

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA

XI
2008



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 2008



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), Janina Kursite (Univerza v Rige), Nijolė Laurinkienė (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, Vilnius), Mirjam Mencej (Univerza v Ljubljani), Ljubinko Radenković (SANU, Beograd), Leszek Paweł Słupecki (Instytut Archeologii PAN, Warszawa), Zmago Šmitek (Univerza v Ljubljani), Svetlana Tolstaja (Institut slavjanovedenija Rossijskoj Akademii Nauk, Moskva), Giorgio Ziffer (Università degli Studi di Udine)

Uredništvo / Redazione / Editorial Board

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

E-mail: monika@zrc-sazu.si

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

Via Zanon 6, 33100 Udine

E-mail: nikolai.mikhailov@uniud.it

Vlado Nartnik,

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

E-mail: vlado@zrc-sazu.si

Andrej Pleterski,

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

E-mail: pleterski@zrc-sazu.si

Izdajata / Pubblicato da / Published by

Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti,

Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija

in / e / and

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

Spletna stran / Sito internet / Website

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

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

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

Slika na zadnji strani ovitka: Kamen Baba. Malo Rujno, Velebit, Hrvatska.

Fotografia sul retro della copertina: Il pietra Baba. Malo Rujno, Velebit, Croazia.

Back cover photo: The stone Baba. Malo Rujno, Velebit, Croatia.

Tisk / Stampato da / Printed by

Littera Picta 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	
Marjeta Šašel Kos: The story of the grateful wolf and Venetic horses in Strabo's Geography.....	9	
Katja Hrobat, Uršula Lipovec Čebtron: Križišča niso nikoli sama. Mejni prostori na Krasu in v Istri.....	25	
Hans-Dietrich Kahl: Das Würzburger Sondersendrecht für christianisierte Slawen und sonstige Nichtfranken. Ein Rechtstext aus der Zeit König Konrads I. (918?). Einführung, Edition und deutsche Übersetzung.....	39	
Никос Чаусидис: Митологизираното гумно во словенската традиционална култура - II.....	65	
Eugenio R. Luján: Procopius, De bello Gothico III 38.17-23: a description of ritual pagan Slavic slayings?	105	
RAZISKOVALNE METODE IN INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA		113
METODI DI RICERCA E INTERPRETAZIONI DELLA TRADIZIONE POPOLARE ..		113
RESEARCH METHODS AND INTERPRETATIONS OF FOLK TRADITION		113
Emily Lyle: Time and the Indo-European Gods in the Slavic Context	115	
Zmago Šmitek: Paralele med indijsko in slovensko mitologijo: sledovi skupne indoevropske dediščine	127	
Martin Golema: Svätý Blažej ako „vlčí pastier“ v textovej tradícii z českého, slovenského a maďarského prostredia.....	147	
Michał Łuczynski: Kognitywna definicja Marzanny - Próba rekonstrukcji fragmentu tradycyjnego mitologicznego obrazu świata Słowian.....	173	
Mirjam Mencej: Podkovana čarovnica in druge povedke o coprnicah v vzhodni Sloveniji.....	197	
Richard Burns: Rain and Dust.....	217	
Matej Goršič: Sampo in kirjokansi.....	237	
Bernd Gliwa: Zur Verwendung von Bilsenkraut und Hundspetersilie im Kultus – ein linguistischer Exkurs	257	
RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH	273	
RECENSIONI E SEGNALAZIONI DI LIBRI	273	
BOOK REVIEWS.....	273	

**SLOVANSKA MITOLOGIJA
VIRI IN REKONSTRUKCIJE**

**MITOLOGIA SLAVA
FONTI E RICOSTRUZIONI**

**SLAVIC MYTHOLOGY
SOURCES AND RECONSTRUCTIONS**

The story of the grateful wolf and Venetic horses in Strabo's Geography

Marjeta Šašel Kos

Strabo (the Greek historian and geographer of the Augustan Age) reported that the sanctuary of the Greek hero Diomedes, to whom the ancient Veneti used to sacrifice a white horse, was located in the area of the sacred site at the Timavus River where it flows into the Adriatic. In this passage Strabo also narrated the (aetiological) story of a wolf, which had been saved from the nets of hunters by a well-to-do man. As an act of gratitude, the wolf (which may be regarded as a prototype of a figure corresponding to the Master of the Wolves) drove off a herd of unbranded horses and brought them to the stable of his benefactor. These horses proved to be a superior breed, and indeed the Venetic horses were well known in the Graeco-Roman world as excellent racing horses; horse-breeding and trade in horses were two important economic activities among the Veneti. Strabo's data are confirmed by other literary sources, as well as by archaeological and epigraphic finds.

The story

One of the first more detailed descriptions of the Venetic regions is preserved in *Strabo's Geography*. Strabo from Amaseia, the capital of the former kingdom of Pontus in Asia Minor, which came under partial Roman rule under Pompey the Great, was an important Greek historian and geographer of the Augustan Age.¹ His historical work, titled *Historical Sketches*, is lost and only his *Geography* in 17 books is preserved, in which the Roman Empire and even regions beyond are described in considerable detail. These books also contain very valuable data that Strabo took from earlier historians, geographers, and philosophers, most of whose works are lost. They are of great significance not only for the Greek-speaking parts of the Empire, but also for Italy and the western provinces.² Italy is described mainly in books V and VI.

The ancient Veneti were settled in northeastern Italy and along some of the upper Adriatic regions, which Livy, who was himself from Patavium (present-day Padova), called their "corner" (*Venetorum angulus*).³ In these lands, prior to the arrival of the Carni, they had been the only inhabitants. Ateste (present-day Este) and Patavium were two of their major centres,⁴ and Opitergium (present-day Oderzo) was also important, while Aquileia was founded outside their territory. Tergeste, too, may have never belonged to the

¹ DUECK 2000.

² KOLOSSOURGIA 2005; ENGELS 1999.

³ V 33, 9–11.

⁴ FOGOLARI, PROSDOCIMI 1988; VENETI 2003.



Fig. 1: Map showing peoples and places mentioned in the text (computer graphics: Mateja Belak).

Veneti. It was first mentioned by Strabo as a village belonging to the Carni;⁵ it may have been situated on the territory of the Histri earlier. The Veneti played important economic, and consequently political and cultural roles even outside their territory in northeastern Italy, as is proven most of all by the 'Venetic' inscriptions found in present-day Austrian Carinthia and Slovenia, in particular in the Soča/Isonzo valley, where Tolmin and somewhat later Most na Soči (Sv. Lucija/Santa Lucia) must have been two of the significant pre-historic settlements of a population closely related to the Veneti (Fig. 1).⁶ These tribes had close contacts with northeastern Italy, southern Carinthia, and the Bohinj region.⁷ The Veneti must have influenced more or less the entire northern Adriatic and eastern Alpine areas, and it is not surprising that, according to Ammianus Marcellinus, the Julian Alps were called Venetic before the Augustan conquest (*quas Venetas appellabat antiquitas*).⁸

The story of the grateful wolf is taken from the passage in which Strabo described the worship of the Greek hero Diomedes among the Veneti, adding that there were sacred groves of the Argive Hera and Aetolian Artemis in the near vicinity of the sanctuary. The sanctuary of Diomedes and the groves of both Greek goddesses are located by Strabo in the area of the sacred site at the Timavus River where it flows into the Adriatic. The story

⁵ Strabo, VII 5. 2 C 314; BANDELLI 2001.

⁶ ISTENIČ 1985. A bronze vessel from grave 14 in Idrija at Bača (1st c. BC), with the inscription in the Venetic script (*Laivnai Vrotai*), Vrota perhaps being the name of a goddess (from: ZAKLADI 1999, 178); a bronze tablet from grave 7/8 in Idrija at Bača (1st c. BC), bearing the names *Luks Mel(i)nks* and *Gaijos* (from: ZAKLADI 1999, 179).

⁷ GABROVEC 1987, particularly 149–150; TERŽAN 2002; TERŽAN, LO SCHIAVO, TRAMPUŽ-OREL 1984, 1985; SVOLJŠAK 2001. Much archaeological material has not yet been published to date.

⁸ Amm. Marcel., 31. 16. 7.

of the wolf directly continues the reference to the sacred groves and reads in translation as follows:⁹

“But some mythical elements, of course, have been added: namely, that in these sacred precincts the wild animals become tame, and deer herd with wolves, and they allow the people to approach and caress them, and any that are being pursued by dogs are no longer pursued when they have taken refuge here. And it is said that one of the prominent men, who was known for his fondness for giving bail for people and was twitted for this, fell in with some hunters who had a wolf in their nets, and, upon their saying in jest that if he would give bail for the wolf, and agree to settle all the damage the wolf should do, they would set the wolf free from the toils, he agreed to the proposal; and the wolf, when set free, drove off a considerable herd of unbranded horses and brought them to the stable of the man who was fond of giving bail; and the man who received the favour not only branded all the mares with a wolf, but also called them the “wolf-breed” – mares exceptional for speed rather than beauty; and his successors kept not only the brand but also the name for the breed of the horses, and made it a custom not to sell a mare to outsiders, in order that the genuine breed might remain in their family alone, since horses of that breed had become famous. But, at the present time, as I was saying, the practice of horse-breeding has wholly disappeared.”

The story opens some interesting and intriguing themes: such as the Greek influence in the northern Adriatic among the Veneti, which must have been in one way or another related to the ancient sacred site at the Timavus River. Then the existence of a supposedly common social institution of becoming pledge for somebody, and further the horse-breeding of the Veneti, and the figure of the grateful wolf, the key figure in explaining this aetiological story. Let us first briefly examine the presence of Diomedes and Antenor in Venetia.

Diomedes and Antenor among the Veneti

Two Greek legends are connected with the Ventic area, the stories of Diomedes and Antenor. It is not possible to say which of them is earlier, and possibly they were contemporaneous. Interestingly, both are related to the Venetic horses. Diomedes' identity was double: he was the king of Argos in the epic poetry concerning the Trojan War and Thebes, but he was also a Thracian king according to the stories related to Hercules. Furthermore, some mythical parallels in the reconstructed early Slavic story about Jarilo/St George indicate that Diomedes may have originally been some early Indo-European fertility deity.¹⁰ According to Homer he was one of the most courageous heroes in the Trojan War.

Diomedes had to leave Argos because of the infidelity of his wife and her plotting against him. He was worshipped on both Adriatic coasts, particularly in Apulia where he was kindly received by the king of the Daunians, Daunus. His cult is also attested in Corcyra (present-day Corfu), where he killed a dragon and helped the inhabitants of the island in the war against the Brundisians.¹¹ Two sanctuaries of Diomedes have recently been discovered along the eastern Adriatic coast: the sanctuary on the island of Vela Palagruža,

⁹ V 1. 9 C 215. The translation is taken from: JONES 1949, p. 321.

¹⁰ KATIČIĆ 1994–1995.

¹¹ KATIČIĆ 1989, 72–74 (= *Illyricum*, 1995, 380–381).

the site of the first station for navigators sailing to the north past the promontory of Garganus Mons (Gargano) in the direction of Issa (present-day Vis), as well as for those who sailed from Corcyra towards Spina and Atria.¹² The second stop for the sailors heading north was the Promontory of Diomedes (*Promunturium Diomedis*, present-day Rt Ploča) on the Hyllian Peninsula (*Hyllica peninsula*) south of Šibenik, where another sanctuary of Diomedes was recently identified and excavated.¹³ One of the most famous sanctuaries of Diomedes was among the Veneti at the sacred site of the broad region of Fons/Lacus Timavi, where the Timavus (present-day Timavo/Timava) riemerges and then empties with seven streams into the sea,¹⁴ and where the river god himself was worshipped.¹⁵

According to a different tradition, Antenor would have led the 'Heneti' from Troy to Venetia. There, as is reported by Livy, he would have founded a kingdom after he had defeated the Euganeans. Strangely, Livy does not mention that Antenor was said to have founded his native town of Patavium, which is known from other sources to have been Antenor's foundation.¹⁶ Perhaps the Veneti accepted the cult of Antenor because the Greek lyric poet Pindar of the fifth century BC presented the Antenoridae as horse-driving or horse-riding heroes.¹⁷ In the late Roman Republic and afterwards, during the imperial period, however, it was politically important to be of Trojan descent just like Rome, which allegedly would have been founded by Aeneas. Both Aeneas and Antenor were viewed positively and not as traitors and fugitives, and even the Aquileians are referred to as the Antenoridae, the descendants of Antenor.¹⁸ Strabo, too, knew of the Paphlagonian origin of the Veneti and their arrival in Venetia with Antenor. Most interestingly, he noted that one of the proofs for this thesis is the horse-breeding of the Veneti.¹⁹ Homer might have alluded to this activity when he mentioned a breed of tough mules originating in the country of the Veneti (*Iliad*, II 852). However, horse-breeding in Venetia was more closely linked to Diomedes.

When describing the sacred site of the Timavus River, Strabo cited as his sources the Greek historian Polybius (second century BC) and the Greek philosopher and historian Posidonius (second to first century BC). The position of Diomedes' sanctuary near the sea indicates that one of his roles was the familiar Adriatic role of protecting seafarers, since this was, as has been noted above, one of the main characteristics of the cult of Diomedes in the eastern Adriatic. Indeed Strabo mentions that Diomedes' sanctuary possessed a harbour. However, as could be inferred from Strabo, an indigenous deity must have also influenced his cult. It seems that Diomedes was related to the breeding of horses among the Veneti, who used to sacrifice a white horse to him as late as the time of Strabo's source for this passage.²⁰ This source may have been writers other than Polybius and Posidonius, as is indicated by his citing anonymous sources: "they say". It has been hypothesized that these were Artemidorus of Ephesus, the Greek geographer from the end of the second

¹² KIRIGIN, ČAČE 1998; COLONNA 1998.

¹³ BILIĆ DUJMUŠIĆ 2002.

¹⁴ V 1. 8 C 214.

¹⁵ CUSCITO et al. 1989; VEDALDI IASBEZ 1994, 160–177, 180–181; FONTANA 1997, 30 ff.

¹⁶ *Ab urbe condita*, 1. 1. See, on Antenor, also KATIČIĆ 1988 (= *Illyricum*, 1995); BRACCESI 1997².

¹⁷ *Pyth.*, 5. 82–86; cf. CASSOLA 1979 (1994, 281–283).

¹⁸ MORETTI 1980 (= *Epigrafi*, 1990); BOFFO 2000, 118–120.

¹⁹ V 1. 4 C 212.

²⁰ PROSDOCIMI 2001; ID., 2003, 63 ss.

century BC, who had in his turn used Timaeus of Tauromenium in Sicily (fourth to third century BC).²¹ The story of the wolf was ultimately taken from Timaeus, it seems.²²

Diomedes' sanctuary was situated near two important cult places with sacred groves, in which tame and wild animals were living together, deer together with wolves, all behaving docilely, and any animal, pursued by dogs, if taking refuge in these groves was safe. Strabo noted that one of these sacred groves was dedicated to the goddess called by him the Argive Hera, while the other belonged to the goddess called the Aetolian Artemis.²³ The nature of Artemis was polyvalent in the Greek world; however, in view of sacred precincts, where wild animals became tame, there is hardly any doubt that she was regarded as the mistress of wild animals, *pótnia therôn*, the patroness of hunting; no doubt this must have been her main domain in Aetolia.²⁴ Perhaps it was not due to chance that Hera was related to Diomedes' native country of Argos, while Artemis played an important role in the homeland of Diomedes' grandfather Oeneus, Aetolia. Oeneus was the mythical king of Calydon, and the story of the Calydonian boar indeed points to the widespread worship of Artemis in Aetolia. The goddess sent the wild beast because Oeneus had forgotten to sacrifice to her. The Greek influence in the Upper Adriatic area may have been stronger than is usually assumed, particularly from the Hellenistic period onwards; the Greeks who brought the cult of Diomedes to this area, may have also introduced the worship of Hera and Artemis.

These two goddesses, if they had ever indeed been Greek, were soon assimilated with the local cults of Venetic female deities with similar attributes. Characteristic of the Greek Hera, who was originally perhaps an Aegean great goddess, was her connection with royalty on the one hand, and marriage on the other. Her marriage to Zeus symbolized the natural world of plants and animals and her sanctuaries were often in fertile plains far from towns. She was also the protector of herds, and in that way was also connected with horses. Goddesses of the type of Juno, her Italian/Roman equivalent, were widely worshipped throughout Italy, in particular in northern Italy, where even mother goddesses (Celtic goddesses worshipped in plural) were sometimes called *Iunones*. However, goddesses documented under the name of Juno differed from each other greatly, since they were very much influenced by local female divinities, and were only vaguely similar to the Roman Juno, the patroness of marriage. Even the original role of Juno is not clear, since she was both the goddess of women and a civic deity; the Roman Juno was very much influenced by the Etruscan one (a temple on the Aventine Hill was built for her after her *evocatio* in 396 BC, when she deserted the inhabitants of Veii in the war with Rome).²⁵ Among the Norican Celts, too, a goddess named Juno by the Romans was worshipped, whose statue used to be carried to her sanctuary on a wagon driven by cows. Virgil referred to the custom in his description of the animal plague among the Noricans,²⁶ which caused them to harness aurochs to the carriage because the cows had perished during the epidemics.²⁷

²¹ LASSERRE 1966, 14 ff. See also RADT 2003, 16–19.

²² GUAITOLI 1995; PROSDOCIMI 2001.

²³ V 1. 9 C 215.

²⁴ WERNICKE 1895, 1344.

²⁵ BEARD, NORTH, PRICE 1998, 15–16; 82–83; 133.

²⁶ ŠAŠEL 1980 (= *Opera* 1992).

²⁷ Virgilius, Georg. III 531–533; GRASSL 2007.

The wolf – a prototype of the Master of the Wolves?

It is perhaps interesting (particularly in terms of ethnology and philology) to compare the story of the grateful wolf with other related stories. General observations concerning stories of grateful animals are as follows. Grateful animals are predominantly wild, and only rarely domestic animals. Their stories, which are known all over the Indo-European world since the earliest times and were transmitted orally, differ greatly from each other. The oldest known originate from the Near East. In general, they are about local animals, with the exception of the lion, which is the protagonist of such stories even in countries where it did not live. These stories developed from the motif of a “helpful animal”, which reflects one of the oldest religious beliefs of primitive man. In his world, everything living was regarded as all-powerful and divine. These animals may have been the incarnation of good spirits whom people worshipped because they symbolized moral precepts. Man should behave well towards animals, even if he had to kill them in order to survive.²⁸

Another interesting comparison is with the fables of Aesop, with those in which a wolf is the protagonist. Such stories with speaking animals, illustrating some important truth or moral, are first alluded to by Hesiod (eighth century BC) and must represent an old form of folklore. The wolf always appears as a bad character in these fables. It seems, therefore, that the man in the story was meant to appear as taking a great risk to guarantee for a wild animal that can show no gratitude. The wolf in the Aesopic fables, for example, wanted to harm a fox, proposed a brotherhood with dogs for letting him inside the pen, but then he killed them first; he falsely accused a lamb of troubling the water in a stream from which he wanted to drink, and of doing him other damage that the lamb never had done. There is a story of a heron freeing a bone from a wolf's throat, for which the wolf showed no gratitude to the helpful bird. He further appears as a self-appointed leader of other wolves, passing a law by which he himself did not abide. Or, upon seeing his shadow, which happened to be big, he became conceited and wanted to be the king of the animals, but the lion devoured him. A wolf won the confidence of a shepherd but eventually destroyed his flock. Even wolf cubs, reared with care and love, caused harm to the flock when they grew up, or instinctively behaved like wolves. A wolf disguised himself by putting on a sheepskin and was unintentionally killed by a shepherd for his supper. In three fables the wolf proved to be stupid as he was outwitted by a young goat, by an ass, and by a dog.²⁹

Indeed, even in the corpus of stories about grateful animals, which may have also been in circulation in antiquity, and was collected from various literary sources by August Marx,³⁰ the wolf never appears as a protagonist. Actually, our story has not even been cited in the book (which is no doubt an unintentional omission), and what is also interesting, no story with a wolf is mentioned among the collected stories. Animals known for their gratitude were dolphins, eagles, storks, lions, dogs, horses, elephants, snakes, and some of the smaller animals (e.g. ants and bees). Surprisingly, the majority of these stories have been taken from zoological literature, and classical authors who are often cited are Theophrast, Plutarch, Aelian, and Pliny the Elder.

The fact that the wolf appears in most stories as a hostile, “bad” animal, clearly indicates that to shepherds and stockbreeders wolves have always represented a great danger.

²⁸ LINDAHL 1980.

²⁹ HANDFORD 1964, nos. 26–36; 101, 111, 117.

³⁰ MARX 1889.

They were much feared by villagers who sought to protect themselves and their livestock as best they could against attacks by wolves. The story of a grateful wolf is unique and represents an exception within Graeco-Roman literature, since this animal never appears as grateful figure. Could it nonetheless be explained in a broader context? There is a most interesting figure in European folklore of the Master of the Wolves, very well known among the Slavic peoples, as well as Austrians and Germans, but also among the Finns. This figure could either be a wolf himself, or a forest daemon, although it is often a saint, most commonly either St George or St Martin, but also St Nicholas, St Savo and others. The Master of the Wolves had three main functions: that of commanding the wolves, of allotting food to them, and of protecting livestock and/or people from wolves. According to the beliefs that influenced the stockbreeders' and shepherds' calendar, on the first day of pasturing the Master of the Wolves "shuts the mouths of the wolves" (which may correspond to St George's Day), and on the last day (corresponding perhaps to St. Martin's Day), he "opens them again". This actually signifies two periods of the shepherds' year: outdoor pasture over the late spring, summer and early autumn, and the winter period when the flocks are shut indoor.³¹

Beneath the elaborate folklore and customs related to this belief, the basic need to ward off wolves from the herds is concealed. It could be hypothesized that the grateful wolf in Strabo's story might perhaps have been some kind of a prototype of a figure corresponding in certain ways to the Master of the Wolves: a wolf who could protect a herd of wild horses from other wolves and bring it safe to his benefactor.

The Venetic horses

Strabo's story of the grateful wolf is notably an aetiological story closely connected with the trade in horses among the Veneti. Indeed, horse-breeding was one of their conspicuous economic activities for which they were widely known, as has already been emphasized. Venetic riding-horses are first mentioned in the seventh century BC by the Greek lyric poet Alcman;³² they must have been well known and greatly appreciated, since it is known that during the Olympic Games in 440 BC the "Venetic mares" brought victory to Leon from Sparta, and the Venetic horses are further mentioned by Euripides.³³ The fame of the breed finds direct confirmation also in an earlier passage of Strabo in the same book of his *Geography* (this one, too, based on the Sicilian historian Timaeus). In it Strabo mentioned that Dionysius the Elder of Syracuse (late fourth century BC), the famous Sicilian tyrant, bought his competition horses in Venetia.³⁴ With this passage Strabo wished to illustrate the Paphlagonian origin of the Veneti and refute the hypothesis that they would have been colonists from among the Celts from Gaul with the same name, inhabiting modern Morbihan along the Atlantic ocean. The text reads as follows:³⁵

"Some say that the Heneti too are colonists of those Celti of like name who live on the ocean-coast; while others say that certain of the Heneti of Paphlagonia escaped hither with

³¹ MENCEJ 2001. I owe the reference to this book to Dr. Monika Krojež and Dr. Andrej Pleterski, who encouraged me to use it for my study.

³² Fr. 1. 1. 50–51.

³³ Polemon, fr. 22; Euripides, *Hippol.* 231; 1131; cf. CASSOLA 1979 (= 1994, 277).

³⁴ V 1. 4 C 212.

³⁵ Translation by JONES 1949, pp. 307–309.

Antenor from the Trojan war, and, as testimony to this, adduce their devotion to the breeding of horses – a devotion which now, indeed, has wholly disappeared, although formerly it was prized among them, from the fact of their ancient rivalry in the matter of producing mares for mule-breeding. Homer, too, recalls this fact: 'From the land of the Heneti, whence the breed of the wild mules.' Again, Dionysius, the tyrant of Sicily, collected his stud of prize-horses from here, and consequently not only did the fame of the Henetian foal-breeding reach the Greeks but the breed itself was held in high esteem by them for a long time."

At Olympia, in the sanctuary of Zeus, Dionysius competed with four-horse chariots during the Olympic games in 388 BC. He distinguished himself by owning such good horses, since the owners of the horses, not the actual drivers or riders, received the glory in these contests. The tyrant did not enjoy a good reputation in Greece, particularly not in Athens, neither as a composer of tragedies (his verses were also recited in the course of the games), nor – even worse – as an ally of Sparta and possibly of the Persians. The Olympic games were for him an occasion of enhancing his reputation and winning more recognition in Greece, therefore he sent to Olympia a festive embassy, led by his brother Thearides. However, on the instigation of the orator Lysias (next in fame to Demosthenes), who publicly exposed his policy as hostile to Greek freedom, his tent was attacked by the spectators.³⁶ Nonetheless, his winning horses became well known and appreciated in Greece for a long time as excellent race-horses. Diodorus of Sicily reported that "*Dionysus sent to the contest several four-horse teams, which were by far superior to all others in swiftness*".³⁷

The period of origin for the breeding of white (?)³⁸ horses among the Veneti cannot be established with certainty. Obviously it was older than the rule of Dionysius the Elder of Syracuse, that is, older than the fourth century BC, but it is not known how much older. Burials of horses in the Iron Age Altino cemetery of "Le Brustolade", for example, are dated from the end of the sixth century BC onwards.³⁹ The breeding of the Venetic horses most probably flourished in the time of the so-called "Situla Art" in Dolenjska (Lower Carniola). Depictions on the decorated bronze buckets and buckles also show horses,⁴⁰ and the question may be asked whether the Veneti exported their horses to their neighbours.⁴¹ Perhaps some horses – no doubt prestigious ones – found in the graves of the Iron Age inhabitants of Dolenjska originated from Venetia.

After having told the story of the grateful wolf, Strabo added that by his time horse-breeding among the Veneti had already become extinct. This is important information from his own lifetime, although this is only a *terminus ante quem*, and it is not possible to conclude when exactly the breeding ceased. By the time when the Roman rule extended over Venetia, however, the export of horses from Italy, quite possibly the Venetic horses, was limited, which means that the breeding of good horses was still very prestigious.

The Romans did not allow the export of these horses, except on special occasions. Such a situation occurred, for example, in 170 BC. A year earlier the consular army under

³⁶ Dionys. Hal., *Lys.* 29 f.

³⁷ Diodorus, 14. 109. 1.

³⁸ Strabo mentioned that the Veneti sacrificed a white horse to Diomedes, see *supra*.

³⁹ GAMBACURTA 2003, 91.

⁴⁰ TURK 2005, *passim*.

⁴¹ The "Venetic" horseman appearing on the Slovenian passports and identity cards is erroneously regarded as a Venetic (and proto-Slovenian) horseman, cf. HROBAT 2007, 6.

Gaius Cassius Longinus caused great damage to the Iapodes, *Alpini populi* (probably the Taurisci inhabiting present-day Slovenia), Histri, and Carni, by devastating their lands and hunting for slaves. This happened after the consul had been recalled by the Senate from his march to Macedonia and had to return.⁴² Longinus had been allotted the province of Cisalpine Gaul (northern Italy) but wanted to win glory and booty in Macedonia in the war against Philip V. Miscalculating the great distance between Aquileia and Pella, the capital of the Macedonian kingdom, he took provisions for 30 days and guides to show him the way across the Balkans. The Senate, who had been informed about this by the Aquileians, made the consul stop his march immediately. Unfortunately it was not possible to prevent the harm done to the peoples through whose territory Longinus and his soldiers were returning.

The representatives of those peoples complained in the Senate about the devastation, and the brother of the Celtic king Cincibilus came to protest on behalf of the Alpine peoples, who were his brother's allies.⁴³ In this delicate situation the Senate sent an embassy of two most distinguished senators to Cincibilus and his brother, with costly gifts including two golden necklaces, five silver vessels, as well as two horses with horse equipment, but most of all the right to import horses since their export was otherwise forbidden.⁴⁴ This privilege was regarded as a great advantage and the horses in question were most probably Venetic horses, reared in the immediate neighbourhood of the Celtic kingdom(s) in the Alps.

In the prehistoric and Roman periods, wild horses as well as aurochs (the wild progenitor of modern cattle) are known to have been living in the Alps; Strabo took these data too from Polybius, who added that along with them an animal of unusual form also inhabited these mountains. Its outward appearance closely resembled that of a stag, except its neck and coat, which were similar to that of a boar. Below the chin the animal had a hard protuberance about a span long, with hairs growing at the end, as thick as the tail of a colt.⁴⁵ This description corresponds well to an elk,⁴⁶ and its existence in the third century BC and also in a later period has been archaeologically confirmed.⁴⁷ The Alps at that time were partly populated by animals different from the present-day ones; some of them became locally extinct, such as here mentioned wild horses, aurochs, and elks.

Interestingly, it is well known from archaeological contexts what a great role horses played among the Veneti, since even horse cemeteries and relatively frequent horse burials have been discovered to date in the area of Patavium (Padua), Altinum (Altino), and Atria (Adria); it has therefore been assumed that commerce in horses must have been highly developed among the Veneti.⁴⁸ The great importance of horses in Venetia seems to be well confirmed also by epigraphy since the Venetic word *ekupetaris*, which occurs in several Venetic inscriptions, indicates a 'master of the horse'. This function may be interpreted either in social or socio-economic terms, in the first case corresponding to the Roman

⁴² Livy, 43. 5. 1 ff.

⁴³ This kingdom may have been the Norican kingdom, although it is not noted in the sources under this name; Livy called Cincibilus the king of the Celts (*rex Gallorum*); DOBESCH 1980; ŠAŠEL KOS 1997.

⁴⁴ Livy, 43. 5. 7–9. See URBAN 2000, 333.

⁴⁵ Polyb. 34.10. 8 = Strabo, IV 6.10 C 207–208.

⁴⁶ ŠAŠEL KOS 1998.

⁴⁷ KRIVIC 1985; it is now known, through 14C dating, that elks lived there around AD 400; JAMNIK 2004, 293. I owe this reference to Dr. Borut Toškan, whom I also thank for a discussion about the (wild) horses.

⁴⁸ See, e.g., BOLOGNESI 1998–1999; RIEDEL 1982; GAMBACURTA 2003, where other literature is cited.

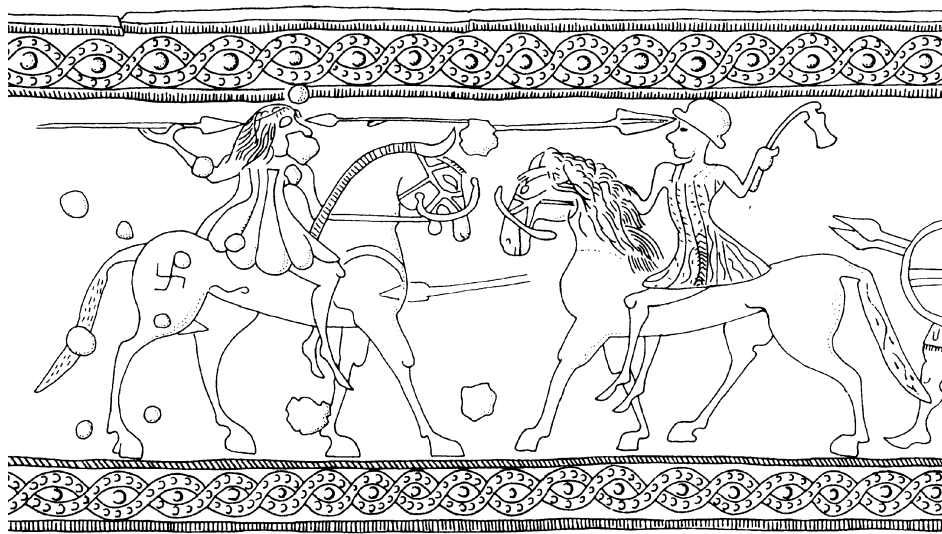


Fig. 2: Bronze belt buckle from Vače (end of 6th to 5th century BC; from: TURK 2005, p. 39 fig. 58).

ordo equester, i.e. a member of the upper class, possessing a horse, and, in the second case, to a breeder of horses.⁴⁹

In general it can be observed that Iron Age horse burials are also not rare in the area bordering the regions inhabited by the Veneti. Thus they are found at Most na Soči, where the Iron Age population was related to the Veneti, as well as in other parts of Slovenia, particularly in the cemeteries belonging to the Dolenjska Iron Age hillforts (Stična, Magdalenska Gora, Libna, Novo Mesto),⁵⁰ but also elsewhere, as for example at Bled, Pristava.⁵¹ Much has been written about the origin of the horses in the northern Adriatic and sub-Alpine regions, and it has been postulated that two groups (types) could be distinguished: the taller and more prestigious eastern group, owned by warriors and members of the ruling class as a status symbol, as well as a smaller group, of western origin, used as working horses.⁵² However, the latest genetic studies of horses seem to indicate that the taming and breeding of horses was much older and much more complex than has hitherto been believed. As Marsha Levine concluded: “The genetic data appears to suggest that as the knowledge of horse breeding spread, additional horses from wild populations were incorporated into the domestic herds, thus forming the regional mtDNA clusters”.⁵³

That would make the historical kernel of the story, preserved by Strabo, at least theoretically plausible. Indeed, on decorated “Situla Art” objects from the early Iron Age horses are depicted in different ways, which has often been noted. Particularly instructive in this respect is the scene on the decorated bronze belt buckle from Vače (end of sixth to fifth century BC) representing two warriors in different attire on different horses

⁴⁹ MARINETTI 2003.

⁵⁰ DULAR 2007.

⁵¹ As yet unpublished; personal communication of Dr. Andrej Pleterski.

⁵² BÖKÖNYI 1993, 25 ff.

⁵³ LEVINE 2006: citation on p. 199. I owe this reference to Dr. Borut Toškan, whom I thank very much for his comments on the horse in archaeology.

(Fig. 2).⁵⁴ The warrior on the left is riding a taller horse with better equipment, bearing the sun symbol of the swastika (indicating the colour white?),⁵⁵ although he seems to be in a losing position. He still holds one spear in his left hand, while the warrior on the right has already discarded both of his and wounded his opponent's horse; he is now holding an axe. The horse on the right is slightly smaller and "wilder" looking, and quite different from the other. Both breeds of horses are attested archaeologically at the Iron Age Dolenjska sites, and the smaller horse is currently regarded as a more or less local type.⁵⁶ The attire and weapons of both horsemen, too, are well documented in the Dolenjska graves. Rather than to assume this represents a duel between "a Thracian and a local Illyrian warrior",⁵⁷ or – much more plausible – between a warrior from Etruria or Venetia and a "Lower Carniolan", the scene may be interpreted as a contest between the "princes" within the same region, or a duel between two heroes from local legends.⁵⁸ Indeed, it does not seem to be entirely clear which of them is the winner. Could it be assumed that one of them, perhaps the warrior on the left, was in possession of a Venetic horse?

The way in which the political incident concerning the misconduct of the army of Gaius Cassius Longinus was handled is most instructive. It shows – among other things – how the breeding of horses must have been important at that time in Italy, and notably also in northern Italy among the Veneti, where such breeding is attested. Indeed this could be confirmed by the data in Strabo's *Geography*, and his story about the grateful wolf. It is most interesting to note that in the second half of the sixteenth century, the autochthonous Karst horse (i.e. originating from the same broad area as the white Venetic horse known from Strabo) was cross-bred with Spanish, Napolitan, and Arab horses to produce a breed of fast (mostly white) horses – the Lipica horses or Lipizzaners – intended for the court of Vienna, the army, and the Spanish riding school.⁵⁹

I would very much like to thank Andrej Pleterski for his valuable comments on my paper.

Literature

- BANDELLI, G., Veneti e Carni dalle origini alla romanizzazione, in: *Iulium Carnicum: centro alpino tra Italia e Norico dalla protostoria all'età imperiale. Atti del Convegno, Arta Terme - Cividale, 29–30 settembre 1995*, eds. G. Bandelli, F. Fontana (Studi e Ricerche sulla Gallia Cisalpina 13), Roma 2001, 13–38.
- BEARD, M., J. NORTH, S. PRICE, *Religions of Rome, Vol. I: A History*, Cambridge, New York, Melbourne 1998.
- BILIĆ DUJMUŠIĆ, S., The Archaeological Excavations on Cape Ploča, in: *Grčki utjecaj na istočnoj obali Jadrana / Greek Influence Along the East Adriatic Coast* (Proceedings

⁵⁴ For another drawing of the same buckle see ZAKLADI 1999, 146.

⁵⁵ I would like to thank for this opinion Prof. Andrej Pleterski.

⁵⁶ BÖKÖNYI 1993, 46–47 and fig. 11.

⁵⁷ Summarized by BÖKÖNYI 1993, *ibid.*, citing the explanation of T. G. E. Powell. Neither 'Thracian' nor 'Illyrian' is plausible; along these lines the riders should better be explained as a Scythian and a 'Lower Carniolan'.

⁵⁸ For a short discussion see TURK 2005, 40.

⁵⁹ DOLENC 1980.

- of the Intern. Conference held in Split from Sept. 24th to 26th 1998), eds. N. Cambi, S. Čače, B. Kirigin, Split 2002, 485–497.
- BÖKÖNYI, Sándor, *Pferdedomestikation, Haustierhaltung und Ernährung. Archäozoologische Beiträge zu historisch-ethnologischen Problemen* (Archaeolingua, Ser. Minor 3), Budapest 1993.
- BOFFO, L., Epigrafia e “cultura” greca in Aquileia romana, in: ΕΠΙΓΡΑΦΑΙ. *Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini*, ed. G. Paci, Roma 2000, 117–133.
- BOLOGNESI, B., Le necropoli Campelli – Stoppa e Belluco in località Passetto (Adria), *Padusa* 34–35, 1998–1999, 245–291.
- BRACCESI, L., *La leggenda di Antenore. Dalla Troade al Veneto*, Venezia, 19972 (1st ed. Padova 1984).
- F. CÀSSOLA, Le popolazioni preromane del Friuli nelle fonti letterarie, *Antichità Altoadr.* 15 (1979), 83–112 (= id., *Scritti di storia antica – Istituzioni e politica II*: Roma [Antiqua 68], Napoli 1994, 273–296).
- COLONNA, G., Pelagosa, Diomede e le rotte dell'Adriatico, *Archeologia classica* 50, 1998, 363–378.
- CUSCITO, G. et al., Il “Lacus Timavi” dall'antichità al Medioevo, in: *Il Timavo. Immagini, storia, ecologia di un fiume carsico*, Trieste 1989, 61–127.
- DOBESCH, G., *Die Kelten in Österreich nach den ältesten Berichten der Antike*, Wien, Köln, Graz 1980.
- DOLENC, M., *Lipica*, Ljubljana 1980.
- DUECK, D., *Strabo of Amasia. A Greek Man of Letters in Augustan Rome*, London, New York 2000.
- DULAR, J., Pferdegräber und Pferdebestattungen in der hallstattzeitlichen Dolenjsko-Gruppe, in: *Scripta praehistorica in honorem Biba Teržan*, eds. M. Blečić et al. (Situla 44), Ljubljana 2007, 737–752.
- ENGELS, J., *Augusteische Oikumenengeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia* (Geographica Historica 12), Stuttgart 1999.
- FOGOLARI, G., A. L. PROSDOCIMI, *I Veneti antichi. Lingua e cultura*, Padova 1988.
- FONTANA, F., *I culti di Aquileia repubblicana. Aspetti della politica religiosa in Gallia Cisalpina tra il III e il II sec. a. C.* (Studi e Ricerche sulla Gallia Cisalpina 9), Roma 1997.
- GABROVEC, S., Svetolucijska grupa [S. Lucia Cultural Group], in: *Praistorija jugoslaven-skih zemalja* 5 (Sarajevo 1987), 120–150.
- GAMBACURTA, G., Le sepulture equine nelle necropoli di Altino, in: *Produzioni, merci e commerci in Altino preromana e romana. Atti del convegno Venezia 12–14 dic. 2001*, eds. G. Cresci Marrone, M. Tirelli (Studi e ricerche sulla Gallia cisalpina 17 = Altinum. Studi di arch., epigr. e storia 3), Roma 2003, 89–113.
- GRASSL, H., Ein verkannter Kultbrauch im keltischen Noricum, in: H. Birkhan (ed.), *Kelten-Einfälle an der Donau* (Österr. Akad. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Denkschr. 345), Wien 2007, 227–231.
- GUAITOLI, M. T., Il culto “incrociato” di due eroi – Reso e Diomede –: cavalli, regalità e sacrificio, *Ocnus* 3, 1995, 77–86.
- HANDFORD, S. A., *Fables of Aesop*, translated by S. A. H. (Penguin Books), Harmondsworth etc. 1964.
- HROBAT, K., Muzej kot vir mnogovrstnih glasov. Venetologija ali o manipulaciji nacionalnega kolektivnega spomina, *Arheo* 24, 2007, 5–13.

- ISTENIČ, J., Zapisi v venetski pisavi na Koroškem in v Sloveniji, ZČ 39/4, 1985, 313–334.
- JAMNIK, P., Nenavadna poškodba na losovi čeljustnici iz Franc-losovega brezna nad Glažuto pri Ribnici (Unusual injury of the moose's jawbone, found in "Franc-losovo brezno" shaft above Glažuta near Ribnica [Slovenia]), *Acta carsologica* 33/1, 2004, 291–299.
- JONES, H. L., *The Geography of Strabo* (The Loeb Classical Library), with an English translation by H. L. J., vol. II, Cambridge, Mass. 1923 (repr. 1949).
- KATIČIĆ, R., Antenor na Jadranu (Antenor an der Adria), *Godišnjak* 26, *Centar za balkanološka ispitivanja* 24, 1988, 5–23 (= *Illyricum Mythologicum*, Zagreb 1995, 305–331).
- KATIČIĆ, R., Diomed na Jadranu (Diomedes an der Adria), *Godišnjak* 27, *Centar za balkanološka ispitivanja* 25 (1989), 39–78 (= *Illyricum Mythologicum*, Zagreb 1995, 333–386).
- KATIČIĆ, R., Zur mythischen Schicht der Diomedes-Sage, *Wiener Studien* 107/108 (*Sphairos*: H. Schwabl ... gewidmet), 1994–1995, 7–14.
- KIRIGIN, B., S. ČAČE, Archaeological Evidence for the Cult of Diomedes in the Adriatic, *Hesperia* 9, 1998, 63–110.
- KRIVIC, K., Los tudi na Soriški planini (Der Elch auch auf Soriška planina), *Loški razgledi* 32, 1985, 93–97.
- LASSERRE, F., Strabon, *Géographie*, Tome II, Livres III et IV. Texte établi et traduit par F. L. (Collection des Universités de France, Assoc. G. Budé), Paris 1966.
- LEVINE, M., mtDNA and horse domestication: the archaeologist's cut, in: *Equids in Time and Space. Papers in Honour of Véra Eisenmann (9th ICAZ Conference, Durham 2002)*, ed. M. Mashkour, Oxford 2006, 192–201.
- LINDAHL, C., in: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, eds. Kurt Ranke et al., Bd. 4, Lieferung 2/3, Berlin, New York 1980, 287 ff. (s.v. *Dankbare (hilfreiche) Tiere*).
- MARINETTI, A., Il 'signore del cavallo' e i riflessi istituzionali dei dati di lingua. Venetico ekupetaris, in: *Produzioni, merci e commerci in Altino preromana e romana. Atti del convegno Venezia 12–14 dic. 2001*, eds. G. Cresci Marrone, M. Tirelli (Studi e ricerche sulla Gallia cisalpina 17 = Altinum. Studi di arch., epigr. e storia 3), Roma 2003, 143–160.
- MARX, A., *Griechische Märchen von dankbaren Tieren und Verwandtes* (Diss. Heidelberg), Stuttgart 1889.
- MENCEJ, M., *Gospodar volkov v slovanski mitologiji (The Master of the Wolves in Slavic Folklore)*, Ljubljana 2001.
- MORETTI, L., Epigraphica 19–20 (19. Gli Antenoridi, Apollo e Aquileia), *Rivista di filologia e di istruzione classica* 108/4, 1980, 442–447 (= Id., *Tra epigrafia e storia. Scritti scelti e annotati*, Roma 1990, 365–370).
- PROSDOCIMI, A. L., I riti dei Veneti antichi. Appunti sulle fonti, in: *Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale*. Venezia 1–2 dic. 1999, eds. G. Cresci Marrone, M. Tirelli (Studi e Ricerche sulla Gallia Cisalpina 14), Roma 2001, 5–35.
- PROSDOCIMI, A. L., Sul sacrificio del cavallo in alcune fonti di tradizione indoeuropea, in: *Produzioni, merci e commerci in Altino preromana e romana. Atti del convegno Venezia 12–14 dic. 2001*, eds. G. Cresci Marrone, M. Tirelli (Studi e ricerche sulla Gallia cisalpina 17 = Altinum. Studi di arch., epigr. e storia 3), Roma 2003, 61–88.

- RADT, S., *Strabons Geographika. Mit Übersetzung und Kommentar* hrsg. v. S. R.. Bd. 2: Buch V–VIII, Göttingen 2003.
- RIEDEL, A., The Paleovenitian horse of Le Brustolade (Altino), *Studi Etruschi* 50, 1982 (1984), 227–256.
- Strabo's Cultural Geography. The Making of a Kolossourgia*, eds. D. Dueck, H. Lindsay, S. Potheary, 2005.
- SVOLJŠAK, D., Zаметki urbanizma v železnodobni naselbini na Mostu na Soči (Zur Entstehung der Urbanisation in der eisenzeitlichen Siedlung von Most na Soči), in: *Arheološki vestnik* 52, 2001, 131–138.
- ŠAŠEL, J., Deserta regna pastorum (Verg., Georg. 3.476–477), in: *Gabrovčev zbornik* (Situla 20/21), 1980, 421–430 (English version in: J. Šašel, *Opera selecta*, Ljubljana 1992, 514–521).
- ŠAŠEL KOS, M., The End of the Norican Kingdom and the Formation of the Provinces of Noricum and Pannonia, in: *Akten des IV. intern. Kolloquiums über Probleme des provinzialrömischen Kunstschaffens / Akti IV. mednarodnega kolokvija o problemih rimske provincialne umetnosti. Celje 8.–12. Mai / maj 1995*, eds. B. Djurić, I. Lazar (Situla 36), Ljubljana 1997, 21–42.
- ŠAŠEL KOS, M., From the Tauriscan Gold Mine to the Goldenhorn and the Unusual Alpine Animal (Od zlata pri Tavriskih do Zlatoroga in nenavadne alpske živali), *Studia mythologica Slavica* 1, Ljubljana, Pisa 1998, 169–182.
- TERŽAN, B., Kronološki oris (Chronological Outline), in: D. Svoljšak, A. Pogačnik, *Tolmin, prazgodovinsko grobišče II / Tolmin, the Prehistoric Cemetery II* (Katalogi in monografije 35), Ljubljana 2002, 85–102.
- TERŽAN, B., F. LO SCHIAVO, N. TRAMPUŽ-OREL, *Most na Soči (S. Lucia) II. Szombathyjeva izkopavanja / Die Ausgrabungen von J. Szombathy* (Katalogi in monografije 23/1, 2), Ljubljana 1984, 1985.
- TURK, P., *Images of Life and Myth*, Ljubljana 2005. *Podobe življenja in mita*, Ljubljana 2005.
- URBAN, O. H., *Der lange Weg zur Geschichte. Die Urgeschichte Österreichs* (Österreichische Geschichte: Erg.-Bd.), Wien 2000.
- VEDALDI IASBEZ, V., *La Venetia orientale e l'Histria. Le fonti letterarie greche e latine fino alla caduta dell'Impero Romano d'Occidente* (Studi e Ricerche sulla Gallia Cisalpina 5), Roma 1994.
- I Veneti dai bei cavalli*, eds. L. Malnati, M. Gamba, Treviso 2003.
- WERNICKE, K., s.v. Artemis, in: *Paulys Realencyclopädie der class. Altertumswiss.* II, 1, Stuttgart 1895, 1336–1440.
- Zakladi tisočletij – Zgodovina Slovenije od neandertalcev do Slovanov*, Ljubljana 1999.

Pripovedka o hvaležnem volku in venetskih konjih v Strabonovi Geografiji

Marjeta Šašel Kos

Grški zgodovinar in geograf iz avgustejskega časa, Strabon, nam je v svojem opisu Italije ohranil zanimivo zgodbo o hvaležnem volku. Postavljena je v kontekst svetih krajev v območju izvira in izliva reke Timave pri Venetih (sl. 1), kjer so v antiki častili boga Timava. Strabon Timava sicer ne omenja, pač pa kult grškega heroja Diomeda, ki je imel v bližini izlivov Timave v Jadransko morje svoje svetišče in ki so mu imeli navado žrtvovati belega konja. Diomeda so častili tako vzdolž zahodne kot vzhodne obale Jadrana in njenege neposrednega zaledja; njemu posvečeno svetišče so odkrili na Veli Palagruži in na Rtu Ploča (*Promunturium Diomedis*) južno od Šibenika, veljal je za zaščitnika pomorcev. Tudi pri Venetih je imel svetišče v neposredni bližini Jadranske obale ter, kot pravi Strabon, blizu svetih gajev argivske Here in etolske Artemide. Diomed je bil kralj Argosa, kamor se je vrnil po padcu Troje, vendar je bilo zaradi ženine nezvestobe in spletk njegovo življenje ogroženo in zateči se je moral na italsko stran Jadrana h kralju Davnije Davnu.

Žrtvovanje belega konja je bilo Strabonu iztočnica za zgodbo o hvaležnem volku, ki ga je nek premožni mož rešil iz zank lovcev. Človek je bil namreč znan po tem, da je bil pripravljen vsakomur iti za poroka, pa so ga lovci v šali povprašali, če bi bil porok tudi volku. Mož je pristal, volk pa mu je v njegovo stajo iz hvaležnosti prignal čredo divjih konj, ki so se izkazali za odlično raso; novi lastnik jim je vtisnil žig s podobo volka.

Zanimivo je, da volk nikdar ne nastopa kot hvaležna žival; motiv hvaležne živali pa je sicer v folklori pogost po vsem indoevropskem svetu in poznan od orientalnih tekstov in antike dalje. Hvaležne živali so predvsem divje, ne domače, in predvsem lokalne, ne eksotične, z izjemo leva, ki nastopa tudi tam, kjer sicer ne živi. Te zgodbe so se razvile iz motiva 'živali, ki pomaga', kar odraža eno najstarejših oblik verovanja primitivnega človeka, ki je v živem svetu okoli sebe povsod občutil navzočnost božanskega. Te živali si je verjetno predstavljal kot utelešenje dobrih duhov in jih častil, ker so simbolizirale moralne nauke. Človek si je živali želel napraviti sebi naklonjene, čeprav jih je moral tudi ubijati, da je lahko preživel.

Zgodba o hvaležnem volku je izjemna v grško-rimski književnosti in tudi sicer nima vzporednic. Če jo želimo umestiti v širši kontekst, se ponuja zanimiva primerjava z motivom 'Gospodarja volkov', ki je dobro znan v evropski folklori, tako v pripovedih slovenskih kot germanskih narodov, pa tudi med Finci. Gospodar volkov je lahko volk, lahko pa je tudi gozdni duh ali svetnik, posebej pogosto npr. sv. Jurij ali sv. Martin, v tej vlogi pa nastopajo tudi sv. Nikolaj, sv. Savo in drugi. Gospodar volkov je imel tri glavne naloge: volkovom je zapovedoval, jim določal hrano in ščitil živino na paši in ljudi pred volkovi. Živinorejci in pastirji so verjeli, da na prvi dan paše na prostem Gospodar volkov »zapre gobce volkov« (kar je povezano z Jurjevimi), na zadnji dan paše »pa jih spet odpre« (kar je bilo povezano s praznikom na sv. Martina). Strabonov volk bi morda utegnil biti nekakšen prototip 'Gospodarja volkov'.

Strabonova zgodba je etnološke narave in želi razložiti nastanek vzreje konj in trgovine s konji pri Venetih, pri katerih je oboje igralo pomembno ekonomsko vlogo. Po reji konj so bili v grškem svetu znani najmanj od 7. stoletja pr. Kr., ko lirski pesnik Alkman prvič omeni venetske konje. Njihov sloves je ščasoma naraščal, omenja jih tudi Evripid in znano je, da so že na olimpijskih igrah leta 440 pr. Kr. 'venetske kobile' prinesle zmago

svojemu lastniku Leonu iz Šparte. Na olimpijskih igrah leta 388 pr. Kr. pa je s svojimi venetskimi konji v tekmi štirivpreg zmagal mogočni sirakuški tiran Dionizij Starejši; Strabon omenja, da so bili konji venetski, Diodor s Sicilije pa pravi: »*Dionizij je poslal na tekmo nekaj četvervpreg, ki so po hitrosti daleč prekašale vse druge*«.

Znano je tudi, da so Rimljani nadzorovali izvoz konj; še v 2. stoletju pr. Kr. jih načeloma niso dovolili izvažati, izjemo so npr. napravili v primeru večjega političnega incidenta leta 171 pr. Kr. Tedaj je namreč rimski konzul Gaj Kasij Longin z območja Akvileje prodiral z vojsko proti Makedoniji, da bi si pridobil slavo v vojni proti makedonskemu kralju, čeprav je dobil v upravljanje severno Italijo (imenovala se je Cisalpinska Galija), kjer bi moral tudi ostati. Senatski odposlanci so ga dohiteli in odpoklicali, konzul pa je na povratku pustil ozemlje rimskih zaveznikov. Da bi se oddolžil za zločinsko ravnanje Longinove vojske, je rimski senat poslal k oškodovanemu keltskemu kralju odposlanstvo, ki mu je pripeljalo poleg drugih dragocenih daril tudi dva konja s popolno konjsko opremo, kar je veljalo za zelo prestižno darilo. V tistem času je bila Venetija že pod rimsko oblastjo in podarjena konja sta bila verjetno venetska.

Na pomembno vlogo konj med Veneti kažejo številni konjski pokopi, zlasti v območju Patavija (Padove), Altina in Atrije (Adrije), ter naziv *ekupetaris*, ki je pogost na venetskih napisih in pomeni 'gospodarja konjev'. Kako to funkcijo ustrezno razložiti, ni povsem jasno, ker sta možni tako družbena kot družbeno-ekonomska razlaga; po prvi bi oseba s tem nazivom pripadala višjemu družbenemu razredu, ki bi ustrezal rimskemu viteškemu stanu, po drugi pa bi šlo za rejca konj.

