje je odtehtalo njegovo krivdo.« (Avgust Pucer, Puče 20a)

OBREDI

Nekateri domačini omenjajo tudi češčenje kamna. Na dan sv. Vida so polagali roke na ta kamen. Za Božič so ob njem kurili hrastovo drevo. Imel je pomen tudi za plodnost.

»Pravijo, da so ta kamen včasih čistili. Spomnim se, da se je ena stara vedno križala pri Kamnu – vsakokrat, ko je šla mimo. Iz vasi Škrljevac so ga bolj čistili. Moja nona pa ne – samo Škrlječani.« (Jože Pribac)

»Kamen vpliva na plodnost, pomemben je za rojstva.« (Ondina Reja)

V Krkavčah je staroslovanski monolit. ...Ko sem bil z njim [po 1956], je [Franjo] Ledič v enem od zaselku Krkavč spraševal starejše ljudi. Domačini so mu pravili Škržat, ki je imel 84 ali 86 let, je Lediču povedal: "Ja, ja spominjam se, moj nonič je rekel, da so za Božič bili pri skali celo noč. Na ogenj so dali hrastovo drevo, ki je gorelo celo noč. Ko se je svitalo, so se zbrali vsi vaščani in si nazdravili." ... Škržat je še omenil, da so na Svetega Vida dan ljudje polagali roke na ta monolit. Župnik pa jih je zaradi tega čaščenja kregal in sramotil, zato so obred opravljali skrivaj. (Slavo Batista, Pri Gradu 12, Koper. Objavil Hmeljak 1999)

Na ponedeljek pred Vnebohodom, za Prošnje dneve se je nekoč vsako leto iz Krkavč odpravila procesija. Prva postaja je bil Kamen, tam je bilo zborna mesto za ljudi iz ostalih zaselkov, župnik je podal prvi blagoslov na vse štiri strani. Od Kamna je šla procesija proti Sv. Mavru pod vasjo in se zaključila na ploščadi pred cerkvijo sv. Mihaela (Slika

6). Po nekaterih pripovedovanjih pri Kamnu ni bilo postanka, drugi so povedali, da ne vidijo povezave med procesijo in Kamnom, oz. da je ta naključna. Eden od domačinov pa je omenil, da je pred tem procesija šla po drugi, daljši poti mimo vasi Sv. Stepan (oz. Štefan) v dolini Dragonje (Slika 7). Danes je od običaja ostala le močno okrnjena pot, ki jo vaščani naredijo okrog vasi.

»Za Prošnje dneve, na ponedeljek pred Vnebohodom, je šla procesija po poljih. Ta procesija je šla najprej do Kamna, tam so se pridružili ljudje iz zaselkov, to je bilo zborna mesto. Župnik je tam podal prvi blagoslov na vse štiri strani. Pot smo nadaljevali mimo zaselka Škrljevac, ven smo prišli na Kavi¹, potem smo šli mimo odcepa za Glavine do Sv. Mavra, še pred vasjo smo zavili desno in mimo Vručk prišli nazaj pod vasjo v Krkavče. Zaključek procesije je bil pri ploščadi pred cerkvijo. Tako je bilo pred 45 leti. Zdaj gre procesija samo okrog vasi.« (Pavel Goja)

»Procesija se je začela v Krkavčah, nato smo šli mimo kamna, proti Škrljevcu, v Sv. Maver in nazaj. To je bila procesija 10 dni pred Rešnjim telesom, za Prošnje dneve. V torek so praznovali v Novi vasi, v sredo pa v Sv. Petru. Pri Kamnu se nismo nikoli ustavljali. Še prej pa je bila pot daljša: iz Krkavč mimo Kamna, po hribu dol do Dragonje, v Sv. Stepanu² je bila maša, potem so jedli in pili in se vrnili mimo Sv. Mavra nazaj. Moja nona, ki je bila rojena



Slika 5. Krkavče. Kamen. Severozahodna podoba: 1 – oči, 2 – usta, 3 – falus, 4 – vulva?

Fig. 5. Northwestern image: 1 – eyes, 2 – mouth, 3 – phallus, 4 – vulva?

¹ Kamnolom.

² Gre za ledino Sv. Štefan ob vznožju griča Dovin v dolini Dragonje.

1882 je še hodila v procesiji po tej poti, ko je bila majhna - to je moralo biti nekje do l. 1890, potem so pot skrajšali. Danes pa je procesija še krajša – gre samo okrog vasi.« (Jože Pribac)

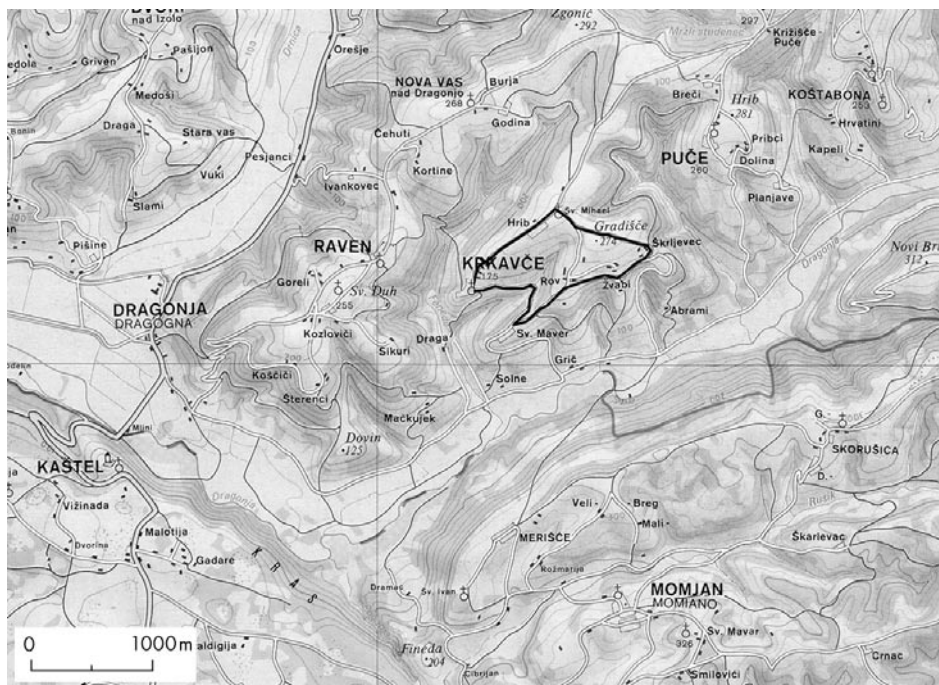
»Po Veliki noči je Vnebohod, potem pa je prošnji teden. Takrat je bila procesija v Krkavčah. Šli so tudi mimo Kamna, vendar to ni bilo povezano s Kamnom, slučajno so šli tam mimo.« (Ondina Reja)

STOJIŠČA KAMNA

Kamen je bil po pripovedi pripeljan z ladjo na mesto, kjer je zdaj postavljen in k njemu so nekoč vezali ladje. Zraven mejnega prehoda Dragonja (kjer je kmečki turizem Mahnič) so našli "rinke" v skali, ki naj bi služile za vezanje ladij. Pri ledini Sv. Štefan je stena obtolčena od valov; tam so po pripovedi našli podobne "rinke". Sedanje stojišče je posebna zvočna točka.

»Kamen je bil tja pripeljan z ladjo in k njemu so vezali ladje. Kamen je na isti nadmorski višini kot Črni Kal in včasih je bilo to vse pod vodo. Tam, kjer je kmečki turizem Mahnič, zraven mejnega prehoda Dragonja, so našli rinke v skali, k tem rinkam so nekoč vezali ladje.« (Pavel Goja)

»Pri Sv. Stepanu je stena stučena od valov, zraven so našli rinke za vezanje bark. Isto so našli tudi pri Mahniču. Pod Krkavčami, v dolini proti Dragonji je vas Sulne - tam so enkrat bile soline.« (Jože Pribac)



Slika 6. Krkavče. Mlajša pot procesije.
Fig. 6. The later course of the procession.

»Domačini pravimo, da se pri Kamnu sliši zvonjenje treh svetih Marij oz. treh zdravih Marij. To so Marija Rožnevenska iz Nove Vasi, Karmelska Mati Božja s Puč in cerkva Marijinega darovanja (Mati Božja od Zdravja) v vasici San Mauro pri Momjanu na Hrvaškem.« (Pavel Goja) Tega naj ne bi bilo moč slišati na nobeni drugi lokaciji.

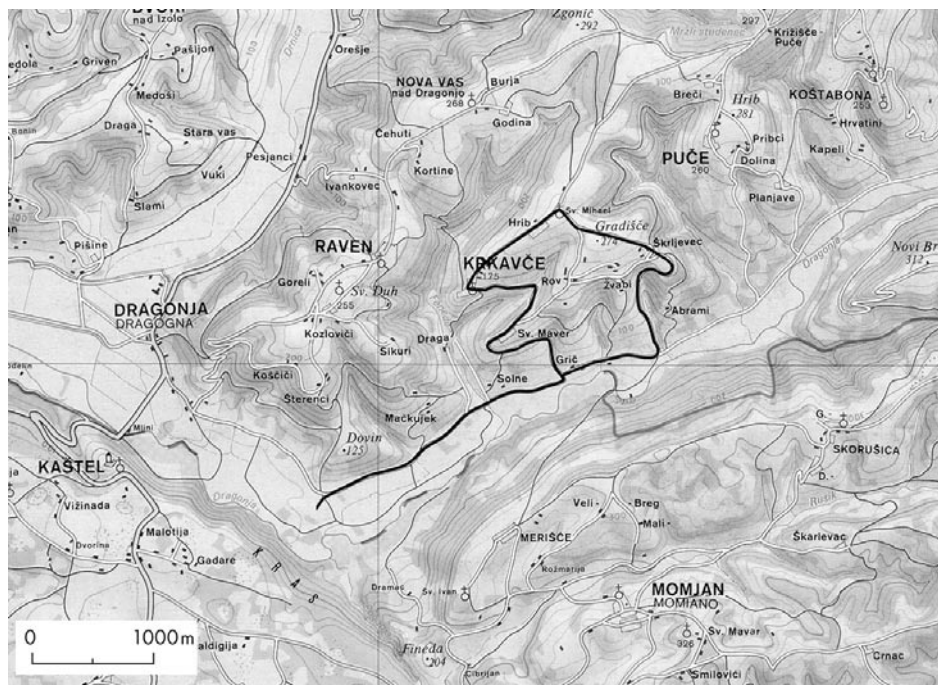
Prvotnega mesta postavitve kamna ne poznamo, po ustnih virih naj bi ležal nedaleč od mesta, kjer stoji danes.

»Kamen je [Vinko] Šribar prišel iskat '47 ali '48 leta. Kamen je do takrat ležal na istem mestu. Naredili so zid in ga postavili tam. Postavljal ga je moj oče, ki je bil zidar; jaz sem bil takrat še majhen; gledal sem ga in mu tudi pomagal.« (Jože Pribac) Na vprašanje, koliko je bilo mesto postavitve oddaljeno od mesta, kjer so kamen našli, je Pribac povedal: »Blizu, največ kakih osem metrov stran.«

POŠKODBA KAMNA

Domačini verjamejo, da kamen ni ohranjen v celoti. Nekateri pravijo, da je imel na vrhu izklesano glavo, po drugi različici naj bi glave bile tri, kar bi pojasnjevalo ime Troglav. V obeh primerih pa naj bi del kamna z orodjem odbil jezni vaščan.

»Podoba na kamnu je bog sonca. Vrh kamna je bil nekoč oblikovan kot glava, toda nekoč jo je en odsekal z motiko, ker je bil živčen.« (Pavel Goja)



Slika 7. Krvavče. Starejša pot procesije.

Fig. 7. The earlier course of the procession.

»Kamen je enkrat imel tri glave. Nek mož je bil enkrat jezen in je z motiko stuku ča uno glavo. Moja nona je bila takrat še mlada, kasneje mi je govorila o tem.« (Jože Pribac) V pojasnilo glede treh glav je Pribac povedal, da so bili to trije obrazi, izklesani v kamen. To nakazuje na zanimivo možno primerjavo s koroškim kamnom z najdišča St. Martin am Silberberg (Kahl 2005).

KAMEN, GRADIŠČE, GRAŠČAK IN ZLATO

Izročilo Kamen povezuje s sosednjo ledino Gradišče. Domačini brez izjeme zatrjujejo, da je na Gradišču nekoč stal grad, razlike se pojavijo v odnosu grad – Kamen. Po nekaterih različicah je Kamen nekoč spadal h gradu, po drugih pa je starejši od gradu. V zvezi z gradom so tudi pripovedi o zlatu in graščaku-hudiču.

»Zraven Kamna, takoj na drugi strani ceste, je Gradišče. Pravijo, da je Kamen ostanek gradu, ki je nekoč stal tam.« (Ondina Reja)

»Na Gradišču je nekoč stal grad. V sredini gradu je stala 40 m globoka šterna, včasih se je slišalo, kako je tekla voda. Na Gradišču je bil tudi vrelec. Ljudje so tam našli bele kockice, opeke, pa tudi kosti od ljudi in sablje. Moja nona je pravila, da je grad imel rove, eden bi se moral končati prav zraven te hiše³. Kamen pa je stal tam še pred gradom.« (Jože Pribac)

»Pravili so, da je Na Gradišču stal grad, enkrat so tam kopali in našli kosti. Našli so jih tudi pri pokopališču.« (Mirko Kleva)

»Nona je vedno pravila, da je na dnu šterne zlato tele. Na gradu je živel graščak z dlakami po vsem telesu, ki so se ga vsi bali. On je imel zlato tele. Ko so prišli sovražniki, ga je hitu unotre, da ga ne bi dobili.« (Jože Pribac)

»Pravili so, da je na njivi pod gradom vrah nastavljal zlatnino. Ko so jo ljudje hoteli pobrati, jo je potegnil nazaj pod zemljo.« (Jože Pribac)

»O Kamnu so tudi govorili, da se bo pred njim našlo zaklad. Duhovnik Umer naj bi skrnil ta zaklad nekje blizu kamna. Tisti, ki bo hotel ta zaklad dvignit, bo moral to naredit molče. Žebelj iz skrinje bo moral privezat konju za rep, ko bo konj povlekel skrinjo ven, mu bo rep odpadel.« (Avgust Pucer)

Prostorske točke

Gradišče pri Krkavčah

Na griču Gradišče nad zaselkom Škrljevac so našli ostanke mozaičnega tlaka, vodnjak, kipce in opeke z žigi "[Pansae V]ibi" (CIL V 8110,1) in "P. Ituri Sab." (CIL V 9110,96) (Benussi 1927–1928, 262; Degrassi 1930; Župančič 1993, 258), kar priča o vili iz rimskega časa. Kamen stoji le nekaj deset metrov severno od teh njiv, na drugi strani ceste, ki vodi proti Škrljevcu.

Farna cerkev sv. Mihaela, Krkavče.

Župnijska cerkev stoji v centru vasi. Pred njo se razprostira velika naravna ploščad iz žive skale. Ustanovljena je bila pred letom 1664 in leta 1738 prezidana na pobudo duhovnika Štefana Umerja, ki je služboval v Krkavčah med leti 1728 in 1792. Leta 1741 je cerkev dobila tudi zvonik. (Galimberti 1996). Po opisu Paola Naldinija iz 1700 je imela cerkev več oltarjev: glavni izmed njih je bil posvečen sv. nadangelu Mihaelu, stranska sv. Janezu in sv. Pavlu. (Naldini 2001, 303).

³ Krkavče 101.

Podružnična cerkev sv. Mavra in sv. Štefana, Sveti Maver

Danes že porušena cerkev sv. Mavra se je nahajala v zaselku Sv. Maver na griču nasproti Krkavč. Bila je podružnica župnijske cerkve v Krkavčah, vendar jo je po velikosti presegala. Njen glavni oltar je bil posvečen sv. Mavru, desni stranski oltar sv. Heleni in sv. Tereziji, levi pa sv. Urši. Notranjost cerkve je krasila slika, ki naj bi nastala leta 1387, kar naj bi kazalo na starost cerkve (Naldini 2001, 303-304). Vizitator Agostino Valier 1579 v svojem poročilu cerkev omenja kot cerkev sv. Mavra in Štefana (Lavrič 1986, 103).

Podružnična cerkev sv. Štefana, papeža in mučenca, Krkavče.

Naldini piše, da je cerkev stala ob cesti, ki vodi v Puče. (Naldini 2001, 303). Cerkev je vrisana tudi na vojaškem zemljevidu iz 1797, vendar se tam pojavlja pod imenom st. Croce /sv. Križ (Rajšp, Trpin 1997, Sekcija XIX 15). Pozneje je bila opuščena in porušena. Južno od vaškega pokopališča na parceli št. 838 k. o. Krkavče (ledina *Na Škofjajah oz. Grubljice*) so pri arheoloških sondiranjih leta 1952 odkrili temelje stavbe. Vodja izkavanj Vinko Šribar je pokazal, da gre najverjetneje za ostanke podružnične cerkve sv. Štefana papeža in mučenca, ki jo omenja Naldini. Temelji stavbe stojijo na še starejših zidovih. Na notranji in zunanji strani zidov so izkopali dvanajst grobnih jam s petnajstimi okostji, ki naj bi časovno pripadali poznemu srednjemu veku ali še mlajšemu času (Šribar 1956, 67; Šribar 1967, 372-373). V prid Šribarjevi razlagi stavbnih ostankov govori tudi ledinsko ime *Pri cerkvi*, ki ga uporabljajo domačini za oznako omenjene lokacije.

Podružnična cerkev sv. Štefana, prvomučenca, dolina Dragonje

Tretja podružnica cerkve Sv. Mihaela v Krkavčah se je nahajala v dolini Dragonje in je bila po velikosti primerljiva s cerkvijo Sv. Štefana papeža in mučenca (Naldini 2001, 303). Po pričevanju domačinov (Jože Pribac) je bila cerkev porušena konec 19. stoletja. Ostanke zidov so vidni še danes ob vznožju griča Dovin, južno od ceste, ki od naselja Dragonja vodi po dolini reke Dragonje proti Krkavčam. Domačini lokacijo (vključno z gričem) še danes imenujejo Sv. Štefan.

Podružnična cerkev Rožnovenske Marije, Nova vas

Stoji v vasi ob pokopališču. Naldini omenja, da ima cerkev dvojni oltar (Naldini 2001, 304).

Podružnična cerkev Matere Božje, Puče

Cerkev je podružnica župnije v Koštaboni. Naldini jo hvali, da je lepo urejena, čeprav je majhna (Naldini 2001, 315). Stoji v vasi.

Cerkev sv. Katarine, Skorušica

Sv. Katarina je pokopališka cerkev, ki stoji severozahodno od vasi.

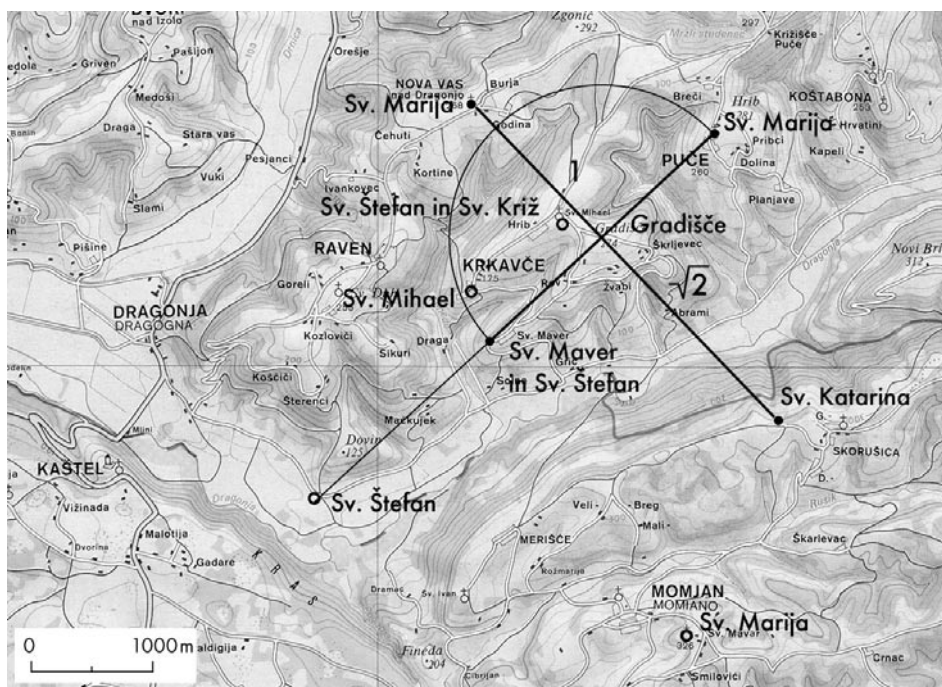
Povezava prostorskih točk (Slika 8)

Vozliščna točka ustnega izročila je ledina Gradišče z ostanki rimskodobne vile, kjer je prebivališče mitskega bitja, kosmatega graščaka-hudiča, čuvaja zlatega zaklada in vodnjaka. Kje natančno je stal kamen, preden so ga podrli, ni znano. Njegovo današnje stojišče je iz leta 1999, ko so kamen vrnili iz restavracije v Republiškem restavratorskem centru, kamor so ga odnesli konec prejšnjega leta. Izročilo ga povezuje s prostorom Gradišča. Če upoštevamo še izročilo o kurjenju obrednega ognja in celonočnem bedenju ob Kamnu, je za to nedvomno več prostora na Gradišču južno od poti, kot pa na sedanjem robu severno od nje.

Kamen je bil v kraj nedvomno prinešen. O tem govorita tako njegova sestava kot ljudsko izročilo. Ali je bil že tedaj okrašen, ne vemo. Verjetno pa je, da gre za neke vrste

spolijo, ker bi si sicer težko razlagali, zakaj ga je bilo potrebno preklesavati novemu namenu primerno. Vsekakor je od časa, ko je dobil prvo podobo, najmanj enkrat, če ne celo dvakrat spremenil funkcijo in morda tudi stojišče. Tu nas zanima zadnje na Gradišču.

Na povezanost nekaterih kulturnih toč v pokrajini nas opominja pot procesije v dolino Dragonje in nazaj. Tudi v svoji najdaljši različici ni obšla vseh cerkva župnije, njeno zborna mesto je bilo pri Kamnu in ne pred župno cerkvijo, kot bi pričakovali. To nakazuje, da je procesija morda prežitek obreda, ki je starejši od sedanje mreže cerkva. Ob pogledu na karto poti pade v oči, da tri točke - Kamen, cerkev sv. Mavra in cerkev sv. Štefana stojijo v isti črti. Ko temu dodamo še Marijine cerkve, katerih zvonjenje se sliši pri Kamnu, lahko omenjeno črto podaljšamo do cerkve v Pučah. Če od Marijine cerkve v Novi vasi potegnemo pravokotnico na omenjeno črto, jo seka na Gradišču, nekaj metrov stran od sedanjega stojišča kamna. V nadaljevanju doseže cerkev sv. Katarine pri Skorušici nad levim bregom Dragonje. Prikaže se nam povsem pravilen latinski križ. Krajša prečka, ki jo določata cerkvi Sv. Mavra in Marijina v Pučah, meri približno 2500 m, daljša med Marijino cerkvijo v Novi vasi in Katarinino v Skorušici pa približno 3800 m. Razmerje obeh je z največ 50 m odklonom 2 : 3. Sečišče obeh je na Gradišču. Azimut krajše prečke je 46°, daljše pa 136°, kar pomeni, da potekata skoraj natančno v smereh severozahod-jugovzhod in jugozahod-severovzhod. Razmerje razdalj novovaška Marija – Gradišče in Gradišče – Katarina je 1 : $\sqrt{2}$. Mrežo okolnih cerkva smo vnesli tudi v poseben računalniški program za izračunavanje kotov, ki je pokazal, da gre v proučevanem prostoru za edini prostorski križ. Vse to dokazuje, da gre za namerno postavljeno simbolno strukturo. Zadnji dvom odstrani cerkev sv. Štefana, ki je stala približno 350 m



Slika 8. Krkavče z okolico. Cerkve in prostorski križ.

Fig. 8. Krkavče with its surroundings. Churches and the landscape cross.

od sečišča križa na Gradišču. Njeno ime je bilo po vojaški karti iz 1797 (tudi) Sv. Križ/S. Croce!

Prostorske strukture v obliki križa v srednjem veku

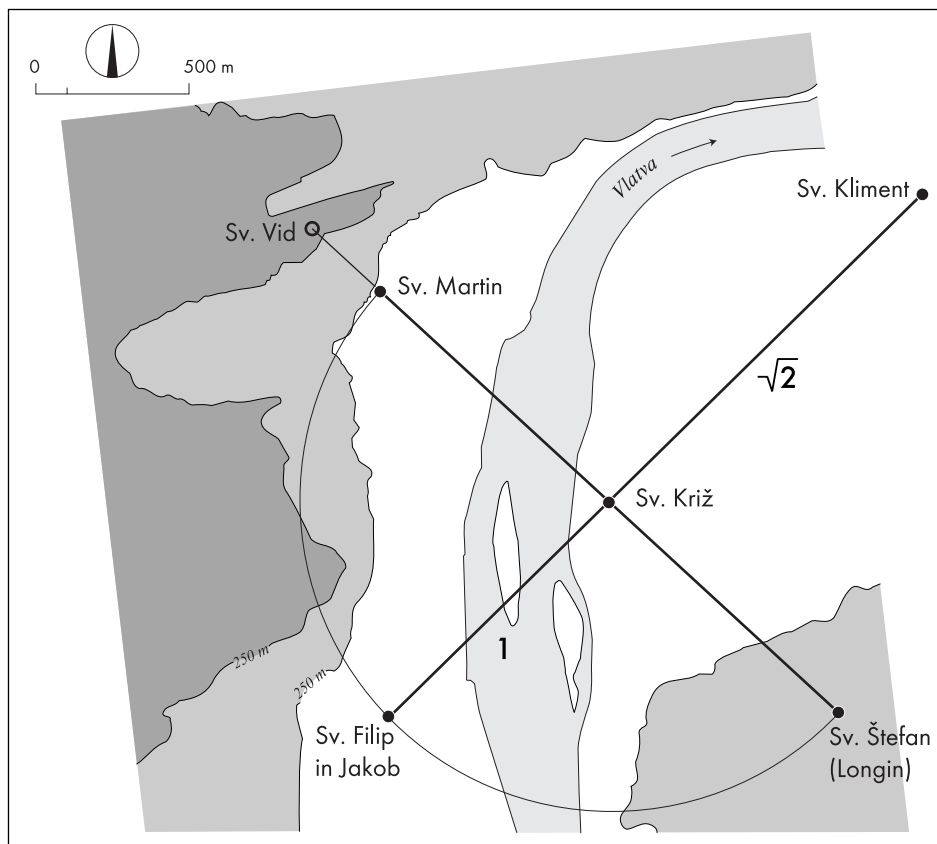
Srednjemu veku prostorska struktura križa ni tuja. Najdemo jo npr. že v 7. st. na bajuvarskih grobiščih Altnerding in Lauterhofen (Pleterski 2003, Abb. 286; Pleterski, Belak 2004, Fig. 15). Raziskovalec cerkvenih prostorskih struktur Günter Bandmann je skupino cerkva v obliki svetega lika – kot simbola sv. Trojice ali sv. Križa – tolmačil na več načinov. Kot zbor svetnikov na posebnem mestu, kot zaklinjanje v svetem znamenju, ki vzpostavlja posebno povezavo z nebeškimi močmi in s tem zagotavlja zaščito, kot povezavo s simboliko antičnih mest, kjer sta se križala kardo in dekumanus, ki sta združevala strani sveta, pa tudi kot “utrjevanje” dostopov do svetega mesta s pomočjo svetnikov, katerih relikvije počivajo pod oltarji različnih zgradb (Bandmann 1962, 385). Zavesten namen postavljati cerkve v križni sestav dokumentirajo pisni viri 11. in 12. stoletja. V 11. st. so tako npr. obdali s po štirimi cerkvami škofovske cerkve v Hildesheimu, Paderbornu, Utrechtu ter opatiji v Glanfeuilu in Fuldi, pri čemer so večinoma samo dopolnili starejše skupine cerkva (Bandmann 1962, 384). Postavitev samostanov sv. Štefana in sv. Mihaela ob Marijini katedrali v Bambergu v prvi polovici 11. st., so v drugi polovici 11. st. dopolnili še s cerkvama sv. Jakoba ter sv. Marije in sv. Gangolfa. Tako da je bil “Bamberg utrjen s cerkvami in patrociniji v podobi Kristusovega križa”, kot je zapisal kronist (Schneidmüller 2002, 48). V navedenih primerih cerkve ne stojijo geometrijsko povsem pravilno. Zanimiv primer pa je odkril Milan Špürek, ko je analiziral razmestitev romanskih cerkva v Pragi. Ugotovil je, da črto, na kateri stojijo cerkve sv. Vida, sv. Martina, sv. Štefana, skoraj pravokotno seka črta, ki jo določata cerkvi sv. Klimenta ter sv. Filipa in Jakoba. Na sečišču stoji cerkev sv. Križa (Špürek 1990, 83). Lepo je viden latinski križ (Slika 9). Njegovi kraki, ki jih določajo Sv. Križ, Sv. Štefan, Sv. Filip in Jakob ter Sv. Martin v Podgradju so približno enako dolgi. Razmerje razdalj Sv. Filip in Jakob – Sv. Križ in Sv. Križ – Sv. Kliment je $1 : \sqrt{2}$. Najdaljša prečka križa je usmerjena od jugozahoda proti severovzhodu. Podobnost s krkavškim križem je izjemna in jo je mogoče razložiti samo z enotnim gradbenim programom. Nekdanjega Sv. Martina datirajo grobovi v 12. st. (Dragoun 2002, 56), nekdanja cerkev sv. Filipa in Jakoba je iz druge polovice 12. st. (Dragoun 2002, 199), Sv. Štefan (pozejši Sv. Longin) je iz zgodnjega 12. st. (Dragoun 2002, 132), Sv. Kliment iz sredine 12. st. (Dragoun 2002, 131), Sv. Križ iz druge polovice 12. st. (Dragoun 2002, 71). Celotna praška struktura križa je torej iz 12. st. – Češčenje sv. Križa seveda sega že v zgodnje krščanstvo, vendar se zdi, da se program gradnje cerkva v križni strukturi razvije šele v 11. st. in doseže geometrijsko popolnost v 12. stoletju. Verjetno ni naključje, da je to čas, ko teologija sv. Križa pride do domišljenega vrha z delom Bernarda iz Clairvauxa (Köpf 2000, 1490–1492).

Razprava

Gradišče je po izročilu prebivališče hudiča. Zdi se, da so skušali s postavitvijo križa omejiti njegovo moč. Tudi obredno razmerje $1 : \sqrt{2}$, ki se pojavlja na križu, je del starodavne obredne matematike, ki premaguje kaos (prim.: Pleterski 1996, 182). Prav tako je znano, da glas zvana odganja zle sile. Mesto, kjer se slišijo trije zvonovi hkrati ima posebno moč (prim.: Poles 1999, 132). Vlogo Kamna na Gradišču tako trenutno lahko pojasnimo

na različne načine. Prva možnost je, da je bil opredmetenje dobrih sil, ki naj onesposobijo zle sile pod njim. Druga možnost bi bila obratna, da je opredmetenje sil, ki domujejo v podzemlju. Tretja je, da je skupek enih in drugih. Izročilo govori o vodi in zakladih, o pravi in kaosu, ki ga povzroča hudič, na kamnu so žarki svetlobe, falus(?) in vulva(?), obredi ob njem so potekali v različnih letnih časih, zato se zdi v tem hipu tretja možnost še najbolj verjetna. Katerakoli možnost je že veljala, nad kamnom krščanski duhovniki niso mogli biti navdušeni. Moči Gradišča (in Kamna?) so skušali zmanjšati s postavitvijo okolnih cerkva v križ in z zvonjenjem zvonov. Kdaj se je to zgodilo?

Arheološka izkopavanja cerkve sv. Štefana in sv. Križa niso pojasnila časa njenega nastanka. Azimut odkritih zidov (Šribar 1967, Sl. 1) je približno 55° , kar v Krkavčah pomeni datumsko smer med vzhodom kresnega sonca in zahodom božičnega sonca. Ker v dneh okrog solsticijev sonce vzhaja in zahaja navidezno na istem mestu, ta datumska smer velja tudi za 26. december, dan sv. Štefana, ki mu je cerkev posvečena. Usmerjanje cerkva proti geografskemu vzhodu se je začelo šele v 12. st., starejše cerkve imajo datumske smeri. Cerkve, ki so bile postavljene med pribl. 1125 in začetkom 13. st. so usmerjene bolj ali manj proti vzhodu, kar velja tudi za cerkve praškega križa (Sv. Štefan/Longin z začetka 12. st. nima te smeri), pozneje pa postajajo odkloni od te smeri spet pogosti (Haider-



Slika 9. Praga. Cerkve in prostorski križ.

Fig. 9. Prague. Churches and the landscape cross.

Berky 1996, 1–3). To nakazuje možnost, da je cerkev sv. Štefana nastala najkasneje do 12. stoletja. Prav tako je mogoče, da je stala, še preden so postavili križno strukturo okolnih cerkva in so jo šele pozneje posvetili tudi sv. Križu, ker je bila pač najbližje sečišču križa. Če bi nastala po istem programu kot okolne štiri cerkve, bi verjetneje stala na Gadišču, imela drugačno usmeritev in sv. Štefan ne bi bil prevladujoči patrocinij. Kombinacija sv. Štefana in sv. Križa ni nenavadna. 1012 je oltar sredi katedrale v Bambergu, pred katerega so 1024 pokopali cesarja Henrika II, posvetil sv. Križu in sv. Štefanu oglejski patriarh Janez (Schneidmüller 2002, 41–43). Da so tudi Krkavče na področju delovanja oglejskih patriarhov ni potrebno posebej poudarjati. Glede na predstavljeno je precej verjetno, da je krkavški prostorski križ nastal v 12. st., ko je nastala podobna struktura tudi v Pragi. Če se vprašamo, kdo ga je dal postaviti, si težko predstavljamo, da bi bil to nekdo, ki bi imel nižji položaj od škofa. Torej koprski škof ali celo oglejski patriarh sam? V tej zvezi morda ni povsem nepomembno, da je sosednja Koštabona rojstni kraj legendarnega koprskega blaženca Elija (Naldini 2002, 313, 336).

Z vsem tem pa smo dobili nov *terminus ante quem* za Kamen. Lahko je samo starejši od prostorskega križa. Čas začetka njegovega česčenja na Gradišču pa je najbolj verjetno povezan z razrušenjem rimskodobne vile, ko so njene ruševine dobile mitski pomen v očeh novega(?) prebivalstva in je na njih nastalo dovolj prostora za obrede ob Kamnu. To bi bilo nekje v pozni antiki ali zgodnjem srednjem veku. Taka razlaga še vedno dopušča vsaj tri nadaljnje možnosti: da so tedaj Kamen od nekod prinesli, da so postavili spoljo, ki so jo našli med ruševinami Gradišča, ali da je Kamen tam stal še od prej.

Literatura

- BANDMANN, Günter 1962, Früh- und hochmittelalterliche Altaranordnung als Darstellung. – [v:] Das erste Jahrtausend, Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Rhur, Düsseldorf, 371–411.
- BENUSSI, Bernardo 1927–1928, Dalle annotazioni di Alberto Puschi per la Carta archeologica dell' Istria. – Archeografo Triestino 14, 243–282.
- DEGRASSI, Attilio 1930, Notiziario archeologico. – Atti e Memorie della Societa' Istriana di Archeologia e Storia Patria, Vol. 42, Trieste, 449.
- DRAGOUN, Zdeněk 2002, Praha 885–1310. Kapitoly o románské a raně gotické architektuře. – Praha.
- GALIMBERTI, Sergio 1996, Clero e strutture ecclesiastiche in Istria tra otto e novecento. – Atti e Memorie della Societa' Istriana di Archeologia e Storia Patria, Vol. 96, Trieste, 269–376.
- HAIDER-BERKY, Wolfgang 1996, Studien zur ungewöhnlichen Ausrichtung von Pfarrkirche und Innenstadt von Neunkirchen. – Die Gemeindestube, Jg. 43, Neunkirchen, 1–12.
- HMELJAK, Fanko 1999, Staroslovanska bogoslužja so se v Istri najdlje ohranila. – Sopotnik 1999/1, Koper, 7 (http://dragonja.nib.si/sopotnik/sopotnik_1999_1_7.html).
- KAHL, Hans-Dietrich 2005, Kultbilder im vorchristlichen Slawentum. Sondierungsgänge an Hand eines Marmorfragments aus Kärnten mit Ausblicken auf den Quellenwert von Schriftzeugnissen des 8.-12. Jh. – Studia mythologica Slavica 8, Ljubljana, 9–55.

- KÖPF, U. 2000, Kreuz, Kruzifix. B. Theologie und Spiritualität. – Lexikon des Mittelalters 5, CD-Rom-Ausgabe, Verlag J. B. Metzler.
- LAVRIČ, Ana 1986, Vizitacijsko poročilo Agostina Valiera o koprski škofiji iz leta 1579. – Ljubljana.
- NALDINI, Paolo 2001, Cerkevni krajepis ali opis mesta in škofije Justinopolis ljudsko Koper. – Koper 2001 (slovenski prevod originala: Corografia ecclesiastica o' sia descrizione della città, e della diocesi di Givstinopoli Detto volgarmente Capo d'Istria. – In Venezia MDCC).
- PLETERSKI, Andrej 1996, Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. – Zgodovinski časopis 50, 163 – 185 (english version: The trinity concept in the Slavonic ideological system and the Slavonic spatial measurement system. – Światowit 40, 1995, 113–143).
- PLETERSKI, Andrej, 2003, Struktur des Gräberfeldes Altenerding. – [v:] LOSERT, Hans – PLETERSKI, Andrej, Altenerding in Oberbayern. Struktur des frühmittelalterlichen Gräberfeldes und Ethnogenese der Bajuwaren, Berlin-Bamberg-Ljubljana, 505–684.
- PLETERSKI, Andrej – Belak, Mateja 2004, Structures in the Area of Lauterhofen in Bavaria. Strukture v prostoru Lauterhofna na Bavarskem. – Studia mythologica Slavica 7, Ljubljana, 43–61.
- POLES, Rok 1999, Sakralna dediščina velenjskega dela Šaleške doline v luči kontinuitete identitete. – [v:] VELENJE, Razprave o zgodovini mesta in okolice, Velenje, 120–163.
- RAJŠP, Vinko - TRPIN, Drago 1997, SLOVENIJA na vojaškem zemljevidu 1763-1797 (1804). 3. zvezek. – Ljubljana.
- SCHNEIDMÜLLER, Bernd 2002, Die einzigartig geliebte Stadt. – [v:] Heinrich II. und Bamberg, Katalog zur Bayerischen Landesausstellung 2002, Bamberg, 9. Juli bis 20. Oktober 2002, Augsburg, 30–51.
- ŠMITEK, Zmago 2001, Astral Symbolism on the Pre-Romanesque Relief in Keutschach (Hodiše). – Studia mythologica Slavica 4, Ljubljana, 119–140.
- ŠPŮREK, Milan 1990, Jehla v kupce sena. Aneb sedm záhad hledá luštitele. – v Praze.
- ŠRIBAR, Vinko 1956, Arheološko delo na Koprskem. – Zbornik Primorske založbe Lipa, Koper, 63–68.
- ŠRIBAR, Vinko 1967, Skeletno plano grobišče na Hribu pri Krkavčah. – Arheološki vestnik 18, Ljubljana, 365–375.
- VUGA, Davorin 1998, Kamen iz Krkavč – naš menhir. – Gea 12, Ljubljana, 41.
- ŽUPANČIČ, Matej 1993, I bolli laterizi del territorio di Tergeste romana. – [v:] I laterizi di eta' romana nell' area nordadriatica (a cura di C. Zaccaria), Cataloghi e monografie archeologiche dei Civici musei di Udine 3, Udine, 135–178.

Zahvaljujemo se vsem domačinom, ki so sodelovali v anketi, dr. Lubomirju Konečnemu za Bandmannovo študijo, Andreju Talajču za opozorilo na moč mesta s slišnostjo treh zvonov in Mateji Belak za izdelavo kart. Del raziskave je nastal v okviru projekta V6-0978 "Historični principi urejanja prostora na Slovenskem in opredelitev pravil za urejanje prostora v sodobnosti", katerega naročnik je Ministrstvo za okolje in prostor R Slovenije, sofinancer pa Agencija za raziskovalno dejavnost R Slovenije.

The Stone of Krkavče in Oral Tradition and in the Context of Ritual Landscape Structure

Jana Puhar, Andrej Pleterski

The Stone of Krkavče, displaying several images, is situated near the Krkavče village above the Dragonja valley in the southwestern part of Slovenia. Due to its presumable age and its presumable mythological significance, it has kindled the curiosity of numerous researchers in the last few decades (e.g.: Šribar 1956, 67–68; Vuga 1998; Šmitek 2001, 138, Fig. 8). Today it stands 400 meters southeast of the Krkavče cemetery, northwards and along the path which passes the Gradišče fallow in the direction of the Škrljevac settlement (Fig. 1). The Stone measures about 2.5 m high; it is long and roughly formed. It is made of stone, which is not native to the surrounding landscape. Today only 1.6 m of the Stone is above ground – the upper part of the Stone is partly damaged, and a stylized human image is engraved on each side. The resemblance between them is evident upon first sight: an anthropomorphic creature with widely extended arms and a crown of rays. Although the motives are the same, differences in their execution are evident. The southeastern surface of the Stone is interlaced with grooves, especially at the lower part, which were probably caused by water.

The surfaces of both figures demonstrate their difference in execution. Details on the face (mouth and eyes) are well recognizable only on the southeastern figure (Fig. 2). This figure is without legs, and the rays emanating from the head are short. The figure on the northwestern side (Fig. 3), which is a little bigger, has longer rays and the fingers on the hands are more distinct. The face on this figure has three protrusions, which are perhaps the eyes and mouth, and a protrusion near the hips, which is perhaps a phallus (Fig. 5). The surface below this part was re-hewn (Fig. 4), and a shape - reminiscent of a fish, or even more so of a vulva - was created where the legs would have been expected.

The difference in execution could be justified by the figures having been created at different times. In such an instance, it is more likely that the smaller, southeastern figure represents an imitation of the bigger one, which is stylistically more perfected. The relief images on the Stone were probably created in two, if not even in three phases.

Oral Tradition (data)

Vinko Šribar wrote half a century ago, that people use different names for the stone: “Kamen” (‘The Stone’), “Pri Kamnu” (‘By the Stone’), “Berlina” (The Pillar) and “Troglav” (‘Threehead’) (Šribar 1956, 67). Nowadays, »Kamen« is the name used most frequently. The place where the Stone stands and the nearby surroundings are also called »Pri Kamnu« (‘By the Stone’). Locals believe that the Stone is not preserved in its entirety. Some say the Stone formerly had a sculptured head on the top, while another version claims there were three heads - which would explain the name »Troglav« - and three faces respectively. This is implicative of a possibly interesting analogy with the Carinthian stone from the site of St. Martin am Silberberg’s (Kahl 2005). An angry villager presumably damaged a part of the Stone with a tool.

The Stone was supposedly used as the stone pillory, to which people were tied for punishment. Some locals also mention worship of the Stone. The custom was for people to lay their hands upon this Stone on St Vid Day, and on Christmas Day, they would burn an oak tree by the Stone. It also signified fertility. Another old custom was for a proces-

sion to walk from Krkavče every year on the Monday before Ascension Day. The first stop was by the Stone. This was the gathering place for the people from other small villages, and the priest gave the first blessing in all four directions. The procession then continued along towards St Maver below the village, and concluded its course upon the esplanade in front of St Michael's Church (Fig. 6). One local did mention that formerly, the procession proceeded along another, longer path and passed the village of St Stepan in the Dragonja valley (Fig. 7). The very curtailed course the villagers walk around the village is all that remains of this custom today.

As the story narrates, the Stone was initially brought by ship, and thereupon used for tying other ships to. Today the Stone's position is actually a special sound-point, where the ringing of bells from the three churches of St Mary (in Nova vas, Puče and San Mauro near Momjan) is audible. Supposedly, this cannot be heard at any other location. The primary location of the Stone is still not known, although according to oral tradition, it was presumably not far from where it stands today. Oral tradition links the Stone with the nearby fallow of Gradišče. The story tells that a castle once stood upon Gradišče. Some tell that the Stone belonged to the castle, others say it is older than the castle. There are also tales linking gold and the lord of the manor - the devil to the castle. The remains of mosaic paving, a well, statues and bricks with the stamps "[Pansae V]ibi" (CIL V 8110,1) and "P. Ituri Sab." (CIL V 9110,96) (Benussi 1927-1928, 262; Degrassi 1930; Župančič 1993, 258), were discovered upon the Gradišče hill above the Škrljevac settlement; these are the remains of a villa from Roman times. The Stone stands only a few meters north of these fields, on the opposite side of the road that leads to Škrljevac.

The Connection of Landscape Points (Fig. 8)

The Gradišče fallow is the common denominator in the oral tradition. Where exactly the Stone stood before it was pulled down is not known. Today it stands where it was placed in 1999, following restoration. Oral tradition links it with the Gradišče area. Taking into consideration also the oral tradition regarding the ritual fires and staying all night long by the Stone, there would be more space for such activity at Gradišče just south of the path than along the present edge just north of it.

Undoubtedly, the Stone was brought to this place; both its composition and oral tradition speak of this. It is not known whether the Stone was initially ornamented or not. Most likely, the Stone was used secondarily; as otherwise, it would be hard to explain why it was necessary to re-hew it for its new function. In any case, the function of the Stone altered at least once, if not even twice from when it had its first likeness; and perhaps also its place of standing. Our concern is the last one on Gradišče.

The course of the procession to the Dragonja valley and back hints to the connection between select cult points in the landscape. A glance at the map of the course catches the eye as concerns three points: the Stone, the church of St Maver and the church of St Stephen all stand in the same line. Adding the churches of St Mary, whose ringing bells can be heard by the Stone, the above-mentioned line extends all to the church in Puče. Upon drawing a perpendicular from the church of Mary in Nova vas to this above-mentioned line, the point of intersection is at Gradišče, just a few meters away from where the Stone currently stands. There is more. As the perpendicular continues, it reaches the Church of St Catherine near Skorušica, above the left bank of the Dragonja. A pre-

cisely symmetrical Latin cross is revealed. The shorter line, determined by the Church of St Maver and the Church of St Mary in Puče, measures about 2500 m; and the longer one, between the Church of St Mary in Nova vas and Church of St Catherine in Skorušica, measures about 3800 m. The ratio of the two, with a 50 m deviation at most, is 2:3. The point of intersection of the two lines is at Gradišče. The azimuth of the shorter line is 46° and 136° for the longer; this means that their courses are almost exactly in the directions northwest-southeast and southwest-northeast. The ratios of the distances from the Church of St Mary in Nova vas – Gradišče and Gradišče – Church of St Catherine is $1:\sqrt{2}$. The grid of surrounding churches was also entered into a special computer program for evaluating angles; it established that this is the only spatial cross in the entire area of research. All this demonstrates that this symbolic structure was deliberately placed. Any last doubts are abolished by the Church of St Stephen, which stood about 350 m from the intersection at Gradišče. In a military map from 1797, this church was (also) named St Cross / S. Croce.

Spatial Structures in the Form of a Cross during the Middle Ages

The spatial structure of a cross is not foreign to the Middle Ages. It is known, for example, already in the 7th century from the Bajuvarian necropolises at Altenerding and Lauterhofen (Pleterški 2003, Abb. 286; Pleterški, Belak 2004, Fig. 15). Günter Bandmann, a researcher of church spatial structures, interpreted a group of churches in the shape of a holy image - as a symbol of the Holy Triad or the Holy Cross - in a variety of ways: as a gathering of saints at a special place, as an incantation in a holy sign that restores the special connection with celestial powers and thus ensures protection, as a connection with the symbolism of ancient towns where the *cardo* and *decumanus* intersected and thus conjoined the directions of the world, and also as a »fortification« of the routes of access to the holy town with the help of saints, whose relics rest under the altars of various buildings (Bandmann 1962, 385). Written sources of the 11th and 12th centuries document the conscious intention of building churches in the composition of a cross. In the 11th century, for example, four churches were erected around each of the Episcopal churches in Bamberg, Hildeshiem, Paderborn, Utrecht and the abbeys in Glanfeuil and Fulda; in doing this the older groups of churches were really only thus completed (Bandmann 1962, 384, Schneidmüller 2002, 48). The above-mentioned churches do not stand geometrically entirely exact. Milan Špůrek discovered an interesting example while analyzing the arrangement of Romanesque churches in Prague. He discovered that the line established by the churches of St Vit, St Martin and St Štefan almost perpendicularly intersects the line established by the churches of St Kliment and St Filip and St Jakob. The church of St Cross stands at the intersection (Špůrek 1990, 83). The Latin cross is easily discernible (Fig. 9). The ratio of the distances between the churches of St Philip and St Jakob - the Holy Cross and the Holy Cross - St Kliment is $1:\sqrt{2}$. The longest crossbar of the cross lies in the direction southwest - northeast. The similarity with the cross of Krkavče is exceptional and would be explicable only if applied to a unified program of construction. The entire structure of the cross in Prague originates from 12th century (Dragoun 2002, 56, 71, 131,132, 199). Worship of the cross extends back to early Christianity; nevertheless, it would seem that the program of constructing churches in the structure of a cross developed no earlier than in the 11th century, and that it reached geometrical perfection in the 12th century. Presumably, it is

not mere coincidence that this was a time when the theology of the Holy Cross reached its apex with the work of Bernhard from Clairvaux (Kopf 2000, 1490-1492).

Discussion

According to oral tradition, Gradišče is the dwelling place of the devil. Perhaps the goal in erecting the cross was to restrict his powers. The ritual ratio of $1:\sqrt{2}$, which emerges on the cross, is also a part of ancient ritual mathematics; it conquers chaos (e.g.: Pleterski 1996, 182). It is also well-known that the ringing of a bell drives away evil forces. It follows that the place where all three bells could be heard simultaneously certainly sustained special power (e.g.: Poles 1999, 132). Currently there are a variety of explanations for the role played by the Stone at Gradišče. The first possibility holds that it was the manifestation of good forces, which were to disable the underlying evil forces. The second version would be the opposite: that it is the manifestation of forces dwelling in the underworld. The third one claims that it is the conglomeration of both kinds of forces. Oral tradition speaks of water and treasures, of law and chaos, which is caused by the Devil; there are rays of light, a phallus(?) and a vulva(?) on the Stone; and the rituals surrounding the Stone took place during different seasons. Consequently, the third possibility seems most acceptable at the moment. Nevertheless, regardless of whichever variant, the Christian priests could hardly be enthusiastic about the Stone. They tried to restrain the powers of Gradišče (and the Stone?) by building the surrounding churches into the shape of a cross and with the ringing of the bells. In consideration of all that was presented, it is highly likely that the landscape cross in Krkavče came into existence in the 12th century, which is also contemporary with the similar structure in Prague. In asking who might have erected the Stone, it is hard to imagine that it could be someone ranking lower than a bishop. So, the bishop of Koper/Capodistria or Aquileian patriarch himself?

Through all of this, we have established a new *terminus ante quem* for the Stone. It could only be older than the landscape cross. The beginnings of its worship at Gradišče are most likely linked with the destruction of the Roman villa, when the ruins presumably attained mythological meaning in the eyes of the new(?) inhabitants at when there was finally enough space for rituals by the Stone. This would be sometime around the Late Antique or in the Early Middle Ages. Such an explanation allows for at least three further possibilities: that the Stone was brought from somewhere at the time, that it was erected secondarily from among the ruins of Gradišče, or that the Stone had been there long before.

Aśvamedha - A Vedic horse sacrifice

Roman Zaroff

The article investigates the ancient Vedic ritual of horse immolation, known as Aśvamedha. The ritual spans in time from a dawn of Hindu history to the early modern times. It explores its origins, and its cultural and social functions. As there is evidence that horses sacrifice was known among the Romans, Celts, Scythians, Slavs and other Indo-European people the paper examines possible common conceptual origin of these and similar rites.

Introduction

Aśvamedha - the sacrificial killing of a horse was one of the four most important rites in ancient Vedic tradition. The other three were: *Agnikīya* -building of a fire altar, *Rajasuya* - royal inauguration, *Vajāpeya* - a soma sacrifice.¹ The major historical source for *Aśvamedha* is *Śatapatha Brāhmaṇa* compiled around 900-700 B.C.E. It is a collection of ancient Indian hymns and ritual formulas providing a vivid and lengthy description of this ancient rite. But it is worth remembering, that the ritual of horse immolation, hymns and religious formulas recorded in the *Śatapatha Brāhmaṇa* are much older than the written sources themselves, and go well back into second millennium B.C.E. The term is first mentioned in the oldest Indian written source, *Rg Veda*, in the hymn devoted to Indra.² From the context of the text, it seems that the term *Aśvamedha* refers to a person. Nevertheless, as the term literally means “horse sacrifice”, it is evidence for antiquity of the ritual. On the other hand, there is evidence that it was performed as late as the twelfth century C.E. Although, no doubt some of its meaning, symbolism and elements must have changed over time. Nevertheless, the survival of this ancient tradition for so long is indeed impressive. The importance of this ritual is clearly acknowledged in *Śatapatha Brāhmaṇa*.³ In fact in some periods it might have been the most important rite, far superior to the others.

It was a royal ritual to assure the prosperity and good fortune of the king and his kingdom. The associated ceremonies and rites were complex, elaborate rituals that lasted for a full year. Its culmination was the sacrifice of a horse, where the king was the sacrificer.⁴ No doubt it was also a military celebration as stated: “*Aśvamedha* is the *kṣatriyāś* sacrifice”.⁵ At the same time the ritual expresses universal characteristics by its close as-

¹ SB, Book VI.6.1.1.

² RV VIII.57.

³ SB, Book VI.6.1.1.

⁴ For the preparations and the rite of *Aśvamedha*, see: SB, Book XIII.

⁵ *ibid.*, XII.4.1.

sociation with Prajāpati - the lord of creation. The *Śatapatha Brāhmaṇa* says that Prajāpati assigned other sacrifices to the other gods, but Aśvamedha to himself.⁶ In another passage it says, “Aśvamedha is Prajāpati”⁷ and its holistic, universal and cosmic significance is also expressed by the phrase “Aśvamedha is everything”⁸.

The *Aśvamedha* as described in the *Śatapatha Brāhmaṇa* is very complex ritual full of symbolism. Furthermore, at first appearance the sources may create the impression of being inconsistent in their association of various deities, symbols and meanings with the ritual. This initial impression of inconsistency may, to a large extent, be attributed to the fact that ancient Indian sources were a compilation of various hymns, chants and sacred formulas preserved as an oral tradition, and often from different times and regions. Hence the analysis of the *Aśvamedha* poses serious difficulties due to the complexity of this symbolism-laden ritual. In this context, it is apparent that there is no single or simple explanation for its meaning and symbolism. The following work will address only three aspects of the *Aśvamedha*. That is, a universal religious dimension, political meanings and implications, and its common Indo-European background.

Universalist Aspects

With *Aśvamedha* representing military, royal and pan-Indian aspects, it was only one step from acquiring a Universalist and cosmologic dimension. Religious conceptual monism as an integral part of Indian culture made this even easier to be incorporated into the ritual. Here again it is hard to determine when this development took place. But it appears to be reasonable to assume that it must have occurred before the *Śatapatha Brāhmaṇa* was compiled.

This new dimension of the rite could be understood only in the context of the Indian concept of kingship. Like among other Indo-Europeans, the tribal assembly known as *samiti* elected Indian leaders from among the most prominent people. In those earliest times the leader was a military commander, and his authority was limited to the duration of the conflict. In this context, the Indian kingship that evolved from this tribal leadership, retained many military aspects. In fact kingship was perceived as the extension of a warrior class, *ḷṣatriyā*.⁹ This background fashioned the way that Indian kingship developed during the later Vedic times. In those early kingdoms, although kingship became hereditary, certain symbolic elements of the old elective system were retained.¹⁰ Kings could be deposed; and their accession had to be confirmed by the assembly. However, by that time, the assembly, for practical reasons, must have included only the prominent people rather than the entire general populace.¹¹ At the same time, the common background of the kingship facilitated the emergence of the view that the state is a single organism, where the king as well as all the social classes interact with each other in reciprocal manner.¹² In this context, the king was expected to fulfil certain obligations towards his people and

⁶ *ibid.*, XIII.2.1.

⁷ *ibid.*, XIII.2.2.

⁸ *ibid.*, XIII.4.1.

⁹ S.D. Singh, “Monarchy in the Vedic Age”, *Australian Journal of Politics and History*, Vol. 35, No. 3, 1989, p. 340.

¹⁰ K.P. Jayaswal, *Hindu Polity*, p. 186.

¹¹ election of kings: K.P. Jayaswal, p. 187.

¹² K.P. Jayaswal, p. 188.

domain.¹³ A good and just king could assure the well-being of his subjects by up-keeping old traditions and performing relevant rites.¹⁴ It was believed that a bad king would bring calamity and the demise of his subjects.¹⁵ The king possessed some divine attributes and was identified with gods, but rather through the virtue and the nature of his function. A sort of higher degree of divinity than that of his subjects in a monistic mould of reality resulted from the royal inauguration ceremonies; and was maintained through proper the performance of rites and rituals. In this context, Indian kingship remained basically secular. It was a contract between the king and his subjects.¹⁶

In such a setting, the performance and strict observance of the ritual procedure of sacrifice was of utmost importance. Hence, the *Aśvamedha*, and as a matter of fact many other rituals, acquired a universal dimension and became a strong cohesive socio-political element. The evidence in this respect is overwhelming. For example, during the rite three knives were used for dismembering the horse. They were made of gold, copper and iron. Those three knives clearly symbolized the division of society into royalty, nobility and peasantry.¹⁷

Furthermore, there is no surprise that with the specific nature of Indian kingship, and perception of the state as a mini-universe, the *Aśvamedha* also became a rite, which helped maintain not only the social order and well being of the state, but also the cosmic order. These cosmologic and universal elements of the rite are clear from the numerous references, in the sources, linking the horse and its sacrifice with the god Prajāpati, the “lord of creation”.¹⁸ The first reference to this deity is most likely a hymn from *Ṛg Veda*, which deals with creation. There, an un-named deity creates the universe from the “Golden Embryo”.¹⁹ Although Prajāpati is not mentioned by name, the story’s similarities with later sources suggest that the hymn referred to Prajāpati.²⁰ Whatever the case, Prajāpati appears in the *Ṛg Veda* to be a deity of relatively minor importance in comparison with Varuṇa, Mitra, Indra, Agni or Sūrya. Hence the ascendancy of Prajāpati can be attributed to the later Brahmanic tradition, where for example, in the *Śatapatha Brāhmaṇa*, he is treated as a supreme deity.²¹ He is credited with the invention of all the sacrifices and with being the first to perform the horse-sacrifice.²² It appears that in the Brahmanic period Prajāpati was conceptually fused with the primordial man Puruṣa.²³ Originally, according to *Ṛg Veda*, he was a cosmic giant who was dismembered by the gods. The Universe as well as humanity was then created from his bodily parts.²⁴ The Indians of the Vedic period saw Puruṣa as the ultimate sacrificial victim whose sacrifice was a requirement for the act of creation. In this new dimension of the rite, the sacrificial horse becomes an incarnation

¹³ S.D. Singh, pp. 341-342; and also in B. Lincoln, *Death, War and Sacrifice*, p. 12.

¹⁴ TS, IV.4.12; and in: J. Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, p. 69.

¹⁵ J. Gonda, p. 3.

¹⁶ L. Dumond, *Religion/Politics and History in India* (The Hague: Mouton Publishers, 1970), pp. 71, 73.

¹⁷ SB, XIII.2.2.

¹⁸ TS, V.5.23 and SB, XIII.2.2.

¹⁹ RV, 10.121.

²⁰ W.D. O’Flaherty in RV, pp.26-27.

²¹ A.B. Keith in TS, pp. cxxvi & cxxix.

²² J. Gonda, *Prajāpati’s relations with Brahman, Bṛhaspati and Brahmā* (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1989), p. 25.

²³ A.B.Keith in TS, p. cxxiv.

²⁴ RV, 10.90.

of the god Prajāpati.²⁵ And consequently the horse-Prajāpati is voluntarily sacrificed to himself. However, the focus of the sacrifice, like in the immolation of Puruṣa, is not on the death of the horse, but on the forces released during the sacrifice: the forces that rejuvenate and renew the cosmic order. On the human level, as it has already been stated, a properly performed sacrifice renews and secures social order and prosperity.²⁶

It is also worth noting that the hymns recited during the horse sacrifice, and recorded in *Taittirīya Samhitā*, are clear indications of the universal and cosmological nature of the rite. The continuous hailing of endless objects and aspects of life, as well as hailing the opposite extremes of things or phenomena leave no doubt about the monistic and holistic nature of the ritual.²⁷ Moreover, the other associated hymn specifically compares the horse with the Universe.²⁸ In addition, the part of *Aśvamedha* which involves dismembering of the horse, also resembles the sacrifice of Puruṣa. This part of the ceremony is very complex and follows precise rules and instructions, being constantly overlooked by a priest known as *Hotṛ*, the Invoker. He, during the dismembering of the horse, invokes a multitude of deities; and different parts of the body are assigned and offered to particular deities.²⁹

Therefore, we may conclude that these universal aspects of the rite correspond to the ancient Indian view of kingship with all its privileges and social responsibilities. Where the kingdom is viewed as a micro-Universe, and proper performance of the ritual assures not only the stability and continuity of the state, but also maintains the cosmic order.

Political Aspects

When the ancient Indian society crossed small tribal boundaries and evolved into larger kingdoms, the ritual acquired a new element and meaning. As kings replaced tribal leaders, the ritual shifted to be more and more a celebration of a royal power as, for example, the ritual was seen as one that “bestows light on royal office”.³⁰ Some other elements also changed, and for example the queens replaced wives of the leader; but the part played by them remained basically the same. Nonetheless, it still retained its strong military aspects.³¹ The symbiosis of warfare and royalty is clear from one of the hymns recited during the *Aśvamedha* where a divinity is asked for military skills and proves for the king.³²

The model for an Indian king is probably best described in the Hindu epic of *Mahābhārata*. Where a legendary primordial king, Pāthu, is a victorious warrior, a mighty conqueror, but also a just provider and protector for his people.³³ As this notion was widely accepted in Indian society, the kings and emperors were expected to expand their domains. This idea was expressed in the term *digvijaya*, meaning conquest in all directions.³⁴

Hence, at least from the middle Vedic times, this ideal found strong reflection in *Aśvamedha*. As a part of preparation for the sacrifice, the horse was let loose to wander for

²⁵SB, XIII.2.2; also in TS, V.3.2 & V.3.7.

²⁶J.E. Talley, *Runes, Mandrakes and Gallows*, pp. 163-164.

²⁷TS, VII.5.11 -12.

²⁸TS, VII.5.25.

²⁹TS, V.7.11-13.

³⁰SB, XIII.2.2.

³¹SB, XIII.1.6.

³²S.D. Singh, *Ancient Indian Warfare* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1965), p. 140.

³³J. Gonda, p. 129.

³⁴J. Gonda, pp. 101, 104; and in: S.D. Singh, *Ancient Indian Warfare*, pp. 154,170.

a year, but was also guarded by the warriors. If the horse entered a foreign land, the king could make territorial claims against the ruler of that land.³⁵ It is not difficult to imagine that this could have been easily manipulated. For many Indian kings, a “wandering horse” must have been a convenient way to sanctify and legitimise conquest and expansion. Consequently, the *Aśvamedha* itself became a celebration and manifestation of the royal power of successful and victorious rulers. The sacrificer in real or symbolic terms was the ruler himself. It was no doubt a symbolic and prestigious celebration of royal power, as a number of Indian kings over time performed the sacrifice. In the Vedic period it became an elite rite with strong royal aspects and symbolism.³⁶ The ritual has been performed since then until modern times. Its popularity and meaning varied from time to time.³⁷ The ritual continued to be popular among many later Indian rulers. Members of the Bhāradvīya dynasty, of the third century C.E., are credited with performing ten *Aśvamedhas*.³⁸ The ritual was extremely popular among the kings of southern India; and there is evidence of the rite being performed there in the early fourth century C.E.³⁹

Summarising this part, we can say that the *Aśvamedha* sacrifice, while retaining most of its military aspects, evolved toward becoming a predominantly royal rite. The royal, expansionist and pan-Indian aspects of the ritual corresponded to the evolution of the Indian concept of kingship, to be discussed in more detail in the following section. It is worth noting that the *Āpastamba Śrauta Sūtra*, a later Vedic source, stated that: “A king of all the land may perform the *Aśvamedha*”.⁴⁰ Therefore, it is evident that only the strong, powerful and successful monarchs, who also conquered other lands, performed the ritual. It is also clear that *Aśvamedha* was an important element in legitimising territorial expansion and maintaining the monarch’s prestige.⁴¹

Indo-European Background

As already mentioned, there is no doubt that the concept of horse sacrifice is older than available written sources. It is worth noting, that horse sacrifice is mentioned on a number of occasions in *Rg Veda* and *Atharva Veda*, written down around 1500-1200 B.C.E, but the term *Aśvamedha* itself was used only once in *Atharva Veda*.⁴² Hence the immolation of the horse as described in *Śatapatha Brāhmaṇa* must have been the product of a long evolution and must have already represented an amalgamation and accumulation of various concepts, rites and traditions. It has to be remembered that non-Dravidian languages of the Indian sub-continent belong to the Indo-European family of languages, that evolved from closely related Bronze Age dialects collectively termed Proto-Indo-European.⁴³ On the premise of this common linguistic background it could be assumed that the Indo-European people should also share many cultural elements, and among them some common conceptual religious aspects.

³⁵ SB, XIII.1.6.

³⁶ P. Banerjee, *Early Indian Religion*, p. 23.

³⁷ P. Banerjee, p. 119.

³⁸ P. Banerjee, p. 129.

³⁹ P. Banerjee, pp. 130-131.

⁴⁰ A. B. Keith in TS, p. cxxxii.

⁴¹ J. Gonda, p. 110.

⁴² AV, XI.VII.7.

⁴³ M. Gimbutas, *The Slavs* (London: Thames And Hudson, 1971), p. 16.

So, in this context, by the analysis and cross-examination of various Indo-European rituals involving a horse sacrifice some common elements of the Indo-European ritual could be revealed. In turn, this will provide us with core elements of the ancient Indian *Aśvamedha*, and at the same time a framework for further analysis.

The military aspects of this Indian rite are clear from previously cited references to the god Indra and the warrior class *kṣatriyā*. It is worth noting that the following first three verses of an ancient *Ṛg Vedic* hymn devoted to Viśvedevas were recited during the *Aśvamedha sacrifice*⁴⁴:

*We will, with Indra and all Gods to aid us, bring these existing worlds into subjection. Our sacrifice, our bodies, and our offspring, let Indra form together with Ādityas. With the Ādityas, with the band of Maruts, may Indra be protector of our bodies.*⁴⁵

There are numerous other hymns recited at different stages of the ritual with a strong military context, full of praise for mighty and brave warriors.⁴⁶

The object of sacrifice, the horse, also points in the same direction. It was an animal associated with war not only among the ancient Indians, but all the other Indo-European peoples. The horse was not a beast of burden pulling cartloads or ploughs. Oxen did this. Horses were expensive and valuable military resources to be ridden, or yoked to war-chariots. It therefore comes as no surprise that they were regarded by ancient Indians as the highest animal.⁴⁷

An interesting insight into the ritual comes from the other side of the world, and from different times. In ancient Rome the sacrificial killing of a horse was known as *October Equus* - an October Horse. In many respects this ritual conceptually resembles its Indian counterpart. The ritual is well attested in writings of Plutarch, Polybius, Paulus and Festus. It was clearly associated with warriors and the warrior deity - Mars, as the sacrifice takes place on the "Field of Mars". After a mock battle the horse was killed with a javelin. Like in India, the sacrificed horse was a stallion that won a chariot race. According to Polybius, a second century B.C.E. Roman historian, it was also performed in ancient Rome before war or major battles. Moreover, it had a royal aspect also. As a part of the ritual, two groups of people fought a mock battle for the head of the sacrificed animal. One group symbolically representing the local people tried to place the horse's head on the walls of Regia, while the others, representing the alien people, tried to prevent it. At the same time the bleeding tail was carried to Regia itself to the altar with a royal hearth.⁴⁸

Furthermore, in the Indian ritual, three queens marked the body of the animal to be sacrificed with *ghee* into three parts. At the same time, while symbolically dividing the horse's body into front, middle and rear sections, they were invoking the sky, atmosphere and the Earth, respectively. This also seems to be the most ancient element of the rite. According to *Śatapatha Brāhmaṇa*, it was done to secure spiritual and physical strength and material well being, respectively, for the king.⁴⁹ There are some conceptual similarities in

⁴⁴ R.T.H. Griffith, in RV p. 596n.

⁴⁵ RV X.CLVII.

⁴⁶ TS, IV.6.6 & IV.6.8.

⁴⁷ Horse as a war animal: B. Lincoln, *Death, War and Sacrifice* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), pp. 3, 156, and as a highest animal: TS, V.4.12.

⁴⁸ Equus October ceremony: G. Dumézil, *Archaic Roman Religion* (Chicago: The University Of Chicago Press, 1970), vol 1, pp. 215-216 & 226-227. and the horse being a race winner India - RV I.162 & 163 and SB, XIII.1.6.

⁴⁹ SB XIII.7.6.

the Roman sacrifice, where the horse's head and tail are severed. Although in the Latin version it has a slightly different meaning, it still appears to be a conceptual division of the immolated animal into three parts. In this respect, it appears that both Indian and Roman traditions preserved the original Indo-European idea. It is worth noting that the common Indo-European worldview shared a tri-partite functional division. The first function is sacred power and knowledge. The second is associated with war. Finally, the third function covers economic activities, such as agriculture, animal husbandry and others.⁵⁰ Moreover, this spiritual system is reflected in an organised social hierarchy, which found its greatest expression in the original class division of India. There, society was divided into: the priestly class of *brāhmaṇa*; the warriors - *kṣatriyā*; and the farmers - *Vaiśya*.⁵¹ In a similar fashion, the functions of principal deities were divided into three main spheres of sovereignty, warfare and economic activities.⁵²

There is also evidence from other parts of Europe. In the twelfth century Ireland, in Kenelcunill, in Ulster province, during the inauguration of a newly elected king, a white mare was sacrificially killed. It was a communal event in which a large number of people participated. According to Giraldus Cambrensis the king-elect had intercourse with the mare. Whether the intercourse was real or symbolic is hard to determine. The sacrificial mare was killed afterwards, cooked and some parts ritually consumed by the king and the gathered people.⁵³ It is worth noting that in India, the sacrificial horse was also cooked and ritually eaten. It is generally accepted that the priest participating in the sacrifice consumed it.⁵⁴ However, the passage in the *Rg Veda* is not clear and it may be interpreted to mean that other participants ate it.

The Irish ritual shows close parallels with the Indian tradition, in which the wives of the king also participated. As a part of the ritual, one of the queens lay down next to the freshly killed animal.⁵⁵ This symbolic sexual union with the animal was performed to assure the fertility and well being of the king, his people and the entire domain. These sexual connotations emphasise the perpetuation of life through the release of life-giving forces at the moment of ritual death of the sacrificial animal. It is worth noting that in India as a part of preparation, the horse was prevented from intercourse with mares to gather and strengthen the same life-giving forces.⁵⁶ It appears that this element of the ritual was lost in Roman tradition. Among the Celts the fertility elements were retained, but twisted around, where the sacrificial horse was a mare; and a king instead of queens was involved in the symbolic or real intercourse with the mare.

Recently professor Andrej Pleterski pointed out that a similar ritual might have existed among the ancient Hittites. *The Code of the Nesilim*, written between 1650-1500 BCE, stated that intercourse with animals such as dogs, pigs or cows should be punished by death,

⁵⁰ G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, p. 192-195.

⁵¹ Dumézil, G., *Gods of Ancient Northmen* (Berkeley: California University Press, 1973), p. 16.

⁵² G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, pp. 161, 279; also in: G.J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1974), p. 10.

⁵³ Giraldus Cambrensis, *Topographia Hibernia*, in J.J. O'Meara trans. *The History and Topography of Ireland* (Atlantic Highlands: Humanities press, Inc., 1982), III.102.

⁵⁴ RV I.162.5., and O'Flaherty interpretation in: W.D. O'Flaherty in RV, p. 92n.

⁵⁵ J. Gonda, pp. 141-142.

⁵⁶ J.E. Talley, 'Runes, Mandrakes and Gallows', in G.J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1974), p. 164.

but such encounters with horses or mules should go unpunished.⁵⁷ This strange distinction definitely reflects a different perception of horses, and suggest such acts took place between the Hittites and horses. If the Hittites practiced Aśvamedha-like rituals in the past, it would explain such an oddity in the later law code. Even if such a ritual was long abandoned and forgotten by 1650-1500 BCE, it could still affect the perception of intercourse with a horse in the Hittite tradition. This could easily find reflection in their law and moral code.

Other Indo-European peoples also preserved the tradition. According to ancient Greek historian Herodotus, the Scythians performed a horse sacrifice to a number of deities, including the sun god. However, the most important sacrifice appears to be to their war god of unknown name, who was called Ares by Herodotus. Like in India, the horse was smothered.⁵⁸

From the Eastern Slavs also comes evidence for horse sacrifice. According to the work of 19th century Russian ethnographer Sergei Maksimov, at the outbreak of the cattle disease peasants carrying icon of Saint Blasius would push horse, and also a sheep and lamb, together with sick animal, into ravine or ditch. The animals were stoned and to death and then burnt. The ritual was reported in modern times, and was corrupted to the extent that the ancient pre-Christian elements are hard to distinguish.⁵⁹ However, the antiquity of the rite is evident. The association with Saint Blasius points to the Slavic deity of Volos (sometime called Veles).⁶⁰ The position of Volos in Slavic religion is controversial, but there is no doubt that he was one of the most important gods.⁶¹ There is also evidence that pre-Christian Balts sacrificed horses, bulls and he-goats to their god Vėlinas, who is sometimes also called Velnias or Vólš, no doubt a cognate deity with Slavic Volos.⁶² Communal aspect of the ritual in the times of menance or threat, and sacrifice of most valuable animal points to a strong social cohesion function of the rite. An aspect clearly visible in more elaborated Vedic ritual. In Slavic and Baltic cases, who both were small tribal farmers, the ritual must have lost its military and political aspects over time. Nevertheless, a distant echo of common Indo-European tradition was preserved in the form of horse-sacrifice to one of the supreme deities.

In the light of all this evidence it can be assumed that the common Indo-European elements of the rite were as follows. The ritual had a strong and undeniable military aspect, and was primarily if not exclusively dedicated to the war deity - Indra in the Indian case. The horse had to be the finest one, and a winner of a chariot race. It was performed before military conflict to assure Indra's favour and victory over the enemy. As ancient warfare was conducted in summer time, it must have been performed most often in late spring or early summer. As Śatapatha Brāhmaṇa stated:

⁵⁷ A. Pleterski, *Mitska stvarnost koroških knežjih kamnov* (Ljubljana: Slovenian Academy of Science, 1997), pp.39-40. *The Code of the Nesilim*, c. 1650-1500 BCE, Ancient History Sourcebook, <http://www.fordham.edu/halsall/ancient/1650nesilim.html>

⁵⁸ Herodotus, *The Histories*, in A. De Sulincourt transl., & A.R.Burn ed. (Hammondsworth: Penguin Books Ltd., 1986), Book I.216. And to the War god: Ibid., Book IV.59-64.

⁵⁹ G. Alexinsky, "Slavonic Mythology", in P. Grimal, *New Larousse Encyclopaedia of Mythology* (London: The Hamlyn Publishing Group Ltd., 1983), p. 298.

⁶⁰ There is a general agreement between the scholars that the cult of Volos was replaced by that of St. Blasius. Some elements of pre-Christian cult were incorporated into Christianity after conversion of Kievan Rus: M.N. Tikhomirov, "The Origins of Christianity in Russia", *History*, Vol. XLIV, 1959, p. 204.

⁶¹ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian* (Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, 1982), pp. 52, 112-114.

⁶² M. Gimbutas, "The Lithuanian God Velnias", in G.J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1974), p. 90.

for summer is a *kṣatriyā's* season and truly this-to wit, the *Aśvamedha* is the *kṣatriyā's* sacrifice.⁶³

Warfare was always associated with leadership; and so was the ritual. In fact, in horse sacrifice, warfare and leadership were inseparable and inter-linked elements, and the sacrificer was a ruler. In its earliest times it was a tribal leader, and later a king. The involvement of the leader's wives, and symbolic intercourse with the sacrificial animal had a strong leadership and communal aspect. The meaning of this is clear in the context of the Indian concept of leadership. A leader, and in later times king, was responsible for the well being of his people, and the fertility of their land and cattle. Overall, the ancient society was perceived in organic terms as being an organism. The symbolic intercourse with the horse was a necessary rite to maintain the existing order and to assure prosperity of the entire society. It is very likely the cooked sacrificial animal was eaten communally, symbolising the unity of the people. Similar communal banquets and consumption of sacrificial animals are known from among many other Indo-European and non-Indo-European peoples.⁶⁴ Overall, it was a ritual to strengthen social bonds, assure military victory and well being of the community. The way of killing the animal was most likely smothering, a method preserved in Indian and Scythian tradition. On the other hand, it appears that originally a javelin might have been used as an implement. In ancient Roman tradition, the horse was speared to death; and there is some circumstantial evidence that the ancient Indians might have used the same way to kill their horse. One of the coins of the Gupta Empire, from around the fourth century C.E. depicts a horse by a sacrificial stake, while on the reverse a queen holds a sacrificial spear. A text on the coin reads: "*Aśvamedha-parākramah*", clearly linking the queen to the ritual.⁶⁵ Although the coin comes from relatively late times, the use of a javelin may be an echo of an ancient tradition, preserved locally, and revived again after the rise of the Guptas. Whatever the case, the spear as an implement of war seems appropriate for a common Indo-European military ritual.

One more issue remains an open question. In some Indian sources the horse was sometimes associated with Varuna,⁶⁶ and sometimes also sacrificed to this god.⁶⁷ Varuna was one of the supreme deities of the Vedic pantheon closely associated with heaven and the sky, deification of political and religious sovereignty, and the guardian of oath.⁶⁸ It has been postulated by some scholars that the horse was initially Varuna's sacrificial animal. This seems to be a reasonable assumption; taking into consideration that the sacrifice of the most important animal to a supreme deity is the logical thing to do. On the other hand, this view does not contradict the association of the Indo-European horse-sacrifice with a war deity, that is *Aśvamedha* with Indra in the Indian context. This is so, because the horse sacrifice to Varuna might belong to an even more ancient stratum of Indo-European beliefs,⁶⁹ that found a reflection in Baltic and Slavic horse-sacrifices to *Vélinas* and *Volos* respectively.

⁶³ SB, XIII.4.1.

⁶⁴ The Eastern Slavs are known to retain pre-Christian custom of communal eating of the sacrificial animal well into the Christian era: E. Warner, *Heroes, Monsters and other Worlds from Russian Mythology* (London: Peter Lowe, Inc., 1985), pp. 15, 17.

⁶⁵ R.K. Mookerji, *The Gupta Empire* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1973), p. 35.

⁶⁶ TS, II.3.12.1.

⁶⁷ SB, V.3.1.5 & VI.2.1.5.

⁶⁸ G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, p. 199.

⁶⁹ A.B.Keith in TS, pp. cxxxvi-cxxxvii & cxxxix.

Summarising, the above analysis clearly shows that Indian Aśvamedha as described in *Śatapatha Brāhmaṇa* preserved most of the common Indo-European elements of the ancient ritual. However, at the same time, the rite acquired a new dimension and meaning in accordance with local Indian socio-political and cultural developments. Finally, it has to be acknowledged that the above presented reconstruction is a partial one, and far from providing a full picture. Hence, it should be viewed as a broad framework for further analysis of this complex rite.

Conclusion

The evidence presented indicates that Indian horse sacrifice - *Aśvamedha*, as known from the Vedic period, evolved from a common Indo-European tradition. It was basically a military ritual, and the choice of a horse as the sacrificial animal clearly indicates the importance of the horse in Indo-European culture and warfare: a significant factor in the widespread expansion of Indo-European peoples. Many of the conceptual elements of the rite were preserved in religious cults among various Indo-European peoples. Over the millennia of separation and development under different conditions, and as a result of contact with other peoples and cultures, many aspects changed their meaning; some elements were added; some others abandoned.⁷⁰

In the Indian context, during the Vedic times marked by the evolution of large kingdoms, the sacrifice became more royal in its nature. Nevertheless, it never lost its strong military connotations. With the emergence of the pan-Indian concept, the ritual acquired a new dimension. It became a rite legitimising and symbolising the expansionist and unification aspirations of many rulers. Furthermore, on many occasions it was a legitimation and manifestation of royal power, and served a prestigious purpose for the successful kings and emperors.

On the social level, the ritual was perceived as necessary to maintain social and political cohesion as well as the fertility and prosperity of the kingdom. In the context of the Indian notion of kingship, proper performance of the ritual was a royal responsibility. It also shows the common conceptual tri-partite division of the world and society.

Its evolution and the inclusion of a universal dimension could be demonstrated by the fact that in the *Rg Veda* only two animals were to be sacrificed, while in the *Śatapatha Brāhmaṇa* as many as fifteen different creatures are involved, each of them dedicated to a different deity, although, most likely not all were killed.⁷¹ Moreover, the association of the *Aśvamedha* with Prajāpati shows the ideological culmination of the rite, reaching a high intellectual level. The ritual became an integral part of the cosmic order, where its proper performance was vital for the rejuvenation of cosmic forces and of the Universe itself.

Furthermore it has to be acknowledged, that although the ritual changed some meanings over time, and acquired new dimensions, its survival over the millennia is impressive, and indicates its vitality and importance in Indian tradition. This is clearly evident from the Gupta coins commemorating the performance of the *Aśvamedha* sacrifice, depicting the queen;⁷² which brings to mind the *Śatapatha Brāhmaṇa*'s description of the rite and the role kings' wives played during the sacrifice.⁷³

⁷⁰ B. Lincoln, *Death, War and Sacrifice*, p. 3.

⁷¹ RV, I.162 and SB, XIII.2.2.

⁷² R. K. Mookerji, *The Gupta Empire*, p. 35.

⁷³ SB, XIII.2.6.

Finally, it has to be admitted that the division of the ritual into three major stages: Indo-European, royal and universal, is an artificial historical construct. It does not claim to be a full explanation of the rite, but rather a working tool for a better understanding of the ritual, and a basic premise for further research and analysis.

Abbreviations

AV - *Atharva Veda*

RV - *R̥g Veda*

SB - *Śatapatha Brāhmaṇa*

TS - *Taittirīya Samhitā*

Bibliography

Primary Sources

Atharva Veda, in R.T.H. Griffith, ed., *The Hymns of the Atharvaveda* (Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1968).

The Code of the Nesilim, c. 1650-1500 BCE, Ancient History Sourcebook, <http://www.fordham.edu/halsall/ancient/1650nesilim.html>

Giraldus Cambrensis, *Topogrphia Hibernia*, in J.J. O'Meara trans. *The History and Topography of Ireland* (Atlantic Highlands: Humanities press, Inc., 1982).

Herodotus, *The Histories*, in A. De Sélincourt trans., & A.R.Burn ed. (Hammondsworth: Penguin Books Ltd., 1986).

Rig Veda, in W.D. O'Flaherty, ed., *The Rig Veda: An Antology* (Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1981).

Rig Veda, in R.T.H. Griffith, editor, *The Hymns of the R̥gveda* (Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1971).

Śatapatha Brāhmaṇa, in F.M. Müller, ed., *The Sacred Books of the East* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1963).

Taittirīya Samhitā, in A.B. Keith, editor & translator, *The Veda of the Black Yajus School*, Vol. 1 & 2 (Delhi: Motilal Banarsidass, 1914).

Secondary Sources

Alexinsky, G., *Slavonic Mythology*, in P. Grimal, *New Larousse Encyclopaedia of Mythology* (London: The Hamlyn Publishing Group Ltd., 1983).

Banerjee, P., *Early Indian Religion* (Delhi: Vikas Publishing House Pvt. Ltd., 1973).

Dumézil, G., *Archaic Roman Religion*, Vol. 1 & 2 (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

Dumézil, G., *Gods of Ancient Northmen* (Berkeley: University of California Press, 1973).

Dumond, L., *Religion/Politics and History in India* (The Hague: Mouton Publishers, 1970).

- Gieysztor, A., *Mitologia Słowian* (Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, 1982).
- Gimbutas, M., *The Slavs* (London: Thames And Hudson, 1971).
- Gimbutas, M., *The Lithuanian God Velnias*, in G.J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley, Ca.: University of California Press, 1974).
- Gonda, J., *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View* (Leiden: E.J. Brill, 1966).
- Gonda, J., *Prajāpati's relations with Brahman, Bṛhaspati and Brahmā* (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1989).
- Jayaswal, K.P., *Hindu Polity* (Bangalore: The Bangalore Printing & Publishing Co. Ltd., 1955).
- Larson, G.J., *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley, Ca.: University of California Press, 1974).
- Lincoln, B., *Death, War and Sacrifice* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991).
- Mookerji, R.K., *The Gupta Empire* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1973).
- Pleterski, A., *Mitska stvarnost koroških knežjih kamnov* (Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije & Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, 1997).
- Singh, S.D., *Ancient Indian Warfare* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1965),
- Singh, S.D., "Monarchy in the Vedic Age", *Australian Journal of Politics and History*, Vol. 35, No. 3, 1989, p. 338-347.
- Talley, J.E., *Runes, Mandrakes and Gallows*, in G.J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley, Ca.: University of California Press, 1974).
- Tikhomirov, M.N., "The Origins of Christianity in Russia", *History*, Vol. XLIV, 1959.
- Warner, E., *Heroes, Monsters and other Worlds from Russian Mythology* (London: Peter Lowe, Inc., 1985).

Aśvamedha - vedsko žrtvovanje konja

Roman Zaroff

Razprava kaže, da je Aśvamedha nastala kot plemenski obred in kot obred zgornjega družbenega razreda, pri čemer so bili močno poudarjeni vojaški in oblastni vidiki. Povezava istih družbeno-kulturnih sestavin z žrtvovanjem konja pri Rimljanih, Keltih in Skitih močno nakazuje, da je ta obred starodavno, skupno indoevropsko izročilo. Skozi čas in različne prostore se je razvijal tako, da je ustrezal različnim družbam in ljudstvom. Vendar je obred skozi čas in prostor obdržal svojo skupno indoevropsko konceptualno osnovo. Pri Slovanih in Baltih je obredno žrtvovanje konja manj izrazilo, vendar vsekakor prisotno in povezano z božanstvom najvišje vrste. Slovani so ohranili družbene vidike obreda, katerega namen je bil vzdrževanje družbenih vezi ter rodovitnosti in blagostanja skupnosti. Če upoštevamo, da razprava sega skozi tisočletja in preko obširnih prostranstev, je treba priznati, da problema ne obdela do podrobnosti. Vendar pa odpira pot njegovim nadaljnjim in bolj podrobnim raziskavam.

Simbolika tvarne kulture – lonček z Brezij

Benjamin Štular

The author discusses in this contribution the symbolism of an Early Medieval pot from the Brezje above Zreče necropolis. The pot is exceptional due to the Greek cross impressed on the base. The impression correlates exactly with the cross-shaped brooch from Saint Lambert near Pristava. In one object, this small pot, the Slavic ritual – a small pot as an object of grave inventory – and the Vlach custom – a Christian symbol – are combined. Consequently, this is an example of the coalescence of the logic of real with the logic of abstract.

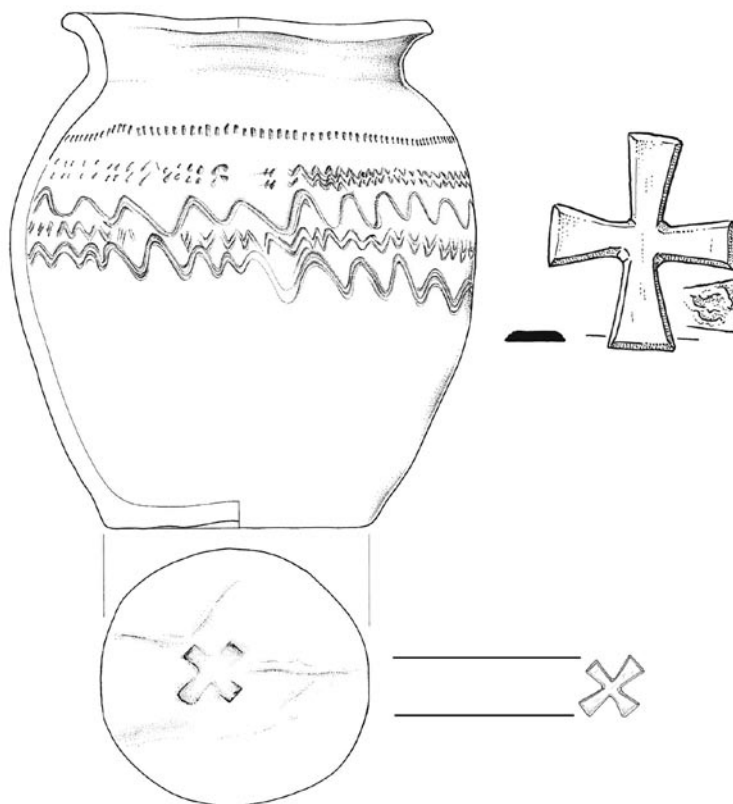
V prispevku bomo pokazali simboliko sveta, skrito v zgodnj srednjeveškem lončku iz Brezij nad Zrečami. Ta predmet je izjemen zaradi odtisa križa na dnu.

Izhodišča

Osnova obravnave je pojmovanje tvarne kulture kot nosilke funkcionalnega in hkrati simbolnega pomena. Takšno razmišljanje v arheologiji ni novo, razvilo pa se je postopoma. Ameriški arheolog Martin Wobst je v svojem vplivnem članku izpostavil stil kot sredstvo družbenega in kulturnega sporočanja. Sporočilno vrednost je omejil na določene kontekste, na primer sporočanje etnične pripadnosti predstavnikom drugih skupnosti. Sporočilni kontekst je torej javnost, saj naj bi bila znotraj skupnosti takšna sporočila uspešneje posredovana z neposredno komunikacijo. Vendar sporočilna vrednost tvarne kulture ni omejena le na javno, temveč lahko služi tudi kot dejavno sredstvo v odnosu moški - ženska, ali v opoziciji do obstoječega razmerja moči (Olsen 2002, 170-171).

V našem kontekstu je stil pojmovan v odnosu do funkcije ter obravnavan v smislu in namesto *ali*. Torej stil kot funkcija in ornamentalna, umetniška vrednost. Razprava med Polly Wiessner in Jamesom Sackettom o puščičnih konicah Sanov je razgalila različna načina obravnavanja stila v arheologiji. Sackettov pristop izhaja iz simbioze stila in funkcije. Stil in funkcija sta dve plati iste medalje. Sporočilna vrednost je lahko tudi sekundarnega nastanka, prenaša pa se kot mentalni model. Drugo stališče namenja pozornost stilu kot zavestnemu sredstvu neverbalnega sporočanja (Olsen 2002, 173). Ni naključje, da nekateri 'paleolitsko simbolno revolucijo' povezujejo ravno z zmožnostjo anatomsko modernega človeka, da pripiše pomen vizualnim simbolom (npr. Mithen 1998).