Tudi na območju današnje Slovenije so bili odkriti posamezni pokopi konj v železni dobi, ne le v Mostu na Soči, kjer je živelo sosednjim Venetom sorodno prebivalstvo, temveč tudi na Pristavi pri Bledu in na Dolenjskem, tako npr. v Stični, Magdalenski Gori, Libni in Novem mestu. Raziskave kažejo, da gre za dve vrsti konj; konje višje in bolj prestižne vzhodne rase, ki so predstavljali statusni simbol, so imeli člani vladajoče elite in bojevniki, medtem ko so za delo uporabljali manjšo raso konj zahodnega porekla. Vendar pa zadnje genetske študije kažejo, da je bila vzreja konj starejša in veliko bolj zapletena, kot so doslej mislili. Vse kaže, da so občasno v domače črede konj vključevali lokalne divje konje, kar bi potrjevalo zgodovinsko jedro Strabonove zgodbe o volku.

Kam na Veneti še izvažali svoje konje poleg Grčije in Sicilije? Zelo verjetno tudi k veljakom železnodobnih gradišč na Dolenjskem in drugod po Sloveniji. Na bronasti pasni sponi s konca 6. oz. iz 5. stoletja pr. Kr. sta upodobljena bojevnika na različnih konjih, levi je nekoliko višji in elegantnejši, desni nižji in bolj divjega videza (sl. 2). Upodobitev bi si morda lahko razložili kot dvoboj dveh jezdecev v religioznem kontekstu nagrobnih ali kakšnih drugih kulturnih iger, zanimivo pa je, da je na levem konju upodobljen sončni simbol v obliki svastike, kar po vsej verjetnosti pomeni, da gre za belega konja. Belega konja so Veneti žrtvovali Diomedu in ni povsem izključeno, da je levi jezdec jahal belega venetskega konja. Zgolj kot zanimivost naj še omenim, da so v drugi polovici 16. stoletja domačega kraškega konja (ki je torej izviral iz istega širšega območja kot beli venetski konji iz okolice reke Timave) oplemenitili s španskim, napolitanskim in arabskim konjem ter vzgojili slovitega hitrega lipicanca.

Križišča niso nikoli sama.

Mejni prostori na Krasu in v Istri

Katja Hrobat, Uršula Lipovec Čebtron

The authors endeavour to understand the symbolic power of crossroads through the ethnographical records from Istria and the Karst in Slovenia. From the Antiquity to this day the crossroads are marked with different monuments, ranging from ancient landmarks and Christian symbols to memorials to fallen heroes and national monuments. In peoples' imagination crossroads are perceived as dangerous places, where different demonic forces gather and meet. On the other hand, they also represent the meeting places of benevolent creatures and sites of apotropaic and magic acts, so their character is ambivalent. Besides crossroads there are several other examples of liminal places, sites of crossings and borders, which attract supernatural forces. Liminal spaces will be discussed within the dualistic perspective, where reality is perceived on the grounds of binary oppositions, and on the idea of an empty centre, a »gap«, which was constantly being attempted to diminish and domesticate.

O simbolnem pomenu križišča med antiko in sodobnostjo

(...) sam pa pojdi naprej, proti Hadesa dvorom trohnečim.

*Tik ob vhodu izliva se v Aheron Reka ognjena,
z njo obenem Kokitos, ki sam iztok je iz Stiksa,
dva bobneča slapova, na stéku pa rtasta skala.*

*Tja se pririni, junak, čim bliže se moreš, ti rečem,
jamo izkopli v tla, kak láket široko in dolgo,*

mrtvim vsèm izlij okrog njé zadušno daritev (...) (Odiseja K–X:512–518)

V odlomku iz Homerjeve Odiseje opiše Kirka kraj, kjer mora Odisej opraviti obredno daritev, predno stopi v stik z dušami iz podzemlja. Odisej opravi pitno in žgalno daritev podzemnim božanstvom, Hadesu in Persefoni, ob skali, kjer se zlivata dve reki.

(...) črna se ulila je kri; in glej, odprè se podzemlje (Odiseja Λ–XI:20–50).¹

Vhod v deželo senc se v Homerjevem epu torej odpre na križišču, ob sotočju dveh rek. Religiozna vloga križišč je bila znana že pri antičnih Grkih, saj so tam puščali ob prehodu kamenčke. Zato so se sčasoma nagrmadili kupi kamenja, ki so delovali kot darovanja božanstvom, čeprav niso imeli tega pomena, kot meni Pausanias, grški geograf iz 2. st. n. št. Vendar pa so Grki poznali boginjo križišč: *Hecate trioditis* (v prevodu Hekata »s tremi obrazi«), zaščitnico čarodejev. Postavljena na križišče, je morala imeti omogočen pogled v tri smeri, kar dokazuje, da je bila arhetipna podoba križišča v resnici oblikovana kot črka Y (Dragan 1999:151).

¹ Na povezavo križišč in vhoda v podzemlje v Odiseji je opozoril Petrović (2000:8).

V raziskavah Istre² in Krasa³ sva vsaka posebej pogosto naleteli na opozorila, da so »križišča nevarna«. Ko sva se po naključju začeli pogovarjati o križiščih, sva ugotovili presenetljivo ujemanje terenskih podatkov iz Istre in s Krasa. Zakaj naj bi bila ravno križišča tako nevarna? Kakšen je njihov simbolni pomen?

Že na prvi pogled je opaziti, da so križišča po Sloveniji in prav tako v Evropi označena z različnimi spomeniki, od krščanskih križev, kapelic, kužnih znamenj, pilov do spomenikov padlim borcem in spomenikov, ki zaznamujejo pomembne dogodke v nacionalnih zgodovinah. Koncentracijo raznovrstnih spomenikov na križiščih je mogoče razumeti v okviru pojava »krajine moči«⁴, ki jo Hirsch opredeljuje kot posledico boja različnih interesnih skupin za prevlado lastnega znaka moči in s tem ustvarjanja zgodovine. Oblikovanje krajine pomeni oblikovanje vizije moči nekoga (Hirsch 2002:69–89). V poljski krajini, na primer, se je tako odražal spopad med »malo religiozno arhitekturo«, kot so križi in kapelice, in slogani komunistične propagande (Kubica 2002:91–100). Danes pa se spomeniki iz časa bivše Jugoslavije pogosto umikajo nacionalnim spomenikom ter tako prispevajo k reinterpretaciji zgodovine.

Vendar od kod potreba po dokazovanju moči ravno na križiščih oziroma drugače povedano, zakaj ravno prisvajanje moči križišč? Iz etnografskega gradiva iz Istre in s Krasa bova poskušali prepoznati, od kod križišču tolikšna simbolna moč, ki se kaže od antičnih časov do danes.

Križišče kot mesto zbiranja in srečevanja demonskih sil

Pomembno vlogo križišča na Krasu in v Istri dokazujejo že njegova raznovrstna poimenovanja: v Istri sta še danes pogosto uporabljena dialektizma *kročera in križera*, na Krasu *kržada*, na obeh območjih pa križišče včasih imenujejo kar *pil*.

Zdi se, da ob besedi križišče mnogi prebivalci ruralnih delov Istre in Krasa najprej pomislijo na nevarnost, zbirališče demonskih, zlih sil, kraj srečevanja s prikaznimi iz tuje-ga sveta, onostranstva. Pripoved iz Dola pri Vogljah⁵ govori o dveh prikaznih na križišču.

Je šel trgovski vajenec domov v Vrhule. Na križišču, pri Pilu v Vrhovljah, je videl fanta in punco, ki sta sedela. Ko je posvetil z vžigalico, da bi pogledal, so obrazi izginili. Od straha je zakričal in priletel domov, ni utegnil odpreti kalonje niti s ključem!

Tudi Istrani⁶ povezujejo križišča s pojavljanjem zlohotnih ali delno zlohotnih bitij iz svojega mitološkega »panteona«. Na *kročerah* je večja nevarnost, da človek sreča moro (ali muoro), *volkodlaka* (ali *kodlaka, okladeka, ouokladeka, v'okladaka, voukodlaka, kodlačona, volkodlačino*) in *orka* (ali *vorka, lorka, uorka, mraka*). Zelo pogosto pa so na teh krajih

² Uršula Lipovec Čebren se je s slovenskim delom Istre ukvarjala v diplomski nalogi (z naslovom Mitološka bitja v slovenski Istri, 2000), v okviru magistrskega dela pa se je ukvarjala z raziskavami tradicionalne in komplementarnih medicin na celotnem istrskem polotoku, ki so objavljene v knjigi Krožere zdravja in bolezni: tradicionalna in komplementarne medicine v Istri (2008).

³ Katja Hrobat je raziskovala Brkine in Kras (Matarsko podolje, Vremška dolina, okolica Kozine) za diplomsko nalogo (Šembilja na rimskih cestah. O ustnem izročilu in arheoloških raziskavah, 2003), za doktorat pa raziskuje ustno izročilo o krajini na Krasu.

⁴ Ang.: *landscape of powers* (Hirsch 2002:73).

⁵ Zapisi ustnega izročila se nahajajo pri avtoricah članka. Na željo nekaterih sogovornikov jih v članku ne bova imenovali.

⁶ Glej Lipovec Čebren 2000.

prisotne štrige (ali štrolige, *comprnice*, *copernice*, štruge) in štrigoni (ali štrigov, štrigunov), ki neredko nastopajo kot vrsta nadpomenke za malevoletna mitološka bitja:

»So prauli, da imajo na križiščih štrige tako moč in tudi, da so *krsniki* meli eno posebno (Špehi)«, »štrige in štrigoni so se borili na *krožerah*, so bli oblečeni u bele halje, ko kakšne nune (Popetre)«, »štrigoni se borijo na *krožerah*, na tiste dneve, ma ne znam ktere, se borijo ino jes grem vele ob zidu, ne grem po krožeri, se bojem (Popetre)«.

Prostori postajajo posebno nevarni ob določenih časovnih obdobjih, saj tudi čas, tako kot prostor, ni koncipiran homogeno. V obeh dimenzijah lahko pride do mejnih, liminalnih prelomov, ki omogočajo vdor onostranskega. Kar je lahko podnevi varno, je lahko v drugih delih dneva nevarno (nočna polovica dneva, zlasti čas, ki ga Srbi imenujejo *gluvo doba noči*, od enajstih do dveh, treh ponoči) (Mencej 2005:179). Iz etnografskega materiala iz Istre je razvidno, da velja enako tudi za obdobja v letu, kjer predvsem kvatrni dnevi ali *kvatre* predstavljajo liminalna časovna obdobja. V obeh primerih gre torej za diskontinuiteto med »profanim« časom (dan, ostala obdobja v letu) in »svetim« časom (mrak, noč, kvatrni dnevi), zato se na ta čas vežejo posebna obnašanja (npr. ob kvatrnih dnevih so pogostejše molitve, pogostejše obiskovanje cerkve itd.) in uporaba različnih apotropijskih (zaščitnih) sredstev. Prostor dobiva torej v različnih časovnih terminih različne vrednosti (Gell 1992; Mencej 2005:179).

V sledeči pripovedi iz Tomaja se je ponoči zgodilo srečanje s hudičem, ki se je pojavil in izginil na križišču.

Stara mama je govorila to zgodbo: Ko so *ponoči* šli z volmi iz Trsta v Tomačevico, se je na *križišču*, ko je gmelno in dež padal, privlekla *koza* med vole. Bila je pod ojesom (drog, na katerem so pripeti voli, op. pripovedovalca). Kljub temu da so jo stalno odganjali proč, se je vedno znova vračala nazaj med vole. Na naslednjem *križišču* je *izginila*. Rekli so, da je bil *hudič*.

Tudi v Istri je delovanje prej omenjenih zlohotnih bitij omejeno na nočni čas, vključno s sončnim zahodom in zgodnjim jutrom. Največ srečanj s štrigami in štrigoni prebivalci ruralnega dela slovenske Istre beležijo med enajsto in dvanajsto uro ponoči. Če se posameznik znajde na kvatrne dni ob taki uri na križišču, to ustreza »kondenzaciji« metafizičnega v prostorskem in časovnem smislu ter za Istrane pomeni, da zavestno išče stik z mitološkimi bitji: »ob *anajsti uri ponoči* na ono *križišče* tam v vali pod boškom. Tam bo ben videl, da štrige so. Ma, na ono *križišče* mora it na *kvaternico*« (Tomšič 1989:49)

V dnevnem času se prebivalci določenega kraja na križišču srečujejo in komunicirajo. V nočnem času pa se pravzaprav funkcije križišča ne spremenijo, temveč se le zamenjajo akterji, ki so vključeni v proces komuniciranja: fizični dimenziji se priključi še metafizična, magijska. Križišče kot mejno območje (Dragan 1999:152; Mencej 2005:179; Mencej 2006:221) namreč omogoča vzpostavitev kontakta z onostranstvom, z metafizičnim svetom. Zato je križpotje mesto, od koder so ljudje klicali različne zlohotne sile, tudi hudiča. Ko se je varovalni krog v risu prelomil, je nevarnost v obliki zle sile, šembilje, nekakšnega magijskega bitja lahko vdrla v prostor (glej Hrobat 2005).

Štirje dutovski fantje, vsi štirje namazani z vsemi žavbami, so se zmenili, da bodo šli klicati hudiča. On da ve, kje je pod Krasom skrito zlato. So mislili, da jim bo povedal.

So šli proti Komnu. Na prvem *križpotju* so se ustavili. Tam so naredili en velik *ris*. Točno opolnoči so začeli hodit v ris in klicati hudiča. Ma, če bi teli, da bi bilo kaj, bi morali hoditi točno po tistem krogu in klicati hudiča. Saj so, dolgo cajta ni nobeden zgrešil niti za en fingred, ma potem se je nemu zaplelo, malo nerodno je stopil in je bil ven iz risa. Takrat pa je

bilo vse končano. Pride šembilja in pomeče vsakega na svoj konec. Eden se je znašel v turnu, drugi v eni robidi, dva pa je vrglo tja daleč v ene bore, ma vsakega na svoj konec.

Proti jutru so prišli drug za drugim domov. Vsi potolčeni in raztrgani. In še brez zlata (Kocjan, Hadalin 1993:88).

Z risom, krogom okrog neke točke, ki ustvarja simbolni center (Šmitek 2001:50), je križišče kot mesto stika z onostranstvom, ojačano.

Križišče kot zaščita pred zlohrotnimi bitji

Kot ugotavlja Dragan (1999:152–153), je impresivna enotnost predstav o zbiranju in srečevanju različnih mitoloških bitij na določenih mestih od antike do danes po vsej Evropi. Obenem pa se zdi »trdovratna« značilnost teh prostorov tudi njihova izrazita ambivalentnost.

Če sva se do sedaj osredotočali predvsem na prikaze prisotnosti zlohrotnih sil in bitij na križiščih, se velja ustaviti tudi pri njihovem nasprotju: pri benevolentnih bitjih ter seriji apotropejskih, zaščitnih dejanj in sredstev, ki so povezana s križišči. Ravno iz te prisotnosti reda opozicij (dobro–zlo, sveto–profano, čisto–nečisto), ki za svojo eksistenco zahtevajo druga drugo, postane jasno, da prostor križišča transcendentira polarna nasprotja in ga ni mogoče zvesti le na eno ali drugo kategorijo.

Slednje se razkrije v istrskih pričevanjih o *kresnikih* (ali *krsnikih*), kjer ni mogoče spregledati dejstva, da je samostojnih opisov kresnika razmeroma malo, večina podatkov jih omenja v razmerju do štrig oziroma štrigonov. Podrobnejša analiza pokaže, da sta kresnik in štriga oziroma štrigon v svojih karakteristikah in delovanju diametralno nasprotna in kot antagonistična lika pogojujeta eksistenco drug drugemu. Ali, kot je ugotavljala že Bošković-Stulli: »Krsnik v ljudskem verovanju pravzaprav ne obstaja brez svojega antipoda čarovnika, štrigona, ki mu je v vsem negativno paralelen (Bošković-Stulli, 1975:208).«

Soočenje med tema mitološkima »dvojčkoma« pogosto poteka ravno na križiščih, ob kvaternih nočeh. Zoometamorforizirana se pojavljata kot beli in črni vol oziroma pes ter se v živalskih podobah borita za prevlado. Kresnikov boj ima funkcijo zaščite na makroravni (varovanje vaške skupnosti pred negativnimi vremenskimi pojavi, uničenjem pridelka, smrtjo živine ipd.) ali mikroravni (varovanje posameznika pred mnogoterimi zlohrotnimi učinki štrig ali štrigonov, ki se običajno kažejo kot bolezen ali/in smrt) (Lipovec Čebren 2000:28–29).

Vendar pa križišča, *križere* ali *krožere* v Istri ne označujejo le kraja boja kresnikov in štrig, temveč tudi mesto srečevanja in združevanja »bratovščin« kresnikov, kar ponovno dokazuje, da križišča ne morejo biti »rezervirana« izključno za zlohrotna bitja, temveč predstavljajo točko transcendiranja tovrstnih binarnih opozicij. Prebivalka Pregare takole povzame različne značilnosti krsnikov:

»On (kresnik, op.U.L.Č.) zna ke ste, to in to uro, mene je reku ta mož, krsnik, ki sm ga poznala: 'Ti hodiš s tem in s tem, s Sergiotom iz Pregare, on te je kompanjal, v tem gozdu ti je dal poljubček.' Sem rekla: 'Kako vi to znate?' Je reku: 'Ti i Sergio ste bli ob 11 in pu na križeri, mi krsniki se srečamo samo na križerah in mi te pratimo. Vse točno znam: ti češ met problemov puno, mi je vse povedal kako bo. Potem mi je reku, da ko smo bli jaz in Sergio, ki je zdaj moj muž, na križeri, me je hotu en muž zagušit.«

Kot že zapisano, so bila tudi različna apotropejska sredstva bolj učinkovita, če so jih uporabljali v povezavi s križišči. Tako so pogosta pričevanja iz istrskih Sirčev, da so na

križiščih kurili, »da bodo štrige nagnali proč« ali pa »so verjeli, da so jim s tem zakurili rep«. Zanimivo pa se zdi dejstvo, da je bila ena od pogostih oblik zaščite pred štrigami ali štrigoni njihovo javno razkritje, ki je običajno potekalo ob kurjenju kresov »na kresni večer so zvonili zvonovi opolnoči. Na tisti dan se lahko vidi, da so žene štruge, vidi se jih na križišču.«⁷

Tudi pogovor iz Lokve pokaže, da se je na križiščih v zaščito pred nevarnostmi, ki vdirajo na teh mestih v prostor, kurilo kresove:

Hrobat K.: *In ki so kurli krese? In kdaj so kurli krese?*

Svetina S.: *Za sv. Jovan. Na 24.*

Hrobat K.: *Junija. In ki?*

Svetina S.: *Ja, tud te na vasi! Blizu pršutarne. Uoñde so...*

Svetina I.: *Ta prvo so na križišču. Kamar je križišče, da se srečavajo štrige. Uandi je bil kres. Puole uoandi (tam) pār Pili, uoñde, kar se grje.*

Božeglav I.: *Tamle pār pršutarni, ku se gre...*

Svetina I.: *Pār pršutarni uoñde.*

Svetina S.: *Je pršla cela vas, je blu punu otrok.*

Svetina I.: *Tamle pr Škabarjevmi orehi.*

Božeglav I.: *Ja, tamle. Pole dosti buotu smo ga u Lujzetovmi vrt, u dol ouñde smo zanetli kres.*

Svetina I.: *Ja, je blo u več krajih, tåkrat.*

Hrobat K.: *Ma tam, oni so postavli tam, kamar, na križišču, kamar so štrige, al kaj?*

Svetina I.: *Ma, ja, ma rekli so...*

Božeglav I.: *Da so razgnali štrige!*

Svetina I.: *Da so razgnali štrige, ma jih ni blo!*

Božeglav I.: *Da so zanetli kres. Še kar je šlu tistu u zrak, »A, ha, bežijo štrige,« se je neki reklu. (smeh Svetina I.) Tisti plamen, ki je šou gor, ne plamen, tistu žarjåče, iskrice. Ki so šle gor u laft (zrak), od kresa. »A, ha, grejo štrige zdej!«*

Svetina I.: (smeh Svetina I.) *Ja, vse taku je blo včasih.*

Križišča in drugi mejni prostori

Križišča so v svoji ambivalentni naravi prostor, na katerem vzpostavljajo različni svetovi med sabo dialog, sozvočje, a obenem se na teh mestih ravnotežje vedno znova ruši. Funkcija rušenja kontinuitete pa ni značilna le za križišča. Pogosto se razširja na vsa mesta križanja in mej, ki predstavljajo »šibke« točke prostora, katerih narava ni dobro pojasnjena (Dragan 1999:155).

Skupna točka vsem krajem, ki privlačijo nadnaravne sile, je torej prekinitev kontinuitete v prostoru. Križišče se je pojmovalo kot meja istega tipa, kot so vrata in okno hiše. Obenem pa bi lahko bi celo rekli, da ni razlike med »naravnimi« mejniki, kot so grape, rečni bregovi, skale, puščavski kraji, ali »umetnimi« mesti v prostoru, kot so križišča, križanje mej, kleti, zapuščene hiše (Dragan 1999:152–153).

Po pripovedovanju iz Lokve so za sv. Ivana postavljali šopke rož tudi na robe njiv, na vrata in okna in se na ta način poskušali zavarovati pred čarovnicami:

Božeglav I.: *Se je stavlu take ruože nutr proti štrigam, ja (smeh). Se spominjam.*

Božeglav M.: *Ja, makuonco in kašne ruože, ne. In uobeslu na vrata.*

⁷ Citat je del gradiva Etnografskega muzeja v Kopru in je hranjen pod oznako rkp. Padna, pov. G.A., zap. T.P.

Božeglav I.: *Ne, ne, ma tudi u žito, u njive, se je stavlo, se spominjam. In taki pušenci...*

Božeglav M.: *Ja, se je neslu tudi na kraj njive. Da ne bi pršle štrige.*

Meje se križajo tudi na vogalih hiš, ki – po pripovedi iz Sežane – predstavljajo mesta, kjer so ujete duše umrlih, kot razkriva pripoved iz Sežane:

Hrobat K.: *O hudiču torej ni blo nač tu.*

Škrinjar P.: *Ne, ni blo. Je pa blo o dušah. Torej, če si šou po vasi, so rekli, da vsakokrat, govorim o Krasu, Sežani, vsakokrat ku je cesta zavila, teh ovinkov je pa dosti, ne, pejte v Gradišče ali tle v vas, cesta zavije na vsakih desetih metrih praktično, za vsako hišo, torej na vsakem vogalu je ponoči duša.*

Hrobat K.: *A res?*

Škrinjar P.: *... Ki ne more it v nebesa. In ki preži na take, ki niso... To je verjetno blo samo zastrašujoče...eh. Tu naj bi blo nekaku, razlagal sem si vedno taku, da naj ne bi otroci šli lulat v tiste kantonalne al pi kakot, ker baje so tam duše, ne. Torej duše umrlih iz tiste hiše, ki ne morejo it v nebesa itn.*

Hrobat K.: *In tu so vas strašili, da niste hodili tam ponoči, al kaj ?*

Škrinjar P.: *Ja, v glavnem če hodiš ponoči... Je važno, da so v kantonalih (vogali, op. K.H.) te duše umrlih, ki ne morejo it v nebesa.*

Hrobat K.: *In so te duše, a naj bi ble tudi izven vasi ?*

Škrinjar P.: *Ne, ne.*

Hrobat K.: *Sam po vasi ?*

Škrinjar P.: *Prov pri hišah, torej vsakokrat... V glavnem se vsaka hiša, tudi pər nəs, skoraj ni hiše, ki bi bila taku ravna, vsaka hiša se malo lomi, skoraj no... Naj bi to bli ljudje iz tistih hiš.*

V kontekst liminalnosti vogalov in neposrednega stika z onostranstvom bi bilo mogoče pripisati tudi popularno »vražo«, da kdor sedi na vogalu mize, se ne bo poročil (Kerševan, Krebelj 2003:55).

Meja, kjer prihaja do kroženja duš, je lahko tudi pot, cesta. To se pokaže na pogrebni procesijah. Pogrebni sprevod ima v Romuniji, na primer, natančno določeno število postankov; prvi je na vratih dvorišča in zadnji na vratih pokopališča. Drugi obvezni postanki so na križiščih, kjer berejo pogrebne maše (Dragan 1999:153–157), kar najdemo tudi v slovenskih krajih⁸. Po pripovedovanju iz Tomaja in iz Senadolic so se pogrebne procesije na Krasu in v Brkinih ustavljale pri t.i. »mrtvih počivalih« pri Orehku in pri Povirju ali pri *Križn drevu* v Slopah (Pibernik 1999:201).

Po vsej Evropi se je moral sprevod s pogreba vračati po drugi poti in ne po »poti mrtvih« (Dragan 1999:157). Poveden je običaj iz Idrije in drugih krajev Slovenije, kjer je potekal pogrebni sprevod za samomorilca po drugi poti, čemur so rekli *pa Gas*, in ne po glavni cesti kot običajno (Grošelj 2008:28). Če pomislimo, da postane vsak mrtvec – kot nosilec principa smrti – tujec v lastni skupnosti (Risteski 2001:169–170), velja to za samomorilce še bolj, ker predstavljajo dodatno nevarnost zaradi »nečiste smrti«. Zdi se, kot bi bila prostorska dihotomija prirejena, da bi naredila bolj varne poti živih (Dragan 1999:153–157). Ravno zaradi tega je potrebno z ritualnimi dejanji, tudi na pogrebni poti, vzdrževati mejo, delitev prostora in zagotoviti izločitev mrtvega in s tem smrti same (Risteski 2001:169–170).

Tako mejni pojavi kot mejni prostori so sistematično odmaknjeni onstran udomačenega sveta. Že leta 1912 je Durkheim z razlikovanjem med kategorijama profano in sve-

⁸ Po ustnem sporočilu dr. J. Bogataja, dne 21. 5. 2008.

to dokazoval, da med redom profanih in svetih fenomenov vlada odnos popolne diskontinuitete: »V zgodovini človeške misli ni primera, da bi se dve kategoriji stvari tako globoko razlikovali in tako ostro zoperstavljali (Durkheim 1982:37).« Durkheimovi sodobniki in kasnejši avtorji (Douglas 1993, 1999; Eliade 1992; Gell 1992) so si bili enotni, da so družbene skupnosti pojmovale prostor dvojno, na osnovi binarnih opozicij, ki običajno ustrezajo razlikovanju med svetim in profanim prostorom. Eliade tako razlikuje med divjim, nepoznanim območjem v domeni kaosa, in nasprotno, kultiviranim območjem v risu kozmosa (Eliade 1992:21–23). Dualistična perspektiva se kaže v nasprotjih, kot so »socialni« in »divji« prostor, »osvojen« ter »organiziran« v nasprotju z »neosvojenim« in »kaotičnim« prostorom. Za prostorom človekovega bivanja je svet divjine, ki predstavlja preddiverje htoskega sveta, naseljen z nevarnimi bitji (Radenković 1996:47). Kot pravi Bajburin: »Tuje se začenja, kjer se neha domače (po Risteski 2001:157).« Tuj postane v Lokvi na Krasu že vmesni prostor med t.i. *dulənjim* in *gurənjim* delom vasi, ob cesti, v vrtači, kjer strašita dve prikazni.

Hrobat K.: *Se je kdaj tu govorilo od kašnega zmaja, lintverna, kače... Al da so se ki bali... Da so se kam bali jät, čješ da nej bi ble təm kače, zmaji al...*

Božeglav M.: *Nje. Tənle je bla... Mičkeno se vas, ki je bəl raztjegnjena, enmalu ni nəč. In təm so rjekli, da je blo krvavo stjegnu. Krvavu stjegnu.*

Božeglav I.: *Ja tisto se je dosti imenovalo.*

Božeglav M.: *Je mičkinu vas raztjegnjena, gor umes med hišami...*

Božeglav I.: *Ku Dulənji del in Gurənji an razmah...*

Božeglav M.: *An vrt.*

Hrobat K.: *Med Dulənjim in Gurənjim.*

Božeglav I.: *Ja, še malo nižje je. En delček...*

Božeglav M.: *Med hišami je taku en vrt in je mičkemu, uonde... Kər je bla təma, so rjekli, da təm je krvavu stjegnu.*

Božeglav I.: *Nisu hiše kər za drugəm, ma je še en vrt.*

Božeglav M.: *Drugače se use držijo.*

Božeglav I.: *30 m dolžine vrta. Prou te zad se gre, po tej ulci.*

Božeglav M.: *No, in təm, so rjekli, da je krvavo stegnu. Tu je že moja mama meni praula.*

Božeglav I.: *Tu so strašli uotroke in taku.*

Hrobat K.: *Sej tu me zanima. In təm so prauli, da je tu kravavu stjegnu. In təm ste se, ku ste bli otroci, bali jät?*

Božeglav M.: *Ja, ja! Təm smo se bali jät! Ku je bla təma, smo usi tekli domu, da ne bo tu krvavu stjegnu, ne.*

Hrobat K.: *In kuku ste si predstavljali tu krvavu stjegnu?*

Božeglav M.: *Ja, krvavu stjegnu (smeh). Krvavu stjegnu. Tu da je ranjen al... Kašen razbuojnik, neki tašnega, razcapanc...Krvavu stjegnu.*

Ne le krvavo stegno, na »tujem«, vmesnem prostoru, povrh vsega še na fizični meji, na zidu, je strašila tudi čarovnica.

Hrobat K.: *Kaj ku ste bli majhni, ste kdaj že čuli od babe? A so vas kej plašli z babo iz Trsta?*

Svetina I.: *Ma, ja! Tu so... Da huodi tista cuprnica, da jaha, zid, təmle, Muhov, veš, so pravli. Jənu (in, op. K. H.) tista, kaj jəz vem, kuku so ji rekli, da jaha zid in da je kukr ena cuoprəncə. In pole, kəmər je Škəbrlov uoreh je bil kəda, če ti je znano še... (...)*

Božeglav I.: *Na tismi zidi, da je jahala, je zid taku narjen, guor ušpičen, in da je po tismi zidi jahala ta baba...*

Svetina L.: *Jaz sem se bala jət, ki sem šla v trgovino. (...)*

Svetina I.: *Uotroke so strašli, ne. Uonde je bil an uorəh Škabarjev, taku debu, in unde so pej pravli, da je krvavu stegnu. Da je skritu zad za djebləm.*

Božeglav I.: *Ja, tudi tistu so strašli, krvavu stegnu.*

Svetina I.: *Neki me je gospdar poslu po cigarete u trgovino... Oštja! U tami, uonde! Nej blo luči, ne. Hoštja! Jaz səm taku šou pər zidi Muhovmi, da me ne bi tistu krvavu stjegnu primlu!*

Koncept nevarnosti na mejah domačega pojasnjuje Leacheva interpretacija tabuja. Konceptcija sveta je reprezentacija naših jezikovnih kategorij, in ne obratno. Iz tega sledi, da dojemamo svet sestavljen iz ločenih kategorij, tako da »potlačimo« naša prepoznavanja »ne-stvari« (*nonthings*), ki zapolnjujejo medprostore. Kar je potlačeno, postane še posebej privlačno – postane tabu, sveto, nevarno, nedotakljivo. Predpostavko ponazarja primer religioznega razlikovanja med živimi in mrtvimi, kategorije boga kot binarne antiteze človeka. Praznina med dvema logično razločnima kategorijama, ta svet in oni svet, se zato zapolni s tabuizirano dvojnostjo (*ambiguity*). Vrzel se premesti z nadnaravnimi bitji dvoumnega značaja, z atributi tako ene kot druge kategorije. Ta marginalna, nejasna bitja imajo moč posredovanja med bogovi in ljudmi in so predmet najbolj intenzivnih tabujev, bolj svetih kot bogovi sami (Leach 1964, 37–39).

Magični obredi so zato vedno postavljeni na meje »svojega« in »tujega« prostora, saj se ta mesta zaznava kot rizična zaradi nevarnosti vdora nečistega in kaotičnega v urejen človeški svet. Predstava o rušenju meje med socialnim (ljudskim) in nesocialnim (divjim) svetom pomeni odganjanje nečiste sile v magijskih dejanjih (Radenković 1996:49–54). Risteski ugotavlja, da so lahko prehodi iz ene v drugo mitsko stvarnost na horizontalni ravni vrata in okno, na vertikalni pa ognjišča, jame in luknje (Risteski 2001:171–73). Po najinem mnenju bi veljalo k temu dodati še križišča. Vrsta magijskih, očiščevalnih obredov se je namreč izvajala na križiščih (Vražinovski 2000:240).

Nekaj fragmentov o tem najdemo v Istri. Tamkajšnje tradicionalne istrske zdravilke se, med drugim, ukvarjajo tudi s postopkom *gledanja za veroke*, ki ima tako diagnostično funkcijo (prepoznavajo lahko povzročitelja urokov ter stopnjo oziroma vrsto uroka) kot terapevtsko funkcijo (med postopkom se urok odpravi). Postopek, ki ostaja – glede na zgodovinska pričevanja – skoraj nespremenjen od 17. stoletja, predvideva metanje žarečih kosov žerjavice v vodo ter vrsto zarotitvenih besedil. Po opravljenem postopku zlijejo zdravilke ostanke žerjavice in vodo pogosto na križišče. Poleg tega so nekatere istrske zdravilke svetovale, naj se proti bradavicam uporablja prah ali kamenčke s križišč, na katerih so zdravili tudi modrasov pik: »*Ko je psa pičil modras, so ga peljali na križpotje, kjer so po navodilu štrige metali preko njega kamenje in zagovarjali. Pes je ostal živ.*«⁹

Križišče kot meja, prehod in hkrati središče »vaškega sveta«

Navidezno nasprotna križišču kot liminalnemu prehodnemu prostoru se zdi Draganova ugotovitev, da je križišče vasi pogosto njen center (Slika 1). Kot pravi, »center ni na meji, kajti center sam je meja. Z drugimi besedami, alteracija je tista, ki ustvarja prostor (Dragan 1999:158).« Podobno je pri antičnih Grkih koncept Hestia pomenil hkrati ognjišče, prazen center, in *omphalos* sveta (Vernant 2001:149–177; Dragan 1999:158). V tem

⁹ Citat je del gradiva Etnografskega muzeja v Kopru ter je hranjen pod oznako rkp. Sočerga, pov.I.T., zap.M.D.



Slika 1. V centru vasi Voglje na Krasu, med Spodnjo in Zgornjo vasjo, ob vaškem vodnjaku, je križišče, ki je označeno s kapelico, obkroženo s tremi drevesi.

Figure 1: Crossroads, marked by a chapel surrounded by three trees, by the village well in the centre of the village Voglje na Krasu between Spodnja and Zgornja vas («the village below and above»).

smislu bi lahko tudi v križišču videli *axis mundi*, središče (nekega) sveta v Eliadejevem smislu (Eliade 1981:33–34; Dragan 1999:161).

Zanimivo pa se zdi, da se do tega izpraznjenega centra, prehoda, obnašamo ambivalentno. Kot je bilo razvidno iz zgornjih poglavij, ga dojemamo kot liminalen in tuj prostor, h kateremu pristopamo skozi vrsto ritualiziranih vedenj. Obenem pa ga poskušamo, vseskozi in na različne načine udomačevati. Proces udomačevanja ni nov, nasprotno. Razviden je v številnih krščanskih znamenjih – križi, pili, kapelice in vogalna znamenja, ki so običajno postavljena na križišča, na vogale hiš. Tako kot si je Cerkev podredila poganske svete kraje, si je prizadevala zmanjšati tudi »vrzeli« v prostoru s prisvajanjem krajev prehoda (Dragan 1999:177–178). Ta težnja po udomačevanju in označevanju križišč se ohranja vse do danes: vsaka oblast (nacionalna ali lokalna) bi se rada vpisala v ta prostor in s tem v kolektivni spomin.

Križišča torej niso nikoli prazna! Nikoli sama.

Literatura:

- Bošković-Stulli, Maja 1975: 'Hrvatske i Slovenske usmene predaje o krsniku – kresniku.' V: *Usmena književnost: Kao umjetnost riječi*. Zagreb: Mladost. Str. 205–227.
- Douglas, Mary 1993: *Čisto i opasno*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Douglas, Mary 1999 *Implicit Meanings: Selected Essays in Anthropology*. London in New York: Routledge.
- Dragan, Radu 1999: *La représentation de l'espace de la société traditionnelle. Les mondes renversés*. Paris: L'Harmattan.
- Durkheim, Emil 1982 (1912): *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosveta, Biblioteka Kariatide.
- Gell, Alfred 1992: *Antropologija časa: kulturne konstrukcije časovnih zemljevidov in podob*. Ljubljana: Študetska založba.
- Eliade, Mircea 1981. *Okultizam, magija i pomodne kulture*. Zagreb: Izdavač Grafički Zavod Hrvatske.
- Eliade, Mircea 1992. *Kozmos in zgodovina. Mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova revija.
- Grošelj, Lenka 2008: *Smrt in šege ob smrti na Idrijskem*. Vaje kultura in način življenja Slovencev/Rituali, Neobjavljen elaborat (52.04.2008), Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Ljubljana.
- Hirsch, Eric 2002. A Landscape of Powers in Highland Papua, ca. 1899–1917. V: *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School*. Vol. 4, Piran, 1999 in 2000. Zbirka Županičeva knjižnica, št. 7. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 69–89.
- Hrobat, Katja 2003: *Šembilja na rimskih cestah. O ustnem izročilu in arheoloških raziskavah*, Neobjavljeno diplomsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta, oddelek za arheologijo.
- Hrobat, Katja 2005: *Šembilja na rimskih cestah. O mitološkem prežitku in arheološkem indikatorju na Krasu in v Brkinih*. *Annales. Series Historia et Sociologia* 15, 263–274.
- Kerševan, Nada in Marija Krebelj 2003: *Düša na bicikli: folklorne pripovedi iz Brkinov, doline Reke in okolice*. Ljubljana: Kmečki glas (Glasovi 27).
- Kocjan, Danila in Jelka Hadalin 1993: *Bežji zlodej, baba gre. Kraške štorje*. Ljubljana: Kmečki glas (Glasovi 6)
- Kubica, Grazyna 2002. Catholic Crosses and Jewish Void: The Polish Landscape and Its Religious Dimension. V: *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School*. Vol. 4, Piran, 1999 in 2000. Zbirka Županičeva knjižnica, št. 7. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 91–100.
- Lipovec Čebtron, Uršula 2000: *Mitološka bitja v slovenski Istri*. Neobjavljeno diplomsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Lipovec Čebtron, Uršula 2008: *Kročere zdravja in bolezni: Tradicionalna in komplementarne medicine v Istri*. Ljubljana: Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Županičeva knjižnica – v tisku).
- 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.

- Mencej, Mirjam 2005: Funkcije povedk o nočnih srečanjih s čarovnicami in njihova vloga v konstrukciji prostora in časa, *Studia mythologica Slavica* 8, 167–186.
- Mencej, Mirjam 2006: *Coprnice so me nosile. Raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Županičeva knjižnica 18).
- Odiseja: Homerus 1982. Ljubljana: Državna založba Slovenije (svetovni klasiki) (prevod Sovrè, Anton).
- Petrović, Sreten 2000: *Srpska mitologija. Mitologija razkršća (IV. knjiga)*. Niš: Prosveta.
- Pibernik, Jolanda 1999: Pravca o Slopah. O zgodovini, družbi, gospodarstvu in kulturi majhne brkinske vasi od davnih časov do današnjih dni. Kranj: samozaložba.
- Radenković, Ljubinko 1996: *Simbolika sveta u narodnoj magiji južnih Slovena*. Niš: Prosveta.
- Risteski, Ljupcho S. 2001: Space and Boundaries between the worlds, *EthnoAnthropoZoom* 1, 154–179.
- Šmitek, Zmago 2001: Time in myth and fairytale. V: Šmitek Z., Brumen B. (ur.). *Zemljevidi časa. Maps of time. Zbornik ob 60. letnici Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Županičeva knjižnica 5).
- Tomšič, Marjan 1989: *Noč je moja, dan je tvoj. Istrske štorije*. Ljubljana: Kmečki glas (Glasovi 2).
- Vernant, Jean-Pierre 2001: *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*. Torino: Giulio Einaudi editore.
- Vražinovski, Tanas 2000: *Rečnik na narodnata mitologija na Makedoncite*. Skopje: Matica Makedonska.

Crossroads are never alone. Border areas of the Karst and Istria

Katja Hrobat, Uršula Lipovec Čebtron

This article is a product of a coincidental realization of the two authors, that in the context of research concerning mythological beings from Istria (Uršula Lipovec Čebtron) and the oral tradition concerning the landscape in Karst (Katja Hrobat) crossroads are always portrayed as special and dangerous places.

In the epic by Homer a passage to the underworld had opened when Odysseus made an offering to Hades and Persephone at the confluence of two rivers – representing a sort of crossroads. The ancient Greeks worshipped a goddess of crossroads – *Hekate trioditis* (Hecate “with three faces”). Erected at the crossroads she could face in three directions at once, which is indicative of the concept of an archetypical junction in the form of the letter Y (Dragan 1999:151).

To this day, crossroads are marked with different types of monuments, from Christian symbols to memorials to fallen heroes and national monuments. Where does this need to demonstrate power at the sites of crossroads come from, or, to put it in another way, why take possession of the power of crossroads? From where comes the symbolic power of crossroads, which can be observed ever since the Antiquity?

In the ethnographical records from Istria and the Karst, crossroads are seen as sites where demonic forces gather and meet. At night, different apparitions and the devil meet at the crossroads, called *krožere/križere* in Istria and *kržade* in the Karst. At these sites one is in danger of meeting *mora*, *volkodlak* (werewolf) or *orko*, and they are the sites where *štrige* and *štrigoni* (a type of witches and sorcerers) engage in battle. That is why one should avoid crossroads, particularly in liminal time periods, at night, on particular days and – in Istria – on Ember Days. When liminal time and space collide, a contact with the Other world is possible. In Istria one would meet a *štriga* at the crossroads on Ember Days at eleven o'clock at night. In the Karst the devil can be summoned to the crossroads at midnight from within the protection of a magic circle (*ris*).

On the other hand, crossroads are perceived as ambivalent sites, where apart from malevolent forces benevolent mythological creatures meet and where apotropaic, protective acts are performed. The concentration of oppositions (good–evil, sacred–profane, pure–impure) indicates that crossroads transcend polar oppositions and can not be attributed to either one or the other category. Opposites need one another to exist, which is clearly demonstrated in the case of *kresnik* (similar to Benandanti from the Italian region of Friuli), who does not exist without his antipode – the *štriga* or *štrigon*. The most common place of battle of these diametrically opposed twins is at the crossroads, where the benevolent *kresnik* fellowships meet as well. That is why apotropaic acts are performed at this site of contact. To drive away *štrige*, bonfires were burnt at the crossroads on St. John's day. On the same night, at the crossroads in Istria, the public revelation of *štrige* would occur, which was a protective act on its own.

The common point of all natural and anthropogenic sites, which attract supernatural forces, is a break in the continuity of space. The concept of liminality can thus be widened to include the sites of crossing and borders (Dragan 1999:155). To ensure protection from the witches, a bunch of flowers would be placed at the door, window or at the side of the field. Borders also intersect in the corners of a house, where at night the souls of

the dead would linger. A road can also represent a border where souls would circle, as is demonstrated by the tradition that funerary processions would make a mandatory stop at the crossroads, also called *mrtva počivala* (“the dead place of rest”) in some places in the Karst. All over Europe, the funerary procession would take a different path when returning from the cemetery, not the “path of the dead” (Dragan 1999:157), while in some places (Idrija) a separate funerary path would exist for the dead who had committed suicide (Grošelj 2008:28). Through ritual acts a spatial dichotomy is maintained, a border assuring the separation of life and death (Risteski 2001:169–170).

Within the dualistic perspective of perceiving reality and space on the grounds of binary opposites such as sacred/profane, chaos/cosmos, wild/social, foreign/familiar (examples in Durkheim 1982; Douglas 1993; Eliade 1999; Gell 1992; Radenković 1996 etc.), the border spaces are dislocated away from the domesticated world. At the level of a village, the non-inhabited space between villages can already represent a border space in border time, haunted at night by *krvavo stegno* (bloody thigh) and *coprnica* (a type of witch). According to Leach, the gap between two logically distinct categories, this world and the other, can be suppressed or filled with the tabooed duality (Leach 1964: 37–39). Magical rituals are therefore placed at this border of “one’s own” and “foreign” space (Radenković 1996, Risteski 2000). In Istria, the bite of the horned viper would be treated at the crossroads and women healers would pick their remedies (dust, pebbles) for warts and pour away the water after their diagnostic procedures and treatment of spells.

Seemingly opposed to the idea of the crossroads as a liminal passage is the realization of Dragan, who finds that crossroads are often found in the centre of a village. “The centre is not *at* the border, as *the centre itself is the border*. In other words, alteration is what creates the space (Dragan 1999:158).” According to Eliade, the crossroads thus becomes the *axis mundi* (Eliade 1981:33–34).

The relationship towards the crossroads seems ambivalent. On the one hand, this liminal place was approached through ritualized acts, while on the other hand there would be continuous attempts at its domestication. It was not only the Church which attempted to diminish the “gap” in space through claiming these places of transition, but also every other current authority that endeavored to inscribe itself into this space, and thus into the collective memory. The crossroads are never empty! Never alone!

Das Würzburger Sondersendrecht für christianisierte Slawen und sonstige Nichtfranken

Ein Rechtstext aus der Zeit König Konrads I. (918?)
Einführung, Edition und deutsche Übersetzung*

Hans-Dietrich Kahl

Briefly dealt with in the 2004 Studia Mythologica 7, this source had been now published and supplemented with the translation from Latin to German. Believed to have originated during the period of King Konrad I (918 ?), the text had obviously been adopted in Würzburg, and in the presence of the ruler. Together with the Tribur Synod of 859 and the Hohenaltheim Synod of 916 it represents the tendency from the late period of the Carolingian rule to obtain, by means of the Church, the power in the area that had a large share of the Slavic population. Particularly emphasized is the trebo ceremony. Content comparisons with other ecclesiastic legal texts are clearly evident.

Übersicht

Einführung: I. Einordnungsprobleme S. (39–41). – II. Würzburger Provenienz? S. (41–43). – III. Eingrenzung der Datierungsmöglichkeiten S. (43–45). – IV. Motivgeschichtliche Einordnung S. (46–50). – V. Synodalschluß zur Herrschaftssicherung aus der Spätzeit König Konrads I.? S. (50–56). – VI. Ausklang S. (56–57). – Textedition und Verdeutschung (S. (58–63).

Einführung

Der Quellentext, der hier erneut vorgelegt wird, ist seit gut 150 Jahren bekannt. Er gibt konzentriert wie selten Einblick in die Bevölkerungs- und Herrschaftsverhältnisse, in die religions- und sozialgeschichtliche Situation des Bestimmungsbereiches, doch herangezogen wurde er selten. Vor allem Zuweisungsschwierigkeiten legten sich in den Weg. Kürzlich ließen sie sich, wie es scheint, beheben, und es wurde möglich, ihn in dieser Zeitschrift ausführlich zu würdigen, wenn auch nicht erschöpfend¹. Das weckte den Wunsch, über Einzelzitate hinaus auch den vollen Wortlaut wieder leichter verfügbar zu haben, der 1907 zuletzt vollständig gedruckt worden war, und das als Anhang zu einer schwer zugänglich gewordenen Spezialmonographie². Schließlich empfangen Details Licht auch

* Vorliegender Beitrag gibt mit freundlichem Einverständnis der Schriftleitung einen Wiederabdruck aus dem Archiv für die Geschichte von Oberfranken 87, Bayreuth 2007, S. 7–32.

¹ H.-D. Kahl, Das erloschene Slawentum des Obermaingebietes und sein vorchristlicher Opfer - brauch (*trebo*) im Spiegel eines mutmaßlich würzburgischen Synodalbeschlusses aus dem 10. Jh., in: SMS 7 (2004), S. 11–41, danach hier zitiert; Wiederabdruck im Archiv für Geschichte von Oberfranken 86 (2006), S. 7–40, durch eine Karte zum Mainslawenproblem ergänzt.

² Bei A. M. Koeniger, Die Sengerichte in Deutschland I, München 1907, S. 194–196.

von dem Gesamtzusammenhang her, der sie einschließt. Diesem Wunsch wird hiermit entsprochen. Aus Raumgründen wird möglichst wenig wiederholt, was bereits die vorige Abhandlung ausbreitet. Neu aufgerollt werden muß jedoch das Problem der Datierung und historischen Einordnung, zu dem ergänzende Gesichtspunkte aufgetaucht sind.

I.

Die Überlieferung des Textes, der provisorisch als T bezeichnet sei, stellt keine Originalausfertigung zur Verfügung. Sie unterschlägt, wann, wo und durch wen T zustandekam, und beschränkt sich auf das Inhaltliche. Der Form nach handelt es sich um so etwas wie einen Synodalschluß, der Lebensverhältnisse im Bestimmungsgebiet den Normen der damaligen Kirche anpassen soll, und zwar mit den Mitteln des geistlichen Gerichts der Zeit, des sog. *Send*³. Vorausgesetzt wird ein gefestigtes Niederkirchenwesen unter geordneten Herrschaftsverhältnissen, die im eingespielten Zusammenwirken geistlicher und weltlicher Gewalt ein scharfes Durchgreifen möglich machen. Weiteres kann im wesentlichen allein aus dem Text selbst gefolgert werden.

Die wahrscheinlich ältere der beiden Handschriften gehört nach neueren Ergebnissen in die Zeit um 1040⁴. Damit ist ein provisorischer *Terminus ante quem* gegeben.

Sucht man dem einen *Terminus a quo* gegenüberzustellen, so hat man sich zunächst mit der Tatsache auseinanderzusetzen, daß T im ersten Kapitel hier eingeführter Zählung zwei Partien einschließt, die noch anderweitig überliefert sind und dort Quellenangaben zeigen. Sie erscheinen in einer Canonessammlung, die ein Salzburger Codex umstrittener Herkunft einschließt, gleichfalls aus dem 11. Jh. Das Gegenstück zu I, 1 ist durch Rückverweis auf den vorausgehenden Canon dem Konzil von Tribur zugeschrieben (*in Triburiensi concilio*); II, 2–3 enthält einige Sätze aus einem erheblich längeren Passus, der dort auf ein Konzil von Rouen zurückgeführt wird (*concilio Rodomagensi*); dabei läßt der Textvergleich sich lediglich bis zu der Stelle durchführen, an der die Salzburger Fassung abbricht – ob T die gemeinsame Vorlage weiter zitiert oder mit II, 1 selbständiges Formulieren beginnt, ist nicht sicher auszumachen⁵. Gibt das Datierungshinweise? Ein Konzil von Tribur ist wohlbekannt. Es wurde 895 unter König – noch nicht Kaiser – Arnulf im heutigen Trebur (bei Groß-Gerau, Hessen) abgehalten und gehört zu den markantesten Ereignissen von dessen Regierungszeit. Leider liegt es mit der Überlieferung im argen, und wir können noch nicht einmal auf eine moderne Ausgabe zurückgreifen. Es gibt zahlreiche Extravaganzen, und ihre Authentizität ist teilweise umstritten; ausgerechnet der hier wichtige Canon zählt zu denen, die nicht allgemein anerkannt sind⁶. Das Konzil von Rouen aber gehört zu den

³ H. Zapp, *Send*, in: *Lexikon des Mittelalters* (= LMA) VIII (1995), Sp. 1747 f. m. Lit.

⁴ Zum flg.: Kahl, S. 18 ff.

⁵ (G.) Phillips, *der Codex Salisburgensis S. Petri IX. 32*, in: *Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl.* 44 (1863), S. 469, 471 f. u. 501–503. Zur Handschrift noch: P. Fournier – G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en occident etc. I*, Paris 1931, S. 305–310; R. Kottje, *Eine Salzburger Handschr. aus Köln*, in: *Rhein. Vierteljahrsbl.* 28 (1963), S. 286–290; H. Fuhrmann, *Einfluß u. Verbreitung d. pseudoisidor. Fälschungen III*, München 1974, S. 706, Anm. 257, vgl. S. 683 ff., 707, 716 Anm. 289 sowie S 749 samt Anmerkung von R. Kottje, ebd., S. 629, Anm. 6.

⁶ Synode von Tribur: W. Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich u. in Italien*, Paderborn 1989, bes. S. 7 f., 10., 22 f., 25, 299, 367–371, 481 u. ö. (Register S. 523), dazu H. Wolter, *Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 916 bis 1056*, Paderborn 1988, Register, S. 517, über die Nachwirkung. Ausgabe: V. Krause, *MGH Cap. II*, S. 196–249, dazu Ders., *Die Akten der Triburer Synode 895*, in *Neues Archiv* 17 (1892), S. 51 ff., sowie ebd., 18 (1893), S. 411 ff., mit Kritik von E. Seckel, ebd. S. 36–409; dazu H.

Cruces der Forschung. Es wird mehrfach in ähnlicher Weise zitiert, besonders bei Regino von Prüm († 915); wir besitzen jedoch keine vollständige, nicht einmal eine größere zusammenhängende Textüberlieferung – selbst für die behaupteten Exzerpte ist unklar, ob wenigstens hinter ihnen noch ein greifbarer Gesamttext gestanden hat oder auch nur ein Zitat von Zitiertem. Einzig bezeugt ist für diesen Tagungsort eine Synode von 650. Mit ihr läßt sich rein von der Problemstellung her keins der bekannten Bruchstücke in Verbindung bringen – sie würden am ehesten in die Zeit um 878/80 passen. Es ist nicht einmal sicher auszuschließen, daß es nach 650 gar keine Synode von Rouen mehr gegeben hat und die Angaben auf Erfindung beruhen⁷. Der Passus, um den es hier geht, taucht bei Regino nicht auf, so daß selbst die Abfassungszeit seines Handbuchs (um 906) uns nicht weiterhilft. Kurz: Uns bleibt einstweilen nichts, als das Suchen nach Hinweisen aus solcher Richtung einzustellen⁸. Wir sehen uns allein auf das angewiesen, was T vom Inhalt her an Indizien zur Verfügung stellt.

II.

Das Rubrum weist auf eine Region unter fest etablierter fränkischer Herrschaft mit ethnisch gemischter Bevölkerung. Slawen stellen einen so bedeutenden Anteil, daß sie als einzige namentlich hervorgehoben werden; was für Elemente sonst im Lande lebten, bleibt ungesagt – T spricht lediglich von *Slavi vel ceterae nationes* (in Mehrzahl). Den namentlich Genannten kam also keine der mitbeteiligten Gruppen an Zahl und Bedeutung gleich. Die Urheber des Textes geben dabei zu erkennen, daß sie deutschsprachig waren – die Rede ist von Hügeln, *quos dicimus [...] hougir* (II, 1). Die erste Person Pluralis bezeichnet also ein althochdeutsches Wort als eigensprachlich, und zwar im Gegensatz zu einem anderen, slawischen, *quod trebo dicitur* (ebd.), in unpersönlicher Passivform. *Hougir* ist Mehrzahl zu *houc* „Hügel“ und hat zusätzlichen Zeugniswert: Es zeigt, daß T nur im Maingebiet oder weiter nördlich entstanden sein kann, denn weiter nach Süden

Hoffmann – R. Pokorny, Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlagen, München 1991, S. 69 f. m. Anm. 25, und vor allem R. Pokorny, Die drei Versionen der Triburer Synodalakten von 895, in *Deutsches Arch.* 48 (1992), bes. S. 432–466 und 481–385, mit teilweiser Kritik von W. Hartmann, Kaiser Arnolf und die Kirche, bei F. Fuchs – P. Schmid (Hg.), Kaiser Arnolf, München 2002, S. 238 f., 241 f., 245–251 m. weiterer Lit. – Zum oben behandelten Sonderkanon: Ae. L. Richter – R. Dove – W. Kahl, Lehrbuch d. kath. u. ev. Kirchenrechts, 8. Aufl. Leipzig 1886, S. 143 Anm. 4; Krause, NA 17 (1892), S. 326; Ders., MGH Cap. II, S. 197 f. mit Tabelle II, 10; Koeniger, Sendgerichte I, S. 52 m. Anm. 2, S. 197 f., vgl. 202 f. – S. nach - stehend Anm. 8.

⁷ E. Seckel, Die ältesten Canones von Rouen, in: *Histor. Aufsätze*, Karl Zeumer dargebracht, Weimar 1910, S. 611–635; Hartmann, Synoden, S. 385 f. und 435, vgl. 478 u. 481; O. Pontal, Die Synoden im Merowingerreich, Paderborn 1986, S. 203 f. m. Anm. 20. Zum fraglichen Einzelkanon: Phillips, S. 501–503; A. M. Koeniger, Beiträge zu den fränkischen Kapitularien und Synoden, in: *Arch. f. kath. Kirchenrecht* 87 (1907), S. 395 f. m. Anm. 3; Ders., *Sendgerichte I*, S. 196–198; Seckel, Rouen, S. 629 m. Anm. 3; E. Mayer, Das sog. Sendweistum der Mainund Rednitzwenden usw., in: *Zschr. f. Bayer. Landesgesch.* 6 (1933), S. 3–15. passim (aus: *Arch. d. Hist. Vereins f. Unterfranken* 68, 1929; mit verfehlter Grundthese, gegen die bereits A. M. Koeniger, *Art. Slawen-Sendrecht*, in: *Lex. f. Theologie u. Kirche IX*, 1937, S. 624); Hartmann, Synoden, S. 466; Ders., in *MGH Concil. III* (1984), S. 131 Anm. 8. – Fernzuhalten sind die sog. *Capitula Rotomagensia* (MGH Cap. Episc. III, 1984, S. 367–371). – Vgl. flg. Anm.

⁸ Die theoretische Möglichkeit, daß die fraglichen Partien der Salzburger Sammlung nicht Quelle für T, sondern umgekehrt aus T entlehnt sind, wird verschiedentlich erörtert; große Wahrscheinlichkeit vermag ich ihr nicht beizumessen. Vgl. Krause, NA 17 (1892), S. 326 sowie *MG Cap.* II, S. 206, Nr. 5; Koeniger, *Archiv* 1907, wie vor. Anm.; P. Hinschius, *System des kath. Kirchenrechts V/1*, Berlin 1893, S. 430 f. Anm. 6.

hin wurde der Ausdruck durch einen anderen abgelöst⁹. Dazu paßt, daß die Überlieferung von T sich auf Kathedralsitze des Erzbistums Mainz konzentriert, nämlich Eichstätt, dessen Zuständigkeiten slawische Bevölkerungsteile einschlossen, andererseits aber das merkwürdig abgelegene Konstanz, im deutschsprachigen Binnenland, an einer Stelle, wo nicht slawische Sprachprobleme akut waren, sondern allenfalls solche rätoromanischer Art. Mainz selbst ist, wie all seine übrigen Suffragane, unbeteiligt, obwohl es im Ostteil der unmittelbaren Erzdiözese gleichfalls slawische Bevölkerung zu betreuen hatte, deren Bekehrungsstand noch 1074 als reichlich mangelhaft gekennzeichnet wird¹⁰. Schwer ist der Eindruck abzuweisen, daß die Überlieferung von T auf Zufällen beruht, die von akutem Bedarf an entsprechenden Regelungen unabhängig sind, doch wird man den Bereich der Mainzer Kirchenprovinz nicht verlassen, solange sich dafür keine besonderen Gründe ergeben.

Ältere Forschung hat teilweise Eichstätt als Entstehungsort in Anspruch genommen. Das hat zwei Beobachtungen gegen sich. T ist in beiden Überlieferungen als Extravagante der Dekretaliensammlung Burkhard von Worms hinzugefügt. Dabei erscheint der Zusatz in der Eichstätter Überlieferung ebensowenig wie in derjenigen aus Konstanz als ein selbständiger Nachtrag auf zufällig freigebliebenen Spalten, wie sonst so oft. Beide Male tritt T an der gleichen Stelle auf, die vom thematischen Zusammenhang durchaus nicht prädestiniert erscheint, gerade ihn aufzunehmen; die Hand, die ihn schrieb, ist in beiden Fällen identisch mit derjenigen, von der die vorausgehenden Textteile stammen, im Eichstätt-Fall auch noch die unmittelbar anschließenden. Beide Schreiber müssen den Pausus also bereits in ihrer Vorlage vorgefunden haben, die einstweilen weder hier noch dort nachgewiesen werden kann.¹¹ Im übrigen liegt Eichstätt ebenso wie Konstanz außerhalb des bekannten Verbreitungsgebietes von *houc*. Um so mehr zieht das benachbarte Würzburg den Blick an, unmittelbar am Main gelegen, ein altes Zentrum der Überlieferung dieses Ausdrucks, den sein Stift Haug bis heute im Namen bewahrt. Prüfen wir, ob das, was T sonst noch an Bedingungen stellt, dort ebenfalls als erfüllt gelten kann.

Gleich für die erste, schon geschilderte Voraussetzung ist dies der Fall. Was sich T zur gegebenen Herrschafts- und Bevölkerungssituation entnehmen läßt, stimmt für den Würzburger Diözesanbereich mindestens für das 8.–10. oder 11. Jh.¹² Daß die Bischöfe sich der Christianisierung der die Ostteile besiedelnden Slawen annahmen, war ein Anliegen schon Karls d. Gr. gewesen, und seitdem hatten sie sich mit bemerkenswerter Beharrlichkeit immer wieder um Erneuerung der Privilegien bemüht, die sie dazu erhalten hatten, zuletzt 889.¹³ Erst 1007, mit Abzweigung des neuen Bamberger Bistums, wurde ihnen diese Aufgabe abgenommen. Eine Synode vor diesem Jahr, vermutlich in größerem Abstand, die das Würzburger Bistum betraf, ist als Urheberin der in T wiedergegebenen Beschlüsse insofern durchaus in Betracht zu ziehen, und wir hätten damit, wenn diese Zuweisung sich bestätigt, zugleich einen weiteren Hinweis zum *Terminus ante quem*. Von den slawischen Mundarten des älteren Würzburger Sprengels ist nur wenig erkennbar.

⁹ Kahl, S. 19 f. m. Anm. 46. Vgl. noch unten Anm. 76.

¹⁰ O. Dobenecker, *Regesta Diplomatica necnon Epistolaria Historiae Thuringiae I*, Jena 1895, Nr. 911 f. (S. 191 f.), dazu H. Leo, *Untersuchungen zur Besiedlung und Wirtschaftsgesch. d. thüring. Osterlandes*, Leipzig 1900, S. 66 f.; E. Schwarz, *Sprache u. Siedlung in Nordostbayern*, Nürnberg 1960, S. 362.

¹¹ Zu alledem, auch zum flg., Kahl, bes. S. 19–21. Vgl. Abb. unten S. 57 sowie Anm. „u“ zur anschließenden Textedition, II, 2.

¹² Kahl, bes. S. 21, 25–30 u. 31 f. Vgl. unten Anm. 58

¹³ Übersicht: Schwarz, S. 357

Daß der Wort - stamm des Ausdrucks, den T als *trebo* wiedergibt, dort bekannt war, ist durch Ortsnamen bezeugt.¹⁴

III.

Das Rubrum deutet auf ungebrochene Geltung des karolingerzeitlichen Personallitäs - prinzijs im Recht: Es wird kaum eine Quelle geben, die einem slawischen Bevölkerungsteil im Frankenreich und seinen Nachfolgestaaten dermaßen eindeutig bescheinigt, daß er den Status einer „nach eigenem Recht lebenden Volksgruppe besitzt“.¹⁵ Die Bevölkerung des Bezugsgebietes von T insgesamt bot offenbar rechtlich, und das heißt bis zu einem gewissen Grade auch: ethnisch, ein ziemlich buntes Bild. Franken spielten eine gewichtige Rolle. Darüber hinaus erfahren wir Näheres nicht, doch die Sozialstruktur wird beleuchtet, mit seltener Schärfe und Konzentration (II, 5–7). Vordringlich genannt wird der Fronbauer auf Staats- bzw. Königsland (*fiscalinus colonus*). Er stellte wohl den größten Anteil. Es gab auch freie Eigentümer (*in suo [...] praedio*); andere waren Hintersassen eines solchen (*in [...] alterius praedio*), der für sie dann der Herr (*dominus*) war. Es ist nicht zu leugnen, daß all das sich gut zu den Vorstellungen fügt, die wir für die Karolingerzeit und darüber hinaus mit dem östlichen, dem heutigen engeren Franken verbinden. Leider erfahren wir nicht, wie die Slawen sich auf diese verschiedenen Schichten verteilten – ob sie an ihnen allen Anteil hatten oder nicht. Was in der Aufzählung fehlt, sind Hörige auf Kirchengut. Daß dort im Sinn der getroffenen Verfügungen durchzugreifen war, mag gar zu selbstverständlich gewesen sein. In den sehr detaillierten Ausführungsbestimmungen zeigt T – und auch das weist in eine frühere Phase – eine so enge Zusammenarbeit geistlicher und weltlicher Gewalt an ausgesprochen kirchlichen Zielen, wie man sie sich schon für die Periode der Sachsenkaiser nicht mehr recht vorstellen kann. Sie entspricht bestimmten Forderungen des römischen Kaiserrechts, deren Kenntnis sich in der Karolingerzeit und kurz danach im Frankenreich bemerkenswert weit verbreitet zeigt.¹⁶ In den Synoden von Tribur (895) und Hohenaltheim (916) wurde sie besonders intensiv praktiziert. T erwähnt in diesem Zusammenhang zwei weltliche Herrschaftsträger, bezeichnet als *centurio* und als *dux* (II, 2 u. 6). Hinter dem ersten Ausdruck verbirgt sich ein untergeordneter Amtsträger, dessen Funktion früh im Hochmittelalter erlosch, ahd. *hunno*, sonst häufiger durch *centenarius* wiedergegeben, in der Fachliteratur früher vielfach als „Zentgraf“ bezeichnet. In Mainfranken war er schon nach dem Ausweis von Ortsnamen bekannt¹⁷ und kann folglich das sich abzeichnende Bild nicht stören. Was den *dux* angeht, so hat seine Bedeutung sich mehrfach gewandelt. Ungefähr bis zur Mitte des

¹⁴ Kahl, S. 21 f.

¹⁵ Vgl. H. Liermann, Zur mittelalterl. Rechtsgesch. Frankens, in: Jahrb. f. fränk. Landesforsch. 5 (1939), S. 2 m. Anm. 4.

¹⁶ Dazu W. Hartmann, Der Bischof als Richter, in: Röm. Hist. Mitteil. 28 (1986), S. 104 f. m. Anm. 4–5.

¹⁷ G. Gudian, Handwörterbuch z. dtsh. Rechtsgesch. I (1978), S. 603–606, s. v. *centenarius*, *passim*; A. Kroeschell, ebd. II (1978), S. 271–275, s. v. *Hundertschaft*, *passim*; Ders., LMA V (1991), Sl. 214 f., s. v. Hundert; vgl. D. Claude, *centenarius*, ebd. II (1986), Sp. 1620 f.; Th. Andersson, Realex. d. Germ. Altertumskunde XV (2000), S. 235 ff. s. v. *Hundare*, *passim*. – Schon R. Dove, Das von mir sg. Sendrecht der Main- und Rednitzwenden, in: Zschr. f. Kirchenrecht 4 (1864), S. 168 zieht den *centurio* im Rahmen damaliger Möglichkeiten als Datierungsmerkmal heran. Seine Arbeit insgesamt, die erste ernstzunehmende, die sich mit T befaßt, ist ein klassisches Beispiel für eine alte Untersuchung, die bei näherem Zusehen auch bei neueren Argumenten gegen gelegentlichen Widerspruch meist noch immer recht behält.

10. Jh. bezeichnet er einen weltlichen Machthaber herausgehobener Stellung, ohne daß sie verfassungsrechtlich fixiert ist – eine Art Übergraf, der z. B. mehrere Grafschaften vereinigt, doch ist *dux* dafür noch kein festgelegter Begriff, sondern wechselt mit *marchio* und auch noch mit *comes*. Unter den Ottonen dringt früh die Bedeutung eines Amtsherrn vor, den es vorher nicht gegeben hatte, vom Herrscher eingesetzt und ihm unmittelbar unterstehend, später nochmals abgelöst durch die eines hohen, erblichen Adelsranges. Die mittlere dieser Bedeutungen kommt für Ostfranken nicht in Betracht, denn dieses Gebiet blieb, wie gegen ältere Ansicht längst durchgedrungen ist, das Königsland schlechthin, ohne jeden Amtsherrn. Der *dux*-Titel, den der Bischof von Würzburg im 12. Jh. ausnahmsweise erlangte, kann in T nicht gemeint sein, denn der so Bezeichnete hat Aufgaben wahrzunehmen, für die geistliche Herren nicht in Betracht kamen. Auch der „Herzog von Rotenburg“, auf den Konrad III. vor seiner Königshebung als Herzogssohn Anspruch erhob, bleibt hier fern. Wenn T in diese Landschaft gehört, kann einzig die erste der drei Bedeutungen gemeint sein. Tatsächlich treffen zwischen dem Ende der Babenberger Fehde (906) bis zur Schlacht von Andernach (939) die entsprechenden Voraussetzungen für zwei Brüder aus dem Hause der Konradiner zu, die damals in dieser Region unangefochten an der Spitze standen, zunächst für Konrad, der dann von 911–918 als erster seines Namens König war, dann für dessen Bruder Eberhard, der in jener Schlacht fiel.¹⁸ T bringt den *dux* ohne zugehörigen Personenamen, einfach als Rangbezeichnung, und böte damit einen verhältnismäßig frühen Beleg für diese Verwendung. Doch gerade im dortigen Zusammenhang ist die Aufnahme des Ausdrucks verständlich. Ein Instanzenzug war zu umreißen, in den der *comes* einbezogen war; ein Ausdruck, der eindeutig genug einen Höherstehenden benannte, war unentbehrlich. Mainfranken ist auch von hier aus als Heimat von T nicht auszuschließen. Achten wir noch auf die Stellung der Quelle in der Geschichte des Sendgerichtswesens. Die maßgebliche Versammlung wird als *placitum episcopi sive archipresbyteri* bezeichnet (II, 1). Je nachdem, wie man diesen Beschluß datiert, ist er damit die erste oder eine der ersten Quellen, die die Abhaltung des Sends nicht ausschließlich dem Bischof selbst vorbehalten, sondern die Möglichkeit einer Delegation voraussetzen.¹⁹ Das spiegelt ein fortgeschrittenes Entwicklungsstadium. Auch das Institut der Send- oder Rügezeugen, das T in I, 2–3 mit jenen angeblichen Formulierungen aus Rouen anspricht, zeigt sich verhältnismäßig weit ausgebildet.²⁰ Im übrigen ist unverkennbar allein von Verfahren gegen Laien die Rede – Visitation von Klerikern klingt nirgends an. Beide sind also offenbar bereits wie selbstverständlich nach Zeitpunkt und Schauplatz getrennt.²¹ Noch nicht angedeutet ist die Absonderung Adelliger aus der Menge der Sendpflichtigen, die sich, regional verschieden, im fortschreitenden Hochmittelalter durchsetzt, doch findet sich eine Art Vorstufe dazu in einer Begünstigung des fränkischen Reichsvolks, auf die zurückzukommen ist.

Inhaltlich fällt der starke Akzent auf, den T auf die Bekämpfung von Relikten vorchristlichen Kultbrauchs legt, und zwar nicht als abstrakt-allgemeines Verbot, sondern

¹⁸ Kahl, S. 18 f. m. Anm. 41; aus genannter Lit. hervorzuheben: H. W. Goetz, „Dux“ und „Ducatus“. Begriffs- und verfassungsgeschichtliche Untersuchungen. Bochum 1977; über die Konradiner bes. S. 339. – Vgl. unten Anm. 43.

¹⁹ Vgl. A. Hauck, Send/Sendgericht, in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. XVIII (1906), S. 213; Koeniger, Sendgericht I, S. 80, dazu 102 ff.

²⁰ Dove, S. 112; Koeniger, Sendger. I, S. 197, vgl. 52.

²¹ Hauck, S. 211.

in ganz konkreter Zuspitzung auf benannte Bräuche des Bestimmungsgebietes, wie sie in dieser Bestimmtheit ungewöhnlich ist (II,1). Bonifatius hatte zur Unterbindung von „Heideleien“ (*paganiae*) im „Volke Gottes“, ohne sie zu präzisieren, ein Zusammenwirken von Bischöfen und Grafen angestrebt, doch in der erhaltenen Hinterlassenschaft karolingischer Synoden weicht dieses Moment auffällig zurück.²² Ein gemeinsames Vorgehen beider Gewalten im Verfolg kirchlicher Ziele tritt stärker erst wieder in den genannten Synoden von Tribur (895) und Hohenaltheim (916) zutage, doch auch dann noch zunächst in anderen Themenbereichen.²³ Diese Synoden verfolgten Probleme, die im ganzen Reich akut waren. Vor Ort lag es nahe, auch Aufgaben einzubeziehen, die dabei abseits liegengeblieben waren, sofern sie sich in hoher Dringlichkeit stellten, stärker als in anderen Gebieten. T spiegelt einen Geist, der so stark dem jener beiden Synoden entspricht, daß man sich trotz abweichenden Gegenstandes schwer entschließen wird, die Fixierung weit von diesen beiden Höhepunkten reichskirchlicher Bestrebungen abzurücken, und zugleich warnt das inhaltliche Moment, die Entstehungszeit tiefer ins 9. Jh. zurückzudatieren.

Das vorgesehene Sühneverfahren, von Beugungsstrafen beherrscht, weist in die gleiche Richtung. Es sieht für den Fall hartnäckiger Unbußfertigkeit, die die Exkommunikation mißachtet, Repressalien aus weltlicher Rechtsgewohnheit vor, und sie sollen mit erstaunlicher Drastik ein- und durchgesetzt werden. Auch dafür ist T, je nachdem, die älteste oder eine der ältesten Quellen.²⁴ Dabei begnügt der nach eigener Aussage kirchliche Text (II, 5: *decretum est ab ecclesia*) sich nicht mit entehrenden Leibesstrafen an der Person, wie sie sonstigem Sendrecht nicht fremd sind (Prügeln, Haarschur u. dgl.). Es sieht Maßnahmen vor, die in eine ganz andere Dimension vorstoßen, wie Pfändung von Vermögenswerten (II, 3–4), schließlich Güterkonfiskation und Exilierung (II, 5: *ab ecclesia exclusum humana priuari communione*; II, 7: *expulsus; infiscentur substantiae*). Das bedeutet Eingriffe in das Sippeneigentum, die womöglich auch Unschuldige in Mitleidenschaft ziehen. Dergleichen sind Vollzüge, die ein Kleriker allein gar nicht durchzuführen vermag. Eine kirchliche Stelle verfügt also über weltliche Herrschaftsträger mit.

Die Entwicklungslinie, in die T damit einrückt, findet auffällig wenig Beachtung.²⁵ Es ist darum erforderlich, etwas weiter auszuholen, damit die Stellung der Quelle im Gesamtzusammenhang deutlicher wird. Diese Linie beginnt in der Karolingerzeit, Frucht ihres neuartigen Denkens über die Verantwortung der Herrschenden für Aufgaben kirchlichen Ursprungs, doch geradlinig verläuft sie von dort aus keineswegs. Versuchen wir, sie wenigstens so skizzieren.

²² Sog. Concilium Germanicum, c. 5, im Anhang zu: Briefe des Bonifatius usw., bearb. v. R. Rau (Ausgew. Quellen z. dtsh. Gesch. d. Mittelalters IVB), Darmstadt 1968, S. 379; Synode von Estiennes, c. 4 (ebd., S. 384); Synode von Soissons, c. 7 (ebd., S. 386); sowie den *Indiculus superstitionum et paganiarum* (ebd., S. 444–448), jetzt vielseitig beleuchtet von H. Homann – E. Meineke – R. Schmidt-Wiegand, in: Reallex z. germ. Altertumskunde, 2. Aufl. XV (2000), S. 369–384. Dazu Hartmann, Synoden, bes. S. 447 f., vgl. 52 u. 55.

²³ Tribur: oben Anm. 6; Hohenaltheim: MGH Conc. VI/1 (1987), S. 1–40, bes. 19 ff.; dazu Wolter (wie Anm. 6), S. 11–20 (Anm. 6: Quellenlage).

²⁴ Koeniger, Sendger. I, S. 25 ff., bes. 27, vgl. 62.

²⁵ Handbücher, aus denen man Orientierung erhofft, setzen mit detaillierteren Informationen hierzu meist erst mit dem *Decretum Gratiani* oder noch später ein. Selbst das überfachlich angelegte LMA beschränkt sich unter Stichwörtern wie *Apostasie*, *Häresie* usw. auf korrekte theologische Definitionen, enthält sich jedoch aller Hinweise zur Strafverfolgung nach kirchlichem und nach weltlichem Recht. Einige Hinweise bei Hinschius V/1 (1895), S. 158 f., vgl. 140 f. 374 ff.; V/2, S. 686 f., vgl. IV, S. 742. Vgl. flg. Anm.

IV.

Die Kombination von Verbannung und Güterkonfiskation für hartnäckigen Widerstand gegen kirchliche Normansprüche setzt Mitte 8. Jh. ein, wobei Exilierung als Schlußpunkt nicht unbedingt auf Ausweisung aus dem Heimatgebiet hinausläuft – sie kann auch Klosterhaft bedeuten, auch Anweisung eines bestimmten Aufenthaltsortes (z. B. Iso lie - rung auf einer Insel), auch gefänglichen Gewahrsam und ähnliches mehr.²⁶ Schon unter Pippin I. findet sich die Verbindung von Enteignung und Exil für Exkommunizierte, die nicht dazu gebracht werden können, Kontakte mit Christen von sich aus zu meiden, und bei Karl d. Gr. erscheint dieses Strafmaß in schrittweiser Verschärfung der Strafen gegen Zehntverweigerer, doch zu konsequentem Einsatz kommt es noch nicht – man entschied noch spontan, ohne Systematik.²⁷ Die barbarische Härte mit zahllosen Todesstrafen, zu der dieser Herrscher sich unter dem Eindruck seiner Mißerfolge gegen die Sachsen hinreißen ließ, ist nur zu gut bekannt.²⁸ Kritik blieb nicht aus; ihre Frucht war die grundsätzliche Neubesinnung über den rechten missionarischen Ansatz am Auftakt der Awaren - mission, beim sog. Donaukonzil (*conventus episcoporum ad ripas Danubii*) von 796, zu dessen Grundsätzen uns jedoch weitgehend Einblick in die praktische Umsetzung fehlt.²⁹ Das auffällige Zurücktreten von Maßnahmen gegen „Heideleien“ im folgenden Jahrhundert könnte vielleicht eine weitere Reaktion auf die Maßlosigkeiten Karls gewesen sein. Kaiser Lothar I. hat in den Bruderkriegen nach dem Tode Ludwigs d. Fr. offenbar den Sachsen das Praktizieren ihres alten Glaubens freigestellt und nur Verfolgung derer unterbunden, die Christen zu bleiben wünschten.³⁰ Sein Hauptmotiv dürfte politisch gewesen sein: Er wollte sie als Bundesgenossen gewinnen. Doch zur Rechtfertigung genügte das nicht. Hat er geltend gemacht, daß erzwungene Scheinbekehrungen im Grunde fruchtlos sind und daß Entscheidungsfreiheit zumindest für später wirksamer zum Übertritt motivieren kann? Das Strafgericht Ludwigs II. war nochmals überaus hart, aber vielleicht stärker wegen des Aufstandes der „Stellinga“ als aus religionspolitischen Grün - den. Spuren nachwirkenden

²⁶ E. Eichmann, *Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters*, Paderborn 1909, S. 19; Ansätze zur Allgemeinorientierung S. 18–26, vgl. 112 ff.

²⁷ Concil. Vernense (Verneuill bei Senlis) 755 – erstes Reformkonzil Pippins I. als König, von ihm selbst einberufen und publiziert –, c. 9 (MHG Cap. I, S. 35, 17 ff.): Ein Exkommunizierter, der sich verhält wie oben, *regis iudicio exilio condemnetur*. – Karl d. Gr., *Capitula de rebus eccle - siasticis* (ca. a. 787/813), c. 3–4 (MGH Cap. I, S. 186) verfügt schrittweise Verschärfung der Strafen gegen Zehntverweigerer, im zweiten Schritt zusätzlich zur Geldstrafe *bannum nostrum*; [...] *de tertio autem, ut sacrilegus habeatur, sit in exilium missus et res eius in fiscum nostrum redigantur*. Anders ders., z. B. nach *Annal. Mettens. prior. a. 777* (MGH SRG, 1895, S. 86): Auf einem Reichstag in Paderborn *innumerabilis turba Saxonum [...] baptizata est et [...] ingenuitatem et possessionem eorum regi Carolo per manus in pignus tradiderunt, ut, si amplius mutassent fidem eorum, in servitium sempiternum perditam hereditate incidissent* (sinngleich, mit schwieriger Rechtsterminologie, anderweit). Hier tritt Verknechtung anstelle des Exils, die Güterkonfiskation bleibt. – Vgl. flg. Anm.

²⁸ Dazu H.-D. Kahl, *Karl d. Gr. und die Sachsen. Stufen und Motive einer historischen „Eskalation“*, bei H. Ludat – R. C. Schwinges (Hg.), *Politik, Gesellschaft, Geschichtsschreibung*, Gießener Festgabe für František Graus, Köln-Wien 1982, S. 49–130. Neueste Zusammenfassung m. Lit.: A. Angenendt, *Liudger*, Münster 2005, S. 78–85.

²⁹ R. Bratož, *La cristianizzazione degli Slavi negli Atti del convegno „ad ripas Danubii“ et del concilio di Cividale. Con un'appendice di T. Knific*, in: *XII Centenario del Concilio di Cividale (796–1996)*, *Convegno storico/teologico*, Atti. Udine 1998, S. 145–202.

³⁰ H.-K. Kahl, *Randbemerkungen zur Christianisierung der Sachsen*, bei w. Lammers (Hg.), *Die Eingliederung der Sachsen in das Frankenreich* (Wege d. Forschung 185), Darmstadt 1970, bes. S. 519–526 (aus H.-W. Krumwiede [Hg.], *Vorchristlich-christliche Frühgeschichte in Niedersachsen*. Beih. z. *Jahrb. d. Ges. f. niedersächs. Kirchengesch.* 64, 1966).

alten Glaubens und Kultes finden sich unter den Sachsen noch jahrhundertlang, und das ohne Nachrichten weiterer drastischer Verfolgung.³¹

Neue Probleme schoben sich in den Vordergrund: „Heiden“ drängten von allen Seiten heran – teils als Beutemacher, die wieder verschwanden, teils aber mit dem Ansinnen, Handelsbeziehungen aufzunehmen, ja Wohnsitze zu erhalten, dies vor allem im Westfrankenreich und im angelsächsischen England. Wie es scheint, wurde dadurch das Bewußtsein in bestimmter Richtung geschärft, nämlich der, daß Christianisierung nicht allein Menschen und Menschengruppen betraf, sondern auch Länder. Waren diese erst einmal mit einem Netz geweihter Stätten überzogen – mit Kirchen und Klöstern, Kapellen und Friedhöfen –, so kam ihnen eine Art „Charakter“ zu, der als unauslöschlich galt, vergleichbar demjenigen, den nach Kirchenlehre das Taufsakrament dem einzelnen Christen einprägt.³² Das 9. Jh. ist erfüllt von frustrationsreichen Versuchen, unerwünschte Eindringlinge wenigstens zur Taufe zu bewegen. Sie kleiden sich vielfach in hochoffizielle Verträge, die karolingische und angelsächsische Herrscher mit den Anführern wikingischer bzw. normannischer Kontingente schlossen, gipfelnd in der Übereinkunft von St.-Clair-sur-Epte (wohl 911), die den Normannen einen beträchtlichen Teil der später nach ihnen benannten Normandie auslieferte.³³ Es mag im Anschluß an solche Erfahrungen erfolgt sein, daß kirchliche Aufmerksamkeit sich der Bekämpfung heidnischer Relikte im eigenen Lager wieder stärker zuwandte, für die auch T ein mindestens frühes Zeugnis liefert.

Im 11. Jh. setzten Entwicklungen ein, die für hartnäckig „falschen“ Glauben auf Todesstrafe drängten, in anderen Fällen von Bußverweigerung auf Acht, also Friedlosigkeit, die dem Betroffenen nicht unbedingt das Verlassen des Landes auferlegte, doch jeden Verkehr mit ihm untersagte und jedermann freistellte, ihn totzuschlagen.³⁴ Mit „falschem“ Glauben war in erster Linie Ketzerei (Häresie) gemeint; Rückfall zum Heidentum (Apostasie) galt als eine ihrer Sonderformen. Fortführung oder Erneuerung einzelner vorchristlicher Bräuche gehörte, strenggenommen, mit in diesen Rahmen, doch in dem synkretistischen Kontext, der vor dem neuen missionarischen Ausgreifen des 12. Jh. mehr oder weniger überall zu unterstellen ist und jedenfalls für die mutmaßliche Umwelt von T³⁵ – in diesem Kontext dürfte solche Abweichung kaum als Abfall vom Glauben überhaupt gewertet worden sein. Datierung des Übergangs zu diesen neuen Auffassungen ist schwierig, schon weil mit starken landschaftlichen Differenzen zu rechnen ist. Ganz sicher aber ist die Erinnerung an die Lösung der frühkarolingischen Zeit nicht vollständig

³¹ Ebd., S. 508–519.

³² H.-D. Kahl, *Compellere intrare. Die Wendenpolitik Brunos von Querfurt usw. bei H. Beumann (Hg.), Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters (Wege d. Forschung 7), Darmstadt 1963–1973*, S. 204 u. u. bes. 210 ff. (aus *Zschr. f. Ostforsch.* 2, 1953); vgl. Dens., *Bausteine zur Grundlegung einer missionsgeschichtl. Phänomenologie des Hochmittelalters*, in: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* (1), Congrès de Stockholm 1960, Louvain 1961, S. 62–69 (die dort zitierten „Beiträge zur Brandenburgischen Geschichte“ erschienen 1964 unter dem Titel: *Slawen und Deutsche in der brandenburgischen Gesch. d. 12. Jh.s*).

³³ Zusammenfassend behandelt bei A. Angenendt, *Kaiserherrschaft und Königstaufe*, Berlin-N.Y. 1984, bes. S. 259–273; zum genannten Vertrag S. 263–265; vgl. H. Hattenhauer, *Die Aufnahme der Normannen in das Westfränk. Reich*, Göttingen 1990, passim; A. Renoux, *LMA VII* (1995), Sp. 1140. Für England bes. A. P. Smyth, *Scandinavian Kings in the British Isles 850–880*, Oxford 1977.

³⁴ Eichmann, passim

³⁵ Vgl. Kahl 2004, S. 33 ff. u. 38 f.

erloschen. Im 12. Jh. suchte Hildegard von Bingen (1098–1179) solchem Trend entgegenzusteuern: Auch Häretiker seien Gottes Ebenbild; das Land werde zwar durch ihre teuflischen Umtriebe befleckt, doch umbringen solle man sie deswegen nicht, sondern lediglich enteignen und sie dann hinaustreiben.³⁶ Papst Innozenz III. dachte 1208, als die Albigenserfrage verstärkte Dringlichkeit gewann, sogar an planmäßige Entvölkerung und Neubesiedelung ganzer Landschaften.³⁷

Außerordentlich bemerkenswert ist ein Vertrag, der 1249 auf der Deutschordensburg Christburg im nachmaligen Westpreußen (nahe dem späteren Marienburg/Malbork) zu - stan dekam. Parteien waren der Deutschritterorden und die Prußen, die er zu bekehren strebte, die sich aber gegen gleichzeitige Aufrichtung seiner Herrschaft wehrten; die Abmachung sollte nach schweren Kämpfen eine Abfallsbewegung friedlich beenden. Es handelte sich also einerseits um eine kirchliche Instanz, andererseits um ein Gemenge von Getauften, die zu ihrer angestammten Religion zurückgekehrt, die also Apostaten waren, und noch ungetauften „Heiden“. Ausschlaggebend für die Gestaltung wurde ein päpstlicher Legat, Kardinal Jakob von Albano (auch: von Lüttich), der als Vermittler wirkte – 12 Jahre später übernächster Papst (Urban IV., 1261–1264); hinter ihm aber stand der Papst der Zeit, Innozenz IV. (1243–1254), ein bedeutender Kanonist, der in seinen Schriften darauf bestand, den „Ungläubigen“ mehr eigene Rechte zuzugestehen, als andere es zulassen wollten. Die Prußen erhielten Garantie ihrer angestammten Freiheitsrechte, so daß der Orden sich auf eine bloße Schutzfunktion für ihr Christentum beschränkt sah; sie gelobten dafür, endgültig von allem Heidentum – Kult wie Glauben – abzulassen, und unterwarfen sich der katholischen Kirche (was natürlich deren Normen einschloß, ob sie ihnen bekannt waren oder nicht). Die Güter (*bona*) derer, die weiterhin die Taufe verweigerten, sollten eingezogen werden (*publicentur*), ebenso diejenigen derer, die ihrer Kindertauf - pflicht nicht genügten; die Betroffenen sollten aus dem Gebiet der Christen (*extra christianorum fines*) ausgetrieben werden (*expellantur*), „damit nicht die guten Sitten anderer durch ihre verderblichen Gespräche korrumpiert werden“, und zwar nackt im Hemd (*nudi in tunica*).³⁸ Von Strafen für bisherigen Abfall ist keine Rede – er erhielt also stillschweigend Amnestie, um nicht zu großen Widerstand gegen die Rückkehr wachzurufen. Der Teufel etwaiger neuer Apostasien wurde nicht erst an die Wand gemalt – dafür genügte offenbar das festliegende Strafrecht der Kirche, der die Prußen sich unterwarfen. Es ist kaum zu bezweifeln, daß dieses Vertragswerk in hohem Grade auf den Instruktionen des Papstes beruht, und es sollte ebensowenig unabhängig von dessen kanonistischen Thesen behandelt werden wie umgekehrt diese von ihm, so sehr dies auch üblich geworden ist.

Der Unterschied zu T liegt auf der Hand. In einem Vertrag werden die Partner gefragt und können ihre Zustimmung geben, selbst wenn sie dies widerwillig tun; T dagegen ist eine Art Gesetz, das über die Köpfe der Betroffenen hinweg über sie verfügt. Das hängt mit der ungleichen Ausgangslage zusammen: Neuchristen, denen der Übertritt möglichst weitgehend erleichtert werden soll, dort – ein dem Anspruch nach längst christianisier-

³⁶ Hildeg. Bingens., ep. 47 ad praelatos Moguntinenses (Migne, Patr. Lat. 197, 232 D): . . . *populum istum ab ecclesia, facultatibus suis privatam, expellendo et non occidendo effugate, quoniam forma dei sunt ...*

³⁷ H. Roscher, Papst Innozenz III. und die Kreuzzüge, Göttingen 1969, S. 225 f. u. 227.

³⁸ Preußisches Urkundenbuch. Polit. Abt. I,1 (1909), Nr. 218,64 ff. 106 ff. (2. 161 f.). Dazu C. A. Lückcrath, Christburger Vertrag, in: LMA II (1983), Sp. 1907 f. (Lit.); zu Innozenz IV.: G. Schwarz, in: Theolog. Realenzyklopädie XVI (1987), S. 182–185; ergänzend: B. Robert, LMA V (1991), Sp. 437 f.

tes Land mit fest etablierter Kirche im Rahmen gesicherter Herrschaft eines christlichen Staatswesens hier. Gleichwohl ist die innere Nähe beider Verlautbarungen unverkennbar: beiderseits Normen katholischen Lebens als Maßstab mit besonderer, wenn auch nicht ausschließlicher Spitze gegen Nachwirkungen vorchristlicher Religion, beiderseits gleiche Zwangsmittel weltlichen Strafvollzugs gegen Abweichler. Ein Traditionsstrang wird faßbar, dünn nur belegt, der jedoch in wie immer garteter Kontinuität gewirkt haben muß. In diesem Strang aber nimmt T eine hervorragende Stellung ein, die Beachtung verdient.

Hat Rom nur an dieser einen Stelle in vergleichbarer Richtung gewirkt? In Norwegen haben sich einzellandschaftliche „Christenrechte“ erhalten. Sie beharren darauf, daß jeder - mann im Lande verpflichtet sei, Christ zu sein, und regeln die strafrechtliche Behandlung etwaiger Verstöße gegen kirchliche Normen. Es sind, wohlgemerkt, nicht Verfügungen geistlicher Instanzen – es handelt sich um Thingbeschlüsse, also „staatliches“ Recht. Geistliche Strafmittel kommen daher nicht vor. Vielfach begnügen die Texte sich mit Vermögensstrafen, für schwere Fälle aber drohen sie Friedlosigkeit an, sowohl für den Täter wie für seine Habe, deren Aufteilung zwischen König, Bischof und etwaigen anderen dann sorgfältig geregelt wird. Das gilt für Fortführung von Relikten der vorchristlichen Religion, nicht zuletzt Beisetzung von Toten in Hügeln (*haugar!*) oder sonst außerhalb des Friedhofs, ferner für Verweigerung der Kindertaufpflicht, für Fastenbrechen, widernatürliche Unzucht, bestimmte eherechtliche Verstöße und anderes mehr. Ausführlich wird der Fall behandelt, „wenn ein Heidenmann in unser Land kommt“: Er hat bei nächster Gelegenheit die Taufe zu nehmen; bis dahin darf man ihn verpflegen, aber nicht mit ihm zusammen essen – weigert er sich, so hat er binnen fünf Tagen das Land zu verlassen, und wer ihn dann länger als eine Nacht beherbergt, gar mit ihm gemeinsam speist, verfällt einer Geldbuße, die dem Wert einer Herde von 148 vollwertigen Rindern entspricht.³⁹ Der Heide als solcher ist unrein und eine Gefahr für das Land. Wer kann schon wissen, was an Teuflichem von ihm ausstrahlt!

All diese Texte zeigen deutlich verschiedene Entstehungsgeschichten – teilweise stehen diese merkwürdig unverbunden und unausgeglichen nebeneinander. Mehrere davon gehen unstrittig ins 11. Jh. zurück, das Norwegen seine Christianisierung in ziemlich gewaltvollen Formen brachte. Zum ältesten Band können die genannten Festsetzungen kaum gehören: Sie setzen voraus, daß der Sieg des neuen Glaubens im Lande nicht mehr nur Anspruch war, sondern Realität; daß also von den Ausweisungsdrohungen nur eine Minderheit noch betroffen werden konnte. Dazu fällt auf, daß keine der verfügbaren Handschriften dieser Christenrechte vor die Wirksamkeit eines weiteren Kardinals zurück reicht, nämlich des Nikolaus Breakspeare, nachmals Papst Hadrian IV. (1154–1159), der 1152/53 längere Zeit als Legat Papst Eugens III. in Skandinavien weilte. Er hat damals der norwegischen Kirche als nunmehr selbständiger Kirchenprovinz unmittelbar unter Rom eine dem kanonischen Recht gemäße Form gegeben, an der es bisher gefehlt hatte, und zahlreiche weitere Reformen durchgesetzt bis hin zum Verbot des Waffentragens an Handelsplätzen, und seine Persönlichkeit hinterließ einen stark nachwirkenden freund-

³⁹ R. Meissner, Die norwegische Volkskirche nach den vier alten Christenrechten, Germanen rechte, N. F.: Deutschrechtl. Archiv, 2. Heft (Weimar 1941), passim; nicht behandelt der „Heiden mann“ in „unserem Land“ – dazu H.-D. Kahl, Das altschonische Recht als Quelle zur Missionsgesch. usw., in: Die Welt als Geschichte 1/1957, S. 27 f., vgl. 46 f. Zum Allgemeinen: A. Bø u. a., Kristenrettar, Norge, in: Kulturhistorisk Leksikon for nordisk middelalder IX (1964), Sp. 297–304 m. Lit.; zu den Hügelgräbern Ders u. S. Lindqvist, Hauglegging, ebd. VI (1961), Sp. 246–250.

lichen Eindruck.⁴⁰ Daß das Königtum bald mit weiteren Reformen des weltlichen Rechts nachzog, verhinderten Rivalitätskämpfe mehrerer Prätendenten, die über ein Jahrzehnt in Anspruch nahmen. Erst nach 1163 geschah mehr in dieser Richtung. Daß davon dann auch die „Christenrechte“ betroffen wurden, ist bezeugt, ohne daß der damalige Anteil sich einwandfrei abgrenzen läßt; auch diese Reformen liegen noch vor deren ersten Handschriften.

Gibt es einen Anteil des Kardinals Nikolaus an dem, was uns schließlich greifbar wird? Dürfte das so rekonstruiert werden, so kämen wir nochmals in die Zeit Hildegards von Bingen und auf Papst Eugen im Hintergrund. Doch die Quellen schweigen eisern. Sie geben nicht einmal den Blick auf Wahrscheinlichkeiten frei. Die harten Bestimmungen der norwegischen Christenrechte können durchaus schon einer der jüngeren Schichten des 11. Jh. angehören; möglicherweise wäre dann mit Einflüssen aus der deutschen und der englischen Kirche zu rechnen, die beide lange zur Entwicklung der norwegischen beigetragen haben.

Nur am Rande kann hier auf das berüchtigte Problem der sog. *eiectio Slavorum* hingewiesen werden, das für die deutschen Kolonisationsgebiete östlich der Elbe im 12. und 13. Jh. von sich reden macht. Es ist vielschichtig und muß differenziert betrachtet werden; teilweise gehört es zweifellos in den hier verfolgten Fragenkreis hinein, teilweise ist es ebenso zweifellos anders gelagert. Seine verworrenen Fäden auseinanderzuziehen, ist hier nicht der Ort.⁴¹ Überhaupt erübrigt es sich, die Umschau an dieser Stelle fortzusetzen. Auch so schon hat sie deutlich gemacht: T steht, was seine Beugungsstrafen angeht, in einer langen Überlieferungskette, die sich nicht auf Deutschland beschränkt. Unter ihren Gliedern kommt diesem Synodalschluß eine beachtliche Stellung zu. Allerdings hilft dies nur zur motivgeschichtlichen Einordnung. Für die chronologische hat sich dabei im Grunde lediglich ergeben, daß die Warnung vor gar zu frühem Ansatz der Entstehungszeit Verstärkung erfuhr. Im übrigen ist das Vergleichsmaterial zu diesem strafrechtlichen Aspekt zu weit gestreut, um noch neue Anhaltspunkte für die Datierung zu liefern.

V.

Suchen wir eine vorläufige Summe zu ziehen, so läßt sich festhalten: T entstand im Verbreitungsgebiet des ahd. Wortes *houc*, also nicht südlicher als im Maingebiet. In engere Wahl kommt, wie es scheint, die Diözese Würzburg. Inhaltliche Analysen führen, soweit sie Datierungshinweise erbringen, immer wieder in spätkarolingisch-frühnachkarolingische Zeit; der Gebrauch des *dux* engt den Blick, wenn man in Mainfranken bleibt, auf die Spanne ein, in der der eine oder andere Konradiner dort informell mit diesem Ausdruck belegt werden konnte, bevor daraus eine feste Rangbezeichnung wurde. Das führt auf erstaunlich präzise Daten, etwa 906–939, doch kommt wegen des vorausgesetzten engen Zusammenspiels geistlicher und weltlicher Instanzen schon die Zeit König Heinrichs I. (ab 919) kaum noch in die engere Wahl.

⁴⁰ Hier genüge der Hinweis auf O. Kolsrud, *Norges Kyrkjesoga I*, Oslo 1958, S. 186–202; F.-J. Schma le, Hadrian 4., in: LMA IV (1989), Sp. 1823 mit weiteren Hinweisen. Zum Nachleben in der Erinnerung des Nordens: Snorri Sturluson, *Heimskringla, Uphaf Inga konungs*, c. 23 (Udg. af F. Jónsson, København 1911, p. 587). Vgl. auch M. Gerhard – W. Hubatsch, *Norweg. Gesch.*, 2. Aufl. Bonn 1963, S. 93–95.

⁴¹ Hinweise: H.-D. Kahl, *Kulturbilder im vorchristlichen Slawentum*, in: *Studia Mythologica Slavica* 8 (2005), S. 22 f. m. Anm. 37.

Bei derart präziser Eingrenzung allein aus Rückschlüssen fühlt man sich nicht wohl. Es trifft sich jedoch, daß zwischen 793 und 1008 ausgerechnet die so herauspräparierte Phase die einzige ist, für die Würzburg mit nachweisbaren Herrscheraufenthalten aufwarten kann. Konrad I. hat dort sogar mehrmals geurkundet, 915 und 918.⁴² Thiodo, damals Bischof des Ortes (908–931), scheint, soweit das karge Quellenmaterial Einblick gestattet, diesem Herrscher näher verbunden gewesen zu sein.⁴³ Offenbar kam er aus dem engeren Umkreis der Konradiner und war nicht ohne deren Einfluß in sein Amt gelangt. In der Umgebung Konrads erscheint er schon im Jahr vor dessen Königserhebung, und bei diesem Akt war er mindestens anwesend; er erhielt damals das ersterhaltene Privileg dieses Herrschers, das ihn auffällig betont herausstreicht; es betrifft u. a. die Übertragung von slawischen Siedlungen (*Slavinis oppidis*) aus Reichsgut zugunsten des Hochstiftes und seines Eigenklosters Ansbach.⁴⁴ 915 urkundete der Herrscher in Würzburg selbst zugunsten eines bischöflichen Vasallen; die Intervenientenliste läßt erkennen, daß auch mehrere Mitglieder des Episkopats anwesend waren, darunter Erzbischof Heriger von Mainz (913–927).⁴⁵ Das nächste Jahr sah die Synode von Hohenaltheim. Daß Thiodo dabei war, läßt sich nur vermuten – mit der Unterschriftenliste zu den Akten fehlt jede Kontrollmöglichkeit.⁴⁶ Es wäre merkwürdig, wenn gerade er gefehlt hätte.

In seinem letzten Lebensjahr weilte der König nochmals im heutigen engeren Franken, offenbar für längere Zeit. Auch dabei berührte er Würzburg. Anfang Juli ließ er dort an zwei aufeinanderfolgenden Tagen Urkunden zugunsten des Bischofs ausfertigen: Bestätigung der alten Immunitätsprivilegien (unter Erwähnung von *accolas vel Slavos*, was zu dem von T vorgeführten Bild der Bevölkerung paßt),⁴⁷ und von Zollvergünstigungen.⁴⁸ Das deutet an, daß Konrad damals dort nicht lediglich verweilte, sondern auch mit speziellen Problemen des gastgebenden Bistums befaßt war – es sind die einzigen Beurkundungen, die wir aus diesem Aufenthalt kennen. Nicht mehr erneuert wurde das alte Sonderprivileg der Karlszeit über die Slawenkirchen: Ihre Rechtsstellung im Bischofsgut war wohl seit dem letzten Mal (889) dermaßen selbstverständlich geworden, daß eine wiederholte Einschärfung sich erübrigen konnte – die allgemeine Bestätigung des Besitzstandes erfaßte sie hinreichend mit. Sich statt dessen nun mit der kirchlichen Disziplin zugehöriger Gemeinden zu befassen, lag kaum fern, und ebensowenig, sie beim fortgeschrittenen Entwicklungsstand nicht mehr als Sonderproblem für sich zu behandeln,

⁴² Würzburger Herrscheraufenthalte verzeichnet A. Wendehorst, *Das Bistum Würzburg* (Germ. Sacra, N. F. 1), Berlin 1962 ff., im Zuge der Behandlung der Reichstätigkeit der einzelnen Bischöfe. Für die Zeit bis 908 weist K. Lindner, *Untersuchungen zur Frühgesch. d. Bistums Würzburg u. d. Würzburger Raumes*, Göttingen 1972, S. 208–212, passim, sowie 237 auf weitere mögliche Termine hin, die jedoch unbezeugt bleiben. Ein Aufenthalt Ottos I. 961 in Würzburg ist nur spät und in fragwürdiger Quelle behauptet; das Itinerar des Königs ließe dafür Raum (Wendehorst I, S. 64); für einen Besuch jedenfalls der Kaiserin 995 ist nur die Ankündigung bekannt, nicht die Ausführung (ebd., S. 72). Königsurkunden für Würzburg zwischen 793 und 1008 zeigen Ausstellungsorte wie Frankfurt/M., Magdeburg, Forchheim, Pöhlde; Falsifikate, denen echte Diplome zum Opfer gefallen scheinen, erschweren den Einblick.

⁴³ Dazu Wendehorst I, S. 55–58; vgl. auch E. Dümmler, *Gesch. d. ostfränk. Reiches III*, 2. Aufl. Leipzig 1888 = Darmstadt 1960, S. 576, 598, 614.

⁴⁴ DKr I, 1, 911 XI 10 (MGH DD I, S. 2): *...rogatu Diotonis venerabilis et dilecti episcopi nostri [...] praefatus vir venerabilis Dioto praesul egregius ...*

⁴⁵ DKr I, 27 915 XI 6 (2. 25 f.).

⁴⁶ Wolter (wie Anm. 6), S. 12, vgl. 17 f.

⁴⁷ DKr I, 34 918 VII 4 (S. 31), nach DArn 66 (MGH DKar III, S. 98).

⁴⁸ DKr I 35 918 VII 5 (S. 31).

sondern im Rahmen der Gesamtsituation im Diözesangebiet, das auch weitere *nationes* einschloß.

Allerdings fielen die damit berührten Probleme nicht in königliche, sondern in geistliche Zuständigkeit. Wenige Tage nach Ausstellung jener Urkunden, am 8. Juli, war Kilians tag, Fest des Hauptpatrons von Würzburg. Der König wird kaum schon vorher abgereist sein. Ein mehrtägiger Herrscheraufenthalt, ohnedies nicht von einem Tag zum anderen zu organisieren, konnte Anlaß geben, den Diözesanklerus zahlreich zusammenzurufen, schon um dem hohen Besuch einen möglichst festlichen Empfang zu bereiten: Der *adventus regis* war ja im Zeremoniell seit alters herausgehoben.⁴⁹ Die Zeit pflegte kirchliche Synoden nicht klar von anderen repräsentativen Versammlungen zu trennen.⁵⁰ Wurde T auf einer solchen im Beisein des Herrschers beschlossen, so wäre eine Schwierigkeit behoben, auf die die Forschung schon wiederholt hinzuweisen hatte: Die Art, wie dort weltliche Amtsträger in das Vollstreckungsverfahren eingebunden werden, sprengt den Umkreis, in dem die Kirche eigenmächtig Regelungen zu treffen vermochte – sie setzt eigentlich eine Bestätigung durch den Herrscher voraus.⁵¹ Wurden die Beschlüsse in seinem Beisein gefaßt und verkündet, so erübrigte sich jeder zusätzliche Schritt, um ihnen uneingeschränkte Rechtskraft zu verleihen.

Ist das Bündel von Indizien, die sich damit zusammenfügen, gar zu stimmig, gar zu verführerisch, um sich darauf einzulassen? Unbedingt sind wir nicht auf diese Möglichkeiten angewiesen. Noch drei Monate später erscheint Konrad auf fränkischem Boden, dann in der Königspfalz Forchheim. Er urkundet dort, im nächsterhaltenen Diplom nach den beiden Würzburger Stücken, für das Bistum Eichstätt; die Intervenientenliste zeigt, daß damals auch Erzbischof Heriger wieder zugegen war, außerdem Thiodo, gleichsam der Nachbar, und ein *comes* Eberhard.⁵² Es ist kaum auszuschließen, daß sich hinter diesem letzten niemand anders verbirgt, als der vorhin angesprochene Königsbruder, der sonst auch als *dux* bezeichnet wird, obwohl diese Identifikation nicht ganz sicher scheint.⁵³ Die Teilnahme des Metropoliten, der sich selten in diesen Gegenden sehen ließ, spricht für einen bedeutenden Anlaß, den wir leider nicht kennen. Wenn T dort beschlossen wurde, wären Interessen, die Würzburg und Eichstätt gemeinsam berührten, vor einem breiteren Forum erörtert worden. Vielleicht jedoch war es zu breit. Vorher, im Juli, war der König sicherlich stärker auf Würzburger Probleme fixiert, und jenes *hougir* mag zusätzlich für seinen damaligen Aufenthaltsort sprechen, doch sollten wir hier nichts pressen. Jedenfalls zögere ich nicht, die Entstehung von T am ehesten in diese Sommermonate 918 zu setzen,

⁴⁹ Th. Kölzer, *adventus regis*, in LMA I (1980), Sp. 170 f.

⁵⁰ Vgl. Z. B. I. Schröder, *Die westfränk. Synoden von 888 bis 987*, München 1980, S. 7–11.

⁵¹ Kahl, 2004, S. 30, Anm. 67–68. Von dort zitierten Stimmen hier hervorzuheben: Rich. Schröder, *Die Ausbreitung der salischen Franken*, in: *Forsch. z. deutschen Gesch.* 19 (1879), S. 140, der „mit einem Würzburger Synodalschluß, wenn auch vielleicht in Form eines königlichen Gesetzes“ rechnet.

⁵² DKr I, 36, 918 IX 9 (S. 33).