Uporabili smo termin mentalni model. Sackett je uporabil pojme »nezavedno«, »naravno« in »naš način, kako se to dela«. Tudi pri drugih arheologih opazimo probleme pri opredeljevanju tega pojava: »velika ideja« (Clottes, Lewis-Williams 2003), »kolektivna zavest« in »mitska slika« (Čausidis 1997; 2001), »mentalna šablona«, »kodificirana izdelo-



Sl. 1. Risba lončka z Brezj (M 1:3) in križne zaponke s Svetega Lamberta nad Pristavo pri Stični (M 1:1). Lonček hrani pokrajinski muzej Maribor, inventarna številka A 1724; risala Tamara Korošec-Lavrič. Bronasto zaponko hrani Narodni muzej Slovenije, inventarna številka S3400. Objava z dovoljenjem izr. prof. dr. Timoteja Knifca, risala Dragica Knific-Lunder.

Fig. 1. The drawing of the pot from Brezje and the cross shaped brooch. The pot is kept in the museum of Maribor (No. A 1724); drawing by Tamara Korošec-Lavrič. The brooch is kept in the National museum of Slovenia, (No. S3400). Published by kind permission of prof. dr. Timotej Knific, drawing by Dragica Knific-Lunder.

valna tradicija«, »socialni spomin družbe« (Kavur 2003¹) ipd. Zdi se, da za našete izraze lahko uporabimo termin mentalni model, ki ga je v psihologijo uvedel škotski psiholog Kenneth Craik v 40-tih letih prejšnjega stoletja. Definicija mentalnega modela se namreč glasi: »Mentalni modeli so naša globoko ponotranjena prepričanja, podobe in predpostavke o nas samih, o našem svetu in tudi o naših organizacijah (op. B. Š. družbenih sistemih) in o tem, kako se znajdemo v njih.« (Hutchens 2002, 61).

Omeniti velja še stališče, ki temelji na Giddensovi teoriji strukturiranja in izpostavlja povratni učinek struktur, tudi tvarne kulture na ljudi. Osnova arheološke uporabe te teorije je vzajemno delovanje med dejanjem in strukturo, mislijo in snovjo. Ljudje proizvajajo stvarno kulturo z določenim namenom. Ko se ta materijalizira, lahko povratno vpliva na ljudi in dejanja (Olsen 2002, 194).

¹ Avtor podaja zgodovino teorije raziskav paleolitske umetnosti (in arheologije); z navedenimi slovenjenimi termini nam približa besednjak evolucionističnih interpretacij.

Kljub vsemu je uporaba primerjav ostala ključna za vzpostavitev teze v nadaljevanju. Pri tem smo skušali uporabiti metodo 'kabelske zveze', torej isto povezavo ustvariti s čim več analogijami (prim. Novakovič 2003). Primernost naših analogij utemeljujemo s tem, da so sočasne in večinoma ostajajo znotraj tvarne kulture. S tem niso nič manj subjektivne, a izognili smo se dvojni prekinitvi, včasih prekinitvi sploh (prim. Klejn 1987).

Predmet obravnave je treba raziskovati celostno v njegovem kontekstu. Naš predmet obravnave je torej lonec za pripravo hrane v zgodnjem srednjem veku. Lonec-predmet in hkrati lonec-simbol. »(D)ejstev nikoli ne moremo obravnavati izolirano, ampak le v odnosu do drugih dejstev iste vrste.« (Lévi-Strauss 1985, 197).

Predmet - splošno

Lonec kot simbol. Simbol sveta, življenja, veselja. Takšno pojmovanje ni novo, ne v raziskovalnem, ne v raziskovanem času. Izpostavimo le primer, ki je v zadnjih letih pritegnil največ pozornosti, Vučedolski Orion (Durman 2000; ibid. 2001).

Gre za enkraten prikaz predstave sveta na podlagi oblike in simbolnega pomena okrasa na lončenih posodah, terinah in t.i. kadirnicah. Avtor tvarno kulturo deli na funkcionalno in simbolno. Pri interpretacijah izhaja iz nekaterih najstarejših pisnih virov (Sveto pismo, Iliada, Odiseja ter Heziodov Delo in dnevi) in moderne interpretacije ozvezdij. Predpostavlja torej nespremenljivost strukture od prazgodovine do danes, ki pa je za navedena primera povsem verjetna. Bolj moteče je nekritično apliciranje linearnosti časa na raziskovano, prazgodovinsko družbo. Je »najstarejši indoevropski koledar« služil izračunavanju leta ali opazovanju letnih časov? Če že delimo tvarno kulturo na funkcionalno in simbolno, je dolžina zime vsaj tako funkcionalna, kot sicer simbolno močan, novoletni dan.

Bolj kot 'koledar' so za nas zanimive terine, ki so interpretirane kot predstava sveta. Najširši obod posode ima vrezano vodoravno črto. Ta sprva postane nekoliko razgibana, kasneje pa se kanonizira v obliko centimeter širokega vodoravnega pasu z mreži podobnim vzorcem izmenjujočih se poševnih, navpičnih ali cik-cak vrezov. Zanimivost teh posod je, da je bil okras nekaterih prekrit z inkrustracijo in torej uporabnikom posode neviden. Svet, ki ga te posode predstavljajo, je podoben nekaterim predstavam najstarejših pisnih virov. Zemlja lebdi na svetovnem oceanu, svet je ločen na vidno (zgoraj) in nevidno, potopljeno v svetovni ocean (spodaj). Isto predstavo na nekoliko drugačen način prikazujejo latvice iz poznejših faz vučedolske kulture. Te so v spodnji polovici izpolnjene izključno z valovnicami ali cik-cak linijami, »ki v primitivnem slikarstvu vedno označuje vodo ali mitični ocean, na katerem lebdi svet.²« (Durman 2001, 218). Na dveh primerkih pozne vučedolske kulture je simbol vode prikazan tako nad kot tudi pod obzornico, ki jo v tem primeru vode zamikajo in s tem simbolizirajo smrt.

Omeniti velja še sistem štirih vodoravnih oziroma šestih navpičnih cik-cak črt. Te so, na podlagi podobnosti z ozvezjem, interpretirane kot ozvezdje Kasiopije v obliki črke »W«. Ker je to ozvezdje pozimi na nebu vidno pod drugačnim kotom, je tudi simbol obrnjen pravokotno. Avtor torej navpične in horizontalne cik-cak linije interpretira na štiri različne načine, odvisno od konteksta. In če za interpretacije v zvezi z ozvezdji še enkrat ugotovimo, da delujejo prepričljivo, so 'vodne' interpretacije ujete v zanko subjektivnosti.

² (...exclusively zigzag or wavy lines,) »which in primitive painting always designate water or the mythic ocean in which the world floats.« (prevod avtor)

Lonec v določenih kontekstih torej simbolizira predstave o svetu. Toda ali so takšne predstave, ki temeljijo na *divji misli* 'primitivnih ljudstev', torej logiki konkretnega, obstajale v zgodnjem srednjem veku?

Na kratko bomo povzeli primer, ki je našemu več kot le podoben. Kot bomo videli v nadaljevanju, je del istega fenomena.

Temeljna zgodnesrednjeveška predstava o svetu sestoji iz zemeljske plošče z več obroči, svetovne osi in nebesnega svoda (Čausidis 2001, 61 – 160; prim. Šmitek 1998, 29-73). Današnji bralec to podobo pozna kot svet Gospodarjev prstana, sodobniki pa so jo prepoznali na primer v ločnih zaponkah ali v znameniti Kozmasovi upodobitvi sveta (sl. 2; prim. Čausidis 2001, tab. A3, B5, B9).

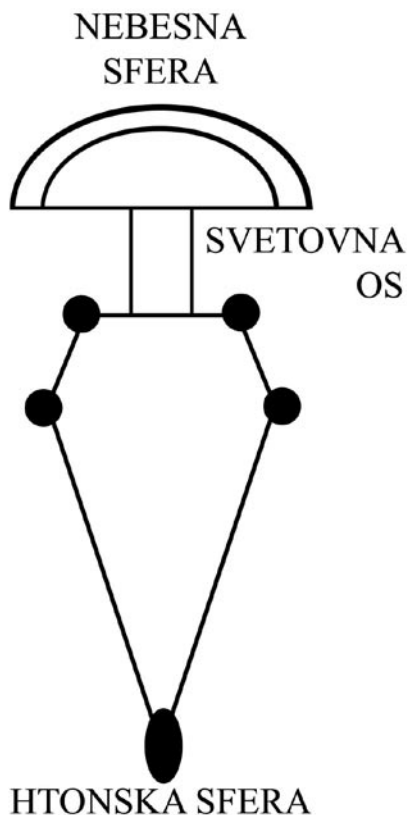
Natančneje si oglejmo simboliko t.i. 'slovanskih' ločnih zaponk. Kot take jih je prvi označil Joachim Werner (1950). Običajne interpretacije njihove široke prostorske in časovne razprostranjenosti se navezujejo na selitve narodov ali potujoče mojstre. V svoji različici etnogeneze Slovanov je Florin Curta (2001, 247-275), romunski arheolog, profesor v Združenih državah, izpostavil drugačno vlogo teh ločnih zaponk.

Vsi tipi, ki jih je vzpostavil že Werner, so kljub različnim datacijam v 6. in 7. stoletju, prisotni v Podonavju v prvih desetletjih 7. stoletja. Razprostranjenost v zgodnjem 6. stoletju kaže regionalni, kasneje pa nadregionalni značaj. Opazna so znatna odstopanja lokalnih različic, dokazane so tudi povsem različne tehnike izdelave. Replik, razen parov, ni. Zato je pozornost potrebno preusmeriti od izdelovalca k nosilki. Zdi se, da so tovrstne ločne zaponke dobile ženske na prehodu v odraslo življenje, najverjetneje ob poroki (kot doto svoje družine; prim. Pleterski 2003).

Arheološki dokazi kažejo, da so bile zaponke pri uporabi vidne. Tako lahko sklepamo, da gre za predmet z vlogo neverbalnega družbenega komuniciranja 'preko domačega praga' (ang. *beyond-the-households*). Širši kontekst tega neverbalnega sporočanja je moči razložiti z razprostranjenostjo: 'slovanske' ločne zaponke 6. in 7. stoletja so zgoščene severno od Donave, zaponke z nazaj zakrivljeno nogo in vlite zaponke pa v bizantinskih trdnjavah ob Donavi. Možno je torej, da so ločne zaponke v podrobnostih simbolizirale izvor nosilke, s splošno obliko pa odražale etnično mejo. Verjetno so imele določen simbolni pomen tudi za nosilko samo.

Nikos Čausidis (1997; 2001) je preučeval materijalizirane mite pri Južnih Slovanih, med drugim tudi omenjene ločne zaponke. V svojem pojmovanju tvarne kulture je blizu izhodiščem Wisnerjeve: stil kot sredstvo neverbalnega komuniciranja. Nastanek mita vidi podobno kot Lévi-Strauss, vendar posamezne inkarnacije mita obravnava evolucionistično. Trenutek stvarnega ustvarjanja pojasnjuje s terminom 'mitska slika', ki nastane kot inkarnacija 'kolektivne zavesti'. Če 'kolektivno zavest' nadomestimo z zgoraj uporabljenim terminom mentalni model, potem je 'mitska slika' inkarnacija mentalnega modela. Avtor opiše tudi 'življenski cikel' mita od (i) mita kot obreda, preko (ii) mita kot tradicije do (iii) demitizacije. V inkarnaciji to pomeni, da ima tvarna kultura ves čas funkcionalni pomen, spreminja pa se simbolni pomen okrasa. Prvotna simbolika okrasa se sčasoma izgubi, kasneje pa jo nadomesti druga simbolika. V vmesnem času je okras zgolj okras. S tem pojasnimo zgoraj predstavljeno dihotomijo med ali/ali ter in/in v interpretaciji tvarne kulture.

Tako Čausidis (2001, 43-160, predvsem t: A3; za ločne zaponke 165-215 in 485-577) ločnim zaponkam doda še pomen razlaganja mita, konkretno mentalni model kozmosa (sl. 2). Simbolna vrednost teh zaponk je ista tudi pri t.i. gotskih zaponkah, na primer tisti z grobišča Lajh pri Kranju (Sl. 2). Isto sporočilo nosijo tudi številni drugi predmeti zgod-



Sl. 2. Shematizirana predstava kozmosa na ločni zaponki (prim. Čausidis 2001, tab. A3) in Kozmasova upodobitev Božjega in človeškega kraljestva ter kraljestva mrtvih v podobi stranskega pogleda na tabernakeli oziroma svetovno skrinjo (Ladner 2000, sl. 66).

Fig. 2. The symbolism of cosmos on the bow brooch and the representation of the Cosmas Indicopleustes' world picture.

njesrednjeveških noš, na primer pasne spone 'tipa Kranj' iz začetka 6. st. (prim. Čausidis 134-135 in t.: B28).

Da bi razumeli pomen mnogoterih pomenov stvarne kulture v srednjem veku, moramo razumeti srednjeveško miselnost. »Srednjeveški človek je, kot Baudelaire, živel v 'gozdu simbolov'. Sv. Avgustin je povedal tole: svet sta sestavljala *signa* in *res*; znamenja, simboli in stvari. *Res*, prave realnosti, so ostale prikrite; človek je dojemal le znamenja. Najpomembnejša knjiga, Sveto pismo, je imela prikrito simbolno strukturo.« (LeGoff 1990b, 31).

Slednje je veljalo še posebej v stoletjih od propada rimskega imperija do karoliške renesanse. To je bila doba odkritij in ponovnih odkritij, ko so bili ljudje religiozno navezani na lokalne vezi in osebne stike. Znanje in vedenje so črpali, kjerkoli in kadarkoli je bilo to mogoče. Starodavni običaji so se mešali z novimi izkušnjami. Zavest o oddaljenem

³ »Medieval man, like Baudelaire, lived in a 'forest of symbols'. St. Augustine said as much: the world was composed of *signa* and *res*; of signs, symbols, and things. The *res*, which were true reality, remained hidden; man grasped only signs. The essential book, the Bible, had a concealed symbolic structure.« (prevod avtor; opomba: tekst v navedku pod pojmom srednji vek obravnava čas med letom 1000 in 1500)

imperiju je bila prisotna tudi v najodročnejših krajih. Obujali so jo prestižni predmeti, relikvije, novci, zaponke (Cameron 1997, 96-97).

Za prenos idej na velike razdalje so, vsaj toliko kot knjige, služili predmeti in stavbe. Ti so lahko, sčasoma, dobili dodatne pomene. Tako je, kot nam sporoča Pavel Diakon, langobardski kralj Raths razkazoval čašo, po ukazu Alboina narejeno iz lobanje kralja Kunimunda. Čaša je s svojo zgodovino opominjala sodobnike, vsebovala je sporočilo. Tudi liturgične stavbe so bile več kot le stavbe. Primerjave so lahko služile pri maševanju in v liturgiji in tako je prostor sam nenehno opozarjal na rituale, ki so se odvijali v stavbah (Wood 1997).

V takšnem okolju je nastala podoba sveta, kakršna je ohranjena v delu Kozmasa iz Aleksandrije (Ladner 2000, 105-107), kasneje počaščenega z nazivom Indijski mornar (gr. *Cosmas Indicopleustes*). Sicer anonimni avtor se opiše kot mornar, ki je potoval po Rdečem morju in Indijskem oceanu in je po spreobrnjenju v krščanstvo postal menih. Verjetno med letoma 535 in 548 je v samoti Sinajskega samostana, poleg spominov, napisal tudi svoje pojasnilo kozmosa, *Topographia Christiana*. Njegovi spomini in ostala dela so izgubljeni, krščanska topografija pa se je ohranila v dveh prepisih iz 9. in 10. stoletja. Leta 1706 je bilo delo, temelječe na obeh ohranjenih izvirkih, ponovno izdano.

Svet si Kozmas predstavlja v obliki tabernaklja. Bog je Mojzesu na gori Sinaj natančno pojasnil, kako naj zgradi tabernakelj. Kasneje so v pismih Sv. Pavla našli odlomek, ki ga je bilo moč interpretirati v smislu, da tabernakelj služi kot prisposodba sveta: »Prejšnja zaveza je res imela bogoslužna določila in pozemeljsko svetišče. Postavljen je bil namreč prvi šotor. Temu pravimo 'sveto'. V njem so bili svečnik, miza in položeni hlebi.« (Apostol Pavel Hebrejcem, 9,1-2). Od takrat dalje je veljala cerkvena predstava o svetu kot neizmernem tabernaklju. Vendar grafične upodobitve ne temeljijo na podobi tabernaklja, temveč na podobi skrinje zaveze. Kozmas je na drugem mestu Sv. pisma našel tudi natančna navodila za oblikovanje: »Narēdi mizo iz akacijevga lesa: dva komolca naj bo dolga, komolec široka in poldrugi komolec visoka!« (2. Mojzesova knjiga, 25,23). Pravokotna zemljina plošča meri torej v dolžino dvakrat toliko kot v širino. Srednjeveška ikonografija se največkrat osredotoča na svetopisemske pripovedi Joba (LeGoff 1990b, 5), tako tudi Kozmas. Božje razodetje Jobu (Spisi, Job, Bog razodeva Jobu svoje znanje, 38) nam Kozmas razloži takole: »Zemlja lebdi na ničemer, temelji na Božji stabilnosti.«

Značilnost Kozmasovega opisovanja sveta, ki temelji na vzhodnokrščanskem nestorijanstvu, je zavračanje načel klasičnih, 'poganskih' avtorjev. Njihova racionalna opažanja pobije z »Božjo besedo in zdravim razumom«. Njegova podoba sveta in univerzuma (sl. 2) ima manjšo kartografsko vrednost, pa zato toliko večji simbolni pomen. Ravno v spodbijanju racionalnosti s svetopisemsko besedo prepoznamo prelom med antiko in srednjim vekom. Kozmasova podoba sveta torej odraža (zgodnje)srednjeveško podobo sveta. Ploščata zemlja lebdi na svetovnem oceanu; na nebesnem svodu kraljuje Bog, spodaj kraljestvo mrtvih. Isto podobo sveta vsebuje tudi simbolika apsidalne cerkvene stavbe.

Pri tem ne moremo mimo simbola križa. Križ in križanje sta osrednja krščanska simbola (Ladner 2000, 99), saj simbolizirata učlovečenje Boga, Jezusovo križanje. Cerkevni učbenik Sicarda iz Cremona s konca 12. stoletja govori: »V nekaterih (mašnih) knjigah sta upodobljena očetovo veličastje in križ Križanega, da v duhu malodane ugledamo onega, ki ga kličemo, in da nam upodobljeni pasijon seže v srce.« (Belting 1991, 19). Križ kot osrednji element pasijona ali v skrajno shematizirani obliki kot pasijon sam.

Tak primer, torej križ kot pasijon, simbolizira t.i. kozmični križ. Gre za latinski križ obdan s krogom (mozaik apside cerkve sv. Apollinarisa v pristanišču Classis pri Raveni). Križ simbolizira Kristusovo žrtvovanje na križu, krog in lega podobe na stropu apside pa Kristusovo oblast v kozmosu (Ladner 2000, 22). Oblika križa se sicer spreminja, a simbolika ostaja nespremenjena.

Teorijo *divje misli* je torej moč uporabiti tudi v zgodnj srednjeveški arheologiji. Ločne zaponke in pasne sponke jo izkazujejo v 6. st. tudi na ozemlju današnje Slovenije. Sočasna tem najdbam je simbolika zgodnjega krščanstva. Sprva podprta s tekstom, ostane kasneje v domeni stvarne kulture, predvsem apsidalne cerkvene stavbe in njene opreme (prim. Bratož 1999, 328).

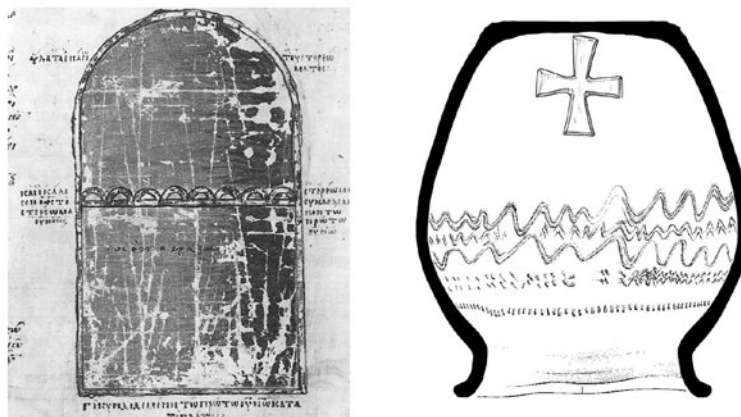
Simbolika dveh na prvi pogled različnih pogledov na svetovno ureditev. A v času stikov med Vlahi in Slovani⁴ je večina cerkva opuščeni (Ciglenceški 1999, 329-331). Krščanstvu, oropanemu teksta in prestižne stvarne kulture, ostane le simbolika predmetov. Krščanska simbolika Vlahov in *divja misel* Slovanov postaneta enakovredni. Še več. Tudi vsebina je vsaj enaka, verjetno celo ista. Enaka, če menimo, da je podobnost zgolj naključna in posledica skrajnih abstrakcij različnih predstav. Ista, če menimo, da gre v obeh primerih za različici (indoevropskega) mita. Ta pa je, ko ga z abstrakcijo zvedemo na osnovo, vedno isti. Z besedami Slavuja Žižka (1985, 367; poudaril avtor): »Kot taka je 'strukturalistična struktura' točka, na kateri **forma** izgubi abstrakten značaj, postane sama v sebi 'konkretna' in **zaobseže vse bogastvo vsebine**.« Forma kot vsebina torej. Tako je omogočeno, skupaj s prenosom praktičnih znanj (prim. Pleterski, Belak 2002), vzajemno prevzemanje idej. Idejni in stvarni svet se združita v enotno kulturo, enoten mentalni model.

Predmet - konkretno

In naš lonček ni nič drugega, kot neverbalna oblika sporočanja tega mentalnega modela (Sl. 1). Lonček je ležal v grobu številka 7 na grobišču Brezje nad Zrečami (Pahič 1969, 232 in t. 9: 3,4,5,6; 10: 4). V grobu je bil verjetno pokopan odrasel moški. Poleg, ob pokojnikov desni bok poševno položenega lončka, so ležali v grobu še železen nož, železno kresilo in odlomek železne ostroge.

Lonček ima največji premer 18 in višino 20 centimetrov. Zunanja in notranja površina sta lisasti, črne, sive in rdečerrjave barve; kot pustilo je bil dodan apnenčev in kremenov pesek neenakomerne velikosti. Na zunanji strani so, zlasti na ustju, vratu in ramenu, prismojeni ostanki. Zunanjo in notranjo stran ustja, vratu in ramena prekriva svetleča površina. Posoda je gubasta, dno je rahlo vbočeno, vendar ni videti, da bi stalo na podložni ploščici. Morda se je vbočilo pri tem, ko so odtiskovali v dno križec. Vidna sta dva široka plitva vreza proti sredini dna, verjetno od paličastega orodja, s katerim so ločili posodo od podlage. V svežo glino je bil tam odtisnjen križec, katerega kraki se rahlo širijo. Krajša kraka sta v osi, daljša ne. Okras lončka je zgoraj vrsta zaporednih vbodov z glavnikom. Sledi pas nizke in kratke valovnice, v celoti narejene s trizobim glavnikom, vendar se večinoma vidita samo dve črti. Pod njim pas dolge visoke valovnice. Pod njim pas nizke in kratke valovnice, ki vibasto prehaja na enem delu trebuha v spodnji pas visoke in dolge valovnice. Odtisa osi ni opaziti.

⁴ Za vzpostavitev teze etnične opredelitve niso pomembne. Zaradi večje jasnosti uporabljamo termina Vlahi (staroselci, nosilci zgodnjega krščanstva) in Slovani (vsi ljudje, ki so se v zgodnjem srednjem veku priselili in stalno naselili na slovenskem ozemlju).



Sl. 3. Lonček kot simbol kozmosa; stranski pogled na miniaturo Kozmasove svetovne skrinje iz 9. stoletja (Ladner 2000, sl. 63) in shematizirano podobo lončka z Brezjij.

Fig. 3. The pot as the symbol of the cosmos.

V dno vtisnjeni križ je odkril A. Pleterški (neobjavljeno; ustna informacija). Ta odtis se natančno ujema z bronasto križno zaponko s Svetega Lamberta pri Pristavi nad Stično. Ujemanje sta s primerjavo izvirnikov potrdila A. Pleterški in T. Knific. V dno lončka z Brezjij je bila vtisnjena natanko takšna zaponka, kakršna je bila najdena na Svetem Lambertu.

Gre za zaponko v obliki grškega križa, vlito v bron. Kraki se postopoma širijo iz srednjega dela navzven. Zaponka je neokrašena, srednji del ni razširjen. Na hrbtni strani so ohranjeni sledovi ležišča za iglo (Cipot 2003, 20-21). Tovrstne zaponke so značilne za vzhodnorimski in zgodnjebizantinski provincialni nakit (Vinski 1964, 108). Lega v grobovih, na ramenu ali prsih pokojnice, kaže, da je bila uporabna vrednost teh predmetov spenjanje oblačila. Vendar so te zaponke nedvomno imele tudi simbolno vrednost znaka krščanske vere (prim. Bierbrauer 1992, 22; Vinski 1968, 103). Gre za isto navado časa, kot pri zgoraj opisanih 'slovanskih' ločnih zaponkah. Zaponka kot del ženske noše označuje nosilko. Njen izvor, pripadnost, predstavo o svetu in verjetno tudi poročni status.

V dno lončka z Brezjij je bila torej vtisnjena križna zaponka. Z odtisom zaponke je bil v zreški lonček nedvomno vtisnjen simbol krščanstva in ne kak lončarski znak ali okras. Možnih interpretacij predmeta z izrecno krščansko simboliko v grobu ne bomo raziskovali. Zadošča spoznanje, da je v tem konkretnem grobu združena simbolika 'Vlahov' in 'Slovanov'. Zlitje dveh simbolnih svetov, nekakšna 'vlahoslovanska' predstava sveta. Lonček kot pridatek je slovanski del, križ kot simbol krščanstva vlaški del.

A zgolj križ še ne razkrije celotne podobe sveta. To razkrije šele kontekst, lonček v času in prostoru. Ko lonček obrnemo, opazimo naslednjo shemo:

- zgoraj: kupola s križem na sredini. Dno z delom ostenja pri obrnjenem loncu spominja na kupolo – Kristus Odrešenik vlada kozmosu;
- sredina: valovnica kot vodovje svetovnega oceana – tuzemski svet;
- spodaj: odprtina lonca, brezno – svet neznanega, svet mrtvih.

Takšna predstava sveta v enem predmetu združuje tako vlaško kot slovansko svetovno podobo. Gre za isto neverbalno sporočanje svetovne podobe, kakršno uporablja tudi Kozmasov tabernakelj (Sl. 3). Podoba krščanstva, predana Slovanom v njim razumljivi obliki.

Če uporabimo koncept *divje misli*, je srečanje dveh skupnosti z različnima mentalnima modeloma – Vlahov in Slovanov – problem, ki ga rešuje mitična pripoved. Ta pripoved je zakodirana v simbole, v našem primeru običajen lonec. Prazgodovinski simbol, lonec-kozmos, postane z vtiskovanjem križa sprejemljiv za mentalna modela obeh skupnosti. Konflikt je odpravljen, omogočeno je sobivanje. To sobivanje se kaže tudi v prenosu znanj med obema skupnostima, ki ga prav tako lahko zaznamo v tvorni kulturi (prim. Pleterski, Belak 2002).

Literatura

- Belting, H. 1991, *Slika in njeno občinstvo*. – Ljubljana
- Bierbrauer, V. 1992, Kreuzfibeln in der mittlalpinen romanischen Frauentracht des 5.–7. Jahrhunderts: Trentino und Südtirol. – *Archivo per l'Alto Adige* 86, Trento, 5–33.
- Bratož, R. 1999, Krščanstvo – kulturni vrh pozne antike. – V: *Zakladi tisočletij. Zgodovina Slovenije od neandertalcev do Slovanov*, Ljubljana, 326–328.
- Cameron, A. 1997, Cult and Worship in East and West. – V: L. Webster in M. Brown (ur.), *The Transformation of the Roman World, AD 400–900*, London, 96–110.
- Ciglencečki, S. 1999, Cerkev, krstilnice in zgodnjekrščanska središča. – V: *Zakladi tisočletij. Zgodovina Slovenije od neandertalcev do Slovanov*, Ljubljana, 329–331.
- Cipot, D. 2003, Križne fibule v Sloveniji. – Diplomsko delo, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Clottes, J. In D. Lewis-Williams 2003, *Šamani iz prazgodovine: trans in magija v okrašenih jamah*. – Ljubljana.
- Curta, F. 2001, *The Making of the Slavs. History and Archaeology of the Lower Danube Region, c. 500–700*. – Cambridge.
- Čausidis, N. 1997, Mitske podobe Južnih Slovanov. – V: O. Luthar in V. Likar (ur.), *Historični seminar II*, Ljubljana, 25–48.
- Čausidis, N. 2001, *Rano-srednovekovnite dvopločesti fibuli i prethrisijanskata duhovna kultura na Slovenite*. – Doktorska dizertacija, Skopje.
- Durman, A. 2000, *Vučedolski Orion i najstariji evropski kalendar*. – Zagreb.
- Durman, A. 2001, Celestial symbolism in the Vučedol culture. – *Documenta praehistorica* 28, 2001, 215–226.
- Hutchens, D. 2002, *Sence neandertalcev*. – Ljubljana.
- Kavur, B. 2003, Šamani iz prazgodovine. – V: Clottes, J. In D. Lewis-Williams, *Šamani iz prazgodovine: trans in magija v okrašenih jamah*; Dodatek, Ljubljana, 139–149.
- Klejn, L. S. 1987, *Arheološki viri*. – Ljubljana.
- Ladner, G. B. 2000, *Handbuch der fruhchristlichen Symbolik*. – Wiesbaden.
- LeGoff, J. 1990, Introduction: Medieval Man. – V: J. LeGoff (ur.), *The Medieval World*, London, 1–36.
- Mithen, S. 1998, From Domain Specific to Generalized Intelligence: A cognitive Interpretation of the Middle/Upper Paleolithic Transition. – V: Whitley, D. S. (ur.), *Reader in Archaeological Theory. Post-Processual and Cognitive Approaches*, London in New York, 137–156.
- Novakovič, P. 2003, Analogije in reference. – V: Clottes, J. In D. Lewis-Williams, *Šamani iz prazgodovine: trans in magija v okrašenih jamah*; Dodatek, Ljubljana, 164–184.

- Pahič, S. 1968, Antični in staroslovanski grobovi v Brezju nad Zrečami. – *Razprave SAZU* 1, 6, Ljubljana, 215–308.
- Pleterski, A. 2003, Od deklice do starke. Od doma do moža. Identitetne spremembe, kot jih kažeta zgodnesrednjeveško grobišče Altenerding in makedonska narodna noša. – *ARHEO* 22, 53–58.
- Pleterski, A. in M. Belak 2002, Lončenina z Gradu na Gorenjem Mokronogu in vprašanje prevzema lončarskih znanj. – V: *Zgodnji Slovani: zgodnesrednjeveška lončenina na obrobju vzhodnih Alp*, Ljubljana, 98–103.
- Olsen, B. 2002, *Od predmeta do teksta. Teorijske perspektive arheoloških istraživanja*. – Beograd.
- Šmitek, Z. 1998, *Kristalna gora. Mitološko izročilo Slovencev*. – Ljubljana.
- Vinski, Z. 1964, Betrachtungen zur Kontinuitätsfrage des autochtonen romanisierten Ethnikons im 6. und 7. Jahrhundert. – V: *Problemi della civiltà e dell' economia Langobarda*. Biblioteca della rivista 'Economia e storia', Milano, 101–116.
- Werner, J. 1950, Slawische bugelfibeln des 7. Jahrhunderts. – V: G. Behrens (ur.) *Reinecke Festschrift zum 75. Geburtstag von Paul Reinecke am 25. September 1947*, Mainz, 150–172.
- Wood, I. 1997, The Transmission of Ideas. – V: V. L. Webster in M. Brown (ur.), *The Transformation of the Roman World, AD 400–900*, London, 111–127.

The Symbolism of Material Culture: Example of a Small Pot from Brezje

Benjamin Štular

This contribution discusses the symbolism hidden in a small pot dating to the Early Middle Ages from Brezje above Zreče (Fig. 1). The pot was placed in the grave of an adult male together with a flint striker, a small knife and an iron spur. The grave inventory dates to the 8th century. The pot is exceptional due to the Greek cross impressed on the base. The impression correlates exactly with the cross-shaped brooch from Saint Lambert (Fig. 1).

The grave inventory suggests a Slavic grave, while the impression of a cross is explicitly a Christian symbol illustrating the Vlach component. The terms 'Slav' and 'Vlach' are used as a definition of material culture and not necessarily as a definition of ethnicity.

Both the logic of real and the logic of abstract are recognizable in the pot with the impression of a cross-shaped brooch. The logic of real, which Levi-Strauss refers to as a wild concept, is otherwise reflected in the Early Medieval Slavic material culture. The logic of abstract is characteristic of Early Medieval Christianity and the Middle Ages in general: » Medieval man, like Baudelaire, lived in a 'forest of symbols'« (LeGoff 1990, 31). The bow brooch is an example of the logic of real, and the Cosmas Indicopleustes' world picture (Fig. 2) is an example of the logic of abstract.

The same symbolism of the cosmos is discernible in the above mentioned pot once turned upside-down (Fig. 3).

- Above: the dome (cupola) with the cross in the middle. The base and a part of the vessel walls reminisce of the dome (usually in apsidal churches). Meaning: Christ the Saviour rules the cosmos.
- Middle: a wave, representing the waters of the world's ocean. Meaning: the world of the living.
- Below: aperture of the pot as an abyss. Meaning: the world of unknown, the world of the dead.

Ajdi z Ajdovščine nad Rodikom

Katja Hrobat

The giants, in Slovenian called the Ajdi, are believed to be the oldest inhabitants of the Earth. The word Ajd has drawn attention up till now just for its possible indication of the archaeological sites. It is taken for a widely spread motif in folkloristics. The author includes the narratives about the continuity, cohabitation and appearance of the Ajdi from the prehistoric and Roman settlement on Ajdovščina above Rodik in the context of the specific area and time. The paper considers the possibilities of the historical truth of the studied oral tradition, which due to its uncommonness and connection to the specific place seems possible.

Ajdi – najstarejši mitični prebivalci, graditelji nenavadnih struktur

Oznaka ajd sodi med arheološko indikativne toponime in praviloma nakazuje pred-slovanske ostaline. »Prave« arheološke ostaline so med njimi visoko zastopane, čeprav razlagajo vse nekonformne pojave materialne kulture, ki so zunaj obstoječih kulturnih norm, tudi take, ki niso arheološki (Slapšak 1995, 19).

Velikani veljajo nasploh za graditelje nenavadnih ali velikih monumentov, ne glede na to ali so naravni ali kulturni fenomeni. Znanstveno razlikovanje med starimi in naravnimi fenomeni v nekem drugem konceptualnem ogrodju torej ni relevantno. Ko ljudje interpretirajo svet okrog sebe in mu pripišejo pomen, postanejo vsi elementi kulturni (Bürstrom 1999, 36–37).

V bližini obravnavanega področja naj bi denimo velikani izklesali kraški rob, zgradili gradove v Kubedu in Podpeči (Morato, Pahor 2002, 104), povzročili odtok jezera iz Vremske doline (Hrobat 2003, 147).

Ajdi, mitični prednamci, obdarjeni s posebnimi močmi in velikostjo, se pojavljajo na pomembnih, lepo prepoznavnih arheoloških najdiščih, kot so na primer Ajdovščina v Vipavski dolini, ljubljanska Ajdovščina – grobišče Emone, Ajdovski gradec v Bohinju, Ajdovski gradec nad Vranjem pri Sevnici, Ajdna nad Potoki (Slapšak 1997, 22–23). Po ljudskem izročilu so ajdi mnogokrat ostali zakleti v ruševinah. Ponekod so še danes vidna »rebra ajdovskih deklic« (Kropej 2004, 4). V okolici zahodnih Brkinov naj bi ajdi živeli na naslednjih arheoloških najdiščih: Ajdovski gradec nad Zavrhom, Ajdovščina nad Rodikom, Njivice nad Rodikom, grobišče Za griči pri Škocjanu, na Bilen vrhu pri Slopah, za Zvanovo hišo nad Nasircem. V vseh primerih gre za predslovanska najdišča. Tudi mnoge cerkve naj bi zgradili ajdi¹. V naši bližini zasledimo podobno izročilo v Lokvi.

¹ Taka mesta so na primer Svete gore nad Bizeljskim, stare Svete gore pri Podsredi, Sveti Primož nad Kamnikom, Sveta gora pri Litiji in pri Gorici, Stara gora/Castelmonte na meji s Furlanijo, Štalenski vrh/Magdalensberg in Šenturška gora na Koroškem itd. (Šmitek 2005, 57).

Kapelo Matere božje škapulirske v Lokvi so po prvi varianti izročila zidali ajdi. Bili naj bi tako veliki, da naj bi streho klečoč pokrivali. Po drugi varianti izročila pa stoji cerkev na mestu, kjer so ajdi imeli svoj tempelj (Šček 1937, 60, 65).

Ajdi - velikani in pogani

Ajd označuje velikana, nekristjana, na Gorjancih se uporablja tudi hâjd in kajkavsko hajduk. Beseda je izposojena iz srednjevisokonemškega heiden, starovisokonemškega heidano, »der Heide«, germanskega *haiþa, indoevropskega koito v pomenu »tabor«. Nastopa z enakim pomenom v slovenskih kot v nemških pripovedih in toponomastiki (Bezljaj 1976, 2).

Izročilo o ajdih se je spojilo z ljudskimi predstavami o velikanih (Kropej 2004, 4). Zanimiv je motiv o ajdovski deklici, ki odnese ljudi in živino v predpasniku, a jih na očetovo opozorilo položi nazaj (Piko 1996, 61; Kelemina 1997, 195). Po vsej Sloveniji so razširjene pripovedi, ki ponazarjajo velikost ajdov z motivi o podajanju rok, osle ali kladiva s hriba na hrib, ali o stoji velikana z nogami na dveh hribih hkrati².

Na Ajdovskem gradcu med Zavrhom in Barko so živeli ajdi. To so bili velikani. En velikan je kosil na Vremščici, drugi pa v Brkinih. Imela sta samo enega »uosla«, tako da sta si ga podajala, kar preko Vremske doline. Tako so bili veliki;³ Ajdi so bili tako veliki, da so si podajali roke od sloparskega hriba do tubeljskih hribov.⁴

Na anketno vprašanje, kdo so bili ajdi, je večina ljudi odgovorila, da so to bili prvotni prebivalci, s tem da so jih povečini enačili z velikani, v manjši meri pa s pogani.

Ajdi so bili pogani. Ljudje so nekoč pravili, da so živeli na Vrhulah.⁵ Po izročilu v Lokvi naj bi bila stara vas na ledini Merišče. Od tod so se ljudje preselili v Prelože in v Lokev. V stari vasi so bili pogani. Ponoči so tu videvali strašno velikega moža.⁶

Po nekaterih pripovedih naj bi ajde pokončali pasjeglavci (Kropej 2004, 4). Ohranjena je pripoved s konca devetnajstega stoletja, po kateri družino ajdov najprej napadejo pesjani, preživeli dobri ajdovski deklici pa zaradi nevernosti kaznuje krščanski Bog.

»(...)V sredi teh pregreh (op. narodovih) pa so prišli v deželo sveti ljudje, ki so oznanjevali novo vero v jednega Boga. (...) Tudi do lepih deklic je prišel glas o novi veri, vender onedve, prevzetni, nista hoteli ničesar čuti o jedinem Bogu – zato pa jih je Bog kaznoval in morali sta umreti. (...) Grička sta ukleta, ker pod njima ležita nevernici« (Mejač 1890, 354–56).

Podobno tudi na Švedskem ljudsko izročilo pravi, da je velikane izgnal zvok prvih krščanskih zvonov (Bürstrom 1999, 36). V istrskem izročilu pa velikani izginejo, ker se umaknejo v Čičarijo in v notranjost Istre pred suženjstvom.

»(...) Ma pole, kadar so hoteli ani hudobni ledje te dobre velikane nardit za sužnje, so oni zbežali v divjo Čičarijo in tam nekam globoko v Istro. Pravijo, da se še danes skrivajo tam okuli Motovuna« (Morato, Pahor 2002, 104).

² Denimo pripovedi z arheološkega najdišča Gradec pri Prapretnem (Ciglenečki 1981, 417), v Bohinju (Cvetek 1993, 32), Istri (Morato, Pahor 2002, 104) itd. Enak motiv najdemo na Tolminskem v zvezi z Divjimi babami (Dolenc 1992, 20).

³ Ivan Dujc, Zavrhek 1.

⁴ Angela Ražen, Bilajeva, Tublje.

⁵ Zdravko Škerjanc, Gašperjev, Brezovica 17.

⁶ Šček 1937, 57, 60, 63, 63; B. Slapšak – Arheološka topografija Slovenije: Kraška planota. Ljubljana 1974 (arhiv Inštituta za arheologijo ZRC SAZU, Ljubljana, Arheološka topografija Slovenije, inv. št. 5a).

Nekaj o ustnem izročilu o starem prebivalstvu

Večina evropskih narodov pozna izročila o starem prebivalstvu velikanov z nadnaravnimi močmi. Pri nas jih večinoma imenujejo ajdi, na Štajerskem so iz rodu velikanov tudi rimske deklice (Kelemina 1997, 195-96). Tudi Herodot v svoji Zgodovini piše, da Grki verjamejo, da so bili nekdanji ljudje večji od današnjih. Velik del poimenovanj za staro prebivalstvo izhaja iz veroizpovedne sfere. Poleg najbolj razširjenega naziva »Grki« se ponekod v Bosni nekdanji prebivalci nazivajo Kauri, Lutorani, v Črni gori Latini, Židi v Črni gori, Dalmaciji in Istri⁷ (Palavestra 1966, 52-53). V Beli Krajini se velikani imenujejo Grki (Županič 1934; Kelemina 1997, 196), kar poznajo tudi v hrvaški Istri (Bošković-Stulli 1986, 215). Ravno tako se na veroizpoved nanaša naziv Mavri za prvotno prebivalstvo Portugalske, s čimer je označeno nasprotje kristjanom (De Pina-Cabral 1989, 66).

V. Palavestra pripovedi o najstarejši dobi – dobi velikanov – ne uvršča v krog mitološkega ustnega izročila, ampak jih pripisuje skupini postmitološkega, kronološko mlajšega ljudskega izročila. Eno osnovnih vlog v verovanjih o starem ljudstvu je igrala domišljija, prežeta s strahom in religioznimi verovanji o nadnaravnih bitjih in pojavih, znotraj katere so se tvorile predstave o povezavi med realnim in nadnaravnim svetom. Vsebina izročila je fantastična utopija, projicirana v preteklost, s čimer je mišljeno prikazovanje nekdanjega bogastva in blagostanja starega ljudstva in davnih srečnih časov. Objektivni historični prikaz dogajanja ali osebnosti v preteklosti je relativno skromen, ker vsako izročilo o minulem času vsebuje nekakšen tradicijski ali epski element, ki je zato tudi nehistoričen, neresničen in nadnaraven. Historično ustno izročilo v glavnem slika odseve zamegljenih in skaljenih spominov na preteklost, spominov, ki so se ustno prenašali v času in prostoru in bili podvrženi vplivom tradicije in tradicijskih predstav ter predlog, prežetih z verovanjem v fantastične in nadnaravne pojave (Palavestra 1990, 185-87).

Kontinuiteta, sobivanje, zunanji videz ajdov z Ajdovščine

V ustnem izročilu o prebivalcih Ajdovščine se splošno razširjenimi folklorni motivi, denimo o ajdovskem zakladu na Ajdovščini (Peršolja 2000, 42-43, 52-55), prepletajo z motivi, ki so specifični samo za to področje. Izročilo o nekdanji vasi ajdov-velikanov na Ajdovščini je poznano v večini vasi zahodnih Brkinov z okolico. Takšno razprostranjenost izročila moramo najverjetneje povezati z zgodnjim arheološkim odkritjem Ajdovščine, delovanjem izobrazenih župnikov, kot je bil Matija Sila, z iskanjem »zakladov« na Ajdovščini, s posamezniki, ki se zanimajo za lokalno zgodovino, in nenazadnje, s povečanim zanimanjem arheološke stroke za Ajdovščino v zadnji polovici 20. stoletja (Slapšak 1997, 21-25).

V tipični folklorni motiviki predstavljajo ajdi stereotip mitičnega »drugega«, obdarjenega s posebnimi močmi in pripadajočega neki nedefinirani mitični preteklosti (Slapšak, Hrobat 2005, 515). V izročilu obstajajo samo "mi, ljudje, naši", ko Slovani govorijo o sebi, in »oni« (Pleterski 2005).

»Enkrat v davnih časih so v Jajdešni živeli velikani. V Rodiku, pod hribom so živeli navadni ljudje. Velikani z Ajdovščine so se držali bolj zase in so pustili ljudi pri miru. (...)«⁸

⁷ Veroizpovedno označene nazive za staro prebivalstvo srednjega Balkana V. Palavestra (1966, 53) razdeli na predсловansko prebivalstvo, srbsko in hrvaško srednjeveško prebivalstvo vzhodnega religioznega obreda in pretežno pravoslavno prebivalstvo iz 16.-18. stoletja.

⁸ Peršolja 2000, 45; po pripovedovanju Vladimirja Babiča, Valinovega, rojenega 1909, Rodik.

Vendarle v rodiškem izročilu zasledimo motive, ki odstopajo od splošno ustaljenih folklornih obrazcev. Zanimivo je izročilo o kontinuiteti med Ajdovščino in vasmii pod njo, Rodikom, Slopami in Brezovico. Že v sedemdesetih letih je bilo v topografski akciji Odelka za arheologijo Filozofske fakultete v Ljubljani zabeleženo, da ustno izročilo prebivalcev Rodika in Slop pravi, da so se njihovi prebivalci preselili z Ajdovščine nad Rodikom (Slapšak 1995, 65; Slapšak 1997, 21), iz Njivic, ledine kilometer vzhodno od Ajdovščine, pa v Brezovico (Slapšak 1995, 68; Hrobat 2003, 65).

Ajdovci z Ajdovščine nad Rodikom so se razselili v Slope, Brezovico in Rodik. Na Ajdovščini je bilo šestintrideset do štirideset hiš. Ajdovci so se v Rodiku najprej naselili v Podluzo, kjer je dosti vode. Vsaka hiša je imela svoj vodnjak. Tu je bila tudi prva cerkvena, in sicer v Buoštnerjevem vrtu. Pri kopanju za hišo je lastnik tu naletel na steber, ki je danes vzdan v zid. Prvotno jedro vasi je bilo območje nad križnim znamenjem, v Podluzi⁹.

V glavnem se izročila o preselitvi ajdov v Brezovico ne nanašajo na naselje na Ajdovščini, temveč na Vrhule, sleme med Artvižami in Ajdovščino¹⁰. Zanimivo, da je bilo izročilo o nekaj hišah na Njivicah v novejšem času potrjeno z najdbami arhitekturnih sledov s fragmentom keramike istega tipa kot na Rodiški Ajdovščini (Slapšak 1995, 68).

Ustna izročila o »starih vaseh« so pogosta na območju Krasa in večkrat vključujejo lokalna arheološka najdišča, ki ustrezajo določenim stopnjam v razvojni zgodovini moderne vasi. Pogosto je v lokalno zgodovinsko zavest vključenih več zapuščenih vasi (Slapšak, Hrobat 2005, 517).

Ob močno ukoreninjenem kontinuitetnem izročilu naletimo tudi na pripovedi o vojskovanju ajdov in uničenju Ajdovščine v požaru.

»(...) Ajdi so se hodili vojskovati za druge večje narode. (...) Zgodilo se je, da se Ajdje niso vrnili z vojne domov«¹¹. »Enkrat je bilo na Jajdešni mesto. Še danes lepo vidiš nasip in zidine in gomile, kjer so nekoč bile hiše. So prišli enkrat tja sovražniki – so mesto sežgali. (...)«¹². »(...) Potlej enkrat so Jajdje izginili. Nono ni povedal, kako in zakaj. Ma, ni jih bilo več. Mesto Jadešna pa je bilo požgano in porušeno (...)«¹³.

Hkrati so v vaseh pod Ajdovščino razširjena izročila, ki bi lahko nakazovala sobivanje med prebivalci na hribu in v dolinah. V Rodiškem ustnem izročilu naletimo na podatke o konfliktnem odnosu med prebivalci iz doline in hriba, ki se kaže v pripovedih o ajdovski kraji pridelkov Rodičanov na Maganki in Čelevu, zabeleženih že v arheoloških terenskih raziskavah iz sedemdesetih let (Slapšak 1995, 18).

Ajdi so prihajali v dolino in kradli na njivah Maganka in Čelevo (Slapšak 1997, 18). Velikani, ki so živeli na Ajdovščini, so bili bolj zategle kože in imeli so črne lase. Imeli so veliko mesto, okrog katerega je bilo velikansko obzidje s tremi velikimi vrati (zlata, srebrna in bronasta). Bili so dobri kovači. Ajdi so imeli majhne njivce Na guri, Pod štihterco in na

⁹ Po pripovedovanju Rada Lukovec - Tonjevga, Rodik 5a, rojen 1943.

¹⁰ Starejši so pripovedovali, da so se Brezovčani preselili iz Vrhul, to je sleme med Artvižami in Ajdovščino (Peršolja Jasnja Majda, Križ 144, rojena v Rodiku, avtorica knjige Rodiške pravce in zgodbe); Brezovčani so nekoč živeli na Vrhulah. (...) Ko je jezero odteklo, so se Brezovčani iz Vrhul preselili na rob Brezoviškega polja (Peršolja 2000, 43-44; po pripovedovanju Frančiške Babič, Valinove, rojene l. 1912, Rodik); Ajdi so bili pogani. Ljudje so nekoč pravili, da so živeli na Vrhulah (Zdravko Škerjanc, Gašperjev, Brezovica 17); Rodik je bil prej na Njivicah. Danes so vidne ruševine (Jože Prelec, Rolhov, Podgrad pri Vremah); Rodik je bil prej na Njivicah na Ajdovščini nad Rodikom. Še vedno so tam kamni (Vence Tonkov, Artviže 22). Izročilo o hišah (2?) in o kontinuiteti z Brezovico (Slapšak 1995, 68).

¹¹ Peršolja 2000, 54; po pripovedovanju Ide Mikolj, Valinove, rojene 1936, Rodik.

¹² Peršolja 2000, 55.

¹³ Peršolja 2003, 19; po pripovedovanju Franca Race, Krnelovga, rojenega l. 1920, Rodik.

Njivcah, vendar jim to ni bilo zadosti. Zato so Na čelevu kradli repo in korenje Rodičanom. Iz teh njiv so se pred velikani Rodičani raje umaknili in si uredili v obdelovalno površino Rodiško polje¹⁴. »(...) In ti Jajdje so delali Rodičanom sive lase. Rodičani so bili pridni in marljivi. Vse so prekopali in zasejali. Jajdje pa nič. So imeli njive na Štihtarci in na Njivcah, ma niso znali delati in nič jim ni zraslo in zarodilo. Zato so hodili zgodaj zjutraj na njive v Čelevem in kradli intrado: repo, mirne¹⁵, kar je bilo. (...)»¹⁶.

In spomin na ajde je ostal še dolgo živ: »(...) Potlej so se zmenili, da bodo rodiški mladci vzeli kovce in štrkelce in šli gor na Čelevo ahtat njive. Če so fantje bili pri njivah, Jajdje niso kradli. Če pa so Rodičani zaspali, so Jadje vzeli, kar so rabili. Zato so starši klicali ob svitu:«*Fantje! Vstane! Jajdje so vre v Čelevem!*« (...) *Ko je bil moj nono še mlad, ga je njegov oče vsako jutro še ob temi klical: »Janez! Vstani! Jajdje so vre v Čelevem!*«. In ko sem bil jaz majhen in bi zjutraj še rad spal, je nono naredil na borjači budnico:«*Frane! Vstani! Jajdje so vre v Čelevem. (...)»*¹⁷.

Izročilo o stikih med starim prebivalstvom in prišleki ni edinstveno v slovenskem prostoru. O sočasnosti govori motiv o ujetem divjem možu v slovenskem, italijanskem in švicarskem izročilu, ki nauči kmete, kako se dela sir. Po I. Grafenauerju naj bi take pripovedi sodile v 5. in 6. stoletje, ko so se v Alpe priseljeni germanski rodovi naučili sirarstva od staroselskih Retoromanov, lahko pa tudi, da so se pri Retijcih in Noričanih naučili planšarstva in sirarstva keltsko-rimski priseljenci. Od teh, Vlaha imenovanih, so se naučili sirarstva tudi naši predniki (Grafenauer 1959, 150–53; Stanonik 1999, 17). Ustno izročilo o jagi babi ali divjih ljudeh s Tolminskega, ki razodenejo kmetom, kako izboljšati tehniko oranja in vinogradništva (Dolenc 1992, 16, 29–33), bi lahko potrdili z raziskavami ornega orodja M. Gavazzija (1969, 123) in S. Gabrovca (1955), ki dokazujeta prevzem železnih lemežev od staroselcev. V vaseh severnega roba kraške planote je zabeleženo izročilo o »lučkah« ali »mavercah«, starih prebivalcih gričevnate pokrajine za reko Rašo, imenovanih po njihovih ognjih pred bivališči, ki naj bi z domačini izmenjevali žito za volno (Slapšak 1995, 18; Slapšak, Hrobat 2005, 516–517). V novejšem času je izčrpno študijo o odnosih med Vlaha – ajdi in Slovani na področju Istre in Krasa na osnovi ustnih, zgodovinskih in arheoloških virov napisal A. Pleterski (2005). O stikih med staroselci in slovanskimi pastirji govori tudi primer ustnega izročila z Velike Planine nad Kamnikom. Po pripovedih naj bi si pastirji postavili kočje tesno skupaj, ker so se bali »divjih mož«, domnevnih staroselskih prebivalcev. O zadnjem bi lahko pričala značilna odmaknjenost slovanskih naselbin od poznoantičnih najdišč (Cevc 2000, 578).

Nenazadnje naletimo na podobno odmaknjenost tudi v primeru staroselskega naselja vrh hriba Ajdovščine in vasmu pod njo, za kar govori tudi ustno izročilo Rodika in Slop.

Ajdi, ki so živeli na Ajdovščini, so bili veliki ljudje. Naših ljudi so se bali. Nikoli niso storili nič žalega, niso bili hudobni. Bili so druge barve in govorili so svoj jezik. Sloparci so od

¹⁴ Peršolja 2000, 42; po pripovedovanju Vladimirja Babiča – Vlada Valinogva, rojenega 1909.

¹⁵ Narečna beseda za korenčke.

¹⁶ Peršolja 2003, 19; po pripovedovanju Race Franca, Krnelovga, rojenega l. 1920 v Rodiku.

¹⁷ Peršolja 2003, 19; po pripovedovanju Franca Race – Franeta Krnelovga, iz Rodika (pri komunski štjerni), rojenega 1920. Po pripovedi Dore in moža Jožeta, rojenega l. 1910, ter sina Jožeta Valenčiča, Dane pri Divači 4: *O straži pred ajdi govori tudi izročilo v sosednji vasi, ki pa ga zaenkrat še ni mogoče umestiti v kontekst. V starih časih so se ljudje bali ajdov. Včasih so stražili v Vardi (vrtača pod Volarijo – prazgodovinsko gradišče). Ko so stražili vas, so kričali »varda!*«! Toponim Varda izhaja iz italijanske besede guardia, straža, in naj bi po J. Titlu (1998, 77) označeval opazovalne signalne točke v severozahodni Istri v času turških vpadov.

*njih kupili prt zemlje, ki so jo potem hoteli vzeti Rodičani. V grobljah, kjer so ajdi živeli, naj bi bil zakopan zaklad*¹⁸.

Pozornost zbujajo navedbe o »drugačnem« jeziku in zunanjem videzu ajdov.

Ajdje z Ajdovščine so bili majhni in čokati (Slapšak 1995, 18). Pripovedovali so, da so bili ajdi zategle kože oziroma temnejše polti. To so bili »črni ricasti¹⁹ ljudje«²⁰. (...) Ti Jajdje niso bili kmetje. Oni so bili kovači in livarji. So poznali kamne s kovino, so rudo talili in iz kovine delali orodje in orožje. Ti Jajdje so bili velikani, močni ljudje. Vsi, prav do zadnjega, so imeli črne lasi in zateglo kožo, tako, kot jo imajo danes kaki Siciljanci ali Cigani. Niso bili beli in svetli kot Rodičani. (...)»²¹.

Izročilo o majhnosti ajdov je bilo v Rodiku zabeleženo v anketi Oddelka za arheologijo leta 1975 (Slapšak 1995, 18) in se očitno meša z danes prevladujočimi, splošno razširjenimi klišeji o nadnaravni velikosti prvotnih prebivalcev. Opis majhnih ajdov je zaenkrat poznan samo na Dolenjskem, kjer pa se zbujajo bolj analogije na motiv velikosti škratov, saj naj bi ajdovčki sedeli živini za rogovi, da so jo priganjali pri oranju²². Ne samo v Rodiku, ampak tudi v Slopah je poznano izročilo, da so bili ajdi drugačne barve oziroma temnejše polti in naj bi govorili svoj jezik. Rodiške navedbe še dodajajo črne lase, celo kodraste. B. Slapšak opozarja, da bi lahko bila sicer navedba novejši učen vrivek nekoga v želji po vzpostavitvi »drugačnosti« (Slapšak 1997, 21) ali posledica učene interpretacije, ki je rimsko naselbino na Ajdovščini povezal z mediteranskim tipom ljudi (Slapšak, Hrobat 2005, 516). A. Pleterški (2005) navaja podobno izročilo o začetnici vasi Križ – S. Croce na Tržaškem Krasu, ki naj bi bila ravno tako temnejše polti, črnih las in rjavih oči, kar bi lahko govorilo za prvotnost tovrstnega izročila.

Zanimivo je poznavanje življenjskega prostora ajdov. Izročilo namreč pove, kje so ajdi imeli njive, na Štihterci ter na Njivicah, in vinograde na Nogradih (imena!). Na prvih katastrskih zemljevidih iz dvajsetih let devetnajstega stoletja so bila to območja pašništva ter gozdov in med domačini ni nikakršnega podatka o tem, da bi bila ta območja kadarkoli uporabljena od prebivalcev modernih vasi (Slapšak, Hrobat 2005, 516). Dejansko so bile pri terenskem pregledu ugotovljene fosilne njivske terase dvesto metrov od najdbe rimskodobnih hiš (Slapšak 1995, 68). Že sredi 19. stoletja je bil Bleiweis presenečen na domačinovim poznavanjem rodiške Ajdovščine.

»Kmet (...) nama je nekdanje mesto popisoval, kakor bi ga bil z lastnimi očmi vidil (...) tu nama kmet kaže lego kovačije in spriča resničnost svoje povesti z žlindro, ktere se obilo najde znotraj in zunaj oklepa (Bleiweis 1859).«

¹⁸ Marija Opara, Slope 17, rojena v Slopah l. 1914. O odmaknjenosti ajdov govori tudi pripoved navedena v začetku poglavja, Peršolja 2000, 45; po pripovedovanju Vladimirja Babiča, Valinovega, rojenega 1909, Rodik.

¹⁹ Ricast (iz it.: ricciolo) - primorska narečna beseda za kodraste lase. Rodičani (Majda Peršolja, Marta Lukovec) razlagajo izraz »zategla koža« kot rahlo temnejša polt.

²⁰ Peršolja Jasna Majda, Križ 144, rojena v Rodiku, avtorica knjige Rodiške pravce in zgodbe.

²¹ Peršolja 2003, 19; po pripovedovanju Franca Race - Franeta Krnelovga, iz Rodika (pri komunski štjerni), rojenega 1920.

²² Po pripovedovanju Lojzeta Goloba, Grič pri Klevevžu, rojenega 1930, ki je pripoved slišal od stare mame njegove žene, Blažič Alojzije, rojene konec 19. stol., zapisala Suzana Gorenc, študentka na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo, vpisana l. 2003/04: *Ajdovčki naj bi stanovali v iz kamerija zidani jami, veliki približno tri krat tri metre. Po pripovedi informatorja, naj bi jama zgledala, kot da je narejena samo zanje in da ji manjkajo samo še vrata. Ajdovska jama se nahaja pod vasjo Grič pr Klevevžu v gozdu z ledinskim imenom Kostanule. Ajdovčki so bili majhni ljudje, ki so živini hodili sedet za rogove, ko so orali, in ji tako pomagali orati oziroma jo priganjali.*

Izročilo o kovaštvu ajdov, številu hiš in obdelovalnih površinah bi lahko razumeli kot posledico opazovanja in interpretacije arheoloških pojavov v domačem okolju, denimo fosilnih obdelovalnih površin, morfologije vidnih struktur ali površinskih najdb žlindre na Ajdovščini (Slapšak, Hrobat 2005, 516). Izročilo o kovaštvu je lahko obstajalo sicer že prej, najdbe žlindre so ga le potrjevale (Pleterski 2005). Za slednje bi lahko govorilo izročilo o kovačiji na Njivicah (Peršolja 2000, 86). Najdba ščitne grbe z Ajdovščine bi lahko dokazovala obstoj vsaj manjše vojaške posadke na mestu, za čigar potrebe bi bila kovačija smiselna (Pleterski 2005). Geofizikalne meritve so na Ajdovščini dokazale močne sledove predelave železa (Mušič 1999, 360–370).

Kontinuiteta, asimilacija ajdov – zgodovinska resnica v izročilu?

In kako naj razumemo različna izročila o kontinuiteti vasi, precej pogosta na področju Krasa in zahodnih Brkinov²³? V mnogih tovrstnih primerih bi se lahko strinjali z M. Halbwachsom (Halbwachs 2001, 152) v tem, da ljudje potrebujejo oporo tradicije, ki jih od »davnih časov« veže na njihov prostor in tako upravičuje njihov obstoj na tem mestu. Identifikacija z nekdanjimi prebivalci in njihova vključitev v lokalno zgodovinsko zavest je zato logična posledica iskanja lastne identitete lokalne skupnosti, ki je ne more najti v splošni zgodovini, temveč v preteklosti, ki je tesno vezana na življenjski prostor pripadnikov skupnosti. Po drugi strani pa tako nenavadnih tradicij, kot so te, povezane z Ajdovščino, ne moremo zgolj ovreči kot domišljajske pripovedi. Z analizo izročila o starem prebivalstvu v Bosni in Hercegovini je namreč V. Palavestra ugotovil, da se v tistih delih izročila, ki odstopajo od splošnih folklornih motivov in se vežejo na specifično geografsko področje, lahko odsevajo resnični historični pojavi (Palavestra 1966, 5, 52-53)²⁴. Na nek način najdemo podobna spoznanja pri F. Zonabend. Ta opaža, da je pri ohranjanju ljudskega spomina najpomembnejši dejavnik prostor. Kar ostaja zapisano v prostoru, obstane tudi kot spomin na preteklost (Zonabend 1993, 16-18). Da ustno izročilo o »kontinuiteti vasi« ne gre vedno razumeti zgolj kot posledico potrebe po identifikaciji s tradicijo prednikov v istem prostoru, dokazuje recen ten primer preselitve nekdanje vasi Potoče, še aktivne v začetku dvajsetega stoletja, v današnji Pared. Primer je dober za opazovanje procesa ustvarjanja izročila, saj je danes zapuščena vas, za katero skorajda ni ostalo materialne sledi, ostala v spominu zapisana kot »stara vas« ali »stari Pared« (Hrobat 2003, 68-69).

Zaradi odsotnosti arheoloških podatkov o času naselitve v dolini pod Ajdovščino se lahko naslonimo zgolj na nekaj toponomastičnih elementov. F. Bezljaj dokazuje, da nam raziskave predсловanskih relikto v toponomastiki, še posebej pogostih zahodno od linije Postojna-Juljske Alpe, pričajo o zgodnjem sožitju med Slovani in staroselci (Bezljaj 1969, 32-33). Za kulturne stike med staroselci in prišleki bi lahko govorilo dejstvo, da se je v imenu današnje vasi Rodik ohranilo ime Rundictes, zapisano na epigrafskem napisu iz 1. st. n. št. (CIL 5, 698), ki je najverjetneje pripadalo predrimski skupini prebivalcev z Aj-

²³ Za analizo izročila o starih vaseh glej Hrobat 3003, 50–71; Slapšak 1995, 17–18, 30–47.

²⁴ Glede realnih osnov, na katerih temelji izročilo, V. Palavestra misli, da so v izročilih, ki govorijo o izumrtju in uničenju »starega naroda«, ohranjeni spomini na določene vidike realnosti v procesu etnične in kulturne simbioze starobalkanskega stratuma in priseljenega prebivalstva. Izročila, ki kot vzrok izumrtja navajajo vremenske nepravilike (nenadno sneženje, mrzli vetrovi in suša, ki so sicer pogosti pojavi v visokih hribih in nasploh na kraških tleh), so nastala kot fabulizirani odraz arhaičnih in v tradiciji močno ukoreninjenih pastirskih selitev med zimsko in poletno pašo, kar na dinarskem področju predstavlja starobalkansko, predсловansko prakso (Palavestra 1966, 53).

dovščine (Slapšak 1977; Slapšak 1995, 69; Slapšak 1997, 28-49)²⁵. V sklopu gričevja okrog Ajdovščine najdemo tudi besedo Vlaka za grič med Slopami in Čukom²⁶, ki spominja na izpeljanko iz Vlah, s čimer so slovanski prišleki imenovali staroselce (Kos 1985, 122-24). Zdi se pomenljivo, da se na Vlako navezuje pripoved o ajdovski deklici, ki naj bi sedela na Vlaki in močila noge v kalu pod Vlako²⁷. Ledinska imena kot so Vlaka, Zgon, Njivice, Laz, ki jih najdemo na obravnavanem področju, bi lahko nakazovala zgodnjo naselitev Slovanov na obravnavano območje, saj jih P. Skok (1950, 261) uvršča v skupino najstarejših slovanskih toponimov.

Različna izročila o kontinuiteti ljudi z Ajdovščine, sobivanju z vaščani v dolinah in uničenju Ajdovščine nastopajo v očitnih opozicijah, na kar je opozoril že B. Slapšak (1997, 21). A. Pleterski ugotavlja, da se nam zdijo podatki nasprotujoči, ker jih jemljemo kot sočasne. Problem zato skuša rešiti tako, da izročilu doda časovno dimenzijo (Pleterski 2005). Ljudski spomin namreč ne vsebuje časovne razsežnosti oziroma je ta kvečjemu razdeljena na dve kategoriji, čas kmečke družbe »v preteklem času« (kot nasprotje »sedanjemu času«) in mitični »davni časi« nekristjanov (De Pina Cabral 1989, 66).

Z zgodovinskega stališča bi lahko bil proces kontinuitete možen. Arheološka izkopavanja apsidalne stavbe na Ajdovščini so dokazala požig v času od druge polovice 5. stoletja dalje (Slapšak 1997, 51). Od tod bi lahko izviralo izročilo o uničenju Ajdovščine v požaru, ki pravzaprav ne poudarja, da bi pomrli prav vsi prebivalci (Pleterski 2005). V teoriji se lahko po razpustitvi poznoantičnega obrambnega sistema življenje na Ajdovščini nadaljuje v zelo skrčenem obsegu z adaptacijo dela stavb, poselitev se razdrobi na manjše enote po brkinskem grebenu (Slapšak 1995, 75). Poselitev Ajdovščine v tem času potrjuje A. Pleterski z najdbo ščitne grbe iz 8. st. n.št. (Slapšak 1997, Sl. 9; Murgelj 2000, 50, T. 4: 1; Pleterski 2005). V času bizantinske oblasti v dolini se lahko v dolinah pod Ajdovščino že naselijo novi prišleki. Po vojaško-političnem razkroju bizantinske oblasti bi skupnost z Ajdovščine izgubila zunanjo podporo (plača) in bi se bila prisiljena preživljati sama. Nerodoviten brkinski greben seveda ni mogel zadoščati kmetijskim potrebam prebivalcev Ajdovščine, zato bi lahko v ta čas umestili pripovedi o ajdovski kraji pridelkov Rodičanom²⁸ (Pleterski 2005). Po ustalitvi vojaških in političnih razmer bi prebivalci lahko zapustili slabo rodoviten brkinski greben in se preselili v kmetijsko ugodnejše nižinsko območje (Slapšak 1995, 75-77).

Mogoče je vredno pozornosti dejstvo, da imamo pri obeh vaseh, ki ju zadevajo pripovedi o preselitvi z Ajdovščine, izročilo o dvojnem naselitvenem prostoru. Na sloparski strani nastopata v izročilu med fazo Ajdovščine in moderno vasjo še zapuščena vas Pod lipami in v eni verziji, tudi lokacija Požganice (Slapšak, Hrobat 2005, 517). Sicer je hkrati med Sloparci razširjeno še izročilo o prednikih iz Češke (Pibernik 1999, 172), ki bi ga

²⁵ Ime Rodik se v slovenski obliki prvič omenja okoli leta 1300 kot Rodic oziroma Rodink (Kos 1985, 135). Mnenja glede etnične pripadnosti skupnosti, ki je po imenu sodeč živela na Ajdovščini nad Rodikom, so si deljena. Besedo Rundictes lahko najdemo tako v slovarjih ilirskih kot venetskih ali keltskih jezikovnih ostalin (Slapšak 1997, 29). M. Doria (1971, 17) jo uvršča v skupino toponimov, v katerih bi se lahko prepoznalo preindoevropski etimon.

²⁶ Vzpetina ob Ajdovščini, mesto zgodnjerskega grobišča prebivalcev Ajdovščine (Istenič 1987), domnevno predslovanskega kulta (Hrobat 2004) in rimske ceste (Slapšak 1997, 25-26).

²⁷ Po pripovedovanju Milene Ceglar, rojene Godina, Tumova 1, Hrpelje, rojene l. 1946 v Slopah.

²⁸ Da podatek o kraji repe in korenja ni vrivek novega časa dokazuje A. Pleterski s sestavo poljščin. Če bi bilo izročilo novejšega izvora bi ajdje morali krasti koruzo (Pleterski 2005), saj naj bi že v 18. stol. v zahodni Sloveniji jedli predvsem polento (Makarovič 1988-1990, 134).

lahko pripisali mlajši faze rekolonizacije kraških vasi, razredčenih zaradi kuge in Turških vpadov²⁹ (Slapšak, Hrobat 2005, 517). Medtem ko je bila stara vas na ledini Požganica³⁰ (ime!) omenjena le v anketi iz sedemdesetih let (Slapšak, Hrobat 2005, 517), je danes še živo izročilo o stari vasi na ledini Pod lipe ali Sleme, katere sledovi hiš so jasno prepoznavni v konfiguraciji terena³¹.

Vas je bila prej drugje, vendar so kače pregnale takratne prebivalce na zdajšnje mesto³². Najprej je bila vas drugje, na ledini Pod lipami. Imenovala se je Lupe. Pred kačami so se umaknili Sloparci na današnje mesto vasi³³. Ljudski glas gre, da so se Sloparci izselili iz Pod lip na sedanji prostor, ker je bilo Pod lipami preveč kač³⁴.

Izročilo o tem, da so se ajdi v Rodiku naselili najprej v Podluzo, zgornji del vasi, smo že navedli v začetku³⁵. Potrditev lahko vidimo v omembi dveh delov najstarejše vasi drugega pripovedovalca.

»Enkrat, dolgo nazaj, je bila vas Rodik razdeljena na dva dela; na Podluzo in na vas pri cerkvi. Vmes so bili vrtovi in sadovnjaki. Rodičani so bili kmetje. (...)«³⁶

Na razmišljanje A. Pleterskega (2005), kako so ajdi odšli v dolino, če je tam že bila vas, se odgovor kar sam ponuja. Dvojno jedro naselitve se zdi namreč sila nenavadno za enoten kolonizacijski tok. Staroselci z Ajdovščine so se mogoče prvotno naselili vstran od slovanskih prišlekov, sčasoma pa so se v asimilacijskem procesu združili v pripadnike vaške skupnosti Rodika in Slop. Dvofazna kolonizacija bi ustrezala tako izročilu o kontinuiteti z Ajdovščine kot slovanski kolonizaciji z izročilom o »drugih«. Konec koncev bi brez absorpcije staroselskih tradicij težko razumeli ukoreninjenost nenavadnega Rodiškega in Brezoviškega lokalnega kulta še do poznega 18. stol. na Čuku, tik nad zgodnjeantičnim pokopališčem prebivalcev Ajdovščine nad Rodikom (Hrobat 2004) in seveda, ohranitev predrimskega imena v toponimu Rodik.

V izročilu o ajdih z Ajdovščine so do danes preživeli zgolj razpršeni, navidezno nepovezani, fragmenti kolektivnega spomina na »davne čase«, nekakšen zamegljen spomin na »Nas« in »Druge«, ki pa nam hkrati edini ponuja možne odgovore tam, kjer vsi drugi viri obmolknejo.

²⁹ Velja še opomniti na opazko A. Pleterskega etimologije besede čeh, ki pomeni dečka, fanta, govejega pastirja (Bezljaj 1976, 77), kar bi zopet lahko govorilo o prihodu vlaškega, pastirskega prebivalstva (Pleterski 2005).

³⁰ Med ledinskimi imeni, ki jih našteva domačinka iz Slop, najdemo toponim Pgreščina (Pibernik 1999, 198).

³¹ Sicer je arheološka topografija pokazala še dva naselbinska kompleksa na področju Slop, Grube in Na krasu, vendar po nekaj najdbah sodeč, datirajo v zgodnejši, rimski čas, in nista povezana z nikakršnim izročilom. Površinske najdbe arhitekturnih sledov na lokaciji Pod lipe – Sleme niso rimskodobne (Slapšak 1995, 68). Poznejša datacija se zato zdi verjetna.

³² Slugova Štefa, Slope 16.

³³ Marija Opara, Slope 17, rojena v Slopah, l. 1914.

³⁴ Pibernik 1999, 172.

³⁵ Povedal Rado Lukovec, Tonjev, rojen 1943, Rodik.

³⁶ Peršolja 2003, 19; po pripovedovanju Franca Race, Knelovga, rojenega l. 1920, Rodik.

Literatura

- BEZLAJ, F. 1976. Etimološki slovar slovenskega jezika, A–J (1. knjiga), Ljubljana.
- BEZLAJ, F. 1969. Das vorslawische Substrat im Slowenischen, *Alpes orientales* 5, *Dela SAZU* 24, str. 19–35.
- BLEIWEIS, J. 1859. Rodik in pa Ajdovščina nad Rodikom. Novice gospodarske, obertniške in narodne, 31. avgusta 1859. Ljubljana.
- BOŠKOVIČ-STULLI, M. 1986. *Zakopano zlato, Hrvatske usmene pripovjetke, predaje i legende iz Istre*, Pula.
- BÜRSTROM, M. 1999. Focusing on time: disciplining archaeology in Sweden, *Archaeology and folklore*, London, New York, str. 35–47.
- CEVC, T. 2000. Genese der slowenischen Volkskultur, *Slovenija in sosednje dežele med antiko in karolinško dobo. Začetki slovenske etnogeneze*. Ljubljana, str. 559–580.
- CIGLENEČKI, S. 1981. Rezultati prvih raziskovanj na Gradcu pri Prapretnem, *Arheološki vestnik* 32, str. 417–453.
- CVETEK, M. 1993. *Naš voča je zapodval: Bohinjske pravljice*, Zbirka Glasovi, Ljubljana.
- DOLENC, J. 1992. *Zlati Bogatin – Tolminske povedke*, Zbirka Glasovi, Ljubljana.
- DORIA, M. 1971. *Alla ricerca di toponimi prelatini nel Carso*, Testo di una conferenza tenutasi a Trieste, per la »Sezione Studi Carsici« del centro di Antichita Altoadriatiche, il 15 aprile 1971, Trst.
- GABROVEC, S. 1955. Prazgodovinsko – arheološko gradivo za preučevanje rala na Slovenskem, *Slovenski etnograf* 8, str. 9–30.
- GAVAZZI, M. 1969. Vor- und frühgeschichtliches in der Volksüberlieferung im Ostalpenraum, *Alpes Orientales* 5, *Dela SAZU* 24, str. 113–124.
- GRAFENAUER, I. 1959. Zveza slovenskih ljudskih pripovedk z retijskimi – C, *Slovenski etnograf* 7, str. 135–162.
- HALBWACHS, M. 2001. *Kolektivni spomin*, Ljubljana.
- ISTENIČ, J. 1987. Rodik – Grobišče Pod Jezerom. *Arheološki vestnik* 38, str. 89–136.
- HROBAT, K. 2003. *Šembilja na rimskih cestah. O ustnem izročilu in arheoloških raziskavah*. Diplomsko delo. Univerza v Ljubljani. Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo.
- HROBAT, K. 2004. Ustno izročilo o lintverju kot indikator ritualnega prostora antične skupnosti Ajdovščine nad Rodikom, *Studia Mithologica Slavica* 7, str. 63–78.
- KELEMINA, J. 1997. *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom* (ponatis), Bilje.
- KOS, M. 1985. Vlahi in vlaška imena med Slovenci, *Srednjeveška kulturna, družbena in politična zgodovina Slovencev – izbrane razprave*, Ljubljana, str. 121–132.
- KROPEJ, M. 2004. Ajd, s.v., *Leksikon etnologije Slovencev*, Ljubljana, str. 4.
- MAKAROVIČ, G. 1988–1990. Prehrana v 19. stoletju na Slovenskem. *Slovenski etnograf* 33–34, 127–205.
- MEJAČ, A. 1890. Ajdovski deklici, Narodno blago iz komendske okolice, *Ljubljanski zvon*, str. 354–356.
- MORATO, N., PAHOR, Š. 2002. *Mrak eno jutrnja: štorje iz Slovenske Istre*, zbirka Glasovi, Ljubljana.
- MURGELJ, I. 2000. *Kovinsko gradivo z Ajdovščine nad Rodikom*. Oddelek za arheologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani. Ljubljana, diplomatska naloga.

- MUŠIČ, B. 1999. Geophysical prospecting in Slovenia: an overview with some observations related to the natural environment. Geofizikalna prospekcija v Sloveniji: pregled raziskav z nekaterimi ugotovitvami glede naravnega okolja. *Arheološki vestnik* 50, str. 349–405.
- PALAVESTRA, V. 1966. Narodna predanja o starom stanovništvu u dinarskim krajevima, *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne I Hercegovine u Sarajevu, Etnologija, zvezek XX/XXI*, str. 5–86.
- PALAVESTRA, V. 1990. Historijska usmena predanja naroda u Bosni i Hercegovini, *Godišnjak Instituta za književnost*, str. 183–189.
- PERŠOLJA, J. M. 2000. *Rodiške pravce in zgodbe*, Ljubljana.
- PERŠOLJA, J. M. 2003. Rodiške pravce Franeta Krnelovga, *Občinsko glasilo občine Hrpe-lje-Kozina, mesec oktober*, str. 19.
- PIBERNIK, J. 1999. *Pravca o Slopah*, Kranj.
- PIKO, M. 1996. *Iz semena pa bo lipa zrasla: Pravlice, storije in basmi s Koroške*, Zbirka Glasovi, Ljubljana.
- DE PINA-CABRAL, J. 1989. The valuation of time among the peasant population of the Alto Minho, northwestern Portugal, v: LAYTON, R. 1989. *Who Needs the Past: Indigenous values and archaeology*, London, New York.
- PLETERSKI, A. 2005. *De Sclavis autem unde dicitis*. Slovani in Vlahi na "nikogaršnjem" ozemlju istrskega zaledja, *Acta Histriae* 13, Koper (v tisku).
- SLAPŠAK B. 1977. Ad CIL 5, 698 (Materija): Via directa – translata (in fines alicuius) – restituta, *Arheološki vestnik* 28, str. 122–128.
- SLAPŠAK, B. 1995. Možnosti študija poselitve v arheologiji, *Arheo* 17, Ljubljana.
- SLAPŠAK, B. 1997. Starejša zgodovina Rodika, *Rodik med Brkini in Krasom: zbornik ob 350. letnici cerkve*, Koper, str. 19–64.
- SLAPŠAK, B., HROBAT, K. 2005. Rodik-Ajdovščina: elements of ritual landscape in oral tradition, v: BANDELLI, G., MONTAGNARI KOKELJ, E. 2005 (ur.). *Carlo Marchesetti e i castellieri 1903-2003, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Castello di Duino (Trieste), 14-15 novembre 2003, Fonti e Studi per la Storia della Venezia Giulia, vol. IX*, Trst.
- SKOK, P. 1950. *Slavenstvo i romanstvo na jadranskim otocima*, Zagreb.
- STANONIK, M. 1999. *Slovenska slovstvena folklor*, Ljubljana.
- ŠČEK, V. 1937. Lokavske starine I, *Župnijska kronika iz Lokve* (neobj.).
- ŠMITEK, Z. 2005. *Mitološko izročilo Slovencev, Svetinje preteklosti*, Ljubljana.
- TITL, J. 1998. *Geografska imena v severozahodni Istri*, *Knjižnica Annales* 18, Koper.
- ZONABEND, F. 1993. *Dolgi spomin: Časi in zgodovine v vasi*, Ljubljana.
- ŽUPANIČ, N. 1934. Ime »Grk« v pomenu »velikana« pri Belokranjcih v Dravski banovini, *Etnolog* VII, str. 166–175.

Ajdi from Ajdovščina above Rodik

Katja Hrobat

The Ajdi, known as giants, are by general belief responsible for many natural as much as cultural features (Bürstrom 1999, 36-37), prehistoric or Roman constructions, which gives to the term *ajd* the value of an archaeological indicator (Slapšak 1995, 19). They represent the stereotype of the mythical other, powerful but manageable and belonging to some undefined mythical past (Slapšak, Hrobat 2005, 515). Most of the names for the giants in the wider area originate from the religious sphere (Palavestra 1966, 52-53).

In the oral tradition of Slope and Rodik there is an interesting turn in the narratives concerning Ajdi from Ajdovščina above Rodik, where two kinds of motifs interest. In the general folklore motive there is a typical view of the Ajdi as giants with a clear distinction between »us, people« and »them« (Pleterski 2005). Parallel to the stereotype there is an image of Ajdi as rather small people of different, darker complexion and with dark hair, »very much as the Sicilians or Gypsies«, as one story goes. These descriptions are regularly given in the context of the stories describing the contact between the Ajdi and villages beneath. The Ajdi are described as speaking a different language, peaceful and somewhat remote. The inhabitants of Rodik talk of Ajdi stealing their crops from the now abandoned fields of Čelevo and Maganka above Rodik, therefore the villagers would organise themselves to guard the fields. Till recently we can find the memory (?) of Ajdi stealing at Čelevo in the everyday waking up (Peršolja 2003, 19). In turn, the locals can show the abandoned fields of the Ajdi in the vicinity of Ajdovščina, on Štihterca (»laboured place«), Njivice (»small fields«) and their vineyards on Nogradi (»vineyards«). On the first cadastral maps from the beginning of the 19th century these were all pasture and woodland and there is no indication in the local tradition that these would ever have been cultivated from the modern villages. There is even a story about villagers of Slope buying a piece of land from them. The Ajdi were known also for their blacksmithing. Bleiweis wrote about the settlement of Ajdi already in the mid 19th century, surprised by the knowledge of the local, guiding him through the ruins of the houses, blacksmith's workshop, etc. (Bleiweis 1859). And truly, the people from Rodik will still tell you the exact number of the houses on Ajdovščina (36).

A further layer of the oral tradition is about continuity between Ajdovščina and the villages in the valleys. According to these narratives the people from Ajdovščina moved partly to the village of Rodik and partly to the neighbouring village of Slope. Brezovica further to the East is believed to have been settled from Njivice, where there would have stood some houses. Interestingly enough, it was possible to confirm the existence of a small settlement on Njivice, with a ceramic fragment of the same type as those from Ajdovščina (Slapšak 1995, 68).

Somewhat at odds with the stories above seems the narratives about the Ajdi, being at war, and Ajdovščina being destroyed and burnt down.

The traditions about the contemporaneity of different populations are not unique in the Slovenian area. Similar motifs of the »wild people« are spread in the Alpine region. Stories from Velika Planina speak about the fear of the »wild men« (Cevc 2000, 578). It can be confirmed that the newcomers took from the aboriginals the technique of ploughing (Gavazzi 1969, 123; Gabrovec 1955) and the knowledge of making cheese (Grafenauer 1959, 150-53; Stanonik 1999, 17), as already the stories tell. From the northern edge of

the Karst plateau, people would tell about Lučke or Maverce, the old inhabitants from the other side of the river Raša, that would come to exchange wheat for wool with the locals (Slapšak 1995, 18; Slapšak, Hrobat 2005, 516-517). There exist many contact stories in the wider area of Rodik, in Istria and Kras (Pleterski 2005).

The description of the physical anthropology could derive either from some learned interpretation in the need to emphasize the distinctness, »the other« (Slapšak 1997, 21), or from the connection of the Ajdovščina settlers to the racial characteristics of the Mediterranean population, knowing that the site is from the Roman period (Slapšak, Hrobat 2005, 516). But in the similar description about the beginner of the village of Križ – S. Croce on the Karst of Trieste we could see an indication of the originality of this kind of oral tradition (Pleterski 2005). The narratives about the blacksmithing, the number of the houses and farm lands of the Ajdi could come from the observation and interpretation by the locals of surface archaeological features like the fossil fields, surface morphology and distribution of slags (Slapšak, Hrobat 2005, 516). The oral tradition about the blacksmithing could have existed from earlier, as could be attested by the story about the forge on Njivice (Peršolja 2000, 86). The find of the shield from Ajdovščina, speaks for a military garrison, for which a smithy is almost obvious (Pleterski 2005).

How to interpret the oral traditions about continuity, so frequent in the Karst region? We could agree with M. Halbwachs (2001, 152) that in the need for tradition, which would link the people to the place they inhabit and justify their existence, one comes to the identification and appropriation of the past of the ancient inhabitants. However, we should not discard altogether the historicity of oral tradition either. With V. Palavestra, who studied the old populations in Bosnia, we can expect that in those parts of narratives which divert from the usual formular and commonplaces of oral tradition, and which are known just in the certain geographical area, we can detect reflections of the historical truth (Palavestra 1966, 5, 52-53). In a way, we can find similar statements by F. Zonabend. Observing the preservation of the folk memory, she stressed the significance of its connection to the land. Whatever is imprinted in the land would stay in the collective memory (Zonabend 1993, 16-18). That the oral tradition about continuity is not necessarily a fiction is demonstrated by a recent case of the village of Potoče north of Rodik, still active in the beginning of the 20th century. Most of its inhabitants have moved to the village of Pared. This is a good example to observe tradition making, as the old site, almost without any material traces of the houses, is today called »old village« or »old Pared« (Hrobat 2003, 68-69).

In the absence of archaeological sources for the Slavic colonization under Ajdovščina we can rely just on the toponymics. The area west of the line Postojna-Julian Alps is known for an early cohabitation between the aborigines and the Slavs (Bezlaj 1969, 32-33). In the village name Rodik is preserved the name of Rundictes, documented on the Materija inscription from the 1st century A.D., presumably the pre-Roman inhabitants of Ajdovščina (Slapšak 1977; Slapšak 1995, 69; Slapšak 1997, 28-49). The name of the hill close to Ajdovščina, called Vlaka, is reminiscent of the word Vlach, used by the Slavs to call the aborigines (Kos 1985, 122-24). Interestingly, the inhabitants of Slope would tell also a tale about a big girl of Ajdi sitting there. Vlaka, Zgon, Njivice, Laz are among the oldest Slavic toponyms (Skok 1950, 261), which indicate an early Slavic colonization of the area around Ajdovščina, therefore the contacts would be expected.

The oral tradition about contacts, continuity and the arson of the settlement of Ajdovščina seem in clear opposition (Slapšak 1997, 21). Pleterski (2005) points out that the

data seem in contradiction because we take them as contemporaneous. As is generally known, the folk memory doesn't hold the temporal dimension. At the most it is divided into two categories, the »past time« of the farmers (as the opposite to »now«) and the mythic »old times« of the non-Christians (De Pina Cabral 1989, 66).

From the historical point of view the continuity would be possible. The archaeological excavations of the apsidal building demonstrated the arson from the second half of the 5th century on (Slapšak 1997, 51). Just the same is told by the narratives, which do not stress that all inhabitants would die (Pleterski 2005). In theory, after the disintegration of the late r

Roman defence system the life on Ajdovščina could go on to a reduced extent and the settlement crumbled into smaller units on the Brkini ridge (Slapšak 1995, 75). A. Pleterski proves the continuity of the existence on Ajdovščina with the find of a shield from the 8th century B.C. The new settlers in the valley beneath Ajdovščina could come in the Byzantine period. After the disintegration of the Byzantinic dominion the community from Ajdovščina lost the external subvention and it was forced to make a living on its own. The infertile Brkini ridge couldn't produce enough for the living, so the inhabitants from above were forced to steal the harvest from the valleys beneath (Pleterski 2005). After the stabilization of the political and military conditions the settlers abandoned the infertile Brkini ridge and settled down in the valleys (Slapšak 1995, 75-77).

But how would the Ajdi settle down in the valleys if there were already the Slavic inhabitants (Pleterski 2005)? Some folklore and archaeological elements could offer us a plausible hypothesis. There are documented two settlement locations, locally believed to be stages in the history of Slope, Požganica (Slapšak, Hrobat 2005, 517) and Pod lipa – Sleme (Slapšak 1995, 68; Hrobat 2003, 60-61), archaeologically attested too. On the other hand, the oral tradition of Rodik talks about two separated parts of the oldest village of Rodik. There's even a story about the Ajdi settling down to the part called Podluza. The double settlement nucleus seems to indicate a two-phase colonization. The hypothesis would fit to the narratives of the continuity from Ajdovščina as much as to the narratives of »the others«, reflecting two different populations. Without the absorption of the aboriginal traditions it would be difficult to understand the unusual deep-rooted cult of the inhabitants of Rodik and Brezovica, performed till the late 18th century, just next to the early Roman cemeteries of the inhabitants of Ajdovščina (Hrobat 2004), as well as the preservation of the name of ancient inhabitants in the toponym of the modern village.

In the oral tradition about the Ajdi from Ajdovščina there have survived just some dispersed unconnected fragments of collective memory of the »ancient times«, a kind of nebulous memory of »Us« and »The others«. Yet it is the only source that can offer us some answers, where all others remain »speechless«.

**SEMIOTIČNE INTERPRETACIJE
LJUDSKEGA JEZIKA**

**INTERPRETAZIONI SEMIOTICHE DELLA
TRADIZIONE POPOLARE**

**SEMIOTIC INTERPRETATIONS
OF LANGUAGE AND TRADITION**

Revenantství v české lidové tradici jako obraz cizího, nepřátelského světa

Alexandra Navrátilová

The article deals with dead persons believed to have come back as ghosts in the territory of Bohemia, Moravia and Silesia. On the basis of literary sources that originated not only in the 19th and 20th centuries, but also in older times, it treats the revenantism as reflected in the imaginations, customs and folklore. It shows the bases from which this phenomenon was growing and the ways in which it expressed various features of the folk life, its mentality, view of the world, morality and ethics. The souls of the so called impure departed persons whose death was instant or violent, or who outran the laws of proper life in some way, came back to earth in the form of eerie ghosts and demons. This faith became a significant part of the folk demonology embedded in the fatefully conceived conflictful relation between the living and the dead persons.

Víra v návraty zemřelých (v revenantství) a v jejich zjevování se v různých podobách má prastarý původ. Její počátky sahají do předkřesťanských dob a jsou spjaty s představami, týkající se duše, záhrobí a kultu předků. V českém prostředí, kde od raného středověku existovalo pohanství a křesťanství vedle sebe, se v těchto představách mísily, slučovaly a převrstvovaly složky a prvky obou náboženství. Kromě předkřesťanské, zejména slovanské mytologie (démonologie) a křesťanské ideologie v nich nacházíme také pozůstatky jiných kulturních tradic a mnohé mají obecně lidský základ. Všechny tyto elementy vytvořily složitý, přesně nevyhraněný a neuzavřený konglomerát lidové démonologie - systému názorů, pověr, představ a obyčejových úkonů, měnících se v čase i prostoru.

Jestliže pomíneme starší práce, pojednávající o slovanské démonologii (Máchal 1891; Niederle 1916), nebyla tomuto tématu v české etnologii až na některé výjimky (Navrátilová 1992, 1996, 2004) věnována náležitá pozornost. Z literárněvědního hlediska zpracoval obsáhlou srovnávací studii o pověstech s vampyrickými motivy ve střední Evropě Frank Wollman (1920, 1923, 1926), který vedle národopisných zpráv přihlíží i k historickým a církevním pramenům. S představami o posmrtném zjevování zemřelých se setkáváme především v ústním podání. Promítly se i do obyčejů, z nichž některé - jak nasvědčují prameny - přetrvaly až do přelomu 19. a 20. století. Chceme ukázat, z jakých základů tyto představy a obyčaje vyrůstaly a jak odrážely jednotlivé stránky života českého lidu, jeho mentalitu, světový názor, zkušenosti, morálku a etiku. Zaměříme se na historické území Čech, Moravy a Slezska, přičemž vycházíme - vedle vlastních výzkumů - zejména z pramenů písemné povahy, pocházejících převážně z 19. a 20. století.¹

¹ Studie je upravenou verzí kapitoly, převzaté z publikace A. Navrátilové, Narození a smrt v české lidové kultuře (2004).

Přízraky mrtvých

Obyčeje, spjaté se smrtí a pohřbem, prostupuje problém dichotomie světa živých a mrtvých. Jeho základ spočívá ve strachu a respektu před smrtí, a ve víře v existenci nesmrtelné duše. Etnologické materiály z evropských i mimoevropských území přinášejí doklady o představách duše jako určité nehmotné substance, která přetrvává fyzickou smrt a je schopna samostatného života v různých podobách. U Slovanů šlo většinou o duši v podobě zvířete, které přijalo vlastnosti člověka a časté bylo i vtělení duše do stromů a rostlin (Mencej 1996; Tolstaja 2000). Víra v převtělování duší do zvířecí podoby představuje velmi archaickou vrstvu lidového myšlení a rovněž spojení duše se stromem má předkřesťanský, animistický základ.

K převtělení duše mělo docházet v různých časových úsecích (Mencej 1996:286).

V české lidové tradici vystupují paralelně dva názory na dobu, v níž měla duše opustit tělo. Podle jednoho, který odpovídal katolické doktríně, se duše ihned po skonu odebere do nebe, očistce či pekla, zatímco podle druhého zůstává po určitou dobu připoutána k tělu. Srovnáním s analogiemi u jiných národů se druhý názor zdá být archaičtější a vypovídá o předkřesťanském základu. Představa o tzv. připoutané duši, která je vázána na nezetlelé tělo, je základním předpokladem revenantství. Věřilo se, že nebožtík vlastně hluboce spí, jestliže je však s něčím nespokojen, jeho duše, která je stále ve spojení s tělem, se od něj může oddělit, vrátit se na zem, bloudit, obtěžovat pozůstalé a dokonce jim i ubližovat. Zemřelí, kteří v podobě různých přízraků znepokojovali živé, vyvolávali hrůzu a děsili, byli všichni ti, kteří se nějakým způsobem vymkli zákonům řádného života - vrazi, zločinci a další provinilci. Nebezpeční však byli také jedinci, jež ukončili svůj život náhlým, násilným nebo jinak nepřirozeným způsobem, za tajemných nebo nešťastných okolností. Jejich smrt vzbuzovala strach a znepokojení. Byla považována za důsledek působení nějaké negativní duchovní síly (zlých démonů) a později, v křesťansky ovlivněném lidovém vědomí, měla být trestem za spáchaný hřích a protivení se Bohu. Proto duše těchto tzv. nečistých zemřelých nenacházely po smrti pokoj. Obřady, spjaté s jejich pohřbíváním, byly prostoupeny přesvědčením, že tragická a předčasná smrt je povede k pomstě a může ohrozit rovnováhu vztahů ve společenství. Strach z této možnosti vedl k vymezení toho, co je „nečisté“ a zlé, motivoval vznik praktik a opatření, směřujících k definitivní odluce takovýchto zemřelých od světa živých.

Přesvědčení o pomstychtivosti a zlovolnosti „neřádně“ zemřelých nebožtíků, kteří se projevovali jako nejrůznější strašidelná zjevení, lze pokládat za obecně antropologický rys v lidských kulturách. Podle některých, především psychoanalyticky orientovaných kulturních antropologů, byl pojem zlého ducha odvozen z těla mrtvého, neboť původně všichni mrtví nevrážili na živé a snažili se jim uškodit. Teprve později se tato zlovůle spojila jen s určitými kategoriemi zemřelých, jimž bylo třeba přiznat právo na hněv a kteří byli obecně považováni za nečisté. Vztah mezi mrtvými a živými je charakterizován situací, kdy mrtví k sobě „krvelačně“ přitahují živé (Freud 1991: 46-48). Tomuto názoru odpovídaly i obyčeje a úkony, prováděné pozůstalými bezprostředně po skonu, rozšířené na celém území Čech, Moravy a Slezska, např. zatlačování očí a zastírání zrcadel, aby si mrtvý nemohl nikoho vyhlédnout s sebou nebo podvazování úst šátkem, aby nikoho „neshlhl“.² Existovala představa, že až do svého pohřbu nebožtík obchází dům a čeká, koho by uchvá-

² Takový šátek pak nazývali *podbradek mrtvého* a podle lidové víry byl (podobně jako jiné předměty, které přišly do styku s mrtvolou) nadán čarovnou mocí. Mládenci mohli přivolat lásku dívky nebo zamezit jeho odvedení na vojnu, pomáhal při léčení lidí i dobytka, zajistil zdar v hospodářství atd.

til, proto měli lidé strach jen pohlédnout z okna. V jižních Čechách vypravovala jedna stařenka, že její sestra vyhlédla tu noc, co jim zemřel otec, z okna a musela pak zemřít, neboť ho spatřila, jak stojí v bílém rubáši pod hruškou (Domorázek 1895:242).

Církevně křesťanské myšlení vneslo do faktu posmrtného zjevování zemřelých nový rozměr, založený na víře, že podle míry hříšnosti, kajícího a pokání je duši souzeno spasení v ráji nebo zatracení v pekle. Jak poukázali někteří historici, v období středověku se vytvořil obraz nešťastného a kajícího ducha, který nesplnil církevní příkázání, a proto umírá v smrtelném hříchu (Le Goff 1981; Schmitt 1994; Lecouteux 1997). Prototyp očištěn pak poskytl lidové tradici možnost nového zdůvodnění zjevování se mrtvých v podobě strašidel jako démonů nebo bytostí, posedlých ďáblem. Ukazují se tam, kde žili a zhřešili, a teprve očištěn jim dává možnost svou vinu odpykat – za předpokladu, že žít budou za ně orodovat modlitbou, svěceninami, milodary a dalšími dobrými skutky. Přesvědčení o tom, že mrtví vycházejí v podobě strašidelných bytostí ze záhrobí a zneklidňují živé, přežívalo v české lidové tradici místy až do přelomu 19. a 20. století. Je doloženo v mnoha obyčejích, pověrách a v ústním podání, tradujícím se z pokolení na pokolení. Duše zemřelých se ukazovaly na různých místech. Jejich podoby i způsoby exhibice byly velmi rozmanité (Navrátilová 1992; 1996), měnily se v čase i prostoru a tvořily významnou součást lidové démonologie. Na genetické spojení duší nečistých zemřelých s jednotlivými postavami slovanské démonologie upozornil Kazimierz Moszyński (1967) a zmiňuje ho i další badatelé.³

Přes značnou variabilnost představ o návratech nebožtíků a s vědomím různorodosti forem, v nichž se měly jejich duše zjevovat, se pokusíme rozčlenit je alespoň do dvou základních kategorií a charakterizovat jejich specifické rysy. Jsme si vědomi toho, že jde o nadpřirozené bytosti, u nichž nelze stanovit přesnou systematiku.⁴ Jde o konstrukt, jenž nás má přivést k rozřazení jevu, který je symbiózou mytologie, náboženství, etiky, lidové fantazie a v němž se uplatňují i prvky psychologické a parapsychologické. Příznačným rysem české lidové démonologie je skutečnost, že v ní nacházíme i dobré duchy, neboť "démonické", na rozdíl od katolické démonologie (středověké i novověké), v ní není spojováno výlučně se zlem.

První kategorii tvoří návraty, v převažující míře založené na nezaviněném posmrtném údělu zemřelého. Jejich důvodem bylo kupříkladu zanedbání některé z povinností pozůstalých zajistit všechny náležitosti k pohřbení podle místních tradic a víry. Revenanti, zahrnutí do této kategorie, se vyznačují především tím, že jsou ztělesněním odplaty za způsobenou křivdu. Zneklidňují a straší s cílem donutit pozůstalé k nápravě stavu; někdy prosí o pomoc, aby odstranili důvody svého zoufalství, bloudění a tékání. Stane-li se tak, jsou osvobozeni od svého údělu a jejich duše může klidně odpočívat. Materiál, sebraný na Litomyšlsku ve východních Čechách z přelomu 19. a 20. století dokládá představu, že z takovýchto zemřelých se dlouhým strádáním stávali zlí duchové, kteří trýznili lidi - vyskakovali jim na záda, posmívali se a strašili. Projevovali se také hlukem a různými zvuky. Pro svou nehmotnou podobu však nemohli způsobit žádnou škodu - zapálili a nic neshořelo, udeřili kamenem a nebolelo to. Působili spíše mravní úhonu, vyděsili bojácné a zlomyslné lidi, posměváčky a nactiutřače (Tomíček 1926).

³ Viz např. Z. Šmítek (2003). Podrobněji k tomu tématu srovnej L. N. Vinogradova (2000), kde je uvedena další literatura.

⁴ O národopisnou definici nadpřirozených bytostí se pokusili např. L. Petzold (1990) a L. Röhrich (1999).

Druhou velkou kategorií představují návraty zemřelých, kteří nějakým způsobem přestoupili řád obce – ať světské či církevní. Jde o revenantství, vzniklé jako důsledek vlastního provinění, popřípadě zločinu, při němž se již uplatňují některé vampyrické prvky. Poněvadž podle lidového názoru tito nebožtíci nenalezali klidu a nebylo možné je osvobodit odpuštěním od živých, bylo třeba zničit v nich zlého ducha. Jejich úděl trval často věky a ztělesňoval hrůznost vykonaného činu, kterou nebylo možné smýt.

V lidovém vědomí pak všichni zemřelí, kteří skonali ve stavu nesmíření, zloby, izolace, s vědomím křivdy či zlého činu neodpočívali v pokoji, museli děsit a škodit. Mnozí z nich se ocitli na pomezí mezi uvedenými kategoriemi, např. nešťastníci, zemřelí násilnou smrtí. Osobitou skupinu mezi nimi tvořili sebevrazi, kteří byli chápáni jako posedlí ďáblem. Ze všech těchto mrtvých se potom rekrutovali nečistí zemřelí, které ani zem nechtěla strávit.

Máme za to, že základem představ o revenantech byl postoj společnosti k ohrožení, zlu a odplatě, odpovědnosti a odpuštění, dobru a spasení. Šlo o kolektivní reakci na potřebu jasně definovat dobro a zlo a o společnou shodu ve veřejném mínění. Uvedené představy tvoří bohatý empirický materiál, předávaný kulturní pamětí v příbězích, pojímaných jako skutečné události. Uvedme alespoň některé z mnoha variant těchto projevů, které se lidová tradice snažila vytěsnit do ne-lidského světa negativity a zoufalství.

Návraty spravedlivých

V lidovém podání se setkáváme s nebožtíky, kteří se zjevují svým blízkým tak dlouho, dokud není jejich tělo pochováno, a ještě určitý čas po pohřbu. Vracejí se, ačkoli žili spravedlivým a poctivým životem. Zřejmě zde působila představa, že svět mrtvých je pro ně cizí a že touží zůstat ve stálém spojení s živými. Tito mrtví se podle lidové mentality ukazovali většinou v podobě bílé postavy, částečně odhmotněné – jako dobrý duch, který nemá zlé úmysly. Bůh jim dovoľoval, aby v určitý čas přicházeli z onoho světa těšit se ze svých dětí nebo je napomínat. K dobrým duchům patřili v české tradici např. Rýbrcouľ v Krkonoších nebo Bílá paní, bloudící po hradech a zámčích (Dostál 1882: 492). Především však to byli zemřelí předkové - domácí bůžkové (hospodářčkové), kteří se vraceli, aby dohlédli na chod domácnosti a hospodářství a ochraňovali členy rodiny. Někdy přicházeli proto, aby označili ty, kteří mají zanedlouho také zemřít. Na Valašsku si jeden hospodář, když domácí lidé odešli poklízet, na chvíli lehl a pokuřoval. Tu se mu zjevil jeho otec, zemřelý před několika lety, a ptal se ho, jestli prodal voly. Když řekl, že ano, otec prosil, aby za něj dal sloužit mši, ale když se ho hospodář chtěl ještě na něco zeptat, duch neslyšně zmizel (Václavík 1930: 381).

K tomuto typu lze přiřadit i velkou skupinu zemřelých, jejichž návraty měly napravit nedostatky a chyby, vzniklé za jejich života a pokud toho docílili, byli od svého údělu osvobozeni. Např. nespokojení nebožtíci, kteří vymáhali na svých blízkých různé pozornosti: do rakve jim nevložili část oděvu či oblíbený předmět, hlavu jim podložili poduškou ze slepičího peří apod. Obecně se věřilo, že nebožtík musí mít košili z neobnošeného nového plátna, jinak se stane upírem, a na nohou nesmí mít střevíce ani boty: chodil by po světě tak dlouho, dokud by je neroztrhal. Do rakve nepatřilo nic, co by rychle nezetlelo, jinak by mrtvola obživila (např. kožený opasek). Do této skupiny zemřelých patřili také ti, kteří nebyli vinou pozůstalých pohřbeni náležitým způsobem (např. vynecháním některého úkonu či nevystrojením hostiny), skonali nezaopatření knězem, nestačili požehnat svým dětem nebo byli příliš oplakáváni. Ve východních Čechách (v Bítovanech na Chrudimsku)

zemřel sedlák a vdova po něm ustavičně naříkala a volala, aby se vrátil zpět. Jednou vkročil nebožtík do světnice, bledý a zasmušilý, a bolestně řekl: *“Ech, kdybys věděla, jak zlá je ta cesta zpáteční a jak hrozné útrapy mi svým rouhavým a pošetilým nářkem působíš, jistě bys ustala v marném volání mne na tento svět. Zanech tedy toho a raději se modli za spásu mojí duše”* (Blažek 1900: 256).

Mnozí se vraceli, poněvadž zemřeli bez rozloučení nebo neusmířeni, jiní chtěli stanovit poslední vůli nebo pomocí živých napravit a splnit neuskutečněná přání či sliby, často dané v průběhu těžké nemoci. V Radimi na Chrudimsku sliboval jeden soused, že na svůj náklad postaví v obci kříž, což odkládal tak dlouho, až zemřel. Po smrti pak neměl v hrobě pokoj a chodíval v noci po návsi s křížem v ruce. Někteří zemřelí chtěli, aby jim bylo obětováno na usmíření viny, a to v souladu s křesťanskými tradicemi např. vykonáním poutě. Podle jednoho vyprávění se v Neresticích na Mirovicku v Čechách přes noc ztratila kterási žena a objevila se až za několik dní. Teprve po čase prozradila, co se s ní dělo: v noci se jí zjevila dávno zemřelá osoba s prosbou, aby si vzala nejnütnější šat a šla s ní ihned na Sv. Horu. Pověděla jí, aby se nebála, ukázala, u kterého kříže se má pomodlit, jaké posty zachovat, klekala spolu s ní, ale slova nepromluvila. Když žena svůj úkol dokončila, uslyšela hlas: *“zaplat ti to Pán Bůh”* a viděla, jak k nebesům letí bílá holubička. Jméno té mrtvé osoby však žena nikdy neprozradila (Dubec 1913: 384).

Do uvedené skupiny patřily i případy, kdy duše zemřelých trpěly za hříchy živých. Starý hospodář Hrbek z Jemnice na Moravě šel k večeru z pole domů a potkal ženu, která byla od nohou k pasu oděna černě, od pasu nahoru bíle. Na dotaz, kam jde, pravila, že z Olešné ze hřbitova. Muž jí řekl, že nejde dobře, a ona mu odvětila, že musí tak dlouho putovat, dokud nebudou všichni lidé nábožní: teprve potom bude vysvobozena. Pak šla k rybníku a přes jeho vodu přešla suchou nohou. Prý ji tak vídávalo více lidí (Menšík 1856: 123).

Mezi těmito zemřelými zaujímaly zvláštní místo osoby, zahynulé bez vlastní viny, nešťastným způsobem (zmrznutím, utonutím, uhořením apod.), zabitě v boji či hádce, zavražděné. O strašení takových nebožtíků se vykládalo mnoho historek. Např. v jedné vsi na Brněnsku se vždy v jedenáct hodin v noci otevřely dveře a okna v domě vedle fary u Sýkorů a přítomní dostali pohlavek, největší ránu pak ten, kdo seděl při zdi nad sklepem. Když tam hledali, našli kosti pláteníků, kteří byly ve sklepě zákeřně zabití; po jejich pohřbení již strašení přestalo (Ošmera 1940: 31). Na Rychnovsku v severovýchodních Čechách za vesnicí Šachov stávala na kraji lesa malá chalupa, ve které muž zabil ženu, protože prý nechtěla pracovat. Zakopal ji v příkopě do trní. Každý večer v jedenáct hodin přicházela zavražděná k jeho loži, vzala ho za ruku, vedla k místu, kde ji zakopal, a tam se ztratila. Teprve když vrah dal na tom místě postavit kříž, měla pokoj (Rychnovsko 1924: 269). Z Hřivného Újezda na Slovácku pochází příběh o muži, který do krve bil svou ženu, až mu plačky řekla: *“Počkaj, Jakube, počkaj, šak už ňa ty nebudeš dlho katovat !”* Když poté umřela, zjevila se uprostřed jizby a rozčesávala si zakrvavené vlasy. To se opakovalo dlouho, až se muž odstěhoval do Rakous a znovu sa oženil. Ale jeho nová žena začala najednou v noci křičet, vzbudila ho, a oba viděli nebožku při posteli. Tak milá robka toho muža opustila. On sa pak toulal ještě nějaký čas po světě a potom se kdesi oběsil (Václavík 1930:380).

K této skupině revenantů řadíme také ty, kteří z nejrůznějších příčin nemohli naplnit osudem předurčenou délku svého života a své poslání: těhotné ženy, šestinedělky, nepokřtěné děti a také mladé neoženěné a neprovdané lidi, jejichž posmrtný úděl mohl být podle lidové tradice zmírněn napodobením svatby v rámci pohřebního obřadu. Mnozí

z těchto rozhořčených nebožtíků se vraceli na zem a vyžadovali napravení křivdy, pomstu za smrt, za nespravedlivé odsouzení, za nevinně prolitou krev. Matky, zemřelé v šestinedělí, obcházely podle lidové víry po šest týdnů stavení a kdo je spatřil, musel do roka zemřít. Všeobecně rozšířená byla víra, že zemřelá šestinedělka po šest týdnů přichází v noci do domu, aby vykoupala a nakojila dítě. Proto jí domácí lidé ponechávali na stole mycí a šicí potřeby a někdy prý dokonce nacházeli její lůžko pomačkané.

K revenantům, kteří – ačkoli se neprovinili – nenacházeli v hrobě pokoj, patřili i mrtví bojovníci, jenž po smrti sváděli bitvy. Např. na Berounsku se ukazoval švédský bubeník s vojáky, na Kladsku se zjevovali husité u kaple, postavené na paměť Jana z Münsterberka, zabitého v bitvě proti husitům (Wollman 1921:35).

Početnou skupinu nešťastných a zavržených duší tvořily duše nepokřtěných dětí, zejména těch, které byly utraceny matkami ještě před narozením či těsně po něm, často tajně zakopány nebo jen pohozeny. Na Moravě je nazývali *zahubenča*, *zahubenčata*, *zababončata*. Lidé na Valašsku si je představovali jako ošklivé bytosti s velkým břichem a hlavou a s tenkýma rukama a nohama. Běhaly pospolu v celých hejnech, zjevovaly se nejčastěji v poledne v obilí a velkým nárkem děsily kolemjdoucí. K jejich vysvobození bylo třeba se jich pozpátku zeptat, co potřebují. Když odpověděly, že košilku a svatý křest, měl jim člověk hodit kus svého oděvu a druhý den donést košilku, kterou předem pokrtil svčenou vodou na dívčí i chlapecké jméno. Jakmile *zahubenča* dostalo košilku, podle lidové víry se na ně přenesl křest svatý a bylo vysvobozeno. V jednom vyprávění potkal strýc Matuš v noci u potoka takového dušisko s velkou hlavou, které mu řeklo, že je *zahubenča*, už sto let se toulá kolem této nešťastné vody a musí ho roztrhat na sto kusů. Strýc se zachránil tím, že vylezl na vrbu, neboť věděl, že všechny stromy, z nichž se berou kočičky ke svěcení na Květnou neděli, má *zahubenča* zapovězené. To však alespoň roztrhalo strýcovu botu, na kterou dosáhlo, a začalo ohromnou silou s vrbou třepat. Teprve až zakokrhál kohout, se ztratilo (Karas 1926: 3-4).

O nepokřtěných dětech kolovaly představy, že jejich duše bloudí po světě sedm magických let a potom se z nich stávají zlí duchové, kteří znepokojují rodiče i náhodné kolemjdoucí.⁵ Vysvobodit je bylo možné vyřčením křestní formule nebo oslovením nějakým jménem. Staří Čechové měli za to, že duše nekřtěňátek jsou skřítkové, objevovaly se však i v jiných podobách – jako padající *hvězdy*, *rusalky*, *múry*, dusící lidi ve spánku, apod. Ve Slezsku měly jejich dušičky v podobě ptáčků létat na svátek Všech svatých kolem křížů na hřbitově, a stejná víra byla zaznamenána též v Čechách a v severním Německu. Nejčastěji se ovšem věřilo, že se duše nekřtěňátek zjevují jako *bludičky* (*světylka*), na Železnobrodsku nazývané *cvendy* a na Kladsku *vejzlata*, jinde jako *ohnivá dětátka*. V Čechách věřili, že *bludičky* svádějí hlavně své provinilé rodiče. Bránili se proti nim tím, že s sebou nosili síru a sirky nebo si oblékali obráceně košili (Grohmann 1864: 111). Košile, jako nejstarší oděvní součástka, měla v magických úkonech při narození a smrti značný význam. Poněvadž se oblékala bezprostředně na lidské tělo, lidé věřili, že jejím prostřednictvím lze přenášet vlastnosti osoby, které patřila a obrácená na ruby měla sloužit k odehnání zlých démonů.

V lidovém podání nacházíme mnoho příběhů o *světylkách*. Jsou dovádívá, rozpustilá, potměšilá a nebezpečná tím, že večer zavádějí lidi do lesů a bažin a pak mizí. Kdo se jim posmívá či protiví, toho potrestají – srazí na zem a podupou. V Čechách se v různých

⁵ U východních Slovanů byly duše takovýchto dětí nazývány *mafky*, u jižních také *mavje*, *mavjaki*, *navy*, *navje*, *navki* (v antickém světě značí duše zemřelých). Zlobily se na lidi, kteří je nechali zemřít bez křtu, kolébaly se na břizách a kvílely (Máchal 1891:120).

ných obměnách vypravovaly historky o bednáři, který šel přes les odvádět nové necky, byl přepaden *světýlky* a ubránil se tím, že si lehl a necky překlopil přes sebe. *Světýlka* po nich zuřivě dupala a k smrti uštváný bednář se teprve k ránu vrátil domů. Na místě, kde byl přepaden, se našly ve sněhu stopy dětských chodidel. Na Vizovicku se říkalo, že proti *bludičkám* a *světloňům* chrání voda – kdo ji pije, toho nevodí. Na Blatensku v jižních Čechách věřili, že čím více se někdo modlí, aby *bludičky* zažehnal, tím více se jich zjevuje a tím více dorážejí. Zbavit se jich lze jedině klením (Smola 1886:151). Někdy však *světýlka* lidem pomáhala a ujímala se zbloudilých. Podle vyprávění místních lidí nebyla na Šumavě ještě v první polovině dvacátých let nijak vzácným jevem (Weis 1932: 80).

Podnětný srovnávací pohled na rozličné světélkující jevy ze slovinské, širší slovanské a západoevropské folklorní tradice podala Mirjam Mencej (2000). Před některé odlišnosti, dané především interpretací tohoto fenoménu v různých pověrečných paradigmatech, zdůrazňuje jejich spojitost s dušemi nečistých zemřelých.

Návraty zlovných duší

Do druhé kategorie revenantů zařazujeme početnou skupinu zločinců a různých jiných provinilců, pykajících za zlé skutky. Poněvadž za ně nebyli za živa potrestáni, dožadovaly se jejich duše očištění. Jednalo se nejen o porušení etických a právních norem rodinného a společenského života, jako byly krádež, dluhy, manželská nevěra, opilství, špatná péče o děti či staré rodiče apod., ale i o těžké hříchy, k nimž v lidovém povědomí patřilo křivopřísežnictví, zpronevěra, posunutí mezního kamene, vražda. K pykajícím hříšníkům náleželi i páni, krutí ke svým poddaným, hospodáři, kteří šidili čedeř na mzdě, osoby, příliš lpící na svém majetku či na životě, a mnoho dalších. Pověsti o jejich zjevování známe z celého území Čech, Moravy i Slezska. V některých z nich se např. vypravuje, jak s nespravedlivými lidmi po smrti oral čert. U Janovic v jižních Čechách si lidé ukazovali strouhu, kterou prý čert vyoral s panem nadlesním, jenž nespravedlivě připravil sedláky o kus lesa (Charvat 1898:157).

Za svatokrádež byla mezi venkovskými lidmi pokládána krádež půdy, a tak nepřekvapuje, že k nejrozšířenějším motivům po celém našem území patří motiv o hříšníku, který v noci chodil odorávat pro sebe kus sousedova pole nebo meze a přesazovat hraniční kámen (mezník). Tento kámen pak musel po smrti nosit na ramenou, z těla mu šlehaly plamínky, nařikal a prosil kolemjdoucí, aby ho vysvobodili. Teprve až mu někdo řekl, ať ho dá tam, kde ho vzal, poslechl a byl vysvobozen. Jindy měl takový člověk podobu psa, který se neustále zmenšoval, a když se rozednilo, zůstala z něho hromádka popela. Mnohé pověsti líčily neklid nebožtíků, zaviněný nestejným rozdělením dědictví, zatajením pokladu nebo peněz apod. Velké množství povídek a pověstí o zjevujících se lakomcích, nespravedlivých a zlých pánech, hraběnkách apod. shromáždil např. Ignác Hošek z oblasti Českomoravské vrchoviny. K těm nejznámějším patřil např. motiv o zlém vrchním (nebo důchodním) Ulrichovi, který se po smrti objevoval v noci v kočáře s ohnivými koňmi. Ve Stržanově se vyprávělo o bohatém mlynáři, který před smrtí řekl své ženě, aby neprodávala obilí, dokud nenastane drahota a chudí lidé se nebudou pást jako dobytek. Po smrti se pak v poledne chodil pást na svou vlastní zahradu, a to tak dlouho, dokud se neosmělil jeden hospodář, zbil ho bičem a tím ho vysvobodil (Hošek 1905:18).

Někdy duše provinilých a pykajících zemřelých bloudily, jindy byly připoutány k tělu nebo k místům, kde zemřely či zhřešily. Zjevovaly se jako stín, bílá postava nebo zvíře v blízkosti hrobů, na opuštěných místech nebo tam, kde se odehrála nějaká tragická

událost. Některé byly po smrti odsouzeny střežit poklady v podobě plamének nebo psů a koček na zboženištích, ve starých hradech, sklepech a zahradách.⁶ Připojovaly se rovněž k přírodním duchům, zaklety do skal, větrů, vod, lesů, a vtělovaly se do různých démonů, např. do *vodníka*, *ohnivého muže* (*ohnivce*, *světlohoše*), *hejkala* (*hejkače*), *rusalky*, *víly*, *polednice*, *klekánice*, *skřítka*, *vlkodlaka*, *můry*, *upíra* a jiných pověřených bytostí, které vznikly na podkladě manismu nebo animismu. V těchto případech jde o osobité skupiny nebožtíků, souvisejících s vírou v přetvlování duší. Mnozí autoři zastávají názor, že základem mytologického “oduševňování” přírody je skutečnost, že všichni zemřelí se posléze stávají součástí přírody a ti, kteří zemřeli násilnou nebo předčasnou smrtí, mají schopnost nakládat s přírodními silami.⁷

Na Moravě byla rozšířena víra v *slibky* – přetvlené duše zemřelých nevěst, které nezachovaly věrnost, nebo dívek, které opustili jejich milenci. Poletovaly v horách jako bílí ptáci a kdo se ozval na jejich ňukání, toho přinutily tancovat až k smrti. K podobným bytostem lze řadit i *víly* a *rusalky*, které někdy škodily, ale jindy prospívaly. V lesích se zdržovali *hejkalové*. Na Táborsku v jižních Čechách to měly být duše nepoctivých myslivců, kteří kradli panské dříví a museli hlídat les tak dlouho, dokud jiní myslivci nevzali tolik, co oni za svého života (Homolka 1912: 56). Zakleté duše představovali rovněž *diví lidé* – muži *diváci*, *divízáci*, *věščáci*, *kurožáci* nebo *divousi*, kteří škádlili myslivce, chytali mladé dívky a brali si je za ženy, poutníky zaváděli do bažin atp. Byly i *divé děti*. Např. v Sobůlkách na Slovácku strašilo takové dítě v Hrubém lese: leželo na cestě a pořád křičelo. Lidem, kteří ho viděli a slyšeli, ho bylo líto, ale když ho někdo chtěl vzít na ruku a utěšit, děcko vyskočilo, stal se z něho obr, který člověka hned roztrhal. Když to udělal vícekrát, už si ho raději nevsímali (Vozar 1949: 271). Více známé byly *divoženky* (*lesní panny*, *kuzlorky*, *koruženky*), které rády zpívaly a tančily. Někdy pomáhaly (např. předly len nebo pomohly poznávat léčivé byliny) a přicházely k lidem najíst se a ohřát. Jindy však ubližovaly, zejména matkám po porodu zaměňovaly děti za škaredé a nezuživé tvory a mohly zavinit i narození mrtvého dítěte. Před divými lidmi chránil stroužek česneku nebo bílý chléb, jak svědčí i rčení *chlebiček s bílou kůrkou - uchrání před zlou žínkou* (Košťál 1889).

Značně rozšířené byly představy o bytostech, spjatých s ohněm a různými *světýlky*, probleskujícími na hřbitovech, v kořenech stromů a na podobných místech. Měly představovat i duše oběšených a utopených lidí, nebo lakomců, hlídajících poklady. Na Rychnovsku vyhlížela *světýlka* jako malé dětičky s hořícími košťaty, na Moravě to byli malí mužičci s lucerničkami. Jako bludné duše se zjevovali *ohniví* či *žhaví* muži nebo *světlohoši* – nešťastníci, kteří pro svůj hříšný život nenalezali v hrobě pokoj a bloudili. Byli to např. ti, kteří za života okrádali své sousedy, šenkýři, již lili do piva nebo vína vodu, pytláci nebo paliči. Také koňští handlíři, kteří za živa měli ve zvyku hodně nadávat a klít, a proto se po smrti museli potulovat tak dlouho, dokud je někdo nevysvobodil. Jednou se pár mladíků vracelo z Tuněchod na Chrudimsku od muziky a v polích potkali *ohnivého* muže. Jeden z nich chtěl ukázat, že se ho nebojí, a přes varování druhý si na něj sáhl. Druhý den mu ruka zčernala a třetí den zemřel (Blažek 1912: 194). V jiném příběhu pomohl *ohnivý* muž vozkovi v noci vyprostit vůz. Přitom mu řekl, že byl za živa mlynářem, máčel obilí a tak poškozoval chudé lidi. Za to že nemá po smrti pokoje a v této podobě musí chodit světem

⁶ Podle křesťanského výkladu to měly být duše těch zemřelých, kteří nesvětili sváteční den a pracovali (Dostál 1882:492).

⁷ U východních Slovanů nazývají takovéto zemřelé “založnyje pokojniki “ a podle lidové víry se stávali “stichijnymi duchami” (Vinogradova 2000: 47).

a činiti dobré skutky, aby aspoň částečně vinu svoji napravil. Na otázku, zda mu lze nějak pomoci, odvětil, že ten, který ho má vysvobodit, není ještě ani v kolébce (Jakeš 1925: 88-89). V okolí Vizovic věřili, že kdo odorává sousedovi meze, z toho po smrti střeva lítají po mezích jako *světloňoši*. Podle jiné verze to byli ďábli, kteří svádějí člověka, aby zhřešil a přišel za to do pekla. *Světloňoši* se zjevovali v podobě *ohnivého sudu, kotouče, žhavého snopu, ohnivého psa, zářící sviňské hlavy* apod. Často se vyprávělo, jak se snažili lidem pomáhat, aby odčinili svou vinu: vozkovi vyvedli koně z bahna, chudému ševci posvětili v noci na jeho práci, pocestnému, kterého *bludičky* zavedly do bažin, ukázali cestu. Někdy ale lidi děsili hřmotem a mámili světlem.

Častou příčinou revenantství bylo volání mrtvých, což podle lidových představ neměli rádi. Zejména pak nebožtíkům vadilo, když jim bylo něco odcizeno – část těla (zub, lebka, kosti), plachta z rakve apod., z bujného frajerství, k léčení nebo čarování. Např. dělník vzal ze hřbitova lebku, kterou doma vařil v novém hrnku, aby mu zjevila čísla v loterii. Když ji po marném pokusu hodil do řeky, každou noc se mu zjevoval bezhlavý kostlivec a žádal její vrácení. Dělník dlouho hledal lebku v řece, až pomohla celá ves, lebku odnesli na hřbitov a byl pokoj. Známa byla též látka lenorského typu o vaření kaše v lebce, což mělo dříve přivolat ženicha ze záhrobí.

Specifickou skupinu po smrti strašících přízraků tvoří *upíři* a *vampýři*. Dokázali oživit své tělo, které v hrobě nezetlelo a o půlnoci vycházeli z hrobů s úmyslem škodit na majetku, na zdraví či na životě, ba dokonce vraždit. Zjevovali se i ve zvířecí podobě – nejčastěji jako pes, vlk, kočka nebo žába. Napadali lidi a sáli jim krev, vyhazovali malé děti z postelí a mohli zapříčinit i živelnou pohromu. K podobným příznakům patří také *můra*, která se jako bílý stín, stéblo nebo pápěří vkradla do stavení (nejčastěji klíčovou dírkou), aby dusila a mořila lidi ve spánku, a někdy i dávicí *vlkodlak*.⁸ Zpět do hrobů se tyto bytosti vracely při ranním zakokrhání kohouta. K jejich rozpoznání svědčil (kromě nezetlelé mrtvolky) také propadlý hrob a jisté vzhledové zvláštnosti, např. srostlé obočí, nezvyklá, zvláště červená barva kůže, měkké, neztuhlé údy, otevřené levé oko, vyčnívající zuby. *Vampýry* se mohli stát podle lidové víry lidé, kteří zemřeli nepřirozenou smrtí, a všichni ti, kteří se již za života odlišovali od ostatních tělesnými, ale i povahovými znaky: lidé samotářští, náměsíční a zlí, osoby, posedlé zlým duchem, nebo jedinci, jimž byly přisuzovány nadpřirozené schopnosti a vlastnosti (*čarodějové, čarodějnice*). Můrou se stávali zejména novorozenci, kteří přišli na svět se zubem nebo se narodili v plodové bláně, a dále děti, jejichž matka nerespektovala nařízení a zákazy v šestinedělí, např. předčasně opustila kout, v němž byla izolována od ostatních a chráněna před zlými silami nebo překročila práh kostela dříve, než ji kněz požehnal.

Nejstarším pramenem, zmiňujícím tyto přízraky, je Homiliář Opatovický, kde se v kázání Bonifácově hovoří o *strygách* a *smyšlených vlčích*.⁹ Dva další doklady přináší letopisec Neplach ze 14. století. V Blově u Kadaně obcházel pastýř Myslata v noci okolní osady, v nichž trápil a dusil lidi. Když byl v roce 1333 probodnut kůlem, volal: “*Mnoho mi uškodili,*

⁸ V české tradici se *vlkodlak* vyskytuje poměrně málo a podobně jako u Slováků bývá směřován s pojmem *upír* (Mjártan 1953:108). Mnohem více vystupuje u jižních a východních Slovanů, mimo jiné i ve spojitosti s pastýřskou kulturou (Mencej 2001). Ve folklorním podání u těchto národů bývá vlkodlak rovněž uváděn mezi bytostmi, které snímají s nebes tělesa (hlavně měsíc) a upíjejí jejich světla. V českých pramenech nacházíme pouze zprávy o tom, že zatmění měsíce bylo považováno za zlověstný jev, způsobený čarodějnicemi (Zíbrt 1894: 117–119).

⁹ Na tuto zprávu upozorňuje Pulec (1958:101) s tím, že ji neuvádějí žádné jiné prameny a opomenul ji i Niederle.

neboť mi dali hůl, abych se proti psům oháněl.” Po různých mukách byl upálen a koho v noci před tím jmenoval, ten v tomtéž dni zemřel. Druhá zpráva pochází z Levína, kde v roce 1340 zemřela žena, avšak po smrti vstávala a dusila lidi. Poněvadž nepomohlo ani její probodnutí, museli ji spálit (Zíbrt 1894: 23-24).¹⁰

V české tradici se spíše než pojem *upír* vyskytoval *morous*.¹¹ V lidovém podání se uvádějí také jiné názvy – *můra*, *murák* nebo *morák* (na Moravě), *měchura* (na Valašsku), *lóza* (na Slovácku). Jednotlivé bytosti tohoto druhu mají mnoho shodných rysů a některé splývají – např. *mora* bývá spojována s *divoženkou* a *čarodějnici*. Na lidových představách o můře se zřejmě podílely fyziologické vlivy (těžký spánek, pocity dušnosti a tlaku na prsou) a tradice „vlčí“ proměny člověka měla prastarý animistický základ. Představivost lidí o sání krve a jiných vampyrických úkazech mohla být ovlivněna nekrofilii, lykantropií nebo jinými patologickými jevy. Pověsti o mstících se revenantech tak často nabývaly vampyrické rysy: nebožtík žhavou rukou propálil kožich; muži se zjevil jeho zemřelý bratr a ruka, kterou mu podal na usmířenou, mu uschla; jinému se propálila celá dlaň a znamená se nedalo odstranit; kdosi přišel, jak slíbil, po smrti ke svým přátelům, „*chmátl jim do ksichtu*” studenou rukou a oni zemřeli atp.

Podrobný přehled pověstových motivů o *vampýrech* a různých dalších skupinách revenantů z českého a téměř celého středoevropského území, časově sahající asi do konce první světové války, zpracoval Frank Wollman. Celý cyklus těchto pověstí považuje za „starý majetek střední Evropy“ a poukazuje na jeho společný antický základ, který se od středověku proměňoval. V 16. století v něm převažovaly motivické látky o *můře*, *vlkodlaku* a *čarodějnicích*, v 18. a 19. století to byly hlavně pověsti o *vampýrech* (*upírech*), v 19. a 20. století ponejvíce různé revenantské motivy (Wollman 1920, 1921, 1926).

K zemřelým, zjevujícím se po smrti, můžeme přiřadit také *fexty* (v literatuře uvádění i jako *festi*, *feksti*) nebo *zmrzlíci*. V podstatě šlo o mrtvé, jejichž tělesná schránka se po smrti zcela nerozpadla – tělo seschlo, kůže neshnila, kosti harašily “ve vyzáblém obalu jako ořechy v pytlí”. Kostry těchto jakoby mumifikovaných nebožtíků se kdysi nacházely ve venkovských márnících nebo na hřbitovech – tam, kde byla příznivá půda, v níž mrtví nepodléhali rychlému rozkladu (Vilde 1904: 328). Podle lidového výkladu to byli lidé, kteří se narodili v tzv. košilce (plodové bláně). Taková blána se musela schovat a usušit a dotyčný člověk ji měl nosit pod levou paží. Potom vynikal obrovskou silou, byl nezranitelný a žádná kulka se ho nedotkla. Pověsti o *fekstech* se proto vyskytovaly zvláště mezi vojáky nebo myslivci,¹² kolovaly však i mezi vesnickým lidem. Např. jeden výminkář v Libiši na Mělnicku v severních Čechách vyprávěl, že v roce 1830, kdy ve vsi ležela husarská posádka, se kterýsi důstojník vsadil, že o půlnoci přinese fexta z kostnice do hospody. Skutečně tak učinil, a když se všichni už dost pobavili s chřesticími hnáty, odešel s ním zpět. Dlouho se nevracel, a teprve ho po dlouhém hledání ho našli v bezvědomí u lesa. Po několika hodinách zemřel a před smrtí varoval, aby se o to již nikdo nepokoušel (Novotný 1904: 428).

¹⁰ Kronikářská zpráva později pronikla i do literatury (Horský 1921:466–467).

¹¹ Čelakovský (1949:495). Upír byl rozšířený především u Poláků, Lužičanů a Němců, odkud se k nám dostal pravděpodobně literární cestou.

¹² V pruské válce roku 1866 dokonce prodávali nějací lidé českým vojínům fextové cedulky (Moravec 1909: 468).

Prostředky proti návratům mrtvých

Oživlí nebožtíci byli narušením přirozeného běhu světa. Jejich duše se nacházely v obtížné situaci - už nepatřily mezi živé a mrtví je mezi sebe dosud nepřijali. Potulovali se, dokud se jejich tělesná schránka zcela nerozpadla. Strach z revenantství vedl ke vzniku řady způsobů a prostředků proti návratům, které ještě umocňovaly dojem negativní síly mrtvých. Mnohé z nich měly univerzální platnost – používaly se při lidovém léčení, v obyčejích spjatých s narozením a svatbou i v obřadním cyklu v průběhu kalendářního roku. Podle cíle by se daly rozdělit na prostředky preventivní a osvobozující; obě tyto funkce se v nich však často prolínají. Preventivní účinek měly například některé druhy rostlin, jako petržel nebo černobýl. Na Valašsku kladli před dveře mateřídoušku, protože vytvořila pomyslnou zeď, kterou zlý duch nemohl projít do jizby (Václavek 1894:115). Ochrannou funkci měl kámen nebo železné předměty, vkládané dovnitř rakve, obranu poskytoval chléb, sůl, česnek a prostředky vzbuzující ošklivost. Když hospodyně připálila jídlo, nutila ostatní, aby to snědli, že je nebude dusit mora. Osvobozující účinek mělo např. přadeno, zhotovené z prvního konopí – když se hodilo za krk mrtvému, který chodil strašit; ten pověděl, kdo je, a už nepřišel (Bartoš 1906: 63). Napomáhalo i svazování končetin, vkládání šípkových prutů pod chodidla nebožtíka, ovazování rakve řetězem s uzamčeným zámekem a mnoho dalších.

Magickou moc mělo slovo – zaklínání, vyřčení určitého výroku, nebo pojmenování mrtvého. *“Teď nastalo mezi kněžama inší modlení jak bylo dřív. Teď dyž dou pochovávat, dycky se ptají, jaký je jeho meno, jak byl křtěnej. Tady ho menuje a teprve pochová. Neboščík potom už nemůže chodit po smrti. Za stara kolikrát přišel neboščík spátky do domu.”*¹³ Mocným ochranným prostředkem byla samozřejmě modlitba. Často se spojovalo více magických prostředků dohromady nebo se kombinovaly s církevně náboženskými symboly a úkony (kříž, modlitba, svěcená voda a křída, bohoslužba, zvonění aj.), které měly jejich účinnost ještě posílit. Lidé věřili, že ten, komu se zjeví duch, se ho má třikrát otázat, co žádá (potřebuje), a potom to provést – např. jít bos do některého poutního místa a po cestě líbat vše živé, i kdyby to byla ropucha. Aby se mrtvý nevracel, lidé v domě všechno vykropili a na dveře napsali svěcenou křídou jména svatých, jež vzývali při tzv. obnášení umírajícího (obcházení jeho lože s rozžatou hromničkou). Důležitý byl způsob, jakým se s mrtvým zacházelo v čase mezi úmrtím a pohřbením – např. koho nevynesli ven nohama, ale hlavou, ten se stal *morousem* (*vlkodlakem*). Proti návratům šestinedělky se měla v noci před dveře nalít svěcená voda, proti *můře* pomohlo např. koště, postavené před klíčovou dírkou, nůž, položený v hlavách postele, nakreslení „muří nohy“ svěcenou křídou. Rozšířeným způsobem ochrany bylo obrácené oblečení košile, vesty či jiné části oděvu. K obecně užívaným „vysvobozovacím“ prostředkům patřil chléb, rozdaný chudým. V Rožnově na Valašsku se jednomu sousedovi zjevoval muž, zabítý pádem se střechy – nejdříve v podobě šřapatého psa a potom jako černý chlap (*morous*) a tahal svou studenou rukou ze souseda a jeho ženy peřinu. Podle rady faráře se ho ptali, co si žádá. Měli nakoupit větel obilí, nést ho na zádech až do Vidče a neohlédnout se, donést do mlýna a napéci z něj chleba a rozdat ho žebrákům ve Vidči. Poté měli dát v Zubřím a Zašové na mši (Wollman 192, 15: 30).

Způsoby pohřbívání nečistých zemřelých souvisely s prastarými představami o tom, že ke konečnému odchodu duše z těla dojde až po jeho úplném rozkladu. Teprve tehdy

¹³ Roku 1900 vyprávěl J. Zlích ze Světnova, 57 let starý. Hošek (1905: 117).

měl být nebožtík skutečně mrtvý.¹⁴ Těla osob, podezřelých z čarodějnictví či ze spojení s ďáblem, bylo třeba radikálně zneškodnit – „utrátit mečem a ohněm“. K účinným prostředkům fyzické likvidace patřilo probodnutí mrtvoly osikovým nebo lipovým kulem, oddělení hlavy rýčem (setnutou hlavu pak kat obvykle vložil mrtvole pod levou paži) nebo spálení těla ohněm. Způsoby, jakými se zacházelo s těmito zemřelými, jsou blízké buddhistickým a staroegyptským představám o tom, že dokud je tělo neporušené, jeho duše tkví nablízku a může škodit.¹⁵

Na základě etnologických pramenů interpretují archeologové některé neobvyklé způsoby pohřbívání vírou ve vampýrismus. Strach z domnělých upírů se promítl jednak do umístění jejich hrobů při okraji pohřebišť, jednak některými „protivampyrickými“ zásahy, zjevnými na kostrových pohřebišťích raného středověku: svazování těla a končetin, zatížení trupu velkým kamenem nebo množstvím menších kamenů na očích, prsou, stehnech a nad koleny. Archeologicky doložené jsou takové zákroky jako přitloukání nebožtíka hřeby ke dnu rakve, ucpávání jeho úst kameny nebo železnými předměty, probodnutí těla kulem, rozbití obličejových částí lebky kamenem.¹⁶

S praktikami poškozování mrtvých těl souviselo i dodatečné otvírání hrobů a narušování mrtvol, o nichž panovalo přesvědčení, že jejich duše škodí. O tom vypovídá např. příběh z Kladska. Ženu, která škodila dobytku a byla podezřelá z čarodějnictví, pochovali na rozcestí. Po třech dnech se však ocitla i s truhlou navrchu, druhý den zase a to se opakovalo několik dní. Vesničané se proto rozhodli prohnat jí prsa třemi olšovými kůly a zakopat ji do země bez rakve (Kubín 1926:156-157). Spalování bylo pokládáno za nejúčinnější protivampyrické opatření, a to zejména ohněm z trní, který měl v lidových obřadech odedávna očištnou moc. Když se zapálil na hřbitově, dokázal označit hrob vampýra (čaroděje). Spalování osob, podezřelých z čarodějnictví, bylo pravděpodobně důležitou složkou středověké justifikace, zejména ve Slezsku. Podle dobových zpráv byla nezetlelým mrtvolám utínána hlava a položena k nohám, jejich duchové se však opakovaně zjevovali dál – strašili, chrochtali, pohlavkovali, dusili lidi i zvířata, sáli mléko kravám, zapléтали jim ohony atd., a to tak dlouho, dokud tělo nebylo spáleno a popel vhozen do tekoucí vody. V roce 1617 byl v Ivančicích na Moravě ukazován hrob jednoho měšťana, který podle zpráv věrohodných svědků po smrti obcházel lidi a usmrcoval je, až byl vykopán a rozsekán. Z úst mu vytáhli závoj, který nebožtík vzal z hlavy své ženy a sežral. Řada záznamů o takových případech pochází především ze severní Moravy. Např. v zápise z roku 1596 se uvádí, že v Arnolticích nechtěla mrtvola ženy ztuhnout a krvácela, když ji bodli do prstů u nohou. Proto zůstala nepohřbena několik dní, než ji pochovali. Podle zprávy z rýmařovské rukopisné kroniky musela být z hrobu vyjmuta a spálena stará žena, která brzy po smrti pobíhala jako živý ďábel, křičela, tančila a děsila lidi. Když roku 1732 poslaly úřady Libavé u Olomouce na akademie a univerzity cirkulář o tom, jak je město znepokojováno nebožtíky, začala se odborná veřejnost vážně zajímat o problematiku vampýra, sajícího

¹⁴ Na základě představy o totální odluce duše od těla se v kulturách různých etnik vytvořila odlišná doba, která vedla k opakovaným pohřbům. V Rumunsku přitom existovaly rozdíly podle pohlaví: mrtvolu dítěte exhumovali a znovu pohřbili za tři roky po jeho smrti, mrtvolu mladíka či dívky za pět let a mrtvolu starce za sedm. Teprve potom vznikla jistota, že se mrtvý nebude vracet (Bánáťeanu 1962: 445).

¹⁵ V prehistorickém Egyptě se některá těla ukládala do hrobek již s úmyslně poškozenou kostrou, aby se urychlila jejich zkáza a napomohlo se odchodu ducha.

¹⁶ Pohřebišťe, celé sestávající z „vampyrických“ hrobů, bylo nalezeno v roce 1966 v Čelákovcích u Prahy, datované zhruba do 10. a první poloviny 11. století. Bylo umístěno kilometr od soudobého „normálního“ pohřebišťe a obsahovalo asi dvacet dospělých, zřejmě mužských jedinců (Špaček 1971).

krv z těla (Wollman 1921, 15: 54). Existence víry ve vampýry či upíry, spojená s návraty zemřelých mezi živé, byla v té době zaznamenávána i jinde ve střední, jižní a východní Evropě, nazývaná také “posmrtnou magií”. Množství případů, zejména z území Moravy a Uher, prozkoumal osvícenský lékař Gerhard van Swieten a sestavil spis, který podnítil v roce 1755 Marii Terezii k zahájení systematického úsilí k vymýcení této pověry.¹⁷ Poslední vampyrické skandály na Moravě pocházely z let 1755–1756. Tehdy byla v jedné vesnici u Olomouce vykopána mrtvola Rosalie Polakové a spolu s dalšími spálena podle nařízení biskupské konzistoře. Poté bylo vydáno nařízení proti pálení mrtvol a mizela úřední justifikace, avšak pověry o upírech a opatřeních proti nim žily mezi lidmi dál (Wollman 1921: 50-55).

K velmi starým obyčejům, majícím zabránit návratu především zavražděných a zabitých osob, náleželo házení větví a kamenů na jejich hroby. K tomuto úkonu, doloženému i z mimoevropských území, je v etnologické literatuře mnoho výkladů. Nejpravděpodobnější se zdá být názor, že kámen či větev měly zabránit duši vyjít z hrobu. Sociálně společenský aspekt obyčeje je patrný v povinnosti každého kolemjdoucího přihodit je na místo, kde byl takový člověk zahrabán, s cílem napomoci jeho očistě (spáse) a zároveň mu zabránit obtěžovat živé. V našich krajích byly takto ještě v 18. století přihazovány kameny na rozcestích, kde zahrabávali osoby, podezřelé z čarodějnictví. Zdá se, že tento obyčej, kdysi rozšířený u všech Slovanů, ustoupil vlivem církevního ritu do pozadí a u vyspělejších národů se zredukoval na pouhé gesto vhození hlíny do otevřeného hrobu. Toto gesto, stejně tak jako náhrobní kámen, mohlo však mít také fixační význam – podobně jako má hlína, kámen nebo slina v obyčejích přírodních národů funkci zadržovat zlo. U Slovanů plnil takovou úlohu mák, který sypali na hroby utopených, sebevrahů, čarodějnic a vampýrů. Na Moravě byla zaznamenána pověra, že proti vampýrům pomáhá trojí vhození hlíny do hrobu (Fischer 1921: 342). Je tedy pravděpodobné, že vhažování hlíny, které je dodnes běžnou součástí církevního pohřebního ritu, má analogii v symbolickém chování z dávnějších pohanských dob.

K oklamání duše každého zemřelého se v lidové tradici vytvořila celá soustava obyčejů, které ho měly zmást, aby nenašel cestu domů. Když však došlo k náhlému a nečekanému úmrtí v domě, vynesli mrtvolu rychle probouranou zdí, kterou pak ihned znovu postavili. Sebevrahy, ženy, zemřelé před porodem nebo mrtvoly lidí údajně posedlých zlým duchem protahovali pod prahem domu. Tento obyčej, obecně rozšířený u všech Slovanů a praktikovaný i u jiných zemřelých, byl motivován vírou, že prostor pod prahem je sídlem duší. Jeho reminiscencí může být např. dodnes udržované trojí klepnutí o práh při vynášení nebožtíka z domu, vysvětlované dnes ponejvíce jako symbolické loučení s domovem.

Ďábel – našeptávač sebevrahů

Specifické postavení mezi nečistými zemřelými měli sebevrazi. Vztah k nim byl poznamenán silným odporem, neboť křesťanské učení odsuzovalo úmyslně přivoděnou smrt jako těžký hřích. Z mravního hlediska byla sebevražda mezi lidmi posuzována jako projev beznaděje, slabosti a nedostatku důvěry. “*To Bůh ví, řekla jedna žena o oběšenci, co jen mají za srce! Ba, Bože, to je hrozný srce, kerěj si tu smrt' schválně udělá. Každý přec tej smrti*

¹⁷ Část tohoto spisu uvádí ve své stati D' Elvert (1895: 149). Víru v bytosti, které po smrti opouštějí hroby a přicházejí mezi živé, zaznamenal i od lidí ze šlechtických kruhů, kteří cestovali po Moravě. Jde např. o příběhy, v nichž se jedinci určitý čas po smrti ocitli ve společnosti, beze slova sedli za stůl a všechny vyděsili. Jejich návštěva pak způsobilá smrt některého z přítomných.

se hrozí, a von takovéj, tak dobrovolně si smrt udělá. Dva a sedmdesát let člověk starěj a vo se de uvázat!" (Pavelka 1914:159). Obecně byli sebevrazi odsuzováni jako lidé "zmařilí své pověsti", jejichž čin vrhal špatné světlo na celou rodinu. Také světská správa považovala sebevraždu, na kterou se vztahovalo trestní právo, za zavrženíhodný čin a vrchnost až do 16. století mohla zabavit celý sebevrahův majetek.

Podle lidového výkladu navedl sebevraha k jeho činu sám ďábel, který mu "podal provaz a řezák, a lomcoval jím, nedada mu modliti se, a tak dlouho ho lákal, až zoufalec rozkazu zlého ducha uposlechl" (Winter 1892: 824). Podlehnutí ďáblu a spojení s ním zne-možnilo sebevrahovi spasení a jeho nečistý duch tak představoval pro pozůstalé obzvláštní nebezpečí.

Víra ve škodlivé působení sebevrahů byla natolik silná, že přežívala v naší obyčejové tradici až do konce 19. století a promítala se do způsobu jejich pohřbívání. Nejčastěji byli zahrabáváni na křižovatkách nebo na hranicích katastrů, na polích, v zahradách, v lese, na místě obehnaném trním. Často je zakopali tam, kde skonali, ale vždy bylo třeba toto místo zabezpečit tak, aby jejich duše nemohla ven. Nejčastěji byla tato práce svěřována pohodným (rasům) nebo popravčím mistrům a pokud nebylo nikoho, kdo by zaplatil tuto službu, zapravily se vynaložené náklady prodejem sebevrahova majetku.

Sebevrahy pochovávali za tmy, bez přítomnosti kněze a bez zvonění, neboť se věřilo, že by zvony ztratily schopnost zahánět bouřku a krupobití nebo že by obec brzy vyhořela. Přesto však tento zákaz mnohde obcházel. Na Luhačovickém Zálesí pohřbívali sice sebevrahy po západu slunce, ale zároveň při klekání, aby se alespoň nějak zvonilo. Na Slovácku zase svázali pozůstalí několik klásků, omočili je ve svěcené vodě a hrob vykropili sami. Jinde ukládali sebevrahy pod okapem u kostnice, aby dešťová voda smyla jejich provinění. Tak jako odsouzené provinilce, pochovávali i sebevrahy bez rakve, v pytli či plachtě a v šatech, v nichž byli nalezeni, a do jámy jim dávali předměty, kterými si vzali život. Nesli je na kůlech nebo na žebří (nikoli na marách) nebo vezli na trakaři: nikdo nechtěl takového mrtvého vézt na voze, neboť se věřilo, že při něm sedí čert nebo že dobytek zahyne či onemocní. S mrtvolou nešli přes vesnici, ale humny. I kat nebo ras to při svém řemesle považoval za hanbu a trest. Člověka a dobytče zapřažené ve voze bylo třeba chránit růžencem, křížem, svěcenou vodou, modlitbami a zároveň magickými prostředky: trojím šlehnutím prutem či bičem, trojnásobným ohnáním se šátkem, trojími údery železem. V jedné pověsti se např. vypráví o tom, jak se vzpouzeli koně vézt oběšeného drába ze zámku a vozka musel třikrát zastavit, obejít vůz a ohnat se kolem šátkem – to prý se čerti věšeli na vůz. Potom začali lítat kolem vozu velcí černí psi s ohnivou tlamou a očima. Vozka sice dojel, ale po návratu onemocněl a koně zdechlí (Loníček 1929-1930: 124). Obzvláště nebezpeční byli podle lidových představ oběšenci, jejichž duše nemohla opustit tělo. Jejich čin byl provázen silnou vichřicí či krupobitím, způsobovali neúrodu nebo jinou živelnou katastrofu. Když se strhl zvláště silný vítr, věřilo se, že si čerti jdou pro duši oběšence, radují se a zpívají (dodnes se běžně říká, že se všichni čerti žení). Některé pověry jsou poznamenány křesťanskými vlivy: kdo se jde oběsit a řekne při odchodu S pánem Bohem, ten se oběsit nemůže. Podobně i pověra, že kdo se o Velikonocích vyzpovídá, a pak se oběsí, nepřijde do pekla. Oběšeného nechávali viset, dokud nepřišla úřední osoba, a aby nestránil, bylo třeba dát mu políček.

Obecný je výskyt pověry o čarovné moci předmětů, jichž se oběšený dotýkal. Vyplývala z přesvědčení, že také věci sebevraha jsou ve spojení s ďáblem, který je povinen sloužit tomu, kdo je má při sobě. V zápisech z celého území Čech, Moravy a Slezska nacházíme

množství dokladů o této pověře a jsou si velmi podobné. Štěstí měla přinášet větev a zvláště provaz, na kterém oběšenec visel. Kdo na takovém provaze vedl krávu na trh, draze ji prodal. Štěstí přinášelo, když hospodář v domě promrskal holí nejdříve oběšence a potom dobytek, neboť mu pak velmi zručněl. Jak hluboce byly takové pověry mezi lidem zakořeněny, svědčí záznamy z třicátých let 20. století. Podle novinové zprávy se v Domažlicích v jižních Čechách 4. října 1924 oběsil na pásku na stromě vojín nováček. Sotvaže se o tom rozléla v okolí zvěst, přišlo několik sousedů i vojínů požádat o kousek provázku z oběšeného, poněvadž prý tento talisman podle prastaré pověry přináší štěstí. Jiná zpráva je z 10. března roku 1928 z časopisu Venkov: *“Před několika dny oběsil se za Starými Benátkami na švestce u silnice Karel Najman, tovární dělník z Lysé nad Labem. Když ráno přišel na místo obecní strážník, našel oběšence už vychladlého ležet na zemi, ale provaz z oběšeného byl pryč. První, jenž našel nešťastníka, uřízl ho, provázek dal pro štěstí do kapsy a šel dále, nestaraje se o oběšence (Český lid 1925: 287).*

Také šaty z nešťastníka přinášely štěstí. Dívka, která si zašila kousek jeho košile do svého oděvu, měla na zábavě mnoho tanečnicků. Rekruta, jenž měl u sebe oběšencův šátek, neodvedli na vojnu, zloděje v jeho botách nikdo nedohonil apod. Kdo svlékl kabát z oběšeného a nikam se přitom neohlížel nebo alespoň uřízl jeho pravý rukáv a potřel jím koně od hlavy po ocas, tomu kuň ztloustl. Někteří kati proto svlékali oběšeného, jeho šaty rozkouskovávali, pečlivě ukryli (duch nebožtíka je měl přijít v noci hledat) a pak je prodávali. Zvláště čarovnou moc měl mít prst z ruky oběšeného, hlavně palec, který mu ihned uřezávali. Na Poličísku ve východních Čechách se však vyprávělo, že sebevrah se často zavěsí na toho, kdo mu uřeže palec, a ten ho po smrti musí stále nosit na zádech. Věřilo se, že kdo má palec při sobě, bude mít štěstí v kartách nebo se stane neviditelným. Také se říkalo, jak hluboko se palec (provaz, kost) z oběšence ponoří do mléka, tam až bude sahat smetana. Po celý středověk se houževnatě udržovala pověra, že palcem, utrženým mrtvole, nebo ručičkou nekřtěňátka si svítí zloději, aby nebyli při krádeži rušeni a prozrazeni.

Často nechávali oběšence hlídat, aby je lidé neokradli ještě před pohřbením, a také proto je pohřbívali potají. Lidé většinou odsuzovali toho, kdo takto zneuctil tělo sebevraha, a byli přesvědčeni, že neujde trestu. Konečně čarování s věcmi, pocházejících od mrtvých, především od oběšenců, bylo již ve středověku považováno za těžký zločin. Protokoly výslechů zločinců ve smolných knihách obsahují množství dokladů o životaschopnosti magických praktik a předmětů, jejichž původní souvislosti již mnohdy upadly v zapomenutí a nedávají smysl.

O tom, kdo odešel ze světa nepřírodným způsobem, se předpokládalo, že bude ze msty ničit úrodu, a to vedlo k velkým sporům, kam jeho mrtvolu zakopat. Lidé věřili, že kdo nebyl pochován na hřbitově (hlavně sebevrazi), stával se po smrti *morousem* nebo *morou* a chodil dávat lidi. Na koho pohlédl, ten do roka zemřel a strom uschl (Bartoš 1906: 65). Pokud se podařilo sebevraždu utajit, snažili se sousedé pohřbít nešťastníka tajně na území vedlejší obce – mezi planý porost. Zpravidla však zakopávali jeho mrtvolu na rozhraní obecních katastrů. Na Tovačovsku v Čechách se lidé stavěli na stráž na hranicích dvou sousedících obcí, kde se někdo oběsil, aby jim příbuzní nepochovali sebevraha na jejich půdě. Stávaly se i případy, že byla-li stráž hlídající obecní hranici slabá a houf nesoucí nebožtíka silnější, nerozpakovali se ji zmlátit. Mnohá svědectví o takových pohřbech přinášejí kronikářské zápisy.

Na východní Moravě existovalo území, nepatřící k žádné osadě ani panství, nazývané Smolno, Smolná. Byla to čtverhranná louka v horách mezi Lipenským, Veselským

a Potštatským panstvím. Dopravit tam sebevraha však bylo mnohem obtížnější než ho zahrabat na poli sousední osady, zvláště pro vzdálenější vesnice, neboť cesta byla velmi špatná a s mrtvolou se mohlo jet pouze za tmy. Převoz sebevrahů na toto místo býval spojen s mnohými pověstmi. Např. ve Velkém Újezdě se vyprávělo, že ani čtyřspřeží nemohlo utáhnout povoz s oběšenecem, neboť se na loukotě věšeli rozradostnění ďáblové a brzdili jízdu do kopce. Forman s pomocníky pak museli s vozem slézt a za hrozného křiku, zaklínání a bičování zadních kol odhánět ďáblы. Na Smolně byli z širokého okolí pochováváni nejen zoufalci, kteří zemřeli nesmíření s Bohem, ale také všichni ti, kteří byli odsouzeni k smrti. Na Hostýnsku se věřilo, že na Smolnou musejí koně jet tryskem a vozka se nesmí ohlédnout. Nad vozem poletovali havrani a chytli se za kola, až se koně potili. *Morous* (sebevrah) ležel naznak, měl vyvalené, skelné, ohnivé oči a co jimi zahlédl, do roka mělo zemřít (strom uschl, list zvadl). Rukama se chystal stromů, keřů, trní, země, skal, až je měl všechny odřené. Do svítání musel být vozka na místě. Tam kat setnul mrtvému hlavu rýčem a vhodil ji do propasti. Vůz (musel být nový) tam zůstal a s koňmi se rychle ujíždělo. Za koně muselo být zapláceno předem, jinak by do roka zemřeli. Dlouho se pak v okolí říkalo „*vleče ho jako na Smolnou*“, když někdo jel nešetrně s nemocným nebo mrtvým. Až do konce 19. století visíval v hostinci u Modré hvězdy v Lipníku zvonek, jímž se jim zvonívalo na cestu (Skopal 1925: 48-49), nikdo však již přesně nevěděl, kde Smolno leží. Říkalo se, že přes něj ani ptáček nepřeletí, protože tam byli pochováni největší hříšníci.

Symbyly vyloučení ze společenství

Obavy z „nečistých“ zemřelých vedly tedy k tomu, že byli pohřbíváni mimo posvěcenou půdu hřbitova, která byla vyhrazena jen pro lidi řádné a bohabojné. Tato výsada se nevztahovala jen na sebevrahy, na osoby, podezřelé z čarodějnictví (vampyrismu), na vrahy a různé delikventy, ale také na nevěřící a příslušníky nekatolických konfesí, na nepokřtěné a mrtvě narozené děti, na ženy, zemřelé před porodem či během porodu a v šestinedělí. Ti všichni se vymykali tradicí uznávaným hodnotám mohli znesvětit posvátnou půdu. Kostel s křížem a věčným světlem v jeho blízkosti byl v lidovém povědomí tradován jako ochrana zemřelých před zlými silami a současně i ochrana živých před mrtvými.

Saské právo, uplatňované na území severní Moravy a Slezska, umožňovalo již ve středověku pohřbit sebevraha na hřbitově (pokud k tomu svolil kněz), pouze však v případech, když se usmrtil za nemoci nebo v pomatenosti. Podle tohoto práva bylo ovšem třeba jeho mrtvé tělo nejprve nechat popravít katem a potom spálit. Zápis v Tovačovské knize ortelů Olomouckých vypovídá, že poslední poprava oběšence se konala roku 1680 v Ivani u Tovačova. Nevíme přesně, kdy se upustilo od popravování sebevrahů, podle dokladů k tomu došlo někdy na konci 17. století a ještě v polovině 18. století bylo zvykem stavět šibenice pro náhlé popravy tak opatrně, aby nikomu ani stín nevrhaly na pole.

Teprve za Josefa II. bylo vydáno nařízení, aby se na hřbitovech pochovávaly všechny lidské mrtvoly včetně sebevrahů, byly však ukládány někde do kouta při zdi. Předsudky vůči těmto mrtvým a strach z nich však ještě poté dlouho přetrvával v lidovém povědomí. Věřilo se, že pochovají-li sebevraha na hřbitov, uhoří při bouřce do kostelní věže nebo do nejbližšího domu hrom, že přivodí krupobití na celou vesnici apod. Ještě v první polovině 19. století máme zprávy o tom, že sebevrahy pochovávali mimo hřbitov. Např. na Hořickém panství byl asi v roce 1835 poslední oběšenec jménem Rozsulek odvezen rasem do lesa a pochován bez obřadů a bez modlitby, v rakvi z bílých neohoblovaných prken. Aby nebyl takový mrtvý v noci vpašován příbuznými na hřbitov a tam pochován, nechávali v

obcích hlídat hřbitov – ponocnými, sousedy apod. Stávalo se rovněž, že sebevraha ze hřbitova odnesli a zakopali jinde. Např. v Křelově na Olomoucku roku 1840 byl na hřbitově pochován oběšený voják. Jeho druzi ho však v noci vykopali a zahrabali někde za hranicemi obce. Po vyzrazení se nikdo k činu nepřiznal a voják byl vrácen zpět na hřbitov.

Obyčeje a představy o duši a návratech zemřelých podávají obraz viny a trestu v lidové tradici. Pohanství i lidové křesťanství je spojilo nadskutečným systémem sféry zla, které se mělo projevovat tím nejhorším – bezdomovstvím, blouděním a těkáním duší, jejich nežádoucími návraty, strašením a způsobováním škod živým. Peklo jako spirituální trest (ve smyslu odloučení od božské milosti), jako separovaný prostor hříšných duší vypodobnila až středověká církev. Podle lidových představ si mrtví odpykávali svůj trest na zemi – strašili, úpěli a trpěli, poněvadž prožitý život je poznamenal křivdou. Provinění – ať již vůči církevním nebo světským normám – bylo po smrti potrestáno, kající duch zemřelého (až na zvláště zavrženíhodné činy) však i přes svá muka téměř vždy došel odpuštění. Ve způsobech pohřbívání mnohých těchto nečistých zemřelých byl vyjádřen také sociální řád, platný v té které době. Ještě dlouho se v nich např. odrážela mentalita raného středověku, poznamenaného různými atavistickými tabu. Tomu nasvědčuje skutečnost, že byli zvláštním způsobem a mimo hřbitovy (vedle již jmenovaných jedinců) pohřbívání nejen různí tuláci, cizinci a osoby tělesně či duševně postižené, ale i kati, rasové a ve středověku dokonce pastýři, tedy osoby, vyvržené na okraj společnosti pro způsob své práce, který je spojoval s krví a tajemnem. Většinou byli pověstní svými léčitelskými schopnostmi a přísuzovala se jim i čarovná moc. Panovalo přesvědčení, že duše těchto lidí mohou po smrti konat zlo a nenalézají pokoje. Zřejmě tu působily i prastaré imaginární pocity nečistoty tabuizovaných osob, které přišly do styku s krví, špínou, smrtí.

Sledovaný materiál ukázal, že při pohřbívání tzv. nečistých mrtvých nacházíme prvky, které se kdysi vyskytovaly u všech zemřelých. Odpovídá to předkřesťanskému chápání smrti jako neštěstí, zla či násilného aktu, tudíž představě o duších, nespokojených se svým osudem a vracejících se na zem v podobě démonů. Rozdělení mrtvých na nečisté a ty ostatní je výsledkem již vykrytalizovaných náboženských představ, zvláště křesťanství. Nadpřirozené bytosti, do nichž se vtělovaly, byly součástí lidové démonologie, zakotvené v projektu osudově pojatého konfliktního vztahu živých a mrtvých. Přes různost svých projevů vystupují tyto bytosti jako představitelé cizího a povětšinou nepřátelského světa, ze kterého jsou za určitých podmínek a na určitou dobu schopny vstoupit do světa lidí. Víra v jejich existenci, jež se dochovala místy až do počátku 20. století, souvisela s někdejší úrovní poznání venkovského člověka a s jeho názorovým světem. Ilustrovaly a potvrzovaly ji různé „skutečné“ příběhy, předávané ústní tradicí. Podání o bájeslovných bytostech, démonech, bludných duších a strašidlech tvoří jednu z nejrozsáhlejších skupin démonologických pověstí a pověrečných povídek. Každodenní, obyčejný svět je v nich postaven proti podivným, tajemným úkazům a silám. Základní představy a motivy démonologických povídek mají prastaré kořeny a pocházejí z různých dob a pramenů. Obsahují prvky předkřesťanské, zejména slovanské mytologie (démonologie), prvky křesťanské ideologie, nacházíme v nich i biblické motivy a mají mnoho společného s antickou kulturou. Mnohé z těchto představ a bytostí, transponované do podoby různých supranormálních jevů a hororů, nacházíme i v dnešní době. Jsou živeny a podporovány především fantastickou literaturou a filmy, v nichž se využívá psychologický aspekt strachu a překvapení.

Revenantství tedy před námi vystupuje jako jedna ze základních univerzálních struktur české lidové kultury, připomínající se především v ústním podání, ale též v dal-

ších oblastech lidové tradice. Jeho dosah si nejlépe uvědomíme ve funkci tohoto fenoménu, spočívající ve zpětné hrozeb a činů mrtvých za porušování morálky, práva a dalších norem společenství. Současné jsou však mrtví obestřeni tajemstvím života a smrti v cyklických návratech umírání a znovuzrození, jak je známe i z jiných projevů lidové kultury.

Literatura

- Bänäžeanu, Tancred 1962: Hádzanie vetiev a kameňov na hroby, *Slovenský národopis* 10, Bratislava: 438–449.
- Bartoš, František 1906: *Deset rozprav lidopisných*, Olomouc: R. Promberger.
- Blažek, Antonín 1900: Strašidelné pověsti o lidech zemřelých, *Český lid* 9, Praha: 255–261.
- Blažek, Antonín 1912: Pověsti a bytosti báječné. In: *Chrudimsko a Nasavrcko* 3. (Red. V. Hanus), Chrudim: nákladem Výboru pro popis okresu Chrudimského a Nasavrckého, 165–216.
- Čelakovský, František Ladislav 1949: *Mudrosloví národu slovanského ve příslovích*, 3. vydání, Praha: Vyšehrad.
- Domorázek, František 1895: Lidové zvyky, pověry a báje při úmrtí a pohřbu, *Český lid* 4, Praha: 241–244.
- Dostál, Josef 1882: Duše lidská v pověrách, *Blahozvěst. Listy katolické* 32, Praha: 490–492.
- D' Elvert, Christian 1859: Die Vampyren in Mähren, *Schriften der historisch statistischen Sektion der k.k. mähr.schles. Gesellschaft des Ackerbaues der Natur- und Landeskunde*, Brünn: 410–421.
- Le Goff, Jacques 1991: *Kultura středověké Evropy*, Praha: Odeon.
- Dubec, Václav 1913: Návštěva mrtvých, *Český lid* 22, Praha: 383–384.
- Fischer, Adam 1921: *Zwyczaje pogrżebowe ludu polskiego*, Lwów: Zakład narodowy im. Osolińskich.
- Frazer, James Georg 1992: *Zlatá ratolest*, Praha: Odeon.
- Freud, Sigmund 1991: *Totem a tabu. Vtip a jeho vztah k nevědomí*. Praha: Práh.
- Grohmann, Josef Virgil 1864: *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren*, Prag: J. G. Calve.
- Homolka, František 1912: Hejkalové (pohunkové) na Táborsku, *Český lid* 21, Praha: 56.
- Horský, Emil 1921: Staročeská sbírka povídek z r. 1580, *Český lid* 21, Praha: 463–468.
- Hošek, Ignác 1905: *Nářečí Čekomoravské. Podřečí polnické*, část 2. Praha.
- Charvat, Vladimír 1898: *Z českého jihu. Sbírká jihočeského podání lidového*. Praha: E. Grégr.
- Jakeš, Josef 1925: Světloňoši, *Záhorská kronika* 8, Dolní Újezd u Lipníka nad Bečvou: 88–89.
- Karas, D. F. 1926: Záhubeňca, *Záhorská kronika* 8, Dolní Újezd u Lipníka nad Bečvou: 3–6.
- Koštal, Josef 1889: Diví lidé v názorech, pověrách a zvycích lidu českého, in: *Výroční zpráva reálného a vyššího gymnasia v Novém Bydžově*, Nový Bydžov.
- Kubín, Josef Štefan 1926: *České Kladsko*, Praha: Národopisná společnost čsl.
- Lecoutex, Claude 1997: *Přízraky a strašidla středověku*, Praha: Volvox Globator.
- Loniček, I. K. 1929: Pochovávání oběšených, *Záhorská kronika* 12, Kroměříž: 307.

- Máchal, Hynek 1891: *Nákres slovanského bájesloví*, Praha: F.Šimáček.
- Mencej, Mirjam 1996: Predstavy o živote po smrti u starých Slovanov, *Slovenský národopis* 44 /3, Bratislava: 286–301.
- Mencej, Mirjam 2001: *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*, Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta (Zbirka Županičeva knjižnica; št.6).
- Mencej, Mirjam 2004: “Coprnice so me nosile”. Nočna srečevanja s čarovnicami, *Studia mythologica Slavica* VII, Ljubljana:107–142.
- Menšík, Josef Stanislav 1856: *Moravské národní pohádky a pověsti 2*, Brno.
- Mjartan, Ján 1953: Vampírske povery v Zemplíne, *Slovenský národopis* 1, Bratislava: 107–134.
- Moszyński, Kazimierz 1967: *Kultura ludowa Słowian*. Tom II. *Kultura duchowa*, część 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Navrátilová, Alexandra 1992: Revenantenglaube und -schutz in tschechischen und slowakischen Überlieferung, in: *Ethnographica et Folkloristica Carpatica*, Tom 78/I, Debrecen: 227–243.
- Navrátilová, Alexandra 1996: “Nečistí zemřelí” v posmrtných a pohřebních obřadech českého lidu, *Český lid* 83, Praha: 21–31.
- Navrátilová, Alexandra 2004: *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha: Vyšehrad.
- Niederle, Lubomír 1916: *Život starých Slovanů. Základy kulturních starožitností slovanů* II/1, Praha: nákladem Bursíka § Kohouta.
- Novotný, Karel 1904: Další pověsti o fextech, *Český lid* 13, Praha: 428–429.
- Ošmera, Josef 1940: *Pověsti z kraje Mrštíků a Herbenova*, Klobouky u Brna: Krajininské muzeum v Kloboukách u Brna.
- Pavelka, Pavel 1914: Trest za zneuctění mrtvoly samovraha, *Český lid* 23, Praha: 159.
- Peck, Eduard 1895: Lid na Vyzovsku, *Časopis Vlasteneckého spolku muzejního v Olomouci* 13, Olomouc: 5–113.
- Petzold, Leander 1990: *Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister*, München: C. H. Beck.
- Pulec, Miloš J. 1958: Homiliář opatovický jako pramen národopisného bádání, *Český lid* 45, Praha: 97–103.
- Rychnovsko a Kostecko*: 1923. (Ed. S. Svoboda), Rychnov nad Kněžnou: nákladem Učitel-ské jednoty Komenského br.
- Röhich, Lutz 1999: Dämon, in: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Hrsg. Kurt Ranke, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 223–238.
- Schmitt, Jean Claude 1994: *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris.
- Skopal, Jan 1925: Smolno, *Záhorská kronika* 8, Kroměříž: 47–50.
- Smola, Josef 1886: Některé pověry na Blatensku, *Vesna* 5: 151.
- Šmitek, Zmago 2003: *Sledovi potujočih duš. Vedomci, kresniki in sorodna bajna bitja, Radovljica*: Didakta.
- Špaček, Jan 1971: Slovanské pohřebiště s projevy vampyristu z Čelákovic. *Časopis Národního muzea v Praze* 140, Praha: 190–215.
- Tomíček, Antonín 1926: *Víra v duchy na Litomyšlsku. Lidová filosofie, věda a pověra. (Dokladem 54 pověstí)*, Česká Třebová.

- Tolstaja, Svetlana Michajlovna 2000: Slavjanskije mifologičeskije predstavlenija o . duše, in: *Slavjanskij i balkanskij folklór. Narodna demonologija*. (Red. L. N. Vinogradova, E. E. Levkijevskaja, S. M. Tolstaja), Moskva: Indrik, 53–95.
- Václavek, Matouš 1894: *Moravské Valašsko 1*, Vsetín: vlastním nákladem.
- Václavík, Antonín 1930: *Luhačovské Zálesí*, Luhačovice: Musejní společnost v Luhačovicích.
- Vinogradova, Ljudmila Nikolajevna 2000: Narodnyje predstavlenija o proischožděnni něčistoj sily: demonologizacija uměršich, in: *Slavjanskij i balkanskij folklor. Narodna demonologija*. (Red. L. N. Vinogradova, E. E. Levkijevskaja, S. M. Tolstaja), Moskva: Jindrik, 25–51.
- Vilde, Daniel 1904: Další zprávy o fextech, *Český lid* 13, Praha: 382.
- Vozar, Vincenc 1949: *Sobůlky. Vlastivědná a národopisná studie slovácké dědiny na Kyjovsku*, Kyjov: Okresní osvětová rada v Kyjově a místní národní výbor v Sobůlkách.
- Weiss, Karel 1932: *Český lid a Šumava v lidové písni* 9, Praha: vlastním nákladem.
- Winter, Zikmund 1892: *Kulturní obraz českých měst. Život veřejný v XV. a XV. století*, Praha: nákladem Matice české.
- Wollman, František, 1920, 1921, 1926: Vamyrické pověsti v oblasti středoevropské, *Národopisný věstník československý*, Praha: č. 1, 1–16, č. 2, 1–57; 15, 1921, 1–38; 16, 1921, 80–96, 133–149; 18, 1926, 133–161.
- Zíbrt, Čeněk 1894: *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VII. věku*, Praha: nákladem České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.

Revenantism in the Czech Folk Culture as Reflection of an Alien World

Alexandra Navrátilová

The faith that the departed persons come back, the revenantism, reaches to the pre-Christian times and is connected with imaginations relating to the soul, the other world and the cult of ancestors. The author traces the ways in which this faith has been projected into the ceremonies, customs and folklore displays, especially into the verbal folk art. She extracts especially from written sources of the 19th and 20th centuries, reaching as far back as the Middle Ages and covering the historical area of Bohemia, Moravia and Silesia.

The conviction that those departed persons reappeared who had deceased in an instant or violent way and came back as eerie creatures out of the other world was hanging over in the folk tradition in some places till the turn of the 19th and 20th centuries. The author distinguishes two basic categories of revenants and describes their main features. The first group is represented by return of the “honest” decedents who reappeared in order to look after the lives of close relatives or friends, possibly to suffer for their sins, nevertheless also in order to undo their own faults and injustices they committed during their lives or to fulfil unrealized wishes and promises. Also those decedents belonged to this group who on various grounds could not complete their missions – young unmarried people, pregnant women, puerperas, unchristened children, killed, murdered or in some other way unhappily deceased persons. They died frustrated, isolated, unappeased and angry, therefore they beseeched for retrieval.

The other category was formed by the return of “malevolent” persons – various offenders and villains who suffered for contravention of ethics and legal norms of coexistence. Their souls had not come to peace after death because the earth did not want to ingest their body. Some departed persons found themselves on the border between these two categories and form a specific category, e. g. selfmurderers, whose deeds were considered to be the devil's work.

The souls of all these so called impure departed persons were believed to be able to separate themselves from their bodies, to roam, disquiet and bother living people or to harm them. The forms and ways of their exhibition were very diverse and they changed in space and time. Most often they reincarnated into weird beings, such as fen-fires, tapers and flames, fire-men, fairies, elves, wood-ghosts, water-ghosts or other ones, fire-dogs and further animals. Otherwhiles they took the form of werewolves, moths, witches or vampires. They postured as representatives of an alien, mostly hostile world from which they were able to enter, under certain conditions, into the people's world. The practice of postmortem damaging the dead bodies, evidenced from archaeological findings and written records of the early Middle Ages, also relate to vampirism.

The customs and imaginations of the soul and return of departed persons represent an image of the conception of guilt and punishment in the folk tradition and reflect the ways in which the living people reconciled themselves with the sins of the dead. The fear of revenants resulted in many ways and means of preventing their returns, in which old magic practice was linked with Christian observances and symbols. Different were also the ways of burying them outside the sacred soil of the cemetery and without churchly ceremonies. The research showed that revenantism appears to be one of the universal phenomena of the Czech folk culture remembered in ceremonies, customs as well as folklore. It was based on the approach of the community to threat, evil and revenge, to responsibi-

lity and forgiveness, to good and salvation. In the Middle Ages, the idea of the malevolent influence of revenants on the earth was strengthened through the churchly-Christian model of the sinner and penitent. In the images of returns of the dead are mixed the elements of pagan, especially Slavonic mythology (demonology) and Christian ideology, and there are also found relics of antique and other cultural traditions in them.

Kosmova a Dalimilova „dívčí válka“ ako metafora indoeurópskej vojny funkcií

Martin Golema

Kosmas' s and Dalimil' s "girl' s war" as a metaphor of the Indo-European war of functions.

What we want to introduce in our contribution, is an attempt at an interpretation of the old story from Czech medieval chronicles. We are trying to engage a new player, which is the new comparative mythology of G. Dumézil and his school. So we compare "the girl' s war" with other stories of the so-called war of functions, to which this school already gave systematic attention. We are trying to refer to several analogies and to form hypotheses, which would explain it. Dumézil has identified the presence of various versions of the story about the war of functions in several Indo-European traditions, and he formulated the conviction that a common basic pre-text had arisen in Indo-European prehistory. He devoted extraordinary attention to the story, and he was convinced that it is one of the most important narrative structures, built on the application of three-function Indo-European ideology. Our basic finding is that the story of "the girl' s war" is the very version of the war of functions as the way of the war of the sexes. Since it contains very archaic elements, it cannot be fabled by Kosmas or by Dalimil; its origin has to be found in "the bottomless chasm" of pre-Slavic, even Indo-European pretexts. So we are trying to transcribe the "family tree" of this old story, because we think that we have noticed its immediate ancestors and wide kin in the bottomless "chasm" of pretexts. To look into this chasm today enable us researches of G. Dumézil, who as the first has revealed – in several time and space very distant stories – a common scheme, which elucidate the origin of an integrated society, which belonged to the intellectual equipment of old Indo-Europeans.

To, čo by sme chceli v našom príspevku predstaviť, bude pokus o interpretáciu starého príbehu z českých stredovekých kroník. Pokúsime sa pri ňom angažovať nového hráča, ktorým bude nová porovnávacia mytológia G. Dumézila a jeho školy. Porovnáme teda „dívčí válku“ s inými príbehmi tzv. vojny funkcií, ktorým už táto škola venovala systematickú pozornosť. Pokúsime sa ukázať na viaceré analógie a formulovať hypotézy, ktoré by ich vysvetľovali.

Výrazne anachrónnou štruktúrou s veľmi tuhým životom u populácií, ktoré boli aspoň čiastočne dedičmi dávnych Indoeurópanov, bola, ako ukázal G. Dumézil, tzv. trojčlenná indoeurópska ideológia. V súvislosti s jej pretrvávaním, s lipnutím na nej u týchto populácií, ktoré spájalo neskorú dobu bronzovú so stredovekom, sa trojčlenná ideológia zvykne označovať za typickú dlhodobú (v zmysle braudelovského „longue durée“) výbavu kolektívnej mentality Indoeurópanov. Pretrvávala aj pri zmene sociálnej reality (Budil, 2001, s. 612), prežila dokonca prijatie kresťanstva a opätovne sa vynárala v stredovekých textoch. Trojčlenná ideológia dlhodobo slúžila ako základný klasifikačný princíp, slúžiaci

pri konceptualizácii sveta, zahŕňala nielen sociálnu sféru (napr. kresťanstvom adaptované učenie o trojakom ľude), ale „tiež rôzne aspekty kultúrneho obrazu skutočnosti, napríklad klasifikáciu božského panteónu“ (Budil, 2001, s. 603). Z jej pomocou Indoeurópania „čítali“ svoje vlastné dejiny (s. 612), na jej základe delili ľudí, bohov i epických hrdinov. Trojčlenná ideológia bola určitou základnou schémou, ktorá organizovala vnímanie i konanie týchto populácií.

Jej povahu ukázal Georges Dumézil vo svojich prácach, ktoré „znamenalí radikálnu zmenu v porovnávacom štúdiu indoeurópskych mytológií a náboženstiev“ (Eliade, 1995, s. 171). Dumézil na základe porovnávej mytológie, lingvistiky a sociológie dokázal rekonštruovať prehistorické indoeurópske náboženstvo. Spoločný indoeurópsky náboženský, kozmický a sociálny systém bol rozčlenený podľa troch funkcií zabezpečujúcich tri nevyhnutnosti. Prvú funkciu zabezpečovalo náboženstvo, zaručujúce správu, právo i pevnú morálku, druhú funkciu vojny zabezpečovali ochranné alebo dobyvateľské sily a nakoniec tretia funkcia plodnosti zahŕňala všetko okolo prostriedkov pre výrobu, výživu a všeobecné potešenie.

V českých stredovekých kronikách je zachytený zvláštny príbeh, obvykle označovaný ako „dívčí válka“. Tvoril veľmi pravdepodobne súčasť (možno dokonca epické jadro alebo jedno z jadier) přemyslovskej dynastickej povesti. Zachoval sa v latinskej *Chronika Boemorum*, ktorú napísal Kosmas, dekan pražskej kapituly. Mal približne 65 rokov, keď ako kňaz začal pracovať na svojej kronike. Zomrel v roku 1125 asi osemdesiatročný.

Neskoršia stredoveká verzia príbehu bola zapísaná na začiatku 14. storočia v *Staročeskej kronike* „tak řečeného Dalimila“ (autor zomrel asi krátko po roku 1314) a táto verzia je podstatne košatejšia, pozostáva z deviatich veršovaných kapitol. V Dalimilovej kronike sú hlavnými postavami Přemysl (a muži), Vlasta (ako kňažná žien), z vedľajších postáv je dôležitá epizóda o Ctiradovi a Šárke.

Už od čias F. Palackého budil tento starý príbeh interpretačné rozpaky, Palacký ho označil za najčudnejšiu staročeskú povesť a odmietal uveriť „v nepřirodné vzbouření se jednoho pohlaví proti druhému“ (Kalandra, 1947, s. 365).

Pokúsime sa teraz utriediť a zhodnotiť niektoré modelové interpretanty (sekundárne interpretujúce texty) tejto staročeskej povesti.

Jeden z prístupov, stavajúci na apriórnom presvedčení, že literatúra je vždy odraz reality a že tým, kto odráža, je autor, paradigmaticky použil R. Šťastný (1991) pri interpretácii Dalimilovej verzie príbehu. Podľa Šťastného rozprávanie o „dívčí válce“ je Dalimilov výtvor a jeho cieľom „bolo umelecké stvárnenie aktuálnych problémov doby formou alegórie, podobenstva“ (Šťastný, 1991, 44). Svojou podstatou je podľa Šťastného Dalimilov príbeh „obrazom panských zápasov s panovníkom vo vlekkej občianskej vojne, ktorej parabolou, ako sme presvedčení, je práve „dívčí válka“ (Šťastný, 1991, s. 45). Dalimilov príbeh o Ctiradovi a Šárke nesie podľa Šťastného druhý významový plán, odráža reálny príbeh Závaša z Falkenštejna a Kunhuty, v ktorom tiež muž prišiel o život kvôli žene. Existenciu predpokladaného druhého významového plánu v Dalimilovej verzii „dívčí války“ nepopierame, domnievame sa ale, že s cieľom odrážať realitu nemusel Dalimil fabulovať zásadne nový príbeh, mohol rovnako dobre (a ešte lepšie) použiť starý mytologický predtext, ktorý v sebe tajil nekonečné možnosti druhých, tretích, atď. významových plánov, mal mnohé dimenzie použitia a tie stačilo využiť, aktualizovať a konkretizovať.