⁵³ Das Register des Bandes, S. 686, schlägt ohne Begründung einen gleichnamigen Grafen aus dem österreichischen Donaugebiet vor. Die dort auf den Konradiner bezogenen Nennungen zeigen, daß er öfters ohne besondere Hervorhebung unter anderen *comites* genannt wird, einmal – DKr I, 23 (S. 22, 23) 914 VI 7, also schon verhältnismäßig früh – als *marchio*; als Königsbruder nur hervorgehoben, wenn er allein herausgestellt wird. Den *dux* hat König Konrad, soviel bekannt, niemals verwendet. Ihn in T einzusetzen, war wohl die einzige Möglichkeit, über den *comes* hinaus eine höhere Instanz zu fixieren, wie sie der dortige Verfahrensgang brauchte. Angesichts der Bedeutung Eberhards für die dortige Landesgeschichte (vgl. E. Karpf, LMA III, 1986, Sp. 1512) wird man bei einer Gelegenheit, die selbst den Erzbischof von Mainz anzog, in erster Linie ihn erwarten.

in das dritte Quartal dieses Jahres, nicht auf weit entferntem Schauplatz, sondern unmittelbar auf ostfränkischem Boden.

Von hier aus scheint sich zugleich eine besondere Merkwürdigkeit aufzuklären, die sich, so gut wie unbeachtet, mit T verknüpft. Verfolgt werden sollen Feiertagsschändung, Fastenbrechen, „götzendienliche“ Praktiken, Zehntverweigerung und Boykott des Sends; dazu werden Verfahrensfragen geregelt. All das könnte in einem ganz gewöhnlichen Sendrecht stehen, auch wenn die Drastik auffällt, in einem Sendrecht für Laien. Aber das ist T nicht ohne weiteres. Es sieht Ausnahmen vor. Sie stehen im Rubrum, das die Geltung der Bestimmungen einschränkt auf *Slavi vel ceterae nationes, qui nec pacto nec lege Salica utuntur*. Zeiten, die mit mehr oder weniger nationalistisch verblendeten Augen sahen, nahmen an, daß damit das Slawentum angesprochen war, und prägten daher für T Bezeichnungen wie „Sendrecht der Main- und Rednitzwenden“⁵⁴ oder, noch stärker vereinfacht, „Slawensendrecht“.⁵⁵ Doch das trifft bestenfalls eine Halbwahrheit. Die benannte Gruppierung ist in T ausdrücklich mit weiteren auf eine Stufe gestellt, die nach Lage der Dinge schwerlich etwas anderes sein können als Angehörige germanischer Stammesreste aus der Völkerwanderungszeit, später gemeinsam mit den „Wenden“ im deutschen Oberfrankentum aufgegangen. Die so geschaffene Gesamtheit aber wird zwei benannten Rechtsgruppen gegenübergestellt, hinter denen man wohl Franken ribuarischen und salischen Rechts zu suchen hat. Für sie gelten die aufgeführten Bestimmungen nicht.⁵⁶ Welch merkwürdige Zweiteilung der Laienwelt! Sie ist im Sendgerichtswesen gänzlich ungewöhnlich, vielleicht sogar einmalig, und sie bedarf daher besonderer Erklärung.

Zwei Gründe, soviel ich sehe, kommen zusammen: einer aus dem gegebenen Zustand von Reich und Königtum, der zweite aus nachwirkender karolingischer Reichsideologie.

Die Regierung Konrads I. stand wie keine vor ihm im Zeichen von Vorwehen des aufkommenden sog. jüngeren Stammesherzogtums.⁵⁷ Der Erfolg von Hohenaltheim war nur partiell gewesen und nicht von Dauer. Die wenigen Folgejahre brachten ständig neue Rück - schläge, in Sachsen, in Bayern und auch in Schwaben. Einzig Ostfranken, wo die herzogsähnliche Stellung beim konradinischen Hause selbst lag, bot eine einigermaßen verlässliche Basis. Die Ungarn blieben ständige Bedrohung, die böhmischen Slawen hatten begonnen, sich deutlicher als früher zu formieren, und sie paktierten dabei wohl zeitweise mit dem ungebärdigen Reitervolk. Das Würzburger Bistumsgebiet lag zwischen all diesen Fronten, gemeinsam mit dem von Eichstätt, doch nicht so stark wie dieses von Bayern her bedrängt. Dieses Gebiet fest in der Hand zu behalten, war für Konrad von höchster Bedeutung: Nicht zufällig wird er sich so viele Sommermonate hindurch in diesem Bereich bewegt haben – sonst läßt das karge Quellenmaterial vergleichbar ausgedehnte Aufenthalte in einer Region nur für Winterzeiten erahnen. Die komplizierte Bevölkerungsstruktur, die oben gestreift worden ist, wird die Aufgabe, das Land zu behaupten, nicht leichter gemacht haben: Franken als verhältnismäßig sichere Stütze dürften in weiten Partien wenig mehr gestellt haben als eine dünne Oberschicht, die allerdings vermutlich

⁵⁴ Dove, wie Anm. 17.

⁵⁵ S. Riezler, Bistum Eichstätt und sein Slavensendrecht, in: Forsch. z. dtsh. Gesch. 16 (1876), S. 397–408; Richter-Dove-Kahl (wie Anm. 6); Koeniger 1937 (wie Anm. 7); weiteres bei Kahl 2004, S. 16, Anm. 29.

⁵⁶ Kahl 2004, S. 24–30, hier im folgenden ergänzt.

⁵⁷ Zum flg. genüge hier der Hinweis auf Dümmler (wie Anm. 43), S. 574–620 u. 635–640.

im ureigensten Interesse zum König hielt;⁵⁸ andere Bevölkerungsgruppen mochten für unerwünschte Einflußnahmen von außen her offen sein. Ihre Loyalität zu sichern, wird man sich als ein wesentliches Anliegen des Herrschers vorstellen dürfen. Mindestens die Slawen wohnten in Randgebieten!

Die Franken haben sich, soweit die Quellen Einblick gestatten, im Lauf des 8. Jh. daran gewöhnt, sich selbst mit dem Gottesvolk des Alten Testaments zu identifizieren, in einer Intensität, die wohl erst von den englischen Puritanern des 17. Jh. wieder erreicht, dann allerdings wohl auch überboten wurde. Gern sonnte man sich in dem Gefühl, einer *gens* anzugehören, die von Gott selbst gestiftet war, von Christus geliebt, von unanfechtbarer katholischer Rechtgläubigkeit, während die „Barbarenwelt“ noch in Ketzerei verharre;⁵⁹ seit Karl d. Gr. entwickelte sich die merkwürdige, im Grunde unübersetzbare Formel, man habe *fidelis Dei et regis* zu sein, an Gott zu glauben und ein Getreuer des Königs zu sein, den die feierliche kirchliche Salbung beim Herrschaftsantritt irgendwie in die Nähe des Höchsten gerückt hatte.⁶⁰ Franke sein und ein Christ sein, der den dem Herrscher geleisteten Treueeid nicht durch Abfall nachträglich zum Meineid werden ließ, waren der Idee nach eins.

Wie sehr die Realität diesen berausenden Wein immer wieder verwässert hat, ist nur zu gut bekannt. Gleichwohl: Bei Lichte besehen, ist die Zahl der Fälle, die Aufsehen genug erregten, um in die Quellen zu dringen, doch relativ gering. Aus Mainfranken ist für die Zeit Konrads I. kein einziger auszumachen. Was es etwa noch an Anhängern der gestürzten Babenberger gab, wird Gründe besessen haben, sich ruhig zu halten. Die eigenen Interessen waren wohl auf Seiten des Königs, der mehr geben, aber auch mehr nehmen konnte als jeder andere, am besten gewahrt. Selbstverständlich werden auch unter diesen Franken Verstöße gegen kirchliche Vorschriften vorgekommen sein. Sie zu ahnden und abzustellen, haben aber offenbar normale sendrechtliche Maßnahmen genügt. Wie das geschah, entzieht sich unserem Einblick.

T hat es nicht mit ihnen, sondern mit anderen zu tun, und mit Hartnäckigkeit, gegen die Abmahnung und leichte Buße nichts half. Sie muß demonstrativ gewirkt haben und damit als Auflehnung sowohl gegen Gott als auch gegen den König. Die politische Situation der letzten Jahre Konrads I., so wird man zu folgern haben, forderte, in gerade diesem Würzburger Diözesangebiet, diesem vorgeschobenen Teil Ostfrankens, mit allen

⁵⁸ Volle Sicherheit über die konkrete Verteilung von Franken im Lande ist nicht zu gewinnen. Zum allgemeinen: R. u. U. Koch, Die fränkische Expansion ins Main- und Neckargebiet, in: Die Franken, Wegbereiter Europas. Ausstellungskatalog Mainz 1996, S. 270–284, dazu II, S. 902 f. u. 905–914, passim. H.-J. Nitz, Siedlungsgeographische Beiträge zum Problem der fränkischen Staatskolonisation im süddeutschen Raum, in: Zschr. f. Agrargesch. u. Agrarsoziologie 11 (1963), S. 34–62, erzielt bemerkenswerte Ergebnisse über die Ausbreitung dieser Kolonisation, doch bleibt unvermeidlich offen, welche Ethnica im Einzelfall herangezogen wurden. Nicht erfassbar bleibt Grundherrschaft fränkischer Oberschicht über vorgefundenen älteren Strukturen. Nicht feststellbar ist, wie in den übrigen Fällen auch, der zahlenmäßige Anteil an der Gesamtbevölkerung. Auch nur eine relative Mehrheit ist schwerlich anzunehmen. Vgl. auch H. Nitz, Siedlungsstrukturen der königlichen und adeligen Grundherrschaft, bei W. Rösener (Hg.), Strukturen der Grundherrschaft im frühen Mittelalter (Veröff. d. Max-Planck-Inst. f. Gesch. 92), Göttingen 1989, bes. S. 421–423.

⁵⁹ Bezeichnend der Prolog der Lex Salica mit seinen verschiedenen Entwicklungsstadien, bes. Fassung D (um 760; MGH LNG IV/2, 1969, S. 3–8, passim). Weiteres bei Kahl 2004, S. 28 f. m. Anm. 64–65, dazu noch A. Hauck, Kirchengesch. I, S. 172 ff., 198 ff.

⁶⁰ Kahl 2004, S. 28–30, insbes. nach H. Helbig, Fideles Dei et regis, in: Arch. f. Kulturgesch. 33 (1951), bes. S. 283–291; zu ergänzen durch W. Schlesinger, Beitr. z. deutschen Verf. Gesch. I, Göttingen 1963, S. 108–215, 231 f., 325 ff., 332 f. – Zur Herrschersalbung: H. H. Anton, Salbung II, in: LMA VII (1995), Sp. 1289–1292 (reiche Lit.).

nur erdenklichen Mitteln gegen solche Auflehnung vorzugehen. Die Kirche war geeignet, mit ihren Mitteln als Instrument der Herrschaftssicherung zu dienen, wie sie es in Hohenalt - heim gewesen war, nur jetzt auf anderer Ebene: nicht gegenüber den aufstrebenden Magnaten im Reich, sondern im Hinblick auf breite Bevölkerungsschichten. In den vorliegenden Beschlüssen haben wir damit nicht einfach ein „Würzburger Sendrecht“ vor uns, wie man gelegentlich sagen wollte,⁶¹ sondern ein „Würzburger Sondersendrecht für Nicht - franken“, die fester in die Kirche und damit in das Reich eingebunden werden sollten.

Die Härte, die dabei eingesetzt wird, fällt auf, jedenfalls uns. Sie wird möglich durch die intensive Einschaltung weltlicher Amtsträger bis hinauf zur Ebene unmittelbar unter dem König selbst. Mit dieser Härte steht der Würzburger Text zwischen zwei Extremen, der berüchtigten *Capitulatio de partibus Saxoniae* Karls d. Gr., zur mutmaßlichen Entstehungszeit gut 130 Jahre alt, und einer kleinen *canones*-Sammlung, die Erzbischof Hervé (Heriveus) von Reims um 914/922 zusammenstellte, also ziemlich genau zeitgenössisch;⁶² die *Capitulatio* galt einem Eroberungsgebiet, in dem der Frankenkönig eine nicht mehr ernstlich zu erschütternde Stellung gewonnen hatte; ihre ständige Todesdrohung war ein ungewolltes Eingeständnis, daß die von ihm angewandten Methoden gleichwohl versagt hatten. Hervé arbeitete im Interesse der Normannenmission, die jener Vertrag von St.-Clairsur-Epte in ein neues Stadium befördert hatte, dabei aber für eine Kirche, die nicht gerade ein machtvolles Königtum hinter sich hatte; sie mußte froh sein, wenn die Eindringlinge sie einigermaßen gewähren ließen, und konnte nichts tun, als den im Grunde Widerstrebenden goldene Brücken zu bauen. Für Drohungen, gleich welcher Art, war da kein Raum.

Hinter dem Würzburger Sondersendrecht steht ein gemeinsames Interesse von Kirche und Königtum in einem sozusagen altchristianisierten Land, in dem religionspolitisch nur noch gegen eine Minderheit vorzugehen war. Dafür genügten Vermögenseinziehung und Verbannung. Doch ein hartes Brot für die Betroffenen waren auch sie. Allerdings ahnen wir nicht, wie viele damit abgespeist wurden. Wir haben nur den Rechtstext – nichts zeugt für Häufigkeit und Art seiner Anwendung. Gab es Schwierigkeiten auf Seiten derer, die die Durchführung übernehmen sollten? Der Text deutet an, daß der eine oder andere sich gegen diese Aufgabe sperren könnte, so daß auch gegen ihn noch vorzugehen war (II, 7). Erkennbar wird nur das Endergebnis: Noch anderthalb Jahrhunderte nach Festlegung dieses Sondersendrechts waren jedenfalls unter den Slawen Relikte des alten Glaubens im Schwange, die Ärgernis erregten.⁶³

Die Bedeutung der Quelle für die Entwicklung des kirchlichen Rechtes im Hochmittelalter bleibt unberührt. Beiläufig ergaben sich Aspekte zur slawischen Religionsgeschichte, die in ihrer Art gleichfalls einmalig sind. Sie wurden schon früher eingehend behandelt,⁶⁴ daher hier nur kurz zur Erinnerung: Verfolgt wird „heidnisches“ Wesen unter Menschen, die dem Anspruch ausgesetzt sind, Christen zu sein (*post perceptam baptismi*

⁶¹ Koeniger, Sendger. I, S. 104 u. ö.

⁶² Druck: Th. Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims I*, Reims 1862, S. 550–561; mit abweichender Kapitelzählung auch bei Mansi XVIII, S. 189–201. Auch dieser Text wird außerhalb der landesgeschichtlichen Forschung erstaunlich wenig beachtet. Für Hervé genüge hier der Hinweis auf M. Lauwers, 9. Hervé, in: *Dict. d'hist. et de géographie ecclésiastiques XXIV* (1993), Sp. 240–243, vgl. auch Schröder (wie Anm. 50), S. 157–160, 180–197, 208–212, vgl. 156, sowie M. Bur, in *LMA IV* (1989), Sp. 2157.

⁶³ Kahl 2004, S. 38–40.

⁶⁴ Kahl 2004, S. 33–40

gratiam, sagt das Rubrum); dabei wird nicht mehr, wie in den älteren Würzburger Privilegien über die Slawenkirchen, deren Errichtung Karl d. Gr. noch selbst verfügte, vom *populus noviter conversus* gesprochen, von einer gerade erst bekehrten Bevölkerung.⁶⁵ Andererseits bleibt alles unbeleuchtet, was bereits im Sinn der Kirche abläuft, mag dies nun viel oder wenig sein. Für das vorchristliche Slawentum fällt wenig ab – vielleicht nur ein einziger Satz. Er bringt jedoch, so mager er ist, die wahrscheinlich wichtigste Aussage, die wir über den hier als *trebo* bezeichneten Opferbrauch besitzen. Ob in der Fortsetzung, die von Bestattungen bei oder in den *hougir* spricht, slawisches oder germanisches Brauchtum angesprochen ist oder beides vereint, bleibt offen.

VI.

Der Historiker ist gehalten, ehe er einen Vorschlag vertritt, nach möglichen Alternativen Ausschau zu halten, um sich nicht voreilig festzulegen. Ich gestehe, daß das in diesem Fall nicht gelungen ist, weder für die Datierung noch für die Einordnung in historische Zusammenhänge. Das „Sondersendrecht für Nichtfranken“ bleibt für mich ein Würzburger Text, und zwar ein solcher, der nicht allein die Entwicklung kirchlicher Rechtssetzungen berührt, sondern zugleich einen wichtigen Baustein liefert zur Beurteilung König Konrads I. und seines Bischofs Thiodo, ohne daß deren persönliche Anteile sich näher abgrenzen lassen.

Nebenergebnisse, die gestreift wurden, runden das Bild ab. Besonders hervorzuheben ist die prinzipielle Gleichbehandlung von Slawen und Nichtslawen. Die Bestimmungen mochten mit unterschiedlicher Häufigkeit einschlagen, je nach dem Stand der Christianisierung. Denen, die deutsche Mundarten sprachen, war kein „Götzenopfer“ nach Art des *trebo* mehr anzulasten, sondern nur noch ein Bestattungsbrauch. Die prinzipielle Gleichbehandlung bleibt davon unberührt.

Abschließend ist noch vor einem Fehlschluß zu warnen. Sämtliche vorstehend herangezogenen Diplome Konrads I. sind von dem Mann rekognosziert, der seit 909 das Kanzleramt innehatte: Salomo III., Bischof von Konstanz und einflußreicher Ratgeber dieses Königs. Sein nomineller Amtssitz ist einer der beiden Orte, an denen für uns eine Version des Würzburger Sondersendrechts aufs Pergament kam. Man mag sich fragen, ob der Text durch diesen Mittelsmann dorthin gelangt war, doch er hat mit dem angesprochenen Überlieferungsstrang schwerlich etwas zu tun. Die Überlieferung im ursprünglich Konstanzer Codex (Abbildung), der jenes Sondersendrecht mit aufnahm, entpuppte sich ja, wie gezeigt, als ein Nachtrag, den der Schreiber nicht selbständig eingefügt hat, sondern bereits in seiner Vorlage fand.⁶⁶ Die Provenienz dieser Vorlage kennen wir nicht; sie in Konstanz selbst zu suchen, weitab aller slawischen Probleme, die sich in diesem Sondersendrecht so stark in den Vordergrund drängen – dazu besteht kein Grund. Bischof Salomon wird bei den Beratungen und Beschlüssen, aus denen es hervorging, ähnlich beteiligt gewesen sein wie in Hohenaltheim – eine Ausfertigung mit heimzunehmen, hatte niemand Ursache, dessen ureigenste Angelegenheiten da rein unberührt blieben. Für *trebo* und auch für *hougir* war am Bodensee kein Platz, und vollends mit seiner Zweiteilung der Laienwelt war der Text kaum verallgemeinerungsfähig. Ihn gleichwohl festzuhalten, muß-

⁶⁵ S. Anm. 13.

⁶⁶ Oben bei Anm. 11, Abb. unten S. (57).

us fuit . sed postmodū p̄p̄riū
 Alep̄rius diiudicatus a synodo .
 accepit ; Lucianus ep̄s adriano
 papa iulio . recepit aeccl̄am
 illus hierosolimitanus ep̄s depo
 reconciliatus ē aeccl̄e suae . Sum
 i eiusdem eccl̄e hierosolimitane
 papa damnauit . & ipse iterū
 ocentus papa fortinū damnauit
 itea in pp̄am restituit sedem
 ep̄m a felice papa damnati .

opolim . que dudu salambria uocabatur . Solica
 pus . de urbe antapristena nusi . in nicopolim
 thracie mutatus ē . Hierophilus de trapelopoli
 frisiae transmigratus ē in platonopolim thracie .

Statum est qualiter selauit et cetera nationes
 qui nec pacto nec lege sua utuntur . post p̄cep
 tum baptismi gratiam cōstringendi sint . ut diuinis
 sacerdotumq̄ suorum obtemperare p̄ceptis .
 Quia scdm̄ canonicam diffinitionem eccl̄est
 asticus iurisdictionibus implicatis . cura accusandi

Universitätsbibliothek Eichstätt, Cod. st 772, fol. 23v, Ausschnitt. Die Abbildung zeigt, daß der Text des Würzburger Sondersendrechts, beginnend mit Statutum est, von gleicher Hand eingetragen ist wie der vorausgehende.

te man schon ein eingefleischter Sammler sein, der im Eifer einen Regino noch übertraf – ausgenommen vielleicht die Würzburger selbst. Die Be - schlüsse in der Mainmetropole auf freigebliebenen Spalten einer Canones-Sammlung einzutragen, als unmittelbar eigenes Diözesanrecht, das konnte naheliegen, und wer dann diesen Codex abschrieb (oder auch eins seiner Derivate), der nahm sie wie selbstverständlich mit. Vorlage war Vorlage – sie war so sorgfältig und vollständig zu kopieren, wie es nur anging.

Leider kennen wir keine Handschrift, an der diese Vermutung überprüft werden könnte, doch das spricht nicht gegen sie. Würzburg hat zahlreiche Dombrände erlebt, von anderem abgesehen. Niemand vermag zu überblicken, was alles bei solchen Katastrophen verloren ging. Daß es aber Verluste gab, wird niemand bezweifeln wollen.

Textedition und Verdeutschung

Das Würzburger Sondersendrecht für Nichtfranken

Überlieferung:

1. Universitätsbibliothek Eichstätt, Staatsbestand (st) Nr. 772 (früher: Domarchiv, Ms. 6, aus Seminarbibliothek, Ms. 48), fol. 23^{vb} bis fol. 24^{rb}. Der Codex entstand um 1040/50, vielleicht nicht in Eichstätt, doch jedenfalls in Bayern oder Franken.⁶⁷ Im folgenden: E.

2. Universitätsbibliothek Freiburg i. Br., Hs. 7, fol. 48rb–49rb. Der Codex stammt aus der Dombibliothek Konstanz und kann im dortigen Skriptorium vor 1046 entstanden sein.⁶⁸ Im folgenden: K.

Bisherige Ausgaben:

Der Text wurde 1837–1907 fünfmal ediert, doch nur einmal kritisch (nachstehend Nr. 4) und auch damals nicht nach den Ansprüchen, die heute gestellt werden müssen:

1. H. Amann, *Praestantiorum aliquod Codicum MSS., qui Friburgi servantur, ad iurisprudentiam spectantium notitia*, fasc. II, *Friburgiae Brisigaviae* 1837, S. 63–65, aus K. – Im folgenden: A.

2. R. W. Dove, *Untersuchungen über die Sendgerichte*, in: *Zschr. F. Deutsches Recht* 19 (1859, S. 382–384, aus E.) Im folgenden nicht mehr zu berücksichtigen wegen Nr. 4.

3. J. Merkel, *Lex Baiuvariorum, Add. XVII* (MGH LL III, 1863, S. 486 f.) aus E. Im folgenden: M.

4. R. W. Dove, *Das von mir sog. Sendrecht der Main- und Rednitzwenden*, in: *Zschr. f. Kirchenrecht* 4 (1864), S. 160–162, aus K und E. Erste und bisher einzige kritische Ausgabe. Im folgenden: D.

5. A. M. Koeniger, *Die Sendgerichte in Deutschland I*, München 1907, S. 194–195, nach 4., mit modernisierter Interpunktion, ohne Apparat.

Vorliegende Edition fußt auf E und K und kann dabei im wesentlichen dem von D hergestellten Text folgen. Neu im Druck kenntlich gemacht werden die mittlerweile nachgewiesenen Textparallelen, die m. E. als Abhängigkeiten des Würzburger Entwurfs zu verstehen sind, nämlich ein in der *Collectio Catalaunensis* fehlender angeblicher Kanon des Konzils von Tribur 895 (oben bei Anm. 5–6; im folgenden: T) und ein einem nicht datierbaren Konzil von Rouen zugeschriebener Kanon (oben bei Anm. 5 u. 7; im folgenden: R). Abweichungen der sonst bekannten Fassungen dieser mutmaßlichen Vorlagen werden in [] vermerkt. Der Variantenapparat von D wird um stereotype orthographische Abweichungen von E gegenüber K entlastet, die keine textkritische Bedeutung haben (z. B. konsequentes *aeccllesia* statt *ecclesia*, *ae* statt *oe* oder *rr* statt *r*). Die Interpunktion wird gleichfalls modernisiert, dazu zwecks leichter Zitierbarkeit eine Kapitel- und Paragraphenzählung neu eingeführt, die in den Handschriften kein Vorbild hat. Den beiden beteiligten Universitätsbibliotheken sei für freundliche Zusammenarbeit, insbes. die Publikationsgenehmigung, gedankt, vor allem aber Herrn Prof. Dr. Theo KÖLZER, Bonn,

⁶⁷ H. Hoffmann, *Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich*, Stuttgart 1986, S. 208 f.; vgl. Hoffmann – Pokorný (wie Anm. 6), S. 129, vgl. 68 m. Anm. 23.

⁶⁸ Hoffmann – Pokorný, S. 129 u. 136–143.

für zahlreiche Hinweise, ohne die die Bearbeitung des komplizierten Textes niemals so möglich geworden wäre. Der unvergeßliche Freiburger Kollege Prof. Dr. Hubert MORDEK, der dieses Vorhaben gleichfalls freundlich gefördert hat, kann den Dank leider nicht mehr entgegennehmen († 17. 3. 2006).

Textedition

Statutum est qualiter Sclavi uel^a ceterae nationes, qui nec pacto nec lege Salica^b utuntur, post perceptam baptismi gratiam constringendi sint, ut divinis sacerdotumque suorum obtemperent praeceptis.

Aus T (I, 1) *Quia secundum canonicam diffinitionem ecclesiasticis iusiurationibus implicitis cura accusandi proclamandique^c scelera committitur, quae infra omnem parrochiam illam, cuius diocesani^d sunt, perpetrantur, summa diligentia obseruandum est, ut nullus diuinae legis transgressor, licet alterius conditionis uel parrochiae sit, in synodica stipulatione reticeatur.*

Aus R (2) *Quodsi quis, cuiuscumque sit gentis, nationis uel linguae, contempto dei omnipotentis^e timore ita inreuerens deprehensus fuerit post huiusmodi sacramentum, ut iurata per quodcunque ingenium siue excusationem aut dissimulationem noticiae uiolare praesumat, a cuiuscumque nationis uel linguae uiris nobilibus tantum^f et numero testimonio congruentibus periurii uel alicuius criminis impetitus fuerit noxae^g penitus quida unius legis et gentis^h non sunt obiectione remota, aut uindictae^k periurii subiaceat aut se ex^l impetita suspicionem igniti ferri iudicio expurget.*

(3) *Quodsi^m temeritatis obstinatioⁿ in neutro sanctae dei ecclesiae satisfacere uoluerit, a^o liminibus et communionem eiusdem sanctae dei^p ecclesiae habeatur disclusus^q et exlex, quousque resipiscendo canonicis obtemperauerit institutis^r.*

^a A fälschlich *et*

^b K. – E: *scā* (= *sancta*), dazu D, S. 160,10.

^c [T: *et proclamandi*]

^d K. – E.: *diocaesanei*

^e K. – E: *omnipotentis dei*

^f [R: *tantum nobilibus*]

^g E: *fuerit. noxae*. – KD: *noxa*

^h K. – E: *gentis et legis*

ⁱ K. – E: *cn ft*, M: *censetur*

^k [R: *uindicta*]

^l E.– *ex* fehlt in K

^m [R: *quod si quis*]

ⁿ K. – E: *obstantia*

^o [*a* fehlt in R]

^p K. *dei* fehlt in E.

^q [R: *exclusus*]

^r [R: *statutis*]

- (II, 1) Praeterea festiuitates dominicas ceteraque anni solemnitate^s obseruandas in parrochiali ecclesia a sacerdote indictas, quicumque aliquo opere temerare praesumpserit uel quicquid tunc laborare praeter id, quod ad domesticum apparatus eiusdem diei indiget,
- uel qui legitima ieiunia, hoc est quadragesimam et IV tempora et uigilias esu carniū contaminauerit,
 - aut quiⁱ idolothita, quod trebo dicitur, uel obtulerit aut manducauerit,
 - aut qui mortuos non in atrio ecclesiae, sed ad tumulos, quos^u dicimus more gentiliū *hougir*, sepelierit,
 - aut decimas dare noluerit,
 - aut qui a sacerdote in ecclesia bannitus fuerit ad placitum episcopi siue archipresbyteri et uenire contempserit, canonicis induciis sacerdos eum pro huiusmodi praeuaricatione et neglegentia ad poenitudinem inuitet.
- (2) Quod si contempserit, exactor publicus, id est^v centurio aut suus uicarius cum sacerdote pergat ad domun huiusmodi praesumptoris et de sua facultate tanti aliquid precii, bouem siue aliud aliquid^w tollat, propter quod proteruus constringatur, ut humiliatus a sua prauitate respiscat.
- (3) Quod ipsum in ecclesiastica sacerdotis potestate locatum maneat,^x donec transgressor^y ab inculcato^z crimine aut expurgando aut poenitendo satisficiat.
- (4) Quodsi infra spacium unius septimanae ita respuerit, sibi sublatam recipiat suppellectilem; si uero ad finitas^{aa} inducias contumax uenire distulerit, etiamsi postmodum poenitentiae se subdiderit, propter neglectas autem inducias^{bb} sit in arbitrio sacerdotis, depositum in ecclesiasticos usus seruare aut repetenti condonare.
- (5) Quod si quispiam tam male pertinax inuenitur, ut nec omnipotentis dei territus timore nec iactura uel opum damno attenuatus ab huiusmodi sceleris obstinatia ad resi piscendum coerceri possit, deretum est ab ecclesia

^s K. E: *aliaque*

^t K. E: *quisquis*

^u KEADKö: *quod*. Sowohl *tumulos* wie *hougir* erfordern die obige Relativpartikel oder eine angemessene Entsprechung. Der K und E gemeinsame offensichtliche Fehler unterstreicht die Abhängigkeit beider Codices von gemeinsamer Vorlage.

^v AM: KE: *iđ*, Kō: *i. e.*

^w K. E: *aut aliquid aliud*

^x K. E: *maneat locatum*

^y E. – K: *transgresor*

^z E. – K. *inconculcato*. – A. *inculpato*

^{aa} K. – E. *diffinitias*

^{bb} K. – E. *indutias*

exclusum humana priuari com munione, et tunc demum, si sit fiscalinus colonus omnia quaecunque possidet a rei publicae ministro^{cc} infiscentur et in dominicam redigantur potestatem.

- (6) Si quis autem in suo uel in alterius praedio ita scelerosus exstiterit, simili modo cum centurione dominus eiusdem praedii, quaecunque habuerit, ab illo auferat suaeque uendicet potestati.
- (7) Si uero ipse centurio aut dominus hoc agere neglexerit, sit ipse, quod est^{dd}, quem rebus foueat et tuetur, excommunicatus, et tamen nihilominus per duces aut^{ee} comitem expulsus, illius infiscentur substantiae.

Verdeutschung

Es ist festgesetzt worden, wie die Slawen (oder Wenden) und sonstigen Rechtsgruppen,⁶⁹ die weder nach dem *Pactus*⁷⁰ noch nach dem salischen Gesetz leben, im Zaum zu halten sind, daß sie den göttlichen Geboten und (den Vorschriften) ihrer Priester gehorchen.

- (I, 1) Laut kanonischer Satzung wird kirchlich vereidigten (Personen) die Aufgabe anvertraut, Verbrechen anzuklagen und bekanntzumachen, welche innerhalb des gesamten Sprengels verübt werden, dem sie als Diözesanen angehören. Deshalb ist mit höchster Sorgfalt darüber zu wachen, daß kein Übertreter des göttlichen Gesetzes, selbst wenn er einem anderen Stande oder Sprengel angehört, im Sendverfahren verschwiegen wird.
- (2) Wenn also jemand, welchem Volksstamm, welcher Rechtsgemeinschaft⁷¹ oder Sprache immer er angehört, die Furcht vor dem allmächtigen Gott verachtet und dermaßen ohne Ehrfurcht befunden wird nach dieser Eidesleistung, daß er, was geschworen, durch irgendeine Eingebung, Entschuldigung oder wider besseres Wissen⁷² zu verletzen sich erdreistet, (der) soll, wenn er von Männern beliebiger Rechts- und Sprachzugehörigkeit, nur von Adel und in der Zeugenschaft angemessener Zahl, belastet wird, des Meineides oder eines anderen Verbrechens⁷³ schuldig sein unter völligem⁷⁴

^{cc} E: *rei publicae ministerio*. – K: *rei publicae ministro*.

^{dd} K. – *quidem* E.

^{ee} A fälschlich: *et*.

⁶⁹ Zum Sprachgebrauch: Kahl 2004, S. 25 f. mit 31; vgl. nachstehend Anm. 71.

⁷⁰ Dazu Kahl 2004, S. 27 f.

⁷¹ Da *gentis* im Text selbständiger Zusatz zur Vorlage R ist, muß es den Redaktoren auf stärkere Betonung einer Differenzierung angekommen sein. Offenbar ging es um den Unterschied zwischen Abstammungs- und Rechtszusammenhang. Nur der zweite war in *nationes* ihres Sprachgebrauchs erfaßt. Es ist beachtlich, daß beides nicht mehr als identisch empfunden wurde.

⁷² Wörtlich: durch Verhehlung von Kenntnis.

⁷³ Auffälliger Zusatz zur Vorlage, nachdem es im Zusammenhang um nichts geht als um die Wahrung des Eides, mit dem sich die Send- oder Rügezeugen zu verpflichten hatten. Im folgenden nicht erneuert.

⁷⁴ Auch *penitus* ist Zusatz zur Vorlage. Man meint zu spüren, wie es den Redaktoren auf verstärkten Nachdruck ankam.

Ausschluß des Einspruchs, sie seien nicht gleicher Rechts- und Abstammungsgemeinschaft. (Er soll dann) entweder der Strafe für Meineid unterliegen oder sich von dem angelasteten Verdacht durch die Probe des glühenden Eisens reinigen.

- (3) Wenn er aber in verwegener Hartnäckigkeit weder auf die eine noch die andere Weise der Kirche Gottes Genugtuung leisten will, dann werde er von der Schwelle und aus der Gemeinschaft ebendieser Heiligen Kirche Gottes ausgeschlossen und für friedlos erachtet, bis er einlenkt und den kanonischen Bestimmungen gehorcht.
- (II, 1) Im übrigen (sind) die Sonntage und sonstige Festtage des Jahres, wenn sie in der Pfarrkirche vom Priester angesagt worden sind, einzuhalten. Wer sich herausnimmt, (sie) durch irgendeine Arbeit zu schänden oder dann irgend etwas zu verrichten über das hinaus, was für den Haushalt des betreffenden Tages nötig ist,
- oder wer die gesetzlichen Fasten, das heißt Quadragesima und Quatember und die (jeweiligen) Vigilien mit Fleischgenuß befleckt,
 - oder wer die Götzenopfer, was man „trebo“ nennt, entweder darbringt oder ißt,
 - oder wer Tote nicht auf dem Friedhof einer Kirche bestattet, sondern bei (oder: in) den Hügeln, die wir nach der Weise der Heiden⁷⁵ „hougir“ nennen,
 - oder (wer) die Zehnten⁷⁶ nicht geben will,
 - oder wer vom Priester in der Kirche vor das Gericht des Bischofs oder des Erzpriesters geladen wird und zu kommen verschmäht: mittels der kanonischen Fristen soll der Priester ihn für solcherart Anmaßung und Nachlässigkeit zur Buße auffordern.
- (2) Wenn er sich darüber hinwegsetzt, soll der öffentliche Vollzugsbeauftragte, d. h. der Zentgraf (hunno) oder sein Vertreter, mit dem Priester sich zum Hause des solchermaßen Widersetzlichen begeben und von dessen Vermögen etwas nehmen von solchem Wert – ein Rind oder irgend etwas anderes

⁷⁵ Zu *gentiles* „Heiden“: A. Dove, Studien zur Vorgesch. d. deutschen Volksnamens, in: Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1916/8, bes. S. 52–56. Die Wortverbindung *more gentilium* z. B. in c. 19 der von päpstlichen Legaten zusammengestellten *capitula*, die angelsächsische Synoden 786 anzunehmen hatten, vgl. MGH EE IV, S. 27. Im vorliegenden Text zeigt die Wendung, daß ahd. *houc* für den Textredaktor zu den mit heidnischer Qualität aufgeladenen Ausdrücken gehörte, die ein Christ eigentlich zu meiden hatte.

⁷⁶ Es ist zu beachten, daß hier ganz allgemein von *decimae* gesprochen wird, ohne Abhebung einer besonderen *decima constituta* oder eines speziellen „Slawenzehnten“. Ob der allgemeine Ausdruck unterschiedliche Leistungen unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen gemeinsam abdecken soll oder eine einheitliche Belastung aller voraussetzt, muß wohl offenbleiben.

–, um dessentwillen der Aufsässige sich zügeln mag, daß er sich demütigt und von seiner Verworfenheit wieder zur Besinnung kommt.

- (3) Dieses Stück soll in der kirchlichen Gewalt des Priesters verbleiben, bis der Übertreter für das (ihm) angelastete Verbrechen entweder, indem er sich reinigt, oder durch Buße Genugtuung leistet.
- (4) Wenn er binnen einer Woche so Vernunft annimmt, empfangen er das ihm entzogene Stück seiner Fahrhabe zurück; wenn er aber bis zum Ablauf der Frist in Trotz zu kommen zögert, dann soll es, auch wenn er sich später der Pönitentz unterwirft, wegen der Fristversäumnis im Belieben des Priesters stehen, das Verwahrstück für kirchlichen Gebrauch einzubehalten oder ihm auf seine Bitten zurückzugeben.
- (5) Wenn aber jemand dermaßen übel hartnäckig befunden wird, daß er weder durch die Furcht vor dem allmächtigen Gott noch durch Verlust und Vermö - gens schaden nachgiebig gemacht genötigt werden kann, aus der Verstocktheit eines solchen Verbrechens Vernunft anzunehmen, (so) ist verfügt, (ihm) als von der Kirche Ausgeschlossenem die menschliche Gemeinschaft zu nehmen, und dann soll schließlich, wenn er ein Bauer auf Staatsgut ist, alles, was er irgend besitzt, vom Vertreter der öffentlichen Gewalt eingezogen und wieder als Frongut verfügbar gemacht werden.
- (6) Wenn aber jemand auf seinem Eigen oder auf dem Gut eines anderen mit solchem Frevel befleckt sitzt⁷⁷, so soll ähnlich mit dem Zentgrafen der Herr eben dieses Gutes, was immer er besitzt, ihm abnehmen und in seine eigene Gewalt übernehmen.
- (7) Wenn aber der Zentgraf selbst oder der Grundherr so zu verfahren versäumt, sei er selbst, was (der) ist, den er in der Habe begünstigt und schützt, (nämlich) exkommuniziert, und gleichwohl soll jener durch den Herzog⁷⁸ oder den Grafen vertrieben und sein Vermögen eingezogen werden.

⁷⁷ D. h. als Hintersasse eines Privaten, weder auf Fron- noch auf Kirchengut.

⁷⁸ Zum *dux* s. oben bei Anm. 17–18 sowie Anm. 36.

Würzburško pravo posebnih odposlancev za pokristjanjene Slovane in druge Nefranke. Pravno besedilo iz časa kralja Konrada I (918?). Uvod, edicija in nemški prevod

Hans-Dietrich Kahl

Avtor je vir provizorično obravnaval že leta 2004 v Studii mythologici Slavici 7. Tokrat ga objavlja skupaj z nemškim prevodom. Njegov nastanek pripisuje času kralja Konrada I (918?). Besedilo je bilo sprejeto očitno v Würzburgu v prisotnosti vladarja. Skupaj s sinodama v Triburju (859) in Hohenaltheimu (916) predstavlja poznokarolinško tendenco, da bi si s Cerkvijo zagotovili oblast, v danem primeru na območju, ki je imelo zelo velik delež slovanskega prebivalstva. Besedilo poudarja obred »trebo«. Jasno so razpoznavne vsebinske primerjave z drugimi cerkvenimi pravnimi besedili.

Митологизираното гумно во словенската традиционална култура - II

Никос Чаусидис

In this part special place is given to the “Myth of the Metallic (Copper / Bronze) Threshing Floor”, present in the toponyms, legends, magical stories and in the mediaeval apocryphal texts. It contains analyses of the next mythical elements: the metallic components (threshing floor, castle, field, plants, food ...); the connection between the mythical threshing floor and the cosmological myths about the first mountain; the relation between the “metallic threshing floor” and the “metallic shrine”. The similarity between the threshing floor and one type of the Slavic pagan shrines with circular form, and the representation of the threshing floor on the ritual loaves from the 19th century are also discussed. Elaboration is given to the chthonic and “outer world” location of the metallic threshing floor, and the basic actions that take place on it: the fight between the hero and the dragon; the holy marriage between the hero (=sky / cosmic axis) and the Earth, (=ground upon which the threshing floor lies).

Во првиот дел од овој труд, врз база на реалниот облик на гумното, на неговите функции и динамичките аспекти (кружно движење на животните) ја апострофиравме неговата **космолошка симболика**, т.е. идентификацијата со вселената и особено со небото, сфатено како кружен објект кој ротира околу својата оска (стожер на гумното како axis mundi).¹ Тргувајќи од ваквото значење, изведовме преглед на местото на гумното во словенскиот обредно - магиски комплекс, при што приложивме граѓа која експлицитно или имплицитно говори за идентификацијата меѓу гумното и небото.²

Натаму ја обработивме митологемата „гумно на кое птици вршат смил“, застапена во неколку приказни од Македонија и Бугарија. Небескиот карактер на овој мотив го аргументиравме преку следните елементи: - експлицитните и имплицитните значења, содржани во неколку приказни; - цвеќето смил како симбол на небеското, рајското и божественото, во релација со „Смилјана планина“ како „словенски Олимп“; - присуството на птиците како зооморфни класификатори на горните космички зони т.е. небото. Натаму приложивме неколку категории средновековни археолошки предмети на кои ги идентификувавме ликовните манифестации на оваа митологема. Стануваше збор за амулет, фибули и друг накит (главно средновековен), кој прикажува алка, тркало или полукруг, на чиј раб се аплицирани фигури или пратоми на птици (Т.I - Т.III). Мотивот на гумното низ кое кружат птици го побаравме и во словенската обредна практика, сконцентрирана

¹ Н. Чаусидис, Мит. гумно ... , 83-101.

² Ја дополнуваме наведената библиографија со уште два синтетички прилози: А. Светиева, Стожерот ... , 53-63; Т. Вражиновски, Речник ... , 406-408.

околу божикните празници: - движење на станарите по сламата послана околу огништето или околу трpezата во куќата, кокодакајќи и цивкајќи како кокошки и пилиња; - аналогни постапки, изведувани за овој празник на самото гумно. „**Божикната слама**“ ја зедеме како повод, гумното да го побараме и во називите и преданијата поврзани со „Млечниот пат“, кој кај Словените се нарекувал „Кумова“ т.е. „Попова слама“. Во прилог на тоа наведовме и други словенски називи на свездите и сосвездијата, особено „Поларната звезда“ - наречена „Стожер“ и „Андромеда“ и „Мечка“, познати како „Гумно“.

Во врска со оваа тема за гумното и птиците, би сакале тука да приложиме уште едно дополнување, овој пат за врската меѓу **гумното и штркот т.е. жеравот**. По долетувањето на територијата на која се гнездат, овие птици взори и особено на зајдисонце, во голем број се собираат на рамни и суви површини. Тука се групираат во круг (во источнословенските говори наречен „**ток**“ = гумно), кој е некогаш формиран и во два или три концентрични редови. На средината, којашто останува празна, излегуваат по неколку птици кои тука „танцуваат“ (потскокнуваат, ги шират крилјата, ги истегнуваат вратовите, се поклонуваат, приседнуваат), при тоа испуштајќи гласни звуци. Откако ќе се изморат, птиците се враќаат во околниот круг, по што сред кругот доаѓаат други единки. По завршувањето на овој чин, сите жерави полетуваат, опишуваат круг во воздухот и одлетуваат.³ Врската на овие птици со гумното и конкретно со митското гумно на кое вршат птици, добива уште поголемо значење ако се земе предвид силната митологизација на штркот и жеравот. Во словенските традиции, овие птици ја носат улогата на: - **предци на човечкиот род**, заштитени со силни табуи во однос на нивното ловење и користење за исхрана; - **медијатори** кои постојано се движат низ хоризонтите на вселената (вода, земја, небо) при што ги пренесуваат новородените деца, пролетта, сонцето, снегот, богатството и изобилието; - на земјата периодично **доаѓаат од „оној свет“** т.е. **рајот**, сместен некаде на крајот од светот или во неговите јужни предели.⁴ Врската меѓу гумното и штркот ја потврдуваат и други традиции, како на пример македонскиот обичај, во текот на март (кога долетуваат штрковите) стожерот да се кити со мартинки, проследено со песна („Штрк, штрк Балабан ...“).⁵

На крајот од првиот дел ја обработивме релацијата меѓу **митологизираното гумно и самовилите**, застапена меѓу другото и во наведените приказни, во кои птиците вршат смил на гумното токму по препорака на самовилите. Првата компонента ја претставивме преку митологемата „Самовилско гумно“, присутна кај Јужните Словени преку топоними и преданија поврзани со нив (сакрализирани места, лоцирани на врвови од ридови, во релација со пештери). Ивтората компонента - мотивот „самовилско оро“ исто така ја истраживме преку микротопоними кои се однесуваат на кружни формации од растенија кои преку преданија се врзуваат за оро што на тоа место го танцуваат самовилите. Како трета компонента го зедеме ветерот и особено виорот, кој преку конкретни називи, верувања и преданија, непосредно се врзува за самовилите и гумното („самовилското оро“ - „самовилското гумно“).

³ Опис на овој природен феномен и соодветна литература: Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ... , 709, 710.

⁴ А. Гура, Симб. животиња ... , 484-500; Н. Чаусидис, Барабан

⁵ Т. Вражиновски, Народна митологија ... II, 138.

VII. Металното гумно

Мотивот „метално гумно“ се јавува во неколку сфери на словенската и балканската култура: - топоними; - преданија (неретко поврзани со топоними); - приказни; - гатанки; - средновековни апокрифни текстови. Во наведените традиции, гумното е најчесто од бакар т.е. бронза, а поретко од железо, олово, сребро и злато. Во некои исклучоци се јавува и кристалното или каменото т.е. мермерното гумно. Овој митски мотив бил предмет на опсежни истражувања, реализирани од неколкумина автори. Надоврзувајќи се на граѓата што тие ја приложиле како и резултатите и согледувањата до кои дошле, ќе се обидеме повторно да му пристапиме, овој пат во контекст на митско - симболичките концепти што погоре ги изложивме. Најпрво ќе ја претставиме накратко граѓата во која се јавува овој митски мотив, а потоа ќе се обидеме да ги издвоиме одделните митски елементи што неа ја сочинуваат и да ја обработиме од семиотички и компаративен аспект.

1. Топоними

Според М. С. Филиповиќ, варијантите на топонимот „Медно гумно“, „Мједно гумно“, „Бакарно гумно“, се релативно чести во регионите на Србија, Црна Гора, Македонија и Бугарија. Тој ова го оправдува со постоењето на некави конкретни објекти т.е. површини, поврзани со преработката на бакарната руда, но и други производствени активности кои претходеа на металургијата (производство на керамика, дрвен јаглен ...). Од овој збир издвоивме неколку примери, за кои заклучивме дека, поради некои свои аспекти, ќе бидат полезни за подолу претставените анализи: - „Бакарно гумно“ кај Рипањ, лоцирано во месноста Цигански гај, на ридот Авала покрај Белград (Србија); - „Бакарно Гумно“ во село Јерменовци (Шумадија); - топоними со таков назив се забележени и во пределот на Левча и Темнић, каде според преданието, вршел српскиот цар Лазар, а и во Босна, каде тие носат епитет „Краљево“ / „Краљичино“. Такви топоними има и кај Костур (Грција / Егејска Македонија) и североисточниот дел на Софијско Поле (Бугарија). До крепоста „Курвин град“ во Герлево, јужно од село Върбица и село Бјала Рјак (Бугарија) е забележена варијантата „Бакър харман“.⁶

Во наредните пасуси подетално се осврнуваме на неколку топоними, придружени со преданија кои го допираат некогашниот митски карактер на металното гумно.

- „Бакарно гумно“, с. Чепигово, Прилеп (Р. Македонија).⁷ Според М. Цепенков, близу селото се наоѓа едно езеро во пречник од 500 - 600 аршини, сред кое се издига тумба (могила) висока 30 - 40 аршини. На неа се наоѓа едно зарамнето место „големо колку гумно“, во кое растат две стари дрвја од кои едното е круша-горница. Всушност, токму ова место се нарекува „Бакарно гумно“. Во врска со него, авторот наведува предание во коешто се говори како, на една жена која таму белела платно,

⁶ М. С. Филиповиќ, Бакарно ... , 19-23; Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 2.

⁷ На локалитетот е констатирана населба од енеолитот и бронзеното време (Археол. карта ... , 316). Не е исклучена одредена врска меѓу името на овој локалитет и бакарните т.е. бронзените археолошки наоди што на него веројатно можеле да се пронајдат. М. Дринов, овој топоним го става во можна релација со античкиот град Алкомена, кој се убицира во овој регион (но не и на спомнатиот локалитет), поткрепувајќи го со коренот *χαλκω*, во значење на бакар т.е. бронза (М. Дринов, Избрани ... , 433).

ненадејно (во езерото?) и се отворила некаква железна врата. Влегувајќи низ неа, таа се нашла во подземјето, каде се појавил старец (Св. Никола) кој и покажал еден прекрасен подземен манастир и бројни златни драгоцености. Тој и објаснил дека објектот е сокриен од пакостите на Турците и ќе остане тука сè до победата над нив. Ваква посета доживеал (и ја чувал во тајност) и еден скроман и чесан рибар. По смртта, неговите браќа, ја побарале вратата, со цел да ги украдат драгоценостите. Стариот Св. Никола го примил едниот, но ја казнил неговата лакомост така што му испратил еден Арап, кој со сабја му ја пресекол главата. Цепенков говори и за ближниот локалитет, каде наводно имало темели од манастир (Св. Никола), од кој Турците отстранувале предмети (камени икони, железен „шандан“ т.е. свеќник), но овие предмети повторно се враќале назад. Во преданијата се говори и за разни златни драгоцености сокриени во подземјето.⁸

- **„Бакарно гумно“, околина на Охрид** (Р. Македонија). Говорејќи за Охридското езеро и за тоа дека нивото на неговите води некогаш било пониско за 5-6 метри, К. Групчевиќ, наведува дека во „заливот кај Панзир“ на езерското дно се гледаат урнатини од куќи, што говори дека тоа место некогаш било на суво. При тоа го наведува и следното: „На том месту, где је сада панзирски залив, прича се да је било и чувено бакарно гумно“. Овој податок се надоврзува на фактите на К. Шапкарев, кој вели дека на брегот на ова езеро, (на планината Летница) се наоѓа црквичка на Св. Стефан - Панзир. Се говори дека на тоа место имало предградие со називот Панзир, „од каде секоја година излегувале 300 души војници панзирлии“ (панзир = метален војнички оклоп). Според преданијата запишани од браќата Миладиновци, местото „Пансур“, го добило името од 40 илјадната „пансурлијска војска“ што тука ја држеле бугарските цареви. Според други наводи, овие војници биле поразени од Турците поради својата гордост и непочитувањето на верата и на црковните обреди.⁹

И на други места околу Охридското Езеро се забележени слични преданија за гумна (овој пат обични, а не бакарни), видливи на дното од езерото. Тие наводно сведочеле за некакви стари населби кои подоцна, со нараснувањето на нивото на езерото биле потопени. Едно такво гумно се лоцирало „под Канево (Канео) ... меѓу Св. Јоан (Св. Јован) и Лабиново (Лабино)“, на 15 - 20 метри од брегот, додека друго - кај с. Радожда, Струшко.¹⁰

- **„Медно / Бакарно Гумно“, непозната локација во Овче Поле** (Р. Македонија). Ј. Рачанин во 1704 г. спомнува предание што го чул во с. Горобинци (кај Св. Николе), за постоење на „бакарно гумно“ засипано со земја, каде ќе се случи „велико крвопролитие од Турака“. Според неговите наводи, гумното било исковано од Србите, при нивното преселување од Троја (затоа што тие не умееле да вршат на земја). Повеќемина автори, користејќи најразновидни податоци (често пати мошне сомнителни), се обидуваат поточно да го лоцираат топонимот во оваа рамница.¹¹ Се чини дека е автентично преданието на калуѓерката Теофанија според кое, на

⁸ М. Цепенков, Македонски (кн. VII) ... , бр. 622 (стр. 157-159). Преданието го наведуваат и други автори (М. Дринов, Избрани ... , 432, 433; М. С. Филиповиќ, Бакарно ... , 21; Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 2).

⁹ К. Групчевиќ, О Охриду ... , 32, 112-114. Другите факти: К. А. Шапкарев, Избрани ... , 558, 559; Д., К. Миладиновци, Зборник ... , 503; Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 2, фуснота 31.

¹⁰ Е. Спространовъ, Джеладин-бей ... , 57; преданија на денешните рибари од регионот.

¹¹ С. Новаковиќ, Прилози ... , 298, 299. Коментари: М. Дринов, Избрани ... , 419, 420, 430, 431; М. С. Филиповиќ, Бакарно ... , 21, 25; Т. Моллов, Мит ... , глава 6.

„Бакарно гумно“ (кое наводно било на 4 часа од Штип) доаѓала да пее некоја царица со своите ќерки.¹²

- „Медно гумно“, с. **Враждебна, околина на Софија** (Бугарија). Во 19. век е забележено предание за „медно гумно“ со „златен стожер“, кое се наоѓа меѓу петте, тука лоцираните могили. Се вели дека тоа било таму закопано за време на последниот бој со Турците, а повторно ќе биде пронајдено дури по битката за ослободување од нив. Овие топоними се идентификувани и во апокрифот „Сказанието на пророк Исаија“, датирано во 11. век.¹³

2. Приказни и преданија

Приказните за металното гумно се евидентирани во источнословенскиот ареал (Русија, Белорусија, Малорусија) и Словачка, додека кај Јужните Словени се зачувани само поедноставени преданија кои според некои свои елементи се доближуваат до овие приказни.¹⁴ Такви приказни се забележени и во подрачјето на Грција (Евбеа) и Мала Азија (Трапезунт), при што првиот пример е запишан на германски јазик, така што не се знае дали тој припаѓал на грчките или на местните јужнословенски фолклорни традиции. Според И. Венедиков, до 19. век приказните од ваков тип се забележени кај сите источнословенски народи, но не и кај Бугарите и Србите. Земајќи го предвид отсуството на мотивот „метално гумно“ во античката грчката култура, М. Дринов смета дека новогрчките приказни се продукт на подоцнежните византиски народни традиции.¹⁵

Без разлика на варијациите, сите приказни ги обединува едно општо сиже. Фантастичниот лик со негативен предзнак (змеј или некој негов друг зооморфен или антропоморфизирани еквивалент), грабнува девојка (некаде сестра на јунакот, царска ќерка) и ја носи во своето далечно и непристапно престојувалиште (дворец / сарај, често изграден од метал), лоциран на или крај метално гумно или пак метално поле (поле на кое растат метални растенија). Јунакот (претставен како брат на девојката, силно дете, овчар, поповски син), окружен со одредени натприродни способности или магиски средства, ја наоѓа грабнатата девојка. Некаде тој е музичар кој свири на инструмент (тамбура, свирка), чиј звук ги маѓепсува слушателите (во случајов - негативниот лик). Доаѓајќи на металното гумно, јунакот се бори со овој лик и по победата над него, ја ослободува девојката и ја враќа на родителите, или пак ја зема за жена. Некаде, негативниот лик и борбата со него се мултиплицирани, при што се јавува и градација на неколку змеја, неколку метални гумна (оловно, бакарно, челично ...) и аналогни метални дворци во кои се наоѓа по една девојка или сопруга на змејовите. Од основната структура, најмногу се оддалечува грчкиот пример од Евбеа, каде се јавува мултиплицирање и други форми на усложнување на ликовите, на нивните функции, дејствијата и на други наративни елементи.

¹² Ј. Хаџивасилевиќ, Границе ... , 21. Ова соодвествува на женскиот обреден карактер на „бакарното гумно“ за кое говориме натаму.

¹³ А. Калоянов, Старобългарското ... , 171-172; Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 1-2.

¹⁴ М. Дринов, Избрани ... , 410 - 433; И. Венедиков, Медното ... , 82-84. За источнословенските приказни: - Сказки нар. мира ... , (Покатигорошек); Библ. Дома Сварога ... , (Повесть о чудесном рождении и молодецких деяниях сильномогучего богатыря Покатигороха); Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков, Примечания ... , 128-130.

¹⁵ И. Венедиков, Златният ... , 347; М. Дринов, Избрани ... , 414. Во оваа смисла не би смееле да се исклучат и јужнословенските влијанија.

Главните елементи од прикажаните приказни се содржани и во една профилатичка постапка, забележана во неколку села од Бугарија. Во време на вршењето, гумното се мете со „трњоветка“ (метла направена од цело стебленце на трн) и тоа поради две цели: - за да не долета змеј на гумното и да не грабне некоја девојка или невеста; - за да не се појави виор и да не ги однесе врвовите од житото.¹⁶ И во српските преданија, дејствието е редуцирано. Сопругот или дедото забележува дека неговата сопруга или снаа (или пак двете заедно), со помош на одредени магиски дејствија, успеваат - качени на вратило (дел од разбој), да летаат по небо. Повторувајќи ги овие дејствија и тој успева во тоа, така што ги следи и доспева до металното гумно. Покрај неговите, таму се собираат уште жени кои, придружени од други женски ликови со натприодни обележја, изведуваат одредени дејствија (пеат, танцуваат и прават магии). Во други преданија, носители на дејството се самовили-те кои се собираат на медното гумно и тука играат и пеат.¹⁷

3. Средновековни апокрифни текстови

Во кругот на средновековните јужнословенски книжевни традиции се евидентирани неколку апокрифни текстови во кои, во разни контексти се наведува митологемата „медно гумно“, алтернирана со варијантата „медно капиште“. Зачувани се во подоцнежни преписи кои се врзуваат за централнобалканскиот и источнобалканскиот ареал (Бугарија, Македонија, Србија).

- „Слово на Самуил пророк“. Апокриф, веројатно од 11. век, познат по подоцнежни преписи. Инспириран е од Стариот завет (според Книгите на пророк Данил: 2, 1), при што во него се додадени бројни нови елементи - непознати во изворникот, сред кои е и бакарното гумно. Набукодоносор - царот на Вавилон, сонува сон кој му го толкува пророк Самуил. Бакарното гумно што се појавува во него, го претставува светот, овците на гумното - народот, додека овчарот - самиот цар. Од планината (= Божјата Мајка) се откачува камен (= Христос) кој го разбива во прав златниот образ (идол / икона?) што Набукодоносор го поставил на гумното (= стар завет) и се претвора во орел, окружен со сончев сјај (= Христова апотеоза).¹⁸ Овој препис, досегашните истражувачи го поврзуваат со уште неколку слични текстови во кои терминот „медно гумно“ е алтерниран со „медно капиште“.¹⁹

- „Видение на пророк Данил за царевите, за последните дни и за крајот на светот“. Во ова мошне конфузно средновековно книжевно дело со псевдоисториски карактер, сред бројни нејасни дејствија се спомнува одредена личност (некој реален или легендарен бугарски цар?), која доаѓа до медното капиште / гумно (?) кај месноста Вардија. Наследувајќи го Рим, тој влегува во него (Рим? / капиштето?) и удира во „медното капиште“ каде се наоѓа скриен сад. При тоа, по божја препорака, ќе му се открие садот полн со злато, што ќе му обезбеди „излез од Рим“, во придружба на броен народ и без никакви соперници.²⁰ Според И. Венедиков, ова дело покажува

¹⁶ Д. Маринов, Народна ... , 93.

¹⁷ Т. Р. Ѓорѓевиќ, Вештица ... , 6, 28-37, 114; Српски мит. речник ... , 100.

¹⁸ И. Венедиков, Медното ... , 76, 77; И. Венедиков, Златниот ... , 346, 347; М. Дринов, Избрани ... , 420-422.

¹⁹ И. Венедиков, Медното ... , 79.

²⁰ И. Венедиков, Медното ... , 77, 78; М. Дринов, Избрани ... , 424, 425, 428, 429; О. Минаева, Медното ... , 31. „Рим“ во рамките на овој текст би требало да го означува „Римското царство“, сфатено како една од етапите на митологизираната историска еволуција на човештвото.

релации со „Посланието на трите патријарси до императорот Теофил“ (датирано 829-842 г.), во кое се прорекнува дека византискиот император Лав V ќе ги победи Бугарите и ќе го забие своето оружје (ромфеја) на сред Бугарија - во медното гумно на нивниот аул (дворец). По победата над нивниот владетел, на гумното ќе бидат погубени неговите наследници (децата).²¹

- „Толкување Данаилово“. Претставува појасна варијанта на претходниот апокриф, во која личноста на загадочниот владетел е определена како Михаил каган. Влегувањето во некој град е тука означено преку разбивањето на „медното капиште“, што при тоа ќе се претвори во прав.²² Споредбата на ова дело со „Посланието на трите патријарси до императорот Теофил“, укажува на замената на двата владетели со иста функција (византискиот император Лав V, со првиот бугарски христијански владетел Борис / пред тоа Михаил каган) - обајцата во улога на победници на бугарското паганство.²³

- „Видение на пророк Данил за царевите, за последните дни и крајот на светот“. И во овој апокриф се говори за Михаил каган, кој удира со меч во „медното капиште“, каде е скриен сад кој по божја препорака ќе биде откриен.²⁴

4. Компаративна анализа и толкувања

По презентацијата на расположливата граѓа, во овој дел ќе се обидеме од неа да издвоиме одредени митски елементи кои се заеднички за претставените групи (топоними, преданија, приказни, апокрифи). Потоа, ќе следи обработка на нивната семиотика, симболика, функција во рамките на митското сиже, како и компаративна анализа.

а) Метални објекти

- Метално гумно

Освен медното т.е. бакарното или бронзеното гумно, во приказните се јавува и гумно од други метали (сребро, злато, олово, железо, челик), но и кристалното, а во приказната од Евбеа и мермерното гумно. Во источнословенските приказни, гумното е мултиплицирано, најчесто во тројна структура која е развиена во градиција, почнувајќи од медното, оловното или железното, преку сребреното и златното - сè до кристалното гумно.²⁵

М. С. Филиповић тргнува од фактот дека називот **гумно** можела да го носи секоја рамна површина која се користела за некаква стопанска дејност. Во таа смисла, митологизираното метално гумно тој го поврзува со реалните традиции на производство на бакар, што досегаат до предисториските епохи, во кои железото сè уште не било познато, поради што бакарот имал особена важност за културата. Според него, „бакарното гумно“ носи таков назив не поради тоа што било направено од бакар, туку затоа што служело во технолошкиот процес

²¹ И. Венедиков, Медното ... , 74-76; И. Венедиков, Златниот ... , 346-348; О. Минаева, Медното ... , 31; Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 1.

²² И. Венедиков, Медното ... , 79; О. Минаева, Медното ... , 31.

²³ И. Венедиков, Медното ... , 75, 76.

²⁴ И. Венедиков, Медното ... , 79; М. Дринов, Избрани ... , 424, 425.

²⁵ За овој мотив на градиција на металите во волшебните приказни: V. J. Prop, Historijski ... , 432-433.

на производство на бакарот (подготовка на рудата за топење).²⁶ И И. Венедиков смета дека митско-симболичкиот карактер на металното гумно произлегува од реалните функции на гумното. Епитетот „медно“ т.е. „метално“ го темели врз не особено уверливата досетка, според која високиот степен на натапканост на неговата површина, на луѓето им заличила на метал. Митскиот и општествениот карактер на медното гумно (вториот, особено акцентиран во средновековните апокрифи), тој го оправдува низ неколку аргументи: - со фактот што на гумното се собирало основното богатство на аграрната заедница (житото); - со практично мотивираните традиции на користење на гумното за разни селски собири, кои подоцна ќе се манифестираат и на повисоко (државно т.е. политичко) ниво; - со неговата идентификацијата со некои реални градби (со големиот ограден двор или капиштето, лоцирано кај дворецот на бугарските пагански владетели). Но сепак, наспроти овие свои согледувања и наспроти ставовите на Филиповиќ, Венедиков смета дека „медното гумно“ не е реален, туку фантастичен објект. Неговата генеза ја бара во паганските традиции, (како симбол на паганската државна власт, веројатно поврзана со претставите за протобугарскиот врховен небески бог), но прекршени низ христијанските претстави од Стариот завет.²⁷ Оваа теза ја прифаќаат и развиваат П. Георгиев и Т. Моллов, идентификувајќи го „медното гумно“ од апокрифите, со големиот пагански храм во Плиска, со кружниот дрвен објект лоциран пред него (Т.V: 7), или пак со целиот плоштад кој бил оформен пред владетелскиот дворец.²⁸

- Метален дворец

Во некои од приказните, на металното гумно е лоциран дворецот т.е. сарајот на неговиот сопственик (негативниот лик), обично изграден од истиот метал како и гумното. Во приказната од Евбеа, во оловното, бакарното и сребреното гумно се наоѓаат дворци од истиот метал, во сопственост на одделни змејови, придружени секој со своја сопруга. Во аналогните источнословенски приказни, Баба-Јага (еквивалент на змејот) исто така живее во метално живеалиште.²⁹ И во апокрифите, како и во приказните, „медното гумно“ и „медното капиште“ се во релација со некаков град или дворец, но тој не е метален, секако поради реалниот историски контекст на дејствието, коешто треба да се одвива во стварната бугарска престолнина.

- Метални растенија

Во приказните, металното гумно е алтернирано или придружено со метално поле (бакарно, сребрено, златно). Во некои примери, ова се оправдува со металните растенија што растат на него (железна, бакарна, сребрена трева).³⁰ Во овој контекст и негативниот лик кој живее кај ваквото поле, мора да врши метални растенија и

²⁶ М. С. Филиповиќ, Бакарно ... , 21-23, 30, 32.

²⁷ И. Венедиков, Медното ... , 76-83; И. Венедиков, Златниот ... , 346; И. Венедиков, Медн. гумно ... , 79-88.

²⁸ П. Георгиев, Големият ... , 345-351; Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 2, фуснота 23. Моллов, во некои од средновековните текстови забележува извесна ресемантизација на терминот **медно капиште**, во насока на значењето **медна капија** т.е. **градска порта**. Да потсетиме дека и во преднието од Чепигово, на Бакарното гумно се појавува железна врата која води во подземјето (М. Цепенков, Македонски /кн. VII/ ... , бр. 622 - стр. 157-159).

²⁹ М. Дринов, Избрани ... , 411-418.

³⁰ М. Дринов, Избрани ... , 412, 414, 415, 420. Според Дринов (411), во грчкиот јазик **αλων** / **αλως** значи гумно, поле, но и секаква друга рамница.

да јаде метална храна подготвена од нив. Во источнословенските приказни, змејот му нуди на јунакот, заедно да јадат железен грав и железен леб. Оттука и Баба-Јага како негов еквивалент, во источнословенските приказни исто така јаде железен грав. Ваквата храна може да се земе како причина за железниот јазик на змејот.³¹ Посредно, во оваа категорија би можело да се вклучи и дејствието од словачката приказна, во која сиромашното дете добива од змијата капа која му ја посребрува косата (сребрена коса = сребрена трева).

Во овој комплекс се особено застапени мотивите со златното јаболко. Во една српска свадбена песна се спомнува некакво златно јаболко што скока на „сребреното гумно“, лоцирано на „медното поле“. Во словачката приказна, металните сараи на змејовите се всушност сместени во металните јаболки (бакарно, сребрено, златно) кои се наоѓаат во нивните тела. Иако не метални, овошните дрвја се застапени и во други приказни од тука обработениот тип. Во некои руски примери, жените на убиените змејови се претвораат во јаболкници, со цел - преку своите миризливи но отровни плодови да им се одмаздат на убијците на своите мажи. Во приказната од Трапезунт, крај медното гумно расте круша, а во Чепиговското „Бакарно гумно“, на самиот локалитет биле констатирани две стари дрвја, од кои едната е круша.³²

- Мотивација на металните компоненти кај митското гумно

Нашите главни аргументи за металниот карактер на митското гумно можеме да ги синтетизираме во следните компоненти:

- Новите материјали, произведени на преминот од неолитот во епохата на металите (бакар, сребро, злато, бронза, а потоа и железото) предизвикале силна фасцинација кај тогашниот човек, и тоа не само поради нивните утилитарни својства, туку и поради сличноста со изгледот на небеските тела и небеските појави (златото, бронзата и бакарот - во релација со сонцето, а среброто и железото - со месечината, ѕвездите и молњата). На глобално ниво, сјајот на металите и нивната вжареност во текот на производството, интерферирале со блескавата светлина што го исполнува небото (белата дневна светлина, но и црвениот сјај на зората, и ладните одблесози на ноќното небо).

- Падот на метеоритите, составени од метали (пред сè железо) ги потврдил асоцијациите за металното небо, при што тие биле објаснети како парчиња отпаднати од металниот небески свод.³³

Овие претстави за металното небо се пренеле на сите симболи што го застапувале небото. Во претходните истражувања укажавме дека едниот од нив била светата планина, која поради идентификацијата со небото се претворила во златна, сребрена или железна планина.³⁴ Во разни култури и епохи се појавуваат митски претстави за небото со полукружна или испакната форма, кое е изработено

³¹ М. Дринов, Избрани ..., 416, 418. Железниот јазик се јавува во белоруската приказна „Покатигорошек“. Железни заби имаат и вилите и други негативни митски суштества (Славјанские древности ... 2, 200).

³² М. С. Филиповиќ, Бакарно ..., 29; И. Венедиков, Златниот ..., 350; М. Дринов, Избрани ..., 413, 415, 416, 418.

³³ Во оваа смисла заслужува внимание претпоставката дека релацијата меѓу српското / хрватското **gvožđe** (железо), руското **гвоздь** (клинец) и полското **gwiazda** (ѕвезда) се базира на тоа што човекот за прв пат се запознал со овој метал токму преку непосреден увид во железните метеорити (= ѕвезди) што ги видел како пред тоа паѓаат од небото на земјата.

³⁴ Н. Чаусидис, Космолошки ..., 245, 312, 313, 324; N. Chausidis, Mythologisation ... ,

од разни метали (злато, сребро, бакар, бронза, железо, неопределен лим). Во некои случаи, тоа е изедначено со конкретни метални предмети: јајце, решето, вршник, своно, тепсија, тркало итн. Оттука и во словенската традиционална култура се бројни преданија и гатанки во кои небото е идентификувано со некаков метален сад (чинија, вршник, сито, решето).³⁵ Овие асоцијации имаат своја реперкусија и во космогониските митови. На пример, во финско-карелската митологија, небото го кова ковачот Илмаринен, додека кај народот Коми – бакарното небо го создава негативниот бог Омољ. Во иранските митови, богот Ормузд го создава непрегледното небо од сјаен метал (во форма на јаце). И во Илијада и Одисеја, на небото му се дава епитетот „бронзено“, при што еднаш и во контекст на „светите гумна“ на Деметра (Илијада V: 499-504, XVII: 425; Одисеја III: 1, 2). Во апокрифот „Откровение Варухово“ е претставено како луѓето коваат сврдел и го пробиваат небото, за да видат дали е камено, стаклено или „медно“. Во „Слово на пророк, син Амосов ...“, Бог им се заканува на луѓето дека, како казна за нивните гревови ќе постави „медно небо“, кое ќе го сопре врнењето дожд.³⁶

Во овој контекст станува поочеvidно дека и металното гумно може да се сфати како еден од продуктите на концепцијата на митско-симболичко „метализирање на небото“.

Во претходните глави го обработивме смилот како растение кое со своите жолти цветови (и другите свои особини) се наметнало како симбол на металното (конкретно златно и бронзено) небо. Поради оваа причина, тоа ќе се појави и како обележје на светата планина (Смиљана планина) и на небеското гумно, на кое птиците вршат смил, по препорака на небескиот бог или на самовилите. Доколку се согласиме во однос на идентификацијата **смил = златно цвеќе**, тогаш митологемата за „златната“ т.е. „металната храна“ можеме посредно да ја идентификуваме и во приказните за птичјото гумно, при што јадачи на метална храна (смил) стануваат и неговите сопственици - небескиот бог и самовилите. Во прилог на ова, можеме да приложиме едно предание запишано во Грац (Херцеговина), кое низ неколку елементи се вклопува во оваа тема. Во него, самовилите крадат дете од гумното и го носат во своите „самовилски куќи“ за да им ги ниша децата во златните лулки. Таму го ранат со позлатена храна, но тоа не може да ја јаде. После еден месец, го враќаат назад на истото гумно - сето пожелтено и ослабено.³⁷ Во истиот контекст може да се оправда и волшебната капа од словачката приказна, која има моќ да ја посребри косата на јунакот што ја носи. Доколку го допуштиме постоењето на варијанта со позлатување на косата (самовилите имаат златна коса), неа би можеле да ја поврземе со обредните капи изработени од смил (наречени „смиљевац“), кои биле носени од страна на девојките, или на невестите. Невестинските се држеле на глава 40 дена по венчавката или пак сè до бременоста, и тоа поради апотропејски

³⁵ И. Венедиков, Златниот ... , 347; Славянские древности ... 2, 291; Н. Чаусидис, Г. Николов, Црепна ... , 117-119.

³⁶ Н. Чаусидис, Космолошки ... , 25-28,318; примери: Н. В. Брагинская, Небо ... , 207, 208; И. М. Дьяконов, Архаические ... , 42, 141; А. Афанасьев, Поэтические ... , I, 120-126; В. Петрухин, Мифы ... , за Илмаринен – 64, 101, 109, 114, за Омољ – 199. За иранскиот мит: М. Дрезден, Мифология..., 342; В. Н. Топоров, О структуре ... , 18, 19. За апокрифите: Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 3, ф.н. 34.

³⁷ Т. Р. Ѓорђевиќ, Вештица ... , 94. За златото како симбол на небеското, божественото, „оној свет“ и хтонското: И. Маразов, Мит. на златото ... ; V. J. Prop, Historijski ... , 430-433, 443-450; Славянские древности ... 2, 352-355, за аналогните значења на железото: 198-201.

причини („заштита одгоре“). Венец од смил се ставал на главата кај оние жени кои не можеле да зачат или да се породат.³⁸

Доколку се согласиме дека металот (особено златото) е обележје на небеското, тогаш може да се претпостави дека господарите на гумното јадат метална храна (или смил како негов еквивалент) за да се стекнат или да ја одржат својата веќе стекната небеска природа, во која се содржани божественоста, совршеноста и бесмртноста (латинскиот назив на смилот е *Imortelle*).³⁹

Споредувајќи ги средновековните апокрифни текстови со приказните и другите фолклорни примери, може да се заклучи дека, наспроти хронолошката старост, апокрифите одразуваат една секундарна фаза на митската структура „метално гумно“. Тука, таа е продукт на одредена ресемантизација, во која овој елемент, од сферите на космогониската и стопанската митологија и религија преминува кон сферите на државата и на митологизираната историја. Во повеќето од овие текстови, металното гумно е симбол на бугарската паганска држава - воопшто, и на нејзината престолнина (капиштето и аулот), како политички и религиозен центар. Сепак, во општи рамки произлегува дека ова ново значење само се надоврзува на исконската космолошка димензија на гумното, особено ако се земе предвид дека „мојата држава“ и „моето царство“ се само една општествена манифестација на „макрокосмосот во кој егзистирам“.⁴⁰

б) Гумно - капиште

Во некои од претставените средновековни апокрифи, терминот „медно гумно“ е алтерниран со „медно капиште“. Наспроти одредени ресемантизации во насока кон значењето „медна капија“, евидентно е дека во повеќето случаи, старословенскиот термин **капиште** е употребен во значење на пагански култен објект.

Ваквото значење, мошне добро го претставува примерот од Чепигово. Тука пред сè мислиме на парадигматичниот изглед на локалитетот, чиј автентичен облик изгледа доаѓал до израз периодично, во сезонските поплави на локалните рекички. Според старите описи, топонимот „Бакарно гумно“ всушност се однесувал на зарамнетото плато (со две, одамна засадени дрвја) што било оформено на врвот од едно островче во вид на тумба, лоцирано среде мало езеро (денешен изглед - Т.IV:1).⁴¹ Оваа геоморфолошка формација ги содржи во себе обележјата на еден „примордијален космос“, со сите фази на неговото создавање: - езерото ги претставува примордијалните води (пра-океанот, пра-реката); - ридчестиот остров е космичката планина т.е. првото копно кое се појавува од океанот и од кое ќе биде создадено земското ниво на вселената; - платформата на врвот од тумбата („гумно“), би можела да го симболизира небото или рајот, сфатени како свет на боговите или на мртвите; - дрвјата посадени на гумното би го претставувале космичкото дрво т.е. оската на светот (идеално, доколку би било едно и засадено во центарот).⁴²

³⁸ В. Чајкановиќ, Речник ... , 218-220; Српски мит. речник ... , 410, 411.

³⁹ N. Chausidis, Mythologisation

⁴⁰ Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 2, фуснота 23. За релацијата гумно - ринг (номадски логор) - престолнина: О. Минаева, Медното ... , 32, 33. Во „Слово на Самуил пророк“, медното гумно во сонот на Набукодоносор е експлицитно претставено како симбол на целиот свет (И. Венедиков, Медното ... , 77).

⁴¹ М. Пенков, Македонски (кн. VII) ... , бр. 622 (стр. 157-159).

⁴² На прикажаниот Чепиговски комплекс соодветствува едно предание од Радомирско (Бугарија), во кое Бог ја создава земјата како гумно (харман) од пената на две судрени мориња, или на две судрени змии

- Капиштето како остров

Оваа космолошка концепција може да се идентификува во бројни митолошки системи ширум светот. Во древниот Египет тоа е Бенбен, првата земја што изронила од Нун (праокенаот т.е. хаосот), а во Сумер - првата планина (спој на небото и земјата), изродена од утробата на пра-моерто Намму (Т.IV:6). Во Индија, ваков карактер носи митската планина Меру, а во Кина - планината Куњулуњ, обете обиколени со космичкото море или „големиот океан“. Во ацтекските митови, земјата е претставена како плосната питулица, поставена во „обрачот на водите“. Античките Грци замислувале дека светот е окружен со реката Океанос, а слично на нив и Германите сметале оти Midgard (внатрешна земја) е обиколена со Utgard (море / океан). Ваквата концепција се појавува и во античкиот медитерански свет (космографијата на Козма Индикоплов) која ќе премине и во средновековната византиска и словенска култура (Т.IV: 4, 5). Има индикации дека во словенската митологија, од морските длабочини прва изнурнала планината Триглав.⁴³

Во повеќе или помалку доследна форма, овие митови се материјализирале во разновидни објекти. Најчесто се работи за сакрални градби (храмови, пирамиди, царски палати) кои биле окружени со езерца или канали полни со вода. Такви се, на пример храмот Angkor Wat (Камбоџа), палатата во Камбулук (Кина), а конечно и утописката Атлантида. Како особено доследен и соодветен на примерот од Чепигово, ни се чини комплексот од Silbury Hill во Wiltshire (Англија). Во 3. милениум пред нашата ера, таму бил изграден вештачки рид од камен и земја, висок 40 m., со дијаметар на основата од 165 m. и зарамнет врв со пречник од 30 m (Т.IV: 2). Врз основа на археолошките ископувања е констатирано дека ридот изворно имал конусно-степенеста форма и бил окружен со ров, исполнет со вода (Т.IV: 3).⁴⁴ Овој пример ја остава отворена претпоставката дека и Чепиговскиот комплекс е можеби делумно продукт на вештачки интервенции (зарамнет врв, околно езеро?).

Во преданието од Чепигово, очевидно постојат и други сеќавања за сакралниот карактер на овој објект. Сметаме дека прекрасниот подземен манастир, наведен во него, всушност е христијанизирано сеќавање на некогашниот сакрален карактер на „бакарното гумно“ (= „бакарно капиште“), кое и во другите, тука претставени преданија и приказни се лоцира под земјата. Таков сакрален карактер носел и поширокиот простор околу локалитетот, што се гледа од попатната белешка на М. Цепенков, според која Чепигово е мало село затоа што, како „вакафско место“ (= свето место) немало благослов во него да се множат луѓе.⁴⁵

На Балканот се забележени и други примери на ваква сакрална топографија, во која култни места се лоцирале на остров сред езеро. Во таа смисла заслужуваат внимание неколку примери. **Попово езеро, на планината Пирин** (Бугарија) има правилна кружна форма. Среди него се наоѓа карпесто островче во височина од

(бела и црна). Потоа посадува на средината орев (= стожер), врзува на него лулашка на која се лула и заспива (Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 3, фуснота 40).

⁴³ Z. Krzak, Swieta gora ... , 117, 119, 122, 124-128; В. Н. Топоров, Гора ... , 311-315; N. Chausidis, Mythologisation Еден врв со име Триглав (Труглајш) се наоѓа на планината Галичица (позната и под називот Баба), којашто слично на остров се протега меѓу Охридското и Преспанското Езеро.

⁴⁴ За овој тип култни градби и за примерот од Англија: Z. Krzak, Swieta gora ... , 116, 127-130; M. Dames, The Silbury

⁴⁵ М. Цепенков, Македонски (кн. VII) ... , 157-159; аналогни примери: А. Калоянов, Бъл. шаманство ... , 122.

4 - 5 човечки раста, сето обраснато со билки. Населението избегнувало ноќе да престојува во негова близина, поради страв дека во внатрешноста на островчето се наоѓа некакво чудовиште.⁴⁶ **Остров Аил / Ахил, на езерото Мала Преспа** (Егејска Македонија / Грција), на кое царот Самуил во 10-11. век ја изградил својата престолнина и во неа - катедралната црква Св. Ахил. **Остров Голем Град на Преспанското Езеро** (Р. Македонија), каде на површина од 18 ha. врз база на преданија и археолошки ископувања се евидентирани повеќе христијански сакрални објекти. Во центарот на **Бледско Езеро** (Словенија) се наоѓа остров со црква посветена на **Св. Марија**, под чии темели се констатирани остатоци на постар култен објект (веројатно паганословенски).⁴⁷ Називот **Капиште** го носи едно **мало островче кај Ластово** (Хрватско приморје), а слични називи се врзуваат и за островчето **Лукавац**.⁴⁸

- Гумното и словенските пагански капишта

Идентификацијата меѓу гумното и капиштето, во потполност ја оправдуваат и археолошките наоди. Во текот на втората половина од 20. век е направен сериозен напредок во истражувањето на паганските светилишта на Словените - област која пред тоа се наоѓала во сферите на научната спекулација. До денес се веќе истражени неколку десетини такви раносредновековни објекти (во Русија, Украина, Полска, Чешка, Источна Германија, Балкан) од кои, за нашава пригода се особено интересни оние типови кои имаат кружна основа (Т.V; Т.VI: 1, 2; Т.VII: 3). Станува збор за светилишта во вид на кружни плоштади, без ѕидови и кров, во пречник од десетина или нешто повеќе метри. Во центарот или средиштето на кружниот плоштад се сконцентрирани еден или неколку објекти: јами (во дел од нив биле всадени дрвени и поретко камени идоли), огништа и жртвени површини. Врз основа на кружните рабови на објектите, од оваа категорија се издвојуваат неколку подгрупи. Кај некои од нив, просторот на светилиштето е одвоен од околината со кружен ров (Т.V: 3-6), додека кај други, кругот е формиран од повеќе јами (кружни или издолжени), доближени една до друга (Т.V: 1, 2; Т.VII: 3). Во трети случаи, оградата е составена од земјен насип или дрвена палисада (Т.VI: 1, 2; Т.VII: 3). Некои примери од последниот тип сочинуваат засебна варијанта, која според својата големина се класифицира во посебна група - „светилишта во вид на градови со правилна кружна основа, обиколени со бедеми од насипана земја“ (Т.VI: 2).⁴⁹

И покрај тоа што на Балканот, истражувањето на вакви објекти заостанува зад другите подрачја, сепак постојат индикации за нивно постоење и кај Јужните Словени. Наведуваме неколку такви примери: - Формации од кружно поставени столбови во ранословенската населба на лок. „Jazbine“, **Batković, Bijeljina** (Босна и Херцеговина);⁵⁰ - Кружна формација од глина, со остатоци од коски и други наоди, на лок. „**Манастирчето**“, **Горановци, Кјоустендилски окрѓг** (Бугарија).⁵¹ - Кружна

⁴⁶ А. Калоянов, Старобългарското ... , 128.

⁴⁷ A. Pleterski, T. Knific, Staroslovanska ... , 384.

⁴⁸ Српски мит. речник ... , 238.

⁴⁹ И. П. Русанова, Б. А. Тимошук, Языческие ... ; Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... ; Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ... ; L. P. Slupecki, Slavonic ... ; В. В. Седов, Восточные ... , 261-264.

⁵⁰ I. Čremošnik, Ranoslavensko ... , Sl.1.

⁵¹ Ж. Вържарова, Язычество

дрвена градба пред големиот пагански храм во **Плиска**, најверојатно користена во рамките на триумфалните церемонии на паганските бугарски владетели (T.V: 7).⁵² Гробот од **Девня** (Бугарија) со 76 насилно убиени луѓе (најверојатно масовно жртвување), положени во прстенест ров со дијаметар од 5,78 m (T.V: 6).⁵³ Во контекст на нашето истражување ни се чини особено интересно паганското светилиште од село **Златна Нива, Шуменско** (Бугарија), формирано во вид на кружно плоштадче, обиколено со палисада и ров во дијаметар од околу 14 m. (T.V: 5). На источната страна се наоѓал влезот, а на средината стоел некаков столбовиден објект. Во околниот кружен ров се пронајдени остатоци од ритуалните дејствија: коски од домашни животни и фрагменти од керамички садови, датирани во 8-9. век.⁵⁴ По основните обележја, објектот соодветствува на словенските капишта од Источна и Средна Европа. Но, тоа потсетува и на гумно, при што називот на ближното село (Златна Нива) би можел да упатува на непосредна врска со тука прикажаното „златно поле“, а преку него и со митското „метално гумно“ (спореди со претставите на гумно на долу прикажаните обредни лебови: T.V: 5 со T.VI: 4, 5, 7, 8, 10 - 12).

Сметаме дека присуството на кружно конципирани пагански култни објекти, кај Јужните Словени го навестуваат и плановите на нивните први христијански храмови. Тука мислиме на доминацијата на ротондите и поликонхосите (кружни храмови со неколку, зрчесто распоредени апсиди), кои говорат за поголемиот афинитет на Словените кон централно и кружно конципираниот сакрален простор, наспроти тоа што во овој период, на Балканот - во рамките на византиската култура асполутно доминирале базиликите (цркви со сосем поинаков план, организиран во една - хоризонтално поставена оска).

в) Обредни лебови наречени „гумно“

Релацијата меѓу наведените кружни светилишта и гумното ја поткрепуваат и обредните лебови на кои е ликовно претставено гумно (T.VI: 3-12). Станува збор за посебна категорија леб (наречен „гумно“ или подолу наведените негови синоними), кој за време на бадниковата вечер се кадел и се кршел на парчиња што им се давале на домаќинот, на кучињата, на впрегатите волови и на орачот кој со нив орал, а исто така се фрлале и врз житото во амбарот, во сламата, на гумното и покрај стожерот. Познати ни се повеќе примери од Бугарија, Македонија и Србија, кај кои, значењето на овој ликовен мотив е потврдено со документираните толкувања на жените коишто ги правеле конкретните лебови.⁵⁵

- „Гумно“, „харман“, „арман“, „ток“, „двор“. Во сите случаи, гумното е претставено во вид на релативно правилен прстен (обликуван од издолжена

⁵² П. Георгиев, Големиот ... , 345-351; Р. Рашев, В. Дочева, Юртообразна

⁵³ Д. Станчев, За интерпретацијата ... , 82-86.

⁵⁴ Р. Рашев, Езически ... , 209-218.

⁵⁵ За овие факти: Д. Маринов, Народна ... , 176, 177, за значењето на подолу прикажаните елементи: 376, 398, 400,401, 406-410, 415, 416. За македонските примери: А. Светиева, Стожерот ... , 57; за српските: М. Босић, Божићни ... , 46-58. Забележени се примери на вакви лебови, каде значењето на спомнатите мотиви е „кошара“, „овчарник“, „овчарска кошара“ (пример: T.VI: 10); Д. Маринов, Народна ... , слики бр. 312, 321, 335, 340, 343, 349, 352, 355, 259, 366, 377, 381, 383, 416). Интересно е што и овие толкувања коинцидираат со идентификацијата меѓу „металното гумно“ и „металното поле“ по кое пасат овци. Космолошка интерпретација на „гумното“ од овие лебови (како небо и особено како ноќно небо): Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 3.

нишка од тесто) кој во некои случаи е отворен, означувајќи го влезот на објектот („вратница“). Кај мал број примери, прстенот не е идентификуван како гумно, туку како двор (обично затворен). Според Д. Маринов, и во реалноста, оградата е неопходен елемент на секое гумно и двор (оформена во вид на плет или окопан ров) без која, тој всушност и не може да постои. Таа не егзистирала и не функционираше само на материјално, туку и на митско - симболичко ниво, штитејќи го гумното и дворот од разни непожелни влијанија (негативна магија, зла среќа, демони ...). Регламентираниот влез во гумното и дворот се остварувал низ јасно означени премини, така што непрописното влегување во нив (со прескокнување на оградата или на ровот) се класифицирало како негативно т.е. злонамерно. На тука прикажаните лебови, во најголемиот број случаи, оградата на гумното, како негова основна ликовна компонента е дополнета со уште неколку стандардни елементи.

- **Стопан т.е. домаќин на куќата.** Претставен е преку мотив во вид на стапче (рамно или со еден свиткан крај), коешто редовно се наоѓа на отворот од оградата, така што „го затвора“ влезот во гумното (Т. VI: 7, 11, 12). Според автентичните толкувања, го претставувало схематизираниот стап, тојагата-патерица на домаќинот или на овчарот, остенот на орачот или пак самиот домаќин (на куќата / гумното). Во некои случаи, домаќинот е замислуван како лежи кај вратницата, а друг пат како „стои исправен како постојано буден стражар и неуморен работник кој ... се грижи за благосостојбата ... на целата задруга“.

- **Пси съботници.** Претставени се преку топчиња или кратки стапчиња од тесто (најчесто 3, а нешто поретко и 5 на број), рамномерно распоредени покрај надворешниот раб на гумното (Т. VI: 4, 7, 8, 11). Називот и позицијата на овие елементи во рамките на прикажаното гумно, ги определува како „... секогаш будни ... го пазат добитокот и маката на својот стопан“. Во таква улога се воспевани и во народните песни.

- **„Купни“, „кладни“, „крстац“.** Задолжително, во внатрешноста на гумното се распоредени неколку конусчиња или топчиња од тесто (најчесто 5), некогаш дополнети со едно или неколку крстчиња. Овие мотиви ги прикажуваат куповите од жито и крстцеците од житно снопје со кои е полно гумното (Т. VI). Наспроти ваквото значење, небеската симболика на гумното, формата на куповите и нивната бројка од 5, не наведе на асоцијација со „Медното гумно“, кај село Враждебна, (околина на Софија, познато и од средновековните апокрифи), кое наводно било закопано меѓу петте, таму лоцирани могили. Убедени сме дека зад петте испапчувања на лебовите (Т. VI: 4, 5, 7, 10 - 12) не можела да стои конкретната геоморфологија на овој локалитет, туку некаква поуниверзална митско-симболичка предлошка. Во тој контекст помислуваме на пентаграмот, сред чиј богат митско-симболички систем се особено акцентирани аксијалните значења, кои го ставаат овој симбол во релација со врвот на космичката планина (спореди: Т. VI: 3), космичкото дрво (и напречниот пресек на јаболкото со петте капсули со семки), столбот т.е. оската на светот и поларната звезда („стожерот“ на ноќното небо).⁵⁶ Во оваа смисла би можела да се бара и оправданоста за негово присуство во внатрешноста на гумното, овој пат кодиран преку петте купови жито.

⁵⁶ За пентаграмот: О. Зорова, Пентаграм ...

- **Опрема за орање.** Прикажана е во помал број случаи, обично во вид на преклопени и прекрстени стапчиња од тесто, поставени во кругот кој го претставува гумното или почесто - дворот.

- **Прекрстување на гумното.** Кај македонските примери, гумното на лебовите е често расчленето со внатрешен крст, кој би можел да се стави во релација со страните на светот и погоре прикажаните постапки на обредно прекрстување на гумното (пример: T.VI: 9).

Разни варијанти на мотивот „гумно“ се застапени и во рамките на традиционалната текстилна орнаментика од регионот на Р. Македонија. Приложуваме неколку плетени чорапи од Мариово на кои таквиот назив го носат ромбични мотиви кои се дополнети со централна точка, внатрешно шрафирање и надворешни реси (T.VI: 13; T.VII: 9, 10). Во текстилната орнаментика, кружното гумно добива четириаголна форма поради специфичната техника на ткаење, плетење или везење.⁵⁷

* * *

Веруваме дека низ интерпретацијата на горе приложените факти успеавме да воспоставиме симболичка т.е. семиотичка врска меѓу металното гумно, металното небо и металното капиште. Во оваа компаративна релација ја добиваме митската парадигмата на словенското светилиште, како слика на небото, која преку металното гумно е „спуштена“ во рамништето на човекот т.е. културата. Според тоа, словенското капиште можеме да го определиме како дел од „овој свет“ т.е. „земјата“, кој со неколку елементи е прекодиран во небо: - кружна ограда, која го идвојува од профаниот свет и го определува како „небески круг“; - централно поставениот идол, кој во релација со стожерот на гумното и централното дрво на „медните гумна“, ја означува космичката оска; - идолот - стожер кој на небеско рамниште, се идентификува со Поларната ѕвезда, во улога на „оска на небескиот круг“.

Практичните аспекти на едно вакво, небески прекодирано светилиште (= гумно) може да ни ги покаже локалитетот **Харман каја**, лоциран на Родопите, во регионот на Момчилград (Бугарија), чиј топоним значи „месност со камени гумна“. Интердисциплинарните археолошки и палеоастрономски истражувања на неколкуте таму лоцирани објекти (меѓу останатото и две пештери, два камени трона и две плоштадчиња, составени од концентрични кругови) покажаа дека со помош на овие објекти, од 2000 год. пред н.е. до 1-2 век од н.е., на овој локалитет биле определувани клучните фази од соларниот и месечевиот циклус.⁵⁸ Во контекст на ваквата функција, ова сакрализирано гумно можеме да го разбереме како земски објект во чија форма, назив и функција се манифестираат суштествените динамички аспекти на „небеското гумно“.

г) Локација на металното гумно

Во сите тука наведени народни традиции, металните гумна се лоцираат во простори кои не припаѓаат на „овој свет“ и на „сферата на културалното“, со

⁵⁷ А. Крстева, Ликовно-естетските ..., 69 (називи на мотивите: „гумно“, „ресено гумно“, „шито гумно“).

⁵⁸ Харман каја ...

што, во еден ваков контекст е определен и нивниот создавач т.е. сопственик. Во источнословенските приказни, металното гумно се наоѓа во шумата или во подземјето т.е. долниот свет. И во Балканските преданија, тоа е во подземјето: - Овчеполското и Софијското бакарно гумно се засипани со земја; - Во преднието за Чепиговското бакарно гумно се говори за железна врата која води до подземен манастир, кој според наше мислење е еквивалент на самото гумно. Во Охридското предание, се јавува друга варијанта на истата митологема - бакарното гумно не е засипано со земја, туку е потопено со водите на езерото. Во овој контекст може да се разбере и содржината на Лазарските песни од околината на Софија, во кои „медното гумно“ се појавува после дувањето на ветерот (во еден пример, после тридневното дување на „тихиот бел ветер“).⁵⁹ Ова би можело да значи дека ветерот едноставно ја оддувал земјата со која гумното било закопано. Лоцираноста во подземјето може да ја одразува и дејството од источнословенските приказни, каде металното гумно настанува преку дувањето на змејот (некаде и дувањето на неговиот опонент т.е. јунакот).⁶⁰ Но, ако се земе предвид фактот дека змејот, меѓу другото е застапник и супститут на хтонските предели, тогаш гумното може да се лоцира и во телото на змејот (пред издувувањето од неговата уста), и да се протолкува како негова лоцираност во утробата на земјата.⁶¹

Кој е односот меѓу ваквата хтонска лоцираност на металното гумно и небеската припадност на птичјото гумно од претходните приказни? Наспроти очевидната противречност, за сите наведени примери е заедничка лоцираноста на митското гумно во „оној свет“ - надвор од човековата т.е. културална сфера. Во таа смисла е можно, небеската локација на гумното да ја претставува првата фаза на овој симбол, при што неговата подземна локација би можела да се разбере како втора фаза, во која оностраниот карактер на гумното започнал да добива хтонски обележја (меѓу другото и поради заборавањето на неговата небеска димензија и присуството на хтонскиот змеј).

д) Сопственик / градител на металното гумно

Во словенските и балканските приказни, металното гумно му припаѓа на змејот, прикажан како негативен митски лик со една или повеќе глави. Во некои источнословенски приказни, змејот е алтерниран со Баба-Јага, која ги носи главните функции на змејот (има негативен предзнак, сопственик е на металното гумно, јаде метална храна ...).⁶² Присуството на Баба-Јага го оправдува идентификувањето на оваа функција и во балканските традиции. Во нив, улогата на женски ликови со негативен или амбивалентен предзнак ја носат вештерките и самовилите - главни протагонисти на неколкуте дејствија поврзани со металното гумно.⁶³ Во грчките приказни, улогата на негативниот лик ја зазема куциот старец Харон, додека во приказната од Трапезунт, тој е заменет со саракин (арап), прикажан како чудовишен

⁵⁹ М. Дринов, Избрани ... , 417, 430, 431; за лазарските песни: И. Венедиков, Златниот ... , 348, 349. Т. Моллов исто така го допира овој елемент, акцентирајќи го ветерот и песокот што овој го дува (Т. Моллов, Мит ... , глава 6/3, ф.н. 41).

⁶⁰ М. Дринов, Избрани ... , 417; И. Венедиков, Медното ... , 84.

⁶¹ Детално за хтонските аспекти на змејот: Н. Чаусидис, Космолошки ... , 209-225 и натаму.

⁶² М. Дринов, Избрани ... , 412-418; И. Венедиков, Медното ... , 84; И. Венедиков, Златниот ... , 347.

⁶³ М. С. Филиповиќ, Бакарно ... , 28, 29; М. Дринов, Избрани ... , 419; Т. Р. Ѓорђевиќ, Вештица ... , 28-34; Lj. Risteski, The Orgiastic ... , 113 - 129.

дин кој на главата носи 65 кули и 42 села, околу вратот воденици, а коњ и мома во ноздриците.⁶⁴ Имаме индиции дека во преданието од Чепигово, функцијата на хтонски господар на металното гумно ја презема Св. Никола - светител кој се идентификува како наследник на паганословенскиот хтонски бог (Велес / Волос).⁶⁵

Како што видовме, во приказните, преданијата и песните за „медното гумно“, змејот е често комбиниран со дувањето на ветерот: - неговото доаѓање на гумното е проследено со виор; - змејот (а некаде и јунакот) ги создаваат металните гумна така што ги издувуваат од устата; - изнесуваме хипотеза дека змејот стоел и зад дејствието во лазарските песни од околината на Софија, во кои медното гумно се појавува по тридневното дување на ветерот.⁶⁶

Во претходните пасуси укажавме дека овие дејствија можеле да ја одразуваат хтонската димензија на змејот, како еквивалент на земјата и на подземјето. Во оваа пригода сакаме да апострофираме уште еден аспект на змејот, овој пат непосредно врзан за ветерот. Имено, во јужнословенските традиции било мошне распространето поврзувањето на ветерот со негативните или амбивалентните митски ликови. Освен веќе наведените самовили, како господар, предизвикувач и еквивалент на ветерот се јавува и змејот или некои негови специфични категории. Станува збор за Алата / Халата и пред сè Ламјата - прикажувана како композитно животно (тело на гуштер, крилја, глава на куче), која ветерот го создава издувувајќи го низ својата страшна уста. Врската со спомнатите самовили како покровители на ветрот, ја актуализира нагласениот женски пол на Ламјата. Обата тука наведени односи меѓу ветерот и змејот (змејот како еквивалент на земјата и ветерот како негов здив) би можеле да се спојат во верувањата, забележени во словенскиот фолклор, според кои ветерот настанува т.е. излегува од пештерите (змеј = земја; пештера = уста на змејот; ветер = здив на змејот).⁶⁷

Акцентираното присуство на ветерот во традициите за „медното гумно“, има и свои прагматични оправдувања. Имено, ветерот е еден од клучните фактори кои го условуваат функционирањето на гумното. Тука мислиме на втората етапа од вршењето, која се состоела во веќе на житото (извршените класја се фрлале нагоре, при што ветерот требал да ја одвее сламата, а житното зрно да падне на гумното). Важноста на овој фактор најдобро ја покажува обредното „канење на ветерот на вечера“ (изведувано во кругот на божикните празници), со цел тој да возврати налето со дување за време на вршидбата. Такви постапки се забележени во Русија, Македонија и граничниот појас меѓу Полска и Украина. Во Македонија, при овој обред, крај стожерот на гумното се оставала пита („мечкина повојница“), потоа таа се кршела на делови, се канел ветерот на вечера, при што сите од семејството дувале во неа (за да им дува ветерот на лето за вршитба) и потоа ја јаделе тука на гумното.⁶⁸

⁶⁴ М. Дринов, Избрани ... , 413, 414; И. Венедиков, Медното ... , 83.

⁶⁵ За релацијата Св. Никола - Велес / Волос: Б. А. Успенский, Филологические ...

⁶⁶ За мотивот на ветерот и песокот што тој го дува (како „космичка пра-материја“): Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 3, фуснога 41.

⁶⁷ Л. Миков, Луна ... , 156-158; И. Георгиева, Българска ... , 89, 90; Ѓ. Ценев, Небото ... , 153-156; Т. Р. Ђорђевиќ, Природа ... , 66; Славянские древности ... 1, 357-361, особено е интересна митологемата во која ветерот се издначува со „дишењето на Земјата“.

⁶⁸ Славянские древности ... 1, 358, 359; В. Кличкова, Божикни ... , 222.

Можни се и други објаснувања на врската меѓу бакарното гумно (или гумното воопшто) и митските ликови со негативен предзнак. Според М. С. Филиповиќ, овој однос е поврзан со мистификацијата и стравот на архаичниот човек од новите технички пронајдоци и нивното подведување под сферата на демонското, „нечистата сила“ и владеењето на магијата. Ова особено се однесувало на посложените иновации коишто функционираше по принципот на кружно движење, без видливо присуство на некоја жива сила (коли, воденици, валалници, ковачници).⁶⁹

ѓ) Јунакот и металното гумно

Овој лик, определен како опонент на сопственикот и градителот на металното гумно, врз основа на своите обележја и функции може да се диференцира во неколку варијанти.

- Јунак - дете

Во приказните за металното гумно, јунакот е најчесто прикажан како дете со исклучителна сила (најчесто брат на грабнатата девојка). Во лазарските песни од Софијско, ова херојско дете / момче се појавува на „медното гумно“, јавнато на волшебен коњ, опремен со сино седло и впрегнат со свезда и змии, наместо со узди и узенгии.⁷⁰ Во источнословенските приказни, тој се раѓа како трето дете, зачатото од зрното грашок што го изела неговата мајка.⁷¹ Ваквата генеза го претставува овој лик како персонификација на животната сила, универзална за растенијата, животните и човекот. И детето и грашокот се ембрионални форми во кои е сконцентриран сè уште непотрошениот биолошки потенцијал, неопходен за егзистенцијата на растението и на човекот (непосредно или посредно - преку аграрната сфера). Во некои од прикажаните приказни, преданија и апокрифи се насетува уште едно мошне скриено дејствие - убивањето дете на гумното (самовилите го грабнуваат детето од гумното; во апокрифите, на гумното ќе бидат убиени децата на поразениот владетел и тоа со помош на справите за вршење). Смеслата на овој чин треба да се бара во некогашното жртвување деца на гумното (преживеано преку спомнатите животински жртви), зад кое покрај другите оправдувања, можело да стои нивното изедначување со житното класје.⁷²

⁶⁹ М. С. Филиповиќ, Бакарно ... , 29; Славјанские древности ... 1, 379.

⁷⁰ М. Дринов, Избрани ... , 414-420; И. Венедиков, Златниот ... , 348, 349; Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 3, фуснота 33. Во други јужнословенски митолошки песни, коњот со наведената опрема, обично го јаваат самовили (Б. Петровски, Самовилите ... , 153; И. Георгиева, Българска ... , 40, 110; А. Калоянов, Старобългарското ... , 69, 224). Астрономски толкувања на коњаникот од лазарските песни: А. Калоянов, Бъл. шаманство ... , 109. Во една „јекавска приказна“, едниот од двата брака добива задача да го пронајде бакарното гумно („mjedeno gupno“), лоцирано преку пет планини и оттаму да го земе крилестиот коњ во злато („krilat konj u zlatu“) (N. Nodilo, Stara ... , 139, 140).

⁷¹ Во словенските традиции, покрај мноштвото други значења, грашокот се јавува и како предизвикувач на бременоста, а често се врзува за женските митски суштества со негативен предзнак: русалки, кики-мори, Баба-Јага, железната баба (Славјанские древности ... 1, 523-526). Митски карактер има и Грахово поле т.е. „грашкото поле“ (Т. Моллов, Мит ... , глава 7 / 1, фуснота 5.)

⁷² Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 1, фуснота 9, глава 6 / 3. Добра паралела на ваквото изедначување наоѓаме во хананската митологија, каде убивањето на богот **Мот** се изедначува со аграрните активности: сечење со меч (=жнеене), одвејување (=вршење), мелење (=подготовка на брашно) итн. (С. Гордон, Ханаанская ... , 228, 229; И. Венедиков, Раждането ... , 186, 187).

Релациите меѓу гумното и детето ги одразува и источнословенскиот обичај според кој, мало дете кое доцни во проодувањето се носело на гумно и придржувано за раце се водело низ него.⁷³

- Јунак - музичар / овчар

Во приказната од Евбеа, главниот лик (во германскиот превод Hans = Јани / Јанко?) е претставен како овчар и свирач на тамбура, кој со својата музика може да маѓепса секого. Слична моќ поседува и јунакот од словачката приказна (Јанко), кој го маѓепсува змејот со својата волшебна свирка, за потоа да го убие со својата волшебна секира.⁷⁴ Со овие сижеа би мошел да се поврзе еден бронзен предмет од Плиска (веројатно клуч од 8 - 9. век?), на кој е прикажана машка фигура која свири на жичен музички инструмент. А. Калојанов ја идентификува со една категорија паганословенски митски ликови кои носат функции на пеач, музичар, шаман и борец со змејот.⁷⁵ Сиве наведени функции се типични за катагоријата **МИТСКИ ЛИКОВИ - ПАСТИРИ**, мошне добро определена во рамките на индоевропскиот ареал.⁷⁶

- Јунак - витез / владетел

Во словачката приказна, јунакот се претвора во витез - коњаник, додека во источнословенските, во оваа функција се појавува и Иван Царевич или Иван Сученко, кои на бакарното гумно се борат со змејот или со Баба-Јага. Во пределите на Левча и Темнић (Србија) се забележени места наречени „бакарно гумно“, на кои наводно вршел пченица српскиот цар Лазар. Во Македонија и Бугарија се констатирани топоними „Царево гумно“ и „Марково гумно“ (второто најверојатно според митологизираниот Крале Марко). Во Босна се забележени топоними „Крајево“ и „Краљичино Гумно“, кои М. С. Филиповић ги поврзува со металургиските активности на средновековните владетели.⁷⁷ Сосем е очевидно дека во средновековните апокрифни текстови, оваа функција ја примаат на себе историските или псевдоисториските владетели, најпрво можеби како генератори на успехот и благодатта на државата, а потоа и во улога на борци против паганството (Лав V, Михаил каган, цар Борис).

- Јунак - сопруг / оплодувач

Барјаќи ги митските предлошки на тука претставениот јунак и противник на змејот од бакарното гумно, М. Дринов го посочува Св. Еремија кој во јужнословенските преданија и обреди ја носи функцијата на борец против змиите. Според него, во оваа смисла се индикативни постапките на обредно терање на змии кое се изведувало на празникот на овој светител (на преминот од април во мај), а се

⁷³ А. К. Байбурун, Ритуал ... , 55. Во овој случај, позитивното дејство на гумното се должи на динамичките аспекти на неговата симболика (гумно = движење на животните = проодување на детето).

⁷⁴ М. Дринов, Избрани ... , 414-420.

⁷⁵ А. Калојанов, Старобългарското ... , 215-236. За односот „волшебна свирка - поет - змија“: А. Калојанов, Бъл. шаманство ... , 146-156.

⁷⁶ В. Н. Топоров, Пастух ... , 291-292.

⁷⁷ М. Дринов, Избрани ... , 414, 416, 418, 431; М. С. Филиповић, Бакарно ... , 21, 23, 26; Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 2, фуснота 26. Во приказните собрани од грчкиот ареал, функција на јунак ја остварува и епискиот јунак Дигенис Акритис, но и таткото на момчето кое е грабнато од страна на негативниот лик.