Iný, metodologicky rovnako podložený typ interpretácie „dívčí války“ v nej videl svedectvo matriarchátu u starých Slovanov. Prehľad takýchto názorov s kritickým odstupom podáva Karbusický (1995, s. 36).

Na ďalšiu skupinu interpretov rozprávanie o „dívčí válce“ pôsobilo dojmom, ako keby kronikári „*pod veľmi priehľadnou vrstvou historizácie*“ popisovali „*akýsi roľnícky či iniciačný obrad*“ (Profantová – Profant, 2000, s. 63). Napr. Kalandra (1947) interpretuje príbeh ako euhemérizovaný mýtus (čo nám je metodologicky veľmi blízke), ako „rám“ používa dnes už prekonanú tzv. naturmytologickú koncepciu, spájanú s menom Maxa Müllera. Táto bola medzičasom presvedčivo falzifikovaná G. Dumézilom a nielen ním. Kalandrove výsledky, budiace rozpaky už v čase publikovania jeho práce, majú teda už skôr dokumentárnu hodnotu.

Ďalšie interpretácie poukazujú na „intertextuálne“ súvislosti príbehu, tie sa hľadali predovšetkým v antických povestiach o Amazonkách, ktoré priniesol a použil v antickej mytológii zbehlý Kosmas, keď hľadal, resp. svojvoľne konštruoval etymológiu hradu Devín (Třeštík, 1966, s. 158). Iná intertextuálna hypotéza bola vybudovaná na predpoklade, že k „infekcii“ príbehom o „dívčí válce“ došlo vďaka praslovanským stykom so Sarmatmi (Sauromatmi, vetvou Skýtov) (Karbusický, 1995, s. 64).

S myšlienkou čítať tento príbeh ako špecifickú verziu starobylého indoeurópskeho príbehu o vojne funkcií, o prvej vojne sveta, sme sa začali zaoberať pri čítaní pasáže z Dali-milovej kroniky, v ktorej Vlasta podelí svoje družky do troch funkčných skupín absolútne v súlade s archaickou trojfunkčnou indoeurópskou ideológiou, ako ju objavil a popísal G. Dumézil. Od tých čias sme sa k oboj verziám príbehu veľaokrát vrátili a našli toľko paralel a štrukturálnych zhôd s inými variantmi „vojny funkcií“, že by mohli stačiť na formulovanie konzistentnej hypotézy, ktorú týmto predkladáme na falzifikáciu.

Dumézil identifikoval prítomnosť rozličných verzií príbehu o vojne funkcií vo viacerých indoeurópskych tradíciách a sformuloval presvedčenie, že spoločný základný predtext vznikol ešte v indoeurópskom dávnoveku. Príbehu venoval skutočne mimoriadnu pozornosť, presvedčený, že ide o jednu z najdôležitejších naratívnych štruktúr, vybudovaných na aplikácii trojfunkčnej indoeurópskej ideológie.

Príbeh vojny funkcií je prítomný v indickej tradícii ako božský konflikt medzi Indrom a Ašvinmi, štrukturálne sa s ním zhoduje škandinávsky príbeh o „prvej vojne sveta“ medzi Ásmi a Vanmi, rímsky historizovaný príbeh o vojne Romulových Protorimanov a ich etruských spojencov so Sabinmi; v keltskom prostredí v Írsku sa dochoval príbeh o vojne Tuatha De Danann a Fomoirov, u kaukazských Osetíncov je to príbeh o vojne troch nartských rodov, Dumézil ho nazýva „Silní proti Bohatým“. Dumézilovi žiaci Atsuhiko Yoshida a C. Scott Littleton považujú aj trójsku vojnu, legendárne stretnutie medzi Achájcami a Trójanmi, za ďalší príklad „vojny funkcií“, ich analýzy ale poznáme len zo stručnej zmienky I. T. Budila (2001, s. 622).

Podľa Dumézila vojna stavov (božských alebo ľudských) predstavuje model, prototyp vytvorenia kompletnej trojfunkčnej spoločnosti. „*Počiatočná oddelenosť reprezentantov prvých dvoch funkcií a zástupcov tretej funkcie je spoločnou indoeurópskou hodnotou*“ (Dumézil, 1997, s. 121), základná štruktúra príbehu je vo všetkých uvedených tradíciách podobná – počiatočné oddelenie, vojna, potom nerozlučiteľné zjednotenie v rámci trojčlennej hierarchizovanej štruktúry. Predstavitelia tretej funkcie v Indii, božské dvojčatá Ašvinovia, nepatria najprv medzi bohov, nie sú preto pripustení k rituálnemu užívaniu „sómy“ a vstúpia do božského spoločenstva ako tretia zložka „pod oboma silami“ (*ubhé virđže*), až po násilnom konflikte, po ktorom došlo k zmiereniu a k dohode. Tento modelový scenár sa opakuje v rozličných variantoch vo všetkých spomínaných tradíciách.

Konflikt má zdanlivo binárnu štruktúru, ak sa naň ale pozrieme bližšie, na jednej strane stojí aliancia božstiev kňazskej a vojenskoaristokratickej vrstvy, na druhej strane sú to božstvá tretieho stavu. To, že ide o vtelené funkcie, je možno dokázať na základe kontrastných atribútov všetkých troch skupín. Napr. v rímskej tradícii v prvom tábore sa spojila „moc nad posvätnom“ a „vojenské nadanie“, kráľ a veštec Romulus a jeho spoločníci, „obávaní bojovníci, ale chudobní a bez žien“ (Eliade, 1997a, s. 94), špecialitou druhého tábora sú ženy, plodnosť a bohatstvo (Sabinovia). V germánskej tradícii stoja proti sebe národy bohov – Ásovia (na jednej strane boh, kráľ a čarodejník Ódin, na strane druhej nebeský víťaz Tór) a Vanovia, bohaté božstvá, darcovia bohatstva, patróni slasti, plodnosti až zmyselnosti (Frey – zobrazovaný s obrovským pohlavným údom, Freyja) a tiež mieru (Dumézil, 1997, s. 120).

Základný rozdiel českej verzie príbehu, v ktorom vidíme „vojnu funkcií“ a spomínaných Dumézilom a jeho žiakmi analyzovaných verzií je v tom, že v českej verzii sa objavuje nová, pridaná, vzájomný kontrast medzi tábormi zosilňujúca, pomocná (nie hlavná, dominantná) dištinkcia „mužský – ženský“. Pokúsime sa dokázať, že jej prítomnosť a účinkovanie nemení podstatu príbehu, že ide iba o jednu z dvojíc kontrastných znakov, ktorými sú odlišené obidva tábory.

Dištinkcia mužský – ženský bola pôvodne pridaná ako redundantná (teda nie dominantná), a teda iba replikuje a podporuje informáciu, ktorú už priniesli iné znaky.

Prečo bola teda táto dištinkcia pridaná ako nová vrstva na starý palimpsest príbehu o vojne funkcií? Strategický zámer tohto „ťahu“ sa môžeme pokúsiť rekonštruovať takto: nutnosť rozdelenia spoločnosti (či panteónu) podľa troch funkcií treba prezentovať nie ako arbitrárnu, iba krehkou kultúrou podloženú voľbu jednotlivých aktérov, ale ako prírodnú nutnosť, ako nezmeniteľný osud, ktorý aktéri musia prijať. Kultúra prestrojená za prírodu je totiž účinnejšia – je to veľmi stará a účinná stratégia.

Na toto prestrojenie kultúry za prírodu môže výborne poslúžiť schopnosť znakov vzájomne sa zastupovať, interpretovať, rozvíjať či prekladať svoj význam (zložitejšie povedané, povaha jazyka otvára možnosť substitúcie znaku, označujúceho napr. slobodné rozhodnutie, iným znakom, označujúcim napr. osudové danosti, teda možnosť nepriameho pomenovania – metafory). Núka sa potom *tropika* ako osvedčený spôsob intertextového prepisovania. Tento model intertextuality bol využitý napr. aj v rímskej tradícii (vojna funkcií bola „prepísaná“ na vojnu etník; Protorimanov a Etruskov proti Sabinom). Tak isto ho použil, Snorri Sturluson, keď urobil z dvoch znepriatelených skupín bohov dve etniká (Ásovia „z Ázie“, potomkovia Skýtov a Vanovia).

Metafora etnickej vojny má ako potenciálny substituent vojny funkcií veľké prednosti, etnicita je „osudovejšia“ atribút (dodajme ale, že nie absolútne osudový, dá sa totiž zmeniť slobodným rozhodnutím). Pohlavie je ale ďaleko „osudovejšia“ danosť, voľbou nezmeniteľné prírodné určenie (donedávna to platilo absolútne, dnes už aj tu veda otvorila možnosti voľby). Ponúka sa pritom na paradigmatickej osi substitúcií ako jedna z možných metafor, stačí po nej siahnuť a upotrebiť ju v texte. Takto sa z vojny funkcií môže stať zároveň aj vojna pohlaví, netreba sa ale nechať zviest povrchovým zdaním, treba sa usilovať dôkladným a opakovaným čítaním nahliadnuť hĺbkové štruktúry textu.

Ak položíme otázku, čo je možné získať nahradením vojny funkcií metaforou vojny pohlaví, aké nové dimenzie a sémantickú nadhodnotu to môže pridať transformovanému predtextu, ponúka sa nasledovná odpoveď: Touto metaforou možno názorne zdôrazniť nadradenosť aliancie prvej a druhej funkcie (na osi paradigmatických substitúcií ju za-

stupujú muži) voči funkcii tretej (na paradigmatickej osi boli ako jej zástupcovia vybrané ženy). Zároveň ňou možno zdôrazniť nerozlučné „osudové“ spojenectvo prvej (náboženskej) a druhej (vojenskej) funkcie, aktéri oboch v príbehu dostanú rovnaké pohlavie. Tak isto je touto metaforou dokonale naprogramované aj skončenie vojny – nutné zmierenie a syntéza do ucelenej spoločnosti.

Metaforou vojny pohlaví možno teda elegantne a veľmi názorne ospravedlniť a ilustrovať sociálnu ideológiu. Politická (menej samozrejímá) a rodinná (viac samozrejímá) prax sa navzájom prepoja, aby potom súznili v tvare: muž má rovnaké postavenie voči žene, ako má aliancia prvej a druhej funkcie voči tretej funkcii alebo ako má aliancia mágie, práva a vojny voči bohatstvu, plodnosti či výrobe.

Výsledkom práve takejto rétorickej operácie je, podľa našich zistení, Kosmova a Dalimilova verzia „dívčí války“, textu, ktorý podľa všetkého pôvodne (možno ešte aj za čias kronikára Kosmu v prostredí českého panovníckeho dvora) slúžil ako „spoločenská charta“, ospravedlňujúca a legitimizujúca sociálnu stratifikáciu a politickú moc. Na jednej strane zaštiťoval spoločenskú hierarchiu a na druhej strane neutralizoval kontradikcie reality.

Práve dôležitosťou tohto textu ako „spoločenskej charty“ možno potom vysvetliť, prečo tvoril organickú a veľmi dôležitú (a preto tak dlho pietne zachovávanú a prepisovanú) súčasť českej mytológie počiatkov, teda priemyslovskej dynastickej povesti.

„Dívčí válku“ odporúčame čítať ako metaforu, ktorú Kosmas i Dalimil prevzali ako hotovú z predtextov možno aj bez toho, aby rozumeli jej skrytému významu. „Dívčí válku“ si teda nevyfabuloval Kosmas, ako uzaviera Karbusický (1995, s. 35), zo štylistických dôvodov ako kompozičný protipól k pokoreniu českých mužov pod vládou kňažnej Libuše.

Môžeme preto, azda bez výčitiek svedomia, že nenávratne poškodíme starý palimpsest, zoškrabať mladšiu vrstvu znakov, povrchovo usporiadaných do binárnej štruktúry mužský - ženský. To, čo sa po „zoškrabaní“ (vyzátvorkovaní – ak máme radšej fenomenologickú terminológiu) objaví a čo už predtým pri pozornom čítaní na niekoľkých miestach prerážalo na povrch, nie je prázdna plocha, ale staršie znaky, vytvárajúce trojfunkčnú štruktúru na celej ploche textu.

Keďže ide o naratívny text, nestačí sledovať tieto znaky (či ich zoskupenia) iba ako sémantické veličiny, ako nemennú achronickú štruktúru, ale súčasne aj ako konajúce inštancie, čiže aktanty. Pojem aktant si dovoľíme priblížiť miernou úpravou kondenzovaných formulácií P. V. Zimu (1998, s. 309 – 312) hlavne tak, aby vyniklo pre našu argumentáciu veľmi dôležité rozlíšenie aktant – aktér. Aktant je naratívna funkcia a každý aktant môže vystupovať v podobe rôznych aktérov (aktér sa zase môže prejavovať ako syntéza viacerých aktantov). Napr. v politickom diskurze aktant „strana“ môže subsumovať početných individuálnych aktérov a aktér „člen strany“ sa môže podieľať na viacerých aktantoch („strana“, „umenie“, „revolúcia“). Aktant ako nadradený pojem preto nemožno jednoducho nahradiť označením „protagonista“ alebo „postava“ (teda aktér). Aktanty môžu byť tiež kolektívy a pojmy (strana, pravda, veda, mágia a právo, vojna, plodnosť).

Proti sebe stojace aktanty „dívčí války“ nie sú teda muži a ženy, ale aliancia náboženskej a vojenskej funkcie na jednej strane a funkcia výroby, plodnosti a bohatstva na strane druhej. Túto naratívnu štruktúru príbehu možno odhaliť až pri tom, čo U. Eco nazýva pokročilá a opakované fáza čítania,

Nazdávame sa, že k českej „dívčí válce“ nie je produktívne pristupovať ako k jednej z verzií tzv. „amazonskej mytológie“ rozšírenej na celej planéte, ako to robí Komorovský (1983), nazdávame sa, že ju treba z tohto interpretačného rámca vyčleniť a ako špecific-

kú a identifikovateľnú mytológému skúmať osobitne. Pracovne ju môžeme nazvať „vojna funkcií na spôsob vojny žien proti mužom“. Slávnejšia a známejšia grécka verzia povestí o Amazonkách nebude vôbec najreprezentatívnejším prípadom tejto mytológie (možno sa do tejto kategórie ani nezmesť). Reprezentatívnym prípadom bude etnogenetický mýtus skýtskych Sauromatov, ako ho zvonku, v podobe „zriadeného opisu“ zachytil Herodotos a „dívčí válka“, ako ju, nazdávame sa, (takmer) „zhusteným popisom“ zachytil „tak řečený Dalimil“. K nim možno, podľa nás, pridať, ako tretí reprezentatívny prípad aj dochované „zriadené popisy“ povestí o „baltských Amazonkách“ (Abú Ubajd al Bakrí, Adam z Brém), ktoré ich sídla lokalizujú do blízkosti sídiel západných Slovanov. Pojem „Amazonky“ bez bližšieho špecifikovania pokladáme pri pokuse o „zhustený popis“ (rekonštruovanie) českého mýtu za neupotrebitelný.

Hypotéza, ktorú predkladáme na falzifikáciu znie: mytológéma „vojna funkcií na spôsob vojny žien proti mužom“ sa do českých kroník nedostala cez Kosmovu antickú učenosť, ale inou cestou. Táto mytológéma je doložená aj u iránskych Sauromatov (Sarmatov) prostredníctvom zriadeného popisu Gréka Herodota (5. stor. p. n. l.). Predstavuje teda mém, ktorý sa do Čiech nepreniesol ako cudzí motív horizontálne (tým, že sa ním Kosmas infikoval „z cudziny“ vďaka svojej učenosti v obore gréckej mytológie), ale oveľa pravdepodobnejšie vertikálne, teda klasickým kultúrnym prenosom z predkov na potomkov. Túto hypotetickú cestu môjmu potom možno sledovať až k Praslovanom, susedom skýtskych Sauromatov. Hypotéza nie je nová, v Čechách ju formuloval ešte v r. 1905 Hermenegild Jireček a aj keď bola vytesnená dobovo populárnejšími hypotézami, nepokladáme ju vôbec za kvalifikovane falzifikovanú.

Čo sa týka historických kontaktov týchto Sauromatov so Slovanmi, český medievista D. Třeštík hovorí o troch skupinách dávných Slovanov – Venetoch, Sklavinoch a Antoch. Anti boli, podľa neho, etnicky zmiešaní, značnú úlohu tu hrali predovšetkým iránske (sauromatské) etnicko-kultúrne prímiesy (Třeštík, 1997, s. 485). Iné pramene Antov stotožňujú s archeologicky popísanou ranoslovanskou peňkovskou kultúrou (Novotný, 1986, s. 49), pripisujú im pôvodne iránsky pôvod, ale už v 6. storočí sa u nich vyskytujú slovanské osobné mená (Mezmir, Dabragezas). Anti prežili vpád Hunov (ich kmeňový zväz rozbili až Avari) a veľmi pravdepodobne sa zúčastnili aj slovanskej expanzie na západ a na Balkán. Aj takto teda mohla vyzeráť cesta spomínaného mému od Sauromatov až do Kosmovej *Kroniky českej*. Kosmas mohol urobiť falošnú stopu nevedomky, stačilo, aby sa nezabudol pochváliť svojimi vedomosťami a prirovnať „české bojovné dívky k Amazonkám“ (Kalandra, 1947, s. 381). Táto demonstrácia učenosti bola neskôr čítaná inak, ako Kosmas zamýšľal, teda ako šípka, ukazujúca na dvere, ktorými vošli „Amazonky“ ako niečo predtým neslýchané do českých povestí. V texte kroniky je ale aj iná, podľa nás hodnovernejšia stopa, Kosmas sa v úvode kroniky odvoláva na bájne podanie starcov. České „bojovné dívky“ mohli žiť v českých, protočeských a možno aj praslovanských mýtoch omnoho dávnejšie a až dodatočne boli interpretované ako „Amazonky“.

„Počiatočná oddelenosť reprezentantov prvých dvoch funkcií a zástupcov tretej funkcie je spoločnou indoeurópskou hodnotou: s obdobným mýtickým vývojom (počiatočné odlúčenie; vojna; potom nerozlučiteľné zjednotenie v rámci trojčlennej hierarchizovanej štruktúry) sa stretávame nielen v Ríme“ (Dumézil, 1997, s. 121), ale aj v Indii, či u Germánov. Práve takouto oddelenosťou ale začína aj „dívčí válka“ českých kronikárov. Kosmove „dívky“ „sí vystavely na jedné skále . . . polohou pevný hrad, jemuž od dívčího názvu bylo dáno jméno Děvín. Když to viděli jinochové, velikou žárlivostí se na ně rozhorlivše . . . o nic dále než na

doslech polnice vystavěli na druhé skále mezi chrastím hrad, jež nynější lidé nazývají Vyšehrad . . .“ (Kosmova Kronika česká, 1975, s. 24). Dalimil referuje o mýtických udalostiach podstatne obširnejšie v 8. kapitole „*O válce dievčej*“, „dievky“ po postavení hradu Děvín volia svoju kňažnú Vlastu, tá rozposiela po krajine poslov a presvedčí šesťsto dievčat, aby prišli na Děvín. „Dievky“ prichádzajú „*obkročno na koni sedieše*“ (Staročeská kronika, 1988, s. 161) – asi porušenie dobového kódu – čo vyvoláva u mužov smiech, a zároveň vedú vedľa seba druhého koňa.

V 9. kapitole je už odlúčenie dokonané:

*„Když dievky ot otcov se brachu
a na Děvín se vzebrachu,
dci otci odpovědě,
sestra bratru to povědě:
„Již já ničse nejsem tobě,
každý měj péči o sobě“* (Staročeská kronika, 1988, s. 172).

Obidve oddelené strany v obsažnej Dalimilovej verzii príbehu sú nerovnako obdarované funkčnými atribútmi. Základný rozdiel medzi mužmi a ženami sa u Dalimila i Kosmu rozohráva okolo dištinkcie slov „čest“ a „lest“.

Táto dvojica opozít sa mihne už na počiatku Staročeskej kroniky v autorovom predhovore, keď autor vyzýva prípadných prepisovateľov, aby vylepšili jeho „neumelé“ rýmy „*... pro naše země čest i pro našich nepřátel lest . . .*“ (Staročeská kronika, 1988, s. 85). V tom istom predhovore autor spomenie i „*vlastiny boje*“ ako rétorickú synekdochu, zastupujúcu celok českých dejín (odráža sa tu azda kľúčový význam „sociálnej charty“, ktorý tomuto príbehu v celku svojich českých dejín Dalimil prikladal ?) a prvý dôvod, prečo si váži a preferuje najviac jeden zo svojich prameňov:

*„Nalez kroniku u kněze starého v Boleslavi,
ta vsecky jiné oslavi,
ta mi jistě vlastiny boje vypravi...“* (s. 83)

Z dôvodov, ktoré detailnejšie uvedieme nižšie, sa nazdávame, že opozícia čest – lest (prítomná v Staročeskej kronike aj ako anagram v menách Ctirad – Vlasta) bola súčasťou už starších predtextov. Čest v našom texte je funkčnou kvalitou, ktorou je aliancia „múdрых a silných“ čestných mužov odlišená od principiálne „ľstivých“ žien. Inak povedaná „čest“ je kvalita, ktorou sa vyznačuje aliancia prvej a druhej funkcie a ktorej absenciou je určená funkcia tretia. Že to nie je len Dalimilova kreácia, dokazuje i starší Kosmov text.

Podobný postup použijeme pri slove lest, ktorým sú ako svojim základným atribútom charakterizované ženy. Všeslovanské slovo „lest“ má priameho pravoslavského predchodcu **lstv*, čo znamenalo „*poznanie, chytrosť*“ (Rejzek, 2001, s. 335). Veľmi pravdepodobne označovalo (podobne ako indické *májá*) nadprirodzenú magickú schopnosť meniť vzhľad vecí (a teda i klamat), táto archaická významová dimenzia je dnes už nezreteľná.

Slovo „lest“ (a jeho odvodeniny ľstivosť, prelstiť) označovalo iný kód konania, ktorý je síce adekvátny a eticky prijateľný vo vzťahu k nepriateľom, otočený ale do vnútra spoločnosti formuje hanebné, podlé konanie nezlučiteľné s iným kódom, s hrdinským kódom cti. Meno hlavnej hrdinky Vlasty môže mať výpovednú hodnotu práve ako anagram lsti,

nebolo teda vybrané náhodne. Zároveň lest' – Istivosť označuje istý typ múdrosti, ktorý má hodnotu, ak mu je nadradený kód cti. Predstavuje v príbehu podľa nás obdobu „vanskej“ mágie, spomínanej v škandinávskej mytológii v rámci „vojny funkcií“. Tam po zmiernení funkcií Freyja naučila Ásov (koalíciu prvej a druhej funkcie) čarom používaným Vanmi. (Sturluson, 1988, s. 38). Podobne ženská „Istivosť“, integrovaná a podriadená náboženskej suverenite, môže v ucelenej spoločnosti, ktorá je finálnym produktom vojny stavov, predstavovať dôležitú hodnotu.

V rámci vrcholiaceho konfliktu ale Dalimil kladie lest' a česť proti sebe (určite nielen preto, že sa dobre rýmujú); v 12. kapitole „*O rozličných dievčích lstech*“ otvára dej takto:

*„Po tom dachu sě dievky na rozličné lsti
pro něž zbychu mužie všie své cti“* (Staročeská kronika, 1988, s. 210).

Hlavný atribút tretej funkcie je ale v indoeurópskych vojnách funkcií spravidla bohatstvo. Predstavuje hlavný prvok prestíže a moci oddelenej a bojujúcej tretej funkcie, z neho sú odvoditeľné také hodnoty ako výživa, zdravie, mladosť, krása, hojnosť ľudí a majetkov, „*to znamená zástupy ľudí a hospodárske bohatstvo*“ (Dumézil, 1997, s. 103). V prípade rímskej vojny funkcií bráni rímskej obci v tom, aby bola silná „*nedostatok žien*“, bez nich mohla veľkosť Ríma „*trvať len jeden ľudský vek*“ (Dumézil, 2001, s. 304), len jednu generáciu – čo bol aj problém „Protočechov“ opustených dcérami a sestrami. Naopak Sabinovia, predstavitelia tretej funkcie, vlastnia ženy a bohatstvo, čo ich v konflikte zvýhodňuje.

Pozrime sa teraz na text „*tak řečeného*“ Dalimila a pokúsme sa nájsť niečo štruktúrne ekvivalentné. Keď Vlasta dodáva svojim bojovníčkam odvahu do prvého boja z mužmi, ubezpečí ich:

*„A budeli z vás která jata,
jáz mám pln sklep Libušina zlata.
A to vám za jisto pravi,
že pro vás jednu všecko ztrávi“* (Staročeská kronika, 1988, s. 179).

Vlastine bojovníčky teda majú istotu, že v prípade zajatia existujú hojné prostriedky na ich vykúpenie. Horšie sú na tom muži, trpia absolútnym nedostatkom, čo Vlastine bojovníčky využijú:

*„Uzřevše , že na Vyšehradě veliký hlad,
za přiměřím pozváchu jich na svůj hrad“* (s. 210).

Následne mužov Istivo vlákajú do pascí a zmasakrujú. Veľmi zreteľne sa tu teda črtá ekvivalentná binárna štruktúra – bohatstvo na jednej strane a jeho absencia na druhej strane. Môžeme teda konštatovať, že to, čo sa dá podľa Dumézila očakávať pri všetkých verziách vojny funkcií, je prítomné aj v Dalimilovom texte, že totiž podrobnosti takýchto legiend sú zvolené a zoskupené tak, aby vynikli „*funkcie zodpovedajúce rôznym spoločenským zložkám a postupy, ktoré predstavujú ich funkčnú špecialitu*“ (Dumézil, 1997, s. 121).

V Nartskom epose, tradovanom Osetíncami, zastupuje tretiu funkciu rod Borata. Komorovský zhŕňa jeho charakteristické črty takto, jeho „...*životným princípom je bohat-*

stvo. Hlavný predstaviteľ tohto rodu má silné negatívne črty. Chýba mu odvaha, statočnosť, elementárny zmysel pre česť. Miesto toho, aby bojoval, koná ako sprisahaneц a podpichuje iných“ (Jablko z nartskej záhrady, 1982, s. 16). Negatívne črty rodu Borata nemohli vyhovovať vžitým predstavám o vojenskej cti a sláve, odvahe a statočnosti (tieto vlastnosti sú v Nartskom epose vyhradené rodom „silných“ – Ahsartagkata a „múdrych“ – Alagata). Rod Borata teda charakterizuje podobná „ľstivosť“, akou sa vyznačujú české „bojovné dívky“.

Základné rozdelenie funkčných atribútov medzi obidva tábory sme teda popísali. Pretože ide o skutočné ľudské spoločenstvá (Vyšehrad – Děvín) a „žiadna spoločenská skupina nemôže žiť len z toho, že pozná a vykonáva iba jednu z troch funkcií, potom ale prvotné rozdelenie funkcií ... nie je úplné; ide skôr o to, že každá z nich vyniká vo „svojej“ funkcii alebo si na ňu vyhradzuje právo“ (Dumézil, 2001 s. 312).

Znepriatelené tábory teda nemôžu mať na svoju funkciu monopol, musia takpovediac amatérsky (približujúc sa ale k profesionalite) vykonávať aj funkcie, ktoré sú im cudzie. Podľa Dumézila zakladateľská vojna „musí slúžiť ku cti obidvom stranám, musí sa vyznačovať striedavými úspechmi, ako hovorí Snorri o vojne Ásov a Vanov“ (dodajme, že i Kosmas o vojne žien a mužov : „A poněvadž často dívky uměly chytřeji obelstíti jinochy, často zase jinoši bývali statečnější než dívky, brzo trvala válka mezi nimi, brzo mír“ (Kosmova Kronika česká, 1975, s. 24)) „nemôže mať víťazov a porazených ba dokonca ani „silnejších“ a „slabších“ (Dumézil, 2001, s. 303), pretože obidve strany prispievajú k utváraniu základov ucelenej spoločnosti. Výsledkom je, že diferencujúce „pridelovanie druhej funkcie – vojenskej chrabrosti a sily – jednej strane s vylúčením druhej či druhých nie je možné: Sabínovia sa musia biť, a tiež sa skutočne bijú, rovnako zodpovedne ako Protorimania, prípadne Etruskovia. Takáto je nakoniec i situácia Vanov: títo bohovia, ktorým je normálne vlastný rozkvet a nutkavá túžba po mieri ... presne počas tej doby, keď trvá „zakladateľská vojna“ podávajú dôkaz svojej chrabrosti, ktorou vyvažujú udatnosť svojich protivníkov, zameraných na druhú funkciu“ (Dumézil, 2001, s. 303).

Presne tak je to aj u Dalimila s obyvateľkami Děvína, musia sa vymykať akémukolvek jednoznačnému funkčnému vymedzeniu, musia „amatérsky“, svojpomocne vytvoriť aspoň po dobu zakladateľskej vojny, úplnú trojfunkčnú spoločnosť, fabula takejto vojny núti „rozprávača prideliť na začiatku všetkým účastníkom druhú funkciu vysokej úrovne“ (Dumézil, 2001, s. 312). „Dievky“ si teda na určitý čas musia osvojiť bojové umenie i pre ich pohlavie podľa Dalimila asi netypickú prvofunkčnú kvalitu – „múdrost“.

U Dalimila Vlasta v 9. kapitole „O Vlastině múdrěj radě“ zo žien po rituálnej hostine – pitke (na tú sa bližšie pozrieme v ďalších kapitolách) vytvorí kompletnú trojfunkčnú spoločnosť:

„Po tom jě na tré rozdelí
a úřady je podělí.

Múdrějším hrad poručí

a v radě jě seděti učí

řkúc: „Ktožť rád sedí v radě,
ten ostojí v každěj svádě.“

Krašším sě káza líčiti

a ľstivej řeči učiti

řkúc: „Tiemto mužóm poleku,
kdež jich mocí nedoteku.“

*Třetím káza s lučisči jezdití
a muže jako psy bítí*“ (Staročeská kronika, 1988, s. 172).

Práve táto pasáž textu nás priviedla na myšlienku hľadať v „dívčí válce“ indoeurópsku vojnu funkcií. České „Amazonky“ teda vôbec nie sú „Amazonky“, ale diferencované, funkčne podelené spoločenstvo, v ktorom časť dievčat a žien naďalej zostáva verná svojej „prirodzenej“ funkcii – krajšie z nich sa líčia a cvičia v chytrých, lstivých rečiach – aby nadobudnuté skúsenosti a krásu zúročili neskôr špecificky „treťofunkčným“ spôsobom vo vojne s mužmi. Múdrejšie sa učia sedieť „v rade“, aby obstáli v každej „zvade“, aby teda mohli zabezpečiť funkciu náboženskej suverenity, zahŕňajúcej i výkon práva. Silnejšie sa zase cvičia v jazde na koni a v lukostrelbe, aby mohli špecificky druhofunkčným spôsobom likvidovať mužov „ako psov“, jedine ony predstavujú špecifický živočeh, na ktorého označenie by sa hodil antický pojem Amazonky.

„Múdrejšie“ a „silnejšie“ panny prerastajú teda ďaleko nad rámec tradičnej funkcie žien u Slovanov ako patriarchálne založených Indoeurópanov, amatérsky (až takmer profesionálne) sa zhostia počas doby konfliktu „mužských“ funkcií náboženskej zvrchovanosti a bojovej sily.

Túto časť textu „tak rečeného“ Dalimila vnímame ako kľúčový dôkaz prítomnosti trojfunkčnej indoeurópskej ideológie u Slovanov, oprávňujúci ďalšie hľadanie. Nazdávame sa ďalej, že Dalimil ešte príbeh chápal ako vojnu funkcií, že ho tento príbeh mimoriadne priťahoval (už sme naznačili, že už v úvode kroniky ho postavil ako synekdochu svojich českých dejín), poznal teda pravdepodobne význam príbehu ako „sociálnej charty“ priemyslovského českého štátu. Neskoršiemu prepisovateľovi príbehu Václavovi Hájkovi z Libočan v jeho *Kronike českéj* zo 16. storočia už zmysel rozdelenia žien podľa troch funkcií evidentne uniká, Vlasta „*když pak nemalý počet dívek nahromáždila, každé se, co by nejlépe dělati uměla, otázala*“ (Hájek z Libočan, 1981, s. 59).

Nazdávame sa, že existujú dôvody, aby sme v prípade Dalimila urobili výnimku z inak osvedčeného pravidla, ktoré prikazuje dať vždy prednosť údajom staršieho prameňa pred údajmi mladšieho prameňa. V prípade „dívčí války“ je starším prameňom Kosmas, dodajme ale, že jeho zápis mýtu je príliš skondenzovaný, že Kosmu asi jeho obsah a prípadná aplikácia (ktorá vyhradzovala právo na výkon funkcie náboženskej suverenity kniežaciemu rodu Přemyslovcov, teda nie cirkvi) príliš nenadchýňala a zapísal ho azda iba preto, že tvoril oblúbenú a dôležitú súčasť přemyslovskej dynastickej povesti.

Naše základné zistenie ale je, že príbeh „dívčí války“ obsahuje veľmi archaické prvky, nemôže byť teda vyfabulovaný Kosmom, ani Dalimilom, jeho pôvod treba hľadať v „bezodnej priepasti“ praslovanských, ba až indoeurópskych predtextov.

V prvej fáze „dívčí války“ sa muži (teda aliancia posvätných náčelníkov a príkladných bojovníkov) ocitajú v defenzíve, ženám takmer prípadne absolútne víťazstvo. Keď sa ženy naučia dobre jazdiť a bojovať, vypravajú sa do boja, udalosti zachytáva 10. kapitola *Staročeskej kroniky* s názvom „*O prvém dievčíem pleně*“. Muži sa im vypravajú v ústrety. Zaujímavé je, že boja sa nezúčastnia na strane žien tie „krajšie“, expertky na líčenie a „chytré“ reči (tie svoje zbrane predvedú neskôr). Keď sa obidve vojská hotujú k boju:

*„Dievky, když sě dobrě sežrěchu,
všecky sě poradivše
a u vieře sě potvrdivše,*

*pojědu s Vlastú na před mocnějšíe
postavivše se u prostřed múdřejšie“ (s. 178).*

Vítazstvo žien je triumfálne, tristo mužov zostane ležať na bojovom poli a ak by nebol nablízku les, ani jeden z bojovníkov by neprežil. Po pol roku sa muži „vystrábia“ (11. kapitola „*O mužském ostrabení a o Vyšehradu*“) a zdá sa, že ich bojová sila preváži nad silou žien, akýmiśi spôsobom získajú späť kone, smolníky – ochranné kabátce spevnené smolou a pravdepodobne aj zbrane, postavia si hrad, toto všetko im, podľa všetkého, v prvej bitke chýbalo. Vtedy ženy predvedú svoju treťofunkčnú špecialitu, zákernú ľstivosť. Vlasta odošle ženám, ktoré naďalej ostali zdanlivo verné mužom a žijú s nimi, akýśi list. Výsledkom je masové zrádzenie mužov, ženy ľstivo vraždia svojich mužov v noci, na lôžkach (teda nečestne, zákerne, podlo, ale účinne — teda paradigmaticky treťofunkčným spôsobom):

*„Pro to mužie v noci svú stáji
mieváchu v hustém háji
aby dievčie liti zbyli
a životón neztratili“ (s. 200).*

V 12. kapitole treťofunkčné zákernosti pokračujú. Keď ženy zistia, že na Vyšehrade je hlad, pozvú mužov na svoj hrad a predstierajú snahu uzavrieť prímerie:

*„Tu s nimi kraššie panny posadichu,
jež chytré reči mnoho umiechu“ (s. 210).*

Tie mužov vlákajú do pripravených pascí, v ktorých sú im ich druhofunkčné kvality málo platné. Takto pozabíjajú postupne „*mocnejších nepřátel*“. Jedna z pascí čaká aj na Ctirada, návnadou je zviazaná krásna Šárka a nutnými rekvizitami sú trúba a nádoba s medovinou (na ich funkciu sa pozrieme neskôr). K týmto špecificky treťofunkčnými metódami boja možno nájsť viaceré v princípe analogické indoeurópske paralely. Podobnými metódami takmer víťazia bohatí Sabinovia, obsadzujú kľúčové pozície protivníka nie bojom, ale tým, že si za cenu zlata kupujú Rimanku Tarpeiu (alebo v inom podaní využijú jej bezuzdnú lásku, ktorou ona zahorí k náčelníkovi Sabinov) a tá potom otvorí zradne nepriateľom brány mesta. Tarpeiu pripomína ženská postava Gullveig (opojenie zlatom) zo škandinávskej mytológie. Tú vyšlú bohatí a rozkošníci Vanovia, aby korumpovala zvnútra spoločnosť Ásov (ich ženy) a tak privodila skazu Ásov (Dumézil, 1997, s. 122; Puhvel, 1997, s. 244). Analogickú úlohu plní „*Vlastin list*“ u Dalimila, vďaka ktorému ženy masovo zrádzajú svojich mužov. Vyslovíme domienku, že pomocou tejto rekvizity interpretoval Dalimil staršieho aktéra – posla, ktorý možno využil ženám vlastnú „*prekliatú túžbu po zlate*“ (Dumézil, 2001, s. 455) a za zákerné vraždy ich odmeňoval bohatstvom (napr. „*Libušiným zlatom*“, ktorého bolo na Děvíne hojne). „Bohatí“ teda odpovedajú na zmenenú situáciu svojim vlastným prostriedkom, „*využívajú svoje bohatstvo, ale hanebne, aby naverbovali úkladného vraha ...*“ (Dumézil, 2001, s. 522) – takto charakterizuje Dumézil aj stratégiu rodu Borata – teda „Bohatých“ z osetínskeho eposu, my sa môžeme pokúsiť platnosť tohoto zistenia rozšíriť.

Keď sa Vlasta v 8. kapitole *Staročeskej kroniky* stane kňaznou, dá postaviť hrad Děvín a pošle po celej krajine poslov, ktorí robia nábor dobrovoľníčiek s heslom „*Podbímy*

pod se ty bradaté kozly“ (Staročeská kronika, s. 161), t. j. ovládnime mužov. Kladie si vtedy dôležitú otázku: V čom spočíva sila mužov, ktorá môže tieto plány prekaziť?

„*Vecě Vlasta: „kteráť leží na nich moc?
Zapíjejí se na každú noc*“ (s. 161).

Keď sa pripravuje na rozdelenie žien do troch funkcií, zorganizuje, ak správne chápeme text, rituálnu hostinu – pitku (na ktorej neskôr prevedie aj dôležitý právny úkon, funkčné delenie). Úvodný rituál vyzerá asi takto:

„*Pak sobě slíbichu vieru,
Vlasta jim da v **pití** smieru,
aby tlustosti zbyly,
čerstvý a múdry byly.*“ (9. kapitola „O Vlastine múdrej radě“, s. 142)

Vlasta teda ženám umožní účasť na niečom, na čom sa predtým zúčastňovali „každú noc“ len muži a čo mužom dodávalo „energiu“ na výkon prvých dvoch funkcií. Neúčasť žien na tomto každodennom rituále potvrdzovala, spôsobovala alebo aspoň zvyrazňovala ich neakceptovateľne a urážajúco nízky spoločenský status, ich pozíciu mimo spoločnosti, podčiarknutú vylúčením z hostín. Je tu vysvetlený aj očakávaný účinok rituálu, ženy sa majú zbaviť „*tučnosti*“, ktorá by im vážne bránila presadiť sa v oblasti vojny a náboženstva (grécke Amazonky si podobne odrezávali (vypaľovali) pravý prsník, aby im neprekážal v streľbe z luku – z toho pochádza aj stará grécka etymológia – „amazonky“, teda „bezprsé“). Tučnota je zároveň pekný symbol tretej funkcie, dokladom môže byť treťofunkčný kráľ Fródi zo škandinávskej mytológie (starošvédske „froda“ znamenalo „hojnosť“, ale i „stučniet“) (Dumézil, 2001, s. 566)).

Od pitia (medoviny, prípadne inej u Indoeurópanov obľúbenej psychotropnej látky) si ženy sľubujú „*čerstvosť*“ – významy tohto slova v starosloviencine označovali „silu“ a „pevnosť“ (teda vojenské kvality). Pitím chcú získať aj „*múdrost*“, nutnú pre kvalifikovaný výkon prvej náboženskej funkcie, celú pasáž teda možno vyložiť ako ďalšiu aplikáciu princípu trojfunkčnosti.

Do mýtu o vojne funkcií je teda vpletený aj mýtus o zrode opojenia, čo má takisto viaceré a veľmi podobné indoeurópske paralely. Prečo sa tieto dve mytológie nerozlučne spojili v indickej, germánskej a dodajme, že i českej tradícii, na to vyčerpávajúco a veľmi presne odpovedá Dumézil: „... *stav opojenia sa dotýka rôznym spôsobom všetkých troch funkcií. Predstavuje na jednej strane nenahraditeľnú súčasť životného štýlu kňazov – čarodějníkov a bojovníkov – šeliem tejto civilizácie, na druhej strane ale pochádza z rastlín, ktoré je treba pestovať a spracovávať. Pochopíme preto, že „zrod“ opojenia a všetkého, čo z neho vyplýva, je umiestnený do mýtických čias, kedy sa konštituovala spoločnosť zásluhou zmierenia a spojenia kňazov a bojovníkov s roľníkmi a opatrovatelmi všetkej plodnosti a výživy. Medzi touto socio-mýtickou udalosťou a pôvodom opojenia tak existuje hlboké súznenie*“ (Dumézil, 1997, s. 225).

Používanie opojného nápoja s rituálnym významom je doložiteľné v Kosmovej i Dalimilovej verzii „divčí války“. Je lokalizované na viaceré miesta deja, staršia Kosmasova *Kronika česká* popisuje najstaršiu dobu Čech takto: „*Darů Cereřiných a Bakchových nezna-li, protože jich ani nebylo. Ke krátkým obědům požívali žaludů nebo zvěřiny. Nezkalené*

prameny poskytovali zdravého nápoje.“ V jej deji sa objavia bližšie neurčené opojné nápoje v hojnom množstve práve v závere „dívčí války“, teda z nášho pohľadu práve v čase, kedy pridáním sa predstaviteľov plodnosti a blahobytu (žien) k zástupom náboženskej zvrchovanosti a vojenskej sily, mužom, je definitívne zavŕšený ťažký proces vytvorenia ucelenej spoločnosti: „*A keď nastalo príměří, dohodly se obě strany, že se k společnému jídlu a pití sejdou a že po tři dny budou konati slavné hry mezi sebou na ustanoveném místě. Co dále? Jinoši dají se do hodování s dívkami nejinak než jako draví vlci, hledající žrádla, aby vpadli do ovčína. První den strávili vesele při hostině a hojném pití.*“

Nová vyrostla žízeň, když žízeň hasiti chtěli,

jinoši se svou touhou jen stěží se do hodin nočních zdrží“ (Kosmova Kronika česká, 1975, s. 25). Na znamenie (jeden z nich zatrúbi) každý mladík unesie jednu dievčinu a keď nastalo ráno, „*mír bol uzavřen*“. Nápoje a pokrmy sú mladíkmi odnesené (z Děvína, tu bol teda asi zdroj potravín a aj nápojov, presne v súlade s trojfunkčnou logikou). Děvín je opustený, vypálený a „*od té doby ... jsou naše ženy pod mocí mužů*“ (s. 25). Ucelená spoločnosť teda vzniká s prispením opojných nápojov v rámci rituálnej hostiny.

Zhromaždený materiál nás oprávňuje formulovať hypotézu: český mýtus o vojne funkcií na spôsob vojny žien a mužov tvorí zamotaný prepletenec s mýtom o zrode opojenia, niektoré jeho fragmenty sme sa pokúsili extrahovať a komentovať ako paralely obdobných indoeurópskych „spletencov“. Za všetkými verziami príbehu možno tušiť veľmi starý, ale rekonštruovateľný protomýtus.

V Kosmovej i Dalimilovej verzii príbehu sa objavuje hudobný nástroj – trúba, poľnica, pokúsime sa teraz o rekonštrukciu jej funkcie v rámci predpokladaného protomýtu. Táto funkcia, ak by sme brali do úvahy iba spomínané dve verzie vojny funkcií, sa zdá byť veľmi jednoduchá a v rámci deja dosť nepodstatná. Zvuk trúby (poľnice) slúžil ako dohodnutý signál k útoku. Ak však vedľa „dívčí války“ položíme iné verzie vojny funkcií, ukáže sa, že v predtextoch trúba či poľnica spĺňala pravdepodobne oveľa závažnejšiu funkciu, naši kronikári to možno vedeli, ale ich snaha historizovať príbeh musela z neho odstrániť „nadbytočné“ magické predmety, prípadne ich ponechať v príbehu, ale zbavené už magickej moci.

Inšpiráciou pre túto hypotézu je analýza rozprávkových príbehov o troch zázračných predmetoch, na základe ktorej Dumézil vyčlenil spomedzi nich určitý osobitný a častý typ, v ktorom sú zázračné predmety koncepcne spojené s tromi funkciami.

Jeden z predmetov obstaráva bohatstvo alebo hojnú potravu (tretia funkcia), druhý dáva do služieb svojho vlastníka svetskú (vojenskú) moc. Ďalší predmet dodáva vlastníkovi pestrejšie kompetencie (lietajúci koberec, klobúk, ktorý robí vlastníka neviditeľným, predmet, ktorý usmrtí alebo vzkriesi z mŕtvych toho, na koho je namierený). Tieto prvofunkčné predmety sa líšia podľa Dumézila od prvých dvoch tým, že sú „superzázračné“ – zbavujú svojho vlastníka pút času a priestoru, stavajú ho na úroveň najväčších čarodějníkov, majúcich „božský“ status napr. tým, že umožňujú usmrcovať, či kriesiť z mŕtvych. „*Posvätný charakter prvofunkčného predmetu je tak dodnes zjavný aj vo folklórnej, poklesnutej podobe príbehu*“ (Dumézil, 2001, s. 570).

Existujú dva typy druhofunkčného predmetu a tie majú množstvo variantov. Je to palica, šabla ktorá začne sama biť, rúbať na príkaz majiteľa „*alebo je to nejaká nádoba, ktorá preteká, či hudobný nástroj, ktorý povoláva celé šíky po zuby ozbrojených bojovníkov*“ (Dumézil, 2001, s. 570). Zásobníkom býva taška plná vojska, hudobným nástrojom je „*trúbka, roh* („*ktorý poseje more korábmi*“), *píšťalka* („*ktorá privolá päťdesiat tisíc pešiakov a*

päťdesiatšíc jazdcov“), bubon ..., ktorý privedie vládcu duchov s jeho légiami ...“ (Dumézil, 2001, s. 570).

Domnievame sa, že práve takýmto typom magického predmetu pôvodne bola Kosmova poľnica, či Dalimilova trúba. Jej použitie v oboch prípadoch prináša zjavenie sa množstva „bojovníkov“ a dôležitý zvrat v deji. Kosmov príbeh nasadzuje do deja trúбку – poľnicu v noci, tesne pred zmierením oboch strán, na veľkej spoločnej hostine a v službách mužov:

*„Noc byla, zářil měsíc a jasný byl nebeský blankyt.
vtom z nich zatroubil jeden a tím jim znamení dával,
řka: „Již jste si pohráli dost, již dosti jste jedli a pili,
vzhůru již, Venuše zlatá vás zvučnou poľnicí budí.“*

A ihned unesl každý jednu dívku. A když nastalo ráno a mír byl uzavřen, odnese pokrmy i nápoje z jejich hradu, prázdné zdi dali napospas Lemňanu Vulkánovi“ (s. 25).

U Dalimila trúbu použije Ctirad, ktorý vôbec netuší, že tým privedie na seba i mužov katastrofu, ktorej výsledkom je najväčšia kríza v tábore mužov a Vlasta následne „v celej zemi“ vyhlási svoje zákony. U Dalimila je trúba ale iba jedným z trojice „predmetov“, ktoré Ctiradovi ako návnadu podhodia „dívky“:

*„Vzvěděvše, že má kliditi jednu svádu,
ulíčivše najkrašší ladu,
na jeho cestě posadichu ji v chladu.
Tej dievcě Šárka diechu,
tu najkrašší z sebe jmiechu.
Položichu u nie trubici
a među velikú lahvici.
Svázanu ostavichu ji na lesě“ (s. 218).*

Ctirad sa do pasce chytí a všetky tri „predmety“ (jeden z nich – Šárka – je ľudská bytosť) „použije“ v istom poradí:

*„ Ctirad podlé sě panny posadi,
lidi okolo sebe zsadi.
I jě sě s ní među píti
a v trubici trúbiti.
Po trúbě dievky urozuměchu,
že Ctirada mají jako u měchu“ (s. 218).*

Skôr, ako muži stačia vyskočiť a dobehnúť k svojim mečom, ich „dívky“ zajmú a pozabíjajú.

K trom návnadám tejto pasce môžeme teraz priložiť trojfunkčný kód. Šárka ako najkrajšia spomedzi dievčat si získa Ctirada krásou a „chytrými“ rečami (personifikovaná tretia funkcia). Medovina – vzhľadom na širší kontext „superzáračná“, dávajúca múdrosť i silu, by mohla zodpovedať prvej náboženskej funkcii a výsledok zatrúbenia – príchod bojovníčok, ktoré v okamihu povražia sediacich mužov, ukazuje zase k druhej, vojenskej funkcii.

Nazdávame sa, že trúbu v týchto príbehoch možno typologicky zaradiť k predmetom, ktoré slúžia na získanie čarovnej armády, po ktorých použití sa odkiaľsi zjaví hotový príliv bojovníkov (bojovníčok). Jeho použitie teda znamená zásadný zvrät v deji.

Významotvorné je i postavenie trúby v rámci spomínaných troch predmetoch u Dalimila, zdá sa, že tieto sú roztriedené podľa trojfunkčnej štruktúry a majú ilustrovať trojfunkčné vzťahy.

Dokonale sklbená dráma, akú podľa Dumézila predstavuje vojna Silných a Bohatých a podľa nás aj Dalimilova i Kosmova „dívčí válka“, si vyžaduje „*vynesenie a porovnanie tromfov, prostriedkov vlastných rôznym funkciám*“ (s. 556). „Tromfy“ druhej funkcie (ktorých sú muži dočasne zbavení a ženy nimi dočasne disponujú) sú kone, smolníky, zbrane. Tromfom tretej funkcie je „veľké množstvo“, ktorým na počiatku disponujú ženy, v závere ale muži zrušia ich prevahu (pravdepodobne pomocou zázračného prostriedku).

Mýtické spoločenstvá žien, reprezentujúce oddelenú tretiu funkciu, mali evidentný sklon tolerovať medzi sebou „živých“ mužov len v počte, ktorý by bol podstatne menší ako počet žien alebo len s určitým handicapom, ktorý by bol zvolený a prevedený tak, aby ujarmených mužov predurčoval a obmedzoval len na výkon tretej funkcie (v *Staročeskej kronike* to bolo vylúpenie pravého oka – aby nemohli vidieť spoza štítu – a odťatie palca na pravej ruke – aby nemohli udržať meč – novorodencom mužského pohlavia). Výskyt tohto motívu považujeme za dôležitý indikátor toho, že v príbehoch máme dočinenia so starou indoeurópskou vojnou funkciou, presnejšie s jej mladšou (skýtsko - slovanskou?) verziou – teda vojnou funkciou na spôsob vojny mužov a žien. Práve v jej rámci dostáva totiž tento motív hlboký zmysel.

Přemysl (a jeho rod) reprezentuje v Dalimilovom príbehu prvú funkciu náboženskej suverenity, ktorej hlavnou funkčnou kvalitou je múdrosť, prerastajúca do magických schopností, prejavujúca sa napr. v príprave rituálnych hostín (podobne v Nartskom epose rod múdrych – Alagata – je hlavne špecialistom na prípravu hostín). Přemysl sa na konflikte priamo nepodieľa, skôr sa mu vyhýba, ale aj napriek tomu muži zvíťazia predovšetkým vďaka jeho radám. Kľúčové nie je nejaké vojenské víťazstvo, ale hostina – pasca v závere príbehu, ktorej režisérom je nepochybne Přemysl.

Ak teda zhrnieme, „dívčí válka“ nie je nepodstatným a trochu bizarným prívieskom českej dynastickej povesti, naopak predstavovala pravdepodobne jej jadro, dala dokonca meno prvej českej panovníckej dynastii. Až neskôr jej význam na dlhé storočia stemnel, ukryl sa pod nepriesvitnú kôru doslovne chápanej metafory. Aj tí, ktorí v príbehu nehľadali spomienku na matriarchát, ale tušili v ňom metaforu a prikladali k nej rozličné kódy, nedosiahli príliš presvedčivé výsledky, napr. Z. Kalandra (1947). Ak sa nám podarí presvedčivejší výklad (tak trochu v to dúfame), je to tým, že sme na „ihrisko“ dostali nového hráča – novú porovnávaciu mytológiu G. Dumézila a jeho školy. Dumézil na svojich veľmi produktívnych výpravách do „bezodnej priepasti“ indoeurópskych predtextov získal skutočne dôležitý a domnievame sa, že v našom prípade legitímne použiteľný materiál. Túto „priepasť“ takpovediac sprístupnil verejnosti do úctyhodnej hĺbky, otvoril tým aj nové možnosti interpretácie stredovekých textov. Ak v nej hľadáme archetyp, ktorého pokračovaním by mohol byť bájný Přemysl, potom je to indoeurópsky posvätný náčelník späť s prvou funkciou náboženskej zvrchovanosti.

V Kosmovej verzii vojna končí nočným únosom panien (každý „*jinoch*“ unesie jednu a ráno je uzavretý mier). U Dalimila sú pozvané „*mocnejšie*“ „*pohanené*“ a „*za pravým mírom*“ zbavené cti, po tomto úkone „*ihned*“ stratia silu a udatnosť – viac sa na Děvin

nevrátia (zostanú teda ako „manželky“ a potenciálne matky na Vyšehrade). Ostatné obyvatelky Děvína sú zmasakrované a Přemysl je posadený na kniežací stolec.

Výsledný stav môžeme popísať ako syntézu a „rodinné“ splynutie otvárajúce obom stranám novú a spoločnú cestu. Spoločnosť je, podobne ako v iných verziách vojny funkcií, „definitívne scelená“ (Eliade, 1997 a, s. 94) a to „definitívnu a nespochybniteľnou dohodou po tvrdej vojne alebo prudkom spore, ktoré skončili nerozhodne, dohodou podľa ktorej boli predstavitelia tretej funkcie, funkcie plodnosti a bohatstva ... pridružení ako im rovní k zástupcom zostávajúcich dvoch funkcií, magickej zvrchovanosti a vojenskej sily“ (Dumézil, 1997, s. 223). Môžeme to nazvať aj zjednotením funkcií, „ústiacim v celistvú harmonickú indoeurópsku spoločnosť založenú na koordinácii jednotlivých stavov“ (Budil, 2001, s. 622).

Zmysel tohto príbehu je ten, že k sceleniu došlo až po dohode, „ktorá nasledovala po konflikte, v ktorom každá skupina, či už sama alebo prostredníctvom nejakého spojenca hrozila zničením druhej spôsobom, ktorý bol jej povahe vlastný“ (Dumézil, 2001, s. 299). Príbeh ukazuje, ako sa na základe troch alebo dvoch prvkov „najprv oddelených a charakterizovaných každý jednou z troch funkcií (alebo jeden dvoma funkciami) vytvára jednotná, „lepšia“ spoločnosť, ktorá bude naveky združovať odborníkov na politiku, právo a najvyššie náboženstvo i odborníkov na vojnu (obidve skupiny občas splyvajú) s vládcami bohatstva a plodnosti“ (Dumézil, 2001, s. 312). Týmto vynikajúcimi kondenzovanými štylizáciami uzatvára Dumézil svoje dlhoročné výskumy vojny funkcií a my ich už môžeme iba priložiť k našim zisteniam ako absolútne výstižné a neprekonateľné.

Českí muži, stelesňujúci v príbehu druhú funkciu, trikrát neposlúchnu svoje knieža (a teda isté dôležité princípy, ktoré ako posvätný náčelník stelesňuje, dbá na ich dodržiavanie) a zakaždým to má pre nich fatálne následky. Pri výskyte takéhoto motívu je treba zbystriť pozornosť, niečo podobné totiž zaznamenala nová porovnávacia mytológia vo viacerých indoeurópskych tradíciách. V téme sa môže premietiť „prastarý indoeurópsky motív o sociálnej a morálnej nezakotvenosti bohatierskeho stavu“ (Puhvel, 1997, s. 72), ktorý sa objavuje v indických, gréckych i severských eposoch.

Vojenský stav reprezentujúci „muži“ urobia tri chyby, hriechy, za ktoré pykajú. Celá táto téma je u Dalimila iba náznakovitá, veľmi málo konkretizovaná, otvárajú sa v nej príliš veľké medzery, ktoré bude riskantné „dourčiť“. Materiál, ktorým by bolo možné vyplniť medzery v texte, je v porovnávacej mytológii katalogizovaný pod signatúrou „tri hriechy bojovníka“ a základom tohoto mýtu je „zakorenený dešpekt k usporiadaným ľudským a spoločenským vzťahom prameniaci z moci a jej zneužívania“ (Puhvel, 1997, s. 279), vlastný vojenskému stavu. Výskyt tohto starého indoeurópskeho motívu v *Staročeskej kronike* by mohol byť dôležitým indikátorom pôvodu i ďalších s ním koadaptovaných epických motívov, o jeho detailnejšiu analýzu sa ale pokúsime v inej práci.

V českej „divčí válce“ máme pravdepodobne dočinenia aj s mýtom o vzniku rodiny ako trvalého zväzku, ktorý možno zároveň „alegoricky“ rieši aj pevné a večné spojenie treťofunkčných výrobcov s konkrétnou alianciou posvätného náčelníka a bojovníkov, ukazuje nemožnosť vystúpiť z tohoto večného zväzku a slobodne si zvoliť napr. (etnicky, kultúrne) iných ochrancov a náboženských predstaviteľov. Mýtus teda pevne („manželský“) pripútaval nositeľov tretej funkcie k svojim pánom a k ich náboženským predstavám. Šťastný osud nebezpečnej slobody zbavených českých panien po únose, teda v ucelenej spoločnosti, bol možno aj žiarivým príkladom a názornou metaforou ťažko vybojovanej sociálnej harmónie i zásadným odporúčaním tretiemu stavu trepezlivo znášať svoj večný údel.

„Dívčí válku“ považujeme na základe zhromaždených zistení za veľmi archaickú a dôležitú časť priemyslovskej dynastickej povesti. Ako výstavbový princíp sa dá v nej totiž rozoznať to, čo Budil nazval „*mýtopoetická logika, sledujúca rámec indoeurópskeho potrojného princípu klasifikácie*“, ktorá aj v našom prípade „*prekračuje storočia a spája neskorú dobu bronzovú s antikom a stredovekom*“ (Budil, 2001, s. 622). To, že sa látka v Čechách uchovala do Kosmu a Dalimila, možno vysvetliť tým, že bola súčasťou memplexu, ktorý sa nazýva česká dynastická povesť a dynastické povesti uchovávali archaické prvky preto, lebo patrili medzi nežne opatrované štátne relikvie. Podobne archaický príbeh sa uchoval v uhorskej dynastickej povesti, zakladateľa arpádovskej dynastie Álmoša splodí dravý vták so spiacou ženou, príbeh má viaceré štrukturálne zhody s mýtom o zrodení Prvého šamana, rozšíreným u turkických i ugrofinských etník.

Otvorenú nechávame otázku, či ešte v časoch Kosmasa a Dalimila bola trojčlenná štruktúra povesti zrozumiteľná, významotvorná a či vzdelanci v ich dobe boli s ňou ešte dôverne oboznámení alebo povesť uchovávali len z čisto pietnych dôvodov. Môžeme vysloviť určité domnienky, hlavne o „tak rečeném“ Dalimilovi, ktorý asi viac počúval svojich nám neznámych informátorov a viac aj z pretextov zaznamenal, možno preto, že ešte vnímal dvojaký zmysel tohto textu, že ho dokázal dešifrovať a dokonca aplikovať na konflikty svojej doby. Možno dokázal „*prostredníctvom nadbytku zmyslu spojeného s udalostou, ktorá vo svojej doslovnosti spadala do pozorovateľného dejinného sveta*“ (Ricoeur, 1993, s. 192), teda prostredníctvom konfliktu pohlaví (ktorým, aktuálnym alebo potencionálnym, bola i je zaplavená jeho i naša každodennosť), dešifrovať popri zjavnom i skrytý význam spomínaného textu. Analogický príklad textu s dvojitém významom uvádza Ricoeur – je to príbeh židovského exodu z Egypta (to je zjavný význam, môžeme ho odsnímať všetci), pod ktorým sa skrýva druhý význam – vyúsťujúci do určitého existenciálne žitého pútnického údela prežívaného ako pohyb od zajatia k vyslobodeniu (skrytý význam, môžeme sa k nemu prebojovať len ak poznáme určité kultúrne kódy). Príbeh ale môžeme rozprávať a teda ďalej šíriť aj bez toho, aby nám boli známe jeho skryté významy.

Česká (presnejšie v Čechách uchovaná, predpokladáme totiž, že tvorila spoločné vlastníctvo minimálne časti Praslovanov pred ich expanziou na západ i Balkán) verzia vojny funkcií mala oproti iným dochovaným indoeurópskym verziám zakladateľskej vojny jednu zvláštnosť. Vzájomne úzko prepájala (a tak stabilizovala) vzťahy medzi pohlaviami a vzťahy medzi funkčnými stavmi spoločnosti, teda sociálny mikrokozmos a makrokozmos. Riešila teda dve veci, vzájomné hierarchické postavenie mužov a žien v rodinnom spoluzití i hierarchické postavenie funkčných stavov v prístupe k politickej moci.

Využila teda naplno, až po najkrajnejšiu medzu, vnútorné mýtotvorné možnosti protikladu mužský-ženský, ktoré naznačili v práci *Slavjanskije jazykovyje modelirujuščie semiotičeskije sistemy* (1965) už ruskí indoeuropeisti V. V. Ivanov a V. N. Toporov. Ich monografia je zásadným príspevkom k rekonštrukcii toho, čo nazývajú „praslovanským textom“ alebo praslovanským modelom sveta. Upozorňujú, že binárny protiklad mužský-ženský bol v tomto „texte“ nielen vyjadrením v akejkoľvek spoločnosti existujúcich biologických rozdielov, ale i „*semiotickým vyjadrením celého radu sociálnych opozícií*“ spojených napr. „*s rozdielnou hospodárskou funkciou*“ (napr. uzavretosť ženy v priestoroch domu prípadne dvora: „*Babe doroga ot pečí do poroga*“ (Ivanov – Toporov, 1965, s. 177), oproti slobode pohybu muža – hrdinu, orientujúcej jeho činnosť mimo domu, v epose a rozprávke napr. veľmi často k ďalekým cestám.

Konkrétne použitia takéhoto mýtu o zakladateľskej vojne boli viaceré, popri riešení konfliktov v rodinách a toho, čo dnes nazývame partnerské problémy v manželstvách, mohol mýtus odôvodňovať vzťahy v rámci trojfunkčnej spoločnosti, mohol slúžiť ako modelový vzor mnohých miestnych vojen, ktoré sa skončili uzmiernením protivníkov a ich začlenením do jedného spoločenstva. Mohol to byť teda mýtus skutočne veľmi univerzálne použiteľný, preto aj tak dlho „kopírovaný“ a uchovávaný. Mohol teda mať, ak parafrázuje-me Dumézila, „*rozsah a význam, ktorý už v repertoári dnešných rozprávačov nemá*“ (Dumézil, 2001, s. 573). Dodajme, že príbeh sa i dnes (v zásadne transformovanej podobe) v Čechách kopíruje a šíri v podobe veľmi populárneho muzikálu *Divčí válka*.

Najviac ale chceme akcentovať jeden vážny dôsledok našich zistení, a tým je dôkaz prítomnosti trojčlennej indoeurópskej ideológie v slovanskej stredovekej epike. Tento dôkaz má, a to treba dodať, podobu hypotézy predloženej na kvalifikovanú falzifikáciu.

Pokúsili sme sa prepísať „rodokmeň“ tohto starého príbehu, pretože sa nazdávame, že sme v bezodnej priepasti pretextov zahliadli jeho bezprostredných predkov i široké príbuzenstvo. Nazrieť do tejto priepasti dnes umožňujú výskumy G. Dumézila, ktorý prvý odhalil vo viacerých časovo i priestorovo veľmi vzdialených príbehoch spoločnú schému, ozrejmujúcu vznik ucelenej spoločnosti, ktorá patrila už „*k intelektuálnemu vybaveniu starých Indoeurópanov*“ (Dumézil, 2001, s. 312). Túto schému neskôr s obľubou využívalo i stredoveké letopisectvo.

Výklad, ktorý sme ponúkli nie ako nutný, ale ako možný (vedy a kultúre totiž nedisponujú a ani nebudú disponovať podobnou exaktnou metódou, akou je napr. v medicíne dokazovanie otcovstva pomocou testov DNA), chcel poukázať na veľké množstvo paralel v týchto príbehoch a následne rozšíriť ich zoznam o ďalší dôležitý exemplár. Obojsmerný potenciálny prínos takéhoto rozšírenia azda najlepšie sformuloval Dumézilov žiak J. Puhvel: „*Týmto spôsobom sa nesúvislé zlomky určitých príbehov navzájom dopĺňajú a prispievajú k rekonštrukcii dôležitého protomýtu alebo aspoň k lepšiemu pochopeniu skutočnej časovej hĺbky jednotlivých verzií*“ (Puhvel, 1997, s. 244).

Literatúra

- Amazonky. Mýty a legendy o vláde žien, o bojovných ženách a o krajinách žien. Vybral úvodnú štúdiu a poznámky napísal Ján Komorovský. Bratislava: Tatran, 1983, 159 s.
- BAUMAN, Z.: Mysel sociologicky. Praha: Sociologické nakladatelství, 1996, 233 s.
- BLACKMOREOVÁ, S.: Teorie memů. Kultura a její evoluce. Praha: Portál, 2001, 302 s.
- BUDIL, I. T.: Mýtus, jazyk a kulturní antropologie. Praha: Triton, 1992, 167 s.
- BUDIL, I. T.: Za obzor Západu. Praha: TRITON, 2001, 793 s.
- DUMÉZIL, G.: Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů. Praha: OIKOYMENH, 2001, 695 s.
- DUMÉZIL, G.: Mýty a bohové Indoevropanů. Praha: OIKOYMENH, 1997, 263 s.
- DUPKALA, R.: Slovanská mytologie. Prešov: Metodické centrum, 1995, 56 s.
- ELIADE, M.: Dejiny náboženských predstáv a ideí / I. Bratislava: Agora, 1995, 398 s.
- ELIADE, M.: Dejiny náboženských predstáv a ideí / II. Bratislava: Agora, 1997 a, 424 s.
- ELIADE, M.: Dejiny náboženských predstáv a ideí / III. Bratislava: Agora, 1997 b, 294 s.
- ELIADE, M.: Šamanizmus a nejstarší techniky extáze. Praha: ARGO, 1997 d, 434 s.
- GEERTZ, C.: Interpretace kultur. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000, 565 s.

- GEEMOLD: Slavjanskaja chronika. Moskva: Izdatel'stvo Nauk SSSR, 1963, 292 s.
- GIEYSZTOR, A.: Mitologia Słowian. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1986, 272 s.
- GOLEMA, M.: Trojfunkčná štruktúra v epike o počiatkoch uhorského štátu. In: Literatúry ako súčasť medziliterárnych spoločenstiev. Vedecký redaktor Pavol Koprda, Nitra: Katedra romanistiky, Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa, 2003, s. 217–232.
- HÁJEK Z LIBOČAN, Václav: Kronika česká. Praha: Odeon, 1981, 737 s.
- HERODOTOS: Dejiny. Bratislava: Tatran, 1985, 624 s.
- IVANOV, V. V. – TOPOROV, V. N.: Slavjanskije jazykovyje modelirujuščie semiotičeskije sistemy. Moskva: Nauka, 1965
- Jablko z nartskej záhrady. Nartské báje z kaukazských vrchov a dolín. Texty vybral, z ruských predloh preložil, štúdiu a poznámky napísal Ján Komorovský. Bratislava: Tatran, 1982, 284 s.
- KALANDRA, Z.: České pohanství, Praha 1947: Fr. Borový, 556 s.
- KARBUSICKÝ, V.: Báje, mýty, dějiny. Nejstarší české pověsti v kontextu evropské kultury. Praha: Mladá fronta, 1995, 310 s.
- Kosmova Kronika česká. Praha: Svoboda, 1975, 262 s.
- KOVÁČIK, L.: Mytologizmus v slovenskom literárnom romantizme. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta, 2003, 90 s.
- LACHMANOVÁ, R.: Paměť a literatura. In: Česká literatura, 1994, č. 1, s. 3 – 22.
- MACHEK, V.: Etymologický slovník jazyka českého. Praha: NLN, 1997, 866 s.
- PAVERA, L.: Otázky a otazníky nad intertextualitou. In: Intertextualita v postmodernom umení. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, Ústav literárnej a umeleckej komunikácie, 1999, s. 53 – 60.
- PUHVEL, J.: Srovnávací mythologie. Praha: NLN, 1997, 395 s.
- RICOEUR, P.: Život, pravda, symbol. Praha: ISE, 1993, 255 s.
- Staročeská kronika tak řečeného Dalimila 1. K vydání připravili Jiří Danhelka, Karel Hádek, Bohuslav Havránek, Nadežda Kvítková, Praha: ACADEMIA, 1988, 612 s.
- ŠŤASTNÝ, R.: Tajemství jména Dalimil. Praha: Melantrich, 1991, 345 s.
- TŘEŠTÍK, D.: Král Muž. Slovanský etnagonický mýtus v Čechách 9. – 10. století. In: Nový Mars Moravicus, Brno, 1999, s. 71–85.
- TŘEŠTÍK, D.: Mír a dobrý rok. Česká státní ideologie mezi křesťanstvím a pohanstvím. In: Folia Historica Bohemica 12, Praha, 1988, s. 23–45.
- TŘEŠTÍK, D.: Kosmas. Praha: Svobodné slovo, 1966, 210 s.
- TŘEŠTÍK, D.: Pád Velké Moravy. In: Typologie raně feudálních slovanských států. Editor: Jozef Žemlička, Praha: Ústav československých a světových dějin ČSAV, 1987, s. 27–62.
- TŘEŠTÍK, D.: Počátky Přemyslovců. Vstup Čechu do dejín (530 – 935). Praha: NLN, 1997, 658 s.
- TŘEŠTÍK, D.: Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791–871. Praha: NLN, 2002, 384 s.
- ZIMA, P. V.: Literární estetika. Olomouc: VOTOBIA, 1998, 447 s.

Kozmova in Dalimilova »dekliška vojna« kot metafora indoevropske vojne funkcií

Martin Golema

Članek prinaša poskus interpretacije stare zgodbe iz čeških srednjeveških kronik. Pri tem pritegne k analizi nov »pretvornik« in sicer komparativno mitologijo G. Dumézila in njegove šole. Tako primerja »dekliško vojno« z ostalimi zgodbami v sklopu »vojne funkcií«, kateremu se je ta šola sistematično posvetila. Razprava poskuša podati nekaj podobnosti in izoblikovati hipotezo, ki bi jo razložila. Dumézil je identificiral več različnih verzij zgodbe o »vojni funkcií« pri nekaterih indoevropskih izročilih in izoblikoval postavko, da je treba iskati osnovno predbesedilo tem izročilom v času indoevropske predzgodovine. Posvetil je nenavadno pozornost tej zgodbi in prepričan je bil, da je ena najpomembnejših pripovednih struktur, zgrajena na aplikaciji trofunkcionalne indoevropske ideologije.

Avtorjeva temeljna postavka je, da je zgodba o »dekliški vojni« prav varianta zgodb o »vojni funkcií« v smislu vojne med spoloma. Vsebuje zelo arhaične elemente, zato je ne moremo opredeliti za Kozmovo ali Dalimilovo, Njen izvir moramo iskati v predslovanskih celo indoevropskih predbesedilih. Avtor poskuša tudi transkribirati »družinsko drevo« te stare zgodbe v prepričanju, da je odkril njej sorodna predbesedila na samem izviru. Vpogled v ta brezna predbesedil je omogočila teorija, ki jo je razvila Dumézilova šola, saj je odkril skupno shemo teh zgodb, ki pripadajo intelektualnemu bogastvu Indoevropejcev.

Народные обычаи в дни праздников Пресвятой Богородицы

Erzsébet Kaman

Dedicated to the memory of my mother.

Folk Customs Accompanying the Celebrations of Mother Mary. The annual celebrations of Mother Mary's holidays in Russia do not consist only of church prayers on the days of Mother Mary's Birth, Presentation in the Temple, Annunciation, Mary With Her Cloak as Protectress, Assumption, and of honouring her miraculous icons, but also of numerous rituals and customs.

Much has been written about such celebrations by Russian ethnographers in 17th and 19th century. Researchers in the 20th century have been looking for the archaic basis of these celebrations, their nature and their linguistic connections. They tried to discover the structure of the folk culture and did not pay much attention to the nature of the celebrations practiced among the people. The author has found a new methodological approach for researching the characteristics of the celebration rituals in the works of V. Turner who tried to see man as a whole, not only as a rational being. In the works of S.S. Averincev the author detected specific emotions in the perception of holiness, as opposed to the »meek« and »terrifying« perception of holiness found in the Western civilization, or the »rational« one in the Byzantine world.

Годовые праздничные дни Богородицы – не просто установленные церковью дни поминовения Рождества Богородицы, Ее Введения во храм, Благовещения, Покрова, Успения Богородицы, празднования Ее чудотворных икон. Эти дни богаты народными обрядами и обычаями.

Русские этнографы 18–19 веков сохранили для нас многое из этих обычаев. Исследователи 20-го века пошли иным путем, отыскивая архаические первоосновы праздничных ритуалов, изучая природу ритуала и его связь с вербальным фольклором, стремясь раскрыть механизмы, созидающие структуру народной культуры. Характер народного празднования церковных праздников мало привлекал их внимание.

Мою тему можно было бы считать частью «бытового христианства»: молитвы дома утром и вечером, молитва перед отправлением в дорогу, благословение молодых перед отправлением в церковь, «божьба» (обращене к Богу за подтверждением правоты в споре) и т.д. В 20–ые годы 20 века в России изучали бытовое православие, но как видно из заглавия методического пособия (Маторин Н.М., Невский А.А.: Программа для изучения бытового православия. Восточно-европейский синкретизм. Ленинград, 1930), христианские обычаи рассматривались вкупе с архаическими «пережитками».

Понятию праздника как дня сакрального посвящены многие исследования.

Вячеслав Иванов в монографии «Дионис и прадионисийство» (Баку 1923), сравнивая культовые обряды празднования Диониса на материке и островах Греции, приходит к выводу, что празднование в Афинах умирающего и воскресающего божества уже свидетельствует о том, что греки ступили на водосклон, ведущий к христианству.

Книга М.М.Бахтина о творчестве Франсуа Рабле и народной культуре эпохи средневековья и ренессанса создавалась в 30-ые годы 20-го века одновременно с книгой В.Я.Проппа «Русские аграрные праздники». В них отразился различный подход ученых к теме русского карнавала.¹

В монографии Проппа выявлена древняя природа этих праздников, лежащая в их основе архаическая аграрная религия славян, связавшая воедино праздники круглого года. Однако в книге не могли быть выражены взгляды ученого на более поздний христианский период в жизни славян. Их мы можем найти в разбросанных по разным изданиям статьях ученого.

Однако в книгах М.Бахтина и В.Проппа праздник – это большое событие для всего народа, указывающее на лежащее в его глубине, когда-то произошедшее событие сакрального значения, изменившее ход времени, ставшее поворотным пунктом в жизни народа. Это могло быть и историческое событие, повлиявшее на уклад жизни народа и способствовавшее сложению характера данного этноса.²

Исследованию ритуала в традиционной культуре посвящена монография А.К.Байбурина. Исследователь считает, что ритуал «поддерживает целостность культуры», «направляет поведение людей не столько вовне, сколько вовнутрь на поддержание целостности «своего мира» и в еще более сокровенное – в сферу духовного».³ И хотя проблема праздника, сфера праздничного не получает дефиниции в монографии, исследователь приводит обильный материал народных обычаев в такие дни, как рождение, брак человека, переезд в новый дом и его строительство, возрастные переходные обряды, похороны, то есть – именно в поворотные моменты жизни человека.

Новый методологический подход к исследованию природы праздничного ритуала, объяснение выбора места его совершения, различных ролей его участников, символики используемых при этом предметов я нашла в работах Виктора Тернера. Ему не сразу удалось преодолеть, как он выразился, «религиозную немзыкальность» социологов своего поколения. Он сам долго воздерживался от собирания материала о ритуалах африканских племен, среди которых он работал. Вскоре он понял, что если он хочет понять «любой сегмент культуры» племени, он должен преодолеть свое предубеждение. Ведь «исполнение ритуала часто связано с кризисом общественной жизни деревни.»⁴ В отличие от К. Леви Стросса он видит в символах ритуалов не только «факторы познания». «Эвокативные приемы ритуала возбуждают, направляют и усмиряют такие мощные эмоции, как ненависть, страх,

¹ Каман Эржебет: Парадигма праздника в трудах М.М.Бахтина и В.Я.Проппа. In *Studia mytologica slavi-ca*. Ljubljana 1999, t. 2, 261–275.

² Пропп В. 1973, 1976, 2002.

³ Байбурин А. 1991, 5, 7.

⁴ Turner V. 1977, 6, 10.

привязанность и горе.»⁵ Ритуал захватывает не только разум, но и все существо человека. При его исполнении «личная судьба человека связывается с символами космического протекания жизни и смерти.»⁶ В. Тернер считает, что «отдельный символ фактически представляет одновременно многие вещи... Их референция не одного логического порядка, но выводится из многих областей социального опыта и этических оценок людей.»⁷

В России праздновались все даты жизни и трудов Богоматери, но и в таких великих праздниках, как Рождество Христово, Пасха, Воскресение Иисуса Христа она была рядом с Сыном главным действующим лицом.

После крещения Руси, наряду с центральными храмами Софии Премудрости Божьей, Св. Георгия над Золотыми воротами Киева и Новгорода, над многими монастырскими воротами ставились Благовещенские храмы.⁸ В 1165 году у южных водных ворот Владимирского княжества на острове у слияния реки Нерль и Клязьма была выстроена церковь Покрова Богородицы.

С Богородицей связаны и священные предметы, оберегавшие благополучие и здоровье крестьянской семьи. Кроме освященных в церкви в четверг Великой предпасхальной недели «четверговой свечи» и «четверговой соли» чудодейственной силой обладала и «благовещенская просфора», принесенная из церкви домой. Ее крошили и клали в семена при посеве.

У деревенских знахарей в наборе 12 лекарственных трав всегда имелась и «богородицына трава» (*thymus serpyllum*).

Хлеб русского крестьянина был обычно ржаным, пшеничная мука шла на «богородицын хлеб» и на просфоры.⁹

В день Благовещения (25 марта по старому стилю – 7 апреля по новому) грехом считалась любая работа, люди даже не отправлялись в дорогу. Для этого праздничного дня не характерно разгульное веселье. Согласно народной вере в этот день не мучили грешников в аду. Накануне дня Благовещения сжигали старые постели и белье больных. Уже в канун этого дня не зажигали огня, и после праздника уже не работали с огнем по вечерам. По народному присловью на Благовещение «птица гнезда не завивает, девица косы не заплетает». И кукушка была наказана за то, что начала вить гнездо в этот день. На Благовещение в русских городах был веселый обычай выпускать на волю птиц из клеток.¹⁰ В юго-западных краях Украины существует поверье, что в этот день прилетают аисты. Тогда пекут пирог в форме аиста, а дети (мальчики) угощают аиста и взамен просят дать им «жита копу» (копну ржи).¹¹ Из 12 великих пятниц, если кто постится в пятницу накануне дня Благовещения «избавлен будет от внутренней скорби и от бедности.»¹²

Великим общенародным праздником считался день Успенья Богородицы (15 августа – 28 августа). К этому дню старались сжать последние колосья на поле.

⁵ Там же, 42–43.

⁶ Там же, 43.

⁷ Там же, 52.

⁸ Максимов С. 1995, 2.

⁹ Сумцов Н. 1996, 173.

¹⁰ Максимов С. 1995, 551–552.

¹¹ Сумцов Н. 1996, 103.

¹² Коринфский А. 1995, 181–182.

Часто это делала сообща вся семья, и, внеся их в дом, ставила под образа. На праздник святости новый хлеб, а после праздника начинался осенний сев. Начинали его обычно старики, которые перед севом должны были вымыться и одеть чистое белье. В праздничный день Успенья Богоматери нельзя было ходить по земле босиком, даже детям.

В облике Богородицы видны черты хозяйки. Она хотя и опосредствованно, однако связана с древним культом матери–земли, никогда не сливаясь с ним. Весной в дни празднования Троицы на третий день праздновались «именины» земли, день ее сотворения, а в предыдущие дни праздновались именины леса и воды.¹³ В день Успенья старики наблюдали, волнуется ли или тиха вода в озере или в реке и по этому судили: ветреной или тихой будет зима. Исследователь православной веры Георгий Федотов считал, что «на Руси происходит ... слияние религии Богоматери с элементами народной религии матери–земли, ... углубление софийного смысла богородничного догмата.»¹⁴ Правда, его мнение, как и мнение других религиозных мыслителей начала 20 века сейчас оспариваются. Александр Панченко считает, что возрожденные ими романтические концепции мифологической школы 19 века сыграло печальную роль в духовной истории России, что устаревшее общее пользование землей в крестьянской общине привело в итоге к колхозам.¹⁵ В русских духовных стихах об этом поется гораздо дифференцировано:

...Первая мать – Пресвятая Богородица,
Вторая мать – сыра земля,
Третья мать, коя скорбь приняла.
Аще Пресвятая Богородица помощи своей не воздаст,
Не может ничто на земле вживе родиться:
И ни скот, и ни птица, ни человекам быть...
(Записи П.И.Якушкина и Собрании песен П.В.Киреевского. т.1.
233 – 237).

Праздник Успенья Богородицы считался Великой Пречистой, Рождество Богородицы (8–21 сентября) – Малой Пречистой. В этот день навещали молодоженов, осматривали их хозяйство, давали советы и угощались праздничным обедом. Накануне этого праздника был крестный ход с иконой Божьей Матери – Неопалимой Купины, спасавшей от пожаров и от болезней воспалительного характера (антонова огня). После Рождества Богородицы отмечали день Иоакима и Анны родителей Богородицы (9 – 22 сентября).

Большим праздником в России был день Покрова Богородицы 1–14 октября. Праздник этот возник в Византии, где не сохранился. В основе его лежит легенда о чудесном явлении Богоматери во Влахернской церкви во время осады Константинополя. Богородица омочила в воде свой плат, и буря на море разметала вражеские корабли.

В России на 1–ое (по новому стилю – 14) октября часто выпадает снег, которому так радовались русские люди: налаживался санный путь, в деревнях по-

¹³ Максимов С. 1995, 457.

¹⁴ Федотов Г. 1991,122.

¹⁵ Панченко А.: Мать или мачеха? «Отечественные Записки» 2004/1. Электронный вариант. Интернет.

сле уборки урожая наступало время относительного благополучия и пора свадеб. Девичьи поговорки связывают белый снежный покров земли с головным убором – Покровом Богородицы и выражают надежду, что Покров и их покроет, то есть и они выйдут замуж и наденут женский платок. В жизни деревни это был важный день: заключали договора, происходил найм на работу «от Покрова до Юрьева дня» или «до Крещения».

Но Богородица присутствовала в жизни людей не только в свои праздничные дни. Ее чудотворные иконы являлись всегда у дерева или на его ветвях (Калинский, 273, Максимов, 469). Икона Неопалимая Купина при молотье хлеба была в отапливаемом овине (Максимов, 283), при пожаре, выносилась в поле во время засухи (Калинский, 273. Коринфский, 311). У громового ключа в часовне рядом с иконой Ильи пророка была икона Божьей Матери (Максимов, 434). Опашка деревни при эпизотерии совершалась с иконой Богоматери и Св. Власия покровителя скота (Максимов, 454).

После Пасхального богослужения в Кремле царь обходил с милостыней тюрьмы и богадельни (Коринфский, 157). И в деревнях в первый день Пасхи священник с молебном обходил дома, и на пороге, держа в руках Божью Матушку, его встречала молодка (Максимов, 565). Духовный стих «Сон Богородицы» многие носят как оберег на шейном кресте (Максимов, 264).

В христианские праздники вошли древние символы неба, огня, воды, земли, дерева. Эти символы богаты значениями. В славянских языках, пишет известный лингвист Александр Потебня, «обилие слов на основе представлений огня и света... Как душа и жизнь, так и частные проявления связаны с этими понятиями. От слова «гореть» происходит «жертва», «жрать», «жар», «жажда», так и понятия духовного порядка: «желать», «жалить», «жалеть», «желанный» (милый).¹⁶ «Связь любви с огнем нашла выражение в словах: печь, печаль, жаль (горе) и скорбь, скорбный (скорблый, сухой)... И понятие красоты (красивый, красный) связаны с солнечным светом: «крес» – солнцеворот, «кресник» – купало, «красить» – освещать солнцем...

Так и золото родственно зеленому (молодому, живому). «Красное золото» – символ красоты.¹⁷ Так же богата значениями вода, эпитет которой всегда «здоровая». Когда на Пасху бьют друг друга прутьями вербы, освященной в церкви, то высказывают пожелание: «Будь высок, как верба, здоров, как вода.»

Многие заговоры начинаются с умыванья холодной водой и ограждения себя небесными светилами.¹⁸

Праздник Покрова Богоматери связан с водой и снегом. В Белорусии в этот день девушки зажигают свечу перед иконой Богородицы и говорят:

Святой Покров!

Покрыв землю и воду,

Покрой и меня молодую!¹⁹

Облик Богоматери в народном представлении очень богат значениями. Она всегда «теплая заступница, скорая помощница.»

¹⁶ Потебня А. 1914, 7, 8–9.

¹⁷ Там же, 28–29.

¹⁸ Там же, 54–55.

¹⁹ Там же, 81.

Обогащение праздничного дня народными обрядами, обычаями свидетельствует о вере и богатстве духовной жизни народа, в них сказалась «богословская интуиция народа.»²⁰ В праздничных обычаях, в вербальном фольклоре мы найдем «в мельчайших подробностях моральный кодекс народа.»²¹

В духовных стихах Богоматерь всегда рядом с Сыном и просит его помиловать грешных. Матушка Владычица просит :

«О сыне мой, сыне возлюбленный !

Прости эти души грешные,

Кто сроду матерным словом не бранился»

«О матушка Пресвятая Богородица !

Хочешь ли меня за грешных

Видети на вторым на распятии ?»

«О сыне мой, сыне возлюбленный !

Не токмо что видеть на распятии,

Не хочу это и слышати.»

Опять просит матушка

Владычица Богородица :

«Прости, кто сроду не ругался

Из муки из вечныя,

Сыне мой, сыне возлюбленный !»

«О матушка Пресвятая Богородица !

Прошу, кто сроду не ругался,

По твоему по прошению.»... (П.Бессонов: Калики переходящие, V т. № 479).

Народные представления о Богоматери оказали влияние и на иконопись. Тонкие наблюдения высказала американская исследовательница о женских образах в искусстве и литературе средневековой Руси. Она пишет о том, что существует несколько различных обликов Марии среди византийских образцов, изображающих Ее. Однако «основная тенденция тем не менее ясна: Богоматерь в России фигура более лирическая, чем некоторые ее византийские модели.»²² Если на византийской иконе Мать и Дитя «прямы, отдалены и величественны: Мать показывает миру Царя», то на одной из древнейших известных нам икон, на иконе Владимирской Богоматери («исполненной в высшей мере нетипичным для Византии художником») «щека Матери нежно прижата к лицу Дитяти, ее нежно изогнутые руки держат и оберегают его.»²³ Ею начинается целое направление в работе русских иконописцев над иконами типа Умиление. Красота Богоматери одухотворена.

Глубокий знаток и исследователь античной, библейской и христианской культуры, а так же их синтеза С.С.Аверинцев пишет: «благоговение почитателей икон – не это ли свойство нравственной серьезности перед лицом красоты ?» «Уже тысячу лет тому назад, если верить рассказу летописца, наши предки при выборе веры оказали доверие красоте как свидетельству об истине.»²⁴ И далее: «Чтобы красоте

²⁰ Федотов Г. 1991, 117.

²¹ Там же, 109.

²² Делоне Гроссман Ж., 1980, 36.

²³ Там же, 36–37.

²⁴ Аверинцев С. 1990, 68.

можно было поверить, это должна быть особая красота. Потворство чувственности хотя бы «сублимированной» и культ самоцельного артистизма исключены. Именно потому, что от надежности, доброкачественности красоты зависит чрезвычайно много, к ней предъявляются очень строгие требования... Старинное слово «благообразие (у странника в «Подростке»)»,..., выражающее идею красоты как святости и святости как красоты. Красота тесно связана в русской народной психологии с трудным усилием самоотречения.»²⁵

Очень ценны замечания С.С.Аверинцева о значении христианской культуры в России: «Каким бы ни было богатство автохтонных традиций восточно-славянского язычества..., только с принятием христианства русская культура через контакт с Византией преодолела локальную ограниченность и приобрела универсальные измерения. Она соприкоснулась с теми библейскими и эллинскими истоками, которые являются общими для европейской семьи культур (и до известной степени роднят ее с культурами исламского круга). Она осознала себя самое и свое место в ряду, выходящем далеко за пределы житейской эмпирии, она стала культурой в полном значении этого слова.»²⁶

И всё-таки, как модифицируются основополагающие христианские понятия в жизни и культуре каждого народа? И претерпевают ли они изменения в среде местной национальной культуры? Учитывая многие факторы, направляющие становление строя национальной жизни, С.С.Аверинцев пишет о русской святости, что она «будучи православной, имеет предпосылки, общие для нее с византийской святостью. Но эмоциональная ее окраска иная, она отвечает впечатлительности молодого народа, куда более патриархальным устоям жизни, она включает специфические тона славянской чувствительности... Контрасты «кроткого» и «грозного» типа святости здесь не опосредствованы цивилизацией, как это в возрастающей мере происходило на Западе, и не транспонированы в «умственную» тональность как в Византии, – они выступают с такой потрясающей обнаженностью, как, может быть, нигде.»²⁷

Эти замечания большого ученого дают нам возможность более отчетливо понимать специфику и сложный характер, неповторимую красоту культуры любого народа.

Литература

- Аверинцев, Сергей С.: Поэтика ранневизантийской литературы. М. 1977
Аверинцев, Сергей С.: Византия и Русь: два типа духовности. «Новый мир» 1988/7
Аверинцев, Сергей С.: Греческая «литература» и ближневосточная словесность». С.С.Аверинцев: Религия и литература. Изд. Эрмитаж, 1981
Аверинцев, Сергей С.: Крещение Руси и путь русской культуры. // Контекст. Литературно-теоретические исследования. Москва, 1990
Байбурин, Альберт К.: Ритуал в традиционной культуре. СПб. 1993

²⁵ Там же, 65, 70.

²⁶ Аверинцев Сю 1988, 210.

²⁷ Аверинцев С 1988, 231.