состоеле во тропане по бакарни и железни лонци, проследено со кружно движење на учесниците.⁷⁸

Гумното е поврзано со овој светител и низ уште неколку аспекти. Едниот од нив е Герман, митски лик чие име и дата на празнувањето е во релација со Св. Еремија. Во српските и бугарските митски и обредни традиции тој е заслужен за дождот, плодноста и терањето на невремето. Во обредите е присутен во вид на глинена фигурина на момче или возрасен маж со потенциран фалус, која од страна на жените се оплакува како покојник, а после погребната процесија се фрла во вода или се закопува (Т.VII: 6, 7). Елементите на обредот и итифаличност на фигурата покажуваат дека услов за врнењето дожд и плодноста на земјоделските култури е половата сила на Герман.⁷⁹ Но, со оглед на тоа што Герман не е непосредно поврзан со гумното, сметаме дека таквата негова врска може посредно да се согледа преку еден друг обред. Станува збор за глинената фигурина наречена „човече“ која се изработувала во текот на обредното производство на црепните, реализирано исто така за празникот Св. Еремија. „Човечето“ (по изглед аналогно на Герман) се насадувало на клинец забиен во центарот на првата црепна којашто била изработена во таа сезона. Оваа фигура, (исто така итифаличка), ја носела улогата на „домаќин на црепните“ (= сопруг) кој нив ги чува од разни негативни аспекти (Т.VII: 2).⁸⁰ Космолошкиот карактер на црепната и вршникот т.е. нивното изедначување со „земната плоча“ и со „небеската купола“, ни дава можност да ги предложиме следните паралели:

- **Дно на црепната обрабено со кружниот раб = гумно.** Во овој случај, кружната црепна не го претставува толку небеското, колку земното гумно. Ваквиот космолошки карактер на црепната, но и на вршникот, експлицитно го презентираат елементите на нивното обредно производство, како и бројни преданија и гатанки во кои црепната е изедначена со земјата и со женскиот принцип, а вршникот - со небото и машкиот принцип.⁸¹ Да потсетиме дека и во апокрифот „Слово на Самуил пророк“, гумното го претставува светот.

- **Клинец забоден во центарот на црепната = стожер на гумното.** Центарот на црепната се означувал и сугерирал преку вртнувањето на двете дијаметрали во дното на црепната, кои формираат крст (очевидно ориентиран според страните на светот), во чиј пресек се забодувал клинецот (Т.VII: 1, 2). Оваа постапка е евидентирана и при обредите на гумното. Видовме дека во Србија, пред веењето на житото, домаќинот на гумното цртал крст, така што чекорел низ него од запад кон исток и од север кон југ. И во регионот на Полесје, за време на божиќните празници, на гумното се цртал круг со впишан крст.⁸² Крстот е присутен и на обредните лебови наречени „гумно“ (пример: Т.VI: 9).

⁷⁸ М. Дринов, Избрани ... , 422, 423.

⁷⁹ Сожего за Герман, со приложена литература: Славянские древности ... 1, 498-500; Н. Чаусидис, Г. Николов, Црепна ... , 114-117.

⁸⁰ М. С. Филиповић, Женска керамика ... , 104,147,148; Н. Чаусидис, Г. Николов, Црепна ... , 98-100.

⁸¹ Детално за ова Н. Чаусидис, Г. Николов, Црепна ... , 97-111, 117-119. На релацијата „црепна = гумно“ посредно упатуваат и горе прикажаните обредни лебови кои го претставуваат гумното, а биле печени во црепни (Т.VI). Во прилог на оваа релација говори симболичката врска меѓу гумното и котелот (О. Минаева, Медното ... , 35, 36).

⁸² За крстот вртнуван во црепната: Н. Чаусидис, Г. Николов, Црепна ... , 101, 120-122; за обредите на гумното: Славянские древности ... 1, 570, 571. Во Источна Европа и Азија се евидентирани бројни при-

- **Машка фигура поставена на врвот од клинецот = митски лик, изедначен со стожерот или поставен на него.** Сложено е прашањето со кој од тука прикажаните ликови треба да се идентификува од една страна машката фигура на врвот од клинецот, забоден во црепната, а од друга - стожерот на гумното (Т.VII: 2, 8). Сметаме дека овој лик минал низ неколку фази, идентификувајќи се со функциите и карактерот на повеќето од тука прикажаните ликови. Центарот на гумното можеби примарно бил персонализиран во самиот змеј и неговите женски и машки еквиваленти (кои циклично биле „убивани“ на стожерот, во рамките на периодичното космогониско жртвување). Но, во некоја од следните фази, во него ќе биде препознаен и херојот кој се бори со нив, односно го реализира нивното жртвување. На крајот, со стожерот ќе се идентификува и врховниот бог, во улога на идеен раководител на универзумот, кој вообичаено е дистанциран од неговите прагматични т.е. дејствувачки аспекти.

Можеме да заклучиме дека тука проектираната релацијата меѓу Герман, „човечето“ и јунакот од металното гумно се затвора со следните факти: - обредната изработка на црепните (и на претставеното „човече“) се изведува токму на празникот Св. Еремија, кога се изведувале и женските магиски дејствија на гумното; - Името на овој светител, на јазичко ниво покажува значителни сличности со името на митскиот лик Герман, чија фигура е аналогна на „човечето“; - Обете имиња покажуваат блискости со **харман / гарман** - едниот од називите на гумното, присутен во ареалот на Бугарија и Украина.⁸³

Идентификацијата на стожерот од гумното со машкиот принцип, со фалусот или со сакрализираната гола фигура на некој машки митски лик (аналоген на Герман и „човечето“ од црепните), може да се потврди преку неколку јужнословенски гатанки и пословици: - гатанка: „Гол Голич право у Бога гледа“, забележена во Призрен (Косово) и Тетово (Р. Македонија), чие решение е „сердечник“ т.е. стожер;⁸⁴ - пословица: „Старо гумно - нов стожер“ во значење на нов сопруг или љубовник на некоја жена (Македонија); - пословица: „Испречил се како стожер“ (Македонија).⁸⁵

е) Митски дејствија реализирани кај металното гумно

Во сите погоре претставени традиции, на металното гумно се остваруваат повеќе дејствија: - во приказните и апокрифите, овчарот ги пасе своите овци; - во приказните се одвива борбата меѓу змејот и јунакот, за ослободување на грабнатата девојка; - во лазарските песни од Софијско, на гумното се појавува дете јавнато на волшебен коњ; - во јужнословенските традиции, на гумното (некогаш претставено и како „метално“) вештерките, изведуваат разни обреди; - во една српска свадбена песна, од металното гумно откоскнува златно јаболко кое удира во градската порта и ја отвора. Сиве дејствија се обидовме да ги групираме во две основни сфери - „борба со негативниот лик“ и „хиерогамија“.

мери каде Поларната звезда е претставена како метален клинец кој, забиен среде небото, ја означува оската на ротирање на сосвездијата (Ю. Е. Березкин, Тематическая ... , 85).

⁸³ Во оваа смисла може да биде индикативен и наведениот топоним „Бакарно Гумно“ и селото Јерменовци во кое тоа се наоѓа (коренот Јермен - Герман).

⁸⁴ Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 3, фуснота 40).

⁸⁵ К. Пенушлиски, Македонски ... , бр. 4060; 2522.

- Борба со негативниот лик

Во народните приказни и некои од преданијата, „металното гумно“ и „металното поле“, носат сосем јасен карактер на арена т.е. бојно поле на кое се одвива митската борба меѓу јунакот и негативниот лик. На едно елементарно космолошко ниво, овие ликови се застапници на позитивното и негативното начело (светлината и темнината, животот и смртта, небеското и хтонското ...).⁸⁶ Сметаме дека средновековните апокрифни текстови, и покрај тоа што се датираат порано од фолклорните, одразуваат една посовремена (цивилизирана) фаза на овој мит, во која космолошките митски структури добиваат едно ново општествено т.е. историско-политичко значење. Во овие текстови, владетелот го забодува своето оружје (копје, ромфеја, меч) во центарот („срцето“) на металното гумно т.е. металното капиште, предизвикувајќи со тоа две дејствија: негово разбивање т.е. уништување, или пак откривање на садот закопан во него, кој е полн со златници. Првото дејствие (разбивање на гумното), И. Венедиков го толкува како метафора за победата на христијанскиот владетел над паганството, или поконкретно - политичкото и духовно уништување на центарот / јадрото на бугарската паганска држава.⁸⁷ Откривањето на скриениот сад со златници, може да има повеќе значења кои во секој случај носат позитивен предзнак. Во случајов, тие можеби го симболизираат откривањето т.е. ослободувањето на вистинската вера (христијанството), дотогаш потисната од паганството. Да потсетиме дека и во преданијата за Чепиговското Бакарно Гумно се појавуваат драгоцености скриени во подземјето.

Овие анализи јасно покажуваат дека обата хоризонти на овие традиции содржат иста базична структура која може да се обопшти како „борба со непријателот во неговото престојувалиште“. Разликата е во тоа што, во првиот хоризонт станува збор за митски, а во вториот - за реален т.е. историски непријател.

Развивајќи го овој аспект, М. Дринов пронаоѓа уште еден елемент, заеднички за приказните, за апокрифите и топонимите. Тоа се овците (на змејот или на овчарот) кои пасат на металното гумно. Во таа смисла, тој предлага изедначување на „медното гумно“ и „медното поле“ со „овче поле“ - еден друг митологизиран топоним кој во јужнословенските средновековни текстови и народните преданија се јавува како нивни еквивалент и како синоним за **бојно поле** и за **хтонски предел**. Повикувајќи се на преданијата за неидентификуваното „медно гумно“ во Овче Поле (Р. Македонија), Ј. Рачанин - во 1704 г. наведува некакви пророштва, според кои на тоа место наводно ќе се одвивала голема битка со Турците („велико крвопролитие ту бити от Турака“).⁸⁸ Турците се спомнуваат и во преданијата поврзани со останатите вакви топоними. Во врска со Софијското и Чепиговското, се вели дека медното гумно (т.е. подземниот манастир) ќе излезе на површина после мегданот (битката / победата) со Турците. Во Охридското предание, оклопните војници се поразени од Турците, поради својата гордост и неверство. Во контекст на горе изнесените заклучоци, „медното гумно“, „медното поле“ и „овче поле“ ни се наметнуваат како

⁸⁶ И. Венедиков, Медното ..., 84. Во Шумадија (Србија) кога ќе се забележело како на небото „лета звезда“ (метеор) се велело „Ни о трн, ни о грм, већ на пометно гувно“, за таа да падне на гумно со вештерки и да ги убие (Српски мит. речник ..., 140).

⁸⁷ И. Венедиков, Медното ..., 79, 80, 85.

⁸⁸ С. Новаковиќ, Прилози ..., 299.

митска парадигма на реалното бојно поле, односно како архетипски мизансцен на било која решавачка битка водена на земјата.⁸⁹

Сметаме дека токму врз ова значење на медното т.е. бакарното гумно, сфатено како архетипско бојно поле, се базира третата фаза од ресемиотизацијата на овие топоними, кога тие стануваат индикатор на исонската политичка и / или етничката граница на една држава. Средновековната фаза на овој процес не е јасно определена и покрај тоа што во прилог на нејзиното постоење има одредени индиции.⁹⁰ Таквите толкувања особено нагласено се појавуваат во српските усни традиции од 18. до почетоките на 20. век, обично поврзани со одредени востанија и војни што Србите ги воделе во овој период. Зачувани се искази, прогласи и убедувања од сферите на тогашната „воено-политичка етнографија“, според кои „српско је све до Бакарног Гумна“. Со овие феномени, на пример, се поврзувале таквите топоними од северна Пелагонија, Охрид, Овче Поле и др.). Во 1877 г. е забележано предание дека Србите ќе ги тераат Турците сè до Бакарното Гумно кај Харманли (близу Едрене), како одмазда што таму, во 1371 год. од нив доживеале пораз.⁹¹

За разлика од претходните примери, тука металното гумно се појавува не како центар на државата, туку како негова крајна точка т.е. раб или граница. Иако ова значење е во директна опозиција со неговата аксијална симболика, присутна во средновековните апокрифи, тоа не претставува иновација, туку само нов аспект на уште една, веќе спомнатата исонска димензија на гумното. Тука го имаме пред вид гумното како симбол на „оностраното“, на „туѓото место“, па оттука и како место на работ и преминот меѓу „тука“ и „таму“, меѓу „нашиот простор“, и „туѓиот простор“, па оттука и меѓу нашата и туѓата држава. Таквото значење е сосем јасно изразено во Чепиговското предание, во кое жената доспева во подземјето преку капијата што се појавува кај „Бакарно гумно“.⁹²

Во источнословенските приказни, Баба-Јага, меѓу другото, на своето бакарно гумно, произведува војници. Тоа го прави на необичен начин - преку млатење по него (аналогно на вршењето на житото преку млатење со млатови), така што при секој удар по гумното, од него излегува по еден војник.⁹³ Со оглед на металниот карактер на гумното и производството војници преку удирање т.е. чукање, не може да се сокрие асоцијацијата меѓу овој чин и ковањето на металите, што од своја страна претпоставува дека и добиените војници би требале да бидат „метални“. Ова митско дејствие коинцидира со неколку детали кои кон крајот на 19. век биле евидентирани кај Пансирскиот залив, близу Охрид:

⁸⁹ Во прилог на поврзаноста на „металното гумно“ со „металното поле“ и нивната симболичка идентификација со небото, говорат гатанките во кои полето со овци се изедначува со свезденото небо, на пример: „Поле не мерјано, овцы не считаны, пастух рогат“ = небо, свезди, месечина (Славянские древности ... I, 119; Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 3).

⁹⁰ М. Дринов, Избрани ... , 427 - 429; О. Минаева, Медното ... , 35.

⁹¹ Ј. Хаџивасиљевиќ, Границе ... , 17 - 24; М. С. Филиповиќ, Бакарно ... , 24-27 (има варијанти каде ваквото значење се врзува за топонимите „Црвено Јаболко“ и „Златно Јаболко“); И. Венедиков, Медното ... , 81, 82; М. Дринов, Избрани ... , 410, 419, 420, 430-433. Постојат сомненија дека поради овој тренд, на некои места, такви топоними биле дури и измислени во име на националистичката пропаганда.

⁹² Кај степските народи постоело верување дека и влезот кон небото се наоѓа кај „Железната врата“ или „Железниот кол“ - замена за совездието „Плеади“, кое било замислувано како сито (А. Калоянов, Бъл. шаманство ... , 47, 109).

⁹³ М. Дринов, Избрани ... , 418.

- При дамнешното покачување на водите на Охридското езеро, едно „бакарно гумно“ наводно било потопено во Панзирскиот залив, во реонот на денешната пештерна црква Св. Стефан која го носи епитетот „Пансир“.⁹⁴

- Називот Пансирски залив е придружен со преданија, забележени од повеќе автори, за бројна војска составена од војници во метални оклопи. За нас е особено интересно преданието според кое тука имало некакво предградие „од каде секоја година излегувале 300 души војници пансирлии“ (во метални оклопи).⁹⁵ Како и во рускиот пример, не е исклучено тие да излегувале токму од таму потопеното „бакарно гумно“. Во овој случај нивното појавување од водата интерферира со еден мотив (очевидно традиционален), употребен од А. С. Пушкин во неговата поема „Сказка о царе Салтане“ во која, под водство на „стрико Черномор“, од морето излегуваат 33 војници - јунаци кои се исто така облечени во метални пансирски оклопи.⁹⁶

- Во Охридскиот крај е забележено предание за настанокот на Охридското Езеро кое, наспроти отсуството на металното гумно, покажува сличности со другите тука претставени приказни. Во него, царската ќерка која е грабната од аждерот, ќе биде ослободена откако овчарот него ќе го маѓепса со помош на својата волшебна свирка (езерото ќе настане од водата со којашто била полна утробата на убиениот змеј).⁹⁷

- Локалната пештерна црква Св. Стефан поседува уште две компоненти кои се непосредно или посредно поврзани со митот за бакарното гумно. Од една страна, тоа се веќе наведените верувања, според кои ветерот се создава во пештерите, а од друга - традициите за Св. Стефан како покровител на ветерот.⁹⁸

- Хиерогамија

Забодувањето на било каков издолжен и шилест предмет во земјата, во принцип коинцидира со коитусот, при што тој предмет се изедначува со фалсот, земјата се идентификува со жената, а дланката - со женските гениталии. Ваквата симболика станува уште попотенцирана доколку предметот се забодува на некое место кое носи значење на средиште или центар. Ова може да се илустрира преку едно правило, забележено во околината на Гевгелија (Р. Македонија) на почетокот од 20. век. Според него, се сметало за навреда на домаќинот, како и понижување и напад врз честта на женскиот дел од неговото семејство, ако при домашна веселба, некој од присутните машки гости извлече нож од појас и го забодува во домашното огниште.⁹⁹ Ваквиот карактер е имплицитно присутен и во обредното погребување на Герман, при кое закопувањето на неговата итифаличка фигура во земјата, или нејзиното фрлање во вода, го носи значењето на спојување (посмртен брак) меѓу овој лик и Мајката-Земја (Т.VII: 6, 7). Уште по експлицитно и потранспарентно, овој чин е одразен и во спомнатиот македонски обичај на изработка на аналогна итифаличка

⁹⁴ К. Групчевиќ, О Охриду ... , 113; М. С. Филиповиќ, Бакарно ... , 21; Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 2, фуснота 31.

⁹⁵ К. А. Шапкарев, Избрани ... , 558, 559.

⁹⁶ А. С. Пушкин, Сказка ... , (војниците се чувари на еден град, лоциран на остров сред море).

⁹⁷ М. Милојковиќ, Легенде ... , 25, 26. Други соодветни преданија и топоними во Охридскиот регион: Н. Чаусидис, Митските ... , 396-400; Е. Лафазановски, Легенда

⁹⁸ Славянски дrevности ... 1, 357-359.

⁹⁹ За наведениот пример од Гевгелиско: С. Тановиќ, Огништа ... , 130.

фигурина на „човече“, во улога на „домаќин на црепните“ (макед. домаќин = сопруг) (Т.VII: 2). Таквиот карактер е секако одразен низ повеќе елементи (за кои веќе детално говоревме), но и низ самата композиција на оваа „обредна инсталација“, во која клинецот забоден во центарот на црепната излегува од гениталната зона на фигурата (= негов „метален фалус“), а централната дланка во која тој влегува е во релација со утробата на жената (испапчувањето на лебот што ќе се добие од оваа дланка се нарекувал „папок“).¹⁰⁰

Во приказните и преднијата за металното гумно, ваквата фалусна симболика е маргинализирана,¹⁰¹ но нејзините траги можат да се идентификуваат во некои од средновековните апокрифи. Секако дека тука го имаме предвид дејствието во кое митскиот или стварниот владетел го забива своето оружје (меч, копје, ромфеја) во центарот на „медното гумно“ или „медното капиште“. Според конкретните текстови, овој чин доведува до два резултати: - уништување на гумното (а со тоа и на моќа на неговиот сопственик и на неговата држава); - пробивање на гумното и откривање сад со златници закопан во неговата утроба (во „срцето на гумното“).¹⁰²

Веруваме дека архаичниот пласт на овие дејствија крие во себе една половина и хиерогамичка симболика, при што почвата на која е изградено гумното ја симболизира земјата, претставена како Божица-Мајка, а во тој контекст и државата на сопственикот т.е. градителот на гумното. При тоа, чинот на продирање со металното оружје во центарот на гумното / садот закопан во него, добива значење на коитус на владетелот со земјата на противникот и чин на нејзино превземање.¹⁰³ На едно космолошко рамниште, овој чин носи значење на хиерогамичка т.е. подражување на парадигматичниот коитус меѓу Богот-Небо и Мајката-Земја која на едно општествено-политичко ниво го означува (и озаконува) поседништвото т.е. господарството на новиот владетел врз гумното (т.е. капиштето), односно земјата или државата што тоа ја застапува.¹⁰⁴ Во оваа смисла се интересни наведените топоними со називот „стожер“ кои во српскиот ареал го означуваат некогашниот колец што бил забиен во центарот на селото или имотот, од страна на нивниот родоначалник (како симбол на неговото сопствеништво над таа земја). Во контекст на ваквите толкувања, може да се објасни фактот што и во некои од наведените приказни за металното гумно, по победата над змејот, јунакот се жени за девојката којашто овој ја имал грабнато (= змејова сопруга).

Во овие рамки, садот со златници, закопан во центарот на гумното т.е. капиштето, би можел да ја претставува утробата на земјата (вулва, матка „срцето на гумното“?). Сличен симболички однос се појавува и во наведената српска песна, во која едно златно јаболко отскокнува од сребреното гумно (лоцирано на медното поле) и удира во портите на градот Будва, при што тие „се кршат на две“ и од нив

¹⁰⁰ Н. Чаусидис, Г. Николов, Црепна ... , 111-113.

¹⁰¹ На пример, таа е имплицитно содржана во зачнувањето на жената преку голтнување на зрното грашок.

¹⁰² „Срцето“ (сердце) во овој случај е во релација со следните објекти и категории: средина (середина), стожерот („сердечник“), утробата (срцевина) и женските гениталии (за срцето како симбол на женските гениталии: Н. Чаусидис, Космолошки ... , 203 - 205).

¹⁰³ На ваквата половина симболика упатува еден обичај констатиран во Лесковац (Србија), при кој младоженецот, после своето обредно капење оди на гумното и таму го крши глиениот лонец кој при тоа го користел, така што го фрла преку стожерот (Српски мит. речник ... , 423).

¹⁰⁴ За ова: И. Маразов, Мит. на златото ... , 63-87.

се растураат бисери.¹⁰⁵ Брачната симболика на ова дејствие ја одразува свадбениот карактер на песната, таквиот карактер на златното јаболко и пробивањето на портите на градот, што - аналогно на отворањето на садот со златници е еквивалентно на половата пенетрација.

Коитусот и хиерогамијата веројатно биле кодирани и во обредите што жени / вештерки, во глуво доба на ноќта ги изведувале на гумното. На таквиот карактер упатуваат неколку елементи: - фактот што жените задолжително морале да бидат голи; - вака разголени се качувале на стожерот (кој мора да биде чист / изметен); - ставале меѓу нозете кросно / вратило / мотовило (издолжен дел од разбројот за ткаење, како супститут на фалус) и се удирале со него по задникот.¹⁰⁶ Далеку по дискретно, ова значење е одразено и во лазарските песни каде момчето што се појавува на медното гумно, јавнато на коњ, го претставува парадигматичниот сопруг на лазарките.¹⁰⁷

- Разрешување на дејствијата (мотивација и оправданост)

Дејствијата т.е. заплетот на приказните со металното гумно се мотивирани со грабнувањето на девојката од страна на негативниот лик, од што произлегува дека неговата разрешница би морала да се состои во нејзиното ослободување. Овој резултат сам по себе го насочува епилогот и смислата на дејствието во насока на венчавањето на ослободената девојка со јунакот - победник. Согледан на едно космолошко рамниште, овој елемент го потенцира хиерогамискиот карактер на дејствието, кој изворно можел да се евоцира во рамките на новогодишните празнувања (како мит кој го актуализира периодичното создавање на светот), или во кругот на свадбените ритуали (како митски модел / парадигма на земските бракови).

Во источнословенските приказни, јунакот го победува змејот (и Баба-Јага), така што живи ги забива (закопува) во почвата врз која е изградено нивното гумно.¹⁰⁸ Иако ова дејствие остава впечаток на типичен епско - херојски мотив, тоа би можело да се протолкува и низ еден поархаичен космогониски аспект. Доколку гумното го симболизира универзумот или небото, а земјата на која е изградено ги претставува нижните зони (земја, подземје), ова дејствие би можело да го претставува завршниот чин од уредувањето на вселената при кој, јунакот во неа ги распоредува космичките елементи и митските ликови. Во овој случај, преку чинот на забивањето т.е. закопувањето на хтонските митски ликови (змејот и Баба-Јага како еквивалент на Божицата-Земја) во почвата на која е изградено гумното, тој нив само ги поставува на своето место - во долните делови од вселена на кои всушност и им припаѓаат.¹⁰⁹

¹⁰⁵В. С. Караџић, Српске ... , 35, 36 (68); интересни средновековни историски паралели на ритуално пробивање на градските порти: О. Минаева, Медното ... , 36.

¹⁰⁶М. С. Филиповић, Бакарно ... , 29; Lj. Risteski, The Orgiastic ... , 125-128.

¹⁰⁷Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 3.

¹⁰⁸Примери: М. Дринов, Избрани ... , 417, 418.

¹⁰⁹За овој мотив: Н. Чаусидис, Космолошки ... , 154.

5. Потекло - генеза на митските структури

Политизацијата на митот за металното гумно, која очевидно започнала уште во раниот среден век, не завршува со периодот на милитантниот национал-романтизам, кој цутел кон крајот на 19. и почетокот на 20. век - во време на создавањето на современите јужнословенски држави. Постојната научна литература, употребена при ова наше истражување покажува дека од овој процес не можеле во целост да се ослободат ниту истражувачите, вклучувајќи ги и оние од нашево време.

Т. Моллов смета дека присуството на топонимот „медно“ т.е. „бакарно гумно“ во Македонија (Охрид, Костур, а веројатно и Прилеп и Овче Поле) се должи на два фактори. Прва е раносредновековната Прото-бугарска компонента, манифестирана преку претпоставеното доселување на кнезот Кубер во Македонија (тезата е базирана на хипотетичната локација на Керамезиското Поле, во околината на Прилеп). Втората компонента се активностите на локалната бугарска пророчка школа од Средец (= Софија) во текот на 10-11. век.¹¹⁰ И. Венедиков пласира сличен концепт, третирајќи ги средновековните апокрифи како примарна компонента, создадена во кругот на раната средновековна бугарска / протобугарска епика (7-8. век). Другите, тука спомнати традиции (лазарските песни од Софијско, наведената српска свадбена песна, како и словачките и источнословенските приказни), тој ги третира како деривати, преработки и секундарна „славјанска интерпретација“ на идеалниот протобугарски модел.¹¹¹ Сметаме дека М. Дринов е нешто поблиску до вистината кога средновековните апокрифи ги смета за творба на некој јужнословенски (бугарски) книжевник, кој реализирајќи ја својата „благочестива христијанска“ цел, прилично се користел со народните преданија од своето време. Во однос на приказните од грчкиот ареал, тој смета дека тие не ги одразуваат античките грчки традиции, туку се плод на влијанијата на „некои византиски народни песни“.¹¹² И О. Минаева, наспроти очевидниот компаративен пристап, своето истражување на овој митски мотив го насочува кон прабугарската компонента, акцентирајќи ги особено паралелите во однос на евро-азиските степско-номадските популации.¹¹³ М. Филиповиќ, отворено ја критикува политизацијата на бакарното гумно во сферите на српската традиција, но и на бугарската наука. Самиот, при тоа свесно ги исфрла од своите истражувања средновековните апокрифни текстови (поради бугарското потекло?), редуцирајќи ја својата методологија во насока на натур-филозофските концепти на толкување на митот, доминантни во времето во кое настанувал неговиот труд.¹¹⁴

Веруваме дека после структурните, семиотичките и компаративните анализи што ги реализиравме во претходните глави станува појасно дека митот за металното гумно не е никаков локален феномен, специфичен за одреден етно-културен ареал, па во тие рамки ниту на протобугарскиот, бугарскиот ниту српскиот. На ваквите интерпретации им противречи општословенскиот, а најверојатно и општобалкански и индоевропски карактер на прикажаните мотиви. Во прилог на ваквиот глобален

¹¹⁰Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 2.

¹¹¹И. Венедиков, Медното ... , 84, 85; И. Венедиков, Златниот ... , 349, 350, 353, 354; И. Венедиков, Медно гумно ... , 81-88.

¹¹²М. Дринов, Избрани ... , 414, 422.

¹¹³О. Минаева, Медното ... , 32 - 37.

¹¹⁴М. С. Филиповиќ, Бакарно ... , 19-31.

карактер, говори поврзаноста на неговите митско - симболички елементи со бројни други структури, зачувани во разни сфери на словенскиот фолклор: преданијата за самовилите, за ветерот, за смилот, Смиљана планина, обредите кај гумното, топонимите и елементите на материјалната култура.

Користена литература

- А. Афанасьев, Поэтические ... I, II, III: А. Афанасьев, Поэтические воззрения славянъ на природу, Москва, 1865 - 1869.
- Археол. карта ... : Археолошка карта на Република Македонија, Том II, Скопје, 1996.
- А. К. Байбурин, Ритуал ... : А. К. Байбурин, Ритуал в традиционной культуре, Санкт-Петербург, 1993, с. 238.
- Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков, Примечания ... : Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков, Примечания, // Народные русские сказки А. Н. Афанасьева (в 3 томах), Москва, 1984 - 1985, <<http://feb-web.ru/feb/skazki/texts/af0/Af1/AF1-432-.HTM>>, (30 April 2007)
- Ю. Е. Березкин, Тематическая ... : Ю. Е. Березкин, Тематическая классификация и распределение фольклорно - мифологических мотивов по ареалам, <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index_left.htm>, (15 April 2007)
- Библ. Дома Сварога ... : Библиотека Дома Сварога: Повесть о чудесном рождении и молодецких деяниях сильномогучего богатыря Покатигороха, < <http://lib-pagan.ru/books/history/ist0/blinowa/pokatigoroh.php>>, (30 April 2007)
- М. Босић, Божићни ... : М. Босић, Божићни обичаји Срба у Војводини, Београд - Нови Сад, 1985.
- Н. В. Брагинская Небо ... : Н. В. Брагинская, Небо, // Мифы народов мира, II, Москва, 1982, 206-208.
- Бъл. нар. култура ... : Българска народна култура - Историко етнографски очерк, София, 1981.
- Ѓ. Ценев, Небото ... : Ѓ. Ценев, Небото над Македонија, Скопје, 2004.
- М. Цепенков, Македонски (кн. VII) ... : М. Цепенков, Македонски народни умотворби, кн. VII - Преданија, (ред. К. Пенушлиски), Скопје, 1980.
- В. Чајкановић, Речник ... : В. Чајкановић, Речник српских народних веровања о билькама (ракопис, приреден и дополнет од В. Ђурић), Београд, 1985.
- N. Chausidis, Mythologisation ... : N. Chausidis, Mythologisation of the Mountain: Diachronical view over the Macedonian and wider – over the Balkan examples // Memory and Interpretation, Skopje: Manu, 2007.
- Н. Чаусидис, Барабан ... , Н. Чаусидис, Барабан і «тешко оро» - анализ міфо-символичного і обрядового значення, //Народна творчість та етнографія. Македонський спецвипуск, Київ, 2008. (во печат)
- Н. Чаусидис, Космолошки ... : Н. Чаусидис, Космолошки слики (симболизација и митологизација на космосот во ликовниот медиум), Скопје, 2005.
- Н. Чаусидис, Мит. гумно ... : Н. Чаусидис, Митологизираното гумно во словенската традиционална култура - I, Studia, mythologica Slavica, 10, Ljubljana, 2007, 83-101.
- Н. Чаусидис, Митските ... : Н. Чаусидис, Митските слики на Јужните Словени, Скопје, 1994.

- H. Чаусидис, Г. Николов, Црепна ... : H. Чаусидис, Г. Николов, Црепна и вршник (митолошко - семиотичка анализа), *Studia mythologica slavica*, 9, Ljubljana, 2006, 97 - 160.
- I. Čremošnik, Ranoslavenko ... : I. Čremošnik, Ranoslavenko naselje Jazbine u Batkoviću kod Bijeljine, *Godišnjak - centar za balkanološka ispitivanja*, XV, Sarajevo, 1977, 227 - 308.
- M. Dames, The Silbury ... : M. Dames, *The Silbury Treasure (The Great Goddess rediscovered)*, London: Thames and Hudson, 1992.
- M. Дрезден, Мифология ... : M. Дрезден, Мифология древнего Ирана, // Мифологии древнего мира, Москва, 1977, 337 - 365.
- M. Дринов, Избрани ... : M. Дринов, Избрани съчинения (ред. И. Дуйчев), Т. 2, София, 1971.
- И. М. Дьяконов, Архаические ... : И. М. Дьяконов, Архаические мифы Востока и Запада, Москва, 1990.
- T. P. Ђорђевић, Природа ... : T. P. Ђорђевић, Природа у веровању и предању нашег народа, књ. I, Београд, 1958.
- T. P. Ђорђевић, Вештица ... : T. P. Ђорђевић, Вештица и вила у нашем народном веровању и предању, Београд, 1989.
- M. С. Филиповић, Бакарно ... : M. С. Филиповић, Бакарно или мједно гумно, *Etnološki pregled*, I, Beograd, 1959, 19 - 33.
- M. С. Филиповић, Женска керамика ... : M. С. Филиповић, Женска керамика код Балканских народа, Београд, 1951.
- П. Георгиев, Големият ... : П. Георгиев, Големият езически храм в Плиска, // Проблеми на прабългарската история и култура, София, 1989, 338 - 354.
- И. Георгиева, Българска ... : И. Георгиева, Българска народна митология, София, 1983.
- C. Гордон, Ханаанская ... : C. Гордон, Ханаанская мифология, // Мифологии древнего мира, Москва, 1977, 199 - 232.
- K. Групчевић, О Охриду ... : K. Групчевић, О Охриду и Охридском језеру, Цариград, 1900.
- A. Гура, Симб. животиња ... : A. Гура, Символика животиња у словенској народној традицији, Београд: Бримо, Логос, Александрија, 2005.
- J. Хадивасиљевић, Границе ... : J. Хадивасиљевић, Границе српства према истоку и југу (По народном предању о Бакарном гумну), *Побратимство - гласник великошколске омладине*, год. I, бр. 2 (февруар), Београд, 1892, 17 - 24.
- Харман кая ... : Харман кая, < http://www.rock-cut.thracians.org/bg/s_m_harman.php>, (08 April 2007)
- A. Калоянов, Бъл. шаманство ... : A. Калоянов, Българското шаманство, София, 1995.
- A. Калоянов, Старобългарското ... : A. Калоянов, Старобългарското езичество (Мит, религија и фолклор в картината за свят у българите), Велико Търново, 2000.
- B. С. Караџић, Српске ... : B. С. Караџић, Српске народне пјесме, Т.1, Беч, 1841.
- B. Кличкова, Божиќни ... : B. Кличкова, Божиќни обичаи во Скопската котлина, *Гласник на етнолошкиот музеј*, 1, Скопје, 1960, 193 - 266.
- C. Л. Костовъ, Култътъ ... : C. Л. Костовъ, Култътъ на Германа у българите, *Известия на българското археологическо дружество*, III - (1912/13), София, 1913, 108 - 124.

- А. Крстева, Ликовно-естетските ... : А. Крстева, Ликовно-естетските карактеристики на мариовската носија, Скопје: Скенпоинт, 2007, с.77.
- Z. Krzak, Swieta gora ... : Z. Krzak, Swieta gora i krag (szkic prahistoryczno-mitoznawczy), Wiadomosci Archeologiczne, t. LI, 1986-1990, z. 2, Warszawa, 115 - 134.
- Е. Лафазановски, Легенда ... : Е. Лафазановски, Легенда за ламјата од Охридското езеро: интерпретација на регионалната автентичност, Етно-антропо-зум, Скопје, 2001.
- И. Маразов, Мит. на златото ... : И. Маразов, Митологија на златото, Софија („Христо Ботев“), 1999.
- Д. Маринов, Народна ... : Д. Маринов, Народна вяра и религиозни народни обичаи, Софија, 1994.
- Л. Миков, Луна ... : Л. Миков, Луна / крава : ламя / вятър – метаморфоза и тјждество, Известия на исторически музей – Кюстендил, 1992, 153 - 159.
- Д., К. Миладиновци, Зборник ... : Д., К. Миладиновци, Зборник на народни песни (ред. Х. Поленковиќ, Т. Димитриовски), Скопје, 1983.
- М. Милојковиќ, Легенде ... : М. Милојковиќ, Легенде из наших крајева, Београд, 1985.
- О. Минаева, Медното ... : О. Минаева, Медното гумно и прабългарскиот епос, Историја и митологија, Проблеми на изкуството, 1996 / 4, Софија, 31- 38.
- Т. Моллов, Мит ... : Т. Моллов, Мит - епос - историја: Старобългарските историко-апокалиптични сказанија (992 - 1092 - 1492), В. Търново, 1997, <http://liternet.bg/publish/tmollov/mei/6_1.htm>, (15 April 2007)
- N. Nodilo, Stara ... : N. Nodilo, Stara vjera Srba i Hrvata, Split, 1981.
- С. Новаковиќ, Прилози ... : С. Новаковиќ, Прилози к историји српске књижевности (Јеротија Рачанина пут у Јерусалим 1704. год.), Гласник српског ученог друштва, књ. XXXI, Београд, 1871, 292 - 310.
- К. Пенушлиски, Македонски ... : К. Пенушлиски, Македонски народни умотворби, Скопје, 1954.
- Б. Петровски, Самовилите ... : Б. Петровски, Самовилите и Марко Крале, во македонските народни творби, Македонски фолклор, 14, 1974, Скопје, 151 - 158.
- В. Петрухин, Мифы ... : В. Петрухин, Мифы финно - угров, Москва, 2003.
- А. Pleterski, T. Knific, Staroslovanska ... : A. Pleterski, T. Knific, Staroslovanska doba, // Zakladi tisočletij - Zgodovina Slovenije od neandertalcev do Slovanov, Ljubljana, 1999, 362 - 402.
- N. Profantova, M. Profant, Encyklopedie ... : N. Profantova, M. Profant, Encyklopedie slovanskych bohu a mytu, Praha, 2000.
- V. J. Prop, Historijski ... : V. J. Prop, Historijski korijeni bajke, Sarajevo, 1990.
- А. С. Пушкин, Сказка ... : А. С. Пушкин, Сказка о царе Салтане, о сыне его славном и могучем богатыре князе Гвидоне Салтановиче и о прекрасной Царевне Лебеди, <<http://www.rvb.ru/pushkin//////////01text/03fables/01fables/0798.htm>>, (02 May 2007)
- Р. Рашев, Езически ... : Р. Рашев, Езически култов паметник при Златна Нива, // Проблеми на прабългарската историја и култура, II, Софија, 1991, 209 - 218.
- Р. Рашев, В. Дочева, Юртообразна ... : Р. Рашев, В. Дочева, Юртообразна постройка в Плиска, // Проблеми на прабългарската историја и култура, I, Софија, 1991, 291 - 313.

- Lj. Risteski, *The Orgiastic ...* : Lj. Risteski, *The Orgiastic Elements in the Rituals Connected With the Cult of the Moon Among the Balkan Slavs*, *Studia mythologica slavica*, 5, Ljubljana, 2002, 113 - 129.
- И. П. Русанова, Б. А. Тимощук, *Языческие ...* : И. П. Русанова, Б. А. Тимощук, *Языческие святилища древних Славян*, Москва, 1994.
- Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Славян ...* : Б. А. Рыбаков, *Язычество древних Славян*, Москва, 1981.
- Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Руси ...* : Б. А. Рыбаков, *Язычество древней Руси*, Москва, 1987.
- В. В. Седов, *Восточные ...* : В. В. Седов, *Восточные славяне в VI - XIII вв.*, Москва, 1982.
- Сказки нар. мира ... : Сказки народов мира / Белорусские народные сказки, Покатигорошек, <<http://e-skazki.narod.ru/skazki/narodny/belarus/by-003.html>>, (30 April 2007)
- Славянские древности ... 1, 2: Славянские древности (Этнолингвистический словарь), Москва, Том 1: 1995; Том 2: 1999.
- L. P. Slupecki, *Slavonic ...* : L. P. Slupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warszawa, 1994.
- Е. Спространовъ, *Джеладин-бей ...* : Е. Спространовъ, *Джеладин-бей: Принось къмъ историята на гр. Охридъ*, Сборникъ за народни умотворения наука и книжнина, XIV, София, 1897, 665-725.
- Српски мит. речник ... : Српски митолошки речник, Београд, 1998.
- Д. Станчев, *За интерпретацията ...* : Д. Станчев, *За интерпретацията на кръговидния гроб от Девня*, // Проблеми на прабългарската история и култура, 2, София, 1991, 82 - 86.
- В. Ставиский, *Христианская ...* : В. Ставиский, *Христианская топография Косьмы Индикоплова и древнерусская княжеская символика*, *Studia Slavica - Byzantina et mediaevalia Europensia*, Vol. I, Sofia, 1989, 132 - 139.
- А. Светиева, *Стожерот ...* : А. Светиева, *Стожерот како култно место и домашен дрвен идол во обредите, обичаите и верувањата кај Македонците*, // Народното творештво на почвата на Македонија, Скопје: МАНУ, 1997, 53-63.
- К. А. Шапкарев, *Избрани ...* : К. А. Шапкарев, *Избрани дела*, Том V (ред. Т. Саздов), Скопје, 1976.
- С. Тановић, *Огништа ...* : С. Тановић, *Огништа и “димници” из околине Ѓевђелије*, Гласник скопског научног друштва, XXI, Скопје, 1940, 123 - 136.
- В. Н. Топоров, *Гора ...* : В. Н. Топоров, *Гора*, // Мифы народов мира, I, Москва, 1982, 311 - 315.
- В. Н. Топоров, *О структуре ...* : В. Н. Топоров, *О структуре некоторых архаических текстов соотносимых с концепцией “мирового дерева”*, Труды по знаковым системам, V, Тарту, 1971, 9 - 62.
- В. Н. Топоров, *Пастух ...* : В. Н. Топоров, *Пастух* // Мифы народов мира, II, Москва, 1982, 291-292.
- Б. А. Успенский, *Филологические ...* : Б. А. Успенский, *Филологические разыскания в области славянских древностей*, Москва, 1982.
- И. Венедиков, *Медн. гумно ...* : И. Венедиков, *Медното гумно*, // Първи международен конгрес по българистика, Доклади, Българската култура и взаимодействието и със световната култура, 2, Етнография и фолклор, София, 1983, 79 - 89.

- И. Венедиков, Медното ... : И. Венедиков, Медното гумно на Пра-българите, София, 1983.
- И. Венедиков, Раждането ... : И. Венедиков, Раждането на боговете, София, 1992.
- И. Венедиков, Златният ... : И. Венедиков, Златният стожер на Пра-българите, 1987.
- Т. Вражиновски, Народна митологија ... I - II: Т. Вражиновски, Народна митологија на Македонците, Т. I - II, Скопје - Прилеп, 1998.
- Т. Вражиновски, Речник ... : Т. Вражиновски, Речник на народната митологија на Македонците, Скопје, 2000.
- Ж. Вџарова, Язычество ... : Ж. Вџарова, Язычество у южных славян - болгар (резиме на рефератот од симпозиумот “Словенска паганска религија - материјални остатоци и писмени извори”, Прилеп, 1986.)
- О. Зорова, Пентаграм ... : О. Зорова, Пентаграм во средниот век - прелиминарни истражувања врз основа на балканските примери, *Studia mythologica slavica*, 10, Ljubljana, 2007.

The Mythologized Thrashing Floor in the Slavic Traditional Culture - II

Nikos Chausidis

This work concerns the myth of “**The Metallic Thrashing Floor**” mostly presented as “Copper/Bronze Thrashing Floor” (“Medno”/“Bakarno Gumno”). It begins with the material in which this motife appears, above all from the region of the Balkans and Eastern Europe. First, there is a presentation of a few **toponyms**, especially those (originating from Macedonia and Bulgaria) for which suitable myths and legends are perceived. Then a category of **magical stories** follows, regarding this particular motife. Here, the metallic thrashing floor (accompanied with the metallic field and the metallic castle) is usually in possession of the dragon or some other negative character who imprisons a damsel. Due to the liberation of the imprisoned damsel, the metallic thrashing floor becomes a battle field where the dragon fights the hero. The last category is presented with several **mediaeval apocryphal texts** originating from the territory of Bulgaria, Macedonia and Serbia. There, the “Copper/Bronze thrashing floor” is alternated with the “Copper/Bronze shrine” (“mednoto kapishte”) which symbolises the pagan state. The basic action consists of its destruction or the stabbing of a sword into it on behalf of some historical or pseudohistorical ruler (Leon V, Michail Kagan, Boris).

The presentation of the material is followed by a comparative analysis and interpretation of the mythical elements gathered in the traditions referring to “The Metallic Thrashing Floor”. Primarily, all the **metallic components** are elaborated. Besides the thrashing floor, prominence is also given to the castle, field, plants, bread, the tongue of the dragon, which besides being of copper, can also appear as silver, iron and golden. The motivation for their presence is in the denotation/indication of the celestial, but also the otherworldness, which thus accepts the chthonic within. In this context a mutual relation is given to the golden plants and the immortelle from the above mentioned stories, thus signifying “golden flowers”. In addition the **relation between “The Metallic Thrashing Floor” and “The Metallic Shrine”** (“medno kapishte”) is elaborated. According to the appearance of the site “Bakarno Gumno”(“The Copper Thrashing Floor”) near Prilep, R. Macedonia (circular terrace placed on top of the hillock, surrounded by a lake), the accent is given to the connection between the mythic thrashing floor and the cosmological myths where the world is created from the first mountain emerging from the primordial ocean (T. IV). Thus some other Slavic examples of sacralised islands are indicated. In this framework an elaboration is made on the basis of similarity between the thrashing floor and the appearance of the Slavic mediaeval pagan shrines, which are archaeologically examined with some ten examples (T. V; T. VI: 1,2; T. VII: 3). The shrines are actually circular objects with no walls and roof, surrounded by a trench, a system of pits, or a rampart, in the center of which the idols and other ritual objects were placed. Regarding this relation, examples concerning XIX century **ritual loaves** (from Bulgaria and Macedonia) are presented, on which schematized thrashing floor is performed and completed with the marks for the piles of grain, the landlord, the dogs and other combined elements (T. VI: 3-12). The connection between the metallic thrashing floor and the slavic shrine is justified by the fact that both of these objects with their circular form represented the heaven/sky or the sacralised “other world” in the consciousness of the people.

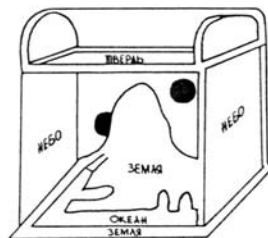
Even in the stories and the legends “The Metallic Threshing Floor” is not of this world, but in most cases it is located in the underground, underwater or in the dragon’s womb. Its appearance is connected with the blowing of the wind, the dragon’s breath, and also with the defeating of the Turks. In all these traditions the most significant component is the hero, represented as an abnormally strong child, a shepherd, a magic musician or a ruler. The threshing floor is the place where the heroic action is fulfilled: in the stories it is the killing of the dragon or its equivalents, in the legends – the defeat of the Turks, and in the apocryphal texts – the destruction of the shrine (“medno kapishte”) symbolising the pagan beliefs. This is actually the first layer of the elaborated mythical traditions – **the struggle with the negative mythical characters**. In some examples, although in a second aspect, the metallic threshing floor forebodes yet another action – **The Holy Marriage** i.e. the sexual act between the earth and the sky (in this case represented in the figure of the hero). In a structure thus conceived, the female components are presented by the earth that creates the threshing floor, while the male component is the hinge hammered in its centre. The ideal reference to this relation is visible in one other sphere, which at first glance seems distant from the concept of the threshing floor. It is the ritual (noticed in the previous century in the roundabout of Skopje) in which during the manufacture of clay baking-dishes (“tiles”/“crepna”), in their center a nail was hammered (equal to the hinge in the middle of the threshing floor) and on this nail a male figurine with accented phallus was placed (described as “a husband” and “the guardian of the tiles”). Thus the nail becomes the axis mundi and the phallus of the presented character, penetrating into the womb of the tile, i.e. the earth and fertilizing her.

The sacrality i.e. the otherworldness of the metallic threshing floor, and so the presence of the hinge as symbol of the cosmic axle, gives this object yet another meaning entirely opposite to the axial meanings. That would be symbolic of **the edge of the world** i.e. its periphery where the crossing between this and the other world takes place, from “here” to “there”. In some legends the metallic threshing floor is the place where a gate leading to the “other world” appears, while in others it marks the border between the “native” and the “neighbouring country”.

T.IV



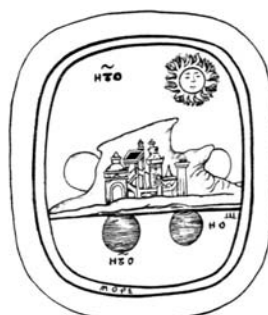
1



4



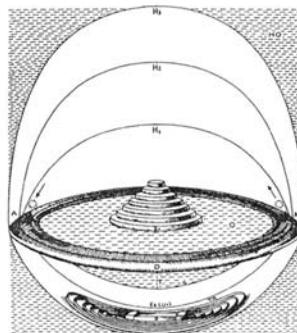
2



5



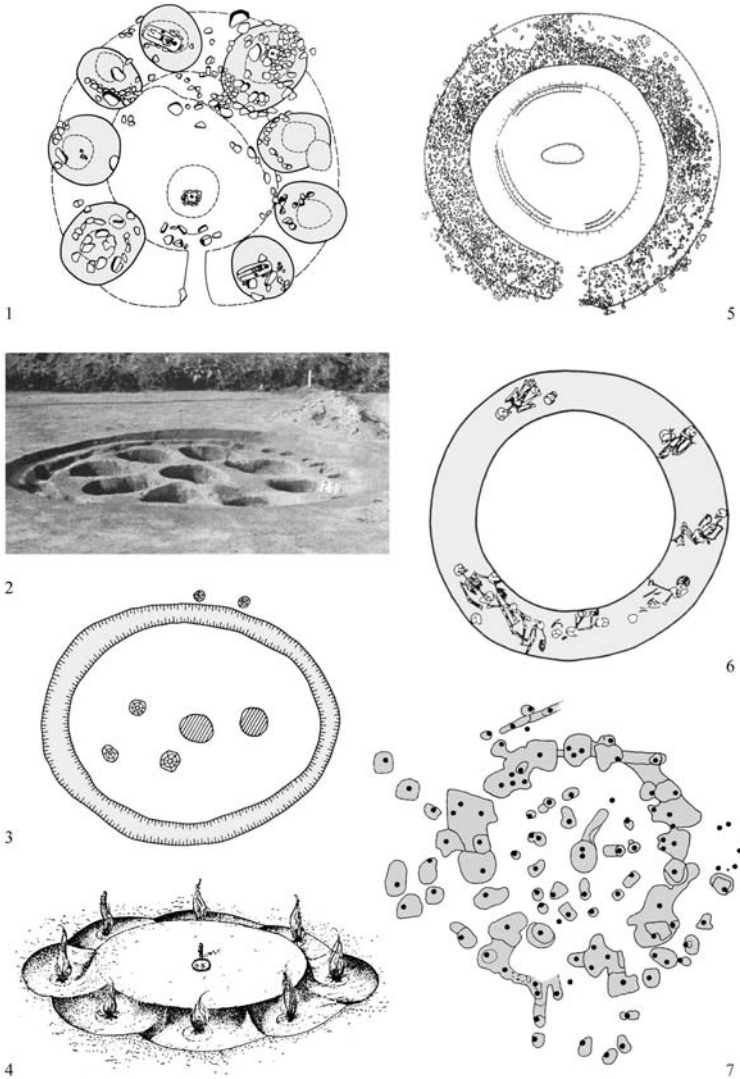
3



6

T. IV

1. Локалитет „Бакарно Гумно“, с. Чепигово, Прилеп, Р. Македонија. Фото: Завод и музеј - Прилеп.
2. Вештачки рид од камен и земја, 3. милениум пред н.е. (состојба), Silbury Hill, Wiltshire, Англија. M. Dames, *The Silbury ...*, 69.
3. Вештачки рид од камен и земја, 3. милениум пред н.е. (реконструкција), Silbury Hill, Wiltshire, Англија. Z. Krzak, *Swieta gora ...*, 116 – Рyc. 1, 2.
4. Илустрација кон грчките списи на Козма Индикоплов. В. Ставискиј, *Христианская ...*, 136 – Рyc. 18.
5. Илустрација кон руските списи на Козма Индикоплов, 17. век. Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Славян ...*, 237.
6. Модел на светот кај Сумерите и Вавилонците (според К. Lyczkowski, K. Szarzynski). Z. Krzak, *Swieta gora ...*, 126 – Рyc. 13.



T.V

1. Светилиште (план), 10-11. век, Богит, тек на река Збруч, Украина. И. П. Русанова, Б. А. Тимошук, *Языческие ...*, Рис. 22.
2. Светилиште, 9-11 век. Breclav - Pohansko. Моравија, Чешка. N. Profantova, M. Profant, *Encyklopedie ...*, 51.
3. Светилиште (план), 9-10 век, Trzebiatow, Померанија, Полска. N. Profantova, M. Profant, *Encyklopedie ...*, 224.
4. Светилиште (реконструкција), 10. век. Перынь, Новгород, Русија. В. В. Седов, *Восточные ...*, 286 - T.LXXIII: 9; N. Profantova, M. Profant, *Encyklopedie ...*, 165.
5. Светилиште (план), 8 - 9 век. Златна Нива, Шумен, Бугарија. P. Рашев, *Езически ...*, 213 - Обр. 5.
6. Колективен гроб (план), 9. век, Девня, Бугарија. N. Profantova, M. Profant, *Encyklopedie ...*, 62.
7. Остатоци од култно - церемонијален објект (план), 8 - 9. век. Плиска, Бугарија. P. Рашев, В. Дочева, *Юртообразна ...*, 299 - Обр. 4.



T.VI

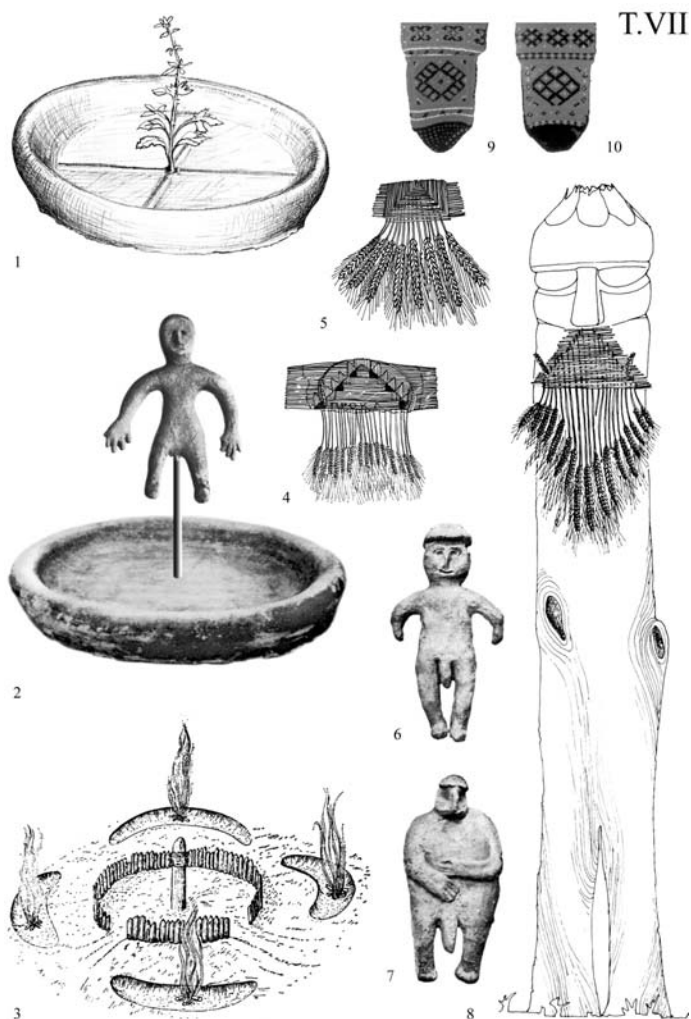
1. Светилиште (реконструкција), 8-10. век, Красногорско, Русија. В. В. Седов, *Восточные ...*, 287 - T.LXXIV: 7; N. Profantova, M. Profant, *Енциклопедије ...*, 109.

2. Светилиште (план), 9-11. век, Ржавинско, Черновитската област, Украина. Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Славян ...*, 225 - Рис. 44.

4,5,7,8,10,11,12. Обредни лебови, крај на 19 - почеток на 20. век, Бугарија. Д. Маринов, *Народна ...*: **4.** „харман“, Летница, Ловчанско (48); **5.** „харман“, Елесфак, Провадијско (71); **7.** „гумно“, Турски Трџстеник, Никополско (36); **8.** „арман“, Зелено Дрво, Габровско (84); **10.** „овчарска кошара“, Лопјан, Тетевенско (353); **11.** „гумно“, Марашки Трџстеник, Плевенско (32). **12.** „говежда кошара“, Марашки Трџстеник, Плевенско (33).

3,6,9. Обредни лебови со назив „гумно“, средина - втора половина на 20. век, Р. Македонија, колекција на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ - Скопје: **3.** Гавран, Радовишко (Инв. бр. 60); **6.** Ињево, Радовишко (Инв. бр. 51); **9.** Калугерица, Радовишко (Инв. бр. 57).

13. Детал од плетени чорапи (мотив „гумно“), Мариово, 20. век, Р. Македонија. А. Крстева, *Ликовно-естетските ...*, 69.



T.VII

T.VII

1. Црепна накитена со босилек (реконструкција според опис кај: М. С. Филиповиќ, Женска керамика ...).
2. Глинена фигура „човече“ (реконструкција на автентичната ситуација), етнографија, Кучевиште, Скопје, Р. Македонија. (фотографија на фигурата: М. С. Филиповиќ, Женска керамика ... , Сл. 44).
3. Светилиште (реконструкција), 10-11. век, Ходосовичи, Русија. В. В. Седов, Восточные ... , 287 - T.LXXIV: 5; N. Profantova, M. Profant, Encyklopedie ... , 81.
4. „Брада“ исплетена од житно класје, етнографија, Витолиште, Мариово, Р. Македонија (непубликувано).
5. „Божја брада“ исплетена од житно класје, етнографија, околина на Кикинда, Војводина. Српски мит. речник ... , 56.
- 6,7. Глинени фигури на Герман, етнографија, Луковитско, Бугарија. С. Л. Костовъ, Култѣтъ ... , 110, 111 - Обр. 90-а, 91-а.
8. Схема: Хипотетичен изглед на антропоморфизирани стожер од гумно, дополнет со „брада“. Н. Чаусидис, Митските ... , 425 - Т. ХСП: 4*; „Брадата“: Плевенско, Бугарија. Бъл. нар. култура ... , Обр. 121: 6.
- 9, 10. Детаљи од плетени чорапи (мотиви „ресено гумно“ и „шито гумно“), Мариово, 20. век, Р. Македонија. А. Крстева, Ликовно-естетските ... , 69.

Procopius, *De bello Gothico* III 38.17-23: a description of ritual pagan Slavic slayings?*

Eugenio R. Luján

Procopius' Gothic War is generally assumed to be the oldest source for the study of pagan Slavic religion. However, only the ethnographic excursus on the Slavs and Antes (Procop. Goth. III 14.22-30) is mentioned in works dealing with that subject, while no attention has been paid to another very interesting passage of the same work (Procop. Goth. III 38.17-23). In that passage Procopius describes the three ways in which the Slavs used to kill their enemies – impalement, tying their hands and feet to four stakes and beating them to death and, finally, burning them together with cattle and sheep. The analysis of the text, as well as the comparison with other sources, shows that those practices can best interpreted as various sorts of ritual slayings.

It is generally agreed that Procopius' *History of Wars*, and specifically his *Gothic War*, is our oldest source¹ for the study of Slavic pre-Christian religion. In a well known passage of this work (Procop. Goth. III 14.22–30) he describes the habits and way of life of the Slavs and the Antes and provides some information about the religion of these peoples (III 14.23–24)².

θεὸν μὲν γὰρ ἓνα τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν ἀπάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι, καὶ θύουσιν αὐτῷ Βόας τε καὶ ἱερεῖα πάντα εἰμαρμένην δὲ οὔτε ἴσασιν οὔτε ἄλλως ὁμολογοῦσιν ἔν γε ἀνθρώποις ῥοπήν τινα ἔχειν ἀλλ' ἐπειδὴ αὐτοῖς ἐν ποσὶν ἦδη ὁ θάνατος εἴη ἢ νξόω ἀλούσων ἢ ἐς πόλεμον καθισταμένοις, ἐπαγγέλλονται μὲν, ἦν διαφύγωδι, θυσίαν τῷ θεῷ ἀντὶ τῆς ψυχῆς αὐτίκα ποιήσῃν, διαφυγόντες δὲ θύουσιν ὅπερ ὑπέσχοντο, καὶ οἶονται τὴν σωτηρίαν ταύτης διὰ τῆς θυσίας αὐτοῖς ἐωνήσθαι. σέβουσι μέντοι καὶ ποταμούς τε καὶ νύμφας καὶ ἄλλα ἄττα

* This paper is part of the research project HUM2006-09403 (Consolider C), financed by the Spanish Ministry of Education and Science under the direction of Prof. Alberto Bernabé. I am very grateful to Prof. Juan Antonio Álvarez-Pedrosa, director of the project „Sources of Slavic pre-Christian religion“ for his comments on earlier drafts of this paper.

¹ See Mikhailov (1995: 170), Holzer (2006: 36–37), among others. Meyer (1931: 80) included Herodotus' passage on the lycanthropy of the Neuroi in the section of *dubia* of his collection of the sources of ancient Slavic religion and the text is usually mentioned in connection with Slavic pagan rituals, but we do not know for sure whether these Neuroi were really a Slavic people (Holzer 2006: 25–26). If we understand the concept of religion in a broader sense than Meyer, we could also mention a reference to the hospitality of Slavic tribes found in Priscus Panopolita's *History* (fr. 11.271–280 Blockley) preserved in Constantine Porphyrogenitus' *De legationibus Romanorum ad gentes* 3 – there were sacred duties (sšbaj) concerning hospitality among the Slavs according to the *Strategikon* (XI 4) attributed to the emperor Maurice.

² I will follow Haurý's (1963) edition in this paper.

δαμόνια, καὶ θυνσι καὶ αὐτοῖς ἅπασι, τὰς τε μαντείας ἐν ταύταις δὴ ταῖς θυσίαις ποιοῦνται.

For they believe that one god, the maker of the lightning, is the only lord of everything and they sacrifice to him cattle and all kinds of victims, but they do not know the fate nor do they think that it has any bearing whatsoever on human beings. Instead, when death is getting close to them, either when sickness strikes them or when they get ready for war, they promise that, if they escape, they will make a sacrifice to the god in exchange for their life and once they have escaped, they sacrifice whatever they have at hand, believing that they have bought their safety thanks to that sacrifice. Nevertheless, they also worship rivers, nymphs and some other divine beings and they also sacrifice to them all, making divinations in those sacrifices.

Some scholars have been quite skeptical about the reliability of the information provided by Procopius³. However, in one of the most detailed analyses of the ethnographic excursus on the Slavs, Benedicty (1965) showed how, even if Procopius' report keeps within the traditional frame of the description of barbarian peoples in Greek historiography, the information that provides can, nevertheless, be considered reliable, in as much as most of it can be compared to other sources that support his views.

Focusing specifically on the religious aspects of his description of the Slavs, the reference to a supreme god, master of the lightning, fits well with the information about Perun that later sources provide, regardless of whether this god was or not already named in that way⁴. He also states that they worshipped rivers, nymphs, and some other divine beings (da...monej) and this information can be checked in other sources, too, such as the *Homiliary* of Opatovice (sermon 5, p. 4 Hecht), Helmold of Bosau's *Chronica Slavorum* (I 47), or Cosmes' *Chronica Boemorum* (I 4)⁵. In the latter text, the introduction of this type of cults is attributed to the mythical figure of Tethka⁶. The nymphs mentioned by Procopius have been usually linked to various female supernatural beings known in later Slavic traditions, such as the *vila* (Reiter 1973: 203-204, *s.u. Vila*) or the *rusalki* and *beregini* (Brückner 1923: 176-181, Benedicty 1965: 72-73). The information that presages were made during the sacrifices appears to be accurate, too, since it can be confirmed in later sources, especially Thietmar of Merseburg (VI 22-25)⁷.

It is not the aim of my paper to analyse once more this well known passage, but it was important to show how the information provided by Procopius concerning pagan Slavic religion seems to have a factual basis. I would like to draw attention to another interesting passage of the same work (Procop.*Goth.* III 38.17-23) that seems to have been overlooked in the scholarly literature on Slavic paganism. I will first provide the Greek text and a translation, and will then comment on it.

³ See Vyncke (1969: 649) and Barford (2001: 193), among others.

⁴ See Brückner (1923: 58-80), Niederle ([1926]1995: 46-51), Pisani ([1950]1995: 73-75), Benedicty (1965: 71-72), Reiter (1973: 189-191, esp. p. 190), Puhvel (1987: 234-235), Mikhailov (1995: 174-177), Barford (2001: 193-195).

⁵ The texts can be found in Meyer's collection (Meyer 1931: 20-21, 43, 18).

⁶ On this matter see Pisani ([1950]1995: 76-78). Even after the christianization of the Slavs these types of cults survived in popular beliefs; see Barford (2001: 189-192).

⁷ According to Helmold (I 52), Sventovit's oracular capacities were rewarded by the Rugians with an annual human sacrifice.

ἔκτεινον δὲ τοὺς παραπίπτοντας οὔτε ξίφει οὔτε δόρατι οὔτε τῷ ἄλλῳ εἰωθότῃ τρόπῳ ἀλλὰ σκόλοπας ἐπὶ τῆς γῆς πηξάμενοι ἰσχυρότατα ὀξεῖς τε αὐτοὺς ἐς τὰ μάλιστα ποιησάμενοι ἐπὶ τούτων ξύν Βία πολλή τοὺς δειλαίους ἐκάθισιν τήν τε σκολόπων ἀκμὴν γλουτῶν κατὰ μέσον ἐνείροντες ὠθούντες τε ἄχρι ἐς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἔγκατα ὕτω δὴ αὐτοὺς διαχρήσασθαι ἤξιουν καὶ ξύλα δὲ παχέα τέτταρα ἐπὶ πλεῖστον ἐς γῆν κατορύξαντες οἱ βάρβαροι οὗτοι ἐπ' αὐτῶν τε χεῖράς τε καὶ πόδας τῶν ἠλωκότως δεσμεύοντες εἶτα ῥοπάλοις αὐτοὺς κατὰ κόρρης ἐνδελεχέστατα παίοντες ὡς δὴ κύνας ἢ ὄφεις ἢ ἄλλο τι θηρίον διέφειρου ἄλλους δὲ ξύν τε Βουσί καὶ πφοβάτοις ὅσα δὴ ἐπάγεσθαι ἐς τὰ πάτρια ἤθη ὡς ἥκιστα εἶχον ἐν τοῖς δωματίοις καθείρξαντες οὐδεμιᾶ φειδοῖ ἐνεπίμπρασαν οὔτω μὲν Σκλαβηνοὶ τοὺς ἐντυχόντας ἀεὶ ἀνήρουν.

They killed the people that they encountered not with sword nor spear nor in any other usual manner, but they fix very firmly in the earth stakes that they had made extremely sharp, violently seated those poor people on them, and, introducing the point of the stakes between their buttocks, pressed until they reached their entrails. They considered appropriate this way of killing them. These barbarians also used to plant four thick pieces of wood and tie the hands and feet of their prisoners to them; they then kept on beating them on their head until they killed them like dogs, snakes or any other beast. Others they shut in their huts together with the cattle and sheep that they were unable to carry with them to their homeland and mercilessly set them on fire. Thus did the Sclavenes put to death the ones that they found.

This excursus on the barbarian habits of the Slavs is inserted after Procopius has described the conquest of the town of Topir, on the Thracian coast, which took place in 549-550, during the invasion of Illyria and Thrace by a group of Slavs. Procopius expresses his surprise at the fact that on this occasion the Slavs had chosen not to kill everyone, but had just enslaved women and children, while their custom so far was not to spare anyone. He then goes on to describe the ways in which they used to kill their victims up to that point.

This passage has usually been interpreted just as an attempt on the part of Procopius to stress the ferocity and cruelty of this people, but, as Barford (2001: 58) remarks, even if part of the description may be based on a literary topos, basically the information that he provides must be related to the specific facts that really occurred. It would thus be a similar case to that of the previously quoted passage of the *Gothic War*.

Furthermore, I would like to compare Procopius' descriptions of these savageries to Photius' account of the Russian attack on Constantinople in 860⁸:

An obscure nation [...] as a wild boar has devoured the inhabitants of the land like grass, or straw, or a crop (O, the God-sent punishment that befell us!), sparing nothing from man to beast, not respecting female weakness, not pitying tender infants, not reverencing the hoary hairs of old men, softened by nothing that is wont to move human nature to pity, even when it has sunk to that of wild beasts, but boldly thrusting their sword through persons of every age and sex. One could see babes torn away by them from breast and milk and life itself, and finding an improvised

⁸ Photius, *Homily IV 2*. Translation by Mango (1958: 98–99).

grave in the rocks against which, alas, they were dashed; mothers wailing miserably, being slaughtered over their infants who were still convulsed and gasping – a piteous thing to hear and more piteous to see, much better to be passed over in silence than to be told, and worthier of its perpetrators than of its victims. Nay, nor was the savagery stopped with human beings, but over all speechless animals, oxen, horses, fowl and others, which they fell upon, did their cruelty extend. There lay an ox and a man by its side, a child and a horse found a common grave, women and fowl stained each other with their blood. Everything was full of dead bodies; the flow of rivers was turned into blood; some of the fountains and reservoirs it was no longer possible to distinguish, as their cavities were made level with corpses, other retained but faint traces of their former outline, the missing traces being overlaid by the bodies that lay scattered alongside them. Corn-land was rotting with dead bodies, roads were obstructed, forests took on a wild and desolate aspect because of corpses rather than because of bushes and solitude, caverns were filled up, mountains, hills, ravines and gullies differed in no way from city cemeteries. Thus the calamitous destruction spread on, and the plague of war, borne on the wings of sin, flew all round about, destroying everything it encountered.

Even if the facts that Procopius and Photius are describing are similar – a massacre carried out by the Slavs in one case and by the Russians in the other –, it appears from the comparison between both texts that, while Photius is just following some literary clichés in his description, so that we cannot recover any factual information from his depiction of the attack, Procopius seems to be providing some more accurate informations about the ways in which the Slavs killed their enemies.

It is my point that what Procopius is describing in this passage are, in fact, some quite elaborate rituals performed by the Slavs to carry out the execution of their enemies. It would be rather unexpected that, in the context of their incursion on the other side of the river Danube, the Slavs would stop to make all the preparations necessary for those types of slayings for no reason at all. Such a behaviour, however, would be better understandable if those were some sorts of ritual sacrifices. As a matter of fact, ritual killing of human beings by the Slavs⁹ after a battle is clearly attested in a passage of the *History* of Leo the Deacon (IX 6) in the 10th century¹⁰:

Ἦδη δὲ ὠκτὸς κατασχύσης καὶ τῆς μῆνης πλησιφανκὺς οὐσης, κατὰ τὸ πεδίων ἐξεληθόντες τοὺς σφετέρους ἀνεφιλάφων νεκροὺς οὐς καὶ συναλίσσαντες πρὸ τοῦ περιβόλου καὶ πυρὰς θαμινὰς διανάφαντες, κατέκαυσαν, πλείστους τῶν αἰχμαλώτων, ἄνδρας καὶ γυναῖα ἐπ’ αὐτοῖς κατὰ τοῦ πατρίον νόμον ἐναποσφάζαντες.

The night came and there was full moon, so they went out to the plain and examined their own dead. They gathered them in front of the precincts and, after setting fire to thick pyres, they burnt them and on top of them they slaughtered men and women following their native law.

⁹ Leo the Deacon calls this people "Scythian", but taking into account the place where they are found and their description they are usually identified as Slavs. This passage was thus included by Meyer (1931: 7-8) in his collection of texts concerning Slavic paganism.

¹⁰ I quote from Karalis' (2000) edition.

Coming back to Procopius' text, three different ways of putting the enemies to death after they have been made prisoners can be found in it. In the first place there is a description of a ritual of impalement. The Slavens planted the stakes in the earth, sharpened their points, and then seated their victims on them, forcing their bodies down on the stakes until they were perforated. It is important to note that Procopius uses the word ὁξ...οὖν "considered appropriate" to characterize how the Slavens envisaged this kind of killing. It seems thus that it was not chosen at random, unlike the ways of killing people in Photius' account, but it was precisely the way in which these prisoners had to be dealt with. Procopius had previously warned about the oddity of this practice when introducing his description with the words οὔτε ξίφει οὔτε δόρατι οὔτε τῷ ἄλλῳ εἰωθότι τρόπῳ "not by sword nor spear nor in any other usual manner".

The second procedure was even more elaborate. It involved planting in the earth four pieces of wood and tying the feet and hands of the prisoners to them, after which they beat their heads with clubs until they died. It cannot be by chance that the word ῥοῦλον "club, mace" appears only here in Procopius' work, so it seems that it has been chosen as specially adequate for this description, that is, it seems that the Slavens did not use whatever weapon they might have had at hand for this purpose, but they specifically had to use a mace or club. It is also important to remark that Procopius specifies that they beat their heads – or, maybe more precisely, their temples, for the word κόρρη instead of κεφαλή 'head' is used. Why should it be that they limited themselves to beating their heads and not their whole bodies unless this was not part of a ritual?

We do not have exact parallels of any of these practices in other texts dealing with pagan Slavic religion, but rituals in which different objects were planted in the earth seem to have played an important role in the religious rituals of these peoples. In a well known passage of Constantine Porphyrogenitus' *De administrando imperio* IX, it is described how the Russians (ῥωσσοί) used to come down to Constantinople for trading after the winter was over. They stopped at an island with a big sacred oak, where they used to sacrifice birds – and the ritual also involved planting arrows in a circle (πηγνύκουσι δὲ καὶ σαγίττας γυρόθεν "they plant arrows in a circle"). In various sources, specifically Thietmar of Merseburg (VI 22-25), Herbold (II 33), and Saxo Grammaticus (XIV 39. 10), we find the description of Slavic divination rituals for which spears had to be planted in the earth, too, after which a horse had to step over them, and according to how this happened favorable or unfavorable presages could be obtained.

Finally, according to Procopius' description, the Slavs had a third way of killing their prisoners – they put them in huts together with cows and sheep and burnt them. Procopius remarks that they did this just with the cattle that the barbarians were not able to take with them to their homeland. However, we can wonder whether this was not again a specific kind of religious offering. We have some interesting parallels in this case. Nicholas I Mystikos, patriarch of Constantinople, in his letter 66, dated 913-914, complains that a pagan sacrifice has been carried out for ratifying a treaty¹¹. That sacrifice involved killing some animals and making a holocaust. He insists in his letter that it was not by chance that the animals selected for that purpose were cows, dogs, and sheep. In Procopius' text we

¹¹ Edition and translation of the letter in Jenkins – Westerink (1973). Additional information and comments can be found in Grumel – Darrouzès (1989).

find a similar selection of victims, but human beings are substituted for dogs, if this were the same type of sacrifice, which indeed we cannot know¹².

It would thus seem that the three ways in which the Slavenes used to kill their enemies, according to this passage of *De bello Gothico*, are not accidental. If our arguments are right, Procopius – who is very well informed about the facts that he is describing – would be providing here a quite detailed account of the rituals followed by 6th century Slavenes for putting their enemies to death. It would thus be a very valuable source for our knowledge of Slavic pre-Christian religion.

References

- Barford, P. M., 2001: *The Early Slavs*, London, The British Museum Press.
- Benedicty, R., 1965: "Prokopios' Bericht über die slavische Vorzeit: Beiträge zur historio-graphischen Methode des Prokopios von Kaisareia", *JÖB* 14, pp. 51–78.
- Brückner, A., 1923: *Mitologia Slava*, Bologna, Zanichelli (transl. of the Polish edition of 1918).
- Grumel, V. – J. Darrouzès, 1989: *Les registes des actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I 2–3 [2nd revised edition], Paris, Institut d'Études Byzantines.
- Haury, J. (ed.), 1963: *Procopii Caesariensis Opera Omnia*, vol. II *De bellis libri V-VIII* [revised edition by G. Wirth], Leipzig, Teubner.
- Holzer, G., 2006: "Gli slavi prima del loro arrivo in occidente", in: M. Capaldo (ed.), *Le culture slave*, vol. III.3 of M. Capaldo *et alii* (dirs.), *Lo spazio letterario del medioevo*, Roma, Salerno Editrice, pp. 13–49.
- Jenkins, R. J. H. – L. G. Westerink (eds.), 1973: *Nicholas I Patriarch of Constantinople. Letters*, Dumbarton Oaks, Harvard University.
- Karalis, B. (ed. and transl.), 2000: *Λεων Διακονος. Ιστορια*, Athens, Kanaki.
- Mango, C., 1958: *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Meyer, C. H. (ed.), 1931: *Fontes Historiae Religionis Slavicae*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Mikhailov, N., 1995: "Appendice. Mitologia slava", in: N. Mikhailov (ed.), pp. 170–202.
- Mikhailov, N. (ed.) 1995: *Mitologia Slava*, Pisa, ECIG.
- Niederle, L., 1926: *Manuel de l'antiquité slave*, vol. II *La civilisation*, Paris, chapter 6 "Religion, croyances et culte", in: N. Mikhailov (ed.), pp. 43–52.
- Pisani, V., 1950: *Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell'Europa precristiana*, Milan, Istituto Editoriale Galileo, chapter III "Gli slavi", in: N. Mikhailov (ed.), pp. 71–82.
- Puhvel, J., 1987: *Comparative Mythology*, Baltimore – London, The Johns Hopkins University Press.
- Reiter, N., 1973: "Mythologie der alten Slaven", in: H. W. Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*, vol. II *Götter und Mythen im alten Europa*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, pp. 163–208.
- Vyncke, F., 1969: "The religion of the Slavs", in: C. Jouco Bleeker – Geo Widengren (eds.), *Historia Religionum*, vol. I *Religions of the Past*, reimpr. Leiden, Brill, pp. 648–666.

¹² Sacrifices to animals are mentioned in the *Homiliary* of Opatovice (p. 57 Hecht = Meyer 1931: 22), but no further clue about which those animals were is provided in this source.

Procopius, *De bello Gothico* III 38.17-23: opis ritualnih pobojev slovanskih poganov?

Eugenio R. Luján

Prokopijevo delo *Gotske vojne* velja za najstarejši vir za preučevanje poganske religije pri Slovanih. Vendar pa dela, ki obravnavajo ta tekst, prinašajo zgolj podrobno etnografsko analizo Slovanov in Antov (Procop.Goth. 14.22-30). V Prokopijevem delu pa je moč najti še en, izredno zanimiv odlomek, v katerem avtor opisuje načine, na katere so Slovani ubijali svoje sovražnike. Natikali so jih na kol, privezovali njihove roke in noge na kole in jih tepli do smrti ali pa so jih sežigali skupaj z govedom in ovci. Analiza teksta, v kombinaciji s primerjavami podatkov iz drugih virov, kaže, da je te prakse moč interpretirati kot ritualne poboje.

**RAZISKOVALNE METODE IN
INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA**

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

**RESEARCH METHODS AND
INTERPRETATIONS OF
FOLK TRADITION**

Time and the Indo-European Gods in the Slavic Context

Emily Lyle

The potential of divisions of time to give clues to the number and identity of the Indo-European gods has not yet been fully explored and an attempt is made here to move forward the discussion of this possible additional source of information. It is assumed that the fragmentary evidence for the Slavic gods can usefully be placed in a wider Indo-European framework. Recent work by Slavic scholars on divisions of time has laid an excellent foundation for further exploration.

Time

It is interesting that when we talk about time in a cosmological context, there is no need to talk specifically about “the year” or “the day”, for example, and in fact it is inappropriate to do so when we are trying to grasp the overall concept. The total idea is of time as having limits which apply at all levels. This means that there is only one system to be understood and that evidence from any level can contribute to our understanding.

Scholars concerned with cosmological time have been well aware of this and I shall start with the definitions of the properties of religious time as listed by Marc Gaborieau in a study of the Hindu calendar (1982: 20; my translation and numbering):

- 1) The different divisions of time (days, years, cosmic periods ...) each form a cycle.
- 2) These cycles are isomorphic.
- 3) Each cycle has a beginning and an end.
- 4) Each cycle represents an evolution from order towards disorder arriving eventually at chaos before the regeneration which will mark the start of a new cycle.
- 5) The end of the cycle, that is to say the phase of chaos and regeneration, is not considered to belong to the temporal cycle; it represents the axis which communicates with eternity.
- 6) The temporal and spatial cycles are isomorphic.

Gaborieau's set of cycles does not mention the human life cycle but this is one of the divisions of time that belongs under No. 1 in his list, and it is of key importance for understanding cosmology. In Svetlana Tolstaya's valuable article on time in Slavic popular culture (1995), it is included along with the annual, diurnal and lunar cycles, and I shall discuss these four cycles in this paper taking the diagram she published as my base, with English translations from the French of the original (Figure 1). I should mention, however, that Tolstaya also treated the ritual and vegetation cycles (1995: 29).

Spring, spring equinox	Summer, summer solstice	Autumn, autumn equinox	Winter, winter solstice
Morning, sunrise	Noon	Evening, sunset	Midnight
Waxing moon	Full moon	Waning moon	New moon
Infancy, youth	Maturity	Old age	Death (and new birth)

Figure 1 Divisions of the time cycle (after Tolstaya 1995: 29).

We can now set about developing this diagram. I shall deal first of all with the annual, diurnal and lunar cycles. It can be seen that sometimes both a period and a point of time are given (e.g. the season “spring” and the “spring equinox” that falls within it) and that in other cases there is a single entry. We shall find that it is important to distinguish carefully between the period and the point and so I have included them both in all cases. (It should be noted that, although I am contrasting a “point” with a full “period”, the “point” itself may have some duration.) In Figure 2, I have taken it that the point of time is at the centre of each period and I have marked it “C”. I have also taken it that the division of the time cycle into four means that we are dealing with four equal quarters and I have tried to describe them when there is no specific word available for this section of a cycle.

We can continue to develop the diagram by identifying the place of “chaos and regeneration” which will, according to Gaborieau, give us our point of transition between cycles. We can look for this in the section marked “death (and new birth)” by Tolstaya, but I suggest that we can define it more closely by identifying it in the year as the “12 days” that are found in the Church calendar between Christmas and Epiphany but are notionally connected with the winter solstice. In the diurnal cycle the equivalent point is midnight and in the lunar cycle it is dark moon (see Figure 2). In the life cycle, it can be seen as the location of death. Death is not a measurable period, like “youth” for example, and, although we need to take account of it when considering the life cycle, it is probably best to treat it as the “other” of the entire lifetime between being born and dying. The idea of compressed time that is excellently discussed by Tolstaya elsewhere in her article (1995: 40-42) seems to fit well here, for the twelve days reflect in miniature the months of the year to come, as we can see from divination practices.

It is not entirely obvious how we should proceed to relate the quarters in the system to the life cycle – unless, indeed, we are prepared to follow the guidance offered by the age-grade structure that I have argued is at the base of the trifunctional ideology discerned by Dumézil (Lyle 1997; 2004: 7-9). Since I do think that it is likely to be fruitful, I shall follow

Spring, C spring equinox	Summer, S summer solstice	Autumn, C autumn equinox	Winter, C winter solstice
Morning, C sunrise	Middle part of the day, C noon	Evening, C sunset	Middle part of the night, C midnight
Waxing moon, C first quarter	Near full moon, C full moon	Waning moon, C last quarter	Old & new crescents C dark moon
Infancy, youth	Maturity	Old age	Death (and new birth)

12 days

Figure 2 Divisions of the time cycle showing periods and centre points, including the “12 days”.

it here, although, like much of this outline of a temporal model, it is still open to debate. I should like to thank Mirjam Mencej for raising questions concerning my previous placement of life cycle periods within the year (e.g., 1990: 80) and discussing an alternative view, in the light of Svetlana Tolstaya’s formulation, which I have gratefully adopted here so as to show the period of maturity corresponding to the summer half.

In the proposed model of male age-grading (suggested by the practice of East African pastoralists), the men fall into three groups – young warriors following initiation, mature men following marriage, and old men. Half of the men in the society are in the classes of old men and young men while the other half are in two classes of mature men. Uninitiated boys are not represented. Applying this scheme to Tolstaya’s categories, we would fill the quarters with young men = vigorous warriors (2nd function), two sections of mature men = fertile and prosperous (3rd function), and old men = wise intermediaries with the sacred (1st function). The point concerned with death and the ancestors, which is probably to be regarded as outside normal time (Lyle 2008a; Gaborieau 1982: 20, 23-25), falls in the centre of the period connected with old men and the sacred as shown in Figure 3. This formulation would mean that the concept of the life cycle was being culturally controlled, and that the correspondence of the sections of the natural cycles was not with the whole of life, as we might reasonably have expected, but with the parts of life where males had full social identity. Note, however, that the three stages of life form a temporal sequence that allows them to be put into relationship with the sequences in the cycles of time. Dumézil’s set of functions does not have this time sequence, and I suggest that it makes a big difference to the cosmological possibilities of the system to have this temporal dimension built in at the level of human life.

This is not all that there is to say about the age-grade sequence and I shall return later to consider the place of the female, but I shall first move on to consider the shape of the day and the year as explored by Nikita Tolstoy (1995; 2002) and to incorporate a suggested revision into the Tolstaya diagram.

Spring, C spring equinox	Summer, S summer solstice	Autumn, C autumn equinox	Winter, C winter solstice
Morning, C sunrise	Middle part of the day, C noon	Evening, C sunset	Middle part of the night, C midnight
Waxing moon, C first quarter	Near full moon, C full moon	Waning moon, C last quarter	Old & new crescents C dark moon
Young men	Mature men	Mature men	Old men

Figure 3 Divisions of the time cycle showing age-grades and a death point.

Death

Tolstoy was very interested to find a correlation in the Slavic calendar between the periods around midnight and around midwinter and recognised that the day was split in two at midnight and noon and the year at the solstices. These halves of the year are very evident in the Indian calendar where the half from midwinter to midsummer is called the rising half and the half from midsummer to midwinter the descending half (Gaborieau 1982: 15-18). The same division is found in interpretations of the Christian calendar where Christ's birth at midwinter starts the ascent and John the Baptist's birth at midsummer starts the descent (Billington 2000: 10-11). Of course, this correlates with the actual experience of increasing and decreasing light through the annual movement of the sun.

Tolstoy also realised that this halving of the year was cross-cut by another division into halves – the halves of summer and winter. In this case, it seems that we need to be careful not to correlate these half-years with day and night as Tolstoy did in his diagram, for the situation is more complex as his own discussion illustrates (2002: 193-95). Sunrise and sunset, that divide day from night, and are the half-way points between midnight and noon, are equivalent in terms of time to the spring and autumn equinoxes that are the half-way points between the winter and summer solstices, but, although there are festivals that fall near the equinoxes, the overwhelming evidence in the Slavic context, arising from study of the wolf days, is that both the summer and winter halves begin well after the equinoxes (Mencej 2001; 2005), so that the suggested correspondence does not hold. This lack of connection between the equinoxes and the beginnings of the summer and winter halves is in keeping with evidence from elsewhere. The strongly marked summer and winter halves in the Celtic calendar, for example, begin (in the modern calendar) on the eves of 1 May and 1 November. As regards the Germanic calendar, it can be noted that the summer and winter nights that begin the half-years in Iceland are in April and October and that the 8th-century evidence from Bede confirms the October start of winter for the Anglo-Saxons (Wallis 1999: 53-54). It seems that we have to recognise – and eventually attempt to elucidate – an asymmetry here. In terms of the Tolstaya diagram, we can see that, while

the solstices fall at centres of periods, the openings of summer and winter fall at the divisions between periods, as shown in Figure 4, where the winter half is shaded. The winter solstice / midnight point is indicated by a double line since, as Tolstoy noted, it is much more heavily stressed in traditional practice than the summer solstice / noon point.

Tolstoy used a circular diagram to illustrate the “magic circle of time” that he found in the day and the year, and a diagram of this sort allows us to see some connections much more clearly than a tabulated diagram does. However, a circular diagram of the time cycle raises questions about how it should be placed on the page. Tolstoy’s diagram has the winter solstice at the bottom and so is ideally suited to bring out the concept of the rising and descending halves of the year but it does not serve the summer / winter division so well.

I propose to take the summer / winter division as the main one and would like to recall No. 6 of Gaborieau’s definitions where he notes that time is correlated with space, since it is the connection with space that will tell us what should come at the top of the time diagram when the spatiotemporal aspect is being taken into account. In my theory that three axes of polarity underpin the entire cosmological structure (1990: 68-74; 1995: 171-79), I have presented as the first axis, called A, a polarity which is that of above and below in space and of winter (= cold) and summer (= hot) in time. Above is strongly connected with the male and below with the female, so that this is also a gender pairing, and male is normally understood to be at the positive pole.

The question raised by these correlations is which of the two halves of the year – summer or winter – should be connected with the above and the male. Within the last year or so, I have experienced a total change in my thinking on this matter as a consequence of my adopting the connection between summer and maturity, as mentioned above. Maturity reflects the 3rd function and, in age-grade terms, it is in the “female” half (Lyle 1995). Seeing the bright half of the year as connected with the female, and not with

Spring, C spring equinox	Summer, S summer solstice	Autumn, C autumn equinox	Winter, C winter solstice
Morning, C sunrise	Middle part of the day, C noon	Evening, C sunset	Middle part of the night, C midnight
Waxing moon, C first quarter	Near full moon, C full moon	Waning moon, C last quarter	Old & new crescents C dark moon
Young men	Mature men	Mature men	Old men

Death

Figure 4 Divisions of the time cycle indicating the solstices and the distinctions between winter and summer.

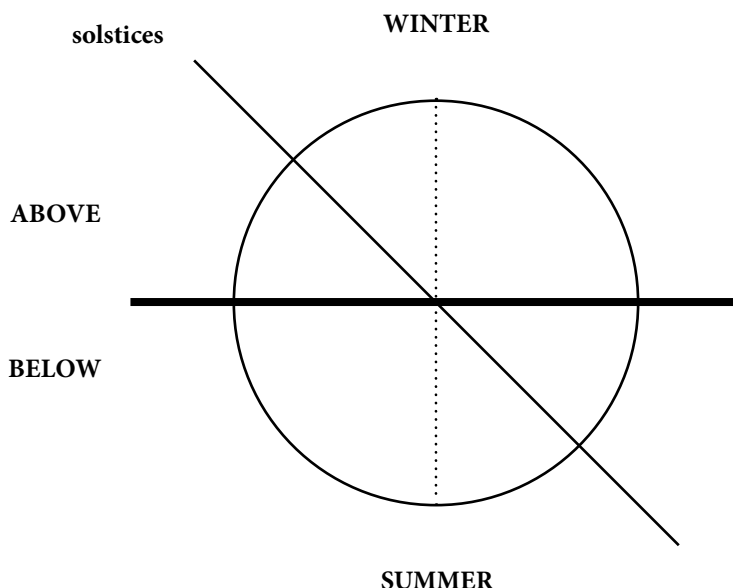


Figure 5 A circular representation of the year, indicating the divisions into winter and summer halves and rising and descending halves.

the male as in my previous formulation, implies that the values of the poles of the dualities I have worked with for some time (see, e.g. 2006b) require to be reversed.

Once the hierarchically superior 1st-function old men and 2nd-function young men are placed in the winter half of the year, this inevitably implies that winter is the positive half belonging to the above. This in turn means that the “dull” end of the dull/bright polarity that I found in all three of the proposed axes of polarity (Lyle 1995: 171-79) is at the positive pole. I had assumed (influenced no doubt by the familiar Chinese yin-yang polarity) that the bright half would be male. If, as now seems more probable, it is the dark half that is male for the Indo-Europeans, I think we have to seek the explanation in ideas about the hidden and the sacred being male while the everyday, mundane world is female.

In Figure 5, the winter half is shown in the superior location (above) and the summer half in the inferior location (below), and the division at the solstices cuts across this division at an angle. The two winter seasons of winter and spring are shown separated by a dotted line and the two summer seasons of summer and autumn are similarly divided.

The Indo-European Gods

Cosmological time is embedded in a total context, as we can see from the discussion so far, and the universe of meaning would have included the divine as well as the human. I argue that the spatiotemporal sections “hold” the gods, and would even be prepared to say that the concepts of the gods were evolved in relation to the perceived spatiotemporal

environment as well as in relation to the social organisation of the founders of this complex system that we have inherited from prehistoric times (Lyle 2006).

There are four slots in the main circle of the year and I show these in Figure 6 in relation to three gods identified by the Dumézilian function numbers plus the female component that I have argued should be added – a goddess. Within the winter half, which is shown as the upper part of the diagram, there is the winter quarter which I understand takes its special character from the fact that it is correlated with the period of darkness between last light (dusk) and first light (dawn) (Lyle 2008a). The black arrow represents the “12 days” and suggests the incursion of the ancestors at this time.

In the Indo-European context, there are definite traces of descent so that we can say with some confidence that the gods of the pantheon are not all of the same generation. I have been proposing for some time (see, e.g., Lyle 1990; 2006b) that we can understand the pantheon best when we see it as consisting of ten gods, four of whom are “old” and six “young”. I suggest that the four slots relate to four young gods, while four equivalent slots in the compressed counterpart of the main circle found at the “12 days” relate to the old, or cosmogonic, gods. An alternative representation would be that each quarter of the year contains both a young god and a matching old god.

A main myth about the four old gods presents them as corresponding to heaven, atmosphere and sea (the males) and to earth (the female), and deals with the rivalry among the gods for the single goddess, culminating in her giving birth to the offspring of all three of them (Lyle 1990: 109-15; 2007).

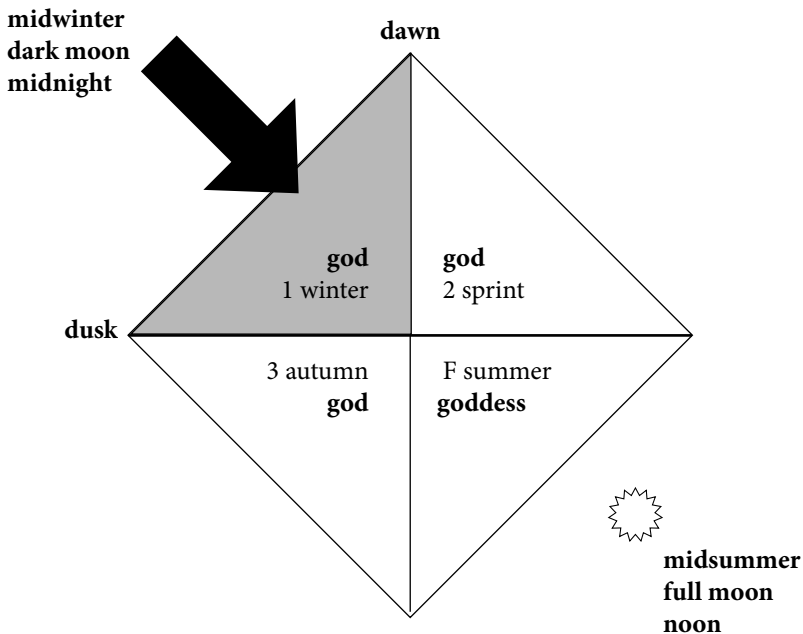


Figure 6. The seasons and the gods.

A main myth about the six young gods concerns the abduction of the single young goddess and her rescue by her husband with the help of other young gods (Lyle 2008b). The young goddess is a queen (e.g. *Sitā* in the *Rāmāyaṇa*) and both the husband (e.g. *Rāma*) and the abductor (e.g. *Rāvaṇa*) are kings. In terms of space, the kings can be placed in the centre, representing the whole, while the other gods can be located in the world quarters. In terms of time, it seems likely that the “good” king (the husband) is celebrated throughout most of the year, while the “evil” king (the abductor) has a period of dominance at a specific time connected with the dead, probably within the winter quarter.

The young goddess is one of the set of the four young gods apart from this pair of kings and I have placed her in the sequence after the gods of the 1st and 2nd functions and before the god of the 3rd function. That is, she would belong to the summer quarter, which has been shown in the diagrams up to now as the first of the two phases allocated to the mature men. This is the stage in their life career when they have just married and are focussed on domestic life. It is certainly the phase most strongly connected with the female, and, in terms of the gods, should, I think, be seen as the place of the goddess. The young goddess, identifiable in the Greek context as Helen of Troy, has twin brothers, the Dioskouroi, Castor and Polydeuces (cf. the Indian *Aśvins*). They have been distinguished from each other as the “warrior horseman” and the “intelligent cattleman”, and I would relate them respectively to the 2nd and 3rd functions and place them in the spring and autumn quarters of the year, on either side of their sister.

The Slavic Context

We can now ask how much of this has resonance in the Slavic context. In an overview of mythological studies in 1995, Mikhailov distinguished (p. 172) two strands of research, mentioning V. V. Ivanov, V. N. Toporov, L. Moszyński and R. Katičić on the one hand (concerned with the reconstruction of certain elements and motifs of Slavic mythology and of the Slavic pantheon), and N. Tolstoy, S. M. Tolstaya and L. N. Vinogradova et al. on the other (with a more concrete, descriptive and circumscribed approach). The latter approach, as we have seen, has laid the solid basis drawn on in this article and has suggested a structure which may well be a framework that can usefully be put into juxtaposition with the results of the more wide-reaching and speculative enquiries.

I cannot hope to make any extended contribution to this impressively rich field of study that is being actively explored by Slavic scholars, but I shall consider briefly the “ur-Slavic myth of the contest of the thunder-god with the dragon” (Katičić 1988; cf. Ivanov and Toporov 1970). There has been considerable consensus about there being an Indo-European thunder-god, and the Slavic *Perun* has been equated with *Perkunas* / *Perkons*, *Thor*, *Indra* and *Zeus*. The location of this god in the system is still being debated, however. Although he can be interpreted as the king of the gods, and I interpret him in this way (cf. Allen 1999), Dumézil placed him in the 2nd function, and saw him merely as warrior, and, in a recent survey, West also saw him like this and not as king (2007). If he is warrior, he can be placed in the spring quarter of the year, and if he is king he has no one place in the quarters. An identification with *St George*, with his feast day in the spring, suggests itself, but I think we have to keep in mind the idea that the king might be supported by the warrior in a conflict and that a fusion of the royal figure and his supporter would not be a totally unexpected development, and also that there would be a strong possibility of

simple confusion between these two positive and forceful gods. Ambiguity seems to be even more fully present in the case of the thunder-god's opponent. As Maja Bošković-Stulli puts it (2003: 34), the Slavs "had a religion with a basic myth about the fight of the thunder god Perun with an opponent dragon, i.e. Veles, the god of cattle and ruler of the Kingdom of the Dead". The conflict, as I understand it in the Indo-European context, is between the thunder-god king and his dark brother, who is king of the dead (and this connects fully with one aspect of Veles) but I would see the Indo-European god of cattle as a different character (one of the twins mentioned above) who would be placed in the autumn quarter, whereas the king of the dead seems most likely to have a separate place within the winter quarter.

It is exciting to find that the divine struggle can still be explored today through the study of festivals and toponyms, and Zmago Šmitek presents the conflict as a triangle with Perun and Veles in dispute over the goddess Mokoš, who is taken captive by Veles and rescued by Perun (Šmitek 2008: 18–22; cf. Belaj 1998). This would be a good example of the main myth of the young gods that I mentioned above. The goddess would be connected with summer, and the king, in rescuing her, would, according to the Indo-European model, have the support of her twin brothers (who, in the scheme of the year, seem to be connected with spring and autumn).

Many questions are still open. It is not a matter of everything in a theoretical structure being fixed in advance and the evidence from the Slavic part of the Indo-European world being forced to fit it, but rather of the incorporation of fresh materials and insights from a variety of sources, including Slavic ones, into an evolving model.

If we do not have a theory about how many major gods there are, it is especially difficult to discuss possible gaps or fusions when we are dealing with the isolated names and the elusive glimpses in folk memory that reach us in the Christian period. If we know, or think we can reasonably guess, that there are ten gods enclosed in a spatiotemporal framework, then the question 'Which of the gods is this?' can be asked with much greater confidence, and I see this as one of the values of giving detailed examination to the study of the Indo-European divisions of time. However, temporal structuring is also a very intriguing topic in its own right and exploring it should lead eventually to an improved understanding of the worldview of the Indo-Europeans and of any other peoples who shared their cosmology.

Acknowledgement

I am very grateful to the Royal Society of Edinburgh for its support, under its International Exchange Programme, of the research visit I paid to Slovenia in May 2008, during which this article was prepared.

Bibliography

- Allen, N. J. (1999). 'Arjuna and the Second Function: A Dumézilian Crux.' *Journal of the Royal Asiatic Society* ser. 3, 9: 403-18.
- Belaj, Vitomir (1998). *Hod kroz godinu: Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjetrovanja*. Zagreb: Golden Marketing.
- Billington, Sandra (2000). *Midsummer: A Cultural Sub-Text from Chrétien de Troyes to Jean Michel*. Turnhout: Brepols.
- Bošković-Stulli, Maja (2003). 'On the Track of Kresnik and Benandante'. MESS: Mediterranean Ethnological Summer School, Vo. 5, ed. Rajko Mursic and Irina Weber, pp. 13-40. Ljubljana: Županičeva knjižnica 10, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Gaborieau, Marc (1982). 'Les Fêtes, le temps et l'espace: structure du calendrier hindou dans sa version indo-népalaise.' *L'Homme* 22: 11-29.
- Ivanov, V. V. and V. N. Toporov (1970). 'Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schéma.' *Echanges et communications, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire*, ed. Jean Pouillon and Pierre Maranda. *Studies in General Anthropology* 5, vol. 2, pp. 1180-1206. The Hague and Paris.
- Katičić, Radoslav (1988). 'Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen.' *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 34: 57-75.
- Lyle, Emily (1990). *Archaic Cosmos: Polarity, Space and Time*. Edinburgh: Polygon.
- Lyle, Emily (1995). 'Modeling Feature and Mark in Old-World Cosmology.' *Semiotica* 106: 171-85.
- Lyle, Emily (1997). 'Age Grades, Age Classes and Alternate Succession: A Restatement of the Basis at the Societal Level of Indo-European Symbolic Partition.' *Emania* 16: 63-71. French translation (2001). 'Grades d'âge, classes d'âge et succession alternée: nouvelles vues sur l'origine des partitions symboliques indo-européennes au niveau societal.' *Ollodagos* 16: 111-45.
- Lyle, Emily (2004). 'Which Triad? A Critique and Development of Dumézil's Trifunctional Theory.' *Revue de l'histoire des religions* 221: 5-21.
- Lyle, Emily (2006a). 'The Importance of the Prehistory of Indo-European Structures for Indo-European Studies.' *Journal of Indo-European Studies* 34: 99-110.
- Lyle, Emily (2006b). 'A Structure for the Gods: The Indo-European Pantheon Reconsidered.' *Studia Mythologica Slavica* 9: 163-68.
- Lyle, Emily (2007). 'Narrative Form and the Structure of Myth.' *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 33: 59-69. <http://www.folklore.ee/Folklore/vol33/lyle.pdf>
- Lyle, Emily (2008a, forthcoming). 'The Indo-European Ritual Year as a Two-Phase Cycle, Including a Period of Reversal.' In *The Concept of Time and Space in European Folklore*, ed. Mirjam Mencej. Ljubljana: Županičeva knjižnica.
- Lyle, Emily (2008b, forthcoming). 'The Marriage and Recovery of the Young Goddess: Story and Structure.' *Journal of Indo-European Studies*.
- Mencej, Mirjam (2001). *Gospodar volkov v slovanski mitologiji (Master of the Wolves in Slavic Folklore), with an English summary*. Ljubljana: Županičeva knjižnica 6, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.

- Mencej, Mirjam (2005). 'The Slavic Summer/Winter Opposition in the Pastoral Year and the Christian and Pre-Christian Figures Identifiable as the Master of the Wolves.' *Cosmos* 21: 79-111.
- Mikhailov, Nikolai (1995). *Mitologia Slava: Studi sulla mitologia dei popoli slavi. Antologia*. 2nd edn. Pisa: ECIG.
- Šmitek, Zmago, 2008. 'The Sacred Language of Toponyms.' *Post-Yugoslav Lifeworlds. Results of the Slovenian / Macedonian Ethnological and Anthropological Research Project 2000–2002*, ed. Zmago Šmitek and Aneta Svetieva. Ljubljana – Skopje: Županičeva knjižnica 15/1, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Tolstaya, Svetlana M. (1995). 'Mythologie et axiologie du temps dans la culture populaire slave.' *La Revue russe* 8: 27-42.
- Tolstoy, Nikita I. (1995). 'Vremeni magičeskij krug.' *Ocerki slavjanskogo jazycestva*, pp. 27-36. Moskva: Indrik. English translation (2002) 'The Magic Circle of Time.' *Cosmos* 18: 193-206.
- Wallis, Faith, ed. and tr. (1999). *Bede: The Reckoning of Time*. Liverpool: Liverpool University Press.

Čas in indoevropski bogovi v slovanskem kontekstu

Emily Lyle

Strokovnjaki še niso natančneje preučili možnosti, ki se skrivajo v analizi delitve časa, da bi tako dobili podatke o številu in identiteti indoevropskih bogov. Pričujoči tekst skuša nadaljevati polemiko o možnih dodatnih virih za to temo in domneva, da je moč ta nepopolni dokaz o slovanskih bogovih koristno umestiti v širši indoevropski okvir. Sodobna dela slovanskih raziskovalcev o delitvi časa so ustvarila odlične temelje za prihodnje raziskave.

Paralele med indijsko in slovensko mitologijo: sledovi skupne indoevropske dediščine

Zmago Šmitek

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ Vasileiadis, str. 4, 8–9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ Kloetzli, str. 115–119.

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ Zimmer, str. 203.

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

²² Rig Veda v Macdonellovem prevodu.

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

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

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

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

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

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

²⁴ Kloetzli, str. 123.

²⁵ Šmitek, str. 19–20.

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

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

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

²⁹ Šmitek, str. 20.

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

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

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

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

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

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

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

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

³² Arora, str. 161.

³³ Isti, str. 83.

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

³⁵ Ray, str. 144.

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

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

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

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

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

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

³⁸ Kuret 1989, str. 264, 272-273.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁸ Grunfeld, str. 134.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁴ Skeen, str. 66.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁴ Māhāvānija-jāta, No. 493; *Jātaka*, Vol. 4, str. 350 ff.; Cambridge; ; ransl., Vol. 4, str. 221 ff.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁹ Vogel, str. 192–193.

⁸⁰ Isti, p. 199.

⁸¹ Arora, str. 155.

⁸² Vogel, str. 202.

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

⁸⁴ Vogel, str. 220.

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

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

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

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

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

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

⁸⁷ Vogel, str. 243, 252.

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

⁸⁹ Jettmar, str. 43.

⁹⁰ Isti, str. 44.

⁹¹ Zimmer, str. 186.

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

⁹³ Kropelj, str. 86–91.

⁹⁴ Jettmar, str. 43.

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

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

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

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

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

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

⁹⁷ Jettmar, str. 49.

⁹⁸ Arora, str. 157–159.

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

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

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

Zmago Šmitek

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Svätý Blažej ako „vlčí pastier“ v textovej tradícii z českého, slovenského a maďarského prostredia*

Martin Golema

The author of the study, working with less known texts from Czech, Slovak and Hungarian surroundings, tries to confirm conclusions about a mythological couple of “wolf shepherds” (its origin goes back to the early Slavonic text horizon) published up to the present, but he also shows some other ways of reconstructing of the old myth linked with this mythological couple. St. Blaise was evidently established in the place under research as a common interpretatio christiana of demonic and magic related member of this couple – the Slavonic god Veles.

Mnoho významných zachovaných fragmentov praslovanskej mýtopoetickej tradície, teda toho, čo podľa Toporova tvorilo „predhistóriu literatúry u Slovanov“ (Toporov, 1998), sa viaže k mytologickej postave slovanského „vlčieho pastiera“. Veľmi dôkladný súhrn k téme i závažné nové zistenia priniesli posledné výskumy M. Mencej (1999, 2001). Rozsiahly materiál, ktorý Mencej zhromaždila a interpretovala, chceme doplniť a spresniť v jednom bode: látka o „vlčom pastierovi“ podľa autorky absentuje u Čechov a Slovákov (Mencej, 2001, s. 159). Na málo známom textovom materiáli z českého a slovenského prostredia sa chceme pokúsiť nielen potvrdiť úplnú adekvátnosť interpretácie M. Mencej, ale aj naznačiť niektoré ďalšie možnosti rekonštrukcie starého mýtu (mýtov) spojeného s postavou „vlčieho pastiera“.

Ludové podanie u Slovanov angažuje ako ochrancov dobytku najvyššie postavy kresťanstva (Boha, Ježiša, Máriu) i celý zbor svätcov, u južných Slovanov sa ako „vlčí pastier“ – substituent pohanského božstva s touto kompetenciou a s vysokým postavením v praslovanskom panteóne – výraznejšie presadzuje napr. sv. Juraj, v jeho tieni démonický Šent (Mencej, 2001, 1999), u Rusov je to napr. sv. Mikuláš (Uspenskij, 1982) a sv. Blažej (Toporov, 1998, s. 80–93; Ivanov – Toporov, 1973), ako *interpretatio christiana* „vlčieho pastiera“ sa objavujú aj sv. Sáva, Martin, Mikuláš, Peter i Pavol.