- Байбурин, Альберт – Левинтон Георгий: К проблеме – У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. // Фольклор и этнография. Ред. Б.Путилова. Ленинград 1984
- Бахтин, Михаил М.: Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Москва 1965
- Deloney, Grossman, Joan: Feminine Images in old Russian Literature and Art. // California Slavic Studies. 1980, 11 t.
- Калинский, И.П.: Церковно – народный месяцеслов на Руси. Забытая книга. Москва 1990
- Каман, Эржебет: Парадигма праздника в трудах М.М.Бахтина и В.Я.Проппа. *Studia mytologica Slavica*. Ljubljana 1999 / 2
- Карташов, А.В.: Очерки по истории русской церкви. Москва 1992
- Коринфский, А.А.: Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. (1901) Смоленск 1995
- Максимов, Сергей В.: Нечистая, неведомая и крестная сила. (1873 – 1903) Смоленск 1995
- Панченко, Александр: Мать или мачеха? Журнал «Отечественные записки» 2004/1
Электронный вариант, интернет
- Потебня, Александр А.: О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. Харьков, 1914
- Пропп, Владимир Я.: Русские аграрные праздники. Изд. ЛГУ, Ленинград, 1963
- Пропп, Владимир Я.: Фольклор и действительность. 1976
- Пропп, Владимир Я.: Змееборство Георгия на мосту. // Фольклор и этнография русского Севера. Ленинград, 1973
- «Неизвестный, В.Я.Пропп» СПб, 2002
- Сумцов, Николай Ф.: Символика славянских обрядов.(1981, 1985) Москва, 1996
- Топоров, Владимир Н.: О ритуале. Введение в проблематику. // Архаический Ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Москва, 1988
- Turner, Viktor : The Ritual Process. Structure and anti-structure. Cornell University Press. Ithaca, 1977
- Федотов, Георгий: Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. Москва 1991

Ljudske šege ob praznikih Matere Božje

Erzsébet Kaman

Letno obhajanje praznikov Matere Božje niso zgolj cerkvene molitve za Marijino rojstvo, Marijino darovanje v templju, Oznanjenje, praznik Marije zavetnice s plaščem, Marijino vnebovzetje in čaščenje njenih čudodelnih ikon, ampak je bogato tudi z obredi in običaji.

Ruski etnografi XVII. in XIX. stoletja so o praznovanju teh obredov pisali kar precej, medtem ko so raziskovalci XX. stoletja ubrali drugo pot. Iskali so arhaične podstave obredov in proučevali njihovo naravo in povezavo z jezikovnimi oblikami in izročilom. Trudili so se razkriti mehanizme, ki so oblikovali strukturo ljudske kulture. Na značaj ljudskega obhajanja cerkvenih praznikov niso bili posebno pozorni. Nov metodološki pristop k raziskovanju narave prazničnega obreda je avtorica našla v delih V. Turnerja, ki v obrednih simbolih ne vidi le "spoznavnih dejavnikov", kajti obred mimo razuma zajame tudi vse človekovo bitje.

V Rusiji so se obhajali vsi datumi iz življenja Matere Božje same in skupaj s prazniki njenega Sina. Po pokristjanjenju so hkrati z osrednjimi hrami Božje modrosti, svetega Jurija nad Zlatimi vrati Kijeva in Novgoroda zrasli hrami Marijinega vnebovzjetja in Zavetnega plašča Marijinega. Marijino varstvo so zagotavljali tudi posvečeni predmeti, zelišča, živila, zadržki.

Mati Božja se sicer posredno navezuje na staro čaščenje matere zemlje, ne da bi se zlila z njim. Obogatitev praznikov z ljudskimi običaji izkazuje vero in duhovno življenje ljudstva, v jeziku in ustnem izročilu lahko prav tako zasledimo njegov podrobni moralni kodeks.

S. S. Averincev v ruskem dojemanju svetosti zaznava specifične tone čustvenosti nasproti "krotkemu" in "strašnemu" tipu svetosti, ki ga razvija zlasti zahodna civilizacija, pa tudi nasproti "umski" tonalnosti bizantinskega tipa.

Funkcije povedk o nočnih srečanjih s čarovnicami in njihova vloga v konstrukciji prostora in časa*

Mirjam Mencej

The authoress deals with the memorates of meeting night appearances of witches in the form of lights or of invisible witches, that can cause people to lose their way. The stories were recorded in the period 2000-2001 in the rural region of Slovenia, but they are only one part of a larger context of witchcraft beliefs there. This paper focuses on different and changing functions of these stories that can be realized from the data. The night witch can be taken as an excuse, pretext for losing one's way due to drunkenness or a delay; it also seems that sometimes such stories are caused by sexual tensions; they can provide means of diminishing the reputation of a woman due to the neighbourhood tensions etc. Although the dramatis personae of night adventures are mostly men, it seems that women are typical »tradition bearers« of these accounts, which tenders many possible reasons as to why it is so. On the other hand these experiences don't happen anywhere or anytime – in this way we can also understand them as indicators of liminal, safe and dangerous space and time for people living there.

Še leta 1954 je afrikanist William Bascom opozarjal, da kljub splošnemu zavedanju, da je folklor pomemben del kulture, antropologi v glavnem nikoli niso zares poskušali raziskovati odnosov med folkloro in kulturo, niti niso dovolj izkoristili vpogledov v kulturo, ki jih lahko nudi folklor. Sam je opredelil štiri funkcije folklore: folklor razkriva človekove frustracije in pomeni poskus pobega v fantazijo izpod raznih oblik represije družbe nanj, iz geografskih razmer ali iz lastnih bioloških omejitev; legalizira, potrjuje kulturo, upravičuje njene rituale in institucije; igra pomembno vlogo v poučevanju; ter vzdržuje konformnost (podrejenost) sprejetim vzorcem vedenja¹. Vse te štiri funkcije je mogoče, kot piše Bascom, v končni fazi združiti v eno samo: temeljno funkcijo folklore vidi v njenem vzdrževanju stabilnosti kulture. V tem smislu folklor funkcionira znotraj družbe tako, da zagotavlja podreitev sprejetim kulturnim normam. Celo kadar nasprotuje sprejetim normam in ponuja socialno sprejete norme sproščanja skozi zabavo in humor in skozi ustvarjalno domišljijo, še vedno poskuša ubraniti institucije pred direktnim napadom in spremembami. (Bascom 1965)

Kasneje je zlasti ameriška etnologija raziskovanju folklore kot dela kulture in funkciji folklore znotraj kulture posvetila precej pozornosti (prim. Georges, Owen Jones 1995: 159-227), v evropski folkloristiki pa so se z raziskovanjem funkcije, predvsem ljudskih verovanj, že zgodaj začeli ukvarjati skandinavski folkloristi. Že Von Sydow je

* Gradivo za članek sem zbrala v letu, ki sem ga s finančno pomočjo Humboldtove štipendije preživela na Enzyklopädie des Märchens v Göttingenu.

¹ Niles število funkcij ustnega pripovedništva razširi na šest temeljnih, a obenem opozarja, da je njihovo število pravzaprav neskončno (Niles 1999: 66-84).

posebno pozornost namenil vlogi emocionalnih elementov v oblikovanju folklornega izročila in pri tem uporabil koncepta *eksterna* (deviacija od norme, ki pritegne pozornost) in *interna dominantna* (človekov interes, skrb). Tako, kot piše, npr. v primeru kmeta, ki slučajno zlomi vejo nenavadno oblikovanega drevesa in kmalu zatem v hlevu najde mrtvo kravo, ni dovolj govoriti o nagnjenosti ljudi do tega, da sosledici dogodkov pripisujejo vzročno-posledično naravo, temveč je potrebno upoštevati tudi emocionalne faktorje – drevo, ki je drugačno od običajnih, pomeni deviacijo od norme (eksterna dominantna), napredek njegove kmetije in zdravje črede pa predstavljata zanj interno dominantno (interes) (Ward 1976: 348). Albert Eskeröd (Nilsson) je dalje razvijal njegove ideje in bil prvi, ki je na skandinavskem gradivu uporabil funkcionalistični pristop. Tako kot Von Sydow je hotel zamenjati teorijo prežitkov s psihološko in funkcionalistično analizo izročila. V raziskave verovanja o nadnaravnem je vnesel nov termin *interesedominans* (dominantni interes) za psihološke razlage predstav ljudi o nadnaravnih kontekstih: dominantni interes predstavlja neke vrste ogledalo, v katerem odseva zunanji svet oz. skozi katerega so opazovanja interpretirana in skozi katerega dobijo pomen. Upoštevajoč izsledke perceptivne psihologije je Eskeröd pokazal, kako je določena prevladujoča skrb, prevladujoč interes posameznika determiniran s tem, kako percipira svet okoli sebe; notranja skrb nekoga lahko torej postane kreativni element v percepciji dogodkov in stvari (Velure 1989: 95; Ward 1976: 348-9). Leta 1962 je finski raziskovalec Lauri Honko v svoji knjigi *Geisterglaube in Ingermanland* na ingrijsko izročilo o duhovih apliciral princip »dopolnitve zaznavnega pojava« in pokazal tudi funkcijo tega izročila, ki jo prepozna v tem, da ohranja norme. Podlago, na kateri se dogajajo organiziranje, interpretacija in dopolnitev zaznavnega materiala, imenuje »referenčni okvir«, ki ga definira kot povzetek živeče predstavnice tradicije v mislih ljudi. Primer, ki ga navaja, lepo ilustrira njegovo interpretacijo, v kateri je spoznanja svojih predhodnikov dopolnil z novimi spoznanji: kmetica, katere notranja dominantna je napredek kmetije, v času, ko so norme, ki zagotavljajo hišno srečo, prekoračene zaradi pitja, kartanja in hrupa (prim. zgoraj: deviacija od norm - eksterna dominantna), zasliši šum in vidi senco. Zaradi njenega dominantnega interesa (prim. zgoraj: dobrobit kmetije) in strahu pred tem, da je ta zaradi prekoračenja norm ogrožen, dopolni sprožilni dejavnik (šum, senco) v sliko hišnega duha, ki se po verovanju prikaže, kadar je jezen zaradi nepravilnega vedenja. Prestrašena obvesti može o svojem doživetju in pijančevanja in kartanja je v hipu konec. Izkušnji je zatem dodana interpretacija: hišni duh se je pojavil, ker je bil nezadovoljen z družino in če moški ne bodo takoj prenehali s svojim početjem, bodo posledice lahko usodne. Honko je torej dopolnil izsledke svojih predhodnikov in zamenjal terminologijo: govori o primarnih in sprožilnih dražljajih za aktualiziranje referenčnega okvirja. Primarni dražljaj za aktualiziranje referenčnega okvira hišnega duha je v navedenem primeru ta, da je imela kmetica vedenje mož za motenje pravega reda, za prekršenje norme, vedenje, ki je ogrožalo srečo in uspeh kmetije. Ker ji je tradicija prav za take situacije dala ustrezne predstave (hišni duh se bo jezil), je potrebovala sprožilni dražljaj (čuden šum, podoba na zidu hiše) in referenčni okvir duha se je aktualiziral, vstopil v človekovo zavest. Do racionalizacije doživetja torej ni prišlo prek nove analize zaznavnega materiala, ampak prek refleksije tradicije, v kateri je bila resničnost doživetja potrjena (Honko 1962: 96-99; Ward 1976: 349).

Večkrat je bilo že poudarjeno, da povedke o srečevanju nadnaravnih bitij podpirajo vedenja, ki so v skladu s socialnimi vrednotami in normami. Kršitev norm ima za posledice

dico nepričakovan, presenetljiv pojav nadnaravnega bitja, ki kaznuje človeka, ki je takšne norme oz. tabuje prelomil (prim. Halpert 1978: 226; Grambo 1970: 269). Tudi Honko ugotavlja, da ima naključno srečanje z duhom v glavnem negativen pomen: gre za posledico vedenja, s katerim so bile prekršene norme, in je znamenje, da je vrednota, ki jo ta norma označuje, v nevarnosti. Medtem ima ritualno (namerno) srečanje na splošno pozitiven pomen: gre za vedenje po normah, je manifestacija norme in se ga doživlja kot ojačevanje vrednot, ki jih ta norma implicira. V zvezi s tem lahko govorimo torej o kaznih in nagradah za razna vedenja, povezana z normo. Lahko pa naletimo še na eno še pomembno vrsto sankcij: grožnjo. Religiozne norme pogosto uporabljajo takšne oblike, npr. »Če boš odlomil vejo s svetega drevesa, bo nekdo v hiši umrl.« Iz takih ugotovitev lahko izvedemo normo (iz svetega drevesa se ne sme lomiti vej) in grožnjo, ki ojača normo (smrt). Razumljivo je, da je prav obstoj grožnje z duhom odločilen za aktualizacijo referenčnega okvira duha v situaciji prekoračenja norm (Honko 1962: 116-8).

Honko si zastavlja tudi vprašanje, zakaj se človek pri nekaterih normah zanaša na področje nadnaravnega za sankcije in daje kot primer pravilo iz zgoraj omenjenega primera (v hiši se ne sme pijačevati, zganjati hrupa, preklinjati, kajti sicer se lahko hišni duh razjezi). Vrednota je tu »uspevanje, vzdrževanje hiše« in sankcija za kršitev norme je duh. Če izhajamo iz tega, piše Honko, da se z normami ojača konsistenca, uspevanje, ohranjanje družbe, lahko rečemo, da je tudi objektivno gledano prepoved alkohola, prepira ipd. pomembna. V sodobni družbi imamo iste norme, le da se sankcije spreminjajo (v krščanstvu je to npr. greh). Skozi sankcije (duhove oz. bajna bitja) se torej ojačajo norme in duhovi so v ljudskem miljeju tako rekoč kontrolorji socialnega življenja in vedenja po normah (Honko 1962: 118).

Grambo je naštel vrsto dejanj v norveškem izročilu, ki veljajo za nedovoljena oz. zaradi katerih pride do kazni s strani nadnaravnih bitij: igranje kart; norčevanje iz bajnih bitij; delo ponoči; prestavljanje mejnikov za časa življenja; ples itd. so le nekatera izmed takšnih dejanj, ki nastopajo v povedkah kot dejanja, ki sprožijo pojav bajnega bitja (Grambo 1970: 253-270). Vsota teh tabujev je, kot poudarja Halpert, torej kod vedenja, ki naj mu človek sledi, če se hoče izogniti kazni nadnaravnega sveta (Halpert 1978: 227).

Mathisen piše, da so bajna bitja v norveškem izročilu (t.i. huldrefolk – »skriti ljudje«) lahko interpretirana kot varuhi temeljnih kolektivnih norm in vrednot, pravil kmečke družbe, a obenem opozarja tudi na to, da ima odnos med člani skupnosti in njihov odnos do narave in okolice paralele na nadnaravnem nivoju, tj. v odnosu med ljudmi in »skritimi ljudmi«. Tisti, ki so se držali splošnih pravil vedenja do »skritih ljudi«, so bili nagrajeni z bogastvom in napredkom. A kadar so bile norme prelomljene in vrednote poteptane, so lahko ljudje pričakovali kazen od teh ljudi, npr. bolezen in nesrečo (Mathisen 1993: 23, 26).

Tudi Halpert je poudaril, da povedke prav tako uravnavajo odnos ljudi do nadnaravnih bitij oz. definirajo moralni kod, ki nadzoruje človekovo vedenje do božanskega. Zelo močno je prisoten tabu, ki svari pred imitiranjem nadnaravnih bitij – kdor ta tabu prelomi, priključuje bitja, iz katerih se norčuje, in ta ga kaznujejo (Halpert 1978: 226). Jenkins je pokazal na mnoga pravila v odnosu do bajnih bitij na Irskem, ki so jih morali ljudje spoštovati, sicer so jih ta kaznovala s paralizo in drugimi vrstami bolezni, tudi s tem, da so jih »odpeljala«: prepovedano je bilo npr. motiti bajna bitja, kadar so se ta selila, sekati drevesa, ki so pripadala bajnim bitjem, graditi hišo na mestu, kjer bi bilo na njihovi poti in bi oviralo njihovo potovanje itd. (Jenkins 1991: 316-7).

Funkcije folklornih pripovedi na območju vzhodne Slovenije

Mnoge od funkcij folklore, na katere opozarjajo folkloristi, lahko potrdimo tudi na primeru povedk in memoratov, posnetih na podeželskem območju vzhodne Slovenije, kjer smo s študenti v letih 2000-1 opravljali terensko raziskavo. Zelo razširjena je povedka o človeku, ki po smrti ne more na oni svet, saj mora prenašati mejnik, ki ga je v času življenja skrivaj prestaval v svojo korist – pripoved, po kateri je Aškerc, ki je služboval v teh krajih, napisal svojo slovito pesem *Mejnik*.

I: ... kateri slučaj, da bi bil taka baraba, da mejnike prestavlja. Da tisto je pa najslabše, da tam pa ni milosti, pol ko umrje. Da kateri je en tok hudoben, da tiste mejnike prestavlja, da si /.../ da tist še hodi od onega sveta nazaj. Tod je pa šel jeden iz sejma, pa ni vedel, ja. Potel, kok je bilo tisto?

I2: Potel je pa jamral, da kam bi djal, ko je na težko nosil, pa je jamral, kam bi djal. Oni sosed je rekel: »Kje si vzел!«

I: »Kje si vzел!« Tedi je pa nekaj počlo dol noter, tam bliz njega, ku je zagnal tisti mejnik v zemljo. Je rekel: »Kaj pa je to zdaj?«

S: Ko je pa domov prišel, je pa zvedel, da je sosed dol umrl. (63)²

Funkcija povedke, ki je v različnih oblikah (npr. o meraših, džilerjih, mejaših ipd.) široko razširjena po vsej Sloveniji, je jasna: svari pred posledicami dejanj, ki so bila seveda prepovedana in z opozarjanjem na kazen po smrti ojačava normo poštenega vedenja.

Tako na tem območju kot tudi drugod v Sloveniji so razširjene tudi mnoge različice povedke, ki pripoveduje o (navadno) ženski, ki je šla stavit, da bo (najpogosteje opolnoči) v grob zasadila palico ali pa izruvala iz groba križ in ga nato ponovno zapičila v grob:

Lejte, kok je, ko so hodili ljudje kožouhat, pa ko so ženske prele, pa so tu, ta mlade so prele, ta stari so pa razne pravljice pripovedovali, da včas so se hodili ljudje stavt, vete, vete, kaj je stava? Vete, no! In so odkrili, da je bila pri eni hiši dekla zelo korajžna. Pol so pa rekli, so se pa šli stavit, dej, mogoče pa, ne vem za kej, za vino, za neki so se šli stavit, če gre ona na pokopališče, do groba. In da bo res tam, so ji dal palca, da bo palco zasadila na grob, da bodo vedeli, da je bila res tam. Ona je bila korajžna in je šla tam, pa je palca v grob zasadila, pa takrat so imeli dolge kikle, pa firtohe velike, pa je čez firtoh palca porinila, pol pa ni mogla stran, je pa od groze umrla. To so včas, za fareža, ko smo pirje skup metal, pripovedovali. Tako da ne priporočajo se stavt jet za kakšno stvar. (52)

Povedka je tu zelo eksplicitna v svojem prepovedovanju sklepanja stav, obenem pa tudi uravnava odnos do mrtvih oz. poudarja zahtevo po pietetnem odnosu do mrtvih (prepoved skrunjenja grobov).

² Članek je del širše raziskave o čarovništvu na raziskovanem območju, ki še vedno poteka. Zaradi delikatne teme imena in natančne lokacije območja ne navajam, prav tako tudi ne imen naših sogovornikov. V terenski raziskavi čarovništva so sodelovali študentke in študenti Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo, ki so v letih 2000/2001 in 2001/2002 obiskovali Vaje iz folkloristike, in pa udeleženke in udeleženci poletnih delavnic julija 2000 in 2001. Transkripcije, na katerih temelji raziskava, so v celoti delo študentov. Posnet material (kasete in fotografije) ter podatke o informatorjih, času, kraju posnetka itd. hrani arhiv Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. I je oznaka za našega sogovornika, S za etnologa, spraševalca, številka za citatom pa pomeni oznako sogovornika v arhivski dokumentaciji.

Naslednja povedka očitno opozarja na prepoved preklinjanja, ki se na tem območju najpogosteje nanaša na prepoved preklinjanja sonca (zlasti v navezavi na etiološke povedke, ki pojasnjujejo nastanek kamnitih skladov – gre za ljudi, ki so okameneli za kazen, ker so preklinjali sonce) ali vetra:

I: Jah, edino, edino, kar so govorili, včas kakšna ni mogla zakurit, ne, je kurila, kurila, kurila. Ja no, glih tule /pokaže na sosednjo hišo/ pol je pa začela kleti, prokleti veter, ne. / smeh/ Pol pa pride, pride en strašno bogi človek, staaar, staaar, opraskan, razkuštran. Pa pravi: Zakaj me ti prekliješ, vidiš, kuko sem jaz bogi, ku jaz, ku jaz čez trje, čez veje, po skalah, vsepovsod se moram plasti, vsepovsod me žene, je rekel, ti me tako prekliješ, ko sem jaz.../ sosedu se oglasi, da je to pravljica/ Ja, pravljica, ja. /smeh/ Tu, tu, tu vem, de so.../smeh/ včasih, ko sem kurila, pa nisem mogla zakurit, pa sem kaj porobantala, po so mi pa to povedali. /smeh/ De se pač ne smeje klet, ne. (47)

Funkcija pripovedi o nočnih srečanjih s čarovnicami

Iz povedk na tem območju bi lahko razbrali še mnoge druge, bolj ali manj eksplisitne funkcije, vendar se bom v nadaljevanju posvetila samo pripovedim, ki govore o nočnih srečevanjih s čarovnicami, katerih funkcije niso tako zelo očitne na prvi pogled, kot bi lahko trdili za nekatere druge povedke. Daleč največ memoratov na tem območju pripoveduje namreč prav o nočnih izkušnjah s čarovnicami. Te se pojavljajo v podobi luči in/ali človeka zmedejo, da ne najde več poti, mu preprečijo nadaljevanje poti oz. ga »prestavijo« na drugo mesto (več o tem v: Mencej 2004). Pripovedi o čarovništvu imamo tu lahko celo za »dominantno tradicijo«³ (po Eskerödu), tj. za temo, ki si na določenem območju podredi druge in tam izrazito prevladuje. Pojavi nočnih čarovnic so sicer del socialne institucije čarovništva na tem območju, vendar pa motivi in drugi elementi teh pripovedi kljub vključenosti v paradigmo čarovništva predstavljajo znotraj le-te relativno samostojno, ločeno in prepoznavno plast, ki se razlikuje od plasti sosedskega oz. vaškega čarovništva (prim. Mencej 2003) ne le po kraju, času, dejanjih, funkciji in načinu obrambe pred njimi, temveč tudi po tipični dikciji, s katero pripovedovalci tovrstna doživetja opisujejo (uporaba množine, abstraktni opisi). Svetlobne pojave in dejanja, ki jih na našem območju ljudje interpretirajo kot dejanja, ki so jih povzročile (nočne) coprnice, lahko jasno prepoznamo kot pojave in dejanja, ki izhajajo iz predstav o dušah (nečistih) umrlih oz. neke vrste bajnih bitij, ki so se razvila na podlagi predstav o dušah nečistih umrlih in bila v nekem trenutku vključena v paradigmo čarovništva (prim. Mencej 2004).

Moj namen nikakor ni razglabljeti o (ne)resničnosti teh doživetij. Na tem mestu se torej ne bom ukvarjala z različnimi hipotezami o nastanku takšnih pripovedi. Morda gre za resnična doživetja, spodbujena s senzorno deprivacijo (noč, tišina), alkoholom, lakoto ali drugimi stimulansi, ki dokazano lahko povzročijo spremenjeno stanje zavesti, t.i. ASC (altered state of consciousness) (prim. Winkelman 1999), za bolezensko stanje, kot je dokazoval Friedrich Ranke, ki je pripoved o človeku, ki ga je odnesla divja jaga, razlagal kot opis bož-

³ Ti. »traditionsdominanz«. Pri primerjavi izročil različnih območij lahko ugotovimo, da je na določenem območju veliko izročila povezanega z določenim nadnaravnim bitjem, da v ta sklop spada polno memoratov, povedk itd., ki na drugih območjih govorijo o mnogih različnih bitjih. Gre za neke vrste »privlačnosti motivov«. Eskeröd razume pod terminom »traditionsdominante« elemente, ki v splošni skupni tradiciji njenih različnih skupin dominirajo (Honko 1962: 127-8).

jastnega napada (Ranke 1971: 245-254), za halucinacije (Hartmann 1936: 100), za razlago raznih psihičnih motenj in mentalnih depresij (Kvideland 1988: 10), za kombinacijo zunanjega povoda (tema, veter, megla, nevihta...) in notranje dispozicije (strah, stres, tesnoba...), ki lahko privede do občutja takšnega doživetja (Röhrich 1971: 4-5) ali pa za povsem izmišljene pripovedi. Zanimalo me bo izključno to, v kakšnih primerih in s kakšnimi nameni oz. v kakšnih funkcijah je mogoče mobilizirati izročilo o izgubi poti (v vseh njegovih oblikah), ki naj bi jo, v skladu s prevladujočo interpretacijo na tem območju, povzročile čarovnice.

Kakšna je torej funkcija tovrstnih povedk? Honko je v svoji raziskavi verovanja v duhove v Angriji pri ugotavljanju funkcije zgodb o duhovih oz. bajnih bitjih upošteval to, kar je že pred njim poudarjal Von Sydow (1948: 12 in dalje), namreč da je pri raziskovanju izročila zelo pomembno biti pozoren na nosilce tradicije, se pravi na to, kdo vzdržuje ta verovanja – predstave o duhovih so v odvisnosti od socialnih vlog, vrednot in norm. Tako npr. posamezniki v vlogi gospodarja ali gospodinje ohranjajo izročilo o hišnih duhovih, živinorejci ohranjajo verovanje v hlevskega duha, vero v duha kašče ohranjajo tisti, ki so zaposleni kot kurjači v kaščah itd. (Honko 1969: 299).

Ali lahko na našem območju določimo specifične nosilce teh pripovedi? Starejši zapisovalci tovrstnih pripovedih nosilcev tradicije praviloma niso omenjali. Iz naših tenrenskih zapisov pa je očitno razvidno, da so tovrstna doživetja bolj tipična za moške. Zdi se tudi, da so jih v veliki meri dalje širile predvsem ženske. Medtem ko so moški »subjekti« teh memoratov, so ženske tiste, ki te zgodbe zelo rade širijo dalje: pripovedujejo o izkušnjah svojega očeta, deda, moža, soseda... Vendar pa je treba priznati, da je bilo veliko več naših sogovornikov ženskega kot moškega spola, zato ne moremo z zanesljivostjo trditi, da imajo ženske dejansko večjo vlogo pri širjenju teh memoratov. Vsekakor pa še vedno ostaja dejstvo, da ženske te zgodbe z velikim veseljem širijo dalje.

Vprašanje je, kako si lahko pojasnimo prevladujoč odstotek moških, ki so imeli takšno izkušnjo. Najpreprostejši razlog, ki ga lahko najdemo, je morda že dejstvo, da so moški pogosteje kot ženske odhajali od doma in so zato seveda lažje vstopali v »mejni« prostor, ki je po izročilu spodbujal tovrstna doživetja. Po takšnih pripovedih bi lahko posegali v primerih, ko bi potrebovali opravičilo, izgovor zaradi zamude pri vrnitvi domov, do katere je morda prišlo zaradi popivanja, veseljačenja, varanja žene... Tako npr. Lindow opozarja, da je mogoče memorate o tem, da so človeka zapeljala v gore nadnaravna bitja (t.i. »bergtaignig« v Skandinaviji) uporabiti za razlago izginotja ali dolge zamude človeka, ki se sprehaja v gozdu ali gorah (Lindow 1978: 45). Devlinova, ki je raziskovala tovrstno izročilo v podeželski Franciji 19. st., v družbi, v kateri, kot pravi, se je podhranjenost izmenjevala z velikimi popivanji (zlasti na sejmih, praznovanjih ipd.), poudarja primernost tovrstnega izročila za to, da se ga mobilizira kot opravičilo za lastno vedenje (Devlin 1987: 88). Pripovedi o tem, da so ljudi odpeljala bajna bitja, so lahko zagotavljala kulturno sprejemljivo opravičilo za deviantno vedenje – in tako rešila ljudi pred nerodnimi situacijami in osramotitvijo (Narváez 1991: 354).

Seveda neposrednih dokazov za takšno trditev ni mogoče iskati v pripovedih samih, saj bi razkritje ozadja diskreditiralo osebo, ki je zagotavljala, da je doživela srečanje s čarovnico. Iz nekaterih memoratov pa je jasno razvidno vsaj to, da je do tovrstnih doživetij pogosto dejansko prihajalo po sejmih ali delu, združenimi s popivanjem.

I: Tole je bilo tako ... doli, malo od doma, ne vem, koliko že je to metrov /.../, ne, so pa hodili prej po količje /.../ Potem pa veste, kako je, mislim količit, to je bil takrat običaj, to se

je prej popivalo še pa še, vsakojakih tistih pesmi, ne, vse je pelo, no, potem so se pa nekaj tako tisti možakarji zbrali tam vkup, to so pa potem se zbrali, so rekli: No, zdaj bomo pa eno zapeli /.../ pa so popevali...ko to je bilo prej nekaj enkratnega, ko se je to slišalo z vasi v drugo vas, ko so peli, pa je ... no, po je pa tu naenkrat /.../ je pa pokojni oče tako izgubil iz tistega kroga, da ga ni bilo nikjer, no, potem je pa rekel, da se je nekam znašel, da ga je nekam te gori v gozd odneslo. Potem ponoči ... so ga iskali, ne, tu še velikokrat moj mož povedaval, ali pa ata tvoj /se obrne na sina /. Seveda, deca kot deca, sin je že v bistvu, sin je že starejši, ne: Ata kje si, kje si, klicali so, kaj, kaj se je zgodilo, ali kje je obležal, ali je bila lahko kje kaka možganska kap, ali ... človeku marsikaj pride, če si star, ali pa mlad... No, potem se je pa neki oglasil: Ja, ja tukaj gor sem, te /ga oponaša/. Ja, kaj pa gori delaš?/oponaša/ Ja, kaj pa jaz vem, kaj me je hudič gor zanesel /ga oponaša/, glih je tako neki rekel / smeh/

S: Kaj je pa on mislil, zakaj se je tam znašel?

I: Ja, nič ni vedel. Čisto nič.

I1: ... je rekel, da je taku bil, kot da je bil ...

I: ... da je bila ta coprncica, no...

I1: ... hipnotiziran, da so to rekli.

I: Da ga je coprncica ... (15)

Večkrat so celo pripovedovalci iz druge roke izražali prepričanje, da je bil človek, ki se je srečal z nočno čarovnico, pijan, oz. je iz pripovedi eksplicitno ali implicitno (v poudarjanju treznosti) razvidno, da so ljudje sami taka doživetja pogosto pripisovali pijanosti.

*I: In imeli smo tu enega starejšega možakarja, tisti je verjel, veroval v čarovnice in in in razlagal včasih take stvari. Da je šel od nekod domov, pa da so ga zmešale, da je šel ravno v nasprotno smer in da je celo noč hodil in tako naprej. Tega se spomnim. Da je razlagal, ampak mi smo to jemali tako... **Smo se mu smejali, smo mislili »pijan je bil, ne, pa ni našel domov«.** (97)*

I: Moj ata, ko je šel iz šihta domov, ko je v rudniki delal in je šel domov po isti poti in je enkrat zašel v eno hosto, zvečer in je tam notri hodil celo noč. Bolj ko je hodil, ni mogel ven iti. Kam je šel, tam je bilo grmovje. Pa je poznal toto pot. In pol se je vsel na en štor, pa je počakal zjutrga. In ko se je začelo svitat, je ob poti sedel. Še en par takih je bilo v tisti hosti, ki so to doživeli.

S: Zakaj mislite, da se mu je to zgodilo?

I: Kaj jaz vem, to pravijo, da je v bližini tam živela ena ženska, ki je imela tako moč, da je lahko to naredla.

S: Kje je ta hosta?

I: To je tam blizu V. Ko smo tam, kjer sem jaz bila doma, in smo nosili v mlin in smo morali čez uno hosto hoditi in tam je bil zmeri en strah in tako da če je bilo treba, sem šla okrog, samo da nisem šla čez hosto. Bil je čuden občutek, ko si šel čez tisto hosto.

S: Pravite, da se je tudi drugim dogajalo podobno?

*I: Ja, podobno kot mojemu ateki, niso mogli ven. Včas so rekli, da so bili pijani. **Ampak če je iz šihta šel, ni mogel biti pijan. V rudniku se ni smelo piti.** (36)*

*I: Ja, so govorili, še moj oče je rekel, da je šel enkrat od nekod, **pa da ni bil pijan, ko so pravili, da to se samo pijancem godi.** Da je šel čez eno goščo in je prišel takoder, da absolut-*

no sploh ni vedel, da je bil kdaj tam, nikoli tam. In so neke lučke šle okrog njega, ne, tako so se svetile, pa ga obkrožale in ni se mogel znajti, šele zjutraj so se znajdlji, mislim, zbrihtali, kje je. Da je bil v enem strašnem grmovju notri, samo to je pripodaval, ja. (105)

Na podlagi naslednje pripovedi bi morda lahko pomislili, da je ženska, o kateri teče naslednja pripoved, uporabila to zgodbo kot »orožje« proti ljubosumnemu možu, ki ji ni dovolil prespati drugod in se je morala zato po visokem snegu ponoči odpraviti domov. Ljubosumen mož, ki ne pusti ženski prespati drugje, bi tako zgodbo lahko dobil »servirano« kot lekcijo, naj ji prihodnjič tega več ne preprečuje. Predvidevamo lahko, da je njeno doživetje dovolj trden argument možu, da naslednjič na takšno zahtevo ne bo več pomislil⁴. In seveda, če so to zgodbo širile dalje tudi druge ženske, je bilo enako sporočilo namenjeno tudi njihovim možem.

I: Tu je pa moj mož pripovedoval, da sta šla s svojo mamo, ku je bila doma tam nuter v V. rečejo tule, če vete, kje je V. /.../. In sta šla peš domov zvečer, ker je bil njen mož zelo ljubosumen in je ni pustil, da bi ona tam nocej domov obstala, prespala da bi, in sta šla pozimi peš domov, pa melo je, ne. In je rekla, kuk bova midva prešla, ku je taku velki sneg, ne. In sta šla dva moška, sta prišla, pa sta...

I2: ...sta pršla na G., pa sta se totalno zgubila, nista vedela, kje sta.

I: ...pa dva moška...ja, dva moška sta, sta šla skuz pred njima. In sta šla kar za tistima dvema moškima, sta kar šla, kar šla in sta prišla čisto čisto blizu tule gor, do enega izvira vode /.../. In tam pa nista več...kaj...in nista več vedela, kam, ne. In pol sta pa prišla, pa k eni hiš sta le prišla pol ob dveh al kdaj ponoči, ne. Da sta tam ostala, ne.

I2: Ja, v glavnem za dvema moškima sta šla, ne.

I: Skuz, čez celo hosto, čez cel B. sta šla za dvema moškima, ne. In sta, tista dva sta kazala pred njima in sta šla čist zadi za unima, ne.

S: Ona dva sta ju zmešala?

I: Ja, ja. In to recimo, tu je nenavadno, da bi šla dva moška, pa takule pozimi...

I2: Ja, pa zvečer.

I: Pa zvečer, ponoč, pa čez hosto gor, ne. (53)

Morda je šlo vsaj v nekaterih primerih opisov teh doživetij tudi za prikrivanje *seksualnih izkušenj* ali pa za *spolne fantazije* mladeničev pred poroko, spodbujene zaradi seksualne tenzij pred poroko. Lindow enega od mogočih razlogov za zgodbe o ugrabitvi, ki naj bi jo izvedla bajna bitja, ki si iščejo partnerja z drugega sveta, vidi v erotičnih izkušnjah, projiciranih v predstavnike drugega sveta, zlasti pri ljudeh, ki so bili zaradi dela prisiljeni v dolgotrajno izolacijo (npr. oglarji ipd.). Pri tem opozarja tudi na to, da je obdobje največje ranljivosti pred poroko ali v času protagonistove poroke (Lindow 1978: 45) – nasploh so obdobja tranzicij iz enega socialnega statusa v drugega tista obdobja, ko je ranljivost za čarovništvo največja (Blécourt 1999: 208). Narváez prav tako dopušča možnost, da so novofundlandske pripovedi ljudi o tem, da so jih odpeljala bajna bitja (ki so skoraj do potankosti podobna doživetjem, ki so jih opisovali ljudje na območju vzhodne Slovenije), izražale mladostne tesnobe glede dvorjenja in »nelegalnih« spolnih odnosov oz. bile na-

⁴ Podobno ugotavlja Schiffmannova v svoji raziskavi čarovništva na Poljskem, kjer opisuje, kako je neka ženska svoje »čarovniške moči« uporabila v zakonskih konfliktnih kot orožje proti možu (Schiffmann 1987: 160-1).

menjene celo prikrivanju seksualnih napadov, spolnega nadlegovanja otrok ipd. (Narváez 1991: 354, 357).

Naslednja dva primera bi tovrstne razlage lahko podprla: v prvem primeru je ženska prikazana nedvomno povezana z mislijo moškega na poroko in z njegovim samskim stanom, za drugo situacijo, ki se odvija v času služenja vojske, pa bi lahko predpostavljali tenzije zaradi prisilne spolne vzdržnosti (več o tem glej v: Mencej 2005).

I: Jaz samo to lahko povem, ko je tast, mislim mož od mame, prišel z B. Domov, da je govoril, da ga je ena nepoznana ženska srečala, pa je rekla: Francek, merkej, da se ne zgubiš. Je rekel, kako je ona moje ime vedela, poj pa, je rekel, naenkrat, ko je una odšla, jaz grem naprej, nisem več vedel, kje sem, je rekel in ene dve ure lotal v krogu, da je spet videl, da je spoznal kraj.

S: Kje se mu je to zgodilo?

I: Na B., zdaj pa ne vem...

I: ...je bil, so jim rekli tudi on, da je še ledig bil, pa je je srečal lušno žensko, kako pa je rekla: Jaz sem pa pri vas bila na ohceti. On pa je študiral, kako na ohceti, jaz sem še ledig, ne...ko je bil, potlej pa reče tista ženska: Merkejte se, kod bote šli domov, nič druga ne.

S: Kako pa je izgledala ta ženska?

I: Atej je rekel, da je čisto normalna zgedala, tako ko mi, čisto samo...da je pač to rekla. Da je menda rekla - on je še ledig bil, ona mu reče: Ja merkejte, kod bote šli domov, /.../ potle pa pokazala edne, eno...hosto nutre, en gozd, je reku, potle pa za svetu ven priti ne da. Da je po enih dveh urah prišel ven. (8)

I2: Pa je bil, to je moj sosed bil dol pri vojakih, ja, samo zdaj je že umrl. Moj letnik je, 1912. leta, pa je bil v Srbiji pri vojakih. Pa je bil na straži ponoči, pa je videl dol, nekakšne plave luči so letale sem pa tja. Potlej pa ne vem že, kako je bilo, da je on ustrelil dol in potlej šel gledat, kaj je bilo, pa je bila gola ženska čisto, da jo je našel pol tam. Da so rekli, da je pol, da je bila coprnica tisto /smeh/.

I: A K. je bil ta?

I2: Ja, je rekel resnica. Je rekel: Jaz sem to lepo, je rekel, če bi videl to žensko, menda ne, kar ustrelil in mogoče bi bilo pa kaj takega, pa ni bilo nič drugo kot ženska, da je nekaj letala sem pa tja, z nekimi lučmi plavimi.

S: A ta gola ženska je letala?

I2: Ja, čisto gola je bila.

S: Pa je letala?

I2: Ja, ja.

S: Kaj je imela luči v roki ali pa se je svetila sama ali kako je bilo?

I2: To pa jaz ne vem, kako je bilo. Luči je videl, lučke je videl.

S: A so še kje tukaj videli take lučke, pa so...

I2: Ne, tule pri nas ni. Edino tisto, kresnice, ja, lepe živalice. (38)

Srečanje z ženskami - coprnici, ki moškega vlačijo vsepovsod – po grmovju, potoku, gozdu, da pride domov ves strgan, moker in umazan, se tudi v naslednji pripovedi zdi pogojena s spolnimi fantazijami:

I: Jebemti. /smeh/ Tu je bil en, rekli so mu J. Š., z B. je bil doma. En takšen možakar, ki je bil vekote zamazan, špehast, zato so mu rekli Š.. In ta je hodil v S. dol, tak na dnino. Bil je revež, mogoče je imel deco, pa ženo, pa ni bilo kaj jesti, pa je šel pomagat drve sekati, kositi, pa tako. In je tu doli, od našega mlina malo naprej - pa gre zdaj cesta, prej je bil pa kolovoz-, takšen blaten kmečki kolovoz in preko tistega kolovoza je pa peljala ena pešpot, da nisi šel po blatu, da si malo boljše šel, ne. Je pa en večer, malo je bil pripit, tak za dobro voljo, pa je šel domov zvečer. Pa je videl, da tam na križišču na tem kolovozu pa na tisti pešpoti, da je gorelo. Kaj bi to bilo? Pa gre bližje, pa gre bližje, pa je videl štiri ženske, ki so nekaj peklo. Je rekel: Glavo stavim, da so svinjski drek peklo. /smeh/ Če so ga ali ne, ne vem. Pa je rekel: Ja, kaj pa. Pa jih je poznal. Ja, ti proklete babe, kaj pa ve delate tu? Ja kaj pa delate tu? Ja jaz vam bom že pokazal. Cuprnice ste. Pa jih je točno naštel, katere so bile tiste štiri. Pa vas ni sram! Pa še nage ste! Jaz vam bom že pokazal! In njega je tiščalo lulat in jim je tisti ogenj poscal /smeh/, tak de je tisto vgasnilo. Pol so ga pa babe zgrabile, pa so ga vlekli v B., v ta potok, ki tam dol pod nami teče. Pa so ga tako strašno skopale: Le čakaj, Š., ti bomo že pokazale, te bomo malo umile, ka ne boš tak špehjat. Celiga so skopale, pa /smeh/ pa do nagega so ga slekle, pa so ga s trjevkami, so rekli, s kopijevkami po riti tolkle. Seveda. In so zginile. Ni jih bilo več. On je pa tam ostal in se je zbudil šele, ko se je svitalo... (130)

Prevladujočo vlogo moških v takih situacijah pa bi lahko razumeli tudi drugače. Namen teh pripovedi o lastnih doživetjih zunaj doma bi lahko bil tudi prestrašiti ženske, naj zvečer ne hodijo zdoma. S tem, ko jim prikažejo svojo lastno izkušnjo na čim bolj strašljiv način, jih prestrašijo in tako držijo na vajetih, pod nadzorom. Zakaj te zgodbe dalje prenašajo s takim navdušenjem prav ženske, je seveda drugo vprašanje, a kot vemo, se večina žensk taki vlogi in pričakovanjem moških in skupnosti od nje podredi in jo je pripravljena zagovarjati prav tako goreče kot moški – za prevzgojo drugih žensk (prim. Larner 1984: 62). Vendar pa iz besedil memoratov samih, povedanih etnologom izven njihovega naravnega konteksta, neposredno vzgojnih namenov ne moremo razkriti. Možna je tudi druga razlaga: da so se ženske ob teh zgodbah pravzaprav naslajale nad nemočjo svojih moških, ki so jih ugnale ženske (interpretirane kot čarovnice).

Že večkrat je bilo pokazano, da se pripovedi, kritično naravnane do drugih oseb, lahko uporablja tudi kot sredstvo za obrekovanje (Gustavsson 1979). Devlinova v tem smislu opozarja tudi na funkcijo povedk o srečanju z nadnaravnim, ki preskrbijo orodje za kompromitiranje soseda, prijatelja, nekdanje partnerice... (Devlin 1987: 199) – v tem primeru človek lahko osovraženo sosedo diskvalificira na primer tako, da razširja pripoved o domnevnem srečanju te ženske v podobi coprnice. Večinoma na našem območju nočne coprnice sicer niso bile prepoznane kot realne osebe, vendar pa nekaj pripovedi govori tudi o nasprotnem (prim. Mencej 2003):

I: No, to je pa bilo, ko sem bil dol na K. So pa imeli tu dol..., no, štala še stoji, hlev, pa je prazna, so pomrli že tisti. Je pa, hodili so mu slugi, hlapci. So pa imeli dol veliko živine. Pa so hodili v štale h kravam. Je pa bila v bližini ena. Takrat so pa tiste coprnice bile, ti hlapce ali pa sluge, no, hlapci po domače, ne, so pa šli, pa so vodile ga. Skoz ponoči, do belega dneva. A, saj so pokojni že tisti, te in tudi una, ki je bila coprnica, je pokojna. Vse je že pokojno. Jaz sem jih poznal še. Potem pa pride bel dan, so ga pa pustile. On je pa... On jo je pa prepoznal, to coprnico. Ja, je šel nad njo... Še sezule so ga iz škornjev. Pa je šel nad njo, pa je rekel ta: Jaz sem te prepoznal. Enkrat še naredi to, jaz te bom užgal pa v lušt pustil. /.../ In takrat je bil mir potem. (115)

Že Von Sydow je opozoril, da je treba pri raziskovanju verovanj najprej opraviti žanrsko analizo, kajti vsi žanri niso enako uporabni za raziskavo verovanja na nekem območju. Žanr, za katerega je opozarjal, da ga ni mogoče uporabljati kot vir za raziskavo verovanja, je pedagoški »fikt«: gre za zgodbo, ki jo odrasli pripovedujejo z namenom, da bi npr. preprečili, da bi otroci hodili po žitu in ga poteptali ipd. S tem je pometel z Mannhardtovimi interpretacijami raznih »rženih tet«, »žitnih mater« ipd. ki jih je ta interpretiral kot plodnostne demone (Von Sydow 1948: 79-88, 170-5). Gre za bitja, ki niso bila predmet verovanj in večinoma o njihovem izgledu ljudje tudi niso imeli predstave, saj so bila namenjena zgolj strašenju otrok in niso bila povezana z nobeno tradicijo memoratov (kot poudarja Honko, so prav memorati glavni vir za raziskavo verovanj - Honko 1969: 295). Taka bitja so razni bavbavi, tako bitje je brez dvoma tudi Teleba, s katero so na tem območju strašili otroke, da ne bi hodili v vinograd in kradli grozdja, preden bi dozorelo (prim. Rožman 1995: 421-3), so pogosto tudi razni povodni možje, s katerimi so strašili otroke, da ne bi padli v vodnjake oz. reke itd. Toda čeprav fiktivna nadnaravna bitja pripadajo verovanjskemu področju otrok, je njihova socialno-psihološka funkcija enaka kot tistih, ki veljajo za resnična: tudi z njihovo pomočjo se vzdržujejo norme (Honko 1969: 298).

Takšno socialno vlogo pripovedovanja zgodb o »bergtaigning« z namenom prestrašiti otroke, da ne bi hodili na nevarna območja, poleg že prej omenjenih, predvideva tudi Lindow (1978: 44). Prav tako Devlinova piše, da so bila nekatera bitja, ki so jih poznali v 19. st. na podeželju v Franciji, namenjena strašenju otrok pred tem, da bi zablodili na nevarna območja – npr. pripovedi o pošasti, ki naj bi jedla otroke, ki nabirajo lešnike v gozdu; o divjem možu, ki krade mleko pastirjem...; o krilati kači oz. zmaju, ki je imel magične granate namesto oči in je živel v bližini vodnjakov; in tako dalje (Devlin 1987: 77). Prav tako Widdowson med naštevanjem vrst starševskih groženj otrokom poleg strašenja otrok s pomočjo raznih ljudi ter živali, predmetov, lokacij in naravnih fenomenov omenja tudi kategorijo »nadaravnega, mitološkega, izmišljenega« (Widdowson 1978: 35).

Ali je imelo pripovedovanje zgodb o srečevanju čarovnic ponoči tudi na našem območju takšno pedagoško funkcijo, ponovno lahko le slutimo: otroci, ki so prisostvovali skupnemu večernemu delu, med katerim so si ljudje pripovedovali te zgodbe, so se najverjetneje res našli strahu pred nočnim pohajanjem po gozdu. A vendar je med tovrstnimi zgodbami, ki so največkrat pripovedovane v prvi ali tretji osebi, tj. kot memorat, in fikti o npr. povodnih možeh v vodnjakih (ki jih najdemo na tem območju), bistvena razlika: v prvem primeru gre namreč za opis osebnega doživetja nadnaravnega, za opis lastne izkušnje s čarovnicami. Tudi če je imelo pripovedovanje teh zgodb pozitiven pedagoški vpliv na otroke, ki so se morda zvečer zato prej vrnili domov, kot bi se sicer, in se iz strahu niso preveč oddaljevali iz vasi, pa je bila ta funkcija vendarle zgolj postranska.

Zgodbe, ki so govorile o tovrstnih izkušnjah drugih, pa so prestrašile ne le otroke, temveč tudi odrasle. Devlinova poudarja, da je središčni problem takšnih izkušenj psihološki in da se je folklor vedno poskušala spopadati prav s to dimenzijo. Ne gre torej toliko za razlago naravnih fenomenov kot za interpretacijo občutij, ki so jih povzročile naravne okoliščine. Pripoved o srečanju z nadnaravnim je upravičila občutke človeka, ki se je ponoči po gozdu prestrašen vračal domov: človek je interpretiral svojo reakcijo na fizične fenomene, ki so spodbudili vizije nadnaravnega (noč, gozd, meglena močvirja...), s podevovanim vokabularjem (Devlin 1987: 80). Če razumemo folklorno izročilo o bajnih bitjih kot zakoreninjeno v človekovih realnih notranjih konfliktih in problemih, postane lažje

razložiti njeno razširjenost, meni Devlinova (Devlin 1987: 83). Ta psihološka potreba po pripovedovanju seveda ni vezana le na izkušnje nadnaravnega. Bendixova je podobno funkcijo pripovedovanja ugotavljala v dneh po potresu, ki ga je doživela v Kaliforniji, in prišla do sklepa, da so »osebne pripovedi«⁵ primarno orodje, ki je na voljo posamezniku, da iz kaosa spet ustvari red. Hitrost, s katero uspemo iz kaosa spet vzpostaviti red, je povezana prav z našo sposobnostjo pretapljanja lastne izkušnje v narativno obliko (Bendix 1990: 333-4).

Vloga pripovedi o nočnih srečanjih s čarovnicami v konceptualiziranju prostora in časa

Čeprav je za tovrstna doživetja značilno, da jih človek navadno doživi sam, pa ta »individualnost« izkušnje ni tako zelo individualna, kot bi se zdelo na prvi pogled. Doživetja in vizije so ljudje interpretirali v skladu s podedovanim vokabularjem oz. z izročilom, ki so ga na določenem območju poznali (Honko 1969: 295-6; Devlin 1987: 80; Kvideland 1988: 20). Individualno doživetje in kolektivna tradicija se v memoratu prežemata: nadnaravno doživetje ne nastane iz nič, kot piše Honko. Vedno je v ozadju védenje o izročilu o nadnaravnem. Pri tem razlaga, sodba o njem pogosto ne izvirata iz človeka, ki je doživetje izkusil, kot smo opazili tudi na našem območju, ampak ta prejme takšno razlago od koga drugega. To doživetje je nato v skladu s tradicijo lahko prilagojeno, zavrnjeno, popravljenno... (Honko 1962: 92, 125-6; 1969: 304).

I: A drugi put /.../ drugi put sam išla ravno tamo iz posla, a onda sam išla ob dvanajst. Čitavo veliki dan, tamo sam puno puta hodala, puno puta hodala svaki dan /.../ u posao in natrag, ne, a odjednom neznam kući, od jednom neznam kući, neznam koja je pot je prava. Bila je ova put i druga put, videla sam, baš su došla, malo napred, videla sam stan, videla sam kuću našu, a nisam mogla, da da dođem tamo. A bila sam dvadeset godina.

S: A kako to, šta su vam vaši stariji...?

I1: Meni so rekli, da so coprnice me vodile. (128)

Očitno je, da je na območju, ki smo ga raziskovali, ta izkušnja pogosta in obenem relativno uniformirana tako glede opisa doživetja samega kot glede interpretacije le-tega - a prav tako tudi glede njegovih časovnih in prostorskih koordinat.

Kot poudarja Devlinova, se je že večkrat pokazalo, da sta tako čas kot kraj pojavljanja bajnih bitij pogosto predvidljiva. Nadnaravna bitja se ne prikazujejo kjerkoli, do mističnih izkušenj ne prihaja kjerkoli, ampak so za to potrebni primerni kraji: navadno oddaljeni, izolirani iz vsakodnevnega življenja (Devlin 1987: 72). Prostor v nobeni kulturi ni nekaj homogenega, nekaj, kar bi imelo v vseh svojih aspektih enake lastnosti. Človek je prostor vedno koncipiral tako, da je ločeval med urejenim, varnim prostorom in neurejenim, kaotičnim prostorom, prostorom, naseljenim z nevarnostmi, zvermi, nečistimi umrlimi, čarovnicami ipd. – ta delitev mu je dajala občutek varnosti, koordinate v njegovem življenju. Že nešteto krat je bilo pokazano, da v tradicijskem verovanju prostor nima iste vrednosti: »svetost« prostora se v izohipsah postopoma zmanjšuje v smeri od najbolj svetega prostora (bohkov kot, ognjišče...) v hiši, prek praga hiše (kot prvega mejnika) in

⁵ Ti. »personal narrative« v folkloristiki pomeni »prozno pripoved, ki opisuje osebno izkušnjo; navadno se pripoveduje v 1. os in njena vsebina ni tradicijska.« (Stahl 1977: 20).

naprej do ograde ali meje dvorišča, meje vasi ter nato dalje v gozdove, nenaseljena območja, močvirja.... (prim. Risteski 2001: 155-9). Tendenca, da se tako ločuje znotraj okolja, pa ne razkriva le ranljivosti človeka v sovražnem okolju, ampak tudi kulturno kompleksnost vizij. Ljudje so pri opisih blodnih izkušenj lahko izkoriščali ogromen repertoar legendarnih bitij in fenomenov, od katerih je imel vsak svoje posebne lastnosti in tipična mesta prikazovanja (Devlin 1987: 72).

Narváez je na gradivu novofundlandskih pripovedi ljudi o izgubi poti, ki so jo povzročila bajna bitja, pokazal, da pripovedi o tovrstnih doživetjih (ki so jih imeli tam moški zlasti v gozdovih in ženske na območju jagodičevja), zaznamujejo točke v prostoru, ki predstavljajo meje med geografskimi območji čistosti, liminalnosti in nevarnosti (Narváez 1991: 338). Te meje v razumevanju prostora se na našem območju zelo jasno kažejo v lokacijah srečevanja s čarovnicami. Najbližje hiši, kamor lahko spremljamo coprnic, je *prag hiše* – naša sogovornica je npr. omenjala, da so luči prišle do praga hiše, a so vrata hitro zaprli pred njimi, zatem so letele okoli gnojišča (59). Prag je zaznamovana meja med hišo (ki je koncipirana kot varen, »svoj« prostor) in zunanjim prostorom. Gnoj je prav tako mesto stika med mrtvimi in živimi, na katero se lahko vežejo bajna bitja (Radenković 1996: 188-191). Tipično mesto srečevanja s coprnicami je zatem križišče, mesto srečevanja z nečisto silo par excellence, in najbolj tipična lokacija, kot rečeno, gozd. Gozd na tem območju funkcionira očitno kot najbolj nevaren prostor, najbolj tipičen za srečevanje z nadnaravnimi silami, kar je značilno za ljudska verovanja. Zelo težko je reči, ali ima gozd funkcijo mejnika, ki označuje konec vasi oz. mejo med vasmi, saj so vasi na tem območju pogosto razpotegnjene, včasih so tudi hiše ene vasi med seboj ločene z gozdom, in je meje težko natančno določiti. A tipična situacija bližnjega srečanja s coprnic, tj. pot domov od skupnega dela, iz službe, s sejma ipd., verjetno implicira prehod skozi gozd kot prehod med vasmi oz. prek meje vasi. Vsekakor gozd predstavlja liminalno območje in vstop vanj pomeni vstop v magičen, nevaren, nepredvidljiv svet, ki dopušča možnost nezaželenega in neiskanega stika z onim svetom, vdor »magičnega, onstranskega« sveta v ta svet. Onstranstvo v tradicijskem verovanju namreč ni odmaknjeno nekam na konec sveta, ampak vdira v človeško realnost v človekovi neposredni okolici. Poleg gozda med lokacijami, kjer prihaja do srečevanj z nadnaravnim, izrazito prevladuje voda (potok, izvir), ki pa se največkrat nahaja v gozdu. Ta sicer ni vedno razvidna iz navedbe lokacije, pač pa je pogosteje implicitno prepoznavna iz doživetja samega: coprnic človeka vlačijo po potoku, ga vsega operejo, pade v potok, domov pride ves premočen ipd. V nekaj primerih gre za reko, ki je obenem tudi državna meja; v eni pripovedi gre za potok, ki je hkrati meja med gozdovoma, ki pripadata različnima lastnikoma.

Seveda pa vsi ti prostori postanejo nevarni samo v določenih delih dneva. Tako kot prostor tudi čas ni homogen, kljub temu da je v folklori koncipiran kot kontinuiran, ciklični čas. Ena od temeljnih prepovedi, ki uravnavajo odnose z nadnaravnimi bitji, je bila časovna razdelitev dneva: noč je pripadala nadnaravnim bitjem, dan ljudem. »Noč je moja, dan je tvoj« je v slovenskem izročilu nekakšen moto bajnih bitij, ko srečajo človeka sredi noči (glej npr. Tomšič 1989, Dapit 1999: 106-7). Tudi v času, tako kot v prostoru, obstajajo mejni, liminalni trenutki, prelomi, ki omogočajo vdor onstranskega. V principu je takšna vsa nočna polovica dneva, znotraj nje pa je zlasti nevarno obdobje, ki ga Srbi imenujejo »gluvo doba noči«, čas, ki traja nekako od enajstih zvečer, pa do dveh, treh zjutraj (Tolstoj 2003: 33-5; Tolstoj 1995: 30; Briggs 1967: 106). V tem času je tudi v memoratih, ki smo jih posneli na našem območju, prišlo do večine negativnih izkušenj s coprnicami.

Seveda imata predstava o tem, da noč pripada bajnim bitjem, in prepoved poznega odhajanja od doma oz. prepoznega vračanja domov tudi svojo gospodarsko funkcijo: človek mora biti naslednji dan spočit za delo, le tako bo lahko njegovo delo dobro opravljeno in le tako bo njegova kmetija lahko uspevala... (prim. Grambo 1970: 261) – naslednja pripoved to jasno kaže:

Smo šle enkrat žet ponoči, ko je bilo čez dan prevročje, pa je ob dveh ena rekla, da gre domov. Pa sem jaz rekla, da bi do dveh žele, pa je una rekla, da gre domov, ker bojo cumprnce prišle. Kmalu smo videle lučko pri lučki. Pol je pa una rekla, da ne smemo več delat, ker bi nam cumprnce kaj naredile. Vsako noč smo ob dveh nehale delat, pa smo šle na čaj pa na šnops, pa spat. (127)

Kar zadeva čas pojavljanja čarovnic v teku leta, so ljudje na naša abstraktna vprašanja coprnica oz. o tem, kdaj so coprnice nevarne, kdaj se zbirajo ipd. (tj. nasploh, ne samo v podobi luči), omenjali božič (65, 70, 83, 87) in advent (102), kresno noč (24), kvatrne tedne (27) in binkošti (53, 115). Nočna srečanja s čarovnicami ali opazovanje čarovnic v podobi luči pa pripovedovalci le v posameznih primerih definirajo glede na čas v letu in med njimi ni praktično nobenega konsenza: kresna noč, junij, polna luna konec novembra, spomladi in jeseni, advent in kvatrnji tedni nastopajo kot termini, ko naj bi bili taki pojavi najobičajnejši. Na vprašanje, ali na pojav čarovnic vplivajo lunine mene, smo dobili zelo različne odgovore: od tega, da luna ni pomembna (60), do odgovora, da naj bi se zbirale ob polni luni (72, 108) in drugega, da se zbirajo samo ob mladi luni (16, 83), polni pa ne (16). Očitno ima čas v teku leta in čas, definiran glede na stanje lune, pri srečanjih s čarovnicami le obrobni pomen. Omemba »nevarnega« časa v letu ali teku meseca, ki ga včasih omenjajo kot »čas čarovnic«, npr. kres, advent, božič itd., ni povezana z nobeno osebno izkušnjo s čarovnicami na tem območju, zato je verjetneje, da spada v »anekdotično« plast izročila o čarovnicah na tem območju.

Čas, ki je v teh memoratih v resnici odločilnega pomena, pa je čas v teku dneva. Tu se odgovori na abstraktna vprašanja in pa konkretne izkušnje ljudi skladajo: gre za čas, ki je zvečer zamejen s prvim mrakom ter se konča najkasneje zjutraj ob svitu, prvem petju petelina, zvonjenju cerkvenih zvonov ipd. V teku tega dela noči se zdi posebej poudarjen čas od enajstih do polnoči ali enih, dveh, posebej še opolnoči.

I1: .../Slišali smo,/ da so coprnice zmešale katerega, pa da ni nikakor mogel voziti domov, ne... ravno slučajno se je pripetilo enemu K.L., ne. Je šel z vinograda, pa je je prišel gor na D. na križevpotje, tam je pa nekakšne lučke videl. Potem je pa kar pot bila, pa je šel pa v drugo stran, ne. Potem pa se ni mogel več znajti, kje je, in je celo noč prenočil v gozdu.

S: Kako je pa zjutraj prišel ven?

I1: Zjutraj je potem...zjutraj, ko je potem, ko je se svit delal, ne, potem je komaj se sčemu /zavedel – op. M.M./, kje je, pa je bil čisto tam na drugem vrhu, nad S.

I:ne, in so ga pa zmešale, da je odšel v levo...namesto da bi šel prav. No, ta je pa zdaj...zdaj je šel v grmovje in ni mogel ven, je pa moral počakati jutra. (21)

Čas in prostor sta v veliki meri med seboj povezana: določen prostor ima ob različnih časovnih delih dneva oz. noči različno vrednost. Kar je podnevi varno, je ob prelomnih trenutkih dneva (poldne, mrak, čas od polnoči do prvega petja petelinov, svit)

nevarno. Posebno nevarnost za človeka na tem območju je torej predstavljal vstop v gozd (najbolj v bližino vode ali na križišču) ponoči, zlasti v obdobju od prvega mraka pa do jutra. Čeprav take prepovedi odhoda v gozd v tem času nismo nikjer zasledili kot eksplicitno izrečeno prepoved (razen v smislu: Če nočeš srečati coprnic, ne hodi ponoči ven), se zdi, da je bilo to dejanje, ki je bilo sankcionirano prek srečanja s coprnicami. Vendar pa je ta sankcija veljala, kot rečeno, predvsem za moške (do istih ugotovitev je prišel tudi Narváez na podlagi pripovedi iz tridesetih let iz Nove Fundlandije –za ženske so bila, nasprotno, najbolj nevarna območja jagod, tj. močvirja, neplodne zemlje, barja – op. Narváez 1991: 338), saj so bili, kot rečeno, v večini primerov moški tisti, ki so izkusili tako doživetje.

Ob vseh različnih socialnih funkcijah folklornega izročila o bajnih bitjih očitno ostaja splošen konsenz glede koncipiranja časa in prostora, neka trdna delitev prostora in časa, ki ostaja enaka obenem z vsakokratnimi uporabami tovrstne folklore v tej ali oni funkciji. Fond znanja o prostoru in času in njuna delitev je v veliki meri enoten v vsej Evropi, vključno s slovanskim območjem, le da so imena in le delno tudi opisi bajnih bitij (večinoma so njihova dejanja oz. funkcije povsod zelo podobni), ki te prostorske in časovne fragmente določajo, različni. Odkod torej tak, skoraj univerzalen koncept prostora in časa? Leach v svoji razlagi tabuja izhaja iz predpostavke, da je koncepcija sveta reprezentacija naših jezikovnih kategorij, in ne obratno. Otroci, ki fizično in socialno okolje sprejema kot kontinuum, ki ne vsebuje notranje ločenih stvari, se v teku časa nauči na to okolje aplicirati razločevalno mrežo, ki je namenjena temu, da deli svet na veliko število ločenih stvari, od katerih je vsako drugače poimenovano - naučiti se mora torej skonstruirati svoje okolje tako, da so temeljne razlike v njem jasne in nedvoumne, ter s svojo percepcijo prepoznavati diskontinuirano okolje. Toda na ta način »potlači« sprejemanje praznih prostorov med temi različnimi kategorijami, »nič«-ev (kot jih imenuje), ki zapolnjujejo vmesne prostore, zaradi česar postanejo ti še posebej privlačni – vse, kar je tabuirano, je ne le fokus posebnega zanimanja, ampak tudi tesnobe: kar je tabu, je sveto, pomembno, vredno, močno, nevarno, nedotakljivo. (Leach 1964: 37-8) V tem smislu je prepad med dvema ločenima kategorijama, med tem in onim svetom, napolnjen z bajnimi in drugimi bitji, ki imajo attribute tako ene kot druge kategorije – tako tega kot onega sveta (Leach 1964: 39).

Mnogoštevilni memorati torej razkrivajo, da so »nočne čaravnice« na našem območju (oz. drugod bajna bitja ali duše umrlih) s svojimi dejanji funkcionirali kot zaznamovalci mejnih mest in mejnega časa oz., kot je za novofundlanska doživetja ugotavljal Narváez, kot »folklorni mehanizmi, ki vzpostavljajo in vzdržujejo prostorske in časovne meje na tem območju, zaznamujejo geografska območja in meje liminalnosti in nevarnosti v nasprotju z območji čistosti ter tako vzpostavljajo kognitivni zemljevid prostora prebivalcev skupnosti.« (prim. Narváez 1991: 336-8, 354). V končni fazi lahko v tem definiranju prostora in časa s pomočjo nočnih čaravnic razkrijemo torej tudi psihološko funkcijo: pripovedovanje o teh izkušnjah (kraju, času, obliki) človeku omogoča varno orientacijo v prostoru, mu daje zavest o dovoljenem in nedovoljenem gibanju v prostoru in času in ga – če se teh pravil ne bi držal - seznanja tudi s posledicami takega ravnanja, ki jih v takšnem primeru lahko pričakuje.

Literatura

- Bascom, William R. 1965: Four Functions of Folklore. V: Alan Dundes (ur.), *The Study of Folklore*, London, Sydney, Toronto, New Delhi, Tokyo: Prentice Hall, 279-298
- Bendix, Regina 1990: Reflections on Earthquake Narratives, *Western Folklore* 49, januar 1990, N. 1, 331- 347
- Georges, Robert A., Michael Owen Jones, 1995, *Folkloristics: An Introduction*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press
- Briggs, K. M. 1967: *The Fairies in Tradition and Literature*, London: Routledge and Kegan Paul
- Dapit, Roberto 1999: Manifestazioni dell'aldilà attraverso le testimonianze dei resiani, *Studia mythologica Slavica* 2, 99-144
- Devlin, Judith 1987: *The Superstitious Mind, French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century*, New Haven and London: Yale University Press
- Grambo, Ronald 1970: Guilt and Punishment in Norwegian Legends, *Fabula* 11, 253-270
- Gustavsson, Anders 1979: Folklore in Community Conflicts, Gossip in a Fishing Community, *Arv* 35, 49-85
- Halpert, Herbert 1978: Supernatural Sanctions and the Legend. V: Newall Venetia J. (ed.), *Folklore Studies in the Twentieth Century, Proceedings of the Centenary Conference of the Foklore Society*, Rowman and Littlefield: D. S. Brewer, 226-233
- Hartmann, Elisabeth 1936: *Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der Skandinavischen Völker*, Stuttgart-Berlin: Verlag W. Kohlhammer
- Honko, Lauri 1962: *Geisterglaube in Ingermanland*, Helsinki: FFC 185
- Honko, Lauri 1969: Memorate und Volksglaubenforschung. V: Leander Petzoldt (ur.), *Vergleichende Sagenforschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 287-306
- Jenkins, Richard P. 1991: Witches and Fairies: Supernatural Aggression and Deviance Among the Irish Peasantry. V: Narváez Peter (ur.), *The Good People, New Fairylore Essays*, New York & London: Garland Publishing Inc., 302-335
- Kropej, Monika 2000: Magija in magično zdravljenje v pripovednem izročilu in ljudsko zdravlilstvo danes, *Etnolog* 10, 75-84
- Kvideland, Reimund, (Sehmsdorf Henning K.) 1988: *Scandinavian Folk Belief and legend*, Minneapolis: University of Minnesota Press
- Larner, Christina 1984: *Witchcraft and Religion, The Politics of Popular Belief* (ur. Alan Macfarlane), Oxford, New York: Basil Blackwell
- Leach, Edmund 1964: Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse. V: Eric H. Lenneberg (ur.), *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, Massachusetts: The M.I.T. Press, 23-63
- Lindow, John 1978: Rites of Passage in Scandinavian Legends, *Fabula* 19, 40-61
- Mathisen, Stein R. 1993: North Norwegian Folk Legends about the Secret Knowledge of the Magic Experts, *Arv* 49, 19-27
- Mencej, Mirjam 2003: Raziskovanje čarovništva na terenu. Čarovništvo kot večplasten fenomen, *Studia mythologica Slavica* 6, Ljubljana, Udine, 163-180
- Mencej, Mirjam 2004: »Coprnice so me nosile.« Nočna srečevanja s čarovnicami, *Studia mythologica Slavica* 7, Ljubljana, Udine 2004, 107-142
- Mencej, Mirjam 2005: Coprnice in coprniki: vloga žensk in moških v kontekstu čarovništva, *Zbornik Soboškega muzeja* 8, Murska Sobota: Pokrajinski muzej, 341-365

- Narváez, Peter 1991: Newfoundland Berry Pickers »In the Fairies«: Maintaining Spatial, Temporal, and Moral Boundaries Through Legendry. V: Narváez Peter (ur.): *The Good People, New Fairylore Essays*, New York & London: Garland Publishing Inc., 336-368
- Niles, John D. 1999: *Homo Narrans, The Poetics and Anthropology of Oral Literature*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Radenković, Ljubinko 1996: *Narodna bajanja kod južnih Slovena*, Beograd: Prosveta, Balkanološki institut SAZU
- Ranke, Friedrich 1971: *Kleinere Schriften* (ur. Heinz Rupp, Eduard Studer), Bern und München
- Risteski, Ljupčo S. 2001: Space and Boundaries between the worlds, *EthnoAnthropoZoom* 1, Skopje, 154-179
- Röhrich, Lutz 1971 (1. izdaja 1966): *Sage*, Stuttgart: J.B.Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH
- Rožman, Irena 1995: Teleba se predstavi – bajeslovno bitje iz vasi pod Bohorjem, *Traditiones* 24, 421-3
- Schiffmann, Aldona Christina 1987: The witch and crime: The persecution of witches in twentieth-century Poland, *Arv* 43, 147-165
- Stahl, Sandra K.D. 1977: The Oral Narrative in Its generic Context, *Fabula* 18, 18-39
- Tolstoj, Nikita I. 2003: Vremeni magičeskij krug, *Očerki slavjanskogo jazyčestva*, Moskva: Indrik, 27-36
- Tolstoj, Svetlana Mihajlovna 1995: Mythologie et axiologie du temps dans la culture populaire Slave, *La revue Russe* 8, Paris 1995: 27-42
- Tomšič, Marjan 1989: *Noč je moja, dan je tvoj*, Glasovi 2, Ljubljana: Kmečki glas
- Velure, Magne 1989: Nordic Folk Belief Research. V: *Nordic Folklore, Recent Studies* (ur. Reimund Kvideland, Henning K. Sehmsdorf, in collaboration with Elizabeth Simpson), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 93-99
- Von Sydow, C. W. 1948: *Selected papers on folklore* (izbral in uredil Laurits Bødker), Copenhagen: Rosenkilde and Bagger
- Ward, Daniel 1976: American and European Narratives as Socio-psychological Indicators, *Studia Fennica* 20, 348-353
- Widdowson, J. D.A. 1978: Animals as Threatening Figures in Systems of Traditional Social Control. V: Porter J.R., Russell W.M.S. (ur.), *Animals in Folklore*, Cambridge: D.S. Brewer, Rowman&Littlefield, 33-41
- Winkelman, Michael 1999: Altered States of Consciousness and Religious Behaviour. V: Glazier Stephen D., *Anthropology of Religion, A Handbook*, Westport, Connecticut, London: Praeger, 393-428

Tales about Nighttime Encounters with Witches, Their Function, and Their Role in the Construction of Space and Time

Mirjam Mencej

It has already been stated that tales about encounters with supernatural beings correspond to the behaviour that conforms to social norms and values. The author focuses primarily on the social functions of the narratives about encounters with nighttime witches, recounted to the author of this article and to her students during their fieldwork research in eastern Slovenia. The object of this study was to find out when, why, and in what circumstances people bring up tradition about witches in the shape of lights and about being led astray. All of this, according to folk belief, is the work of witches.

As far as tradition bearers are concerned, these encounters are much more typical for men. While men are the »subjects« of such events, women, on the other hand, are the ones who fervently spread the tales about them. They describe encounters experienced by their father, grandfather, husband, male neighbor, etc. How can we explain this high percentage of men who have experienced encounters with witches? One of the simplest reasons is the fact that much more frequently than women, men left their homes and immediate surroundings on different errands. They were therefore more likely to enter the liminal space that, according to tradition, fosters such encounters. Men could have used these allegedly true events as an excuse for coming home too late, possibly because of drinking, merrymaking, cheating on their wives, and so on. Those who related the stories second-hand often expressed the opinion that the person who had had such an encounter with a night time witch might have been intoxicated; either implicitly or explicitly, this could also be understood from the narrative itself.

It was uncommon for a woman to have an encounter with a witch. From one of very few such stories it is evident that the woman used this alleged encounter as a »weapon« in her marital conflicts.

Some of these stories indicate that such events had possibly been induced by sexual activity or sexual fantasies of young men who were about to get married, and could express their sexual tensions.

The prevalence of men who found themselves in such situations might also be understood as a way of frightening women to remain at home at night, thus keeping them under control.

Why it is women who convey these stories to others with such enthusiasm is yet another story. It is well known that the majority of women submit to the expectations of men and of the community, and are willing to defend these expectations just as fervently as men – in order to reeducate other women. Another explanation, however, might equally well be possible. In view of the high percentage of women who spread these stories it may also be assumed that by conveying them women relished the obvious weakness of their men when these had been daunted by other women (interpreted as witches).

It has already been stated that stories that criticize others can be used as an instrument of slander. It is possible that people tried to disqualify a hated neighbor by spreading the rumor that at nighttime she transforms into a witch.

It is virtually impossible to determine with certainty that such tales had an educational function as well, namely if they were used to frighten children into remaining at home at night. If so, this function was not the main one.

Another important function of these tales is that they marked a certain locality, a geographical and liminal boundary between the pure and the dangerous. These boundaries, which in the perception of space spread in contour lines from the »most sacred« place in the house outward, are very clearly defined by the locations in which encounters with witches had occurred. The closest to the house that the witches have appeared in these stories is the threshold. The threshold represents the boundary between the house, which is a safe place, and the outside. While a typical spot of nighttime encounters with an impure force is a crossing, a forest is a liminal area par excellence. Entering a forest is perceived as an entry into an unpredictable, magic, and dangerous world. This world allows for the possibility of an unwanted contact with the world beyond, an invasion of the magic and the beyond. Another such space is the area by a body of water (a brook or a spring), which is most often located in the forest. Sometimes not explicitly stated in the story, this can be inferred from its context: witches drag a person through a brook, wash their victim's entire body, a person falls into water, returns home drenched in water, etc.

All these localities, however, become dangerous only at certain times. Even though the concept of time in folklore is continuing and cyclic time, like space, it is not homogenous. Both time and space have their borderline, liminal points that make the invasion of the world beyond possible. This, in principle, is the case throughout the night, but especially between eleven in the evening and two or three in the morning, during which period most nocturnal encounters with witches took place. The notion that night is the domain of mythical creatures, and the prohibition on leaving one's home late at night, or returning there too late, contain an economic function as well: in order to perform their tasks and duties successfully people have to rise rested and be able to work so that their farm could prosper. According to the narratives about the night encounters with witches, time – whether throughout the year or defined by moon phases – plays no significant role. Nor is the reference to a »dangerous« period of the year or month, at times mentioned as »the time of witches,« for instance Midsummer Day, Advent, Christmas, or the like, connected with any personal experience with witches in this area. It is therefore probable that the »dangerous« time belongs to the »anecdotic« segment of local tradition about witches. The only time that is truly important in these stories is the time of the day or night. Here, the answers to abstract questions about witches and concrete personal experience match: this is the time between the first dusk and dawn, the first cock-crow, the ringing of church bells, etc. Especially important seems to be the period between eleven and midnight or until one or two in the morning, and particularly at midnight.

Time and space are largely connected: at different periods of day or night, a given locale has a different quality. A spot that is entirely safe during the day can become dangerous at noon or dusk, between midnight and the first cock-crow, etc. It was especially dangerous to enter a forest at night, particularly in the period between dusk and morning, and in the proximity of water or at a crossroads. Even though it has never been explicitly forbidden to do so – except in the sense that one should not roam around at night lest one might encounter witches – entering a forest in that period was obviously an act sanctioned by such an encounter.

Aside from many different social functions of folklore tradition about mythical beings there is obviously a general consensus, a firm division of space and time regardless of different contexts and social functions of this particular segment of folklore. This is true not only of Slovenia, but of all Europe, even though the names and partly also descriptions

of the mythical beings who define these spatial and temporal elements differ to some extent; most of their acts and functions, however, are similar. When seeking an explanation for this it might be fitting to quote Leech; his explanation of the taboo proceeds from the presumption that the concept of the world is determined by our linguistic categories. The abyss between two firmly separated categories, between this world and the one beyond, is filled with mythical and other beings equipped with attributes from both worlds.

Numerous memorates about witches thus signify that on the territory in question the acts of »night witches« (or of other mythical beings and the souls of the dead elsewhere), functioned as markers of spatial and temporal boundaries. When analyzing stories from New Foundland, Narváez established that these stories functioned as folklore mechanisms that in contrast to pure areas create and maintain spatial and temporal boundaries in a given area, mark geographic areas and boundaries, and consequently shape a cognitive spatial map of a community. Such a definition of space and time, created with the help of mythical beings, can also have a psychological function: narratives about such encounters (their location, time, and form) provide a safe orientation in place and time, an awareness about the permitted and the forbidden, and – should these rules be broken – warn about the consequences of such an act.

Einige litauische Ortssagen, bodenlose Gewässer und *Frau Holle* (KHM 24, ATU 480)

Bernd Gliwa

The paper discusses Lithuanian legends on sunken animals and objects in lakes and swamps. Moving through a water barrier means passing into the Otherworld, as is seen in tales ATU 480, e.g. „Frau Holle“. Cows resting on the ground of waters are images of the dead in the meadows of the Otherworld. The sinking has been interpreted as a funeral, while the rise to the surface is connected with images of childgiving.

It results in the prediction of archeological findings from the 2nd mill. BC in lakes and swamps called Groundless. As corpses may remain conserved in a swamp for a long time this could give interesting results.

1. Einführung

Ausgehend von einem Gespräch über den Fischfang und dafür geeignete Gewässer hörte ich eine kurze litauische Ortssage:

Der kleine See *Meiliškių ežeras* ist bodenlos und unterirdisch mit dem nahegelegenen See *Praviršulių ežeras* verbunden. Das kann man daraus ersehen, dass im erstgenannten See einmal eine Kuh ertrunken ist, die dann in dem See *Praviršulis* wieder auftauchte (Dana Stiegienė, Papušinys, pers. Mitt. 1997, zitiert aus dem Gedächtnis).

Dem Vortrag nach wurde die Angelegenheit als wahr dargestellt und sollte die Besonderheit der Gewässer unterstreichen.

Beide Seen weisen einen geringen Ab- und Zufluß auf: *Praviršulis* (70 ha) liegt inmitten einer ca. 50 km² großen morastigen Heidelandschaft *Praviršulių tyrulis* und wird aus diesem Feuchtgebiet genährt. Der andere See (ca. 1 ha) liegt in einer kleinen Talmulde und läßt keinen oberflächlichen Zufluss erkennen. Der oberirdische Abfluss liegt in entgegengesetzter Richtung und führt ins Becken der *Nevežis*, während der Abfluss von *Praviršulis* in die *Dubysa* fließt. Zwischen beiden Seen, deren Abstand voneinander 5 km beträgt, befindet sich also noch eine Wasserscheide. Angesichts der geringen Strömungsbilanz des *Meiliškių* Sees, ist ein Objekt von der Größe einer Kuh, selbst wenn es eine Verbindung entsprechenden Querschnittes geben sollte, wohl kaum zu bewegen. Das dürfte in geschichtlicher Zeit auch kaum anders gewesen sein. Daher ist der geschilderte Sachverhalt kaum im wörtlichen Sinne zu verstehen. Weitere Versionen dieser konkreten Sage habe ich nicht gehört. Wenn man jedoch gezielt danach fragt, so stellt sich heraus, dass das Sujet vielen Personen bekannt ist, aber, wie der Tonfall bezeugt, als nicht wahr aufgefaßt wird: „das ist doch nur eine Sage“ (Virgis Gavrilšikas, Aukštuoliukai, pers.

2003). Der von Gavarilšikas verwendete Terminus *padavimas* meint die Ortssage und ist ein relativ junger, künstlicher Begriff (vgl. Kerbelytė 1970, 13), vielleicht seiner Schulzeit entstammend. Andere wiederum kennen den Fall mit der Kuh nicht; dennoch bestätigt man, dass „alte Leute erzählten, dass die Seen *Meiliškių* und *Praviršulio* früher, vor tausend Jahren oder so, miteinander verbunden waren. Aber wie sich da die Oberfläche veränderte ist unklar. Oder ob das nur unterirdisch war.“ (Bronius Masalskis, Sargeliai, pers. 2003). Andere Personen, die, obwohl nur 2 km entfernt vom *Meiliškių* See wohnen, noch nie dort waren, können sich vage erinnern, gehört zu haben, dass darinnen ein Panzer oder so¹ versunken sei und man irgendetwas habe herausziehen wollen, was aber nicht gelungen sei (Alma Regesienė, Vosyliškis, pers. 2004).

Die folgenden Ausführungen sind der Frage nach dem tieferen Sinn dieser Sage gewidmet.

2. Kuh und Wasser

Wenn man die beiden wesentlichen Elemente der Sage, also Kuh und See, herausgreift, gibt es eine gewisse Parallele zu anderen Sagen über Seen, nämlich den Komplex über wandernde Seen. Diese Ortssagen hat Kerbelytė (1970, 85-106) ausgiebig erörtert, die bekannten Varianten betreffen 127 verschiedene Gewässer in Litauen (1970, 85). Dass tatsächliche geologische Prozesse an der Entstehung dieser Sagen mitgewirkt haben (1970, 85), ist kaum zu bezweifeln; dass diesen tatsächlichen Prozessen auch der Transport ganzer Gewässer durch Windereignisse zuzurechnen sei (1970, 85), abgesehen vielleicht von extremen Wolkenbrüchen, aber schon. Einige dieser Sagen betreffen nun auch den See *Praviršulis*. Neben mehreren recht knappen Schilderungen, die veröffentlicht sind (Vėlius 1995, 67, Nr. 74; Sauka 1982, 157; Fragmente in: Kerbelytė 1970, 89), möchte ich hier eine Version vorstellen, die sich von diesen in wichtigen Details unterscheidet:

Das kann man doch nachlesen... Der einzige Schmuck von *Prauršulė* ist der See *Prauršulė*. Und dieser See war gleich bei Sargeliai, hier bei dem Dorf Sargeliai. Fünf Dörfer lagen ringsum den See, aber er hieß nicht *Prauršulė*, er war namenlos, da mehrere Dörfer um den See lagen. Aber auf der Südostseite stand eine Burg, um diese war ein breiter, sehr tiefer Graben, so dass die Burg auf einer Insel stand. Und eine zweite Insel war mitten im See, weiter entfernt, auf dieser war keine Burg². Einmal erhob sich ein Sturm, der See heulte mit fremder Stimme, es verdunkelte sich, der ganze Himmel ward finster. Als der Sturm nachließ³, gingen die Menschen aus ihren Häusern und sehen, dass da, wo der See war, nurmehr eine schwarze Grube klafft. Nur die Grube war noch da. Und über dem Kopf hängt eine schwarze Wolke, gesättigt mit Wasser. Jetzt versammelten sich die Menschen, denken, was zu tun sei. Wenn nämlich der See auf irgendein Dorf fällt, dann versinkt das

¹ Es scheint mehr den Regeln der Requisitenverschiebung zu gehorchen, als tatsächlichen Kriegereignissen zu entsprechen, wenn von im Sumpf verschwundenen Flugzeugen und Panzern die Rede ist.

² Die Burg hat in der Sage keine Funktion. Šeškauskas bezieht sich hier auf Funde der dreißiger Jahre, nach denen ein am vermuteten See gelegener Hügel eine typisch litauische künstlich angelegte Schüttburg gewesen sei. Leider erfolgte hier bisher keine archäologische Überprüfung. Auch die zweite Insel, von der die Rede ist, rekonstruiert die Landschaft, wie sie gewesen wäre, wenn hier ein See gewesen wäre. Der Erzähler ist hier also sehr innovativ.

³ In der Tonaufzeichnung stattdessen „als die Menschen ruhig wurden“. Es ist nicht zu übersehen, dass die Anwesenheit des Tonbandes den Erzählfluß, wenigstens anfangs, stört. Die hier vorgenommene Korrektur erfolgt auf der Grundlage früherer, leider nicht dokumentierter Erzählungen von Šeškauskas.

ganze Dorf. Dann taten sich alle fünf Dörfer zusammen, beschlossen, zur Zeichendeuterin zu gehen. Diese Zauberin wohnte in Tautušiai, nicht ganz... den Namen habe ich vergessen, aber jedenfalls am Ende von Tautušiai. Sie legte Karten, wahrsagte gegen die Sonne, beim Sonnenuntergang aus Karten, aus den Händen und Augen. All das wurde von Generation zu Generation weitergegeben. Dorthin also gingen die Leute um zu erfragen, was zu tun sei. Sie zauberte bei untergehender Sonne und erfuhr, dass der See, da er zu fünf Dörfer gehörte, keinen Namen hatte. Man müsse ihm also einen Namen geben. Aber dazu muss man weit weg gehen, tief in den Wald, wo niemand lebt, sich aufrichten und den Namen geben. Da der See daraufhin herunterfallen wird, wird dieser Mensch sterben. Nun versammelten sich die Leute wieder, um herauszufinden, wer gehen wird, ihm den Namen zu erteilen und den See auf die Erde zu bringen. Alle haben sie Familien und eigenes Land, allen ist es schade das zu verlassen. Nun wohnte im Dorf Sargeliai eine arme Frau, die die Kinder entgegennahm und auch als Heilerin gefragt wurde. Auch das wurde von Generation zu Generation weitergereicht. Die Leute hielten sie aus, pflanzten ihr Kartoffeln, denn sie hatte kein eigenes Land, höchstens zwei Ar und ein kleines Häuschen, eine Kate ohne Schornstein. Die also sagte, ich habe nichts, ich gehe, werde ihm einen Namen geben. So kleidete sie sich in saubere Kleider, schmückte sich und ging. Sie streifte durch den Wald und durch Gestrüpp, kam schließlich mitten in den Wald, richtete sich auf und sprach: „Ich bin Uršule und du sei *Prauršulis*“ und plötzlich fiel der See herab. Die Leute sehen, dass die Wolke verschwunden ist. Da eilten sie durch Wald und Gestrüpp, zu sehen, wo der See sich angefundnen hat, sie kommen mitten in den Wald und sehen, dass der See hier plätschert, schon glitzert. Und in diesem See nun, da war eine Insel, achtzehn Bäume wachsen auf der Insel. Auf der Insel steht jemand und winkt mit einem weißen Tuch. Da fertigte man ein Floß an, band es zusammen und schwamm hinüber und rettete die Frau. Auch jetzt gibt es die Insel noch. Wenn man schwimmt und ermüdet kann man mit den Füßen suchen, da liegen Kiefern. Der ganze See ist voll mit Kiefern, nur Stämmen. Man erholt sich und schwimmt weiter und wieder findet man eine. Außerdem ist der See interessant, weil er atmet. Wenn man zum See geht, etwa im August, dann ist bei der Insel etwa ein Hektar Land aus dem Wasser aufgetaucht, mit Kiefern mit allem. Man kann hinschwimmen, darauf herumlaufen, graben, sonstwas tun, der Grund ist fest und überall sind Bäume. Wenn man im Herbst vor dem Frost herkommt, dann sieht man nur Wasser plätschern, der Hektar Land ist weg und die Insel bewegt sich kein bißchen, verschwindet nicht, steht immer gleich. Und neben der Insel atmet der Grund, taucht auf und wieder unter, wie ein Floß. So, hier vergingen die allerschönsten und hellsten Tage meiner Kindheit. (Justas Šeškauskas, *1933 Sargeliai, Archiv des Autors: Tonträger Šeškauskas IV, leicht kondensierte Übersetzung vom Autor)

Der Name, den Šeškauskas verwendet (explizit, auf Nachfrage, denn im normalen Redefluss sind die Varianten *Prauršulė* und *Praviršulė* praktisch nicht zu trennen): *Prauršulė*, erklärt sich vielleicht volksetymologisch aus dem Text der Sage, da jedoch *Uršulė* (=Ursula, *pra-* ist ein Präfix, etwa: *über-*, *durch-*) als christlicher Name nach Litauen kam, ist dieses Verständnis des Seenamens wenig wahrscheinlich. Andererseits lässt die sehr pragmatische Sicht von Vanagas (1981: 265), wonach der Seename zu litauisch *praviršus* ‚höhergestellt, höher‘ gehört, eine Motivation vermissen, insbesondere da der See keineswegs hochgelegen ist, sondern den Grundwasserspiegel markiert⁴. Die mögliche Form *Prauršulė* darf keineswegs außer Acht gelassen werden, ausgehend von diesem Namen könnte *Uršulė* hier eingebaut worden sein (nur in dieser Richtung!). Es

⁴ Anders ist die Situation in den Ortsnamen Viršuliškis etwa: ‚Oberdorf‘, gelegen neben Daubariškis etwa: ‚Taldorf‘ bei Kernavė (Milius et al. 1972, 304f. und Karte auf den inneren Umschlagseiten).

ist zu berücksichtigen, dass *Prauršulė* regulär in *Praviršulė* umgeformt worden wäre, wohingegen der umgekehrte Prozeß nur durch zweifelhaften Einfluß von *Uršulė* zu erklären wäre. Nimmt man eine ursprünglich Variante mit *-urš-* an, so liegt ein Vergleich mit litauisch *uršinas* ‚dreckig, morastig‘ oder mit *uršti* ‚grollen, brummen‘ u.a. nahe. Daraus ergäbe sich eine bei Gewässernamen gewöhnliche Benennungsmotivation (ausführlicher zur Etymologie des Namens: Gliwa 2005a).

Die ursprüngliche Lage des Sees wird von Šeškauskas lokalisiert, und zwar 2,5 km von dem jetzigen See entfernt, dort ist es immer noch – trotz umfangreicher Melioration – sumpfig, und Torfboden belegt die vorgebrachte Meinung. Leider wurden hier bisher keine geologischen Untersuchungen oder Pollenanalysen durchgeführt, so dass die Chronologie der See-„wanderung“ unsicher bleibt. Auch der See in seiner jetzigen Lage weist die Tendenz zu wandern auf: während das südliche Ufer verlandet und zunächst mit Torfmoosen, Moosbeeren und dann auch Kiefern zuwächst wird das nördliche Ufer unterspült und bricht gelegentlich weg. Die Geschwindigkeit dieser Wanderung beträgt aber höchstens wenige Meter pro Jahrzehnt.

Die Lokalisierung des ursprünglichen Sees unterscheidet die hier vorgestellte Variante von allen anderen diesen See betreffenden. Es muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass diese anderen, schriftlich fixierten Texte in weiter entfernten Orten notiert wurden und den engen örtlichen Bezug vermissen lassen, wengleich das Gewässer vielen als Fischfanggrund und wegen seiner beerenreichen Umgebung persönlich bekannt gewesen sein kann.

Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass der See bei Šeškauskas explizit keinen Namen hatte und nunmehr einen Namen bekommt.

In vielen Sagen wird nicht von der Existenz eines Namens vor der Namensnennung gesprochen (z.B. Vėlius 1995, 63f., Nr. 65-68). Daher kann nicht behauptet werden, dass ein solcher Name existierte. Kerbelytė führt nur aber das Aussprechen eines vorhandenen Namens, der eventuell vergessen sein kann, an, kraft dessen der oder die Aussprechende magische Macht über den See erlangt (1970, 86-93). Dementsprechend setzt sie die Bezeichnung „namenlos“ auch in Anführungszeichen (1970, 87). Diese nicht weiter begründete Annahme Kerbelytės, wonach der See einen Namen hatte, führt m. E. zu voreiligen Schlüssen. Nun ist die Aussage, dass der Name eines Sees in Vergessenheit geraten wäre (z.B. Vėlius 1985, 67, Nr. 76) sehr unglaublich, angesichts dessen, dass die Namen von Gewässern im Allgemeinen die älteste Schicht einer Sprache repräsentieren. Und falls es zu allmählichen ethnischen Prozessen kam, bewahren Gewässer die Namen des Substrates, gegeben von längst ausgestorbenen bzw. assimilierten Völkern. Ein Seename wird also üblicherweise nur dann in Vergessenheit geraten, wenn die entsprechende Gegend einige Zeit unbewohnt war und neu eintreffende Völkerschaften von niemandem den Namen erfahren können. Das ist nun aber identisch dem Umstand, dass der See (für die Neuansiedler) keinen Namen hat. Mit der Namensgebung wird der See kultiviert bzw. in Besitz genommen. Ganz ähnlich sieht man das in der irischen Sage, wobei hier der Vorgang eng mit dem Eintreffen neuer Völker verbunden ist: der See *Loch Ojrbesen* tritt plötzlich unter dem Grab des gefallenen Helden Ojrbesen hervor, um dieses Grab unter sich zu begraben (Beresnevičius 2003, 49f.). Mit der Kultivierung verliert der See in der litauischen Folklore viel von seinem wilden Charakter, wandert nicht mehr und hängt auch nicht mehr am Himmel (vgl. Sauka 1982, 156). Ein See, auch wenn er sich auf der Erde niedergelassen hat, der ohne Namen bleibt, verschwindet wieder oder

verlandet (Kerbelytė 1970, 90, 92). Eine See in Lettland wanderte aus, weil ihm der gegebene Name nicht gefiel, andere verschwinden, weil die Leute ihm keinen Namen gaben (Šmits 1927ff.). Der historische Gang ist aber sicher umgekehrt, ein vertrockneter oder verlandeter See macht seinen Namen hinfällig. Jedenfalls sind Flurstücke, die das Erbe des Namens antreten könnten, nicht so beständig in der Bewahrung ihrer Namen wie Gewässer. Der Umstand, dass dem See ein passender Namen zu finden sei (z.B. Vėlius 1995, 63, Nr. 65) oder zu erraten (Vėlius 1995, 65, Nr. 69), ist dann nicht, wie bei *Rumpelstilzchen* (KHM 55), das Erraten eines vorhandenen Namens, sondern das Finden oder Schaffen eines passenden Namens. Primäre Namen von Gewässern nennen sehr oft das konkrete Erscheinungsbild, etwa eine bestimmte Farbe, Glitzern, Fließgeräusche, Fließen in Mäandern, Vorhandensein bestimmter Fische (vgl. Pėteraitis 1992, 217ff.), wohingegen Gewässernamen, die auf Dörfer – (wie hier *Meiliškių*) oder Personennamen zurückgehen, allg. neuer sind.

Nun muss noch die Kuh ins Spiel gebracht werden. In einer Reihe von Sagen fällt die Wolke als See herab, wenn eine Kuh gerufen wird: *Dviragi* ‚Zweihorn‘ (Vėlius 1995, 65, Nr. 69), deren Name dem See zusagt. Auch der Tonfall eines solchen Rufes liegt einer Namensgebung nahe.

Darüberhinaus erscheint der See oft an seinem neuen Platz, nachdem dort ein Tier (Kuh, Schwein, Ochse, Wildschwein) erschienen war. Dabei nimmt das Tier die Rolle eines Abgesandten des Sees ein oder ist gar mit dem See identisch, nur in verwandelter Gestalt (Kerbelytė 1970, 95). Sauka knüpft an die Verbindung zwischen See und schadensverheißender Wolke, die als Gewitterwolke verstanden werden kann, an, indem er Gewitter bzw. den Donnergott Perkunas hinzufügt. Dieser wird in Rätseln oft mit einem hinter drei Bergen brüllenden Stier verglichen, der den Himmel mit den Hörnern streift (Sauka 1982, 158; Grigas 1968, Nr. 5524-6). Ferner verweist er darauf, dass der Stier auch sonst in der indogermanischen Mythologie verbreitet ist und mit Himmelsgottheiten in Verbindung gebracht wird, und etwa Zeus in Stiergestalt die Europa ent- und verführte (Sauka 1982, 158).

Wäre es also möglich, dass die Sage mit der in einem See ersoffenen und in dem anderen See wieder aufgetauchten Kuh eine Abwandlung der Sage von wandernden Seen ist? Gerade der Umstand, dass der dann als Quelle fungierende See hier erhalten ist, könnte zu einer solchen Umformung geführt haben. Prinzipiell erscheint das möglich, aber nur als eine Variante unter mehreren.

3. Bodenlose Gewässer

Anders sieht die Sache aus, wenn man sich nicht auf das Vorhandensein der beiden Elemente See und Kuh beschränkt, sondern das Sujet, welches beide zueinander in Beziehung setzt, als Grundlage eines Vergleiches annimmt. Dann nämlich liegt der Kern darin, dass etwas in einem Ort verschwindet und später an einem anderen Ort wieder auftaucht. Sagen von dem eingangs erwähnten Typ sind nicht sehr häufig. In dem neuen *Katalog litauischer erzählender Folklore* von Kerbelytė wird immerhin die Existenz von 46 Texten erwähnt, wobei hier auch Varianten mit Fischen, die in einem See markiert ausgesetzt werden und in einem anderen See erneut gefangen werden, mitgezählt werden (Kerbelytė 2002, 322). Die Sage ist also nicht singular. Zudem ist unser Seepaar im Katalog nicht aufgelistet. Angesichts des Umstandes, dass das Sujet extrem kurz ist und auf den

ersten Blick sehr realistisch anmutet, kann es vielfach gar nicht als Sage wahrgenommen worden sein.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Namen der Gewässer, und zwar auf die, in denen das Tier versinkt. Es ist hier sicher nicht angebracht, die Namen der Seen, Moore oder, seltener, Flüsse, alle etymologisch zu untersuchen, daher beschränke ich mich auf einige ziemlich offensichtliche Fälle. Zunächst wäre zu nennen: *Bedugnis* ‚Bodenlos‘, vier verschiedene Seen mit diesem Namen erscheinen in den Sagen. Als Epithet trägt auch der See *Meiliškių ežeras* die Bezeichnung *bedugnis* ‚bodenlos‘. Dabei ist auffällig, dass das Fehlen eines Seegrundes unmittelbar mit der Verbindung zu einem anderen Gewässer verknüpft wird, obwohl dies doch gar nicht nötig wäre, schließlich handelt es sich ja um eine horizontale Verbindung zu einem entfernt gelegenen Gewässer, die nicht unbedingt tief gelegen sein muss, und nicht um den Weg zum Mittelpunkt der Erde. Oder doch? Die unendliche Tiefe schlägt sich auch in *Begaline Sietuve* ‚Endlose Untiefe‘ (Kerbelytė 2002, 322), einer Stelle in einem Fluß, an der gleichfalls etwas versinkt, das andernorts wieder auftaucht, nieder.

Die Bezeichnung *bedugnė*, -is erscheint in idiomatischen Phrasen, deren Bildhaftigkeit für sich spricht und die nicht selten sind: *ant bedugnės krašto* ‚am bodenlosen Abgrund‘ = ‚nahe am Verderben‘, *į bedugnę pulti* ‚in den bodenlosen Abgrund fallen‘ = ‚den Boden unter den Füßen verlieren; versumpfen‘, *nuo bedugnės atitraukti* ‚von der Bodenlosigkeit zurückhalten‘ = ‚retten‘ (Paulauskas 1977, 47). Als Reliktwort aus dem baltischen Substrat erscheint *Padugnis* ‚Tiefe, Breite‘ im ostpreussischen Deutsch. Als Redensart heißt *in die Padugnis kommen* ‚in Bedrängnis geraten‘ (Bielefeldt 1970, 49).

Das litauische Synonymwörterbuch (Lyberis 1981, 54) gibt eine Reihe von, natürlich kontextabhängigen, Entsprechungen zu *bedugnis*: *praraja* ‚Abgrund; Schlund; Morast; offene Stelle im Moor‘, auch *prarija*, *prarytis* ‚Morast, offene Stelle im Moor, ewige Verdammnis‘ (LKŽ, X 542). In der *Praryjos duobė* ist ein Hof samt Hausfrau versunken, da diese am Ostertag Kuchen buk (Vaitkevičius 1998, 211f.), zu *ryti* ‚schlingen‘, *pragarmė* ‚Abgrund‘ zu *garmėti* ‚versinken, hinunterrutschen‘, so auch *pragorė* ‚Bodenlosigkeit, undichte Stelle, Schlund‘ (LKŽ, X 504) *kiaurymė* ‚undichte Stelle; Leere‘, *armenys* ‚Gepflühtes; Ackerland; Morast, Modder; Tiefe, Abgrund‘, *pravaras* ‚offene Stelle im Sumpf; tiefe Grube, Abgrund‘ auch ‚Vorraum im Badehaus‘ (LKŽ, X 588) daneben *pravera* ‚Abgrund‘ (LKŽ, X 590) zu *praverti* ‚durchstechen; hindurchschieben; öffnen...‘ (LKŽ, XVIII 893f.).

Die Bezeichnung *pragaras* ‚Hölle...‘ fällt hier nicht, jedoch die morphologischen Varianten *pragarmė* ‚Abgrund‘ und *pragorė* ‚Bodenlosigkeit, undichte Stelle, Schlund‘. Wie man sich leicht überzeugen kann, wird *pragaras* ‚Hölle‘ neben übertragenem ‚Qual, Schwierigkeiten; Streit‘ auch noch in Bedeutungen *praraja*, *bedugnė*, *pragarmė* also ‚Abgrund, Bodenlosigkeit‘ und *rijūnas*, *ėdrūnas* ‚Nimmersatt, Vielfraß‘ verwendet (LKŽ X 499f.), *pragaras* ‚Monster im Nemunas, das alle Ertrunkenen verschlang‘ (Vaitkevičius 2003, 164). Das zeigt deutlich, dass das Wort zur Sippe *garmėti* ‚versinken‘, *gerti* ‚trinken, schlingen‘, *grimzti* ‚versinken‘ gehört (vgl. Fraenkel 1962, 148, 169). Beresnevičius (1990, 108), der annimmt, dass *pragaras* ‚Hölle‘ eine christlich inspirierte Neubildung wegen der Feuerqualen sei, und mit altpreußisch *gorme* ‚Hitze‘ vergleicht, irrt hier. Die Bedeutungen ‚heiß; Dampf‘ und ‚Kehle; schlingen; sinken‘ vermengt allerdings auch der hauptamtliche Etymologe Mažiulis (1988, 389), wohl ebenfalls von den Höllenfeuern inspiriert.

Pragarinis oder *Pragarinė* ‚der resp. die Höllische‘⁵ (vgl. Vanagas 1981, 264; Milius et al. 1972, 306) ist ein weiterer Name eines Sees in dem Rinder versunken sind, um dann in einem anderen See wieder aufzutauchen (Kerbelytė 2002, 322; Milius et al. 1972, 411, Nr. 31), der den Zusammenhang zwischen *bedugnis* und *pragaras* unterstreicht.

In das nämliche Konzept gehört auch das Moor *Prapulduobė* ‚Grube ewiger Verdammnis‘ (vgl. Vanagas 1981, 265), vgl. *prapultis* ‚Tod, Sterben; Not; Abgrund, Bodenlosigkeit‘ (LKŽ, X 540), dem ein Verb *pulti* ‚fallen, stürzen; sterben...‘ zugrunde liegt. *Pragaras* ‚Hölle‘ hat außerdem noch dieses relevante Synonym (Lyberis 1981, 312): *paskanda* ‚Versenkung; Überschwemmung; Sintflut; ewige Verdammnis‘ (LKŽ, IX 479), gehörig zu *skęsti* ‚versinken (im Wasser)‘, welches aber nicht mehr Verwendung findet und nur in Schriften bis etwa 18. Jh. bezeugt ist. Der neben *pragaras* meistverwendete Terminus für die Hölle, *pekla*, ist wohl ein slavisches Lehnwort (Fraenkel 1962, 564). Es gibt also allein aus der Existenz der Hölle *paskanda*, schon Grund genug zu erwägen ob ein Jenseits, oder das Jenseits, sofern man überhaupt eine Auftrennung des Jenseits in Himmel und Hölle immer vornehmen kann, zu einer gewissen Zeit im oder unter dem Wasser vorgestellt wurde (vgl. Beresnevičius 1990, 97-106; Vėlius 1987, 54, 59). Narbutas (1992, 159) stellt die Frage, ob denn nicht das Wasser, welches die Welt der Toten umgibt, *pragaras* ‚Hölle‘ genannt wurde.

Aus dieser Position verwundert auch die Bezeichnung *Dusia* für einen See, in dem etwas versinkt, nicht. Wobei dieses Versunkene in den Versionen in drei ganz verschiedenen Seen wieder auftaucht (Kerbelytė 2002, 322). *Dusia* gehört zu *dusti* ‚schwer atmen, keuchen‘ und lautet ab mit *dvasia* ‚Seele‘, *dausos* ‚Paradies‘ (vgl. Savukynas 1962, 193). Natürlich kann auch ein evtl. „Atmen“ (Schwanken des Wasserspiegels oder bestimmte Geräusche) des Sees für die Namensgebung geltend gemacht werden (Vanagas 1981, 98). Es wird gesagt und von dieser Person als Fakt wahrgenommen, dass der See, als er sich hier niederließ gesagt habe: *Toli ėjau, bet tiek uždusau* ‚Weit ging ich, und so viel erstickte ich‘, woher sich der Name ableitet (Krasauskienė 2002, 85). Das Sujet mit einem Pferd, erscheint hier etwas anders: eine Stute, deren Fohlen auf die andere Seite des Sees gebracht wurde, schwimmt durch den See, immerhin 7 km, mit einer Rast auf dem versunkenen Hügel in der Seemitte, um zu dem Fohlen zu gelangen (Krasauskienė 2002: 86). Neben Pferden, die im Winter wegen einbrechenden Eises ertrunken sind, ist auch ein Fischer ertrunken. Der Fischer wurde nicht mehr gefunden, worauf der herbeigerufene Pfarrer erklärte: ‚Wenn man ihn nicht gefunden hat, dann forderte *Dusia* ein Opfer‘. Der Fischer ist schon auf der anderen Seite, der von *Metelių* (Krasauskienė 2002: 87). Ob es sich dabei um die dem Ort *Meteliai* zugewandte Seite des Sees *Dusia* handelt, oder den dahintergelegenen gleichnamigen See *Meteliai*, geht aus dieser Aussage nicht hervor. Wegen der mehrfachen Nennung des Sees in entsprechenden Sagen (Kerbelytė 2002: 322), meine ich, dass die letztere Version die korrekte Deutung ist, auch wenn die Richtung hier umgekehrt ist.

Schließlich sind in der Gewässersammlung noch zwei, dem Namen nach, heilige Seen: *Švenčius*⁶ und *Šventišius* vertreten. Die übrigen Namen (knapp 60%) lassen keinen direkten Bezug (mehr) zum Sujet erkennen. Sobald man aber etwas weitere Informationen

⁵ Die Verwendung ähnlicher Formen der jeweiligen Namen, selbst wenn diese einerseits männlichen, andererseits weiblichen Geschlechtes sind, ist nicht ungewöhnlich und das Erscheinen der Synonyme ist, wie man z.B. am obigen Sagentext (Šeškauskas) ersieht, innerhalb eines Vortrages eines Sprechers möglich.

⁶ Lit. šventas ‚heilig‘.

heranzieht kann sich das ändern. Von dem Moor *Akloji* ‚die Blinde‘, in das ein Kalb gefallen ist, welches nach mehreren Tagen in einem Fluß an einer Schleuse aufgefunden wurde (Kerbelytė 1999a, 90), wird erzählt, dass jemand die Tiefe vermessen wollte. Mit einem Stein an einer Schnur erreichte er den Grund nicht, ihm träumte es aber daraufhin (das Träumen als passive Tätigkeit, aktiv ist der Geträumte, vgl. Gliwa 2003a, 5) und ihm wurde gesagt, dass er nicht mehr leben würde, hätte er den Grund erreicht (Kerbelytė 1999a, 90).

Als Arbeitshypothese hat sich somit die Vermutung herauskristallisiert, dass wir es hier mit einer Reihe von lokalen jenseitigen Welten, die möglicherweise mit einem Bestattungsort identisch sein können, handelt. Damit korrespondiert der Traum: hätte er nämlich das Jenseits erreicht, hätte er nicht mehr zurückkommen können. Oder, da er ja nicht persönlich, sondern nur per Werkzeug dorthin tastete, kann man auch annehmen, dass die Verstorbenen, und von diesen war es wohl jemand, der im Traum erschien, sich gerächt hätten, wäre ihre Ruhe gestört wurden.

Da, wie gesehen, *Bedugnis* ein besonders frequenter Name solcher Ortschaften ist, habe ich die Kartothek der Ortsnamen, notiert aus der gesprochenen Sprache (Institut der litauischen Sprache, Vilnius) diesbezüglich eingesehen. Neben etwa 30 Gewässern (vgl. Vanagas 1981, 60f.), bzw. konkreten Stellen in diesen, oft Untiefen oder Quellen, findet man noch mehr Moore, Sümpfe, Senken und morastige Wiesen bzw. wiederum konkrete Stellen in diesen, die den gleichen Namen *Bedugnis* oder *Bedugnė* führen. Sicher kann es sich vielfach um morastigen Grund handeln, der keinen Grund unter Füßen oder Hufen bietet, gutes Weideland war nicht immer und überall ausreichend vorhanden. Es gibt aber sogar einige gleichnamige Hügel oder Abhänge. Entsprechend der Natur der Namenskartothek gibt es relativ wenig zusätzliche Angaben, vorzüglich um den örtlichen Dialekt zu illustrieren. Mitunter hat der Interviewer wohl auch gefragt, warum das Objekt so heißt, denn es wird gesagt, dass der See oder Teich so tief ist, dass man den Grund nicht erreichen kann, oder doch wenigstens sehr tief ist, dass hier Tiere ertrunken sind, dass der See oder die Quelle im Winter nicht zufriert. Daneben gibt es aber auch ausführlichere Angaben:

Der See *Bedugnis* (bei Domeikiemis) ist durch unterirdische Wasser mit dem See *Domeikiemis ežeras* verbunden.

Früher einmal wollten Juden die Tiefe des Sees ausmessen, wußten aber nicht wie. Ein Jude träumte, dass irgendeine Stimme ihm sagte: „Ihr Dummköpfe, ihr müsst nicht so messen. Wäret ihr kopfüber gesprungen, hättet ihr den Grund erreicht“ (*Bedugnis*, Kreis Varena).

Am See *Bedugnis* (Kreis Ignalina) wurde von Musikern ein Mensch ohne Kopf gesichtet, der dort spazieren ging.

Jetzt nennt man den See *Ragana* (*Bedugnis*, bei Babtai) (vgl. Vanagas 1981, 271).

Man sieht also auch hier wieder, dass Gewässer mit anderen Seen verbunden sind, wengleich die Begründung dafür hier fehlt, ob das an der Kürze des Beispiels oder an dem In-Vergessenheit-geraten-sein, kann nicht entschieden werden. Dass eine solche Behauptung ohne Begründung entsteht, darf wohl ernsthaft bezweifelt werden. Daneben

findet sich auch das Sujet des Träumens, nachdem jemand versucht hat, die Tiefe rational zu ergründen. Wer kopfüber ins Wasser springt und den Grund erreicht, kommt sicher im Jenseits an. Nun, das könnte auch eine ganz triviale Verhöhnung sein, nur passt dazu das Traummotiv nicht so recht. Schließlich spukt es am *Bedugnis*. Meistens spukt es ja dort, wo jemand gestorben oder bestattet ist. Hierher gehört wohl auch der alternative Seename *Ragana*, denn wie mehrfach erörtert wurde (Gliwa 2003a, 1-8; Gliwa 2003b, 278-283)⁷, ist *ragana* ‚Hexe‘ etymologisch als Spukgespenst, als von den Toten wiederauferstandene Erscheinung zu verstehen.

Noch zwei interessante Ortssagen zu Gewässern deren Tiefe vermessen werden soll:

Im Dorf Krušoniai erzählt man, dass früher anstelle des *Romata* Moores eine Stadt stand. Später versank diese Stadt und wurde zu Moor und Sumpf. Nur an der Stelle der Kirche fand sich ein kleiner See an: *Romatos akis* ‚Auge von Romata‘. Einige Leute banden mehrere Schnüre zusammen und befestigten einen schweren Stein daran und wollten die Tiefe des Seeleins ausmessen, erreichten aber den Grund nicht. Einem der Messenden erschien das See-Auge im Traum und erklärte: Wenn man meinen Grund finden will, benötigt man das Leben von sieben Menschen.

So blieb die Tiefe des geheimnisvollen See-Auges unvermessen. (Vēlius 1995, 114).

Zu verweisen ist wiederum auf den Namen, denn baltische Ortsnamen mit der Wurzel *Rom-* bzw. *Ram-* ‚ruhig, besinnlich‘ sind potentielle Kultstätten, so etwa das zentrale baltische Heiligtum *Romuva* (z.B. Pēteraitis 1997, 335) oder der Berg *Rambynas* auch *Rombinus* (z.B. Pēteraitis 1997, 325-327; Hinze/Diederichs 1998, 22-27, 130, 301), beide im vormaligen Ostpreußen gelegen.

Im Gehöft von Grigaliūnai, im Gebiet Švenčionys, gibt es einen kleinen, aber sehr tiefen See. Jemand fragte sich, wie tief er sei. Er band zehn Stangen aneinander und erreichte doch kein Ende. In der Nacht aber träumte ihm: Ach, Menschlein, sei nicht dumm! Ich liege auf dem Grund und wenn du mich mit deinen Stangen ins Auge triffst, dann verschwindest du selbst und die ganze Umgebung überschwemme ich mit Wasser!

Seither misst niemand mehr den See (Kerbelytė 1999a, 157).

Hieraus bietet sich noch eine andere Sicht an, nämlich die bereits oben ins Spiel gebrachte Personifizierung des Sees oder ein dem See immanenter Dämon, der diesen bewacht oder beherrscht. Dieser kann Opfer verlangen: Der Sage nach friert der See *Dysnai* des Winters erst zu, sobald jemand darin ertrunken ist [...] Alte Leute sagen, der See [verlangt] vielleicht Opfer, vielleicht auch Gebete? (Kerbelytė 1999a, 157).

4. Das Versinken I

Wie man der deutschen Redensart in *der Versenkung verschwinden* = lit. *dingės kaip į bala* ‚verschwunden wie ins Moor‘, oder *...kaip į vandenį* ‚...wie ins Wasser‘ entnimmt, ist das Versinken ein irreversibles und auch schwer nachvollziehbares Verschwinden, da

⁷ Erratum: den offiziellen Grund für die Internierung von Sruoga hatte ich falsch (Gliwa 2003b: 281) angegeben. Es muss heißen, dass Sruoga mit anderen Intellektuellen als Geisel festgehalten wurde, um die Aufstellung einer litauischen SS Einheit zu erzwingen (Juknaitė/Sruogaitė 2003, 3).

keine Spuren hinterlassen werden. Auch wenn in der eingangs erwähnten Sage von einem Wiederauftauchen der Kuh die Rede ist, so besteht doch der erste Teil im Versinken der Kuh. Genau dieses Versinken soll nun separat untersucht werden.

Was verschwindet denn eigentlich alles in der Versenkung? Von Rindern und Pferden in dem betrachteten Sagentyp war bereits die Rede. Daneben hat man in diesen Sagen auch Fische, die von einem See zum anderen schwimmen. Die verschwinden aber nicht endgültig und für einen Fisch ist es nicht unüblich im Wasser zu schwimmen, und wenn es unterirdische Flüsse gibt, sollten diese für einen Fisch auch leichter passierbar sein als für ein ersticktes Rind. Das Merkwürdige an den Fischen ist auch nicht, dass sie markiert werden, um den Nachweis anzutreten, sondern wie sie markiert werden: nämlich mit einer angebundenen Glocke. Die Glocke erscheint hier nicht aus praktischen Erwägungen, denn man hat beim Fischen selten eine Glocke zur Hand. Und die dem Fisch anzubinden ist auch kein leichtes Unterfangen. Welche Rolle spielt hier also die Glocke? Nun, es gibt einen ganzen Sagenkreis, in dem Glocken in Seen versinken. Meist wird gesagt dass die Glocke beim Antransport ins Wasser gefallen ist, etwa wegen gebrochenen Eises (Kerbelytė 1970, 170-174; Kerbelytė 2002, 358-360), samt Pferden (Vėlius 1995, 147). Da es Kirchen und zugehörige Glocken noch nicht allzulange gibt, erste Christianisierung (des späteren Königs und seiner Gefolgschaft) nach katholischem Glauben 1251 (abgefallen nach der Ermordung von König Mindaugas 1263), dann wieder 1387 (Ober-) Litauen bzw. 1413 Žemaitija (Niederlitauen), sollte man diese Sagen auch nicht allzu wörtlich verstehen dürfen. Natürlich gab es verschiedene Glöckchen, sehr wohl gibt, etwa am Zaumzeug der Pferde (Urbanavičius/Urbanavičienė 1988, 32, 34, 42). Ein weiteres sehr populäres Sagenthema ist nicht selten mit Glocken verbunden, nämlich jene über versunkene Städte, Höfe und Kirchen (Kerbelytė 1970, 140-166; Kerbelytė 2002, 337-355). Hierbei sind es Glocken, die aus dem Hügel oder dem See klingen und Zeugnis ablegen für die Existenz einer versunkenen Stadt oder Kirche an dem jeweiligen Ort; alternativ hört man auch Geräusche, die verschiedenen Arbeiten, Spiel, Gesang oder dem Brüllen des Viehs ihre Entstehung verdanken (Kerbelytė 2002, 350f.). Auch kann die Erlösung der versunkenen Stadt darin bestehen, zunächst eine Glocke aus dem Hügel zu ziehen – der Versuch gelingt aber nicht, denn der Strick reißt (Kerbelytė 1970, 161). Von Zeit zu Zeit taucht die Stadt auf, dann muss jemand in die Kirche gehen und dort die Glocke läuten, dann verschwindet sie nicht wieder und ist erlöst (2002, 347). Da das Thema der versunkenen Städte, Höfe und Kirchen beliebt ist (war), wurde es auch weiterentwickelt, besonders an christliche Moralvorstellungen angepasst und umgedeutet, und ist allgemein sehr vielfältig, womit die Analyse der Sujets erschwert wird. Nichtsdestotrotz hat Kerbelytė (1970, 140-166) gerade diesen Sagenkreis recht ausführlich und befriedigend erörtert, so dass ihre Ergebnisse, sofern von Belang für diese Studie, nun kurz referiert werden: die Sagen sind eng mit Vorstellungen von Tod und Leben nach dem Tod verbunden (1970, 164), das Leben in den versunkenen Städten läuft ab wie im normalen Leben auch (1970, 159). Während in slavischen Pendanten hier die Idee einer Insel der Glückseligkeit vorherrscht, sind die litauischen Schilderungen entweder wertfrei oder als Strafe (1970, 159f.) bzw. Ergebnis zufälliger Verfluchung ausgegeben (1970, 140-146). Dabei rücken Versuche zur Rettung in den Vordergrund; der Umstand, dass eine versunkene Stadt existiert wird impliziert (157) und die Idee der glücklichen Erlösung, die jedoch meist scheitert, wird forciert (161f.). In einigen Varianten wird die Existenz der Stadt umgewandelt in die Illusion der Existenz einer Stadt durch teuflisches

Blendwerk (159), ein Musiker findet sich im Sumpf wieder, wo er doch am Abend den Teufeln zum Tanz im Palast aufgespielt hat (Kerbelytė 1970, 159).

In einer Sage wird der versunkene Hof explizit mit dem bodenlosen See *Bedugnīs* verknüpft:

Etwa einen halben Kilometer von Duokiškis entfernt befindet sich der See Bedugnīs. Früher gab es diesen See nicht, dort stand das Guthaus von Duokiškevičius. Der Herr Duokiškevičius war nun aber sehr schlecht; daher versank sein Gut eines nachts unter der Erde (Leščiova 1999, 224).

5. Exkurs: Musiker

Zurück zu Glocken und Geräusch. Bestimmte Geräusche sind möglicherweise als charakteristisch für bestimmte Gewässer oder Sumpfgebiete anzunehmen. Für eine solche Deutung sprechen einerseits eine Vielzahl von geräuschbasierten Gewässernamen, andererseits gibt es auch für Vögel oder sogar Kirchenglocken ganze Textsammlungen von Nachahmungen der speziellen Geräusche (Grigas 1968, 807-809; Kerbelytė 1970, 172). Zudem muss man davon ausgehen, dass die Menschen in einer kaum akustisch verschmutzten Umgebung lebten und somit Geräusche wesentlich subtiler wahrnahmen (wahrnehmen konnten). Dem See *Praviršulis* bescheinigt D. Šeškauskaitė, u.a. Musikerin mit exzellentem Gehör, einen sehr tiefen, als angenehm empfundenen „Eigenklang“ (2003, pers. Mitt.). Es wäre möglich, dass derartige natürliche Geräuschkulissen eine ätiologische Interpretation erfuhren.

Der Klang des Sees *Dusia* wird als zuverlässige Wettervorhersage betrachtet (Krasauskienė 2002, 86).

Andererseits ist Glockengeläut wesentlich in Bestattungsbräuchen. Solange die Totenglocken nicht geläutet werden, kann die Seele sich nicht vom Körper trennen (Vaitkevičienė/Vaitkevičius 1998, 235f.; Kerbelytė 2002, 116) oder das Haus nicht verlassen (Vyšniauskaitė et al. 1995, 445). Das Geläut ist auch als Nachricht an Petrus verstanden, damit er die Himmelpforte öffne (Vyšniauskaitė et al. 1995, 445).

Neben allgemein bekannten visuellen Eindrücken, die als Geister, Gespenster, Spuk interpretiert werden, kann man auch analoge akustische Eindrücke zulassen. Akustischer Spuk hat mit dem visuellen Spuk eins gemeinsam: es spukt an Orten des Sterbens und der Bestattung (Kerbelytė 2002, 112-113). Nun wird das Glockenläuten neben verschiedenen anderen Geräuschen aber gar nicht negativ geschildert, sondern wertfrei; zweifelsfrei kommen die Laute aus der versunkenen Stadt, aus dem Jenseits. Der Umstand, dass es sich um eine Stadt handelt, bedeutet, dass viele betroffen sind, die Mehrheit oder sogar alle. Damit ist die Existenz in der versunkenen Stadt keine gefährliche, spukverdächtige Ausnahme, sondern die Regel nach Sitte und Glauben. Die Kommunikation geschieht aus sicherer Entfernung und ist an sich ungefährlich. Dagegen ist zu bemerken, dass in Sagen, in denen das Verschwinden in der Erde als Strafe geschildert wird, keine versunkene Stadt vorkommt. Hier versinkt nur der Hof des Übeltäters mitsamt seinen Bewohnern; eventuelle Gäste werden vorher gewarnt und können verschwinden. Das Phänomen der Warnung gibt es auch sehr oft bei wandernden Seen, so dass sich hier eine gewisse typologische Parallele abzeichnet: das Versinken, mit späterem Erscheinen eines Sees und das Zuschütten einer Landschaft mit Wassermassen sind beides Möglichkeiten, zu erklären, wie ein Stück Land auf den Grund eines Sees gelangt.

Nun gehört zu echter Kommunikation auch eine Antwort. Die diesseitigen Bewohner halten Messen ab, um die Stadt zu erlösen. Das Ritual muss sehr genau erfolgen, sonst versinkt die Stadt wieder. Natürlich sind die Requisiten an die katholischer Gottesdienste angelehnt, oft fehlt eine Kleinigkeit, wie ein Gerät zum Löschen der Kerzen und die Erlösung bleibt aus (Kerbelytė 2002, 346f.). Interessant, wenn auch ein Einzelfall, ist die Forderung, zur Erlösung ein bestimmtes Lied zu erlernen und auf dem Hügel zu singen (2002, 345). Liegt hier also eine musikalische Zwiesprache mit den Ahnen vor? Die Erlösung derart, dass die Stadt wieder auftaucht und weiterlebt als wäre nichts gewesen (ähnlich wie bei *Dornröschen*), scheint religionsgeschichtlichen Daten zu widersprechen. Ist es daher nicht sinnvoll, anzunehmen, dass eine derartige Erlösung gar nicht geplant war? Aber was war dann das Ziel der Riten? Ahnenkult? Damit korrespondiert die Aussage, dass von Zeit zu Zeit die Stadt an die Oberfläche kommt, es wird aber nicht gesagt zu welchen Zeiten. Die Präsenz der Ahnen ist zu Kalenderfesten wie der Sommersonnenwende (St. Johannes), zu Fastnacht, Weihnachten, Allerheiligen gewöhnlich und in Glauben und Sagen ausführlich bezeugt, wenngleich mitunter interpretationsbedürftig (Bräuche zu den Kalenderfesten siehe: Balys 1993) und besonders zu Allerheiligen ist das Andenken an die Verflorbenen auch im heutigen Litauen noch extrem fest im Brauchtum verankert; der Besuch der Gräber der Angehörigen und das Anzünden von Kerzen ist die Norm, auch für Großstädter.

Daneben wurde auch gezeigt, dass man, hier besser: Frau, mit den Ahnen in Kontakt tritt, um eine Seele für ein zu zeugendes oder zu gebärendes Kind zu erhalten (vgl. Gliwa 2003b, 288; Gliwa/Šeškauskaitė 2003, 280).

Man liegt sicher nicht falsch, wenn man das Thema Glockenklang oder auch die Zelebrierung der Messe mit Musik in Verbindung bringt. Wie Vėlius gezeigt hat (1987, 208f.) hat der Teufel *velnias*⁸, ein überaus häufiger Bewohner von Seen und Sümpfen (Vėlius 1987, 53-55, 224-227), eine starke Affinität zu Musik. In Sagen und Märchen will einerseits der Teufel das Geigenspiel erlernen, andererseits suchen angehende Musiker die Lehre beim Teufel (Vėlius 1987, 208f. u. Lit.). *Des Teufels rufziger Bruder* (KHM 100) erlernt ebenfalls beim Teufel das Musizieren, nur ist dieses Sujet hier nicht (mehr?) wesentlich für den Fortgang der Erzählung.

In Märchen und Sagen können kraft eines Musikinstrumentes alle Personen und sogar Tiere, selbst Teufel zum Tanzen gebracht werden. Erst als die Tanzenden eine Bedingung erfüllen werden sie „freigelassen“ (Schmidt 1950). Musikern werden in Sagen weiterhin übernatürliche Kräfte zugeschrieben, schließlich setzt eine auch heute noch verwendete Redensart ein Gleichheitszeichen zwischen Teufeln und Musikern: *visi velniai – visi muzikantai* (gehört 2003 von K. Grikša, Žaiginys).

In einer Sage, die unseren See *Praviršulis* betrifft, wird das Verhältnis von Teufeln zum Musiker zwar als gefährlich aber fair beschrieben, denn der Musiker wird mit der Situation und den lauernden Gefahren bekanntgemacht:

...“wenn du weißt [wer wir sind], dann fahre mit und fürchte uns nicht. Wenn wir in ein schönes Haus kommen werden, führen wie dich in ein Zimmer. Du setzt dich dort, wo wir es zeigen, bleibst sitzen und bewegst dich nicht von der Stelle und spielst, was wir dir sagen. Wenn man dir schönen Kuchen reicht, so iß diesen nicht, sondern tue ihn zur Seite, falls man dir Geld gibt, so

⁸ Nicht selten heißt der Teufel auch *vokietis* ‚Deutscher‘, wohl ein Verdienst der Kreuzritter, denn andere Nationen sind nicht betroffen (Vėlius 1987, 42).

steck es in die Tasche.“ Dubas war damit einverstanden. Nach kurzem kamen sie zu einem schönen Haus. Hineingegangen setzte sich Dubas auf einen schönen Stuhl, den ihm die Herren gezeigt hatten und spielte auf der Geige alle möglichen Tänze wie ihm geheißen. Hier waren viele Herren und Mädchen zugegen, die mit Hingabe tanzten. Nach einigen Minuten führte ein Herr eine sehr lumpige Frau herbei, mit der alle am meisten tanzten. [...] Schließlich krächten die Hähne und alles verschwand. Da sieht er, dass er auf dem Eis neben einem Eisloch sitzt, die Füße im Wasser. Neben ihm lag Pferdemit, den ihm die Herren anstelle von Kuchen gegeben hatten. In der Tasche fand er 4 Rubel und 73 Kopeken Kleingeld. Nun verstand er, dass er es richtig gemacht hatte, als er auf die Ratschläge der Herren gehört hatte. Wenn er nicht ruhig auf der Stelle gesessen hätte, wäre er ins Eisloch gefallen und ertrunken. Als er erschöpft endlich daheim ankam, erfuhr er, dass sich in dieser Nacht in der Scheune eine Reisende, die dort zur Übernachtung aufgenommen worden war, erhängt hatte. Als er in die Scheune ging und die lumpige Frau sah, erkannte er, dass es dieselbe Person war, die in dieser Nacht von den Herren am meisten zum Tanzen geführt wurde. Das trug sich zu im Jahre 1861 auf dem See Praviršulis. (Balys 2002, 391f., Nr. 451)

Eine weitere Menschengruppe, zu denen der Teufel ein sehr enges Verhältnis hat, sind die Priester. Es ist das Verdienst von Norbertas Vėlius, diese einst positive Beziehung unter dem katholischen Superstrat des Kampfes zwischen Priester und Teufel herausgeschält zu haben (1987, 195-200). Um nur einige besonders drastische Fälle zu bringen: der Teufel sorgt dafür, dass ein ganzes abfälliges Kirchspiel zu ihrem Hirten und der katholischen Kirche zurückkehrt (LTR 462[19], zit. Vėlius 1987, 199) und der Teufel zeichnet oft dafür verantwortlich, dass ein armer, aber moralisch einwandfreier Mensch zum Pfarrer wird (Balys 2002, 361-376). Der Teufel sorgt dafür, dass ein zu unrecht entlassener Priester wieder sein Amt einnehmen kann (Basanavičius 2001, 95) oder ein Bauernsohn, dem das Lernen schwerfällt, letztlich Erzbischoff wird (Basanavičius 2001, I 119). Mitunter erwartet der Teufel im Gegenzug nur eine Flöte (Balys 2002, 371f., Nr. 414). Besonders interessant ist die Stellenausschreibung:

Wer eine schöne Stimme hat, den bestimmt der Bischoff zu seinem Nachfolger. Ein junger Pfarrer bekam diesen Brief und dachte „Wer kann mir eine schöne Stimme geben, wenn nicht der Teufel?“ Sogleich erschien dieser... (Balys 2002, 367, Nr. 407).

Nun stellt sich die Frage, ob in früher Vorzeit nicht beide Berufsgruppen identisch waren bzw. einen gemeinsamen Ursprung haben. Zum einen ist die Stimme und das dadurch hervortretende Charisma im religiösen Ritual von primärer Bedeutung. Musik ist in religiösen Ritualen extrem weitverbreitet, und das schließt die Spielarten des Christentums ein. Für Litauen ist auf die mehrstimmigen Sutartines zu verweisen, die, wie Šeškauskaitė gezeigt hat, nicht als Lieder über etwas zu verstehen sind, sondern als rituelle vorschreibende Begleitung eines Rituals, also Musik zu etwas, womit die Sängerinnen priestergleich agieren. Dabei sind mehrstimmige Gesänge natürlich prädestiniert, denn die komplizierte Aufführung fordert allein schon eine starke soziale Einbindung und rituelle Festlegung (Šeškauskaitė 2001, bes. 145-148).

Eine wichtige ethnographische Bestätigung findet man noch im heutigen Litauen, nicht nur in dörflichen Gegenden. Wenn jemand gestorben ist, so wird die Leiche im Haus aufgebahrt, üblicherweise zwei, drei Tage lang. Dabei ist es üblich, dass ständig Kerzen brennen und immer jemand bei dem Toten wacht, egal wer aus der kondolierenden Verwandtschaft oder Dorfgemeinschaft. Sofern es unter diesem Personenkreis keine Sänger oder Sängerinnen gibt (was immer öfters der Fall ist), werden solche aus

anderen Dörfern geholt, gegen Entlohnung. Dabei ist diesen Sängern der zentrale Platz vorbehalten und ihnen wird ausgesprochen achtungsvoll begegnet. Sie erscheinen an jedem Abend für mehrere Stunden und zum Geleit des Sarges aus dem Hof; gesungen wird auch auf dem Friedhof, unmittelbar bei der Bestattung. Das was von diesen Sängern vorgetragen wird ist eine rituelle Vorbereitung auf das Jenseits. Das Repertoire ist nunmehr überwiegend kirchlichen Gesangsbüchern entnommen und wendet sich an Maria und Heilige um Fürsprache aber keineswegs nur. Auch die verstorbenen Familienmitglieder werden bedacht und der Reihe nach namentlich in die Strophen aufgenommen, vgl. die namentliche Nennung der Ahnen während des Seelenmonats bei den Letten (Dionysius Fabricius, um 1620, in: Vėlius 2003, 573)

Die Rolle des katholischen Priesters ist dagegen sehr bescheiden, er liest nur die Messe in der Kirche; wobei lokale Traditionen höchstens geringfügig abweichen (pers. Erfahrung des Autors).

Hier hat man die praktische Seite der Angelegenheit, Musiker, die ein Ritual zelebrieren um dem Toten den Weg ins Jenseits zu bahnen.

Gleichzeitig kann man davon ausgehen, dass Musiker auch Kenner und Träger der Mythen und religiöser Normen waren und diese bewahrten und verbreiteten, so wie man es der Lieder-Edda entnehmen kann. Eine solche soziale Funktion lässt sich am litauischen Material aber nur schwer nachweisen. Andererseits sind Liedtexte mit mythischem Bezug jedoch reichlich erhalten, etwa zu den Kalenderfesten, wie sie von Laurinkienė (1990) untersucht wurden.

Damit dürfte die These von der Nähe der Musiker und Priester nicht erstaunen, wobei die beiden Gruppen aber chronologisch anders einzuordnen sind, Musiker stellen zweifellos die ältere Schicht dar. Vgl. an. *galdr* ‚Zauberspruch‘ < ‚Gesang‘ (de Vries 1970, 304) lat. *cantus* ‚Singen, Lied‘ und ‚Weissagung, Zauberspruch‘.

6. Exkurs: Geistlicher

Im See *Metelių*, dem Partner der *Dusia*, ist ein Geistlicher ertrunken (Krasauskienė 2002, 87). Das sagt man auch von „heiligen“ Seen *Švenčius*, *Šventas*, *Šventežeris*, den Flüssen *Šventoji*, *Šventvandenis* und dem Tümpel *Šventorius* (Kerbelytė 2002, 366). In einem anderen Sagentyp, den Sagen über versunkene Städte zugeordnet (wiewohl wandernde Seen den gleichen Anspruch hätten), ist es oft der Geistliche, der gewarnt wird, da der Hof, in dem er übernachtet, in der Versenkung verschwinden wird. Meist nach der dritten Warnung, üblicherweise im Traum, bricht er auf und reist ab. Da er sein Gebetsbuch vergessen hat, kehrt er wieder um und findet einen See vor, auf dem der Tisch mit dem Buch schwimmt. Nachdem er das Buch genommen hat (wie, wird nicht gesagt) versinkt auch der Tisch (Kerbelytė 1970, 145). Man fragt sich, warum ausgerechnet der Priester in dieser Rolle erscheint. Die naheliegende Erklärung, dass dieser heilig ist und somit vor dem Verderben gewarnt werden muss, deckt sich wenig mit der sonst oft negativen, verspotteten Rolle des katholischen Priesters in Sagen. Es ist möglich, dass das einprägsame Motiv mit dem Gebetsbuch den Ausschlag gab, für diese Requisite gibt es keinen Ersatz und ihre Existenz ist besonders leicht durch den Priester als Reisenden zu begründen. Es gibt aber eine strukturelle Gemeinsamkeit mit den Sagen über den Musiker beim Teufel. Während sich der Musiker am Morgen in einem Sumpf wiederfindet, sieht der Priester sich einem See gegenüber. Der räumliche Unterschied

läßt sich somit auf eine zeitliche Achse projizieren, während der Nacht hat man den Hof, der sich tagsüber wieder in ein Naturobjekt verwandelt. Als Zeugnis des Ereignisses hat man dort die Pferdeäpfel und Spuren, hier das schwimmende Gebetsbuch. Handelt es sich also um eine Übersetzung des Sujets in die Sprache katholischer Requisiten? Wie läßt sich nun der Widerspruch erklären, dass einerseits der Priester versunken ist, andererseits dieser aber vor der Versenkung gewarnt wird? Man könnte sicher beide Sujets als unabhängig voneinander auffassen und so die Existenz des Widerspruchs verneinen. Wenn man das jedoch nicht tut, so sehe ich zwei Möglichkeiten zur Lösung der Frage. Einerseits kann aus dem Namen und der Sage, dass dort jemand versunken ist, rekonstruiert werden, dass dort ein Geistlicher oder Heiliger versunken sein muss. Neben dieser recht pragmatischen Sicht läßt sich aus dem Vergleich mit den Musikersujets aber auch erwägen, ob nicht der Musiker resp. Priester den Toten ins Jenseits begleitet, dazu also mit diesem gemeinsam versinken muss, jedoch anders als der Tote die Rückreise antreten kann. Diese Rückreise geschieht explizit mit Hilfe der Teufel: „wie ein Wirbelwind“, „vom Teufel getragen“ (Beresnevičius 1990, 106) oft initiiert durch List des Musikers (zerreißt die Geigensaiten und muss neue holen, z.B. Balys 2002, Nr. 452 ff.) oder ohne weitere Erklärung.

Ein Vergleich einer solchen Jenseitsreise des musizierenden Geistlichen mit einer schamanistischen Jenseitsreise drängt sich geradezu auf (vgl. Beresnevičius 1995, 48-51, 176-179; Eliade 1954, 199-207).

7. Das Versinken II

In verschiedenen indogermanischen Völkern lässt sich die Tendenz erkennen, dass das Jenseits durch eine Wasserbarriere von dieser Welt getrennt ist und dass das Jenseits eine Weide ist, auf der die Verstorbenen als Vieh weiden (Vēlius 1987, 162-190; z.B.: Basanavičius 2001, 110f.)

Es ist daher naheliegend, diese Schicht als sehr alt in der baltischen Überlieferung anzusetzen und vor nur baltischen Innovationen zu datieren.

Dass Namen von Gewässern vom Typ *Bedugnis - Bodenlos* so stark vertreten sind, spricht dafür, dass es sich um Erstbenennungen handelt, unmittelbar nach Ankunft der Balten in der Region des heutigen Litauens gegen Ende des 3. Jahrtausends v. Chr. (vgl. Dini 2000, 154). Neben Gewässern mit Namen wie *Bedugnis - Bodenlos* tragen noch viele Gewässer oder Moore solche Bezeichnungen als Attribut, die einst Namen gewesen sein können.

Die versunkene Stadt der Sage stellt das Jenseits dar, ein sehr lokales Jenseits! Dem durchaus abstrakten Denken von Wasser als der Grenze stehen praktische Erfordernisse entgegen, der Verstorbene muss ins Jenseits gebracht werden, dazu muss ein Gewässer in der Nähe dienen.

Überraschend ist die Anwendung einer solchen Sagenwelt auf die aufgeschütteten einst befestigten Burghügel *piliakalnis* (Hinze/Diederichs 1998, 131-135), unter denen versunkene Städte existieren sollen, denn diese Anlagen datieren ab der späten Bronzezeit, hier ca. 1000-500 v. Chr. (Grigalavičienė 1995, 22). Sie sind zudem vergleichsweise gut archäologisch erschlossen und allgemein nicht als Friedhof ausgewiesen, sondern als vordergründig militärische Befestigungsanlage. Die Existenz von Kultgebäuden auf diesen Burghügeln wird ernsthaft bezweifelt (Zabiela 2002, 84-100). Hier liegt wohl die

Anwendung eines alten Konzeptes auf ein neues Ereignis vor⁹. Wenn bekannt ist, dass unter dem Wasser, unter der Erde Städte existieren, und weiterhin die Überlieferung festhält, dass an einem konkreten Ort einst eine Siedlung bestand, dann ist die kausale Verknüpfung naheliegend: die Stadt ist versunken. Zudem sind die Bewohner nunmehr verstorben und ohnehin diesen Weg gegangen, warum sollten sie ihre Stadt nicht mitgenommen haben? Auch das Versinken in einem Berg oder überhaupt in der Erde dürfte eine Verallgemeinerung sein, ausgehend davon, dass das Jenseits unterhalb zu suchen ist. Es fällt aber auch auf, dass vielfach Sümpfe und Moore Handlungsorte sind. Solche Gebiete kann man beiden Elementen Wasser und Erde zuordnen. Geben sie daher Grund zur Überführung eines Unterwasserjenseits‘ in ein unterirdisches? Oder ist die Wahl von Sümpfen bereits ein Ergebnis einer solchen Transformation hin zu unterirdischen Lokalitäten? Trotzdem bleiben diese Erklärungsversuche nicht allzu befriedigend und die Frage der versunkenen Städte oder Löcher im *piliakalnis* muss offen bleiben. Auffällig ist dennoch die häufige Anordnung von Friedhöfen auf Hügeln, möglicherweise künstlichen Ursprungs, z.B. der Dorffriedhof von *Gudonys* im Kreis Anykščiai.

In dem nunmehr fast ausgetrockneten Moor *Kakšbalis* saß einst eine Teufelin auf einem eisernen Sessel. Vor einem Wetterumschwung kam diese mitsamt Grund und Sessel an die Oberfläche (Basanavičius 1998, 483). Dabei ist dieser Grund zwar meist unter Wasser, kann aber gelegentlich an die Oberfläche kommen. Das erinnert an das genannte Verhalten des Sees *Praviršulis*, in dem ein Landstück im Spätsommer an der Oberfläche erscheint.

Neben einem Gräberfeld am See (5.-6. Jh.) von Obeliai liegen Funde aus dem 13.-14. Jh. vor. Dabei handelt es sich um die Überreste von Kremationen, die samt Grabbeigaben von einem speziellen Steindamm aus ins Wasser geworfen wurden. Gleichzeitig wird der Gedanke erhoben, dass Gräber der vorangehenden Strichkeramik-Kultur auch im Wasser zu suchen sein sollten (Urbanavičius/Urbanavičienė 1988, 35f., 46). Möglicherweise gab es auch ein Bestreben, die verschiedenen Bestattungsformen zu verbinden. So wie *Šventaragis* als Kremationsstätte des mittelalterlichen Vilnius an einer gelegentlich überschwemmten Uferbank gelegen haben soll, womit die Elemente Feuer und Wasser an der Bestattung teilhatten (Toporov 2000, 64-69 und Lit.). Wäre also Moorgrund, der zu gewissen Jahreszeiten an die Oberfläche kommt, ein geeigneter Bestattungsplatz?

Das einzelne Versinken von Glocken erscheint mir als eine sehr abstrakte Darstellung der Angelegenheit, die in Anlehnung an kirchliche Realien aus dem allgemeinen Kontext herausgelöst wurde und nunmehr als selbständige Objekte versinken können. Dem liegt der Gedanke zugrunde: wenn Glocken aus dem See erklingen, so müssen sie versunken sein.

Es gibt sehr viele Orte an denen Sagen verschiedener Typen und Varianten handeln. Also von einem Ort können unabhängig voneinander Sagen existieren über versunkene Glocken und versunkene Städte, über Versuche zur Erlösung, über ersoffenes Vieh, das andernorts wieder auftauchte. Dabei sind die Tiere und Glocken zumeist auf Gewässer und Sümpfe beschränkt, während Gebäude auch zahlreich im Festland versinken können, dann jedoch unter Zuhilfenahme von Flüchen oder göttlichem Zorn. So heißt es zu mehreren Seen, in denen Rinder versunken sind, dass hier auch eine Stadt versunken ist: *Bedugnis*, *Asonas*, *Erzvetas*, und in den Gewässern *Bedugnis*, *Dusia*, *Erzvetas* hört man auch

⁹ Andererseits wurden vielleicht die Burghügel auch nur mit Hügelgräbern zusammengeworfen?

Geräusche. In der Senke *Prapulduobė* ist neben dem Vieh noch eine Hochzeitsgesellschaft versunken (Kerbelytė 2002, 341). Damit wird der innere Zusammenhang der verschiedenen betrachteten Sagentypen m.E. unterstrichen. Berichte über ersoffenes Vieh, auch wenn damit nur der Name des Gewässers begründet werden soll, ohne dass hierbei irgendwelche Andeutungen betreffs eines evtl. Wiederauftauchens gemacht werden (Kerbelytė 2002, 366), könnten durchaus Relikte eines komplexeren Sujets sein, besonders wenn es sich um Namen wie *Bedugne*, *Prapolai*, *Prapula* (2002, 366) handelt.

Kerbelytė betont in der Deutung dieser Sagen besonders die magische Kraft des Wortes, das oft unvorsichtigerweise oder in Unkenntnis der Dinge ausgesprochen wurde oder aber bewusst als Fluch (1970, 2002).

Sehr ausgeprägt ist die Geräuschkulisse in Raigardas. Hier hörte man, so die Überlieferung, deutliches Glockengeläut aus Wasserlöchern im Sumpfbereich oder wenn man das Ohr auf die Erde legte. Einerseits sollen die Glocken zeitgleich mit der Messe erklingen sein, andererseits führte man die Kinder regelmäßig zu Ostern in die Senke, um die Glocken zu hören (Vaitkevičius 2001, 74). Ostern erscheint nicht selten als Datum des Versinkens. So versinkt ein Hof mitsamt Hausfrau, die zu Ostern Kuchen buk an einem Ort, der jetzt *Peklalė* ‚Kleine Hölle‘ genannt wird (Vaitkevičius 1998, 191). Die folgende Sage beschreibt die Entstehung des sumpfigen Sees *Piktežeris* ‚böser See‘, der unterirdisch mit dem See *Plateliai* verbunden sein soll:

Es lebte eine grausame Königin. In der Osternacht schickte sie ihr Gesinde in die Kirche und buk währenddessen Kuchen, um ihn nicht teilen zu müssen. Als das Gesinde wiederkam war dort nur noch eine Grube. Das war die Strafe Gottes (Vaitkevičius 1998, 230).

Wenn man der Idee, dass indogermanische Völker das Jenseits hinter eine Wasserbarriere verlegen und die Toten dort auf einer Weide in Viehgestalt vorgestellt wurden, folgt, dann liegt es nahe, die entsprechenden Sagen genau hier einzuordnen und mit konkreten, entsprechend benannten Gewässern zu verbinden. Neben Kuh und Kalb sind es Pferde, die in der Bodenlosigkeit versinken. Pferde als Verkörperung der Toten findet man u.a. in litauischen Märchen vom Typ ATU 761, hier sind es einstige Gutsherren, zumeist grausame, oder aber ehemalige Kirchendiener, die ein solches Schicksal ereilt (Sauka 2000, 13-28; Beresnevičius 1990, 51). Mit solchen Pferden vorgespannt können Teufel auch in dieser Welt erscheinen und wenn mitunter die Rückreise in die Hölle geschildert wird, heißt es, sie verschwinden in einem Moor oder See (Sauka 2000, 23; Vėlius 1987, 181). Auch wenn man hier viele Züge der christlichen Hölle und dem Konzept der Bestrafung vorfindet, so lässt sich das Sujet dennoch nicht aus christlichen Motiven erklären. Daher erwägt Vėlius, ob nicht wegen der ziemlich stabilen Beziehung: Herr oder Geistlicher wird zum Pferd, hier ein Abbild der sozialen Struktur der Gesellschaft ins Jenseits transponiert wurde, wonach Vertreter der oberen Schicht nach dem Tode zu Pferden werden, die anderen aber zu Rindern oder Schafen (1987, 188). Die Annahme, dass das jenseitige Leben als Fortsetzung des hiesigen verstanden wird und somit durchaus auch soziale Hierarchien übernommen werden können, ist durchaus plausibel. Dennoch möchte ich eine alternative oder doch wenigstens ergänzende Deutung anbringen. Aus archäologischen Funden in Litauen können etwa für das zweite vorchristliche Jahrtausend nur sehr geringe graduelle Unterschiede in der Bestattung festgestellt werden, jedoch keine qualitativ bedeutsamen Unterschiede. Daher

könnte es sich hier eher um eine chronologische Abfolge (oder regionale Variation) von Jenseitsvorstellungen handeln, als um ein Momentbild einer Sozietät. In der Entwicklung der Vorstellungen des Jenseits haben wenigstens zwei deutlich trennbare Stufen vorgelegen, einerseits die Wiese hinter, also praktischerweise unter Wasser, mit Toten als Vieh, und, andererseits eine spätere, die das Jenseits in den Himmel verlagert. Diese zweite Stufe dürfte vorgelegen haben unmittelbar vor und während der Christianisierung. Dafür spricht z.B. der „Friedensvertrag zwischen dem deutschen Orden und den abgefallenen Preussen...“ von 1249, wonach die Preussen behaupten ihre Verstorbenen in den Himmel reiten zu sehen (Vėlius 1996, 239, 241) sowie die Vorstellungen von Petrus als Türhüter des Paradieses, der auf einem Schimmel reitet (Beresnevičius 1990, 125) oder auch die Lokalisierung des Jenseits *Dausos* in der Milchstraße oder in Gegenden in die die Zugvögel fliegen (Beresnevičius 1990, 130-132). In dieser Stufe ist der Verstorbene nun auch nicht mehr als Pferd vorgestellt, sondern reitet auf dem Pferd. Derart kann das neue, importierte Konzept Paradies mit dem aktuellen Jenseits lit. *dangus* ‚Himmel‘ gleichgesetzt werden. Ein vorheriges Jenseits, an das Erinnerungen lebendig sind, das aber dem aktuellen gegenüber irgendwie nachteilig sein muss, da man sonst die Jenseits-Reform nicht durchgeführt hätte, kann daher mit der christlichen Hölle gleichgesetzt werden. Ähnlich wird der Hades ja eher der christlichen Hölle nahestehend empfunden (vgl. Beresnevičius 1995, 33), rus. *ad* ‚Hölle‘ ist eine Entlehnung des gr. *Hades*. Ein drittes altes Jenseitskonzept, nämlich die Reinkarnation in Bäumen, wobei Jenseits und Diesseits identisch sind (Beresnevičius 1990, 42-48; vgl. Gliwa 2003b, 283-285), findet man in der Deutung als Purgatorium wieder: Bäume, die knarren sind büßende Seelen, die um Gebet und Erlösung bitten (Beresnevičius 1990, 62-64). Dass auch der Aufenthalt im Wasser mitunter nur als zeitweilig, im christlichen Verständnis als Sein im Purgatorium, verstanden wurde, belegen viele diesbezügliche Glaubensbekundungen (Būgienė 1999, 44f.). Hier dürfte auch die Namensgebung *Čysčius* ‚Purgatorium‘ für eine morastige Stelle in unmittelbarer Nähe des *Peklos kalnas* ‚Höllenhügel‘ und eines Friedhofes eingeordnet werden. Es verwundert nicht, zu erfahren, dass auf dem Hügel einst ein Badehaus stand, dass einmal samt Bedenden in der Erde versank (Vaitkevičius 1998, 257). Man sollte hier nicht außer Acht lassen, dass der Begriff *pirtis* ‚Badehaus, Sauna‘ sich etymologisch als ‚Feuer; was heiß ist‘ deuten lässt und auch in der Bedeutung ‚Feuer zur Kremation‘ im lit. Liedgut erscheint (Gliwa 2004, 6f.).

Angst vor Bestattung im Wasser bei den Balten belegt Prätorius (um 1690):

„Der gräulichste u schimpflichste Todt bey ihnen ist gewesen ins Waßer geworfen zu werden. Das merket man an einigen der jetzigen Nadrauen, die so sehr sich nicht scheuen an den Galgen zu henken, als daß sie sollen in ein Gesümpf oder Waßer nach ihrem Tode geworfen werden. Unter den kräftigsten argumenten, damit einen ruchlosen Nadrauen zur Beßerung seines Lebens persvadiren kan, ist dieses, wenn man ihn dräuet, man werde ihn nach seinem Tode in ein wäßerichtes Gesümpf werfen laßen. Dieses haben die Priester, so zuerst die alten Preußen zum Christlichen Glauben bekehren wollen, wohl Gewust, drum sie, wenn sie die erschröckliche ewige Verdamiß ihnen vorstellen wollen, haben sie gebrauchet das Wort, perklanits, welches dem Buchstaben nach heisset, in eine heßliche Pfütze durchweichet werden“ (in: Vėlius 2003, 149).

Baum und Sumpf finden wir auch in den bereits erwähnten Sagentypen: *Der Musiker fällt in die Hölle* und *Der Musiker spielt zu des Teufels Hochzeit*. Nachdem der Musiker bis

in die Nacht hinein in der Hölle oder in einem Gut den Teufeln zum Tanz aufgespielt hat, findet er sich am Morgen in einem Sumpf wieder oder aber in einer hohen Fichte. Ich sehe hier zwei Möglichkeiten. Entweder versteht man die Hölle hier als abstraktes Jenseits, dann liegt es nahe, auch den Baum abstrakt zu verstehen, etwa als einen mythischen Weltenbaum dessen Wipfel sich im Himmel befindet, wo dann auch das Jenseits zu suchen wäre. Oder aber man sieht den Baum als Realie an, was ich aus strukturellen Erwägungen (in den Versionen mit dem Sumpf handelt es sich zweifellos um reale Landschaften, nach der Rückkehr aus dem eigentlichen Jenseits) annehme. Dann wird man auf dem Baum auch kein abstraktes Jenseits positionieren wollen, sondern einen konkreten Bestattungsort. Die Bestattung auf einem Baum wird in dem sogenannten Sovijus-Mythos erwähnt:

Sovijus war ein Mensch. Aus einem erjagten Wildschwein entnahm er neun Milzen und gab sie seinen Nachgeborenen zum Braten. Als diese jene aufaßen, erzürnte er. Er versuchte in die Hölle zu gehen. Acht Tore konnte er nicht passieren, durch das neunte kam er freiwillig mit Hilfe eines Nachgeborenen, anders gesagt: seines Sohnes. Als die Brüder auf diesen zornig wurden, versprach er, dass er gehen und ihn suchen werde, so kam er in die Hölle. Mit dem Vater zu Abend gespeist machte er ihm ein Lager und vergrub ihn in der Erde. Am Morgen aufgestanden, fragte er ob er gut geruht habe. Jener klagte ihm: „Ach, von Raupen und Würmern wurde ich gefressen“. Am anderen Tag machte er ihm ein Abendessen und hob ihn in einen Baum wo er ihn bettete. Am Morgen gefragt antwortete dieser „Von Bienen und einer Menge Mücken wurde ich gefressen, o, wie schlecht habe ich geschlafen“. Am anderen Tage errichtete er ein großes Feuer und warf ihn in die Flammen. Am Morgen fragte er ob er gut erholt sei. Und darauf sprach jener: „Süß wie ein Säugling in der Wiege schlief ich“. O große Verirrung des Satans, die eingeführt wurde in die Sippe der Litauer, Jotwinger, Preußen, Liven [...] die glauben, dass ihr Seelenführer in die Hölle Sovijus sei [...] und die bis zum heutigen Tag die Körper ihrer Toten verbrennen wie Achilles und all die anderen Griechen ... (aus einem altrussischen Einschub in der Malala Chronik 1261, Original und lit. Übersetzung bei Vėlius 1996, 266f.)

Auch wenn aus dem Text nicht explizit hervorgeht, wer hier wen bettet und bewirtet so ist man sich weitgehend einig, dass es sich um die Etablierung einer neuen Bestattungsform handelt und dass der Vater Sovijus der Bestattete ist (Beresnevičius 1990, 72-85; 1995, 11-76; Greimas 1990, 355-378; Vėlius 1996, 263-266; Toporov 2000, 211-215). Weniger Übereinstimmung herrscht indes in Bezug auf die Rolle von Schwein und Milz, die uns hier aber nicht weiter interessieren. Dass der Schlaf hier auf eine Kommunikation im Traum hinweisen könnte, argumentierte bereits Basanavičius (1998, 65f.). Beresnevičius hebt hervor, dass der ruhige Schlaf eines Toten mit dessen Zufriedenheit einhergeht, während unruhiger Schlaf sich in Spuk, Rückkehr und Klagen äußert (Beresnevičius 1995, 34). Der vorgeschlagenen relativen Chronologie, wonach die Feuerbestattung eine vergleichsweise junge Innovation ist, entsprechen archäologische Befunde, wonach die Feuerbestattung im Territorium der baltischen Völker im Zeitraum von ca. 1200 v. Chr. - Ende 1. Jt. v. Chr. und dann etwa ab 500 - 1400 n. Chr. üblich war, teilweise in Koexistenz mit anderen Bestattungsformen (genauer siehe z.B.: Grigalavičienė 1995: 65f., 95; Toporov 2000: 206). Die Moor- und Baumbestattung wären vorher zu datieren. Wie diese beiden Formen in relativer Chronologie oder als regionale Varianten zueinander stehen, kann m.E. aus dem vorliegenden Material nicht sicher entschieden werden. Die geographische Verbreitung der Motive könnte möglicherweise weiterhelfen.

Da die *Hochzeit eines Teufels mit einer Erhängten* erfolgte (Balys 1936, Typ 3277; Texte in Balys 2002, 386-398), die entweder dem Musiker persönlich bekannt war oder deren Leiche er nach der Rückkehr findet, erscheint es auch aus der Sicht der Sagentexte recht plausibel anzunehmen, dass hier die Verstorbene noch nicht in der Hölle o.ä. ist, sondern auf dem Weg dahin, wobei ihr die Teufel zum Geleit entgegenkommen, nämlich bis hin zum Bestattungsort. Dass am Ort der Bestattung bzw. vorheriger Aufbahrung die Seelen Verstorbener erscheinen ist ein ausgiebig als geglaubt bezeugter Umstand (Basanavičius 1998, 149-155, 182-191; Vėlius 1987, 185, 189). Nicht unwichtig ist auch ein anderes Detail. Der Musiker ist es, der nach der Rückkehr von der Teufelshochzeit, der Familie der Verstorbenen über den Tod Kunde bringt oder weiß wo die Leiche der Erhängten zu finden ist. Dass das Erhängen die Fortsetzung der Baumbestattung sein könnte, war bereits vorgeschlagen wurden (Gliwa 2003b, 283). Somit korrespondiert das Aufwachen des Musikers auf der Fichte mit dem Erhängen, während das Erwachen im Sumpf dem Ertrinken nahesteht. Man kann davon ausgehen, dass der heimgekehrte Musiker ursprünglich nicht von dem Tod berichte, sondern von erfolgreicher Überführung ins Jenseits. Die Idee der Hochzeit stellt sich auch in dem Moor *Giltinė* (Giltinė ist die Todesgöttin oder die für den Tod verantwortliche Schicksalsfrau) dar, denn in diesem Moor habe die Giltinė Hochzeit gefeiert (Vaitkevičius 1998, 311) (der hier verwendete Ausdruck *keldavo vestuves* deutet auf den mehrfachen, gewohnheitsmäßigen Vorgang hin: pflegte Hochzeit zu feiern). Es ist nur natürlich, dass auch die weibliche Giltinė erscheint, denn, wenn man die Bestattung besonders einer unverheirateten Person gleichsam als Hochzeit mit dem Tod auffasste und den Leichnam entsprechend kleidete (Vyšniauskaitė et al. 1995, 447), benötigt man neben dem Teufel als Bräutigam ja auch noch eine Braut für verstorbene Männer.

Folgen wir also der Idee, dass es sich hier um konkrete Bestattungsformen handelt und berücksichtigen weiterhin, dass Ort der Bestattung und Lokalisierung des Jenseits im Zusammenhang stehen und dass mit einer Reform von Bestattung und Jenseitslokalisierung eine Abwertung verbunden ist, die soweit führen kann, dass die Anwendung dieser obsoleten Bestattung als Strafe empfunden wird. Andererseits kann eine Spukgestalt fordern, dass er nicht auf dem Friedhof, sondern im Moor bestatten werden möchte, worauf das Spuken aufhört, auch wenn die Begründung damit erfolgt, dass die sündhafte Person es nicht wert sei in der Kirche bestattet zu sein (Basanavičius 1997, 252, Nr. 113).

Soweit es um Bestattung in Gewässern oder Sümpfen geht, sei auf germanische Leichenfunde im Moor verwiesen, die neben Anzeichen einer Bestrafung auch solche eines Opfers aufweisen (Schlette 1982, 164-172). Es kann vermutet werden, dass die Entwicklung derart verlief, dass ein Menschenopfer die Bestattungszereemonie nachahmt. Das Opfer besteht aus drei Komponenten: Opfer, Opfernden und höherem Wesen, dem geopfert wird. Insofern der Zweck des Opfers, nämlich die Pflege der Beziehung zwischen Opfernden und höherem Wesen um den Umstand erweitert wird, dass gerade das Opfer sich diesem gegenüber vergangen hat und nun eine Versöhnung erforderlich ist, gewinnt der Gedanke der Strafe an Bedeutung. Damit entsteht die Hinrichtung als Ausdruck der Beziehung zwischen Opfer und Opfernden, unter Zurücktretung der Gottheit, dessen Stelle nunmehr moralische oder juristische Gesetze einnehmen. Natürlich sei nicht behauptet, dass Bestattung, Opferung und Hinrichtung identisch seien. Es soll lediglich deren Verwandtschaft unterstrichen werden und der Umstand, dass die Ausführung des Opfers Elemente der Bestattung enthält und die Hinrichtung, Elemente von Opfer und

Bestattung. Damit kann man die Datierung dieser Leichenfunde im 1. Jh. n. Chr. (Schlette 1982, 170) schon deutlich nach einer zu rekonstruierenden¹⁰ Bestattung in Sümpfen ansetzen. Alle Anzeichen eines Opfers weist auch eine menschengestaltige slavische Eichenholzfigur auf, die im *Wiesenmoor* (Altfriesack bei Neuruppin) gefunden wurde (Heydick et al. 1987, 230f.), falls sie dort versenkt wurde, was eigentlich anzunehmen ist. Schlette hält diese Figur aus dem 6. Jh. für ein Götterbild, die also von den ankommenden Slaven mitgebracht wurde oder unmittelbar nach der Ankunft gefertigt worden war (1982, 225f.). M.E. ist es nicht sehr naheliegend anzunehmen, dass diese Figur zunächst als Idol irgendwo gestanden hatte und dann nach Aufgabe der Siedlung oder Kultstätte oder durch Feindeinwirkung ins Moor geworfen wurde. War es also ein Opfer zur Kultivierung des namenlosen Sees unmittelbar nach der Landnahme?

Es verwundert nicht, dass dem Teufel in die Hölle diejenigen Verstorbenen zufallen, die sich erhängten oder die ertrunken sind. Also diejenigen, die veraltete Formen der Jenseitsbeschreitung wählen, kommen auch in das veraltete, nunmehr negativ aufgefasste Jenseits, die Hölle. Solche Tote, Selbstmörder und Ertrunkene, werden auch heute noch in vielen Dörfern Litauens nicht auf dem geweihten Friedhof bestattet, sondern daneben. Dabei verwendet man oft den allgemeineren Ausdruck *ne savo mirtim numirti* ‚nicht seines Todes sterben‘. Im gegenwärtigen Sprachgebrauch ist diese Phrase dem deutschen *nicht eines natürlichen Todes sterben* äquivalent. Es ist indessen zu bezweifeln, dass dies immer so war, denn etwa Kriegstote erscheinen nie in den Sujets, jedenfalls nicht in den litauischen, auch Unfallopfer werden nicht negativ bewertet. In lettischen Sagen sind es mitunter gefallene Soldaten, meist Schweden oder Russen, die spuken. Es geht also nicht primär um Todesart und -zeitpunkt, sondern um die Bestattungsform.

Neben diesem auf die Todesart bezogenen Ausdruck *ne savo mirtim numirti* ‚nicht seines Todes sterben‘ findet man den Terminus *nelaikis* ‚unzeitiger‘, der als Referenz die vom Schicksal bestimmte Lebenszeit benutzt. Eine Person, die nun stirbt, bevor diese Zeit abgelaufen ist, muss bis zu deren Ablauf auf der Erde bleiben, spukenderweise (LKŽ, VIII 642-643; Basanavičius 1998, 231)

Vėlius sieht im Erhängen jedoch die standesgemäße Bestattung der ersten sozialen Schicht, Weise und Priester umfassend, deren besonderer Patron der Teufel gewesen sei (1987: 59, 195, 200). Die besondere Nähe der religiösen Kader zum Teufel lässt sich aber viel einfacher aus deren Mittlerrolle zwischen Menschen und Ahnen bzw. Gottheiten erklären und bestimmte Todesarten bzw. Bestattungsformen nicht als gleichzeitig verwendete Formen der verschiedenen sozialen Schichten, sondern als chronologische Abfolge (vgl. Beresnevičius 1990, 109-112) oder evtl. regionale Kulturvariation.

Symbolisches Erhängen hat sich in litauischen Hochzeitsbräuchen lange erhalten. Ein wichtiges Szenario ist das Erhängen des Brautwerbers als notorischer Lügner; schließlich hat er ja den Freier über den Klee gelobt. Hierbei wird eine Strohfigur erhängt, der echte Brautwerber klettert derweil aufs Dach. Als dessen „Geist“, spukt er, schlägt sich mit dem Badequast und fuchtelt mit einem Besen herum (Juška 1955, 349). Gerade das Erscheinen der Seele des Brautwerbers mit dem im Hochzeitsbrauch relevanten Besen spricht gegen eine Beschränkung der Hinrichtung nur zur Strafe. Sollte es sich nicht vielmehr bei dem Brautwerber um den Repräsentanten eines Ahnen handeln, der eine Hochzeit veranlaßt um der Seele die Zeugung eines neuen Kindes zu garantieren? In diesem Falle wäre ein

¹⁰ Möglicherweise gibt es dafür Belege, leider überblicke ich die entsprechende Fachliteratur nicht.

Vergleich mit dem Spiel „Kranich backen“ (Balys 1993, 42, Nr. 304; Gliwa 2003b, 286) angebracht, bzw. der Version „Krähe backen“, in der das Backen fortgesetzt wird „bis Gott den Tag gibt“ (Sabaliauskas 1923, 329).

Nach Beresnevičius ist die Verwandlung Verstorbener in Tiere spätestens mit dem Übergang von Viehzucht zu überwiegendem Ackerbau negativ belegt (1990, 53). M. E. ist diese Profanisierung bereits mit der Konsolidisierung der Viehzucht in Ostlitauen 1000 v. Chr. - 0 bzw. Westlitauen 1700 - 1000 v. Chr. (Daugnora/Girininkas 1998, 229, Fig. 5), also mit der vollständigen Desakralisierung des Nutztviehs erreicht. Hingegen bleibt die Verwandlung in Bäume von dieser Abwertung weitgehend verschont (Beresnevičius 1990, 53), wie ja auch deren Nutzung sich eher graduell (Reduzierung des Waldes auf heilige Haine und später einzelne Bäume), nicht qualitativ veränderte. Damit korrespondiert der Umstand, dass bei Gott im Himmel zwar Schafe und mitunter Rinder zu sehen sind, jedoch nie Pferde. Diese sind besonders bei den Teufeln reichlich anzutreffen (Beresnevičius 1990, 53), war doch das Pferd das am frühesten gezähmte Nutztier (nach dem Hund, der als Wächter der Hölle auftritt¹¹), das zum Zeitpunkt der Verlegung des Jenseits' in den Himmel bereits weitgehend profan war, aber immerhin noch ein Kulttier im erstarrten Ritual.

Eine wichtige Funktion hat ein Pferdeschädel in einer Sage über bodenlosen Stellen im Moor *Kakšbalis*. Mit diesem Schädel ist ein Loch tief unten im Boden verstopft, und wenn die Teufelin den See würde verlassen müssen (zu diesem Zweck hatten die Anwohner einen Zauberer engagiert), dann würde sie diesen Stopfen herausziehen. Dann überschwemmte das Wasser aller Bodenlosen und dieses Moores die umliegenden Höfe. (Basanavičius 1998, 484, Nr. 189). Die Sage erwähnt auch das vergebliche Ausmessen der Tiefe. Hier gehen den Bauern sämtliche Zügel in der Tiefe verloren, die dann am nächsten Tag auf unerfindliche Weise wieder, fein gesäubert, jeder in seinem Hof hängt (483). Das setzt Sach- und Ortskenntnis voraus, wie sie die Ahnen haben – oder eben ein Wunder.

Um noch mal auf Seen als Ort des Jenseits' oder Zugang dorthin zurückzukommen, sei auf ATU 1045 verwiesen. Jemand fertigt ein Netz oder Fäden. Vom Teufel nach dem Zweck gefragt, droht er einen See damit zuzudecken. Da die Teufel im See wohnen, erschrecken sie sich und versprechen viel Gold, wenn dies unterbleibt (Kerbelytė 2001, 236-237). Der Typ ist besonders reichlich notiert in Litauen und Lettland, daneben aber auch in Irland, Finnland und bei slavischen Völkern (Sauka 1998: 509).

Im See Dviragis, in dem auch eine Kuh versunken ist, der ebenfalls wochenlang am Himmel hing und auf einen Namen wartete, wohnt *Bedugnienė* 'die Frau des Bedugnis' als Seegeist, die jährlich mehrere Opfer auf den Grund des Sees hinwegführt (Leščiova 1999, 136).

Einen ähnlichen Wohnort haben die deutschen „Wassermenschen, Wasserkinder, Wassertaucher“. Sie wohnen in der Tiefe der Erde; ein tiefer Teich ist ihr Eingang und Ausgang; sie sind sehr hässlich, bleich und tauschen Wechselbälge aus (Thüringen). Vereinzelt haben die Seemenschen auch Kirchen unter Wasser (um Oldenburg) (Wuttke 1925, 51).

¹¹ In einem „ethnographischen“ Bericht der Rigaer Jesuiten von 1604 über lettischen Aberglauben wird der Wachhund dem Paradies zugeschrieben „In dextera manu dant illi alterum panem, ut det Cerbero, qui ante paradisum ligatus permittit illaesos ire. In sinistra manu dant 2 solidos pro vectore per fluvium“ (Basanavičius 1998, 56).

8. Das Paradies

Neben der Lokalisierung des Paradieses im Himmel und seiner entsprechenden Bezeichnung als lit. *dangus* ‚Himmel‘ steht die Bezeichnung *rojus* ‚Paradies‘ für eine nicht näher lokalisierte Ortschaft. Es gibt mehrere Vorschläge die Herkunft dieses Wortes betreffend (Vasmer 1971, 435 und Lit.), dominierend ist jedoch die Annahme, dass es sich bei dem lit. *rojus* um eine Entlehnung aus einer sl. Sprache handele (Fraenkel 1965, 742). Ferner sei das sl. Wort aus dem Iranischen entlehnt, vgl. avest. *rāy* ‚Reichtum, Glück‘ (Vasmer 1971, 435). Eine gänzlich neue Sicht entstand im Rahmen dieser Studie. Die ausführliche Darstellung sei einem linguistischen Fachblatt vorbehalten (Gliwa 2005b), dennoch möchte ich hier kurz wesentliche Züge referieren.

Unter allen Etymologien gibt es keine, die den Erwerb des Wortes russ. *raj* etc. mit der Übernahme des christl. Glaubens verbindet. Wenn man also das christliche Paradies gar nicht verantwortlich machen kann für das sl. Wort, dann muss zwingend ein ähnliches Konzept schon vor der Einführung des Christentums vorhanden gewesen sein, das mit russ. *raj* benannt wurde. Setzt man dies für die sl. Lexik voraus, so erscheint eine solche Annahme für lit. *rojus* ebenfalls möglich und der Erwerb des Wortes mit dem Christentum (so implizit Fraenkel) überhaupt nicht zwingend. Die neue Etymologie beginnt mit der lit. sagenhaften Ortschaft *Raigardas*, einer versunkenen Stadt (Kerbelytė 1999a, 163; Krevė-Mickevičius 1923, 129-137). Während der zweite Bestandteil *-gardas* ‚Stadt‘ eindeutig ist, wurde der erste Teil, soweit mir bekannt, nur einmal von Būga behandelt. Dieser vergleicht u.a. mit kaschub. *raja* ‚Sumpf, Moor‘, lett. *Ruoja* ‚ein Dorf‘, *rāja* ‚stehendes, fauliges, eisenhaltiges Wasser in Vertiefungen‘ (Būga 1958, 476). Wie bereits erwähnt, benennen *praraja* ‚Abgrund; Schlund; Morast; offene Stelle im Moor‘, *prarija*, *prarytis* ‚Morast, offene Stelle im Moor, ewige Verdammnis‘ gerade solche Orte, die etwas oder jemanden verschlingen können, vgl. lit. *ryti* ‚schlingen‘, *praryti* ‚verschlingen‘, analog wie *pragarmė* ‚Abgrund‘, *garmėti* ‚versinken, hinunterrutschen‘, *pragorė* ‚Bodenlosigkeit, undichte Stelle, Schlund‘, *pragaras* ‚Hölle, Morast‘, *pragarystas* ‚gefräßig‘. Daher erscheint es wesentlich sinnvoller, die versunkene Stadt *Raigardas* mit dieser Sippe in Verbindung zu bringen. Das umso mehr, als auch das Gut *Rajūnai* spurlos versunken ist, motiviert damit, dass der Gutsherr seine Leute zu Ostern arbeiten ließ (Vėlius 1995, 110). Im offiziellen Ortsnamenverzeichnis findet sich nur *Rojūnai* (wohl identisch mit o.g. *Rajūnai*) als Name zweier Dörfer in Nordlitauen, auch das Dorf *Rojus* ist bekannt (Pupkis et al. 2002, 316). Auf diese Dörfer verweist auch Pėteraitis in der Untersuchung des ostpreussischen Gutes *Rojėnai*, in deutscher Schreibung *Rogehnen*, bezeugt sind ferner 1297 der Wald *Royge* bzw. das Dorf in der Schreibung *Rogen* (1322), *Royenn* (1411), *Roigen* (1496). Er vergleicht ferner mit dem lit. Personennamen *Rojus*, aber auch mit *rojus* ‚Paradies‘ ohne indes den sich daraus ergebenden Widerspruch mit der angenommenen Entlehnung des letzteren Wortes auch nur zu erwähnen (Pėteraitis 1997, 334).

Die Sanddünen auf der kurischen Nehrung haben mehrere Dörfer im 17.-18. Jh. unter sich begraben (Kviklys 1991, 675-680), und es heißt, dass an den Stellen, wo sich jetzt die Dünen befinden, einst ein Stück vom *rojaus sodas* ‚Paradiesgarten‘ gewesen sei (Basanavičius, 1998, 486f.). Die Annahme, dass es sich bei dem Begriff *rojus* hier einst um den Tatbestand der „Verschlingung“ eines Dorfes durch die Sanddüne gehandelt habe (so in der Sage), erscheint plausibel. In Anlehnung an den christlichen Terminus und mit dem Vergessen der ursprünglichen Bedeutung wurde daraus der Paradiesgarten.

Allerdings scheint die Chronologie dagegen zu sprechen, denn wenn die Verwehung (aufgrund Abholzung) der Dörfer erst im 17. und 18. stattgefunden hat, setzt dies den bewußten Bezug von *rojus* und *ryti* voraus, was wenig wahrscheinlich ist. Oder es handelt sich um eine Analogiebildung ähnlich wie oben erörtert bei den Schüttburgen. Oder aber es handelt sich ursprünglich nicht um die Sanddünen, sondern um Gräber oder Siedlungen aus der späten Steinzeit, deren Relikte Bezenberger schon im frühen 19. Jh. in *Klampsmeilis* (ehemals *Drumsack*) gefunden hatte: „An diesem nicht näher bezeichneten Ort wurden Funde aus dem frühen Neolithikum¹² getätigt. Die Einheimischen nannten diese Stelle in der Umgangssprache *Dzimzak*. Man erzählte sich Legenden über die an jenem Ort umgekommenen Menschen und verschwundene Kutschen, obwohl die Stelle in Wirklichkeit nicht gefährlich war“ (Rimantienė 1999, 19; vgl. Pėteraitis 1997, 109).

Die Grundlage für alle diese Namen und Bezeichnungen *rojus* etc. wäre eine indogermanische Wurzel *reh₂i-* ‚schlingen‘ nebst Ablautstufen und Weiterbildungen (Smoczyński 2002, 64). Wir hätten es hier also mit morastigen Stellen zu tun oder mit solchen die mythologisch, sagenhaft vorbelastet sind. So ist m.E. auch rus. *raj* ‚Paradies‘ und kaschub. *raja* ‚Sumpf, Moor‘ zu erklären. Schließlich ist der Ort, an dem *Raigardas* versunken ist, ein morastiges Tal, das jetzt allerdings teilweise trockengelegt ist (Kerbelytė 1999a, 163) Daraus ergibt sich natürlich sofort die Frage, wie denn zu erklären sei, dass einerseits *pragaras* ‚Morast‘ zur ‚Hölle‘ wurde, während *praraja* ‚Abgrund; Schlund; Morast‘ neben *rojus* ‚Paradies‘ besteht.

Wie bereits erwähnt, werden Fälle, in denen die ganze Stadt versinkt, neutral behandelt, wohingegen das Versinken einzelner Höfe, wie auch im Fall *Rajūnai*, als Strafe verstanden wird, denn die Vergehen sind meist religiöser Natur, und somit negativ bewertet. Jedoch läßt sich trotz dieser Bewertung noch kein Zusammenhang zur Hölle herstellen. Wie Kerbelytė (1970, 159-160) vermerkt, sind aber solche versunkenen Städte bei den Russen mitunter geradezu Ausdruck einer positiven Utopie, also dem Paradies sehr nahestehend. Was in jedem Fall die versunkenen Städte mit dem christlichen Paradies gemeinsam haben ist die Unmöglichkeit einer Rückkehr. Gerade diese ist aber auch die zentrale Innovation des Paradiesgedankens bei der Einführung des Christentums. Daher konnte der existierende neutrale Begriff *rojus* ‚Versenkung‘ bzw. rus. *raj* ‚ds.‘ Verwendung in der katholischen Terminologie finden und entsprechend aufgewertet werden zu ‚Paradies‘.

Dafür, dass dieser Terminus bei den Slaven schon lange vor der Christianisierung bekannt war spricht auch der Umstand, dass *raj* in mindestens einem ukrainischen Volkslied einen dreiteiligen Baum nennt (Laurinkienė 1990, 169), was m.E. die enge Parallele der auch in litauischen Sagen austauschbaren Schauplätze Baum und Sumpf zeigt.

9. Reise ins Jenseits und zurück

Um den Rückweg besser zu verstehen, möchte ich noch einige Märchen und Sagen untersuchen, in denen die Reise ins Jenseits oder aus diesem zurück das Durchqueren einer Wasserbarriere erfordert.

¹² Der sogenannten Narvakultur, 4.-3. Jt. v. Chr., zugehörig, diese gilt nunmehr als weder ugrofennisch noch indogermanisch. Auf der Kurischen Nehrung wird das Auftauchen der indogermanischen Schnurkeramiker in die Mitte des 3. Jt. v. Chr. datiert (Rimantienė 1999, 108).

Der Brunnen „wird oft mit weiblich-mütterlichen Qualitäten ausgestattet, und deutlich hängen mit ihm Geburtsvorstellungen zusammen. Ein weitverbreiteter Glaube sagt aus, dass die kleinen Kinder aus einem Brunnen kommen. Es sind dies in Deutschland die sogenannten „Hollenteiche“ oder „Hollenbrunnen“ aus denen der Storch die Kinder holt. Zugleich ist er aber auch ein Eingang in die Welt des Todes“ (von Beit 1997, 36; weiterhin zum Brunnen: Uther 1999).

Es gibt keinen Grund, der die Vielzahl bodenloser Gewässer und Moore in ihrer Eignung als Hollenbrunnen beeinträchtigen könnte, taugt doch als Gewässer, aus dem das Neugeborene gefischt wird, jedes naheliegende Gewässer (Dulaitienė 1958, 404). Gerade weil aber besonders ein naheliegendes Gewässer in der Eile zum Kinderfischen geeignet ist, könnte es sich erforderlich machen, eine Verbindung dieses Gewässers mit dem Seelenhort zu postulieren. Insofern stände das wiederaufgetauchte Tier für die Seele eines Verstorbenen, die nun in einem Neugeborenen wiedergeboren wird.

Gleichzeitig kann man das In-den-Brunnen-fallen auch sexuell interpretieren, denn mit der Zeugung erhebt sich die Forderung nach einer Seele für das Neugeborene (natürlich nur, wenn diese nicht auch gezeugt wird, sondern gewissermaßen eine Erhaltungsgröße ist, vgl. Beresnevičius 2001, 141-145, 167-172; Gliwa/Šeškauskaitė 2003), dann wäre zu hinterfragen, ob nicht auch die deutsche Redensart vom *gefallenen Mädchen* hier ihren Ursprung haben kann. Ebenfalls hierher gehören könnte das Verschwinden ganzer Hochzeitsgesellschaften in der „Versenkung“ in einer Reihe von litauischen Sagen – Jenseitsbesuch beim ersten Sex? Da Frau Holle durch den Hollebrunnen schon in die Diskussion einbezogen ist, soll auch auf eine typologische Parallele von *Frau Holle* (KHM 24, ATU 480 A) mit der litauischen Sage verwiesen werden. Tochter und Stieftochter fallen in einen bodenlosen Brunnen. Dieser ist der Zugang zum Reich der Holle, das man unschwer als Jenseits verstehen kann. Die Rückreise jedoch erfolgt anderweitig, nämlich durch ein Tor, und es hat den Anschein als ginge die Reise sehr schnell vonstatten. Andererseits ist aber der Hollebrunnen als Babyspender auch klar ein Ausgang aus dem Reich der Holle. Was hat es denn mit diesen Varianten des Heimwegs auf sich.

Zunächst fällt auf, dass das Versinken im Brunnen immer eine Angelegenheit von Mädchen ist, während anderweitige Reisen ins Jenseits überwiegend Männersache sind (Beresnevičius 1990, 105), außer z.B. in dem zu behandelnden Typ 480 A* *Drei Schwestern retten ihren Bruder*. Beresnevičius' Frage (1990, 105), ob die Passage jenseits von Wasser ein spezifisches Nach-dem-Tod-Schicksal von Frauen sei, trifft aber nicht den Kern der Angelegenheit. Gleichzeitig räumt er jedoch ein, dass Märchen, in denen Frauen in die Nach-dem-Tode-Welt reisen, ein besonders archaisches Weltbild belegen, dies aber zunächst eine offene Frage bleibt (1990, 106). Einerseits ist klar, dass, wenn es Babys bei Frau Holle gibt, diese nur von jungen Frauen „abgeholt“ werden können. Daher treten diese Art der Reise keine Männer an. Gleichzeitig erfordert das Babyabholen auch eine Rückreise und natürlich kann von einer spezifischen Nach-dem-Tod-Behandlung von Frauen keine Rede sein, da es in diesem Falle gar nicht um den Tod geht. Vor der Rückreise bekommt die Heldin gewöhnlich ein Geschenk zugeteilt (*Frau Holle*) oder kann sich eins aussuchen (Seselskytė 1985, 76-79). Die übliche Deutung, die ja auch im Märchentext selbst gegeben wird, ist die, dass das gute und fleißige Mädchen belohnt wird, während das faule bestraft wird. Indes passt diese Deutung gut zum moralisierenden Tonfall der *Kinder- und Hausmärchen*. Aber ist es auch die originäre?

Litauische Märchen vom Typ *Drei Schwestern retten den Bruder* (Typ 480 A*, Kerbelytė 1999, 226-228) behandeln die Suche nach dem von der Hexe entführten kleinen Bruder¹³. Einige Varianten reden direkt vom Kind (Kerbelytė 1999, 227).

Das Motiv des von der Hexe oder Fee entführten Jungen wurde kürzlich ausführlich diskutiert (Gliwa 2003b; Gliwa/Šeškauskaitė 2003, 270-281) und ich sehe kein Hindernis, diese Deutung auch hier anzuwenden. Demnach gelangt der Junge völlig planmäßig zur Hexe. Der Junge ist zunächst nur eine künstliche seelenlose Figur, gewissermaßen ein Talisman um Zeugung, Schwangerschaft und Entbindung zu fördern. Im Austausch dafür erhält die junge Mutter ihr eigenes, nunmehr beseeltes Kind (Gliwa/Šeškauskaitė 2003, 278-280). Die dreimalige Wiederholung ist märchentypisch, wobei nur der dritten Schwester Erfolg beschieden ist. Sie hatte sich korrekt verhalten gegenüber Apfelbaum (Spengler 1999, 622-625; Basanavičius 1970, 392-408), Backofen, Kuh und Brücke (Ranke 1999, 823-835) und wird nun von diesen auf der magischen Flucht vor der Hexe geschützt. So haben diese symbolträchtigen Elemente hier immerhin noch eine Funktion, während sie bei *Frau Holle* völlig degradiert sind, denn dort bleibt nur noch die Idee von Fleiß und guten Sitten, wonach die Bitte um Hilfe nicht abgelehnt werden darf. Die Erfüllung dieser Aufgaben summiert sich mit dem Verhalten bei Frau Holle und fließt in die Erwägung der passenden Belohnung ein. Da sich beide Mädchen aber bei Frau Holle und auch den Bittstellern gegenüber gleich verhalten, die eine immer fleißig und zuvorkommend, die andere immer faul und unhöflich, wäre diese Dopplung für den Kern der Erzählung nicht nötig. Sie dient also nur noch stilistischen Erfordernissen und schafft gerade durch die Unmotiviertheit den typischen Märchencharakter im neuzeitlichen Verständnis.

Die Schwester auf der jenseitigen Wiese pflückt Äpfel – ein hinreichend aus der Bibel bekanntes Motiv, auch lit. *obuoliauti* heißt neben 'Äpfel pflücken' noch 'eng befreundet sein' so die tabuisierende Darstellung in LKŽ (VIII 991), die mehr auf 'gemeinsam Äpfel stehlen' deuten soll. Eine häufige Figur in Liedern ist das Versprechen des Jünglings im Heiratsantrag „bei mir arbeitest du nichts, pflückst nur Äpfel“ kann unschwer in diesem Kontext verstanden werden (Basanavičius 1970, 403), ebenso das Lied „was haben wir vom Garten, wenn es keine Apfelbäume gibt. Was von Bäumen, wenn es keine Äpfel gibt. Was von Äpfeln, wenn es keine Pflückerin gibt. Der Bruder holt eine Braut, das wird die Pflückerin“ (Šeškauskaitė 2001, 89). Vertreter des sozialistischen Realismus möchten dies aber als reale Tätigkeit der werktätigen Frau verstanden wissen: „Realie des bäuerlichen Haushaltes“ (Krištopaitė 1970, 929).

Nur die Braut kann goldene Apfel von dem aus ihrer getöteten Kuh (diese wiederum eine Inkarnation der verstorbenen Mutter) gewachsenen Apfelbaum pflücken und dem Bräutigam überreichen (Seselskytė 1985, 98-103). Der Besucher im Jenseits sieht vor der Tür zwei Ringelnattern, die einen goldenen Apfel hin- und herrollen. Gefragt nach der Bedeutung, erläutert *dievas senelis* „Gott in Greisengestalt“, dass es sich um die Eltern des Besuchers handelt, die sich an dessen Seele erfreuen (Basanavičius 2001, 57f.).

Wenn man berücksichtigt, dass auch das Brotbacken und zugehöriges Inventar symbolträchtig ist in Hinblick auf die Kindgeburt (Gliwa 2003b, 279-282, 286; Gliwa,

¹³ Es ist zu berücksichtigen, dass das indogermanische Wort, aus dem sich Bezeichnungen für Bruder entwickelten ursprünglich nur ein männliches Mitglied der Großfamilie bezeichnete. Andererseits hat sich das lit. *bernas, bernelis* 'Junge, Jüngling' besonders in Liedern auch 'Geliebter' aus dem Wort für 'Kind' (etymologisch 'Ausgetragenes') entwickelt.

Šeškauskaitė 2003, 278), so verwundert es nicht, wenn nur der richtige Umgang damit dazu führt, dass das „Brüderchen“ heimgeholt werden kann.

In den litauischen Märchen 480 A* fehlt das Brunnenmotiv (im Typ ATU 480 A ist es durchaus vorhanden), die Brücke ist aber m.E. ein vollwertiger Ersatz (zur Auswechselbarkeit des vertikalen und horizontalen Weges ins Jenseits bei Überquerung einer Wasserbarriere vgl. Beresnevičius 1990, 105). Da es sich bei diesem lit. Märchentyp recht deutlich um die Heimholung eines Kindes durch die Schwester von einer Person, die der Frau Holle entspricht, handelt, darf vermutet werden, dass es in früheren Versionen der Märchen von *Frau Holle* auch einst ein Kind gegeben hatte. Anstelle Geburt und Kind bleiben nur noch schicksalsträchtige Belohnungen:

...Da kam die Faule heim, aber sie war ganz mit Pech bedeckt, und der Hahn auf dem Brunnen, als er sie sah, rief: „Kikeriki, Unsere schmutzige Jungfrau ist wieder hier.“ Das Pech aber blieb fest an ihr hängen und wollte, solange sie lebte, nicht abgehen. (KHM 24).

Die Belohnung besteht aus Pech oder Gold – Unglück oder Glück; bei Pech ist das ja schon mehr als sprichwörtlich. Auch Goldfarbenes kennzeichnet oft einen Glücksbringer, Schönheit und Tugend (Wienker-Piepho 2001, 95), alles Sachen die Gegenstand der Prophezeiungen von Schicksalsfrauen sind. Bemerkenswert, dass explizit auf das lebenslängliche Anhaften des Peches – und man muss dann wohl auch vom Gold selbiges annehmen – verwiesen wird. Lebenslängliche Fügungen stehen in der Kompetenz der Schicksalsfrauen nach der Geburt. Dieses zugeteilte Schicksal wird im litauischen *dalis* „Teil“ genannt und es wird besonders deutlich, dass dieses Schicksal unabwendbar ist (Vėlius 1977, 56, 65-74). Wenn man den litauischen Märchentyp ATU 480 betrachtet, so gibt es hier u.a. recht häufig die Auswahl von drei Kisten oder Kästchen in den Farben schwarz/blau, weiß, rot (Vėlius 1986, 36f.; Seselskytė 1985, 76-79). Das gute Mädchen wählt, wie geraten, die weiße (oder blaue), während das schlechte Mädchen sich für die rote entscheidet, entgegen des Ratschlages. Aus der roten Kiste springt ein Feuer hervor und verzehrt Mädchen und Stiefmutter, aus der weißen erwächst ein Palast (Seselskytė 1985, 77-79). Auch diese Belohnung ist schicksalhaft.

Natürlich kann es sich bei den Belohnungen, gerade dem ewig anhaftenden Pech, auch um eine hyperbolische Verstärkung handeln. Es ist ohnehin klar, dass es für einzelne Motive immer eine Vielzahl möglicher Deutungen gibt. Es steht hier jedoch die Frage, ob sich das Modell, bestehend aus Glauben an Metempsychose und entsprechender Bestattung und Kodierung der Vorgänge um Tod und Geburt, sinnvoll mit den Märchenvarianten verträglich und solcherart Aufschluß über die Datierung des Märchentypes geben kann.

Hier ein Beispiel vom Typ 480 A* mit einer besonders pragmatischen Nutzbarmachung von Kuh, Brot und Äpfeln.

Gänse, Schwäne

Es war einmal eine Mutter, die hatte zwei Töchter und einen kleinen Sohn. Die Mutter starb und das kleine Kind blieb bei den Schwestern. Die Schwestern wuschen Sachen und mussten diese walken. Sie trugen die Sachen zum Fluß, setzten den Jungen auf die Wiese und gaben ihm Blumen, er spielt also dort mit den Blumen und die beiden waschen Sachen am Fluß. Während sie wuschen kamen Gänse, Schwäne geflogen, schnappten das Kind und flogen von dannen. Da weinten beide. Eine sagt: „Wir müssen suchen gehen.“ Welche soll aber gehen? Da sagte die ältere: „Ich gehe.“ „Na dann geh.“ Sie geht und geht und trifft eine Kuh. Die Kuh ist geschwollen, weiß nicht mehr wohin,

denn das Euter ist voller Milch. Sie sagt: „Wohin gehst du Schwesterlein?“ „Ich gehe den Bruder suchen.“ „Dann melke mich, hilf mir und du wirst zum Essen haben und dem Bruder was zum mitnehmen.“ Sie sagt: „Ich habe keine Zeit und muss gehen.“ und molk nicht. Sie geht und geht und trifft Brotteig. Die Mulde ist voll, der Teig geht über. Er sagt: „Wohin gehst du Schwesterlein?“ „Ich suche den Bruder.“ „Backe mich, hilf mir. Dann hast du zu essen und dem Bruder was zum mitnehmen.“ Die sagt: „Keine Zeit, ich muss schneller gehen.“ Und buk das Brot nicht. Sie geht weiter und weiter und trifft einen Apfelbaum. Der Apfelbaum ist voller Äpfel, die Zweige hängen herab. Er sagt: „Wohin gehst du Schwesterlein?“ „Brüderchen suchen.“ „Schüttel die Äpfel herunter, erleichtere mich. Dann hast du zu essen und dem Bruder etwas zum Mitnehmen.“ „Ich habe keine Zeit, ich muss gehen.“ Und schüttelte die Äpfel nicht herunter. Wieder geht sie und geht und kommt am Wald zu einem Häuschen. Sie geht zu dem Häuschen und sieht durchs Fenster, dass ihr Bruder inmitten der Häuschens und eine alte Frau am Ende des Tisches sitzt. Sie ging herein, sprach einen Gruß und sagte der alten Frau: „Gib mir meinen Bruder wieder, das ist mein Brüderchen!“ Die Frau sagte: „Den geb ich nicht her! Ich habe ihn gekauft und teuer bezahlt! Setz dich und kraul mir den Kopf“¹⁴ sagte die Frau. Sie fing an der Frau den Kopf zu kraulen. Sie kraulte und kraulte und die Frau schlief ein. Sie greift schnell zum Brüderchen und rennt davon. Der Kater macht die alte Frau wach, singt: „Miau, miau, alte Frau, miau, miau, Schwester trug Brüderchen davon“. Die Frau wird wach und läuft vor die Tür, singt: „Gänse Schwäne, Gänse Schwäne, Schwester trug Bruder davon, Gänse Schwäne, Gänse Schwäne, Schwester trug Bruder davon!“ Die Gänse Schwäne nehmen die Verfolgung auf, holten sie ein und nahmen das Kind wieder weg, zerrissen ihr die Bluse und zerkratzten sie ganz und brachten der alten Frau den Jungen zurück. Zu Hause angekommen und weint sie sehr als sie die Schwester trifft. Sie sagt: „Ich hatte das Brüderchen schon gefunden, aber man hat ihn mir wieder weggenommen.“ Da sagt die jüngere: „Jetzt gehe ich.“ Nun geht die jüngere. Wieder trifft sie die Kuh. Die Kuh sagt: „Wohin gehst du Schwesterlein?“ „Ich gehe den Bruder suchen.“ „Denn melke mich, hilf mir und du wirst zum Essen haben und dem Bruder was zum mitnehmen.“ Sie nahm schnell einen Eimer und und molk den voll mit Milch. Den nahm sie mit und ging weiter. Sie geht und geht und trifft den Brotteig. Die Mulde ist voll, der Teig geht über. Er sagt: „Wohin gehst du Schwesterlein?“ „Ich suche den Bruder.“ „Backe mich, hilf mir. Dann hast du zu essen und dem Bruder was zum mitnehmen.“ Sie knetete den Brotteig gut durch, schleppte Brennholz herbei, heizte den Ofen an, stellte die Milch auf den Ofen. Die Milch wurde sauer und sie preßte einen Käse daraus. Als der Ofen heiß war buk sie das Brot und der Käse dörnte ein. Sie nahm sich einen Laib und den Käse und geht weiter. Sie geht und geht und geht und trifft den Apfelbaum. Der Apfelbaum ist voller Äpfel, die Zweige brechen. Er sagt: „Wohin gehst du Schwesterlein?“ „Brüderchen suchen.“ „Schüttel die Äpfel herunter, erleichtere mich. Dann hast du zu essen und dem Bruderer etwas zum Mitnehmen.“ Sie nahm schnell einen Korb und schüttelte die Äpfel herunter, alle. Als sie alle Äpfel herunter hatte, sieht sie, dass ein Spatz auf dem Ast sitzt. Den Spatz fing sie schnell vom Zweig weg und steckte ihn sich in die Weste, nahm Äpfel mit und ihren Käse und Brotlaib. Sie geht und geht und kommt zu dem Häuschen am Waldrand. Sie schaut durchs Fenster und sieht am Tischende eine alte Frau, ihren Bruder in der Mitte des Hauses und den Kater am Ofen. Sie ging hinein, begrüßte alle, gab dem Brüderchen einen Apfel, dem Katerchen den Käse, der alten Frau den Brotlaib. Der Frau sagt sie: „Gib mir diesen Bruder zurück!“ „Nein, den gebe ich nicht. Ich habe ihn gekauft und teuer bezahlt.“ Die Frau sagt noch „Kraul mir den Kopf.“ Die Frau legte sich hin und sie fing an den Kopf zu kraulen. Als die alte Frau einschlief, nahm sie den Spatz aus ihrer Weste und setzte ihn der Frau auf den Kopf. Während der Spatz mit den Füßen scharrte, dachte die alte Frau, dass sie es ist

¹⁴ Eigentlich galvą paieškoti „den Kopf (ab-)suchen“ - eine ausgesprochen häufige Figur in Bezug auf Bär, Drachen und jenseitige Wesen.

und schläft weiter. Sie nimmt den Bruder schnell aus der Stubenmitte und läuft davon. Der Kater hat keine Zeit die alte Frau aufzuwecken, hat er doch den Käse zu knabbern. So kann sie mit dem Brüderchen laufen, laufen und weit fortlaufen.

Als die Frau wach wird, sieht sie, dass der Junge weg ist und fragt den Kater, warum er sie nicht geweckt hatte. Der Kater sagte: „Ich hatte keine Zeit, musste den Käse knabbern.“ Die läuft heraus und ruft: „Gänse Schwäne, Gänse Schwäne, Schwester trug Bruder davon!“ Die Gänse Schwäne kamen geflogen und verfolgten sie, folgten ihnen, konnten sie aber nicht einholen. Sie flogen zurück und schnatterten der alten Frau: „Was schläfst du auch, was hast du ihr erlaubt, das Kind wegzutragen!“ Die Schwester ging nach Hause mit dem Brüderchen und lebt (Dovydaytis 1987, 247-251, Nr. 56).

10. Hexentest

Wenn nun das im See versunkene Tier als Verstorbener im Jenseits erkannt wird, kann das Wiederauftauchen nicht nur mit der planmäßigen Wiedergeburt zusammenhängen, sondern auch einen Wiedergänger, einen spukenden Verstorbenen benennen, der sich aus irgendeinem Grund nicht vom Diesseits trennen möchte oder kann.

Der Hexentest der Inquisition und symphatisierender Einrichtungen bestand darin, dass die angeklagte Person gefesselt ins Wasser geworfen wurde. Kam sie wieder an die Oberfläche hielt man sie für schuldig eine Hexe zu sein, ging sie unter, war sie unschuldig und konnte möglicherweise noch lebend ans Ufer geholt werden. Die theoretische, theologische Begründung dieser Prüfung lag wohl darin, dass Wasser als reine Substanz keine Hexen annimmt und diese von sich weist – die theologischen Feinheiten sind mir leider weder bekannt, noch erscheinen sie im Rahmen dieses Aufsatzes erforderlich. Diese Sicht setzt natürlich die Existenz lebender Hexen voraus. Wie argumentiert worden war, ist dies aber eine späte Sicht, gewissermaßen ein Missverständnis, denn eigentlich war die Hexe eine Spukerscheinung einer verstorbenen Person (Gliwa 2003a, 1-8; Gliwa 2003b, 278-283). Wenn man also eine Bestattung im Wasser annimmt, dann bleibt der normale Verstorbene auch da wo er hingehört, nämlich unter Wasser; der asoziale Verstorbene spukt, kommt also wieder ans Land bzw. an die Oberfläche, verschwindet nicht im Wasser. Wenn man dieses Kriterium, das angesichts der angenommenen Bestattungsform und der ursprünglichen Bedeutung der Worte für Hexe, völlig plausibel ist, nun auf lebende Personen überträgt, so wie das auch mit der Bezeichnung geschah, dann erhält man den genannten Hexentest, der dem Wasser als Substanz nun auch noch explizit metaphysische Eigenschaften zuschreiben muss.

11. Synthese

Grundlage der Synthese bildet ein Modell auf der Grundlage des Glaubens an Metempsychose und menschliche Reinkarnation. Dabei liegen aber durchaus schon ein getrenntes Diesseits und Jenseits vor und die Kuh stellt nicht mehr ein diesseitiges reales Tier als Reinkarnation eines Menschen dar, sondern bereits ein jenseitiges, schon teilweise symbolhaftes Wesen. Somit ist die Hin- und Rückreise eine Reise ins Jenseits und retour. Eine formale und separate Beschreibung der Motive oder Sujets¹⁵, wie sie z.B.

¹⁵ Die eigentlich schwierige Aufgabe besteht darin, die wesentlichen Sujets (bei Kerbelytė „elementares Sujet“, was ein Widerspruch ist, denn ein Sujet ist per Definition nicht elementar, außerdem werden ja bei weitem

von Kerbelytė in dem *Katalog der litauischen erzählenden Folklore* vorgenommen wird (1999, 2000, 2002) ist hier durchaus angebracht. Bei der Rekombination der einzelnen Sujets zu einer Erzählung (Kerbelytė 1981; die selbe 1999, 11-27) wird aber m.E. eine Ungenauigkeit begangen, die darin besteht, dass der „Held“ oder der „Gegner“ aus dem Sujet Nr. 1 den entsprechenden Figuren der anderen Sujets gleichgesetzt wird. Wenn man davon ausgeht, dass eine komplexere Erzählung aus verschiedenen Einzelstücken zusammenwächst, wie Kerbelytė es tut und deren Beispiel ich diesbezüglich folge (ohne allerdings die Unveränderbarkeit der Sujets zu postulieren), dann muss hinterfragt werden, ob der Held aus Sujet Nr. 1 tatsächlich dem Held Nr. 2 gleichzusetzen ist. Es ist sogar unwahrscheinlich, dass die Helden ursprünglich voneinander unabhängiger Sujets identisch sind. Das ist natürlich nur relevant, wenn man eine kulturhistorische Sicht auf die Erzählung sucht, denn für den Erzählenden ist die Gleichsetzung selbstverständlich und ein narratologischer Ansatz kann sich hieran nicht stören.

Das Modell beinhaltet die Bestattung, die Existenz im Jenseits und die Wiedergeburt. Dabei sind Musiker und Geistlicher die Ausführenden des Bestattungsrituals. Speziell Musiker geleiten den Verstorbenen und finden sich nach der Bestattung am Ort derselben wieder, also im Sumpf oder auf einem Baum. Sie treten dabei mit den Teufeln in Kontakt und musizieren für diese. Daneben fallen Musiker aber auch in die Hölle, dann schon ohne eine Wasserbarriere passieren zu müssen. Geistliche erscheinen in einem etwas anderen Kontext. Hier ist von einem Kontakt mit Teufeln keine Rede mehr (jedenfalls im Erzählstoff um die Versenkung), sie halten sich aber sehr häufig dort auf, wo die Versenkung vor sich geht, wengleich ihre Anwesenheit eher dem Zufall überlassen scheint. Auch ist hier das Verschwinden unter Wasser schon als Strafe dargestellt, während in den Musikersagen zwar die ungewöhnliche Todesart hervorgehoben wird, aber von Strafe keine Rede ist. Die Person bzw. Seele des Toten erscheint hier nur am Rande. Eine Ausnahme bilden die Texte in denen der Musiker ohne Wasserbarriere in die Hölle fällt oder hinuntergelassen wird. Hier war es z.B. der Gutsherr des Musiker der zur Strafe in die Hölle kam und nun gesucht oder besucht wird.

Ganz anders sind Texte, in denen eine Kuh o.ä. in einem See versinkt. Hier ist der Tote der einzige Handlungsträger. Das Wiederauftauchen in einem anderen Gewässer ist aber bereits nicht mehr der Tote, sondern die Seele, eines Neugeborenen oder für ein Neugeborenes. Hierher dürfte das Bild des Fisches mit Bändchen und/oder Glocke gehören, denn Neugeborene werden aus dem Wasser gefischt. Wobei mitunter auch die Nachtodverwandlung des guten Mädchens aus ATU 480 in einen Fisch in Märchen erscheint (Seselskytė 1985, 105).

Etwas anders ist die Situation bei ATU 480 A(*). Hier ist es ein „Mädchen“, das ins Jenseits fällt, wobei es sich nicht um eine Bestattung handelt (außer das Motiv des Augenzuklebens der Hexe), sondern den Kontakt einer Schwangeren zum Erlangen einer Seele für ihr Kind aus dem Seelenhort, dem Reich der Frau Holle oder der Teufel. Während in den litauischen Märchen *Drei Schwestern retten den Bruder* das Mädchen mit dem kleinen Bruder heimkehrt, also Mutter mit Kind, zeigt die Rückreise bei *Frau*

nicht alle Motive in dieser Analyse betrachtet!) aus dem Text herauszulösen. Das läßt sich nicht formalisieren und wird auch kaum erörtert: „vermittels einer logischen Analyse des Textes...“ (Kerbelytė 1991, 20). Erst dann greift der formale Apparat und führt zu konstanten Ergebnissen, was aber nicht weiter verwundert, denn die Interpretation erfolgte bei der Auswahl der Sujets. Das ändert natürlich nichts an dem Umstand, dass mit dem Katalog nunmehr ein ausgezeichnetes und nützliches Werkzeug vorliegt.

Holle nun aber m.E. nicht mehr das Mädchen, sondern das Kind. Jedenfalls ist von der Figur des Kindes die Belohnung bei Passieren des Tores als Schicksalsfügung durch eine Schicksalsfrau erhalten, welche aber durchaus korrektes Verhalten berücksichtigt (Gliwa/Šeškauskaitė 2003, 275-277). Mit der Aufgabe zweier Handlungsträger Mutter und Kind, falls das Kind nicht ohnehin nur symbolisch erschien, muss diese Fügung nun aber ihren Charakter etwas ändern hin zur Belohnung für korrektes Verhalten.

Noch einige Bemerkungen zu dem Sagenkreis um die wandernden Seen. Einerseits stellt man das „wilde“ Gewässer dem kultivierten gegenüber und kann den Prozeß der Namensgebung und Kultivierung mit einem Opfer verbinden. Andererseits gibt es soetwas wie einen Seegeist, mitunter in Tiergestalt. Zudem wohnen Teufel im See oder es gibt versunkene Städte unter dem See. Dann lassen sich diese Sachverhalte derart vereinigen, dass mit der Neubesiedlung ein neues Gewässer durch ein Opfer oder eine Bestattung kultiviert wird. Dabei würde Opfer oder Seele des Verstorbenen zum Patron des Gewässers und dessen Beständigkeit garantieren. Wenn man andererseits berücksichtigt, dass mit erfolgter Reinkarnation dieser Geist sich wieder anderen Aufgaben widmet, wird die Frage nach einem Nachfolger aktuell. Die Nachfolge wird gesichert, indem ein Opfer in den See gezogen wird, das dann ertrinkt und nunmehr den Part des Seegeistes übernimmt. Somit wäre nicht nur plausibel, warum der Erstbenenner eines Sees von diesem zugedeckt und ertränkt wird (das happy ending bei *Praviršulis* ist ohnehin eine Innovation), sondern auch die Forderung nach dem jährlichen Opfer wird verständlich. Eine andere Motivation, Ablösung zu finden, liegt darin, dass sich der letzte Verstorbene so lange auf dem Friedhof oder in seinem Haus herumtreiben muss, bis ihn ein anderer ablöst (Basanavičius 1998, 207 Nr. 6f., Vaitkevičienė/Vaitkevičius 1998, 237). Auch ist die Entwicklungslinie velė ‘Seele’ > velnias ‘Teufel’ recht plausibel. So erscheinen in Sagen über *des Teufels Hochzeit, der Musiker auf der Teufelshochzeit* der oder die Verstorbene gewissermaßen als dem Teufel ebenbürtig, wird selbst zum Teufel (Vėlius 1987, 195). Das ist natürlich nur eine Entwicklungslinie unter vielen, die zum Bild des Teufels führten.

Konkurrierend damit sind Vorstellungen, nach denen Ertrunkene – die ja nicht korrekt bestattet wurden (zu Zeiten der Beerdigung oder Kremation) – solange spuken und gefährlich sind, bis sie passend bestattet werden (Būgienė 1999, 46f.). Solche Gestalten können aber kaum als Seegeist verstanden werden, sondern bestenfalls als bössartig oder rachsüchtig.

Es muss aber daran erinnert werden, dass „die Seelenvorstellungen keine festen Begriffe, sondern lose und schillernde Assoziationen und Assoziationsbündel sind, die an verschiedenen Punkten ansetzen und erst allmählich befestigt und schärfer umrissen werden“ (de Vries 1970, 219 u. Lit.). Ob die Seelenvorstellungen tatsächlich „allmählich befestigt und schärfer umrissen werden“ darf angesichts der Individualisierung der Religion im Westen bezweifelt werden. Ähnliches muss wohl zu den Todesvorstellungen und zum Nachtod gesagt werden. Eine Konkretisierung geht entweder mit einem Dogma einher oder beschränkt sich auf ein Individuum. Wenn man also ein in sich schlüssiges weltanschauliches System konstruiert, wird damit gleichzeitig die Existenz eines Dogmas und damit einer einflußreichen Priesterkaste zur Aufstellung und Bewahrung dessen angenommen. Das heißt natürlich nicht, dass es deswegen keine alternativen Vorstellungen „Assoziationen“ gegeben habe. Die Situation ist also derart, dass der Wissenschaftler, der ein Modell vorschlägt gewissermaßen nachträglich ein Dogma einführt, dessen Existenz als solches zumeist nicht bewiesen werden kann.

Mit der Aussage von Seselskytė: „Man kann nicht behaupten, dass im Märchen oder im Bewußtsein des Erzählers das mythische Verständnis des Inhaltes erhalten geblieben wäre. Dieses kann man nur rekonstruieren“ (Seselskytė 1985, 125) stimme ich überein und möchte ergänzen, dass es angebrachter ist, nicht die aus dem Märchen rekonstruierte Weltsicht mit Termini wie animistisch, totemistisch etc. zu belegen, sondern zu sagen, dass das Fragment (darum handelt es sich zweifellos) der Weltsicht, welches aus diesem Märchen rekonstruiert wird durch ein Modell mit Metempsychose erklärt werden kann.

12. Ausblick

Beresnevičius verweist die Frage, ob die Balten oder deren Vorfahren einst im Wasser bestatteten an die Archäologen (1990, 103). Diese Frage findet keine eindeutige Antwort, es ist nur ein Gräberfeld im Wasser bekannt: Obeliai (Urbanavičius/Urbanavičienė 1988).

Das Material, das die Folklore liefert, spricht auch dafür, dass es eine solche Bestattungsform gegeben hat. Jedoch war es zu früh, das Problem nur den Archäologen aufzuhalten, denn es ist kaum möglich alle Gewässer und Sümpfe der Reihe nach abzusuchen, Zufallstreffer beim Torfabbau oder bei Baumaßnahmen sind zwar möglich, aber darauf kann man nicht bauen. Mit der vorgelegten Studie sollen also nichtlokale Märchen und mythische Sagen mit Ortssagen und Ortsnamen verbunden werden und damit zugleich ein Hinweis darauf erbracht werden, wo es sich denn lohnen könnte, nach derartigen Bestattungen zu suchen. Erst dann ist es wirklich gerechtfertigt, die Frage an Archäologen zu übergeben. Dabei wird sich die Frage stellen, inwiefern moderne technische Methoden zur Bodenanalyse hier zum Einsatz kommen können, handelt es sich doch um große Territorien, die zur Diskussion stehen.

Was nun die Baumbestattung angeht, so ist klar, dass es hier keine archäologischen Beweise geben kann und der Prozess natürlich vor der Schriftlichkeit stattgefunden hat, es also keine schriftlichen Zeugnisse geben kann. Somit bleibt die Folklore als einzige Quelle.

Selbstverständlich sind weitere Beiträge der kombinierten Namens- und Sagenforschung möglich und hilfreich. Gleichzeitig ist damit auch die Möglichkeit gegeben, die vorgeschlagene Deutung zu verifizieren oder auch zu falsifizieren, falls nach mehrfacher Suche keine entsprechenden Resultate vorliegen sollten. Sollte sich die Vorhersage bestätigen lassen, wäre das ein wichtiges Ergebnis und zugleich Prestigegewinn der Erzählforschung. Zudem sollten Funde im Moor gut erhalten und sehr aufschlußreich sein. Zur Frage der Datierung war bereits das Erscheinen der Indogermanen Mitte, Ende 3. Jt. v. Chr. genannt worden. Da die Besiedelung nicht sofort flächendeckend erfolgte, muss noch mindestens das 2. Jt. v. Chr. berücksichtigt werden, in dessen Verlauf zur Kremation übergegangen wurde. Die Hinweise von der Kurischen Nehrung, wonach entsprechende Sagen übers Versinken dort existieren, wo ein Gräberfeld des Neolithikums, welches der Narvakultur zugeordnet wird, sein muss, lassen sich hier schwer einordnen. Wenn man einen Zusammenhang zwischen Gräbern und Sagen annimmt, muss man entweder die Sagen schon auf nichtindogermanisches Substrat anwenden und evtl. erörtern, ob es sich bei *Bedugnis* um Lehnübersetzungen aus einer unbekanntenen Sprache handele oder Benennungen infolge von übernommenen Bräuchen, oder aber die Narvakultur war schon indogermanisch – entgegen der vorherrschenden Auffassung. Oder Indogermanen und Narvakultur hatten ähnlich Bräuche unabhängig voneinander.

Handelt es sich bei Sagenschilderungen von angeblich von den Teufeln zerbissenen Toten vielleicht um die mythologisierende Beschreibung von Moorleichen:

...Man sagt, dass dort oft Tote gefunden wurden im und am Moor, die fürchterlich zerfleischt waren, wie zerbissen, so dass das Fleisch von den Knochen herabgerissen war und die Kleidung mit Moos ausgestopft war... (Basanavičius 1998: 484, Nr. 189).

Es gibt in der litauischen Presse gelegentlich Hinweise auf Funde von Moorleichen (Laimutis Vasilevičius, Panevėžys, 2004, pers. Mitt. - bisher nicht verifiziert), jedoch sind keine archäologischen oder forensische Untersuchungen, die erstgenannte veranlassen könnten, bekannt. Das mag daran liegen, dass man solche Fälle Kriegen, Unfällen etc. der jüngeren, archäologisch nicht relevanten Zeit zuschreibt, möglicherweise zu Recht.

Schließen möchte ich mit einer Sage von Grimm, die im deutschen Kontext als Sammelsorium erscheinen mag, aber nach der hier vorgestellten Interpretation, gewissermaßen als Zusammenfassung dient.

Frau Hollen Teich

Auf dem hessischen Gebirg Meißner weisen mancherlei Dinge schon mit ihren bloßen Namen das Altertum aus, wie die Teufelslöcher, der Schlachtrassen und sonderlich der Frau Hollen Teich. Dieser, an der Ecke einer Moorwiese gelegen, hat gegenwärtig nur vierzig bis fünfzig Fuß Durchmesser; die ganze Wiese ist mit einem halb untergegangenen Steindamm eingefaßt, und nicht selten sind auf ihr Pferde versunken.

Von dieser Holle erzählt das Volk vielerlei, Gutes und Böses. Weiber, die zu ihr in den Brunnen steigen, macht sie gesund und fruchtbar; die neugeborenen Kinder stammen aus ihrem Brunnen, und sie trägt sie daraus hervor. Blumen, Obst, Kuchen, das sie unten im Teiche hat und was in ihrem unvergleichlichen Garten wächst, teilt sie denen aus, die ihr begegnen und zu gefallen wissen. Sie ist sehr ordentlich und hält auf guten Haushalt; wann es bei den Menschen schneit, klopft sie ihre Betten aus, davon die Flocken in der Luft fliegen. Faule Spinnerinnen straft sie, indem sie ihnen den Rocken besudelt, das Garn wirrt oder den Flachs anzündet; Jungfrauen hingegen, die fleißig abspannen, schenkt sie Spindeln und spinnt selber für sie über Nacht, dass die Spulen des Morgens voll sind. Faulenzerinnen zieht sie die Bettdecken ab und legt sie nackend aufs Steinpflaster; Fleißige, die schon frühmorgens Wasser zur Küche tragen in reingescheuerten Eimern, finden Silbergroschen darin. Gern zieht sie Kinder in ihren Teich, die guten macht sie zu Glückskindern, die bösen zu Wechselbälgen. Jährlich geht sie im Land um und verleiht den Äckern Fruchtbarkeit, aber auch erschreckt sie die Leute, wenn sie durch den Wald fährt, an der Spitze des wütenden Heers. Bald zeigt sie sich als eine schöne weiße Frau in oder auf der Mitte des Teiches, bald ist sie unsichtbar, und man hört bloß aus der Tiefe ein Glockengeläut und finsternes Rauschen. (www.projekt-gutenberg.de/grimm/sagen/g0004.htm)

Literatur

- Baltrūnas, Valentinas et al. (Hg.). *Ar Raigardas tikrai prasmego?* Vilnius 2001.
- Balys, Jonas: *Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas. Motif-index of Lithuanian folk-lore.* Kaunas 1936. (benutzt: Nachdruck in Balys 2002, 1-256)
- derselbe: *Lietuvių kalendorinės šventės.* Vilnius 1993.
- derselbe: *Rinktiniai raštai, Bd. 3.* Vilnius 2002.
- Basanavičius, Jonas: *Rinktiniai raštai,* Vilnius 1970.
- derselbe: *Iš gyvenimų vėlių bei velnių.* Vilnius ²1998.
- derselbe (Hg.): *Lietuviškos pasakos įvairios, Bd. 4.* Vilnius ²1998.
- derselbe (Hg.): *Lietuviškos pasakos, Bd. 1.* Vilnius 2001.
- Becker, Udo: *Lexikon der Symbole.* Freiburg, Basel, Wien 1998.
- von Beit, Hedwig: *Symbolik des Märchens, Bd. I.* Tübingen, Basel ⁸1997.
- Beresnevičius, Gintaras: *Dausos.* Vilnius 1990.
- derselbe: *Baltų religinės reformos.* Vilnius 1995.
- derselbe: *Trumpas lietuvių ir prūsų religijos žodynas.* Vilnius 2001.
- derselbe: *Palemono mazgas: Palemono legendos periferinis turinys.* Vilnius 2003.
- Bielefeldt, Hans Holm: *Die baltischen Lehnwörter und Reliktörter im Deutschen.* In: Rūke-Draviņa, V. (ed.) *Donum Balticum, To Professor S. Stang on the occasion of his seventieth birthday.* Stockholm 1970: 44-56.
- Būga, Kazimieras: *Rinktiniai raštai, Bd. 1.* Vilnius 1958.
- Būgienė, Lina: *Mitinis vandens įprasminimas lietuvių sakmėse, padavimuose ir tikėjimuose.* In: *Tautosakos darbai* 11 (18), 13-85. 1999.
- Daugnora, Linas; Girininkas, Algirdas: *Stock Breeding in the Baltic Culture Area.* In: Kazakevičius, Vytautas; Asle Bruen Olsen, David Neil Simpson (ed.): *Archeologia Baltica* 3. Vilnius 1998, 223-234.
- Dini, Pietro Umberto: *Baltų kalbos.* Vilnius 2000.
- Dovydaitis, Jurgis (Hg.): *Pasakos su dainuojamaisiais intarpais.* Vilnius 1987.
- Dulaitienė, Elvyra: *Kupiškėnų senovė.* Vilnius 1958.
- Eliade, Mircea: *Schamanismus und archaische Extasetechnik.* Zürich/Stuttgart 1954.
- Gliwa, Bernd: *Witches in Baltic fairy tales.* In: *Onomasiology Online* 4: 1-14, 2003a.
- derselbe: *Die Hexe und der Junge (AaTh 327 F) und Der Junge im Sack des Freßdämonen (AaTh 327 C), ein kulturgeschichtlicher Deutungsversuch litauischer Märchen.* In: *Fabula* 3/4 Bd. 44: 272-291, 2003b.
- derselbe: *Ar lietuvių ragana 'ved'ma; witch; Hexe' buvo 'regėtoja'?* In: *Leksikografijos ir leksikologijos problemos:* 159-169. Vilnius 2003c.
- derselbe: *Baltiškieji pirties pavadinimai.* In: *Onomasiology Online* 5 (2004), 1-14
- derselbe: *Praviršulis oder Prauršulė?* In: *Beiträge zur Namenforschung* 40(3) (2005a), 291-298.
- derselbe: *Gojus und Rojus.* (eingereicht) 2005b.
- derselbe und Daiva Šeškauskaitė: *Die litauischen mythischen Wesen Laimė und Laumė und die frühe Ontogenese des Menschen.* In: *Studia mythologica slavica* 6 (2003) 267-286.
- Greimas, Algirdas Julius: *Tautos atminties beiėškant.* Vilnius/Chicago ²1990.
- Grigalavičienė, Elvyra: *Žalvario ir ankstyvasis geležies amžius Lietuvoje.* Vilnius 1995.
- Grigas, K. (Red.): *Smulkioji tautosaka – Lietuvių tautosaka* 5. Vilnius 1968.

- Fraenkel, Ernst: *Litauisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg/Göttingen Bd. I 1962, Bd. II 1965.
- Hinze, Christa und Ulf Diederichs: *Ostpreußische Sagen*. Augsburg 1998.
- Juknaitė, Vanda; Sruogaitė, Dalia: Su Balio Sruogos dukra Dalia Sruogaite kalbasi rašytoja Vanda Juknaitė. *Šiaurės Atėnai* Nr. 33 (667), 6. September 2003, 3.
- Juška, Jonas (Hg.): *Svotbinė rėda*. [Kasan 1880]. In: *Lietuviškos svotbinės dainos 2*. Vilnius 1955.
- Kerbelytė, Bronislava: *Lietuvių liaudies padavimai*. Vilnius 1970.
- dieselbe: *Istoričeskoe razvitije struktur i semantika skasok: na materiale litovskich volšėbných skasok*. Vilnius 1981.
- dieselbe: *Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas*, Bd. 1. Vilnius 1999.
- dieselbe (Hg.): *Žemės atmintis*. Vilnius 1999a.
- dieselbe: *Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas*, Bd. 2. Vilnius 2001.
- dieselbe: *Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas*, Bd. 3. Vilnius 2002.
- Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin, NewYork ²³1999.
- Krasauskienė, Petronelė: *Apie Dusios ežerą*. Spaudai parengė Rita Balkutė. In: *Liaudies kultūra* 6, 2002: 85-87.
- Krevė-Mickevičius, V. (Hg.): *Padavimai apie Raigrodo miestą*. In: *Tauta ir žodis* 1. Kaunas 1923, 129-137.
- Krištopaitė, D.: *Pastabos ir paaiškinimai*. In: *Basanavičius* 1970, 883-1012.
- Kviklys, Bronius: *Mūsų Lietuva*, Bd. 4. Vilnius ²1991.
- Laurinkienė, Nijolė: *Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose*. Vilnius 1990.
- Leščiova, Vanda (Hg.): *Rokiškio kraštas, padavimai, legendos, vietovardžiai*. Rokiškis 1999.
- LKŽ = *Lietuvių kalbos žodynas*. Bde. 8-18. Vilnius 1970-1997.
- LTR = *Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas: Lietuvių tautosakos rankraštynas*. Vilnius.
- Lyberis, A.: *Sinonimų žodynas*. Vilnius 1981.
- Mažiulis, Vytautas: *Prūsų kalbos etimologijos žodynas (Etymologisches Wörterbuch der preussischen Sprache)* Bd. 1, A-H. Vilnius 1988.
- Milius, Vacys et al. (Hg.): *Kernavė*. Vilnius 1972.
- Narbutas, Ignas: *Erdvės ir laiko savybės lietuvių mitinėje pasaulėžiūroje*. In: *Ikikrikščioniškosios Lietuvos kultūra – Senovės baltų kultūra* 1. Vilnius 1992: 155-171.
- Paulauskas, Jonas: *Lietuvių kalbos frazeologijos žodynas*. Kaunas 1977.
- Pėteraitis, Vilius: *Mažoji Lietuva ir Tvanksta*. Vilnius 1992.
- dieselbe: *Mažosios Lietuvos ir Tvankstos vietovardžiai*. Vilnius 1997.
- Pupkis, Aldonas; Marytė Razmukaitė; Rita Miliūnaitė (Hg.): *Vietovardžių žodynas*. Vilnius 2002.
- Ranke, Kurt: *Brücke*. In: *Enzyklopädie des Märchens* 2. Berlin/New York ²1999, 823-835)
- Rimantienė, Rimutė: *Die Kurische Nehrung aus dem Blickwinkel des Archäologen*. Vilnius 1999.
- Sabaliauskas, Adolfas (Hg.): *Žaidimai*. In: *Tauta ir Žodis* 1. Kaunas 1923, 328-331.
- Sauka, Donatas: *Lietuvių tautosaka*. Vilnius 1982.
- Sauka, Leonardas: *Paiškinimai*. In: *Basanavičius* 1998a, 501-533

- Sauka, Leonardas: Dėl vienos pasakos tipo (ATU 761) tyrinėjimo. In: Tautosakos darbai 13 (20). Vilnius 2000, 13-28.
- Savukynas, B.: Ežerų vardai. In: Kalbotyros klausimai 5. 1962, 191-198.
- Schlette, Friedrich: Auf den Spuren unserer Vorfahren. Berlin 1982.
- Schmidt, Leopold: Kulturgeschichtliche Gedanken zur Musik im Märchen. Musikerziehung 3, 1950. p. 144-148, zit. nach der Fassung <http://www.maerchenlexikon.de/archiv/archiv/schmidt01.htm> (gesichtet am 30.12.2001)
- Seselskytė, Adelė: Stebuklinės pasakos apie pamotę ir podukrą. Vilnius 1985.
- Šeškauskaitė, Daiva: Sutartinės – senovės apeiginės giesmės. Kaunas 2001.
- Šmits, Pēters: Latviešu pasakas un teikas. Riga 1925-1937. Zitiert nach: <http://ailab.lv/pasakas/gr15/15H01.htm>, [~15H0113.htm](http://ailab.lv/pasakas/gr15/15H0113.htm), [~15H0156.htm](http://ailab.lv/pasakas/gr15/15H0156.htm) (gesichtet am 12.10.2003)
- Smoczyński, Wojciech: Hiat laryngalny w językach bałto-słowiańskich. In: Acta Linguistica Lithuanica 47, 2002, 55-87.
- Spengler, W. Eckehart: Apfel, Apfelbaum. In: Enzyklopädie des Märchens 1. Berlin/New York ²1999, 622-625.
- Toporov, Vladimir: Baltų mitologijos ir ritualo tyrinėjimai. Vilnius 2000.
- Urbanavičius, Vytautas und Saulė Urbanavičienė: Archeologiniai tyrimai. In: Lietuvos Archeologija 6. Vilnius 1988, 9-63.
- Urbanavičius, Vytautas: Bestattungsbräuche in Litauen 13. –16. Jh. In: Lietuvių liaudies papročiai. Vilnius 1991, 39-58.
- Uther, Hans-Jörg: Brunnen. In: Enzyklopädie des Märchens 2. Berlin/New York ²1999, 941-950.
- Vaitkevičienė, Daiva und Vaitkevičius, Vyktintas: Mirtis, laidotuvės, atminai. In: Tautosakos darbai 9, 1998, 204-261.
- Vaitkevičius, Vyktintas: Senosios Lietuvos šventvietės. Žemaitija. Vilnius 1998.
- derselbe: Gyvensenos ypatumai prie Raigardo (pasaulėžiūrinis aspektas). In: Baltrūnas et al. 2001, 66-79.
- derselbe: Alkai. Baltų šventviečių studija. Vilnius 2003.
- Vanagas, A.: Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas. Vilnius 1981.
- Vasmer, Max: Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka, Bd. 3. Moskau 1971.
- Vėlius, Norbertas: Mitinės lietuvių sakmių butybės. Vilnius 1977.
- derselbe: Senovės baltų pasaulėžiūra. Vilnius 1983.
- derselbe: Chtoniskasis lietuvių mitologijos pasaulis. Vilnius 1987.
- derselbe (Hg.): Ežeras ant milžino delno. Vilnius 1995.
- derselbe (Hg.): Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai, Bd. 1. Vilnius 1996.
- derselbe (Hg.): Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai, Bd. 3. Vilnius 2003.
- Vries, Jan de: Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. 1. Berlin, New York ³1970.
- Vyšniauskaitė, Angelė; P. Kalnius; Rasa Paukštytė: Lietuvių šeima ir papročiai. Vilnius 1995.
- Wienker-Piepho, Sabine: Haben oder Sein? Oder: wie das Grimmsche Märchen einige elementare Fragen stellt. In: Tautosakos darbai XIV (XXI), 95-109. 2001.
- Wuttke, Adolf: Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Leipzig ⁴1925.
- Zietela, Gintautas: Tariamoms kulto vietoms keliose tyrinėjant Lietuvos piliakalnuose. In: Nuo kulto iki simbolio – Senovės baltų kultūra 6. 2002: 84-104

**Nekaj litovskih legend o nastanku krajev, vodovje brez dna in *Frau Holle*
(KHM 24, ATU 480)**

Bernd Gliwa

Avtor raziskuje litovske legende o potopljenih živalih in predmetih v jezerih in močvirjih. Premikanje skozi vodno pregrado predstavlja prehajanje v onstranstvo (na drugi svet), kot je razvidno iz povedke ATU 480 »Frau Holle«. Krave na dnu vodovja so podobe umrlih v travnikih drugega sveta. Potapljanje je razloženo kot pogreb, medtem ko je vzdigovanje na površje povezano s predstavami o rojevanju otrok. To potrjujejo tudi arheološke najdbe iz 2. tisočletja pred Kristusom v jezerih in močvirjih, ki so jih imenovali »Brez dna«. Dejstvo, da so trupla v močvirjih lahko dlje konzervirana, tezo še dodatno krepi.

SODOBNA MITOLOGIJA

MITOLOGIA CONTEMPORANEA

CONTEMPORARY MYTHOLOGY

Contemporary Legends from the Slovene Karst in Comparison with Fairylore and Belief Traditions

Monika Kropelj

The paper presents narratives collected in the last decade in the Karst region in southwest Slovenia, more precisely in Lož Valley with its Snežnik Castle and its forests, in the vicinity of Cerknica Lake, and in the region of Pivka. Although most of these stories can be defined as contemporary legends they do have much in common with traditional folk tales and with local mythology. The analyzed legends mention ghosts, witches, fairies, and other mythological creatures from Slovene traditional mythology; their content has been changed considerably, and they are usually narrated as personal experience, which is a characteristic of contemporary legends. On the basis of exact comparison and the study of context the author tries to outline the changes in contemporary folk narrative and the social function of both genres of narration according to the circumstances in which they have been recounted.

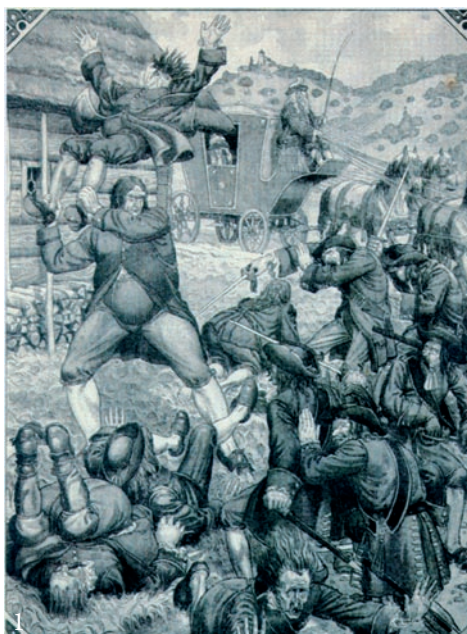
The habit of recounting narratives – traditional or contemporary – is still an important part of communication among the people, both young and old, living in the region of Notranjsko/Inner Carniola, in several villages situated in Lož Valley, by Cerknica Lake, and in the Pivka region. The research is based on the narratives collected in 1996 and later, compared to the folktales that have been collected in the Karst region since the 19th and 20th century. Analyzed are the social functions and context of these narratives, and the differences are outlined between traditional folktales and the stories that have been recently collected. A strong influence of local cultural and natural circumstances can be observed both in old folktales and in contemporary legends, which is why these narratives are still part of the heritage alive in the territory studied.

This part of Notranjsko/Inner Carniola has certain cultural and geographic characteristics that tend to be perceived as local tradition and characteristics of this region. Since they often give birth to variants and new types and forms of storytelling, they are often being used for tourist and economic purposes.

One of these local traditions is the folk hero **Martin Krpan** from Vrh by Sv. Trojica. This part of Notranjsko/Inner Carniola is even called »the land of Martin Krpan«. According to the story written by Fran Levstik, Martin Krpan, a Slovene folk hero, used to smuggle »English salt« on his mare through this valley. The story was written on the basis of folk tradition about smuggling in this region, and was put into literary form by Fran Levstik in 1858¹. The story tells of a very strong man who freighted »English salt«, or, as he had told the Emperor of Austria, »amadou and grindstones«, on the back of his mare. In reality he

¹ Fran Levstik, Martin Krpan. Ljubljana 1858; and: Fran Levstik, Martin Krpan z Verha, in: Slovenski glasnik, Celovec 1858.

was probably smuggling gunpowder or simply the salt from Strunjan salt pans. During one of his travels Martin Krpan happens upon the Emperor from Vienna. In order to make way for the dignitary, Krpan picks up his mare loaded with »English salt«, and moves it to the roadside. Needless to say, this immediately attracts the Emperor's attention. As a result, Krpan is summoned to the court in Vienna when Brdavs, a violent Turkish giant, is terrorizing the city. Since none of the Emperor's horses are strong enough to support the mighty Krpan, he sets off to fight Brdavs on his faithful little mare. Brdavs is defeated, and in return Krpan asks only for a pouchful of ducats and a permit to legally convey his freight through the area of Carniola.



Martin Krpan, illustrations by Hinko Smrekar (1917), Lojze Perko (1944), Tone Kralj (1954), Bard Jukundus(1981) and Suzana Bricelj (1999).

Among others small sculptures of Martin Krpan were made by academic artists Stojan Batič (2000), and Izidor Urbančič and by folk artist Ana Češarek. Recently the sculptor Franc Godina had an exhibition with Martin Krpan sculptures in Logatec in »Športna dvorana« from June 3 to June 20, 2005.

The folk hero Martin Krpan still appears in local tales, tourist events, and used in marketing. Among other things, his image is used as a trademark to advertize salt and meat products by the »Mesnine dežele Kranjske« Company. Also a »Martin Krpan« competition is organized in which the winner, the strongest man, receives the Martin Krpan Award. In the past, this was a Volkswagen van named »Krpan«. A sports program Krpan, is organized for children. The same name is used for a number of other institutions and products such as city buses, industrial products, hotel halls such as the one in the Mons hotel in Ljubljana, etc.² Martin Krpan is depicted even on the coat-of-arms of the town of Pivka.



Coat-of-arms on the
City hall in Pivka

People from these parts of Notranjska still recount a story saying that Martin Krpan was born in the village of Vrh near the Holy Trinity church. There was a lake between the church and the village, and in wintertime people from the village used to go to church across the frozen lake. But one day in late winter the ice was not strong enough to support their weight, it cracked beneath them, and they all drowned.

Another variant of this story recounts that the drowned people had been the villagers from Slovenska vas:

Prebivalci iz Slovenske vasi so hodili k maši na goro Sv. Trojica, kjer je stala cerkvena, ki pa je danes porušena. Neke zimske nedelje so se odpravili, tako kot po navadi, zjutraj k maši, ker pa je bilo jezero zaledenelo, so šli kar čez jezero, da bi si skrajšali pot. Medtem se je led začel taliti, začel je pokat, ljudem se je začelo vdirati in vsi so potonili v vodnih globočinah.

Villagers from Slovenska vas went to mass to the Sv. Trojica Mountain where there used to be a small church; the church has since been torn down. On a winter Sunday morning, like so many times before, they set off. Since the lake was completely frozen they decided to take a shortcut across it. But the ice started to melt, they all fell into the water and drowned in its depths.

(Bojan Novak from Prestranek by Pivka, collected by Monika Kropelj, April 2004.)

In other variants it is narrated, that Martin Krpan lived in now deserted village »Vasišče« under the hill Sv. Trojica (Holy Trinity). It was on the Christmas Eve, and the people from »Vasišče« went to the church in Slavina to be present at the midnight mass. They went across the Lake Petelinje, the ice cracked and they all drowned in the water. Those

² More about Martin Krpan in contemporary Slovene society see: Miran Hladnik, Pa začnimo pri Krpanu. In: *Sodobnost, Ljubljana 2002, št. 2*. But, as he writes, there is no statue of Martin Krpan in Pivka.



Sv. Trojica (Holy Trinity) by Pivka – Signpost.

that remained at home, mostly children and old people, later settled in other places.³

People lokated his house in the village near the church Sv. Trojica near Slivnica; in the village Zavrh in Bloke, and even in Šentjernej in Lower Carniola. In the coastal region in the city Koper they wanted to erect his statue.⁴ There are also stories about wery strong men – for instance a man called Gadek – from Pivka⁵.

Even though they had originated in the »land of Martin Krpan«, these narratives have also been strongly influenced by the presence of the **Snežnik Castle** that was first mentioned in medieval sources in

1268. Originally owned by the Aquileia patriarchs, in 1853 it became the property of the Schönburg-Waldenburg family from east Germany. Herman, the castle's last owner, who had obtained it in 1902, managed it until 1945. After that, the castle was nationalized according to Yugoslav property laws. Herman died a year later, but he still appears in local legends. People tell how he couldn't stand any noise so that they were not allowed to breed hens and chickens.

Legend also has it that, as a young man, Herman was in love with a girl who was not of noble origin, and he was therefore not allowed to marry her. She married another man but many years later, after her husband's death, Herman was finally able to marry his beloved. Below is the story of Herman, the castle owner between 1923 and 1945:

³ From internet: "OŠ Pivka, 2004".

⁴ Milan Trobič, Sindrom Martina Krpana. Magistrsko delo. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. 2004, p. 135..

⁵ Andreja Žele: Kaku so živejli in si dejlali kratek cejt. Ljubljana (Glasovi) 1996, p. 144, no. 103.



Lake Petelinje and the view of Slovenska vas from the top of the Sv. Trojica Mountain.

Herman je bil nepojmljivo strog in resen človek. Ženske v grajski pristavi niso smele rediti kokoši, saj ga je hrup kokodakanja in kikirikanja strašansko motil. Ko se je na primer odpravljal na sprehod po parku, so morala dekleta na stezice polagati mah, da ne bi slučajno pod njegovimi nogami počila kakšna vejica.

Pravijo, da je bil takšen zato, ker se je kot mladenič zaljubil v neko dekle Teklo po imenu. Ker pa po njenih žilah ni tekla modra kri, se z njo ni mogel poročiti, a se je vseeno zaobljubil, da jo bo čakal. In jo je tudi dočakal. Ona se je sicer vmes poročila, ko pa je ovdovela, je bil tudi on zadosti star, da je lahko odločal o svoji usodi, in tako sta se vzela. Herman je umrl leta 1946.

Herman was an incredibly strict and serious man. Since he was deeply disturbed by the cackling and crowing of hens and roosters the women living on the castle farm were not allowed to raise them. When he strolled around the castle park young girls had to place moss on the paths so no twigs creaked beneath his feet.

It was said that he became like this because, as a young man, he had fallen in love with a girl named Tekla. Since she was not of noble origin they were not allowed to wed, but he still promised to wait for her. And he lived to see this happen. She had gotten married, but when she became a widow he was old enough to take his life into his own hands. They married. Herman died in 1946.

Nuša Berce, Pripovedke in pravljичne zgodbe o gradu Snežnik in njegovih gozdovih. (Raziskovalna naloga, Srednja zdravstvena in gimnazija Šubičeva) 1997, str. 5–6.



A new church is being built on the ruined foundations of the original one, on the top of Sv. Trojica.

As part of the Karst region, Lož Valley abounds in karstic caves, vanishing lakes, and rivers. Its most interesting feature is certainly Lake Cerknica that periodically dries up, only to reappear weeks later. Regarded as a marvel of nature, the lake was described by baron Janez Vajkard Valvasor (1641–1693), a noted chronicler and historian of noble origin. At Bogenšperk Castle, in the vicinity of Litija, he had his own printing press, and a large library.⁶ He was also a member of the British Royal Society, the oldest British academy of science. In his book »Die Ehre des Herzogthums Krain« (The Glory of the Duchy of Carniola), published in Laibach-Nürnberg in 1689⁷, Valvasor extensively describes Lake Cerknica:

Neither in Europe nor in other parts of the world can one find such a wonderful lake whose bottom is full of caves and holes; carts can be driven across the lake bottom, loads can be pulled across its frozen surface, boats can bring people from one shore to another, and waterfowl can be shot for food. Its islands appear and vanish according to the water level.

Valvasor also writes about witches who haunt the area:

Our lands have mostly been cleansed of witches and hags, except in the area around Snežnik, Lož, and Planina, for these places are situated in a huge wilderness that abounds in such vermin. When they are found and caught, they are burned at the stake...

⁶ The study about Lake Cerknica gained Valvasor membership of the British Royal Society in London.

⁷ Johann Weikhard Valvasor, Die Ehre des Hertzogthums Crain. Nürnberg 1689: book IV.

In the spirit of the 17th century, in which the inquisition still punished by burning those who were presumed witches, Valvasor believed in their existence. In his book, he describes a well-known folk belief that at night witches have a coven on top of Snežnik Mountain, where they dance; and that they appear disguised as flying lights.

As can be seen from Valvasor's report, **WITCHES** and **WIZARDS** were believed to be very frequent for this area and are among the most popular mythical creatures in this region. People in Lož Valley say that at night witches fly their broomsticks over hills and valleys, organize



Snežnik Castle, 2005

covens, collect magic ingredients, herbs, and Midsummer ashes. Locals still believe that they can single out the witches and wizards in their midst. They are presumably older, often a little strange. Witches are depicted wearing kerchiefs and flying broomsticks; wizards hold a lantern. Towards the dawn, witches disguised as small lights fly with supernatural speed through the woods. Anyone who chances upon them is forever marked by sleepwalking.

One of the collected stories tells us of such an encounter:

Witches 3/Cuprnca 3

Cuprnca so majle svuoje čase. Tud' za krajsno nuč, k' je krajs poguoru. Ne vajm, zakaj so rabile tist' pepjeu. Majnde za zvarke njihove. Pa nas je punce fjerbc matrau, če buo kakšna pršla, pa smo šle pogljedit kala, prot Podguore, od Jagrčkove bajte nauzdol!

Še zdaj jo vidm! Pokrita je bla u marinko, tak doug nus je majla, pa podbrjecano kiklo, pa tak rjep iz blaga od zadaj, pa z mjetlo, pa buosa. Smo jo poznale:



Lake Cerknica, 2005

*»Pogled jo, je žje šla! Tam pr krjese je dajlala svuoje okule.«
So rjekle. Pa nč naj muogla. Taku je je blu žje popraje rojenu. U zibko položenu.
(Ivanka Širca, Kozarišče, February 1997), no. 5.*

Witches flew on different occasions. On Midsummer Eve, after the bonfire went out. Don't know why they needed all those ashes. For their potions, I reckon. Us girls were curious if one would come, so we went nosing around towards Podgora, down from Hunter's cottage.

I still see her! She was covered with a kerchief and had a real long nose and a tuckup skirt. She had bare feet, a broomstick and a tail made of cloth in the back. We knew her:

»Look at her, she's off! Did her stuff around the bonfire!«

But she couldn't help it. It was already foretold, she had been marked from the cradle.

The story merely recapitulates a personal perception of an experience. Older narratives, however, tend to have the form of a full story with a plot and a denouement. By describing an event they tell of different skills and activities of witches and wizards.

The use of Midsummer ashes mentioned in this story is somewhat unusual. What is interesting, however, is the fact that the ashes were mentioned by Valvasor when he was speaking of witchcraft in this region, in reference to the persecution of witchcraft: the ashes that were left over after the witches' bonfire were strewn into the ears of witches and of others who practiced witchcraft.⁸

⁸ Same as footnote 5.

Other Stories about witches:⁹

Cuprneke/Wizards

So punce popraj pred veliko nočjo hodile k spuvede, pa je biu drejn pred spovednicame; za veliko nuč pa za buožč je blu taku. Pa so se odpraule u Star' trg že ob trijah zjutraj. Pridejo pred Pudab, tamla pr šule, pa vidjo moža z lantjerno:

»Lejte, laun je cupr'nk!«

Pa so taku bejšale. Pa pridejo kaj kmale do kuonca vasi, pa ga spjet vidjo pr' hiše pred mustam. S čistu druge smeri k' praj. Taku hitru normaln člouk njebe muogu prit sz enga kraja na drugega.

In the past, girls used to go to confession before Easter; in the period around Easter or Christmas there was always a long line in front of the confessional. Once they set off for Stari trg at three in the morning. When they reached Pudab by the school they beheld a man holding a lantern:

"Look that way, there is a wizard there!"

They fled like the wind. Soon they reached the end of the village and once again they saw him near the house by the bridge, which was in an entirely different direction. A normal person could not have reached that place in such a short time.

(Ivanka Širca, Kozarišče, February 1997), no. 2.

Cuprnice 1/Witches 1

So pokuojna mama prpovedvale: »Še poprej, k' so imajle ajdo kmjetje u Šmarate, čez dan najso majle časa, pa so čez nuč na puodn petrolejko prnjesle, pa mlatile.«

Mama so ble takrat še dekle, k' je pomagala mlat't, pa so je stara tjeta kar naenkrat rjekle: »Pajd Jerčka, k' ne verjameš u cuprnice.« Pa jo je prjela za ruoko: »Pogljed zdaj!«

»Ijooj! Od Šmarate je letajla, z lučko, da je vidla kam jt, pa čez grad, pa čez Luojznštajn, puol se je pa zgbila.«

My late mother told me the following story: In the olden times, when the farmers of Šmarjeta grew buckwheat, they had very little time during the day; so at night they would bring a kerosene lamp to the threshing floor to thresh the buckwheat.

My mother, who was still a young girl then, helped with this chore. All of a sudden an old woman said: "Jerčka, since you don't believe in witches, come over here!" And she took my mother's hand and ordered: "Look over there!"

"Oh dear!" Holding a lamplight, (the witch) was flying from Šmarjeta, over the castle, and across Luojznštajn; then it disappeared.

(Ivanka Širca, Kozarišče, February 1997), no. 3.

Cuprnice 2/Witches 2

Eno žjeno so tude obsojale za cuprnco, reč pa zasegurnu noben naj muogu. Bla je majhna stara ženica in za tisto so misnle, da je hodila po štalah. Enkrat so ble z vasi

⁹ The stories cited are from: Nuša Berce, Pripovedke in pravljlične zgodbe o gradu Snežnik in njegovih gozdovih. (Raziskovalna naloga na Srednji zdravstveni šoli in gimnaziji, Šubičeva 1 v Ljubljani). Snežnik, 25. 3. 1997.



Slivnica Mountain, where it was believed that witches had their covens.

pr spuvede. Ta žjena je šla u spuvednico. Eden odzunaj je pa slišou kaku jo je gaspud uprašau:

»Kakšna pa ste, štalska (cuprnca) al puolska (cuprnca)?«

Pa je rjekla: »Štalska.«

There was a woman who was believed to be a witch, yet no one could prove this with certainty. She was a puny old woman, believed to go into barns. At one time the villagers went to receive confession. The woman went into a confessional. Someone standing outside heard the priest ask the woman:

“Which kind are you, a field witch or one who goes into barns?”

And she replied: “The one who goes into barns.”

(Ivanka Širca, Kozarišče, February 1997), no. 4.

While older stories are longer and well-rounded narratives speaking of the many skills of witches and wizards, modern ones recount a personal experience or encounter with these beings.

According to the recently-collected local folklore the **LIGHTS** shooting through woods and meadows at night are usually explained as witches, goblins, or souls of the dead; they are called »vedavci« or »vedomci«, »navje«, »movje«¹⁰. There are also lights

¹⁰ For more about this see: Mirjam Mencej, “Coprnice so me nosile”. Nočna srečevanaj s čarovnicami. in: *Studia Mythologica Slavica* 7, Ljubljana Udine 2004, 107–142 and: Zmago Šmitek, *Sledovi potujočih duš. Vedomci, kresniki in sorodna bajna bitja*. Radovljica: Didakta 2003.

that during the advent season get caught on people's umbrellas or in their hair. Such lights that in the darkness of the night can be perceived by passers-by as an unusual brightness resembling a trembling flame in the distance, represent the light of wandering and restless souls. One of these lights is described in this story:

Lučke2/Lights 2

K' so l'dje iz Nadljeska k devetdnjeuncam pred božičem u Star trg hodile, pa so kar ene take lučke okruog letajle, pa nad marelo najkaj časa, puol so se pa kar na kuonce šprikl obajsle, pa se pstile nuost.

Učash so se pa tude kar u lasje zapljetale.

(Janez Porok - Janežčov, Klance, February 1997), no. 24.

When folk from Nadlesk went to the novena in Stari trg just before Christmas, lights started to fly around them. For a time they hovered above their umbrellas, then they went and hung themselves on the iron points and let people carry them around.

Sometimes they got tangled in somebody's hair.

Lučke 1/Lights 1

L'dje, k' so vidle lučke švigat u guozde, tamla prot Javornikam, so rjekle, da so tu cuprnice, pa škratne, k' majo u guozde pa na graščinah zaklad skrt. So se bale jt takrat u gozd, k' če be šu člouk u tistem čase kala, be ga luna nosila!

Še k' so ble partizane, pa so majle klala, pr klanške kapajlce stražo postauleno. Pa kar enkrat zvečjer že udre ta stražar u hišo:

»Lučke sm vidu u Javornike! Lučke, ma lučke!«

Nč druzga naj znou reč.

People who saw lights whizzing around in the forest beneath Javornik said that those were witches and goblins who owned hidden treasures buried in castles and in forests. People were afraid to go to the forest at such times for fear of becoming moonstruck.

Once the partisans had a sentry positioned by the small chapel on the top of the hill. All of a sudden the sentry breaks into a house:

"I have seen lights on the Javornik Mountain! Lights, I say, lights!"

This was all he could say.

(Janez Porok - Janežčov, Klance, February 1997), no. 23.

Enchanted souls, restless because they had not received their sacraments or had not been buried in holy ground, for instance, return to the world of the living, sometimes in the form of a radiant light or bird; this often occurs on All Saints' Day, on Midsummer Day, or during the advent season. These ancient beliefs have been preserved in contemporary legends as well.

FAIRIES play an important role in Slovene folk tradition. They are depicted as heavenly beautiful beings, misty, sometimes white, sometimes green, and with long blond hair. The fairies from Snežnik are no exception. Local people say: »Whoever joins the fairy circle will remain in it for a hundred, maybe three hundred years, but will feel as if a mere hour, or three hours, have passed.« Joining the circle, of course, indicates passing over to the world beyond. The time of eternity in the world beyond is everlasting and infinite; its

hours seem like minutes. Many songs and fairytales touch upon this subject¹¹; one of the collected contemporary stories describes how the narrator's sister chanced upon fairies dancing in a circle when she was returning home late at night. Since fairies do not like to be observed they usually punish those who dare to disturb their peace. This is why one of them spat on the girl's foot, which hurt for the rest of her life.

Vile pr' grade/Fairies by the Castle

16 lajt je muogla takrat muoja sjestra mt. Pa zvečer ata praujo:

»Pajdte no u vas po cigarete.«

Zmjeraj se je šele zvečer spumnu zajne. No, pa sta sz starejšo sjestro šle u gostilno in k' sta se vračale je bla že nuč. Sta ble puozne pa sta se hitale katjera bo praj pršla damu. Ta starejša je rjekla, da gre okul pristave. Ta je rjekla, da grje pa pr grade. Je pršla do une stežičke pr smrajkah k' vuode k cvingerje od grada. Tam jo je pa kar najkaj ustaulu, da naj muogla napraj. Pa obrne glavo pruoat vratam od cvingerja, je biu tak čas, da so se pod večer meglice dajlale, pa zagljeda šest vil plajsat. Use bajle so ble pa lajpe. Njo je strah postal, da so je šle kar lasje u luft. Je huotla teč mimu, pa jo je nazaj pahnilu. Zatu je stjekla kar nazaj, pa naraunost damu.

Čez mnugu lajt je šla k vračare, vedeževauke. Pa je je ta rjekla:

»K' ste bla 16 lajt stara vam je blu danu vidt vile. Ampak tiste vile so ble zle in ena od teh vam je plunila na nuogo. Še zdaj nuoste tam madež.«

In rajs, cajlu žiulejne je sjestro do smrte strašnu nuoga bolajla.

(Ivanka Širca, Kozarišče, February 1997), no. 7.

Many of the collected stories tell how **GOBLINS** and **DWARFS** watch over their treasures by the castle ruins. According to local lore, on Ember Days groups of goblins roam Cerknica Lake at night and frighten horses. Especially on Catholic holidays they like to sit in forest clearings, scaring people, like the dwarf in our story who on the Nativity of Our Lady frightened the people who were gathering walnuts. In another story the sisters' path was barred by seven dwarfs »dimnikarčki« (chimneysweepers), which is what occurs in fairytales. In this legend, however, an apparition was beheld by a chance passerby, and for a long time afterward girls used to recount this »true« event:

Dimnekarčke/Chimneysweepers

Smo šle sz sjestrame tude zvečer u Kozaršče. Istu taku smo šle po cigarete. Je bla svetla nuč polajte, pa smo rjekle:

»Kar okruog grada grjemo k' je taku lepu.«

Pa pridemo klala k smrajkam, k' je launa rampa.

Zdaj, tih sjedm možičku, pa taku fljetnh, ku dimnekarčke so ble, se taku fljetnu za ruokce drži čez puot. Kt po stopničkah so ble. Ta najvišje je biu u sredine, pa je biu tude čistu majčkn. Taku nekaku do pasa be me biu. Puol so se pa na usako stran po trije nižale. Pa kar držale so se pa nas najso spustile čez puot. Tu najso ble ldje.

Poprej je blu klala čistu najkaj družga ku zdaj.

(Ivanka Širca, Kozarišče, February 1997), no. 8.

¹¹ The monk and the bird, folk song, see: Slovenske ljudske pesmi (Slovenian Folk Songs) I, Ljubljana: Slovenska matica 1970, no. 55, p. 305 – 308. .

Another story tells about an encounter in the forest:

Možiček u orajhove doline/The Tiny Man from the Walnut Valley

Na male šmarn, tu je blu uosmega septembra, so šle ldje iz vasi orajhe trgat na en laz pod Snežnik. Pa pridejo do ene zeljene doline, kar na srajde zagljedajo enga možička. Kar sedu je u tiste doline.

Jh je bla pa gruoza. So rjkle, da njebe šle nigdar več na tiste dan u gozd karkule dajlat.

On September 8, on the Nativity of Our Lady Day, people went to collect walnuts on a clearing beneath Snežnik. When they reached a green valley they saw a small man in the middle of it. He was just sitting there.

They were terrified. They said that that day they would no longer return to the forest for any chore.

(Neža Lekšan, Šmarata, February 1997), no. 26.

In Lož Valley people tell about the local **GIANT**, a bareheaded young man of immense stature called the Midnight Man (Polnočni mož), who still lives in Lož Valley as the local stories have it. At two o'clock at night he easily oversteps high fieldgates, watching the stars.

Pounuočne muož velikan/Midnight Man, Giant

Mama pa starejša žjena sta se zmenile, da grjesta na Mežališče pod Snežnik po moline. Pa so rjkle mama:

»Muormo kar zgudaj ustat, če čmo bt tam ob zuore.«

Šle so ob dvajh ponuoče pa je bla lajpa majsčna nuč. Pa pridejo do ograd tamla na ovinke, k so ble takrat, pa jh je kar najkaj ustaulu.

»Ustaute se!«

So djale mame pa še enm puncam ena žjena. Pa so se ustaule, pa vidle:

»Lejte ga!«

Pa je šu od zavrtu, od kraja vasi en u bajle srajce, črnu oblajčn, u aržetah rokje pa na visuokh nogah. Pa je čez rante taku zlahka stuopau, zakoraču čez cajsto, pa čez. Puole tam prot' Kucl. Tak lajp, visok, razoglau, u črnem telounike. Rajs lajp.

K' so ga gljedale, jh naj blu nč strah, pa same so ble tam. Ampak je puolaj zginu, čeprau je blu svetlu od majsca. Mama so djale:

»Noben me ne buo prepriču, da naj blu rajs.«

(Ivanka Širca, Kozarišče, February 1997), no. 1.

In folklore, the **SNAKE** may appear as the giver of good, the guardian of the threshold or home, as a snake queen with a crown on its head, or as a symbol of dead souls. It may be kin to the dragon and have several heads, lording over waters, the world, and the skies. It can create chaos. But all that has remained of her powers in contemporary stories is the snake image in relation to St. Margaret. The snake stories of Lož Valley usually take place near Šmarata, which had been named after St. Margaret, the patron saint that protects people from snakes.



St. Margaret and St. George killing a dragon depicted on the coat-of-arms of Lož valley.

Kača 1/Snake 1

Kle k' grješ k Šmarate, čez Zagradne njive, so ble rante učash prjedn stuopš u puole. Pa so mama zmjeraj rjekle, da se je na tje pluoške hodila grajt kača. Raunu tam, k' stuopš na Šmarašku. Kdur se je namjenu, da jo buo ubu, takrat je začjela juokat. Puol je pa kar zginla. So praule, da je bla tu kača Svete Margarete, k' varuje šmaraško cjerku.

Tude k' smo za pujske nabirale u podrastje smo zmjeraj prjeden smo začjele dajlat rjekle: »Sveta Margareta, kačja pastirica, bodi moja pomočnica, da nas nje be kače!« Tu so nas mama naučile.

When you go toward Šmarjeta and cross the fields of Zagrad, just before you reach the field there used to be a fence. My mother always said that a snake used to crawl on the fence there to warm itself. Right where you reach Šmarjeta. If somebody wanted to kill it it started to cry, and then it just disappeared. It was said to be the snake of St. Margaret, the patron saint of the Šmarjeta church.

Whenever we would be gathering brushwood we first said:

“St. Margaret, snake shepardess, do not let the snakes get us!”

This we had learned from our mother.

(Ivanka Širca, Kozarišče, February 1997), no. 10.

Kača 2/Snake 2

Smo šle, eno nedajlo maja popoudan z mamu k šmarncam u Šmarato. Pa sva šle tamla okul Dijane, čez Zagradne njive. Tiste čas je blu majnde, da so češarke odpadale. Jaz sm bla pa majhna, pa sm jh nabjerala ku zmajšana! Sm bla usa neumna najne, k' so ble taku lajpe! Kraj puotke je bla pa ku nalašč ena kotajncja pouna češarku!

»Jojs, mama! Kaku so lajpe!«

Pa sm skočila nuotre, pa tuolšna kača kar naenkrat tamla! Taku je bla velika, pa me je kar gljedala iz tistega kotajncčka, pa kar mežikala, pa kar gljedala.

Mama so začjele iskat palco, da be jo udarla, pa je kar zginla. Kar zginla je bla, k' je palco vidla.

On a Sunday afternoon our mother and we went to Šmarjeta to observe May devotions. We were rounding Dijana, crossing the Zagrad fields. I guess this was the time when fir cones were falling to the ground. I was so little that I was gathering them in a frenzy. I was really

crazy about them; they were so beautiful. And there, by the footpath, there was this basin filled with cones.

“Mom, look how beautiful they are!”

So we jumped in, but all of a sudden there was this big snake there! It was so big, and it was just looking at me from that basin, winking and just looking at me.

Mother started to search for a stick to hit it but the snake just disappeared. When it beheld the stick it disappeared just like that.

(Ivanka Širca, Kozarišče, February 1997), no. 11.

Among other **MYTHICAL ANIMALS**, people living in Lož Valley sometimes observe beautiful horses galloping in the night. They represent the wild, untamed forces of nature. One story describes such horse apparitions:

Kuojne srjed noči/Horses in the Middle of the Night

Muoj uoče je skrbu za kuojne u hljevah pr prstave. Pa se je enkrat bl puoznu vračau damu, u Kozarišče. Pa kar naenkrat zagljeda ogromnu kuojnu k' so djerjale okruog in okruog grada. Taku lajpe so ble z uso žimo, kar so je majle, spletjeno u kitke. Pa kar galopjemale so tam, srjed noči.

My Dad takes care of horses at the castle farm. Once, late at night, he was returning home to Kozarišče. All of a sudden he saw numerous horses galloping around the castle. They were so beautiful, with their tails braided in small plaits. They were just galloping around, there in the middle of the night.

(Milka Vrhovec, Stari trg, February 1997), no. 20.

On **EMBER DAYS**, or pagan feriae, mythical women called »**KVATRE**« made sure that during this period people observed the rule of fasting, that young men refrained from paying nocturnal visits to their beloved, that women did not perform any of their chores like making bread, etc. It was also unadvisable to leave the house on Saturday evenings, and by no means to go hunting. What might happen if these rules are broken is told in this story:

Na kvatre 1/On Ember Days 1

Na kvatre se ne smaj u gozd! Če so šle takrat raupšicat, so se jm razne stvari prkazvale. Tud k' je raupšic ustrajlu u diujad, kugla naj šla napraj, ampak se je ustaula točnu pred srno, pa padla duol. Inu tu je blu rajs.

It is forbidden to go to the forest on Ember Days, for things might happen to poachers. When one of them fired a shot into a deer the bullet did not hit the animal but stopped right in front of it and fell on the ground. This was true, mind you!

(Janez Porok - Janežčov, Klance, February 1997), no. 21.

Na kvatre 2/On Ember Days 2

Je biu en muoške u Danah, k' je vuozu lejs na Rakek, inu tude na kvatarno sobuoto, takrat, k' nje be smeu. Pa se vrača s kuojne pruoat dume, pa je šu čez jezeru, k' je blu suhu. Pa pride do nasipa pr Dolajnm jezere, pa začnejo kuojne kar divjat, pa nemirne bt', pa hrzat, pa najso se

premaknile niti za malu naprej. Njega je strah ratalu. Pa zagljeda eno skupinco majhnih ldi, črnu oblajčenh, pa z lučkame u rokah. Pa kar mimu so šle. Kuojne pa še bl norajle.

No, in k' so ble enkrat mimu, so kar zginle. Kuojne so se pomirile in lahku je šu damu. Ampak je rjeku:

»Nekule več na kvatrno sobuoto klad vlč!«

Najkaj je muoglu bt', k' tiste člouk je biu strašnu pošten.

*Da zlo te ne napade,
ne hodi v gozd po klade,
v soboto kvatrno,
da zlo te ne napade,
čuj prošno materno!*

In Dane there was a man who transported wood to Rakek. He did so also on Ember Days, even though he shouldn't have. As he was returning home with his horses he took the path across the lake, which was dry at the time. When he reached the dam by Dolnje jezero the horses went wild, they were stirring and neighing, and wouldn't budge a bit. He began to be frightened. Then he saw a small group of tiny people clad in black, carrying small lights. They just passed him by while the horses went even wilder.

Well, when they moved past him they just disappeared. The horses calmed down and he was able to proceed toward home. But he said:

"Never again shall I haul wood on Ember Days!"

There had to be something in that for the man was a very honest person.

*For evil to attack you not
Do not enter forests to haul wood
On Ember Days Saturday
To keep the evil from your side
Pray, hear mother's wish!*

(Ivana Kandare, Dane, February 1997), no. 22.

The belief in **INCUBUS** is typical and abounds in Slovene traditional narrative. Some people imagined the incubus as a mythical creature in the form of a human or an animal that had the ability to change shape and even crawl through a keyhole or a narrow crack. Others were certain that the arrival of the incubus is the work of a hostile person or is caused by someone whose soul escapes the body at night in the form of a fly or a bee. Such notions are still alive in contemporary legends from the area around Snežnik.

Muora/The Incubus

Eden od pedjentarju je eno nuč, k' je spau u grade, u 13. sobi, kar začutu, kaku se me je najkaj na prsa pa grlu usajlu. Muora ga je začjela tlač, pa je zgrabu tisto stvar na prsah, pa jo močnu vrgu ob tla.

*Samu po živjeple je zasmrdajlu, pa zginlu!
Praujo, da je bla tu Muora sama.*

Sleeping in the castle, in room No. 13, one of the hired hands felt something descend upon his chest and throat. It was an incubus. So he grabbed that thing and threw it hard against the floor.

He felt a strong smell of sulphur and the thing was gone!

They say that it was the incubus itself.

(Milka Vrhovec, Stari trg, February 1997), no. 19.

WATER DEMONS, water fairies, mermaids, and water nymphs are abundant in Slovene folklore. Perice washerwomen, also called night women, are dressed in white and quietly wash laundry in ponds or by springs. Woe to whoever observes, disturbs, or even mocks them! The women will pursue them and, like Pehtra, they will strike at their face with an iron hand. Reckless children who wander too near the water will be dragged into its depths. The vodovci – which might be translated as water-folk – in contemporary legends from this area, however, are more similar to water ghosts who sometimes pull children into water and drown them.

U vuode/Into the Waters

Tu je biu marc majsc. Zime so ble takrat hude pa snajg je biu kr zmjeraj vjelk taml na Golobinake, kjer je vuoda pršla, je blu pa kopnu.

Pa je blu en dan, 19. marca je blu, za svjetga Juožefa, je malu suonca posijalo. Pa smo se šle prou ke igrat. Naša ta starejša pa rječe:

»Slišete!«

Pa je pr brjege kar taku špasnu začjelu dajlat:

»Plup...pluap..plua!«

Ne muorm povajdat kaku, ampak še zdaj slišm. Pa smo rjekle:

»Muormo bajžat, k' je praznik dnš, mje se pa igramo.«

In smo bejžale taku, joj, vajste.

(Ivanka Širca, Kozarišče, February 1997), no. 9.

Among the most frequent contemporary stories are terrifying stories. **GHOSTS** usually appear in forests. In Lož Valley people also tell stories about local frightening apparitions and ghosts; one of them is “the man with the hat.”

“The bloody thigh”, for instance, which lives in rivers and suffocates or devours children, can be used very efficiently to instill fright in children. Yet it is also a vestige of religious notions about the wild hunt, an event in which raging monsters zoom around and occasionally throw a bloodied thigh, arm, or another part of a human body in front of a chance passerby.

Krvavu stjegnu/The Bloody Thigh

Tu so zmjeraj rjekle, da so vidle pr' brjezne, pr izvire kr entazga človajka, al' bitje u poduobe krvauga stjegna. Vs rdječ je biu, pa okul vuode je kar huodu.

So nas strašile, če ne buomo pridne, da nas buo krvavu stjegnu!

They always said that there by the abyss, by the water spring, they saw a person or a creature in the shape of a bloody thigh. It was all red, and it kept circling the water.

They used to scare us that the bloody thigh would get us unless we were good!

(Ivanka Širca, Kozarišče, February 1997), no. 13.

Another story tells about the man with the hat:

Muož s klobukam/The Man with the Hat

*Sva šle, z Ano, sjestro, pruoť Luojznštajne, taku malu. Pa grjeva po tiste stežičke.
Enkrat se pa Ana nazaj uzre, pa za nama tak muož, s takm šeruokm klobukam, črnem.
Pa vjelk, u črne hale, prou ku kakšn čarodej! Pa kar za nama! Še nekule praj ga najsva vidle.
Mje sva se skrile za ovinčkam, puol pa taku bežale.
(Ivanka Širca, Kozarišče, February 1997), no. 12.*

The story “**I still don’t know what was in that heap**” tells about an undefined phantom that moved up and down in a heap of leaves.

»Kaj je blu u tistem kupe, še zdaj ne vajm«

Smo šle, sjestre z mamu po moline u gozd. Smo šle, pa smo imajle tiste ajmrje žje poune, pa je mama rjekla:

»Ala fije! zdaj se usjedmo, da buomo pojajle.«

Najsmo majle veliku sabo, ampak useenu. Puol smo se pa posajle na - kukr en gričk zraun enga kupa smrajčja. Mama pa kar naenkrat:

»Vidte kaj tamla?«

Mje kar sedimo une kup se je pa kar pruzdigvat začjeu, pa kar šum’t, pa kar pruzdigvat se! Smo pobrale use, pa tjeke, da be čimprej od tam pršle.

Kaj je blu u tistem kupe, še zdaj ne vajm, ampak nobena žvau se naj muogla zvleč med laune šprajne u vajah, da be lahku taku močnu kup pruzdigvala.

(Ivanka Širca, Kozarišče, February 1997), no. 6.

Since all of these stories originated in the area around Snežnik Castle many of them talk about castle ghosts and treasures hidden there. Snežnik ghosts roam the castle clad in sheets, extinguish candles, or have the head of a dog covered with a high hat. As is only befitting for castles, Snežnik Castle does not lack »**CASTLE GHOSTS**«.

Duhuove u grade 1/Ghosts in the Castle 1

Puolaj sm pa enkrat uokna na grade pomivala. Pomivam, ti, pa pride ena žjenska k mjene:

»Te naj nč’ strah? Klala so enkrat vidle enga muoškega sz pasjo glavuo, u frake pa cilindre. Po štengah pa skuz nadstruopje je šu.«

I was once washing the castle windows when a woman comes to me:

“Aren’t you scared at all? A man with a dog’s head, wearing a tuxedo and a top hat, was once seen here. He was walking up the staircase and through this floor.”

(Ivanka Širca, Kozarišče, February 1997), no. 15.

Some stories tell about the echo of footsteps:

Duhuove u grade 2/Ghosts in the Castle 2

Pa so tjeta, k’ so zračle grad, kadar princa naj blu čez lajtu, vsa vrata zaklenile, pa šle šivat tačas.

Je čistu usa vrata zaklenila pa se kar naenkrat odprejo vrata od jedilnce. Puol pa zaslišē korake. Take tješke, u gozdarskh čēulah, muoškh. Čez vježo, mimu

medvajda, pa se na ploščicah ustavjo. Pa odpre ta vrata od biljardcimra.

Tjeta pa kar za njim:

»Kdu je?«

Pa nič! Samu korake so šle kar naprej skuz biljardcimir u biblioteko. No, u biblioteke so se pa zgbile.

(Ivanka Širca, Kozarišče, February 1997), no. 16.

Some of suddenly extinguished candles and small blazes dancing in the dark:

Duhuove u grade 3/Ghosts in the Castle 3

Punce, k' so muogle čez nuč u grade prespat, so hodile guore u 34. sobo, prou guore. Pa so praule, da so zmjeraj k' so šle ke, duole prbežzale, k' jm najkaj naj pestilu, da be majle svajčke pržgane in jm jh je skuze ugašalu. Puol, k' je bla pa tema, so začjele pa plamajnečke okruog, po zrake pljesat.

So taku prtjekle duole! Duostkrat.

(Ivanka Širca, Kozarišče, February 1997), no. 17.

Some about appearances of late lords of the manor, Jurij, Herman and Ulrich:

Duhuove u grade 4/Ghosts in the Castle 4

Ldje so zmjeraj vidle gospuoda, ta starga princa Jurija, od Hermana pa Ulricha očjeta, kaku se vrača pa huode po grade!

Ene so ga vidle u normalne poduobe, ene pa u rjuho zavitga.

Praujo, da kdur huode ven, najma meru. Od prej še.

(Milka Vrhovec, Stari trg, February 1997), no. 18.

Some about a dream revealing where to find the castle treasure:

Zaklad od Katarine/Katarina's Treasure

So me pokuojna tjeta, k' sm dajlala u grade, pa k je bla uona tam kuharca, poklicale:

»Pajd no mal sm!«

»Kaj želite?« Sm rjekla.

»Lej, kle je ena knjiga, te buom pokazala. Lej, kle u tej kronike piše...«

Ta kronika je bla taka lajpa knjiga, u sivu vazzana, skuze srjed biljardcimir, na mize.

»Je biu pa en striček Jakobček (Jakob Pianetski), k' je huodu u grad pomagat.« Je rjekla.

»Se mu je sanjalu, da me je grofica pršla povajdat, da nej pride opounoči kuopat k temeljem kapajle pod eno stran njen'h vrat, pa da bo našu kelih zlat, mašne plašč s katjerm je grofica sama mašvala, pa še druge dragocenosti. Mašna knjiga je bla pa tku al tku u biblioteke.«

Pa so tjeta šle sz prstam po vrsticah:

»Lej, klala piše! Ali Jakob tega ni nikdar storil.«

(Ivanka Širca, Kozarišče, February 1997), no. 14.

Recounted are also PREDICTIONS, like the vision on the horizon around Lož Valley, which seems like a prediction of war. The narrator remembers being woken one night in 1939, seeing the sky above Lož Valley »on fire«, while »trumpets kept sounding on and on.« When people went to the forest to find out what was going on they suddenly saw a

glistening white rainbow which made the night as bright as day. The following day they learned that five young men from Dane were killed at that exact spot beneath Križna gora.

Kar nebu pa hribe so gorajle/The Sky and the Hills Were Burning

Tu je blu an 1939 lajta. No in kaj je blu? Jaz spim, ponuoče je blu, pa me sosajdove fantje pokličejo:

»Lej, Janez, gori, gori, lej!« Krči, »Pajde pogljedit!«

In rajs, okul in okul Luoške doline je blu, ku da be nebu pa obzuorje gorajla, je blu taku svetlu. Pa kar tiste ognjene zublje so švigale guore. So se trobajnte, tiste za preplah pr požare oglasile, pa kar trobile, pa trobile.

Puol smo šle pa mi sz sosajde pogljedit guore, u gozd, kaj sploh je, ki ne. Pa so se kar žje čez ene četart ure druge zbale, so šle nazaj, jaz sm šu pa kar napraj. Trobjente so še kar tulile, jaz sm se ustavu, je blu taku svetlu, ku pr bajlem dnjeve. Taku svetlu, da sm lahku še časopis brau, k' sm ga imu u žjepe!

Kar naenkrat pa taka svetluoba pride, taka, da me je kar vid slepilu. Najsm najpraj nč vidu. Puol pa pogljedit, čeprou me je še zmjeraj ščmajlu u očjeh, pa zagljedit, tamla od Rajke pa do Križne guore eno tako bleščječe bajlo maurico, kar en svetlječ se must čez nebu, čez vs tist uogn spuodaj.

Pa pounoči je bla žje ura. Pa svetlu, ku pr bajlem dnjeve.

Trobajnte so utihnle, jaz sm šu nazaj, pa ob ene pridem damu. Uoče je pa sedu za mizo, pa me upraša:

Pa me use povajm, pa rječe:

»Viš, ti buoš u žiulejne zelu srječn, k' se vidu znamejna na najbe. Tu so ble svetince, k' so prute Križne guore letajle.«

Naslajdn dan so pa raunu tamla pod Križno goro pjet fantu iz Dan ubile.

(Janez Porok - Janežčov, Klance, February 1997), no. 25.

Conclusion

These tales from Lož Valley present events that presumably happened to somebody, or else they just speak of something connected to their environment. The tales are recounted as true events and experiences, enriched by vivid imagination and elements of mythical traditions. They usually start in the traditional manner of contemporary legends: »Us sisters and our Mom, we went to the woods to get some raspberries...«; »It was the Nativity of Our Lady, September 8th, the folks from the village went to gather walnuts on a clearing beneath Snežnik.«; »My sisters and me, we went to the village to get some cigarettes for our Dad. We reached the pine trees by the castle, and there were little men blocking our path.« – All these are the beginnings that are very common for contemporary legends.

The location and the time are often described with considerable precision: »in the middle of the village, on Mežališče, by the castle wall door«; »when my sister was sixteen,« »after the war«, »when I was small.«

The stories cited above are contemporary legends of the countryside and of small market towns. They have been classified as contemporary legends because they describe a present or a recent situation, because they recount personal experiences that happened to their narrators, their friends, their relatives, or acquaintances, and because they speak of particular occurrences or incidents in their environment.

In addition to the above stories that recall Martin Krpan or fellow villagers who had drowned in the lake, the stories that can still be found among the people of the Pivka region are short. Mostly they tell of ghosts, mythical creatures, and witches; they explain the origin of a certain place, lake, or cliff; they describe what life was like when people still fastened their boats to Mountain Nanos that stretched all the way to the sea; they recall the olden times, the war, the grinders, the peddlers, the brigands, etc. Occasionally there is also an apocryphal and aetiological legend such as the story about the Fifty Poor Children of Eve: since Eve concealed them from God their descendants have remained poor to this day¹².

More fairytales and legends have been preserved in the vicinity of Lake Cerknica and in Lož Valley. In general, people tell each other stories similar to the ones listed above: about the castle of Snežnik, Lake Cerknica, the lords of the Štibrše and Karlovško manors, the Turks, the French, Hace the robber, bandits, thieves, and smugglers of forbidden goods. There are many mythical tales about the mračniki, snakes, the incubus, witches, the dead returning to the world of the living, petrified men, the bloody thigh, and fairies.¹³

When compared to older narratives collected in this region the difference is clear: in the 19th and at the beginning of the 20th century people still often told fairytales, folktales, and legends such as the folktale »The Cunning Thief« (ATU 1525A + 1737) from Bloke near Cerknica¹⁴, or »The Fox Helps to Find a Miraculous Cure« (ATU 551), likewise from Bloke near Cerknica¹⁵; both were collected by Izidor Modic in 1904. That these regions were covered with forests – which is why most locals made a living from wood – can be seen in the folktale »How to Tame Shrews« (ATU 901) that was written down by Rudolf Andrejka in Hrašče near Postojna in 1911¹⁶.

The vestiges of rich mythological and narrative traditions connected to the Karst region, to the »land of Martin Krpan«, to the forests in Lož Valley, and to the area around Lake Cerknica, can still be found in contemporary stories and legends.

Recently collected narratives contain a pronounced cultural and historic context in that they speak about the specific Karst countryside with its vanishing lakes, forests, and castles, about their local heroes and events, and about personalities and folk belief connected with this environment. All this inspires typical local folklore that we can identify – even though sometimes in very restricted form – in the folk tales of today, or more precisely, in contemporary legends from this part of Notranjsko/Inner Carniola. From their social function and their context, folktales as well as contemporary legends still aid in the construction of national identity.

¹² Andreja Žele, *Kaku so živeli in si dejalali kratek cajt. Kratke štorije s Pivškega*, Ljubljana 1996, p. 19.

¹³ Milena Ožbolt, *Andrejeva stopinja. Folklorne pripovedi iz Loške doline, Blok, Loškega Potoka in okolice Cerkniškega jezera ter Babnega polja*, Ljubljana 2004.

¹⁴ Archives ISN ZRC SAZU: ŠZ 7/256, Published: Kropej 1995, pp. 187-189, No. 19.

¹⁵ Archives ISN ZRC SAZU: ŠZ 7/258, Published: Kropej 1995, pp. 189-190, No. 20.

¹⁶ Archives ISN ZRC SAZU: ŠZ 7/25, Published: Kropej 1995, pp. 190-191, No. 21

Literature

- Barthes, Roland, 1993: *Mythologies*, New York, The Noonday Press (Ferner, Strauss and Giroux).
- Barthes, Roland, 1992: Uvod u strukturalnu analizu pripovednih tekstova, v: V. Biti, *Suvremena teorija pripovedovanja*, Zagreb, Globus.
- Bennett, Gillian, 1985: What's »Modern« about the Modern Legend?«. *Fabula* 26, 219–229.
- Buchan, David, 1981: The Modern Legend«, *Language, Culture and Traditions: Papers on Language and Folklore presented at the Annual Conference of British Sociological Association, April 1978*; ed. A.e. Green & J.D.A. Widdowson. *CECTAL Conference Papers Series 2*, Sheffield 1981.
- Dapit, Roberto, 1999: Manifestazioni dell' aldila attraverso le testimonianze dei resiani, v: *Studia Mythologica Slavica* 2, Ljubljana, 99 – 144.
- Dapit, Roberto & Monika Kropelj, 2004: Zlatorogovi čudežni vrtovi. Slovenske pripovedi o zmajih, belih gamsih, zlatih pticah in drugih bajnih živalih. Ljubljana: Didakta.
- Dégh, Linda & Andrew Vázsonyi, 1971: Legend and Belief, *Genre* 4, 281–304.
- Dégh, Linda, What is the legend after all?, 1991: *Contemporary Legend* 1, Hisarlik Press, Middlesex, 11–38.
- Foley, John Miles, 2002: *How to Read an Oral Poem*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Hirhager, Ulrike, Karin Lichtblau, Christa Tuczay, 1999: Tendenzen der modernen Sage in Oesterreich. *Bayrische Blaetter fuer Volkskunde*. N.F. 1 (26), 15–41.
- Hladnik, Miran, 2002: Pa začnimo pri Krpanu, v: *Sodobnost*, Ljubljana, št. 2.
- Kladnik, Bogdan & Janez Marolt, 1993: *Brdo, Strmol, Snežnik*. Ljubljana.
- Kleinmayr, Ferdo (pseudonim: Nande Vrbnjakov), 1928: *Iz starih časov. Zgodovinske povesti iz domačih krajev*. Trst: Tiskarna Edinost.
- Kropelj, Monika, 1995: *Pravljica in stvarnost. Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljičah in povedkah ob primerih iz Štrekljeve zapuščine*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Kropelj, Monika, 2001: *Karel Štrekelj. Iz vrelcev besedne ustvarjalnosti*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Le Goff, Jacques, 11985: Für ein anderes Mittelalter. *Zeit Arbeit und Kultur in Europa des 5.-15 Jahrhunderts*. Frankfurt am Main & Berlin & Wien.
- Mencej, Mirjam, 2004: "Coprnice so me nosile". *Nočna srečevanaj s čarovnicami*, v: *Studia Mythologica Slavica* 7, Ljubljana Udine, 107–142.
- Narvaez, Peter, 1991: Newfoundland Berry Pickers »In Fairies«: Maintaining Spatial, Temporal, and Moral Boundaries Through Legendry. *The Good People New Fairylore Essays*, New York & London (Garland Publishing, INC), 336–368.
- Ožbolt, Milena, 2004: *Andrejeva stopinja. Folklorne pripovedi iz Loške doline, Blok, Loškega Potoka in okolice Cerknškega jezera in Babnega Polja*. Ljubljana: Kmečki glas.
- Piko-Rustia, Martina, 2001: *Sodobno pripovedništvo na Koroškem*, *Glasnik SED* 1–2, Ljubljana, 65–67.
- Pocs, Eva, 1999: *Between the Living and the Dead*. Budapest: Central European University Press.
- Šmitek, Zmago, 2003: *Sledovi potujočih duš. Vedomci, kresniki in sorodna bajna bitja*. Radovljica: Didakta.

- Trobič, Milan, 2004: Sindrom Martina Krpana. Magistrsko delo. Univerza v Ljubljani: Filozofska fakulteta: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Žele, Andreja, 1996: Kaku so živeli in si dejali kratek cajt. Kratke štorije s Pivškega. Ljubljana: Kmečki glas.

Sources

- Izidor Modic, Pravlјice in povedke iz Blok pri Cerknici, 1904, ŠZ 7/227-270, Archives ISN ZRC SAZU (Institut of Slovenian Ethnology, Scientific Reserchcentre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts).
- Rudolf Andrejka, Pravlјica iz Hrašč pri Postojni, 1911, ŠZ 7/25, Archives ISN ZRC SAZU.
- Nuša Berce, Pripovedke in pravljicne zgodbe o gradu Snežnik in njegovih gozdovih. Raziskovalna naloga na Srednji zdravstveni šoli in gimnaziji, Šubičeva 1 v Ljubljani). Snežnik, 25. 3. 1997. Archives ISN ZRC SAZU.

Sodobne zgodbe s slovenskega krasa na Notranjskem v primerjavi z lokalnim bajčnim izročilom in tradicionalnim pripovedništvom

Monika Kropelj

V članku so predstavljene in analizirane pripovedi, ki so bile zbrane v zadnjem desetletju v Loški dolini, v okolici Cerkniškega jezera in na Pivškem. Te zgodbe bi lahko označili kot sodobne zgodbe, čeprav imajo veliko skupnega z ljudskimi povedkami in bajkami, ki so bile razširjene tod okoli še v minulem stoletju. V zgodbah, ki so bile raziskane in podrobneje analizirane, se pojavljajo duhovi, čaravnice in čarovniki, vile, velikani, palčki in druga bajeslovna bitja slovenskega mitološkega izročila, toda njihova vsebina je v precejšnji meri posodobljena in po navadi jih pripovedujejo kot osebna doživetja, kar je značilno za sodobne zgodbe. Na podlagi precizne primerjave in raziskav konteksta tako tradicionalnih kot sodobnih pripovedi so začrtane spremembe opazne pri sodobnem pripovedništvu in družbena vloga tako enih kot drugih pripovednih zvrsti z ozirom na okoliščine, v katerih so jih pripovedovali oz. so živele.

Tako v Loški dolini kot v okolici Cerkniškega jezera in na Pivškem je ljudsko pripovedništvo, kamor prištevamo tudi sodobne zgodbe, še razmeroma zelo živo in prisotno v vsakdanjem življenju in tudi v kulturni krajini, ki jo danes imenujejo kar »dežela Martina Krpana«. Znani junak Levstikove povesti iz leta 1858, ima korenine v ljudskem izročilu o rokovnjačih in kontrabantarjih na Pivškem in še danes si ljudje pripovedujejo zgodbe, kako so npr. prebivalci iz Krpanove vasi Vrh pri Sv. Trojici, v nekaterih variantah tudi iz Slovenske vasi hodili k maši na Sv. Trojico čez jezero, kjer so neke zimske nedelje zaradi odtajajočega se jezera vsi potonili. Druga značilnost teh krajev je Cerkniško jezero. Z goro Slivnico in čarovnicami, ki se tod okoli zbirajo, ne nazadnje pa je tudi grad Snežnik s svojimi gozdovi pustil na pripovednem izročilu in v sodobnih zgodbah pomembne sledove.

Pripovedi, ki jih danes lahko zberemo na terenu na Pivškem poleg že zgoraj navedenih, so kratke in pripovedujejo po večini o strahovih, bajnih bitjih in čarovnicah ali razlagajo nastanek nekega kraja, jezera, skale, o tem, kako je bilo, ko so ljudje s teh krajev barke še privezovali h gori Nanos, do koder je segalo morje in tudi sicer obujajo spomine

na stare čase, na vojsko, na brusače, krošnjarje, rokovnjače ipd. Tu in tam se najde kakšna apokrifna in razlagalna legenda, kot je zgodbica o Petdesetih revnih Evinih otrocih, ki jih je zamolčala pred Bogom, in so zato njihovi potomci ostali reveži do današnjih dni.

V okolici Cerkniškega jezera in v Loški dolini je ohranjenih nekoliko več pravljic in povedk, sicer pa si ljudje pripovedujejo podobne zgodbice, kot so zgoraj objavljene, npr. o Snežniškem gradu, Cerkniškem jezeru, o Štibrškem in Karlovškem gospodu, ki sta živela tam, o Turkih, Francozih, razbojniku Hacetu, rokovnjačih, ravbarjih, tihotapcih in kontrabantarjih. Veliko je bajčnih pripovedi o mračnikih, kačah, mori, coprnica, mrtvih, ki hodijo nazaj, okamenelih možeh, krvavem stegnu, o vilah, žalik ženah in krivopetah.

Bogata mitološka tradicija teh krajev, ki se odraža tako v bajeslovnem izročilu kot v zgodovinskem spominu, torej še danes živi v sodobnih zgodbah, ki so kratke pripovedi. Ljudje jih pripovedujejo predvsem kot osebna doživetja. Sodobne zgodbe loških, pivških in cerkniških vasi in trgov odslikujejo kulturno okolje, v katerem so se razvijale. Pripovedi pa pomembno vplivajo na utrip kulturne regije in istočasno tudi sooblikujejo konstrukt nacionalne podobe in identitete.

RAZVOJ RAZISKOVALNIH METOD

SVILUPPO DEI METODI DI RICERCA

DEVELOPMENT OF RESEARCH METHODS

Sveti prostor v prepletu mitološke ideologije in simbolike kraja¹

Boštjan Kravanja

The topic presented in this paper addresses the methodology of researching the sacred space and place. Since religious believes represent one of the most important anthropological fields, also the sacred places represent a heterogeneous theme, much reflected in the history of sciences.

The article presents various historical, socio-cultural, political, symbolical, and scientific frames in which the concept of the sacred place has been formed and has been changing.

Vprašanja, ki so povezana s svetim prostorom, moramo najprej oblikovati glede na preučevanje mitologije in religije. Obe namreč kot znanstvena predmeta humanističnih raziskav lahko razumemo dvojno: kot zaprt simbolni sistem verovanj in mitov (podobno kot jezik), ali pa kot začetna točka, preko katere pridemo do širših družbeno-kulturnih spoznanj. Slednje je, ob hitrih spremembah in tokovih v katerih živimo in katere poskušamo ujeti v miselne svetove, vse pogostejši način, kako dopolnjevati in presegati obstoječe razumevanje. Pri tem pa pogosto uberemo tudi obratno – analitično pot in skušamo preko empiričnih spoznanj vnesti v razumevanje konceptov nove zorne kote in poudarke. Ne le religije in mitologije, ampak vsi *simbolni sistemi*, ki jih klasično razumemo kot bolj ali manj zaprte celote, se s podrobnejšim raziskovalnim vpogledom izkažejo kot rezultati ali posledice različnih interakcij ter prenosov. Poleg tega, da so vedno povezani z drugimi sistemi ali pa postavljeni v njihove kontekste, so v resnici sami po sebi začasni, nedefinirani in nekonsistentni. So predmet pogajanj, razvoja, različnih interpretacij, odvisni pa so tudi od trenutne razporeditve *družbene moči*.

Kot konsistentne, urejene in jasne logične enote reprezentiramo *simbolne sisteme* pogosto (in v prvi vrsti) preko znanstvenih postopkov. Kot taki pa so reprezentirani tudi znotraj svojih okvirov: njihovi zastopniki jih predstavljajo s samo-nanašanjem, krožnimi argumenti, aksiomi, dogmami, pravili itd. V antropologiji se za razumevanje simbolnih sistemov poleg temeljne terenske deskripcije v grobem poslužujemo še podrobne analize in komparacije konceptov, reprezentacij, sistemov, procesov, agensov itd. Analiza deskripcij in komparacija sta kot vdih in izdih. Prva mehča dotedanje konceptualne zatrdline, druga pa širi obzorja, a hkrati tudi megli pogled. Metaforično rečeno je empirična analiza kot bližnji pogled na drevesa in komparacija kot panoramski pogled na gozd.

¹ Članek temelji na raziskavi za magistrsko delo, ki sem jo opravil med leti 1999 in 2002 (Kravanja 2002). Tukaj ga objavljam kot prvi, metodološki del raziskovanja svetega prostora.

Religija in sveto

Težko najdemo širše in bolj kompleksno polje antropološkega preučevanja, kot je religija. Ker so vprašanja, povezana s človekovo religioznostjo, osrednja vprašanja klasične antropologije vse od njenih začetkov, se dotikajo bolj ali manj vseh vprašanj o različnih človeških svetovih tudi danes. Človekova sposobnost intelektualnega sklepanja in čustvovanja vedno znova ustvarjata posamezne *svetovne nazore* iz življenjskih aktivnosti, praks, do-življanja lastnih izkušenj in reflektiranja izkušenj drugih. Če so torej naši sveto-vni nazori raznoliki in izhajajo iz različnih virov, se medsebojno bolj ali manj prekrivajo, dopolnjujejo, nadomeščajo in spodbijajo, so tudi domene »religije«, »mitologije«, »prostora«, »svetega« in nenazadnje »znanosti« zgolj začasne koncepcije in zgolj začasni rezultati našega prizadevanja za osmišljanje sveta.

To seveda ne pomeni, da so ti simbolni sistemi, koncepcije in sveto-vni nazori nepomembni in neresnični. Ker se jih učimo, jih konstruiramo, živimo in posredujemo drugim, so manifestacije *temeljnih organizacijskih principov*, po katerih razumemo tudi druge podobne sisteme. Empirično so sicer nujno nepopolni in podvrženi improvizaciji, pragmatičnosti, inovativnosti ter racionalni izbiri posameznika, vendar so hkrati vedno znova družbeno realizirani in potrjeni glede na odnose moči ali pa so s simbolnim samo-nanašanjem in vpenjanjem v druge sisteme (politika, zgodovina, kultura, religija itd.) spremenjeni in relativizirani.

V tem smislu lahko pri preučevanju svetega prostora govorimo o *pravilih sveto-sti*, s katerimi manipulirajo elite in na ta način usmerjajo medosebne odnose tistih, ki se ukvarjajo z materialno produkcijo. Pravila niso poslana iz nebes in jih je mogoče v vsakem trenutku spodbijati, spremeniti in nadomestiti z drugimi, četudi so deklarirane kot najbolj svete norme. Razlika je le v tem, da se ta pravila svetosti nanašajo na stvari, kot so zdravje, bolezen, smrt, nesreča, vnaprejšnja določenost, tradicionalnost ipd., vendar s časom preidejo na področje prava, reda, dogme in morale (Burkert 1996: 13-14). Slednje se je seveda najbolj izrazilo v okvirih srednjeveškega krščanstva, z njegovimi poudarjeno diferenciranimi vlogami v družbi. Pred njim verjamemo, da je bilo *sveto* bolj neposredno prisotno v življenjskem svetu človeka, tako kot je to na številnih mestih podal Mircea Eliade (1949/1992: 39, 1952/1991, 1957/1959).

Pomembno je, da razumemo različne kontekste, v katerih sveto konstituira svojo moč, se spreminja in relativizira vrednosti svojih diskurzov. Samo po sebi sveto ne more početi ničesar, čeprav se, ko poglobljeno preučujemo kulturne dosežke človeka, pogosto ujamemo ravno v takšno razumevanje. Antropološko lahko sveto obravnavamo skozi emocionalne implikacije (prim. Otto 1917/1993) ali skozi izkustveno ritualne dimenzije pri človeku (Durkheim 1912/1999, Turner 1969). Raje kot iz nezadostnih zaključkov o *sekularizaciji* svetov, izhajamo pri obravnavi svetega iz vedno novih *resakralizacij* svetovnih nazorov². Tako moramo pri ugotavljanju razsežnosti in medsebojne povezanosti sistemov

² S pojavom teorije sekularizacije se je ponovno vzpostavila tudi razlika med religioznim in svetim. Religija kot objektiviran svet verovanja (Simmel 1959: 11) in Durkheimova vpeljava svetega kot sfere, kjer se religija ustvarja (1912/1999), je ob teoriji sekularizacije (glej Flere in Kerševan 1995: 122-139) postala vprašljiva. Gradivo o upadanju »religije«, kot tudi ohranjanje in revitaliziranje »svetega« (resakralizacija) (Flere in Kerševan: 140-159), je postavilo nova vprašanja v zvezi s tem, ali so svete stvari tudi religiozne? Po analogiji je vprašanje podobno razliki med ljubeznijo in zakonom, kjer kljub dejstvu, da imajo vse znane družbe institucijo poroke in dejstvu, da je ljubezen včasih ena od značilnosti znotraj te institucije, ne moremo obojega med seboj izenačiti (Hammond 1985: 5).

svetega hkrati upoštevati tudi delovanje »ključnih simbolov« (Ortner 1973) in njihovih pomenskih poudarkov v vsakokratnih kulturnih, družbenih, političnih, zgodovinskih, tudi materialnih in znanstvenih kontekstih. Multidimenzionalne³ in interdisciplinarne⁴ raziskave svetega lahko nadalje uporabljamo tudi pri drugih raziskovalnih predmetih, ki imajo holističen poudarek.

Odnosi med koncepti sveto – profano, sveto – sakralno in prostorsko-časovni dodatek k vsemu skupaj

Pred skoraj stoletjem je Émile Durkheim svet in stvari v njem razdelil na *svete* in *profane*. Delitev se mu je kazala kot logičen kolektiven odnos človeka do svetih objektov, ki jih je ščitil pred profanimi, z mehanizmi ritualnega tabuiziranja (Durkheim 1912/1999).

Pomen dvojice *sveto – profano* lahko opredelimo glede na različne zorne kote. Prvi je soroden glagolu *saepio*, *-psi*, *-ptum* (ograditi) in besedi *saepta*, kar je pri Rimljanih pomenilo ogrado, znotraj katere so glasovali. Beseda *profanus* je zgrajena iz prefiksa »*pro-*« (pred) in besede »*fanum*« (hram). Profano je torej to, kar je pred *hramom*, to kar je v njem, pa je sveto. Zidanje hramov je bilo značilno za sredozemske civilizacije, s katerimi so prišli na Apeninskem polotoku v stik Latini. Enako kot druga kontinentalna ljudstva (Slovani, Germani, Kelti), so namreč njihovi pripadniki izvajali svoje rituale v ograjenih prostorih (svetih gajih) (Belaj 1998: 16-18, Kocjančič 1999: 52-53).

Drugo dvojico, *sveto – sakralno*, najdemo znotraj široko razumljenega koncepta svetega. Termin *sakralno* izhaja iz latinščine: *sacer* pomeni »svet, nekemu bogu posvečen«, izveden pa je iz glagola *sacro*, *-are* (posvetiti). Latinski glagol *sancio*, *-nxi*, *-nctum* pa pomeni »posvetiti, potrditi zakon, sankcionirati«. Pridevnik *sanctus* je »svet, bogu všečen, pošten« (Belaj 1998: 17). Izraza sta si torej zelo sorodna. Sveto je takšna oznaka, ki je sankcionirana z zakonom, medtem ko sakralno označuje imanentno stanje stvari.

Tine Hribar je to razliko dopolnil še z drugo podobno dvojico (grška *heiros – hagi-os*), podaja pa tudi nekaj sodobnejših analogij: »...razločevanje med umetniškim delom in literarno ideologijo, med mišljenjem in metafiziko, med narodom in nacijo, med človekom in subjektom, med stvarjo in objektom«. V primeru *narod – nacija*, je po Hribarju nacija »subjekt mednarodno priznane suverenosti«. V filozofiji je to razlika med bitjo in bivajočim (kot jo je utemeljil Martin Heidegger) ali pa razlika med mišljenjem kot mišljenjem in mišljenjem kot koncipiranjem (Hribar 2001: 22). Latinsko dvojico *sacer – sanctus* je tako razložil nekoliko bolj jasno: »Sacer je sveto kot sveto (v samostalniški rabi), v absolutnem nasprotstvu s profanim, *sanctus* pa je sveto (pridevniška raba) kot posvečeno in v tem smislu nedotakljivo (prepovedano)« (Hribar 1990: 10).

Sacer je torej ožja kategorija, je le stvar sama, *sanctus* pa je širša kategorija, ki zajema poleg »notranje« deklaracije sakralnosti tudi pomensko refleksijo navzven. Najbrž vzroke za to delitev lahko iščemo ravno v srečanju dveh sistemov: »poganskega« in krščanskega, pri katerem se je tabuiziranje svetega konstruiralo predvsem glede na prepovedi (*sankcioniranje*) »poganskih« praks. Ta stopnja prepovedi se je v resnici bolj kot na onostranstvo,

³ Tu naj izpostavim ideološke, mitološke, ritualne, moralne, psihološke, okoljske in globalne dimenzije (Angrosino 2004).

⁴ Znanstvene discipline in metode, s katerimi sem se poleg temeljne etnologije in kulturne antropologije srečeval ob obravnavi svetega prostora in svetih krajev so: mitologija, teologija, arheologija, arhitektura, geografija, toponomija, kartografija, umetnostna zgodovina, cerkveno-politična zgodovina, folkloristika in etnografija.

nanašala na zemeljsko in družbeno in s tem pojmovanju absolutnega svetega dodala novo, recimo temu – »*sanktualno*«⁵ dimenzijo, ki je poleg običajnega tabuiziranja svetega implicirala tudi menjavo elite, ki ima do tega svetega dostop.

V našem izvajanju bomo glede tega poskušali vzpostaviti drugačen red in uporabili dvojico konceptov sveto – sakralno za razumevanje njunih prostorskih in krajevnih dimenzij. Ta delitev nam namreč omogoča vpeljavo kategorij: *sveti prostor* in *sakralni prostor*, dodali pa jima bomo še kategorijo *religioznega prostora*. Slednji je širši od *sakralnega prostora*, ki nam bo tukaj predstavljal krščansko deklaracijo svetega prostora in ožji od *svetega prostora*, ki nam bo tukaj predstavljal pogansko razumevanje imanentno-kultnega prostora.

Zakaj sem obrnil zgoraj predstavljene pomene *sakralnega* in »*sanktualnega*« ter sakralno prisodil krščanstvu, namesto »poganstvu«? Problem izhaja iz razlik v jezikih. V slovenščini pač uporabljamo besedo *svétost* za »lastnost, značilnost česa, kar ima za koga zelo veliko vrednost zaradi svoje povezanosti s čim zelo cenjenim, ljubljenim« (po Slovarju slovenskega knjižnega jezika). *Svét* pomeni »zaradi popolnosti vreden čaščenja«, »ki je v zvezi z Bogom, svetniki, verskimi obredi« pa tudi, »ki se časti kot božansko bitje, bog«, »ki je v zvezi z bogovi, kultom, verskimi obredi«. Ekspresivno pomeni: »ki v navšnji meri obvladuje negativna nagnjenja in si prizadeva delati dobro« in »ki se pojavlja v veliki stopnji (poudarja pomen samostalnika, na katerega se veže)«.

Sakrálen pa je »verski, bogoslužjen«, medtem ko pomeni *sakralizírati* »narediti kaj vzvišeno, sveto« (!). V vsakem primeru sta v izpeljavah obe besedi danes pokristjanjeni. V nekaterih pogovornih medmetih, kot so *sákra*, *sakrabólt*, *sakramènt* in *sakramiš*, izražamo »podkrepitev trditve« (podobno kot pri ekspresivni rabi svetega, npr. »sveti mir«, »sveta jeza«), medtem ko imamo pri ekspresivnih pridevnikih *sakraménski* in *sakrabólski* implicirani tudi večjo in manjšo stopnjo »negativnega odnosa do osebe«, *sakrilégij* pa je »svetoskrunstvo, bogoskrunstvo«.

Uporabljamo npr. *sakralno arhitekturo*, *umetnost* in *glasbo*, ne pa svete arhitekture, umetnosti in glasbe, hkrati pa uporabljamo prej *sveti kraj* ali *sveto mesto* kot sakralni kraj ali sakralno mesto. Na drugi strani imamo situacijo pri uporabi besede *svéto* tudi obratno: *sveto pismo*, *sveti oče*, *sveta maša*, *svete relikvije (svetinje)* itd., obstaja pa tudi *sakralni obred* in *sakralna tišina* (kot izraz za zelo tiho atmosfero). Zmeda pri uporabi obeh besed je torej popolna, čeprav je glede na količino variant v slovarju »*sveto*« veliko bolj pogosto uporabljena beseda kot »*sakralno*«.

Če se torej vrnemo na gornje vprašanje, ugotovimo, da lahko *sveto* in *sakralno* skorajda enakovredno prisodimo obema sistemoma, »poganskemu« in krščanskemu. Glede na pomene obeh besed je razlika med njima minimalna, glede na rabo pa je sakralno bistveno bolj zamejeno od svetega. Sakralno, ki ima danes več povezave z umetnostjo, arhitekturo in zaprtim prostorom, predvsem pa s cerkvijo, se torej za našo rabo bolj prilaga krščanskemu delovanju v prostoru in pokrajini (npr. ikonografija, cerkvena stavba, cerkveni zvonovi). V tem smislu je za označevanje, kot bi rekli arheologi, *kulturnih krajev*, v odnosu do *mitološke pokrajine* ali predstav o onostranstvu in zgradbi sveta (prim. Šmitek 2004) najbolj razumljivo, če uporabljamo koncept *sveti prostor*. Enako je najboljša rešitev, da za krščanske oznake v prostoru, med katere poleg številnih bolj ali manj drobnih svet-

⁵ Varianti in izpeljanki v tem smislu sta po Slovarju slovenskega knjižnega jezika: sanktuárij, kot »del cerkve, namenjen za glavni oltar in duhovščino« in sakrosánkten, kot »nedotakljiv, svet«.

niških motivov, križev, kapelic, imen ipd. spada tudi sakralna arhitektura, uporabljamo *sakralni prostor*.⁶

Tako imamo v kontekstu prostora in kraja osnovno razdelitev svetega: *sveti prostor* (v ožjem smislu), *sakralni prostor* in *religiozni prostor*. *Religiozni prostor* je dinamičen termin, ki se nanaša na ritualni del prostora, pri katerem opazujemo, kako se svete stvari v prostoru vzpostavljajo glede na različne spremenljivke (kraj, čas, skupnostne in družbene vloge, dramaturgija rituala, poimenovanje, estetika, pragmatičnost, materialne danosti, mimikrija, ironija itd.). Kako smo prišli do tega prevoda iz filozofskih terminov k zgodovinsko-religijskim denominacijam? Predvsem z opazovanjem pomenov prostora, kot se v okviru različnih *dimenzij* in *znanstvenih disciplin* (glej op. 3 in 4) kažejo v konkretni geografski pokrajini.

Imanentnost svetosti – sveti kraji kot mikrokozmos mitološke pokrajine

Kakšne so predstave o bogu in bogovih, transcendentnem, nadnaravnem, o onostranstvu in duši, predvsem pa o zgradbi sveta, poskušamo torej pokazati na primeru fizične ali »naravne« pokrajine, ki jo človek kultivira s svojim delovanjem. Slednje je sicer pogojeno s sfero idejnega (predstave o svetu), ki pa je vedno specifično prilagojena pokrajini, bodisi zaradi njenega reliefa bodisi zaradi njenih predhodnih idejnih oznak. Kot smo v uvodnem delu poudarili, so organizacijski principi prostora vedno začasni in ne-esencialni, vendar nikoli niso povsem nepomembni ali celo neresnični. Navezava človeka na kraj se manifestira v udomačevanju ali – v primeru predkrščanskih pojmovanj – »uvesoljenju« prostora in pokrajine (Eliade 1952/1991: 37-41).

Temeljne kategorije v religijah so materialno-prostorski simboli. Kažejo se v različnih oblikah: kamni (sami ali v krogih), votline, drevesa, stebri, hribi, izviri, reke in morja, oltarji, svetišča, templji, tabernakli, sinagoge, cerkve, stope in mošeje, kraji romanj, kjer je bila »opažena« božanska prisotnost ali so pokopani svetniki, sveta mesta in svete dežele (Turner 1979: 14). Tem oblikam človek tako ali drugače lahko pri-dodaja pomene, ki so vezani na različne religiozne predstave, podvržene pa so – kot družbeni konstrukti – tudi različnim širšim, zgodovinsko-političnim vplivom.

Svete kraje je moč razdeliti na več karakteristik. Osnovna ideja je, da je ves prostor organiziran in orientiran glede na sveti kraj, ki je sam po sebi razumljen kot center človekovega življenja, »*popек sveta*« številnih tradicij po svetu (Eliade 1952/1991: 27-51). Drugič predstavlja sveti kraj ogledalo kozmične sfere – je prostor reda. Zato je – tretjič – ustrezen, da ga »obiskuje« bog, kot tudi človek s svojimi molitvami in darovi. V tem smislu je točka srečanja zemlje in nebes, v bolj razviti obliki pa je to kraj, kjer bogovi

⁶ Če bi se v tej debati vprašali, kako bi vse skupaj prevajali v angleščino, smo spet na začetku. Na tem mestu se v to ne bom spuščal, le omenim naj, da sta »sacred place« in »sacred space« najbolj pogosto rabljena koncepta za razumevanje religioznih in verskih idej v prostoru. Nekoliko redkeje naletimo tudi na »holy place«, »places of worship«, »mythological landscape«, »sacred landscape« in »sacred environment«. Morda bi dvojici sveto – sakralno ustrežal prevod sacred – sacral, čeprav slednje pomeni dobesedno cerkveno in bi s tem morda v konceptu izgubili pomemben odtonek prepleta krščanstva s »poganstvom«. Kot bomo videli v nadaljevanju, med sakralnim prostorom in cerkvenim prostorom ne moremo preprosto potegniti enačaja. Druga možnost bi bila sacred – holy, saj se slednje večinoma nanaša na oznake krščanskih stvari (Holy Bible, Land, Father itd.). Od tod tudi prevod našega svētka: holiday, na drugi strani pa z besedo holi zopet označujemo tudi praznik pomladi na indijskem podkontinentu.

»prebivajo«, ko imajo opraviti s človekom. Četrta lastnost svetega kraja je kulturni objekt, podoba ali idol, ki simbolizira in uteleša tamkajšnje božje prisotnost. To je lahko fizično karkoli, ker je značilnost svetih krajev, da bog v njih »prebiva«, ne more pa biti v njih »pospravljen« (Turner 1979: 9-11).

Prostorske in časovne kategorije so v tradicionalnih družbah vzpostavljene skozi mite, ki so povezani s predstavami o zgradbi sveta (npr. kozmogonski miti). Miti razodevajo, kako je sveti kraj v bistvu mikrokozmični center onstranske realnosti in stična točka med ljudmi in njihovimi bogovi. Kar to točko še dodatno opredeljuje, so *vrata*, ki na različne načine simbolično razmejujejo znano ločnico med svetim in profanim. V to vrsto kraja spadajo tudi pokopališča, v najbolj razviti obliki pa je sveti kraj *domus dei* – tempelj (Turner 1979: 11, 24).

»Mitični simboli so objekti ali dogodki v mitu ali legendi, ki zastopajo določen pomemben element v nadnaravni sferi, naravni red, človekovo vlogo pri kreaciji ali pa odnose med njimi« (Crapo 2003: 88). Če se osredotočimo zgolj nanje, dobimo vrsto imaginarne geografije, pri kateri lahko naivno iščemo njene sledove v *fizični pokrajini*, ne da bi pri tem zares pričakovali, da bomo v osmišljenem fizičnem prostoru dobili zrcalno odslikavo te imaginacije. Gre bolj za vprašanje, kako, na kakšen način in zakaj se fizični prostor sploh osmišlja s pomočjo mitologije? Ali mitologija kot imaginarna »sveta ustanovna listina družbe« (Crapo 2003: 89) sama po sebi sploh potrebuje fizični prostor, ali človek svete kraje ustvarja zgolj po načelu mimikrije?⁷

Nadalje gre za vprašanje, kako tovrstna geografija spreminja svojo podobo s prenosom in interakcijo z drugimi simbolnimi sistemi (v našem primeru najbolj s krščanstvom). Sicer je že sama re-konstrukcija kozmogonskih mitov, kot se kaže v različnih lokalnih zgodbah, skorajda praviloma lokalizirana v domači fizični pokrajini, vendar je pomembno tukaj dodati opombo, da posamezen sveti kraj kot poseben, drugačen prostor, lahko že kot naravna posebnost priteguje pozornost. Potem, ko npr. dominanten hrib, skala, drevo, votlina dobi svoje mesto v mitološki geografiji, se okoli tega kraja umeščajo še pomeni bližnjih krajev, ki skupaj tvorijo celotno matrico, ali vsaj del *svete pokrajine* (prim. Šmitek 2004: 217-240). Fizična pokrajina in mit se v teh zgodbah srečata nekje na pol poti, zato je pri rekonstrukciji svetega prostora bistveno, da v lokalnih variantah najdemo tudi pomene, ki osmišljajo prostor iz drugih, ne-mitoloških virov. S tem namreč preverimo, kaj vse lahko pomeni posamezna lokacija v neki pokrajini v različnih časovnih obdobjih, kot se tudi prepričamo, ali gre v kontekstu mitološke strukture zares za *ključne kraje*, iz katerih se lahko poučimo o aktualizacijah mitoloških predstav o svetu. Nenazadnje ni nujno, da je posamezna lokacija zanimiva samo zato, ker v njej prepoznamo te in one elemente mitoloških svetov.

Seveda je pri tem najbolj težavna in vprašljiva ravno rekonstrukcija *svetega prostora* – torej tistega, ki s svojimi temelji sega v pred-srednjeveško-krščanski čas, saj smo pri njej odvisni od bolj ali manj redkih historičnih virov o obravnavani pokrajini in od slovanskih

⁷ Mimikrija je koncept, ki izhaja iz postkolonialnega pisanja in je ena od manifestacij odnosa med kolonialnimi gospodarji in koloniziranimi, širše pa ga lahko razumemo tudi kot del odnosov med centrom in periferijo, med avtentičnim in imitacijo, med gostiteljem in imigrantom ter še splošneje, med dominantnim in podrejenim. V teh okvirih ni toliko manifestacija represije prvih nad drugimi, kolikor je ustvarjanje hibridnih kulturnih oblik (Triolo 1998: 200-202). V našem primeru koncept mimikrije razumemo kot del odnosa med človekom in njegovim personificiranim panteonom.

kozmoških predstav, ki so bolj ali manj preštudirane v okvirih komparativne mitologije. Raziskava zato v enem delu poteka v obratni smeri od poteka pokristjanjevanja pokrajine: krščanska pokrajinska matrica nam odkriva preplet s »pogansko« pokrajino. To pomeni, da pri tej "verski paleontologiji" (Peisker 1928) ne gre za odkrivanje nekakšnih plasti različnih predstav o zgradbi sveta, ampak prej za razkrivanje ene in iste strukture, ki je – kot v mitološki literaturi pogosto beremo – »kontaminirana« s krščanskimi vsebinami.

To nas potem pripelje do vprašanja o smislu celotnega početja, saj so že mitologije same po sebi napisane tako, da iščejo »čiste«, »prvotne«, »najstarejše« oblike posameznih predstav in idej in jih že kot take lahko podvržemo kritiki, ker lahko postanejo podlaga za druge vrste kulturnih esencializmov, primordializmov in v skrajnih inacicah, biologizmov ter rasizmov. Morda je najbolj jasno tovrstne pomisleke razvil Bruce Lincoln, ki pri obravnavi diskurzov indoevropske mitologije predlaga, naj sicer široko razprostrte evrazijske zgodbe raje, kot da »pakiramo« v znane indoevropske vzorce, razumemo glede na njihovo kroženje in prenašanje – torej od primera do primera bolj raznoliko in nepredvidljivo (Lincoln 2003).

Raziskave ne le *svetega prostora*, ampak širše tudi raziskave kulture, religije in človeka so odvisne od tega, kaj postavljamo na prvo mesto, če sploh kaj. Bolj se zdi pomembno, da se gibljemo »nekje vmes« (prim. Bhabha 1994) in posamezne fenomene obravnavamo *multivokalno* in glede na različne vplive ter izhodišča. Seveda je na drugi strani nemogoče ujeti posamezne primere brez nekega bolj ali manj rigidnega znanstvenega aparata. »Povsem deskriptivno« se vendarle ne moremo lotevati posameznih tem in predstavljati goščo partikularnosti brez možnosti primerjav. S takim načinom bi v primeru obravnave svetih krajev nevede dali prednost lokacijam in povzdigovali njihove posebnosti, prav tako kot bi na te posebnosti nevede pozabili, če bi ob prepoznavanju širših paralel dali prednost prototipom mitoloških zgodb, ali pa zgolj eni religiji.

Tako je npr. ena od monografij o svetem kraju organizirana glede na različne religije (Holm in Bowker 1994) in relativno malo pove o lokalnem udejanjanju »svetovnih religij« po svetu, druga zopet na nek način *fetišizira kraje*, zato pa pokriva zelo raznolike tematike in številne etnografske partikularnosti, ki sam organizicijski princip dela koncentrirajo okoli bolj ali manj »perifernih« lokacij (Feld in Basso 1996). V primeru tovrstne raziskave v našem prostoru je torej pomembno, da situacijo posameznih svetih krajev razčlenimo glede na različne simbolne sisteme (naselitvena zgodovina, cerkveno-prostorska zgodovina, krščansko razumevanje prostora, mitološka pokrajina, lokalna folklor, toponomija, lokalne ritualne prakse), vendar jih v končni fazi pustimo v sintetičnem prepletu vseh pomenov, ki jih odkrivamo s študijem in etnografskim delom.

Preplet »poganstva« in krščanstva – sakralni prostor

Kršćanstvo se je že v svojih zgodnjih obdobjih izoblikovalo iz številnih elementov mitologije in magije, čeprav jim je v svojih okvirih dalo drugačne poudarke. Kamorkoli se je kot idejni sistem naseljevalo v svojem uspešnem delovanju skozi okoli šestdeset generacij (Burkert 1996: 16), je sproti vsrkavalo tudi bolj ali manj lokalne religiozne kulte. Zaradi svoje predanosti koherenci in formalni logiki, pa je vplivalo predvsem na družbeni razvoj, čeprav še vedno kot »religija«. Dominantne (intelektualne) elite so bile predvsem religiozno informirane elite, ki so delno absorbirale in delno prenašale s seboj religioznosti »domorodnega« prebivalstva, vendar tako, da so izkoreninile njihove zgodnje oblike

(Wilson 1985: 16-17). Avtoriteta se je tako stabilizirala skozi religijo in religija skozi avtoriteto (Burkert 1996: 30).

Krščanske elite so bodisi *sekularizirale* bodisi *diabolizirale* nadnaravna zatočišča uvesoljenega sveta. Na svete kraje so sicer praviloma postavile svoje simbole, vendar pa so vzporedno s tem težišče religije prenesle na *hierarhično ureditev družbe*, katere podrejeni del je bila krščanska skupnost. V tem, stoletja trajajočem procesu, so bile vzpostavljene tudi nove simbolizacije svetih krajev, predvsem v smislu ikonografskih in arhitekturnih oznak. Človeški strahovi, upanja, fantazije, želje in njihove magijske ritualne prakse so krščanstvu nudile predvsem vsebinske materiale za *sakraliziranje* identitete elite in doseg legitimitacije dostopa do transcendentnega (Wilson 1985: 18). Slednje ne brez posredništva lokalnih elit. Kar je pri tem ostalo ljudem, je bil etični depozit in *verske prakse* na njihovih – sedaj »sekulariziranih« – svetih krajih, temelječe na krščansko preoblečenih »poganskih« praksah. V tem smislu bi lahko celo rekli, da pomeni »eno-božanskost« družbeno orodje za manipuliranje komunikacije in prenosa strahu (Burkert 1996: 7, 30-31)

Tukaj je posebno za zgodnje oblike religije pomembna pokrajinsko-morfološka matrica in rekonstrukcija njenih pomenskih razsežnosti v stiku z idejnimi svetovi menjajočih se naseljencev. Slovanski naseljenci, mogoče pa tudi staroselski Romani, so se opirali na *dvojnost* in *tridelnost* predstav o prostoru. Krščanstvo je to strukturo kultiviranega okolja le prekrilo s svojimi simboli in s tem na nek način zadostilo družbenemu konsenzu. Krščanska hierarhija, ki je v bistvu lahko tudi tridelna, sicer pa se kaže v višjih razvojnih oblikah (multipliciranje tridelnosti, npr. 12 apostolov), je našla svoje mesto v *družbi* in v *ikonografskemu simbolizmu*. Ta se na prostor in pokrajino idejno ni več tako trdno vezal kot predhodne religiozne predstave, čeprav se je vzpostavil na njihovem temelju.

Ta bolj ali manj uspešen preplet (prej kot zgolj nadomestitev) se je zgodil specifično glede na vsakokratni kraj. Vse je bilo odvisno le od tega, s kolikšnim in kako prilagodljivim simboličnim kapitalom je razpolagalo krščanstvo, da je lahko v nekem trenutku opremilo obstoječo matrico kulturnih krajev s primernimi nadomestki. Na drugi strani ostaja sama izvedba tega prepleta na vsakem specifičnem primeru odprta konkretni in krajevno orientirani raziskavi. Glede na geo-političen okvir, analizo patrocinijev, toponimov itd. sicer lahko rekonstruiramo različne poti in načine, po katerih se je to zgodilo v posameznih pokrajinskih matricah, vendar so konkretni dogodki lahko osvetljeni le redko, morda še najbolj iz arhivskih dokumentov, pa še to zgolj za kakšne pomembnejše dogodke (npr. zgodba o izruvanem svetem drevesu in zamašenem svetem studencu pri Kobaridu, glej Juvanič 1984). Na tem mestu sicer ne moremo zelo podrobno dokumentirati krščanskega razumevanja svetega prostora, saj so v tako enormno razprostranjeni svetovni religiji s tako dolgo zgodovino različice krščanskega »opremljanja« prostora in pokrajini zelo obširne. Bistvo tega, kar za razliko od pred-krščanskega *svetega prostora* imenujem krščanski *sakralni prostor*, je relativna nepomembnost fizičnega kraja, kjer se vzpostavlja.

Orodja »poganskega« svetega prostora so, kot smo že omenili, mitične ideje o tem, kako svet nastane in propade ter kakšno vlogo ima človek v njem (prim. Šmitek 2001: 28-29). Taka religija neposredno osmišlja svet drugače kot religija vlog, pravil in procedur srednjeveške družbe (Wilson 1985: 15). Da je esencialnosti svetega kraja »poganstvo« bližje od krščanstva se kaže tudi v tem, da ni nujno, da ga označuje z nekim *templjem*. Angleški religiolog Harold W. Turner je videl genezo nastanka templja sprva v razvoju preprostega zavetja za kulturni objekt (svetišče), ki se začne multiplicirati okoli širšega prostora v gradbeni kompleks (tempelj). V tem smislu se potem kulturni objekt nahaja nekje

globoko v osrčju tempeljske zgradbe (Turner 1979: 32). Najbolj bazičen in trajen simbolizem templja, ki ga vsebujejo že zgodnji modeli tempeljskih zgradb, je streha ali strop kot prispodoba neba ali nebes, tlak kot zemlja, in prostor med njima kot človeški svet. Okoli spodnjega dela sten se tako pojavijo upodobitve življenja na zemlji. V razvitejših oblikah tempeljskega simbolizma pa so postale njegov pomemben del tudi hierarhije bogov. Te so se nadalje odražale v stopnjah duhovnikov in strežnikov ali pa v hierarhičnih razlikah med posameznimi svetišči znotraj tempeljskega kompleksa in njegovega dvorišča. V neo-gotski arhitekturi je tak simbolizem postal »zavestna vsebina« cerkvenih kompleksov (Turner 1979: 35-36).

Ker se tempelj ni mogel širiti natančno po mitološkem modelu razumevanja prostora, se je ta klasični sveti prostor krščanstva bolj trdno povezal s *svetim časom*. Rezultat tega je bila prilagoditev in specifikacija poganskega cikličnega časa v koledarsko krščansko leto. Vse, kar ostaja npr. od prvotnega Jeruzalemskega templja, je njegova imaginarna podoba, zgodba in njegove sekvence v temporalni obliki (Smith 1987: 15-17), medtem ko je gotška cerkev, ki jo nekateri imenujejo tudi simbol »krščanske arhitekture« (Bennett 1997), že izrazito *antropomorfna*. Vsakič, ko vernik vstopi skozi zahodna vrata, naj bi usmeril svoj pogled na (dvignjen) oltar na vzhodu, ki ga osvetljujejo okna v prezbiteriju. Ta svetloba simbolizira začetek novega življenja, ki je v svojem bistvu krščansko vstajenje (Baldock 1990: 76). *Sakralna geometrija* (glej Visser 2000), in sveti kraj kot mikrokozmos nebeške sfere, imata torej pomembno skupno kozmološko vsebino, *orientacijo*.⁸ Sama beseda izhaja iz besede Orient – torej »obrnjeno proti vzhodu« (Turner 1979: 27). Ne glede na tovrstne vsebinske in simbolične povezave s »poganstvom«, opredeljuje cerkveno zgradbo predvsem njena prilagodljivost in dejstvo, da lahko nastopa kot samostojen krščanski simbol.

»V poganski misli je ta prostorskost [sveto kot zamejeno območje] prostor resnične teofanije: prostorskost sama postane kot manifestacija božanstev polno uresničenje in vir posvečenosti. Za kristjane je sveti prostor, nasprotno, sam nekaj zgolj posvečenega: nikoli ni ... umevan kot vir svetosti ali polna manifestacija svetega. Kot posvečen odseva zarezo, ki jo vzpostavlja Sveto« (Kocjančič 1999: 53).

V tem smislu je cerkev razumljena kot mesto simbolične *liturgije*, ki je bistven element svetopisemskega razumevanja svetosti in se ne ozira na »poganski« gnostični dualizem. Cerkev brez liturgije ni sveti prostor. Šele ritual mu da to moč: brez *rituala*, ponavljajočega se praznovanja in ceremonije pa, kot vemo, ni prenosa religije (Burkert 1996: 29). Tako patristično pojmovanje svetega prostora je odprto v sfero *simbola*. Načelno mu ni pomembno, ali gre pri svetem prostoru za krajevno *ukoreninjenost* ali za *nomadstvo*, saj tako opisan simbol deluje neodvisno od kraja, na katerem stoji. V principu potem vsako mesto lahko predstavlja fokus prisotnosti onostranstva. Tako je npr. podoba *oltarja* hkrati miza zadnje večerje, žrtveni kamen in grobnica vstajenja. Na tem – najbolj »svetem« kraju krščanstva, se dogaja dnevno na milijone ponovitev Kristusovega žrtvovanja. Glede na slovnico liturgije, naj bi to žrtvovanje bilo živo toliko, kolikor so *verniki* eno z njim. V tem smislu je to tudi samo-žrtvovanje vsakega posameznega člana verske skupnosti (Baldock 1990: 76).

⁸ Takšnih vzporednic je seveda še cela vrsta. Tako se npr. v religioznem jeziku krščanstva človek lahko obrača na boga tako rekoč na vsakem koraku. Prostor boga je lahko definiran v bolj ali manj kozmičnih območjih (on je v nebesih, spušča se v pekel, na desni strani itd.), sveti prostor pa je v krščanstvu definiran tudi prek pripovedne simbolizacije in same »zgodovinskosti« vere (npr. mesta »čudežev«, relikvij, »zmagovalnih« dogodkov nad diaboličnim ipd.), podobno kot pri kozmogonsko-mitičnem osmišljanju fizične pokrajine pri »poganstvu«.

Kristjani to združevanje *mita* in *rituala* izvajajo lahko na čisto posebnih mestih, ki so ravno tako kot krščanske predstave o zgradbi sveta, razvrščena po hierarhijah, vse do Jeruzalema, kot glavnega objekta krščanske fantazije (Smith 1987: 116-117, prim. Bowman 1991), ali pa na navadnih, katerih koli krajih, ki jih v ustreznem svetniškem času opremijo s krščansko simboliko. Glede tega je krščanstvo izredno kompleksno in prilagodljivo. V cerkvenem prostoru kot točki srečanja med bogom in človekom (*domus ecclesiae*, ki ni značilen za semitske religije na splošno, temveč je poznan samo v krščanski tradiciji, glej Turner 1979: 12, 176-177, 258), se tako na drugi strani poleg liturgije dogaja še veliko drugih aktivnosti. Tukaj ljudje pustijo duhovniku svoje zahvale in darila, v tem okolju se ljudje srečujejo in pojejo ob praznikih, tukaj krstijo svoje otroke, blagoslavljaajo polja in živino, tukaj bedijo tudi na predvečer romarskega praznika (vigilija) (Turner 1979: 35).

Sveto-prostorska irelevantnost v krščanstvu je v idejah *Nove zaveze* postala še veliko očitnejša kot prej. V zgodbah o Jezusovem premikanju po različnih krajih, le-ti sploh ne igrajo nobene eksplicitno religiozne vloge. Za kraje njegovih »transformacij« so izbrane razne visoke točke, griči, hribi, oziroma gore, ki pa niso »svete gore«. Prostor Zadnje večerje, tega posebnega in »neponovljivo-ponovljivega« obeda Jezusa z apostoli, je jedilnica v nadstropju *navadne hiše* v Jeruzalemu (Mt 26: 17-25, Lk 22: 7-14, 21-23, Jn 13: 21-30). Tudi Jeruzalemski tempelj tukaj nima nobene ekskluzivne pozicije, niti ne moremo trditi, da katerikoli kraj v Novi zavezi po svoji svetosti posebej izstopa (Turner 1979: 108).

Jezusov odnos do *Jeruzalemskega templja* je bolj nekakšna lojalnost do dela njegovega Očeta. Ko ga npr. starša dvanajstletnega po velikonočnem prazniku najdeta med ostalimi svečeniki v templju, pravi da mora biti v tem, kar je od njegovega Očeta (Lk 2: 41-52), ali pa, ko ga »očisti« in iz njega izžene trgovinsko dejavnost z besedami »Pisano je: "Moja hiša naj se imenuje hiša molitve, vi pa ste iz nje naredili razbojniško jamo"« (Mr 11: 15-19, Lk 19: 45-48, Jn 2: 13-22). V bistvu je Jezus do Jeruzalemskega templja in njegovega sistema čaščenja tujec, saj obljublja drugačen način srečevanja med človekom in bogom, ki je intimno povezan z njim samim, vendar prikrit vse do njegovega vstajenja. *On* je bil tisti »*novi tempelj*«, ki naj bi pomenil pozitivno nadomestitev vseh templjev in kultov, temelječih na jeruzalemskem vzorcu (McKelvey 1968: 179-180).

Najpomembnejši Kristusov stavek glede templja je tisti, ki ga kot Jezusovega reprezentirajo ljudje, ko ga zatožijo pred vélikim zborom duhovnikov: »Mi smo ga slišali, ko je rekel: "Jaz bom podrl ta tempelj, ki je narejen z rokami in v treh dneh sezidal drugega, ki ne bo narejen z rokami"« (Mt 26: 57-68, Lk 22: 54-55, 63-71, Jn 18: 13-14, 19-24). Njegovu lastno telo – naj bo interpretirano kot individualno ali kot družbeno – je postalo kot »Cerkev« vidna in historična »realnost«; medij za transcendiranje materialnih stvari, oziroma razodetje spiritualnih kvalitiet skozi materialno. V tem smislu je pogled na Cerkev dvojen: kot Kristusovo telo in kot živeči svetovni »tempelj« Boga, »hiša« molitve za vse ljudi (Turner 1979: 118).

Tukaj smo nakazali relativno nepomembnost kraja za krščansko liturgijo in pomembnost simbolike, ki jo spremlja. Za to simboliko smo videli, da ima tako ali drugače svoje izvore v predhodnih idejnih sistemih o zgradbi prostora in časa. Privzemi so se vršili tako na lokalnih kot na – recimo temu – globalnih ravneh, če imamo v mislih proces sestavljanja idejnega univerzuma krščanstva. Le-to je temeljilo na *kozmoškem simbolizmu*, kar pa ga je začelo postopno ločevati od predhodnih *in sočasnih* poganskih religioznih

predstav je bila ne-navezanost na »naravne« svete kraje in vse večji poudarek na obvladovanju časa. Temu je botroval izrazito materialističen in ekspanzijski pogled na svet, kjer prostor postane (označen) *teritorij* (prim. Kubica 2002), aktualizacija tega razumevanja pa se kaže tudi v razvoju vse bolj antropomorfnih in abstraktnih likovnih ter tekstualnih simbolov (npr. podobe Kristusa in svetnikov, različnih izvedb križev, sveč, uporabe Biblije v liturgiji itd.).

Religiozni prostor – »tekoči kristali« krščanske skupnosti

Ko so naravoslovni znanstveniki na začetku prejšnjega stoletja odkrili, da obstajajo snovi, ki so hkrati tekoče in strukturirane, jih niso mogli umestiti v dotedanje obstoječe sisteme in delitve. Odkritje tekočih kristalov je preobrnilo celotno dotedanjo predstavo o snoveh. Danes so prisotni v našem vsakdanjiku tako rekoč na vsakem koraku, čeprav se navzočnosti tekočih kristalov »kot takih« sploh ne zavedamo.

Tudi pri opredelitvi *religioznega prostora* se moramo najprej omejiti na predpostavko, da ga ne razumemo kot strukturo, ki se razvija v objektivno spoznavno — kultivirano obliko, ampak kot *proces*. Religiozni prostor ni objektivno stalna, utrjena materialna danost, ampak dinamičen koncept, ki v vsakokratnih razmerjih privzema in odlaga pomene. V tem smislu je zelo blizu časovni entiteti. Poméni, ki jih privzema, lahko ustrezajo trenutnim potrebam, ali pa vnaprejšnjim predstavam o njegovi obliki, še najbolj pa so utrjeni glede na koledarske cikle. Tako je religiozni prostor polje stalnega (npr. vsakoletnega) dogovarjanja in razpravljanja o tem, kakšno obliko bo prevzel.

Razlika med religioznim prostorom in svetim krajem je podobna razliki med religiozno in sveto *osebo*, njenimi posmrtnimi ostanki ali predmeti, ki so z njo povezani. Vsaka religiozna oseba (še) ni sveta oseba in tudi vsak religiozni prostor še ni sveti kraj. Tako se religiozni prostor lahko giblje tudi v okviru sakralnega ali svetega prostora, saj ga je moč videti kot deklarirano entiteto, ali pa kot načelno tabuizirano prostorsko sfero. Spomnimo se tudi razlike med *svetim* in *religioznim*, za katero smo podali analogijo z razliko med *zakonom* in *ljubeznijo* (op. 2). Religiozni prostor je skratka v krajevnem smislu težko ulovljiv koncept, najbolje pa ga razumemo, če nam predstavlja *proces, ki ima sakralnost kot načelno izhodišče, zavestno dodan pomen, ki je relativno utrjen, stremi proti absolutni svetosti, največkrat pa svojo podobo v različnih družbenih kontekstih radikalno spreminja in le redko uspe doseči utrjeno formo in se tako umestiti v matrico sakralnih prostorov*.

Religiozni prostor je sicer v stalnem boju za posvetitev v ritualnem, *svetem času*. Če sledimo Eliadejevi ideji, je silam kaosa potrebno ob graditvi novega sveta žrtvovati. Obred žrtvovanja pa poteka v svetem času – torej v času nastanka sveta, *in illo tempore*. Transformacija prostora ob gradnji središča torej sovпада s transformacijo časa. Vse se zgodi takrat, ko je bog, prednik ali junak prvič izvedel ritual žrtvovanja pra-pošasti. Vera v pravi čas na pravem mestu je stalno ponavljanje stvarjenja in kozmične združitve elementov (Eliade 1949/1991: 32-39). Seveda pa je ta interpretacija lahko zgolj v ozadju religioznega prostora, kot možna povezava.

Sodobni človek ustvarja religiozni prostor na različne načine in v različnih okvirih. Tako se ta lahko kreira kot podpora sakralnemu prostoru (improvizirane kapelice ob procesijah, okrasitev hiš ob poti procesij), pojavlja se v hišah (stensko okrasje, božji kot), njegova simbolna prisotnost je lahko posledica njegove difuzije ob svetem času (posvetitev ognja in vode ob veliki noči, cvetno-nedeljske oljčne vejice, uživanje posvečene

hrane) ali ob religioznem dejanju (spominki z romanj). Ob tem so relevantna vprašanja, kako sodobni človek, vsak posameznik, to dogajanje interpretira sebi in drugim, kakšne interpretacije in reprezentacije izvaja iz teh dejanj in na podlagi kakšne percepcije? Kako vsak posameznik individualno ali komunalno *čuti* ob tem?

Koncepti transcendentnega ne izginjajo. Še vedno so lahko prisotni v javni retoriki in v zasebnih ali intimnih sferah posameznika, kot privatizirana religija. Različni aspekti religioznega obnašanja v sodobnosti torej ostajajo vsaj v glavnem neodvisni od procesov sekularizacije družbenega sistema in temeljijo na voluntarizmu, čeprav je to odvisno tudi od vprašanja, ali kot »religijo« razumemo tudi to, kar sociologi poimenujejo »civilna religija« (glej Flere in Kerševan 1995: 122-154)

»... obiskovanje cerkve in drugi vzorci religioznih observanc so aktivnosti, ki nosijo številne izven-religiozne konotacije: izražajo kulturni konservatizem, konvencionalnost, povezanost z navadami in zahteve po družbenem statusu, glede na specifične historične in psihološke značilnosti vsake družbe. Celo očitne manifestacije religioznosti niso, potem, vedno kar se zdijo« (Wilson 1985: 19).

Kraj je zato lahko »posvečen« le za določen — sveti čas (improvizirani kraji, kapele, obeležja), ali pa za nedoločen — tudi profani čas, ki pa ima v svetem času posebno funkcijo (cerkve). Kraj torej ni le svet in ne-svet, ampak (v določenem času) bolj ali (v drugem času) manj svet. Kako pogosto je potrebno obnavljati svetost kraja, je odvisno od teže, ki jo je kraj deležen pri posameznem posvečenju. Kdo (v cerkveni hierarhiji) in s kakšnimi sredstvi (svetimi predmeti) ga posveti? Po logiki cerkve, je v bistvu ves prostor, vsak plod človekovega udejstvovanja deležen vsaj nekaj svetosti (grob, polje, pridelek, traktor, hiša, gasilski avto). In tudi človekov čas je vsaj v bistvenih vzliščih življenjskega cikla deležen svetosti (npr. zakramenti: krst, obhajilo, birma, posvečenje (duhovnika), poroka (laika), svetništvo).

Zaključek

Pri raziskovanju lokalnih mitoloških pokrajin je – poleg osnovnega opiranja na sledove v obliki patrocinijev, folklornega izročila, toponimov in historičnega gradiva – potrebno stanje preverjati tudi na terenu, v smislu morfologije in simbolične komunikacije med kulturnimi mesti (prim. Pleterški 1996).

Krščanstvo je zakodiralo »pogansko« sveto pokrajino samo do tiste mere, kolikor je rabilo, da je lahko v pokrajini na simbolnem nivoju nastopalo kot krščanstvo, torej kot nekaj »povsem drugega« od »poganstva«. Pomembnejše je bilo konkretno – zemeljsko življenje, ki se je s *fevdalno produkcijo* za ljudi bistveno in nepovratno spremenilo. Tako v krščanski (so)uporabi »poganskih« kulturnih prostorov vidimo predvsem preplet in prežetost, ne pa nadomestitve »poganstva« s krščanstvom. Pogosto je npr. iz poganskega Svantevida nastal krščanski sv. Vid. Pogani so še naprej hodili k svojemu Svantevidu, kristjani pa k sv. Vidu. Ta primer ne pomeni, da je vsaka cerkev sv. Vida staroslovansko kultno mesto boga svetlobe (Pilar 1931: 20). Vendar tudi niso vsi »pogani« postali avtomatično »kristjani«, ko so se dali krstiti. Tudi za sodobni čas je pri raziskavah religioznosti treba upoštevati številne odtiske človekovega odnosa do religije in cerkve (prim. Toš 1999).

Tako se pri poskusu rekonstruiranja svete pokrajine praviloma znajdemo pred zamagljeno sliko. Pogosto npr. v cerkveni zgodovini naletimo na *menjavo patrocinijev* cerkva, bodisi zato, ker v koledar prihajajo vedno nove generacije svetnikov in mučenikov,

bodisi zato, ker menjavi botrujejo zgledi iz okolice. *Toponimi* so brez specialističnega etimološkega znanja težko obvladljivi. Zaradi govora, so se v večini spremenili (npr. Devinji dol postane Dindol, glej Pleterski 1996: 173), ali pa je izginil iz jezika njihov prvotni pomen. Krščanstvo je k tej spremembi pomena toponimov, posebno če so označevali kulturne prostore »poganskih« božanstev, doprineslo svoje z *gradnjo cerkva* na teh krajih ali v njihovi bližini. Pomembna indikacija za rekonstrukcijo svetega prostora v pokrajini je torej povečana gostota cerkva in samostanov na tistih območjih, ki so bila predhodno bolj izrazito mitološko osmišljena (Pilar 1931: 23). Te odnosnosti najdemo v historičnem gradivu cerkvene organizacije prostora, gradnje cerkva in postavljanja župnijske hierarhije v pokrajino.

Nadalje nam lahko bistveno pomaga *folklorno izročilo*, predvsem tiste zgodbe, ki govorijo o nastanku vasi, cerkva, naravnih posebnosti – torej kozmogonski miti in deloma lokalne legende o svetnikih in čudežih. Pri teh ravno tako velja previdnost, posebno če so objavljene v literaturi. Vendar je »pogosto mogoče dokazati, da je prav tisti del povedke, ki govori o prenosu ali prehodu iz enega na drugo mesto, najbolj verodostojen« (Pleterski 1994: 301).

Kako se sveti prostor odraža na fizičnih krajih in v pokrajini, bi lahko bilo spričo rekonstruirane imaginarne geografije irelevantno, če pa imamo za temi kraji mitološke, arheološke, cerkveno historične ali še kakšne druge simbolične enote, nam lahko pomenijo več kot le trenutni kraji izvajanja religiozних ritualov. Področje svetega spreminja konvencionalne pomene prostora, kot se tudi religiozne aktivnosti navadno dogajajo v bolj ali manj posebnih okoljih. Ta okolja so lahko »naravna« in so s strani pripadnikov nekega verovanja interpretirana v smislu njihovih mitoloških konotacij (*sveti prostor* v ožjem smislu), lahko so to okolja, ki so specifično urejena in zgrajena za sakralne namene, čeprav so v osnovi simboličen plod prvih (*sakralni prostor*), ali pa so to okolja, ki nam predstavljajo svetost in sakralnost v sprotnem nastajanju (*religiozni prostor*). Ljudje torej bodisi sami vplivamo na naravna in kulturna okolja tako, da jih definiramo kot sveta, bodisi ta »sveta« naravna in kultivirana okolja povratno vplivajo na nas tako, da definirajo načine naših interakcij.

Ta pluralnost pomenskih sistemov se navezuje na dva načina razumevanja religije – prvi v smislu določanja *vrednostnih težišč*, drugi pa v smislu *simbolnih sistemov* in prepletanja (ne pa toliko menjavanja) njihovih po-(i)menovanj v historičnem pogledu. Vemo, da niso simboli sami tisti, ki ustvarjajo to realnost, temveč *aktivnost človeka*, ki prek njih vzpostavlja komunikacijo z drugimi.

Literatura

- Angrosino, Michael V. 2004: *The Culture of the Sacred. Exploring the Anthropology of Religion*. Illinois: Waveland Press.
- Baldock, John 1990: *The Elements of Christian Symbolism*. Longeed, Shaftesbury, Dorset: Element Books.
- Belaj, Vitomir 1998: *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb: Golden marketing.
- Bennett, Vicki 1997: *Sacred Space and Structural Style. The Embodiment of Socio-religious Ideology*. Ottawa: Univeristy of Ottawa Press.

- Bhabha, Homi 1994: *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- Bowman, Glenn 1991: 'Christian ideology and the image of a holy land: the place of Jerusalem pilgrimage in the various Christianities.' V: *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*. John Eade in Michael J. Sallnow, ur. London, New York: Routledge, 98-121.
- Burkert, Walter 1996: *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Crapo, Richley H. 2003: *Anthropology of Religion. The Unity and Diversity of Religions*. Boston, Burr Ridge, Dubuque idr.: McGraw-Hill.
- Durkheim, Émile 1912/1999: 'Elementary Forms of the Religious Life.' V: *Ritual and Belief. Readings in the Anthropology of Religion*. David Hicks, ur. Boston: McGraw-Hill College, 8-11.
- Eliade Mircea 1949/1992: *Kozmos in zgodovina. Mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova Revija (Hieron).
- Eliade, Mircea 1952/1991: *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Eliade, Mircea 1957/1959, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. Orlando: Harcourt, Inc.
- Feld, Steven in Keith H. Basso, ur. 1996: *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Flere, Sergej in Marko Kerševan 1995: *Religija in (sodobna) družba. Uvod v sociologijo religije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Hammond, Phillip E. 1985: 'Introduction.' V: *The Sacred in a Secular Age. Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. P. E. Hammond, ur. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1-6.
- Holm, Jean in John Bowker, ur. 1994: *Sacred place*. London, New York: Continuum.
- Hribar, Tine 1990: *O svetem na Slovenskem: uvod v zgodovino svetega 1*. Maribor: Založba Obzorja.
- Hribar, Tine 2001: 'Evroslovenstvo. Iz 20. v 21. stoletje.' *Sobotna priloga*, 15. december, Ljubljana: Delo, 22-23.
- Juvanič, Ivo 1984: 'Križarska vojska proti Kobaridcem 1331.' *Zgodovinski časopis* 38/1-2, 49-55.
- Kocjančič, Gorazd 1999: 'Sveti prostor – prostor simbola.' V: *Sakralna arhitektura v slovenskem prostoru – danes*. Ljubljana: Fakulteta za arhitekturo Univerze v Ljubljani, Krščanska kulturna zveza Celovec, 49-60.
- Kravanja, Boštjan 2002: *Sveti svet. Topografija religioznega prostora na primeru Breginjskega kota*. Neobjavljeno magistrsko delo. Ljubljana: FF EiKA.
- Kubica, Gražyna 2002: 'Catholic Crosses, and Jewish Void: The Polish Landscape and Its Religious Dimension.' V: *Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. 4, Piran/Pirano, Slovenia 1999 and 2000*. Bojan Baskar in Irena Weber, ur. Ljubljana: FF EiKA, 91-100.
- Lincoln, Bruce 2003: 'Hegelian Meditations on Indo-European Myths.' V: *Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. 5, Piran/Pirano, Slovenia 2001 and 2002*. Rajko Muršič in Irena Weber, ur. Ljubljana: FF EiKA, 59-76.
- McKelvey, R. J. 1968: *The New Temple*. London: Oxford University Press.
- Ortner, Sherry B. 1973: 'On Key Symbols.' *American Anthropologist* 75/5, 1338-1346.

- Otto, Rudolf 1917/1993: *Sveto. O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Hieron.
- Peisker, Jan 1928: *Koje su vjere bili stari Sloveni prije krštenja?* Zagreb: Starohrvatska Prosvjeta N.S. 2 (Posebni otisak).
- Pilar, Ivo 1931: 'O dualizmu u vjeri starih Slovjena i o njegovu podrijetlu i značenju.' V: *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 28/1. D. Boranić, ur. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Pleterski, Andrej 1994: 'Ecclesia Demonibus Addicta. Povedka o poganskem svetišču v Millstattu.' *Zgodovinski časopis* 48/3, 279-306.
- Pleterski, Andrej 1996: 'Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih.' *Zgodovinski časopis* 50/2, 163-185.
- Simmel, Georg 1959: *Sociology of Religion*. New York: Philosophical Library.
- Smith, Jonathan Z. 1987: *To take place. Toward theory in ritual*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Šmitek, Zmago 2004: *Mitološko ozročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Toš, Niko 1999: *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*. Ljubljana: FDV, IDV, CJMMK.
- Triolo, Nancy 1998: 'Post-colonial Theory and Immigration Studies. Examples from Sri Lankan Tamils in Palermo.' V: *Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. 2, Piran/Pirano, Slovenia 1996*. Bojan Baskar in Borut Brumen, ur. Ljubljana: Inštitut za multikulturne raziskave, 199-209.
- Turner, Harold W. 1979: *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*. Paris, New York: Mouton Publishers, The Hague.
- Turner, Victor W. 1969: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Visser, Margaret 2000: *The Geometry of Love. Space, Time, Mystery and Meaning in an Ordinary Church*. London, New York, Victoria idr.: Penguin Books.
- Wilson, Bryan 1985: 'Secularization: The Inherited Model.' V: *The Sacred in a Secular Age. Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. P. E. Hammond, ur. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 9-20.

The Sacred Place: An Intertwining of Mythological Ideology and Spatial Symbolism

Boštjan Kravanja

Like the research of religion, mythology, and other symbolic systems the analysis of a sacred place is a synthesis of description, based on fieldwork research, and comparison. The latter refers not only to the comparison between different *symbolic systems, ideologies, and concepts*, but also between an analysis of information obtained from the physical environment and between presumed symbolic systems which, as scientific tools, should be separated from one another. A sacred place is divided into three segments: the *sacred place* in the narrower sense of the word, which corresponds to the concept of the "pagan" (pre-medieval and pre-Christian) notion of the world; the *sacral* place that corresponds to the Christian concept of the sacred place; and the *religious space* that corresponds to the ritual side of the sacred place. The aim of this article is to show that, in order to thoroughly

examine this topic, it would be misleading to favor any dimension or discipline, as a favorable bias necessarily marginalizes other biases.

Making sense of the world is a process that forms the basis on which people, be it as individuals or as a group, form and develop their world views that may overlap, complement, replace, or contest one another. Rather than analyzing the system, structure, or even essence we are interested in *interactions*, *changes*, and *relativizations* within the context of power relations in each case or locality. Proceeding from the study of space and place and their principles of organization the text discloses transmissions of the constructing of the sacred through the dynamics between the »pagan« world and medieval Christianity. Using the study of *space and place* as the basis, the text refers to cognitive logic and social (normative) logic on the one hand and to the actualization of these concepts and their mutual dynamics with regard to the *relief* of the physical environment on the other.

Even though this does not denote simultaneous fetishizing of individual locales, a mere search for a mythological (imaginary) landscape does not suffice. In order to describe the characteristics of a sacred place it is necessary to employ an *interdisciplinary* and *multidimensional* approach. Through the study of a temple, for instance, and the spatial, temporal, and social characteristics of early and medieval Christianity it is possible to ascertain a relative unimportance of the topos of the sacred place within this ideology. This is because in Christianity the comprehension of the structure of the world and religion had been transferred to the sacred (historical-linear) time and to the hierarchically structured feudal society. This transfer of importance to the *Christian community* is reflected in iconographically marked "sacred places." In this sense, the Christian sacred space is simultaneously a *territory*, and the concept of the structure of the world firstly materialistic and only secondly imaginary.

To approach the problem ethnographically, the author suggests the attention to the *processes of marking or labeling certain locales*, which are connected to human ritual practices. Depending upon a social (community) *hierarchy* and the *power relations* within it, as well as upon other symbolic systems that may not be religious (politics, tradition, culture, history, etc.) human beings may equip space in many different ways: dynamically, temporarily, pragmatically, innovatively, discursively by employing improvisation, but also irony and mimicry. In order to study this complex cross-section between *religious rituals*, the understanding and feeling of the *immanent sacredness* of a place, and a more or less habitual *labeling* of space by sacral symbolism the author suggests replacing the concepts of *sacred space* and *sacral space* with the term *religious space*.

In each of these cases the sacred space is a complex topic that needs to be studied in an interdisciplinary and holistic manner, through the dialog between various dimensions and (historic) *world views*, and by comparing different locales and spaces.

RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH

**RECENSIONES ET SEGNALAZIONI
DEI LIBRI**

BOOK REVIEWS

Pred nami je pomembna in težko pričakovana monografija o indijskem bogu Yamu (Yama) in o njegovi vlogi v staroindijskih religioznih in mitoloških predstavah iz različnih zgodovinskih obdobj. Delo temelji na podrobnih citatih iz vedskih in puranskih tekstov in vsebuje tudi kritiko interpretacij starejših indijskih raziskovalcev te tematike. Slovenskim raziskovalcem primerjalne mitologije pa prinaša obilo zanimivih povezav, še zlasti z likom Kresnika. Avtorica je specialistka za sanskrt na Univerzi v Barodi. Že v uvodu na kratko opiše paradoksalnost Yamovega lika, kakršen se pojavlja od vedskega obdobja: sin boga Vivasvata (t.j. Sonca, op. Z.Š.), ki pa pogostokrat nastopa le kot »kralj«; je nesmrten, a vendarle »tisti, ki prvi umre«; in čeprav umre, nikoli ne velja za navadnega smrtnika. Kasneje ta kralj mrtvih postane bog smrti ali kar posebljena smrt.

V metodološkem smislu se avtorica opira na filološko-literarno analizo in na diahroni koncept, saj je le tako mogoče slediti vsej kompleksnosti sprememb, ki so jih prinašala posamezna zgodovinska obdobja. Po R.N. Dandekarju (*Vedic Mythological Tracts*) je bil v zgodnji časovni fazi Yama tisti, ki se je prostovoljno žrtvoval na daritvenem ognju za rodovitnost in dobrobit človeštva. Puruša je po Dandekarju le svečeniška modifikacija izvirnega mitološkega koncepta Yama. V naslednji fazi skupaj s sestro Yami postane začetnik človeške rase, nato vladar umrlih, še kasneje se poveže z mitološko predstavo o Manuju, v poslednji fazi pa Manu sam prevzame funkcije, ki so nekdaj pripadale Yamu. Glede na svojo božansko genealogijo, funkcijo, zunanjo podobo in hierarhijo ima Yama v staroindijski književnosti številne vzdevke in attribute. Nekateri odlomki vedskih tekstov mu pripisujejo tudi oblast nad zemljo (človeškim svetom) in vlogo sodnika pokojnih duš. Yama je bil po mnenju avtorice primerljiv z vedskim Purušom in je tako dobil funkcijo praočeta človeštva.

Po staroindijskem izročilu naj bi bila Yamova podoba prijetna za pravičnike in strašljiva za grešnike. V epizodi o Savitri (*Matsya purana* 210.5-7) je imel barvo modrega lotosa in je, ovešen z zlatim okrasjem, izgledal »kot teman deževni oblak, razsvetljen z bliski«. Pogostokrat je jezdil na črnem bivolu. Drugič je bil spet mladenič z žarečo poltjo in lasmi. V vedskih tekstih je bil povezan z bogovoma Varunom in Agnijem (prvi ureja moralni in kozmični red ali nastopa v vlogi kaznovalca za človeške grehe, drugi pa je udeležen pri pogrebni obredih kot zemeljski ogenj, ki upepeli truplo in ponese dušo v nebo). V kraljestvu Yama, na južni strani neba, v »šesti deželi«, prebiva tudi ptica z zlatimi krili, poslanka boga Varuna (primerjaj naše verzije tega motiva!). Tam Yama vlada dušam umrlih pravičnikov. Kljub temu ni božanstvo smrti (*Mrtyu*), čeprav so opazne tendence, da bi ta dva lika povezali, zlasti v kasnejši vedski literaturi. Tako je – vsaj sprva – Yama vladar mrtvih, *Mrtyu* pa vlada svetu živih in jih vodi v onstranstvo.

V postvedskih (puranskih) tekstih je Yama, kot sin Sonca (*Śurya*), obdržal še nekatere solarne značilnosti, vendar je postopno dobival lunarne poteze, pri čemer se je zmanjševal tudi njegov hierarhični status med bogovi. Tako po *Jaiminiya brahmani* (1.246; 1.28) Yama prebiva na Luni, ki pa je po starejših vedskih pričevanjih le vmesna postaja na poti rajnih duš na še višje nebo. To velja za vse pokojnike, ne glede na to če potujejo po poti »navadnih« ali zaslužnih posameznikov (*pitryana ali devayana*). Po drugih indijskih raz-

lagah pa gredo nekatere duše po *devayani* prek Lune v najvišje nebesne višave, druge pa se z lunarne sfere po *pitryani* vrnejo nazaj na zemljo k ponovnim rojstvom. Tu se kaže zanimiva zveza z našimi izročili o Luni, ki potegne orača k sebi, ali z upodobitvami Lune na balkanskih stečkih. Vendar kaže, da so duše tudi pri nas potovale še višje, vse do Rimske ceste in ozvezdja Oriona.

Yamovo razkošno vladarsko mesto leži po nekaterih besedilih Puran južno od »sve-tovne gore« Meru, kamor duša pokojnika pešači dolge dneve, še prej pa mora prečkati gorečo reko Vaitarani. Yamovo kraljestvo je kraj pravičnosti, kjer je zrak prežet z dišavami in kjer je slišati opojno glasbo, kjer tečejo reke mleka in kjer stojijo hribi iz masla, kjer ni mraza, skrbi, lakote in starosti. Yamova palača se svetlika kakor zlato. Dušo umrlega pripelje tja Yama sam, kadar gre za plemenitega in zaslužnega pokojnika, v drugih primerih pa njegova pomočnika Mrtyu in Kala. Tam (po puranski in delno tudi po vedski literaturi) nastopi Yama kot sodnik, ki duši pravično in nepristransko dodeli nagrado ali kazen za njena dejanja v preteklem življenju. Mrtyu je tu bog/boginja smrti, ki nastopi takrat, ko to vnaprej določijo višji bogovi; je torej »božja dekla«, kot smo jo imenovali tudi na Slovenskem. Kala je božanstvo časa, ali še bolje, časovnega ciklusa. Postopni degeneraciji Yamovega lika je mogoče slediti skozi nekatere mlajše puranske tekste, po katerih krepostnim dušam sploh ni več treba prek Yamovega kraljestva, temveč gredo kar naravnost v višje nebesne sfere.

Morebitno paralelo med Yamovim obredjem in staroslovanskimi šegami vidimo tudi v indijskih kremacijah pokojnikov na križiščih poti in to na južni strani, ki pripada Yamu. O nekih – ne dovolj pojasnenih – slovanskih obrednih praznovanjih na razpotjih nam poroča npr. češka *Praška kronika* iz 12. stoletja. Vendar so v Indiji na južnih krakih križišč goreli le pogrebni in ne žrtveni ognji; slednje so zažigali na severni smeri in so ob njih darovali bogovom. Z našimi mitološkimi predstavami je mogoče povezati tudi indijske ideje o Yamu (»dvojčku«) in njegovi sestri, o predestinaciji smrti in o ponovnem utelešenju duše v obliki rastline, živali ali človeka. Pri tem je seveda treba upoštevati, da so takšne ideje razširjene še v številnih drugih kulturah. Zanimiv pa je paralelizem boga Brihaspatija, "božanskega svečenika", z njegovimi zemeljskimi namestniki *brihaspatiji* – brahmani. To bi lahko pojasnilo, zakaj imamo na Slovenskem poleg polbožanskega Kresnika in demonskega Vedomca tudi človeške kresnike in vedomce.

Ob vseh odlikah obravnavane monografije, ki je zaobsegla težko obvladljivo količino virov, ostajajo nepojasnjena nekatera vprašanja, npr. nesoglasja med različnimi – celo sočasnimi – indijskimi razlagami. Ali to pomeni koeksistenco več različnih mitoloških tradicij o Yamu? Pohvalno je, da je v knjigi vrsta dragocenih slikovnih prilog o staroindijskih upodobitvah boga Yama. Med pomanjkljivostmi pa bi omenili (pre)ozek primerjalni vidik, kar je vidno tudi pri izboru literature: še zlasti pogrešamo komparacije z bližnjim iranskim Yimom.

Zmago Šmitek

A. A. Plotnikova, *Etnolingvističeskaja geografija Južnoj Slavii*, Moskva, Indrik 2004, 768 str.

V Moskvi je izšla že dolgo pričakovana knjiga ruske slavistke-etnografinje, sodelavke Inštituta za slavistiko Ruske akademije znanosti Anne A. Plotnikove, ki pripada moskovski etnolingvistični šoli Nikite Iljiča Tolstoja. Načela etnolingvistike so bila formulirana v 70-ih – 80-ih letih v delih N. Tolstoja in njegovih sodelavcev iz oddelka za etnolingvistiko S. Tolstaje, L. Vinogradove, T. Agapkine idr. Na ta načela se opirajo take temeljite izdaje, kot slovar *Slavjanskaja mifologija* (Moskva 2002), kompendij *Slavjanskije drevnosti* ter zborniki *Slavjanskij i balkanskij folklor*. Opis slovanske etnologije in etnografije je del dolgotrajnega znanstvenega programa, ki se razvija v okviru dejavnosti Inštituta za slavistiko. Citirajoč N. Tolstoja spomnimo, da je »etnolingvistika disciplina, ki študira jezik prek človeške zavesti, mentalitete, ritualnega vedenja, mitoloških predstav in mitopoetične kreativnosti« (*Slavjanskije drevnosti*, 1, A–G, Moskva 1995, 5; prim. tudi N. Tolstoj, *O predmete etnolingvistiki i ee roli v izučении jazyka i etnosa*, v: *Areal'nye issledovanija v jazykoznanii i etnografii* (*Jazyk i etnos*), Leningrad 1983, 181–190; N. Tolstoj, *Nekotorye problemy i perspektivy slavjanskoj i obščej etnolingvistiki*, v: *Izvestija AN SSSR, Serija literatury i jazyka*. 41, nr. 5, 1982, 397–405; za podrobno bibliografijo gl. *Slavjanskaja etnolingvistika*. Bibliografija, Moskva 2004).

V Uvodu avtorica spominja bralce na važnejše principe in na zgodovino etnolingvistike in precizira tematiko in cilj svojega dela, uporabljajoč *terminus technicus* »etnokulturna leksika«: »V knige issledujetsja raspredelenie etnokulturnoj leksiki na territorii rasselenija južnych slavjan. Pod terminom 'etnokulturnaja leksika' my ponimaem leksiku tradicionnoj narodnoj kultury...« (str. 7). V knjigi je predstavljen poskus rekonstruirati geografijo narodne duhovne kulture na podlagi njenih leksikalnih ter terminoloških realizacij v balkanskem prostoru. Treba je takoj poudariti da, čeprav v naslovu knjige figurira pomen Južna Slavija, Plotnikova rabi v svojem delu predvsem srbske podatke ter gradivo. Malo manj je predstavljeno bolgarsko izročilo, še manj pa slovensko. Toda to je precej opravičeno, ker slovensko bajno izročilo ne spada direktno med balkansko-slovanske etnološke tradicije. V tem pa je tudi glavna posebnost in specifika slovenske ljudske tradicije, ki se nahaja na križišču južnoslovanskih, zahodnoslovanskih, nemškojezičnih in sploh srednjeevropskih mitopoetskih vplivov.

Geografska usmerjenost dela je poudarjena že v prvem poglavju *Etnolingvistika* in problem kartografiranja, kjer gre za jezik kulture in kulturna narečja, predmet in metode etnolingvističnega kartografiranja, južnoslovanske etnokulturne pojave in terminologijo tradicionalne narodne duhovne kulture kot objekt kartografiranja, vire kartografiranja etnolingvističnega gradiva. Vse to prispeva k sistematični recepciji monografije.

V drugem poglavju (*Južnoslovanska kulturna leksika v luči arealnih primerjav*) se avtorica ukvarja z bolj konkretnimi rituali in mitskimi liki. Poglavje ima tri podpoglavja: *Narodni koledar*, *Družinska obrednost*, *Narodna demonologija* (vile, štrige, navje in različna demonska bitja). V njih se povezuje etnografsko gradivo z jezikovnimi podatki.

Tretji del knjige je posvečen različnim južnoslovanskim kulturnim arealom – vzhodnemu in zahodnemu (v okviru južnoslovanske tradicije), srbsko-bolgarski obmejni coni, makedonskemu prostoru in navsezadnje centralni in lateralni coni južnoslovanskega jezikovnega območja.

Skoraj polovico knjige (str. 339-721) sestavljajo zemljevidi ki se nanašajo na razširjenost določenih šeg, obredov, arhetipov v raznih delih južnoslovanskega prostora in na prisotnost določenih etnolingvističnih enot, ki se dajo kartografirati. Razen tega ima za avtorico velik pomen identifikacija kulturno-jezikovnih arealov na južnoslovanskem naravnem območju. Avtorica navaja sledeče areale, od katerih ima vsak svoj posebni značaj: zahodni (hrvatsko-slovenski), srbsko-bolgarski, južni balkano-slovanski pas, centralno balkano-slovansko cono (makedonsko, zahodnobolgarsko, srbsko, črnogorsko izročila) in navsezadnje makedonsko-južnosrbsko-zahodnobolgarsko cono.

Veliki vtis napravi obsežna in natančna bibliografija (str. 723-746). Delo je opremljeno tudi s predmetnim tematskim kazalom (str. 747-765) ter s seznamom zemljevidov.

Nobenega dvoma ni, da je knjiga Anne Plotnikove pomemben dogodek v zgodovini razvoja južnoslovanske etnografije.

Nikolai Mikhailov

Navodila avtorjem

Uredništvo sprejema avtorsko povsem dokončane članke, napisane v slovanskih jezikih, v angleščini, italijanščini ali nemščini. Rokopisi naj vsebujejo tudi seznam ključnih besed v angleščini, avtorski izvleček v angleščini in povzetek v drugem jeziku kot članek, bodisi v angleščini, italijanščini, nemščini ali slovenščini. Oddani naj bodo v iztisu in na disketi, zapisani v formatu MS Word 6.0 ali več oz. v zapisu RTF. Digitalizirane slike naj bodo v formatu TIFF ali JPG. Slikovno gradivo v klasični obliki digitalizira uredništvo. Uredništvo daje prednost člankom, ki niso daljši od 45.000 znakov, vključno s presledki in prostorom za slike. Rokopisi naj bodo v končni obliki. Tiskovne korekture opravi uredništvo.

Istruzioni per gli autori

La redazione accetta contributi scritti nelle lingue slave, in inglese, italiano e tedesco. Si richiede che i manoscritti contengano pure l'elenco delle parole chiave in inglese, l'abstract in inglese e il riassunto redatto in una lingua diversa da quella usata nell'articolo, ovvero in inglese, italiano tedesco o sloveno. I manoscritti devono essere consegnati su copia cartacea e su dischetto, redatti in formato MS Word 6.0, o versione successiva, oppure in formato RTF. Si accettano le fotografie digitali nel formato TIFF o JPG mentre il materiale iconografico nel formato classico verrà trasferito in formato digitale dalla redazione. La priorità viene attribuita agli articoli che non superano le 45.000 battute, compresi gli spazi e le fotografie. I manoscritti devono essere consegnati nella versione definitiva. Gli errori tipografici sono corretti dalla redazione.

Submission Instructions for Authors

Articles should be sent to the editors in final version, written in a Slavic language or in English, Italian, or German. They should include a list of key words and an abstract, both written in English, and a summary in a language different from the language of the submitted article (English, Italian, German, or Slovene). The proposed articles need to be sent as a Word document, preferably in Rich Text Format (RTF) by e-mail or on a floppy disk. A print-out should also be sent to the editor's address. Illustrations in digital form should be saved in TIFF or JPG format; classic photographs and illustrations will be converted to digital form by the editors. Articles should preferably be no longer than 45,000 characters (including spaces and room for illustrations). Proofs will be done by the editors.

Letna naročnina / Prezzo d' abbonamento / Annual Subscription
3,000 SIT
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
<http://www.zrc-sazu.si/zalozba>