Kľúčové zistenie, že vo viacerých textoch odkazujúcich k praslovanskému, ba dokonca až k indoeurópskemu textovému horizontu sú vážne indicie, že **nešlo o jednu mytologickú postavu, ale o dve, kompetenčne sa sčasti prekrývajúce bytosti** (Mencej, 1999, s. 198; Mencej, 2001, s. 179), otvára nové možnosti interpretácie mytologických zlomkov centrovanych okolo dvojice slovanských „vlčích pastierov“. Nazdávame sa, že túto istú dvojicu mytologických postáv možno pristihnúť aj pri inom, v slovanskom prostredí bohato doloženom mytologickom úkone – pri rituálnej orbe, prostredníctvom ktorej si delia svet na dve zóny dve božstvá, spravujúce starú indoeurópsku funkciu náboženskej suverenity.

* Štúdia vznikla v rámci riešenia grantu Vedeckej grantovej agentúry MŠ SR a SAV č. 1/0583/08.

Táto látka nie je len variantom „základného mýtu“ o boji Hromobijcu s jeho protivníkom (aj keď sa tohto mýtu dotýka, prepletá sa s ním, stráca sa v jeho tieni, dokonca je ním pohlcovaná), ide o relatívne samostatnú látku, v ktorej démonického protivníka nezabíja, ale iba spútava a zapriaha do pluhu postava pohybujúca sa v blízkosti Hromobijcu Perúna, ktorej kompetenciou je výkon práva a uzatváranie zmlúv. S démonickým protivníkom Perúna, s Velesom, si vyoraním hraničnej brázdy delí svet. Vlci, pohybujúci sa v oboch zónach (ak zohľadníme aj časové hladisko, tak aj v sezónach; zimnej či letnej) podliehajú striedavo zvrchovanej moci vždy jedného z dvojice „vlčích pastierov“. Fragmenty takýchto mytologických látok sa pokúsime v našej štúdiu hľadať v českej a slovenskej textovej tradícii, všimneme si niektoré maďarské texty, pokúsime sa aj o interpretáciu toponým z oblasti Balatonu v Maďarsku, ktoré by mohli mať pôvod v textovej tradícii asimilovaných panónskych Slovanov

Svätý Blažej ako „vlčí pastier“ v moravských, českých a maďarských zaklínadlách

Č. Zíbrt (1864-1932) český historik, folklorista a etnograf v práci *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prstonárodní* (1889) upozorňuje na niektoré zaujímavé kompetencie sv. Blažeja, ktoré mu boli pridané (alebo minimálne výrazne dotvorené a rozšírené z cirkevne uznávaných) ľudovým podaním na Morave a v Čechách. Upozorňuje na viaceré zmienky v staročeských pamiatkach, formulované kazateľmi horľiacimi proti ľudovému „kacírstvu“ a poverčivosti. Tieto „ľudové“ kompetencie sv. Blažeja už podľa názoru teologicke vzdelaných kazateľov 17. a 18. storočia idú mimo rámca oficiálnych cirkevných kompetencií tohto svätca. Podľa Zíbrta sa v nich navyše skrývajú „zkomolené a svatými jmény místo božstev pohanských vyzdobené zlomky prastarých písní obřadních“ (Zíbrt, 1889, s. 245), na tento názor sa pokúsime nadviazať a ďalej ho rozvinúť.

Už prvý náboženský spis M. Poličanského, na ktorý upozorňuje Zíbrt, *Pokuty a trestání přestupníkův božích přikázání...* (z r. 1613), horlí medziiným proti povere, podľa ktorej sv. Blažej vládne „vlky a jinou lítou zvěří“, je teda „ochráncem stád, patronem pastýřů“ (Zíbrt, 1889, s. 245). Ešte zaujímavejší je podstatne rozsiahlejší text kázne horľiacej proti ľudovému kacírstvu, dokazujúci, že sv. Blažej bol na Morave vzývaný „ve formulích, jimiž pasteveci žehnali stádo, vyhánějice je na pastvu“. Viaceré obsérne žehnania (zaklínadlá) z neznámej zbierky zaklínadiel odpísal barokový český kazateľ, jezuita Bohumír Hynek Bílovský (1659-1725) a podrobil ich ako exemplárny prejav ľudového kacírstva zdravujúcej teologickej kritike v kázni „W Uterý Swatodušni“ vytlačenej v zbierke kázni *Coelum vivum*, (Opava, 1724). Podstatnú časť z týchto „žehnaní“ publikoval naposledy Č. Zíbrt (1889, 245-247). Keďže ide o unikátny a zaujímavý text, ktorý sa pokúsime hlbšie interpretovať, citujeme ho celý na základe vydania barokovej postily *Coelum vivum* z roku 1724:

„Jak většýho Zlodějství/ Krádeže/ tak opravdu větších Czár/ Powěr/ Nadšení/ Nawažactví/ se sotva kde jinde nachází jak u Mysliwcůw/ některých Mlinářůw/ polních Mistrůw a při Pastýřích/ nebo ti/ a zvláště poslední w nerozumné/ ošklivé/ a bláznivé věci/ a Ržíkání až k Podiwu sylně věří. Medle slyšte jenom jak se Pastýřové modlí/ když stádo vyhání/ a nebo pasou.

††† We Jméno BOha† Otce BOha† Syna/ BOha† Ducha Swatého. Pan Bůh ráčil počíti/ též já N. vyháním tento BOží Dobytek/ na to BOží pole/ na BOží louky/ vyháním na ty

BOží Průhony/ pod to jasné Slunéčko/ pod oblohu/ pod Panny Marye její Swatý Plášť/ pod Pána Krysta Obranu/ pod Roucho Swatého Blažeje/ jděte mně ticho Stádo BOží na to BOží Pole/ tak jakož jest byl tichý a pokorný Beránek Krystus JEžíš/ když ho nemilostiwě jali/ wázali/ mrskali/ bičovali/ Trním korunovali/ ostrými Hřeby na Swatým Kříži Ruce/ y Nohy přibili/ Anebo jakož byla čistá a pokorná Panna Marya/ která Synáčka swého Krysta JEžíše Milého pod swým Srdcem nosyla/ a swými ho Pannenskými Prsy krmila. Jděte mně Stádo BOží na to BOží Pole po hromadě/ tak jakož Zástup jdoucí z Kostela/ držte se jedni druhých/ tak jakož jsou se drželi Czertí nesprawedliwého Jidáše w Pekle/ proklatý Czerte/ odkud jsy sem přišel/ jdi tam zas/ co jsy chtěl zde učiniti/ učič to tam/ toho mi buď na pomocy Bůhť Otec/ Bůhť Syn/ Bůhť Duch Swatý/ Amen.

Pán Bůh ráčil počíti/ tak též já N. wyháním tě Stádo BOží tímto Průhonem/ na to BOží Pole/ na to čisté Humence/ na BOží louky/ pod tuto Nebeskou oblohu/ pod Pána JEžíše Obranu/ pod Panny Marye Plášť/ pod Roucho swatého Blažeje/ jdi tam Swatý milý Blažeji/ do Bethléma k Panne Maryi/ ať ti půjčí tři Zámky/ tři Klíče/ jdi tam k Wýchodu/ k Poledni/ k Západu/ k půl Nocy/ zamkni Tlamy všem Wlkům/ Wlčicým/ Rysům/ Rysycým/ Hadům/ Hadicým/ Štírům/ Štírycým/ sršným Dewaternicým/ Czarodejníkům/ Czarodejnicým/ aby tohto Dobytka necýtili/ neslyšeli/ kůže nedrali/ Chlupu nedrasyli/ Massa nežrali/ Krwe nechlamali/ Kosti nelamali/ ani tohoto BOžího Stáda newiděli/ tak jakož jsou Židé Pána Krysta newiděli/ když ráčil z mrtwých wstáti †Hůl/ Hůl/ †Hůl † lesní Psy/ Wlku diwoký/ potworo chlupatá byllysy na tom Poly když se byl Pán JEžíš narodil/ když byl obřezowán/ když byl od Jidáše zrazen/ když byl umrskán/ ubičowán/ uplwán/ Trním korunowán/ ostrými Hřebyky na Swatém kříži přibity? Nebylly jsy ještě nebuď. O proklati a zlořečeni Psy lesní/ Klín tobě w twé Tlamě wězý/ Koudel tobě w twé Prdeli hoří/ Matka BOží tobě na twém Krku stojí/ aby jsy ty Proklatý Pse lesní nemohl widěti/ ani slyšeti/ twé proklatý Tlamy odevříti/ ani tomuto Stádu uškoditi. Já N. wás zaklínám ne swou Mocý/ než Pána Krysta pomocy/ zaklínám wás Wlcy lesní/ Diábly poslaní/ Protiwnicy a Towarýšši neprawí/ zaklínám wás dewět †††††Tisýcy/ dewítí††† sty/ dewadesáti dewíti Ránami Krysta Pána/ když jest byl ukřížowán/ zaklínám wás šlápeji Panny Marye/ dwanácti Apoštoly/ čtyřmi Ewangelisty/ toho my dopomáhej Bůhť Otec/ Bůhť Syn/ Bůhť/ Duch Swatý/ Amen.

Pan JEžíš Krystus Syn Panny Marye ráčil počíti/ tak já N. po jeho drahé Milosti wyháním tě Stádo BOží s tímto Průhonem na to BOží Pole/ s Pánem JEžíšem w Tichosti/ jděte mně Ticho Stádo BOží/ tak jakož jsou šli wšecky milé Dušicky za Pánem JEžíšem Krystem/ držte se jedni druhého/ jakož jest držela Panna Marya Synáčka swého/ na swém Swatém Lůnu/ při jeho Swatým křtu/ stujť stujť stujť Stádo BOží na tomto Roli/ tak jakož jest stála Panna Marya s swatým Janem pod Křížem/ anebo jako stojí drahé BOží Tělo/ a drahá BOží Krew w Kalichu na Swatým Oltáři/ toho mi dopomáhej Bůhť Otec/ Bůhť Syn/ Bůhť Duch Swatý/ Amen.

Pán Bůh ráčil počíti tak já N. po jeho drahé Milosti wyháním toto BOží Stádo s tímto Průhonem na to BOží Role/ Pane nemohu pro Wlka/Wlčicy/ pro Rysa/ Rysycy/ pro Štíra/ Štírycy/ pro Hada/ Hadicy/ pro sršní Dewaternicy/ pro Czarodejníky/ Kouzedlníky/ pro jinou diwokou Zwěř/ jdi tam Swatý Petře k Panně Maryi/ na jejím Swatým Lůnu wezmi tři Klíče/ tři Zámky/ jdi tam k tomuto Stádu/ kde se koliwěk pásti bude/ zamkni Tlami všem Wlkům/ Wlčicým/ Rysům/ Rysycým/ y wšy diwoké Zwěři/ aby tomuto Stádu neuškodili/

pokud mně N. Písku z Moře newynesete/ Hwězdy na Nebi nepřechítáte/ tak wy zlí Towaryšši poslání/ y neposlání žádné Mocy neučiňte; Toho mně dopomáhej Bůhť Otec/ Bůhť Syn/ Bůhť Duch Swatý/Amen.

Šla Panna Marya s Swatým Petřem/ Swatým Blažejem/ Swatým Mikulášem/ Swatým Jozefem přes hory Chaldejské/ potkali se s nimi devadesáte devět Wlkůw/ a Wlčic/ ptala se jich Panna Marya/ kdež se berete wy proklati Wlcy/ a Wlčice? Jdeme tam na to Role/ abychom škodili tomuto stádu/ jdi tam swatý Petře k Wýchodu/ Swatý Blažej na Poledne/ Swatý Jozefe k Západu/ swatý Mikuláši k Půlnocy/ aby nad tímto Stádem žádné mocy nemohli míti. Toho mi dopomáhej Bůhť Otec/ Bůhť Syn/ Bůhť Duch Swatý/Amen.

Jdi tam Swatý Danyeli k mýmu stádu/ zamkni Wlkům jejich Tlamy/ a diwoké Zvěři/ ať neškodí tomuto Stádu/ z předku/ ani z zadku/ tak jakož jsou neškodili Lwowé w Jámě Babyloně tobě S. Danyeli; Toho mi dopomáhej Bůhť Otec/ Bůhť Syn/ Bůhť Duch Swatý/Amen.

Pán JEŽÍŠ Krystus/ po swém Swatém Umučení/ ráčil jest na Kříži řícti to poslední Slowo/ dokonáno jest/ tak já N. po jeho drahé Welebnosti a Milosti/ tento Spis/ tato prawá/ a swatá Slowa zawírám/ aby toto mé Žehnání/ Zaklínání/ k dobrému prospěchu/ a užítku bylo/ tak abych já N. s tímto Stádem mohl bezpečně pásati. Toho mně buď napomocná Trojice Swatá/ Bůhť Otec/ Bůhť Syn/ Bůhť Duch Swatý/Amen.

Takové a těm podobné Modlitby/ Zaklínání/ Zařikání a Zažehnání mají/ Pastýřowé/ plní Místří/ a Hospodářowé. Čim pak jich více mají/ a umějí/ tím w většší Wážnosti při Obcích postaweni/ většý plat dostáwají“ (Bílovský, 1724, s. 307–310.)

Bílovský v texte naznačuje, že text doslovne odpísal z akejsi zbierky zaklínadiel, v texte je spomenutý „spis“ a skratka mena N. odkazuje pravdepodobne na gramotného pastiera, tvorca tohto spisu. Spis pravdepodobne koloval medzi pastiermi v Bílovského pôsobisku – Veľkých Slátěniciach na Morave blízko Olomouca. V ďalšej časti svojej kázne v duchu barokovej poverčivosti Bílovský vôbec nespochybňuje účinnosť citovaných zaklínaní, ale argumentuje veriacim, že ich účinnosť garantuje nie Svätý Duch, ale Diabol, aby rafinovane zvedol duše kresťanov od pravej zbožnosti. Bílovský v kázni zachytáva aj iné ľudové povery (pravdepodobne z regiónu Moravy, kde v dobe publikovania postily *Coe-lum vivum* pôsobil) týkajúce sa magickej ochrany dobytku, obracia sa na svojich farníkov s otázkou, ktorej publikum asi veľmi dobre rozumelo: „Než ptám se tebe/ zdaliž to jejich Hadání/ Žehnání Powěry/ Owsa na Hlawu Sypání/ w jistým Počtu Ihly do Wody Házení/ zdaliž Woda spáteční z Kola mlynského/ a Kropení její Dobytku twému pomáhá?“ (Bílovský, 1724, s. 318)

V závere kázne pridáva ešte odstrašujúce exemplum, odrážajúce však poverčivé praktiky miestneho prostredia, aby svojich farníkov odradil od kacírskoho konania: „Swi-ňáček jistý měl Hůl/ a w té Holy jméno swatého Blažeje napsané/ v kterou Hůl silně věřil/ že totižto skrze tuto Hůl žádnému jeho Dobytku Wlk neuškodí. A tak se častěji stalo. Uhlídal Wlky/ a jak toliko Holy zatočil/ Wlcy utíkali. Co wíc? Tak w tu Hůl věřil/ že od Stáda odešel/ á Hůl místo Wartýře při stádě nechal. Stalo se tedy že jeden pobožný Čzlowěk okolo stáda toho Cestou se ubíral/ a blízko stáda pekelného pastýře s Holy uhlídal. Co tu děláš osmělil se

ten Služebník Boží/ a prawil/ co zde děláš pekelný Skotáku? Swině pasu odpověděl. Kdo ti to poroučel? Anebo proč to děláš? ptal se ten pocestný; za Odpověď pak dostal. Pastýřowá Wíra w této Holy mne za Pastýře učinila/ kterého abych w blázniwé Wíře potvrdil/ Stádo místo něho pasu“ (Bílovský, 1724, s. 320).

Č. Zíbrt publikoval ešte jedno veľmi podobné zaklínadlo z iného zdroja, ktorým pri- volávali pastieri na pomoc sv. Blažeja, prameňom mu bol bližšie nešpecifikovaný rukopis z konca 17. storočia „od pana J.“, Zíbrtovho krajana (išlo o rukopisnú zbierku „rozmanitých pověr a léků“). Aj tento text uvidíme v plnom znení:

*„Pro pastejře: Boží dobytečku, jdi na Boží pole, pán Bůh a matka Boží buď před vámi i za vámi a všichni svatí Boží okolo vás, moji milí tovaryši od východu a západu, od půlnoci i od poledne, abyste neměli nad tímto dobyt看m žádné moci, poroučím tento dobytek pánu Bohu, žádám pomoci všech svatých. Jdi, **svatý Blažeji**, k svatému Patronu (Zíbrt sa domnie- va, že v pôvodnom znení bolo svatému Petrovi), vem od něho klíče, zamkni vlkům hrdlo i vlčici, čertům i čertici, ať nemají v lese ani v poli nad tímto dobyt看m žádné moci. Příkazují tobě, dobytek, abys mne poslouchal, abys lidem v obilí škody nedělal, abys tak byl slepý od každého obilí, jako byli slepí židé, pána Krista neviděli, když z mrtvých vstal. Toho mi dopo- máhej Bůh Otec † Bůh Syn † Bůh Duch † svatý Amen“ (Zíbrt, 1889, s. 281).*

V citovaných textoch, ktoré, okrem úvodnej invokačnej a záverečnej formuly, nema- jú oporu v oficiálnej cirkevnej tradícii, má výnimočnú pozíciu sv. Blažej (popri sv. Petrovi, sv. Mikulášovi a ďalších). Zaujímavé je, že kompetenciu ochrancu dobytku – vlčieho pasti- era (klúče) sv. Blažejovi deleguje panna Mária (po zavedení kresťanstva sa podľa Toporova diachronickým predĺžením a funkcionálnou zámenou praslovanskej bohyně Mokoš stali osoby s charakteristickými menami ako Mara, Morena, Marina, Margita, Margarita, Oh- nivá Mária (Toporov, 1998, s. 156)) alebo sv. Blažej funkciu preberá po sv. Petrovi, sv. „pa- trónovi“ (obidve mená sú zase foneticky podobné s menom Perún, slovo patrón by sme dokonca mohli interpretovať aj ako anagram teonyma Perún, potom by sme v poslednom zaklínadle nevideli chybu prepisovateľa, ale určitý zámer, interpretovateľný v rámci toho, čo vieme o „základnom mýte“ slovanskej mytológie rekonštruovanom V.V. Ivanovom a V. N. Toporovom). Formula posielania choroby na opustené miesto, ktorú Toporov (1969) opakovane nachádza nielen v ruských, ale aj v nemeckých, českých či staroindických za- klínadlách, má v týchto textoch svoju analógiu: posielanie vlkov, čertov tam, odkiaľ prišli, mimo ľudský svet. V textoch hrá nápadnú úlohu číslo deväť, príznačné je i vymenúvanie nebezpečných zvierat spôsobom samec/samica, všetko toto má analógie v zaklínadlách u mnohých Indoeurópanov, podľa Toporova totiž výskyt archaických rituálno-magických formúl tohto typu má svoj pôvod dokonca ešte v indoeurópskom „poetickom“ jazyku (1969, s. 19).

Formálna stránka nami citovaných zaklínadiel tiež odkazuje k predkresťanskej pra- slovanskej mýtopoetickej tradícii. Popri ustálených prívlastkoch a opakovacích figúrach sa v nich vyskytuje retardácia pomocou trioletu, trojakého opakovania obmeneného motívu, typická napr. v ruskom bylinnom epose (napr. „na to BOží pole/ na BOží louky/ vyháním na ty BOží Prúhony“; „Wlcy lesní/ Diábly poslani/ Protiwnícy a Towaryšši neprawí“). Evi- dentná v textoch je aj rytmická tendencia k sylabickému nerýmovanému veršu s polver- šovou cezúrou, ktorý Toporov (1998) označuje za typický pre mýtopoetickú praslovanskú tradíciu.

Už Zíbrt upozornil na podobnosť citovaných moravských zaklínaní, obracajúcich sa na sv. Blažej, a ľudovej viery u Rusov, ktorá tomuto svätcovi tiež delegovala zásadné kompetencie „skotiego boga“ a vlčieho pastiera, praslovanského Velesa (jedno z ruských zaklínadiel znie: „Угодник Божей Власей! Не оставь скотинку в пути и в дороге, итить безо всякова препятствия. Ключ и замок — крепкия слова“ (Uspenskij, 1982, s. 127)); podobne podľa slovenského zvyku z okolia Uhrovca keď gazdiná na jar prvý raz vyháňa kravu na pašu, vezme visiacu zámku, zamkne ju a položí pred maštalné dvere, takže krava musí cez ňu prejsť, tým ju ochráni pred vlkami (Horváth, 1968)). Nápadnú analogickosť ľudových vier pripojených k oficiálnemu kultu sv. Blažej na Morave, na Slovensku a v Rusku je možné vysvetľovať geneticky (rozšírili sa zo spoločného centra, do úvahy prichádza byzantská misia pôsobiaca na Veľkej Morave, z ktorej skúseností pri cielenej substitúcii pohanských slovanských božstiev postavami z kresťanskej tradície potom čerpali neskoršie byzantské misie u východných Slovanov (Dvorník, 1970)). Možné je ale aj typologické vysvetlenie (sv. Blažej mal vďaka oficiálnej legende potencie byť „objavený“ opakovane v akomkoľvek slovanskom prostredí ako vhodný nástupca pohanského ochrancu stád).

Poverčivé praktiky, ktoré kritizuje Bílovský („... **Owsa na Hlawu Sypání/ w jistým Počtu Ihly do Wody Házení/ zdaliž Woda spáteční z Kola mlynského/ a Kropení její Dobytku twému pomáhá?**“), sú doložené aj z iného konca slovanského sveta, z Orlovskej gubernie v Rusku (Rybakov, 1981, s. 428–429); súvislosť Velesovho kultu s pradením, šitím, niťami (a teda nepriamo aj s ihlami) i s vodou zase bohato dokladá Uspenskij (1982). Pradenie a vlci spolu úzko súvisia aj v slovenských poverách (napr. v okolí Uhrovca vo štvrtok a v sobotu odpoľudnia nikde nepriadli, aby zostali s vlkami v dobrom priateľstve, v opačnom prípade by vlci roztrhali ich ovce (Horváth, 1968, s. 109); nepriadli ani „odo dňa sv. Lucie až dotiaľ, kým duchovný neskončí svoje koledy..., aby vlk neprišiel k ich ovciam a nenarobil im škody“ (s. 111).

Zaujímavé zaklínadlo, angažujúce pri ochrane dobytka sv. Blažej (presnejšie jeho nitky) spolu so sv. Petrom a pannou Máriou, bolo zapísané rukopisne aj v Uhorsku v r. 1635 (rukopis knihy receptov od „Máriássy György“ pochádzajúci z archívu rodiny Radvánszkych). Text uvádzame v pôvodnom maďarskom znení a v našom preklade: „Hogy az farkasok valaki marháját meg ne szaggassák, mondd ezeket az igéket háromszor és három Miatyánkot“ (Aby vlci dobytka neroztrhali, povedz tieto slová trikrát a povedz tri Otčenáše):

Én teneked parancsolok szent Péter apostol
Istennek szent igéjével
Bódogasszonnak szent igéjével
kössed nyakon az szent Balázs agarait
kapcsold öszve az ő körmeit
kócsol (!) öszve fenevadaknak szájait
hogy ezeknek az én marháimnak ne árthassanak
és békességgel mellőle elmenjenek
mondom az élő Istennek szent parancsolatjával
Bódogasszonnak szent igéjével
Szentháromság Istennek hatalmával. Ámen
(Szem meglátott, szív megvert, 2000)

Ja tebe rozkazujem sv. Peter apoštol,
božím príhovorom,
so svätou modlitbou Božej matky,
zaviaž na hrdlo nitky sv. Blažej,
zopni ich spolu jej nechtami,
zatvor papulu divým zvieratám,
aby tieto nemohli škodiť nášmu stádu,
ale v pokoji okolo neho prešli,
hovorím sväté príkazy živého Boha,
so slovami Božej matky,
mocou svätej Trojice. Amen.“

Mytologickú funkciu nitiek sv. Blažeja v zaklínadle môže osvetliť zvyk z maďarskej obce Hercegszántó – ženy v deň sv. Blažeja uviazali svojim deťom na krk rôznofarebné nitky a počúvali ich lojom posvätej blažejskej sviečky. Deti to nosili ako ochranu proti záškrtu (v tom čase obávaná detská choroba končiaca smrťou) až do prvého zahrnenia jarnej búrky. Keď deti počuli hrmenie, pováľali sa po tráve, strhli nitky z krku a ďalej ich nenosili (Bálint, 1977). Nitky, povrázky, stužky s ochrannou funkciou sa spájali v Čechách aj s démonickým vodníkom (vodník a sv. Blažej teda mali niečo spoločné). Deti, ktoré majú na krku alebo na rukách červené stužky alebo povrázky, sa neutopia, ani ich vodník nepremení na ryby, ak by spadli do vody (Košťál, 1892, s. 396). Ak vyviazne človek, ktorému je súdené utopiť sa, poznačí si ho vodník červenou šnúrkou, ktorú nemožno dať dole a takýto úbožiak sa sám utopí (Košťál, 1892, s. 397). Mytologickú hodnotu nitiek a ich súvis s kultom Velesa môžu osvetliť tiež zákazy týkajúce sa pradenia u východných Slovanov, ktoré vysvetľuje Uspenskij špeciálnym vzťahom Velesa s vlasmi a niťou, porušenie tohto zákazu môže vyvolať trest zo strany ducha, ktorý sa nazýva Voloseň a je očividne svojou genézou spojený z Velesom (Uspenskij, 1982, s. 176–179). Nitky, putá, slučky, siete, povrazy sú jednak atribútom či „zbraňou“ Velesa (ale napr. i jeho indoeurópskych príbuzných – Varunu, Ódina), dajú sa však použiť aj na jeho spútanie (podľa povery doloženej v Čechách je napr. možné spútať a zapriať do pluhu vodníka – démonického čierneho koňa – povrazom z lyka (Košťál, 1892), v českom stredovekom prostredí je doložený zvyk vyhlasovať vojenskú mobilizáciu nosením povrazu z lyka z dvorca do dvorca (Richter, 1959, s. 41), zvyk možno intepretovať ako výzvu spútať, „zapriať do pluhu“ Velesa, synekdochicky zastupujúceho všetky nebezpečné démonické sily, ktoré tento pán divočiny a cudzincov stelesňuje).

V súvislosti so slovanským „vlčím pastierom“ (na ktorého odkazujú skúmané zaklínadlá) sa treba vyjadriť hlavne k zásadnému zisteniu, že v mytologickom prototexte sa o túto kompetenciu delila dvojica mytologických postáv (Mencej, 2001, 1999) predstavujúca pravdepodobne dve tváre indoeurópskej náboženskej suverenity, „jednu viac kozmickú, viac magickú a hroznú, druhú ľudskejšiu, viac spojenú s právom a zbožnejšiu“ (Dumézil, 1997, s. 18), ktoré si medzi sebou podelili svet prostredníctvom vyoraní hraničnej brázd (Golema, 2006, 2007) alebo spoločným vypustením mytologického jazera. Každá z nich rozkazuje vlkom (zamyká im papule) vo svojej zóne (sezóne). V ne-ľudskej zóne je to démonický Veles späť z mágiou (v slovinskom folklóre mu zodpovedá mytologická postava Šent alebo výrazne tériomorfný starý chromý vlk (Mencej, 1999)). V ľudskej zóne je „vlčím pastierom“ podstatne láskavejší suverén späť s právom (stotožňovaný často s Perúnom, pretože sa pohybuje v jeho blízkosti a stráca sa v jeho tieni), mnohé jeho kompetencie zdedil hlavne u južných Slovanov sv. Juraj. Zaujímavá dvojica „pastierov“ – reálny, ľudský, spojený s právom a imaginárny, démonický, spojený s mágiou – vystupuje takmer dodnes na severe Ruska v súbore živých zvykov, predstavujúcich absolutne presný a velavravný rituálny korelát (komentár) aj k našim textom z českého (predovšetkým moravského) prostredia. Pastier na ruskom Severe bol považovaný za čarodejníka majúceho vzťah s tzv. *lešim* (zoomorfným duchom lesa blízkym Velesovi) a ďalšími temnými silami. Verilo sa, že **pastier uzaviera s lešim zmluvu, podľa ktorej mu obetuje najlepšiu kravu** a zaväzuje sa dodržať viacero zákazov, napr. nezberať lesné jahody a huby, neodháňať komáre i muchy, nerozrývať mraveniská. Potvrdzujúc zmluvu obchádza pastier okolo stáda **so zámkom a kľúčom**, zakopáva papier s **textom zmluvy** na odľahlom mieste, **vyrýva nožom naprieč cesty hranicu** (tento rituálny úkon interpretujeme ako ekvivalent rituálneho oborávania

(Golema, 2007)), cez ktorú nemôžu prekročiť nečisté sily (Plotnikova, 2002, s. 354). V tejto súvislosti treba spomenúť analogické povery zaznamenané v r. 1823 v Uhrovci na Slovensku: „*Za najväčších čarodejníkov považujú vo všetkých dolinách ovčiarov... Ovčiari vedia poslať jeden druhému nebezpečných nepriateľov, ako sú napr. vlky alebo hady...*“. Toto remeslo, požadujúce znalosť mágie, predpokladá iniciáciu: „*Keď starí ovčiari zasväcujú mladých do svojich taljností, vtedy nič nerobia, iba v kolibách 2–3 ba i 4 dni žerú a pijú. Mladí im musia za to tri roky platiť*“ (Horváth, 1968, s.109).

Mytologickú dvojicu „vlčích pastierov“ možno teda pozorovať v akcii nielen pri vyhánaní dobytká na pašu (hraničný priestor, kde sa dotýkajú zóny oboch suverénov), ale aj pri rituálnom vyorávaní ochrannej brázdy (napr. ikona sv. Blažeja (Vlasija) mala u Rusov dôležitú funkciu nielen pri prvom vyhánaní dobytká, ale aj pri rituálnom oborávaní dediny (Uspenskij, 1982, s. 128)). Vodník v Čechách a na Morave (jedna z dôležitých hypostáz Velesa) sa často zjavoval v podobe koňa, ak ho niekto chytil do slučky z lykového povrazu, **využíval ho pri oraní**, ale nesmel mu umožniť kontakt s vodou (Košťál, 1892). Podobného druhu je aj zvyk zapriať medveďa spolu s volom pri rituálnej orbe či folklórny motív orania na drakoch – „змеяx“ (Uspenskij, 1982, s. 101; Mencej upozorňuje tiež na fresku medveďa zapriahnutého do pluhu z južnoslovanského prostredia či na oranie na zapriahnutých vlkoch spomínané v Rgvéde (Mencej, 2001, s. 177). Zvlášť zaujímavú ruskú legendu spomína Uspenskij, **sv. Juraj drakobijec zapriať do pluhu sv. Mikuláša** (častého zástupcu, „dubléra“ draka – Velesa v ruskom i poľskom prostredí) a „orie na ňom“ (Uspenskij, 1982, s. 101). Sv. Mikuláš („vodný boh“), v Rusku a v Poľsku často zastupujúci Velesa, vystupuje pritom charakteristicky napr. v poľských zaklínadlách v rovnakej úlohe, ako český (moravský) sv. Blažej, uvedieme niekoľko príkladov:

„*Swiety Mikolaju, wez kluczyki z raju:
Zamknij paszczeke psu wscieklemu,
Wilkowi lesnemul
Niech po bydlatku i po cielatku
Krewki nie chlipaja,
Skorki nie drapaja*“ (Uspenskij, 1982, s. 50).

*Swiety Mikolaju, wyjm kluczyki z raju,
Zamknij pysk psu wscieklemu,
Gadowi lesnemu, Suce morowej!
Zamknij psu morowemu i morowej suce
Pyszczysko,
Gardlisko.
Niech po polu nie lataja
Niech chrzescijanskej krwi nie rozlewaja*“
(Uspenskij, 1982, s. 51).

Môžeme uzavrieť, v skúmaných zaklínadlách sú popri kresťanských komponentoch prítomné fragmenty Velesovho textu. Toporov uvádza nasledovné dosiaľ presvedčivo rekonštruované fragmenty Velesovho textu: „**Perunъ & *Velesъ, *Velesъ & *nizъ (& *dolъ), *Velesъ & *voda (*vlъna), *Velesъ & stado (& *skotъ & *konъ & *korva), ... *Velesъ & *Zbmijъ*“ (Toporov, 1998, s. 80). Upozorňuje (podobne ako Rybakov, 1981; Mencej, 1999,

2001) na premenlivú zoomorfnú (dračiu, býčiu, vlčiu) podobu Velesa, ďalej na späťosť Velesa a jeho transformácií s vodou, predovšetkým stojatou. Tečúca, „oslobodená“ voda sa v rámci „základného indoeurópskeho mýtu“ asociuje s Perúnom (Toporov, 1998, s. 84–86), to presne vysvetľuje moravskú poveru, prečo je na rituálne kropenie dobytká potrebná „Woda spáteční z Kola mlynského“, vysvetľuje to aj príbehy o vyliatí mytologického jazera a jeho premene na rieku.

Povestové látky o vyliatí mytologického jazera zo slovenského Považia (bujak Tur, vodný buják, vodník-starigáň, divý byvol Tur, Blažej Tur, toponymum Veleštúr)

Na severe stredného Slovenska v regióne Považia a Turca sa zachovali viaceré zaujímavé povestové látky, majúce viac či menej presné analógie aj v iných častiach slovanskej Európy (napr. Slovinsko, Ukrajina, Pomoransko). Za povrchovými odlišnosťami jednotlivých podaní sa veľmi pravdepodobne skrýva rekonštruovateľný invariant – prototext mýtu. Pokúsime sa zhrnúť kondenzovane výsledky našej analýzy tohto textového materiálu, pretože sa domnievame, že v nich máme dočinenia práve s postavou jedného z „vlčích pastierov“, a to toho, ktorý je ľuďom viac vzdialený, tériomorfný až démonický, spojený s vodou a v jednej z verzii nesie meno Blažej Tur.

O mytologickom Turovi (nazdávame sa, že jeho mytologickým ekvivalentom je napr. slovinský Šent) sa z ľudového podania dozvedáme toto: „*Tam, kde teraz stojí Starohrad, vypínali sa medzi Turcom a Trenčínom nebotyčné bralá, v ktorých býval divý Tur a v paláci pod Váhom strážil krásnu kňažnú Margitu. Vtedy ešte v dolinách Oravy, Liptova a celý Turiec boli hlboké vody, konečne našiel sa rytier, ktorý bujaka Tura premohol a Margitu oslobodil. Cez rozvaliny jeho palácov stekala voda do sladkého mora. Meno bujaka Tura zachovalo sa vraj v mene Turca...*“ (Polívka, 1931, s. 329). Ďalší prameň Tura dáva do spojitosti s vodníkom: „...*niže Beckova vídavajú pltníci vodného chlapa: telo má ako chlap, hlava jeho sa podobá čiernemu baranovi. A raz predný pltník, keď sa plavil okolo „sihoti zvanej Kňažky popod Mních“, omdlel. Keď prišiel k sebe, povedal, že mu vyskočil vodník na plť a podíval sa naňho tak, že od laknutia omdlel. Vodník je „starigáň“, má zelené vlasy a rúcho, obuté boty, z ľavého boku mu vždycky kvapká, vábi ľudí do vody a ťahá ich do hlbiny. Inokedy počujú pltníci „vodného bujaka“, ako bučí, ale nič nevidieť. Tuším tam potuluje sa teraz ten divý byvol Tur, čo volá kedy pod Starohradom v bralách býval a v paláci pod vlnami Váhu chránil krásnu kňažňu Margitu“ (Polívka, 1931, s. 172). Dodajme, že v prielome rieky Váh pod Starohradom je doložené toponymum Margita označujúce pltníkmi obávanú skalú zasahujúcu do koryta rieky.*

Ďalšiu verziu povesti o vyliatí mytologického jazera v poetickej forme prerazprával slovenský romantický básnik Ján Botto v básni *Báj Turca* (Botto, 2006, s. 228–233). Za čias „**kňaz-Turana**“ bol Turiec (úrodná kotlina obklopená vysokými horskými masívmi na strednom Slovensku) „**jazerom**“, bývala v ňom **Biela panna** v „paláci perlovom“. „Turana kňaz“ sa ju pokúsil chytiť do **siete** utkanej z „medených tenkých **niti**“, aby ho pritom nevtiahla do vln, priviazal sa o strom mosadznou reťazou, tá ale praskla. Ďalej Botto nepresňuje, čo sa následne stalo, dozvedáme sa len, že keď Turan precitol:

„... trikrát sa zakľial Paromom
Na vodu, zem i nebe:
že zatiaľ slovka neriekne
a nezažmúri oka,

*kým nebude, vraj, zoraná
tá prekliata zátoka*“ (Botto, 1955, s. 305).

„**Sto obrov**“ potom **preorie** prielom medzi horami, stojaté **pleso** sa zmení na tečúcu **rieku** Váh. Tá úzkym prielomom opúšťa Turiec (opäť dodajme, že v najužšom a najnebezpečnejšom mieste tohto prielomu bola nad Váhom už spomenutá skala zvaná **Margita**, opradená povestami, k nej sa ešte vrátíme). Údolie je „zorané“, Biela panna a „vodné kaštiele“ zmiznú, vzniká nový svet (aj Kuzma a Demjan z ukrajinských povestí tvoria nový svet tak, že zapriahnu *zmija* a vyorú z ním brázdu od Kijeva až k Dnepru alebo k Čiernemu moru (Tréštík, 2003, s. 118–125), vyorú teda vlastne koryto Dnepra, čo sa dá interpretovať ako vypustenie mytologického jazera, aj keď to nie je explicitne vyjadrené v texte. Iná verzia hovorí o oboraní Kijeva). Bottova *Báj Turca* vznikla v r. 1867 z ľudovej predlohy.

Neskoro zapísanú (a tiež poeticky zredigovanú) verziu povesti viazanej na tie isté lokality, predstavil slovenský spisovateľ pre deti a mládež Rudo Moric (1921–1985) v knihe povestí *O Blažejovi, čo sa nebál* (1975). Ako motto knihy cituje rozprávanie svojej starej mamy (z ktorého vychádzal a ktoré, domnievame sa, rešpektoval a dopĺňal z iných už zapísaných alebo počutých verzií). Zachytil ho v tomto znení: „*Kedysi dávno-pradávnou bola v Turci samá voda. Velikánske jazero. Až raz vám sám rohatý preoral brázdu cez skaliská Považskej diery a jazero sa stratilo (Rozprávanie starej mamy)*“⁴. V úvodnej povesti súboru *Ako sa stratilo turčianske jazero* (Moric, 1975, s. 9–19) ponúka určite zredigovanú košatejšiu verziu tohto rozprávania: **Knieža Turuz** chce vysušiť **jazero** tak, že najme množstvo ľudí, ktorí sa pokúšajú prekopať v skalách „pripust“. Nie sú úspešní, vtedy sa objaví cudzinec **Blažej Tur** (chlap-medved), ktorý sa ponúkne kniežatu, že jazero vysuší a knieža s ním **uzavrie dohodu**. V prípade úspechu mu bude patriť štvrtina vysušenej pôdy, na ktorej si Blažej Tur môže postaviť hrad. Blažej Tur naženie ľudí a núti ich pracovať, je „nemilosrdný ako diabol“, s ľuďmi nevie „zaobchodiť“. Milosrdný a súcitný Turuz mu zakáže trápiť ľudí ťažkou prácou. Blažej Tur sa však nevzdáva: „*A keby mi mal sám čert pomôcť, aj tak vodu vypustím*“ (Moric, 1975, s. 16). Vtedy sa zjaví **diabol** a uzavrie s Blažejom **zmluvu**: Diabol **preorie** cez skaliská **brázdu** pre jazernú vodu (jazero sa zmení na rieku Váh) a Blažej Tur mu za to po desiatich rokoch má odovzdať svoju dušu. Blažej Tur teda s diablovou pomocou **splní svoju časť dohody**, vysuší údolie a postaví si hradisko. Medzi Turovým hradiskom a Turuzovým hradom potom začne nepriateľstvo, Turovi ľudia sú porazení, prídu o pôdu a stanú sa z nich „zbojníci“. Blažej Tur uchytí „sám diabol“ a ľuďom pribudnú nové polia a stáda dobytky.

Toto zredigované rozprávanie nadaného spisovateľa obsahuje viaceré veľmi archaické prvky, nazdávame sa, že autor, aj keď látku poeticky okrášlil, do značnej miery rešpektoval hĺbkovú štruktúru rozprávania ľudových informátorov. V hĺbkovej štruktúre textov stoja v opozícii dva aktanty – dvaja suveréni, ktorí si delia svet, jeden je ľudský, láskavý, prívetivý, asociuje sa s horami, druhý je démonický, krutý, asociuje sa s vodou, je tériomorfný, čo sa týka mena (Tur), jeho prvé meno odkazuje k sv. Blažejovi, vlčíemu pastierovi a patrónovi dobytky z moravských zaklínadiel. V skúmanom rozprávaní sa síce tento aktant „rozštiepi“ na dvoch aktérov (diabol a Blažej Tur; veľmi podobné rozdvojenie Velesa v sv. Vlasija (Blažej) a diabla na jednej starobylej severoruskej ikone v súvislosti s analýzou zaujímavého sekundárneho prameňa *Сказание о построении града Ярославля* si všimli Ivanov a Toporov (1973, s. 55), na ikone je diabol s medvedou hlavou zobrazený vedľa sv. Blažej).

Meno Blažej Tur nepovažujeme za náhodne vybrané, v regióne sa vyskytuje miestny názov skalného brala Velestúr, čo interpretujeme ako mytologicky motivované kompozitum Veles-tur, ktorému po substitúcii presne zodpovedá Blažej Tur, a to nielen menom, ale aj funkciou v rozprávani. V regióne je obec s názvom Blažovce, názov obce mohla motivovať existencia zaniknutej sakrálnej stavby podobne ako názvy susedných obcí (Turčiansky Ďur, Turčiansky Michal).

Nazdávame sa, že v skúmaných povestových látkach vystupuje transformovaný Veles nielen ako zoomorfný protivník boha búrky – rytiera, ktorý oslobodil kňažnú Margitu (nejde teda len o transformáciu „základného mýtu“), ale Veles (Blažej Tur) tu zároveň zreteľne vystupuje aj ako zmluvný partner iného božstva (vystupujúceho v Perúnovej blízkosti a strácajúceho sa v jeho tieni) s vysokým postavením v panteóne a kompetenciami v oblasti výkonu práva a uzatvárania zmlúv s kozmogonickými dôsledkami. Vysušenie mytologického jazera, látka známa aj zo slovinského prostredia (Štular – Hrovatin, 2002; Hrovatin, 2007), je spoločný výkon dvoch suverénov, úkon má charakter zmluvy a nie boja, Veles sa vzdá suverenity nad vysušenou časťou sveta a prenechá ju svojmu partnerovi. Boj Hromobijcu s protivníkom (Velesom) sa pravdepodobne odohrá až následne po tomto kozmogonickom úkone, už v štrukturovanom svete, ktorý sa vynoril z vodného chaosu.

Oficiálna legendová tradícia okolo života sv. Blažeja (zhrnutá v známej kompilácii *Legenda aurea* v 13. storočí) ako dôležitú súčasť Blažejovho martýria uvádza neúspešný pokus utopiť ho v jazere, do ktorého sa hádzali obeť pohanským bohom. Sv. Blažej je však „neutopiteľný“, jazeru vysuší (alebo chodí po jeho hladine, keď sa o to pokúsia pohania, 65 z nich sa utopí), sv. Blažej má teda kompetencie do istej miery porovnateľné s vodníkom či Blažejom Turom (posledné rozprávanie o Blažejovi Turomi teda možno čítať aj ako svojské dotvorenie oficiálnej legendy, teda jej „pokračovanie“ silne kontaminované pohanskou kozmogonickou látkou o rozdelení sveta medzi dvoch suverénov). Recepčia oficiálnej legendy v prostredí, kde ešte dožívali praslovanské mýty, mohla (ba, vzhľadom na početné náhodné podobnosti v naratívnej štruktúre, priam musela) vyústiť do splynutia či prekladu „Velesovho textu“ a oficiálnej legendy do spoločného archetypu. Mohli tomu, popri epizóde s topením v jazere, napomôcť aj ďalšie epizódy v legende, umožňujúce dosadiť práve sv. Blažeja do uvoľnenej funkcie „vlčieho pastiera“: sv. Blažej donúti vlka, ktorý vdo-ve uchmatol sviňu, aby ju vrátil, sv. Blažeja poslúchajú a chránia pri jeho úkryte – jaskyni divé dravé zvieratá.

Kňažná Margita, krásna kňahyňa Margita, pastorkyňa Margita, toponymum Margita

V textoch povestí z Považia sa s vodou úzko asociuje ženská postava Margita, aktérka fungujúca v milostnom trojuholníku spolu s Turom, ktorý ju pod vodou „ochraňuje“ a rytierom, ktorý ju vyslobodí. Pokúsime sa ukázať, že táto mytologická postava do seba vstrebala a okolo seba sústredila dosť nesúrodý textový materiál pochádzajúci pravdepodobne z oficiálnej legendovej látky o martýrke sv. Margite Antiochijskej, a tiež mytologický materiál tzv. Mokošinho textu.

Toporov upozorňuje, že vklad Mokošinho textu do „základného mýtu“ je nemalý a možno s určitou istotou identifikovať viaceré jeho fragmenty: „*Mokoš & *žena & *matv & *děti; *Mokoš & *ženy(*baby); *Mokoš & zemja; *Mokoš & *bolto no i *vrchv..., *Mokoš & *voda (*mokrø)...“ (Toporov, 1998, s. 93-94). Mokoš ako slovanská nasledovníčka trojmoc-

nej indoeurópskej bohyně-rieky (kompetentná pravdepodobne vo všetkých troch starých indoeurópskych funkciách, v zachovaných fragmentoch sa však akcentuje hlavne funkcia plodnosti) účinkuje ako jediná ženská postava „základného mýtu“, spolu s Perúnom a Velesom v rámci „mileneckého trojuholníka“ (Toporov, 1998, s. 88). Vo fragmentoch jej mýtu je zaznamenaná trestuhodná blízkosť Mokoši a Velesa, za ktorú boli potrestaní Hromobijcom, to odkazuje na dve etapy jej ženského osudu (**Mokoš* & **Perunъ* a **Mokoš* & **Velesъ*), ktoré našli ohlas v rozšírenom sujete. V ňom žena poruší akýsi zákaz a ťažko za to zaplatí. (Toporov, 1998, s. 91).

Nazdávame sa, že v analogicky problémovej situácii sa Mokoš ocitá aj v rámci mýtu o rozdelení sveta medzi dvoch suverénov, spojením s ňou sa totiž sezónne aktualizujú aj funkčné kompetencie jedného zo suverénov („vlčích pastierov“). Najlepšie to ukazuje zachovaná bylinná látka, v ktorej vystupuje menovkyňa Margity, Marina (sv. Margite zodpovedá v ruštine *святая Марина*, v gréčtine Marina). Bylina *Dobryňa Nikitič a Marinka* predstavuje zaujímavý ľubostný trojuholník, podobný povestovým látkam zo slovenského Považia nielen menom hlavnej hrdinky. Marinku charakterizuje striedanie milencov. Jedným je Dobryňa, tento nebojovný bohatier, expert na zmluvy, zdvorilosť, zmierovanie a výkon práva, ktorý nemá funkčne veľa spoločných vlastností s Perúnom sústredeným do bojovej funkcie a jeho epickou transmutáciou v bylinnom epose, svojim „druhým otcom“ Iljom Muromcom. Druhým je drak Gorynič, ktorý veľmi presne zodpovedá Velesovi (s drakom Goryničom si Dobryňa v iných bylinách zmluvne delí svet). Veľká čarodejníčka Marinka Dobryňu najprv premení na hnedého tura a na polrok ho oddiali od ľudského sveta do močiarov, aby sa mohla nerušene oddávať láske s drakom Goryničom, po polroku sa k Dobryňovi vráti. Dobryňa po svadbe s ňou, ktorá sa odohrá v šírom poli pod rakytovým krom, začne „učiť“ – trestať „*Marinu kacírku, děvku a bezbožnici*“ (Ruské byliny, 1964, s. 133) tak, že jej amputuje niektoré orgány (prejaví sa ako expert na výkon práva, nie ako vojak). Menovkyňa sv. Margity, čarodejníčka Marina, je v byline podrobená tomu, čo Dumézil (2001, s. 155) v rámci skúmania systému trojfunkčnej indoeurópskej ideológie nazval „určujúce mrženie“. V rámci neho určitá ľudská či božská bytosť získava spôsobilosť vykonávať svoju funkciu alebo je v tejto spôsobilosti trvalo potvrdená stratou nejakého orgánu, ktorý by mal za normálnych okolností byť nástrojom tejto funkcie. Marina stratí tých orgánov nápadne veľa, nepovažujeme za náhodné, že zodpovedajú práve trom funkciám – náboženstvu, vojne a plodnosti. Obdobný právny úkon je totiž doložený v slovanskom prostredí nielen v epose, ale aj reálne, veľkomoravské knieža Svätopluk trestal najhorších zradcov v roku 884 počas svojej výpravy do Panónie podľa rovnakého trojfunkčného kódu: amputáciou jazyka (1. funkcia náboženskej suverenity), súčasne s amputáciou pravej ruky (2. funkcia bojovej sily) a s amputáciou pohlavného údu (3. funkcia plodnosti), presne v intenciách systému trojfunkčnej indoeurópskej ideológie (zmieňujú sa o tom Fuldske anály (Pramene k dejinám Velkej Moravy, 1964, s. 106–107)).

Dobryňa Marinku za neveru s drakom potrestá nasledovne:

„*Při prvním učení utal jí ruku* (funkcia bojovej sily, pozn. MG)

A přitom povídá:

„*Téhleté ruky mi není třeba,*

Ta ruka držela draka Goryniče.“

Při druhé učení utal jí nohu: (funkcia plodnosti, pozn. MG)

„*Téhleté nohy mi není třeba,*

Ta noha objímala draka Goryniče.“

Při třetím učení utal jí rty

a celý nos:

„Těhletěch rtů mi není třeba,

Tyhle rty celovali draka Goryniče.“

Při čtvrtém učení utal jí hlavu

A jazyk v ní:

„Těhleté hlavy mi není třeba,

ani jazyka, (pery, hlava a jazyk reprezentují náboženskú funkciu, pozn. MG)

protože byly samé kacířství“

(Ruské byliny, 1964, s. 133).

Marina je takto nepriamo charakterizovaná (a teda interpretovateľná) ako epická transformácia skutočne transfunkcionálnej (Puhvel, 1997) alebo trojmocnej (Dumézil, 2001, s. 107–129) ženskej bohyně (ak vychádzame z predpokladu, že aj Slovania používali trojfunkčnú ideológiu v mýte aj v epose podobne ako ostatní Indoeurópania). V iránskej Aveste jej zodpovedá bohýňa Aredví Súra Anáhita (čo znamená vlhká, silná, nepoškvrnená), ktorú bojovníci prosia o rýchle kone a najvyššiu slávu, kňazi o poznanie a svätosť, dievčatá na vydaj o statočného hospodára a rodiace mladé ženy o dobrý pôrod (Oběti ohňům, 1985, s. 87–98). Vo védскеj Indii je takouto trojmocnou bohýňou Sarasvatí, bohýňa-rieka, najvyššia matka, jej atribútom sú nevyčerpatelné prsia (tie sa zdôrazňujú aj ako atribút Mokoši v ruskom prostredí). Sarasvatí vedie, podporuje jednotlivé trojfunkčné božstvá (Dumézil, 2001, s. 110–111), spolu s ňou získavajú aj svoje funkčné kompetencie. Marinka v byline analogicky najprv deleguje suverenitu drakovi Goryničovi (Velesovi) tým, že čarami zneškodní a premení na tura jeho protivníka Dobryňu (zimná sezóna?), po 6 mesiacoch sobášom s ňou získava vládu naspäť Dobryňa (letná sezóna?), sujet nápadne pripomína a možno vysvetľuje aj sezónne striedanie vo funkcii zistené u dvojice „vlčích pastierov“ (Mencej, 2001).

Pozrime sa teraz na oficiálnu legendu sv. panny mučeníčky Margity Antiochijskej, ktorá dala, ako sa nazdávame, našim hrdinkám, kňaznej Margite z považských povestí a Marine z ruských bylín, nielen svoje meno. Bola to pastierka, pokrstená pestúnkou a nenávidená svojimi pohanskými rodičmi, ktorá sa musela rozhodovať v svojho druhu **ľúbostnom trojuholníku** medzi **nebeským** ženíchom Ježišom Kristom a **pozemským** miestodržiteľom Olybriom, svojim nápadníkom a mučiteľom, nútiacim ju klaňať sa pohanským bohom. V noci sa jej vo väzení zjavil diabol v podobe **draka**, chcel ju prehltnúť, keď však urobila znamenie kríža, drak zmizol (podľa inej tradície ju drak prehltol a ona sa prežehkala až v jeho útrobach, následne z nich vyšla živá a zdravá). Potom sa k nej opätovne priblížil diabol v ľudskej podobe, aby ju oklamal, ona ho zhodila na zem a **položila svoju nohu na jeho krk** (spomeňme si na pasáž moravského zaklínania „*O proklati a zlořečeni Psy lesní... Matka BOŽÍ tobě na twém Krku stojí!*“, panna Mária a sv. Margita, zdá sa, v ľudovej imaginácii na Morave splynuli do exemplárneho archetypu, ktorý zároveň obsahoval aj pohanskú zložku, trojmocnú indoeurópsku bohýňu, ktorej pokračovaním v slovanskom, panteóne bola najpravdepodobnejšie Mokoš (Puhvel, 1997, s. 270)). Diabol sa jej predstaví, volá sa **Veltis** (!). Náhodná fonetická zhoda s Velesom priam predurčuje práve túto legendu a práve túto sväticu (ak sa motív vyskytoval, čo je veľmi pravdepodobné, v legende aj pred 13. storočím, kedy bol písomne zafixovaný v kompiláte *Legenda au-*



Margita

Obr. č. 1: Úzky prielom Váhu so skalou Margita (medirytina Jozefa Fischera z r. 1844).

rea), aby bola s ohlasom recipovaná v pohanskom slovanskom prostredí a z tohto dôvodu využitá pri bezproblémovej substitúcii či preklade analogicky štrukturovaného pohanského textu (nahraditeľného na paradigmatickej osi a doplniteľného či redukovateľného na syntagmatickej osi jazyka nenásilne a ako celok práve touto kresťanskou legendou). Sv. Margita potom diablovho „ministra“ Veltisa prepustí a on sa prepadne pod zem. Počas mučenia, ktoré nasleduje, je pálená a polievaná vodou, potom **vychádza z vody**, ktorá je pre ňu prameňom krstu pre večný život. Počuť veľké **hrmenie**, z neba prilieta holub a na jej hlavu kladie zlatú korunu, následne 5000 ľudí uverí v Boha. Olibrius prikáže, aby ju stáli, ona pred smrťou vyriekne želanie, **aby každá žena, ktorá ju bude uctievať, porodila bez bolesti zdravé dieťa** (Here followeth the glorious Life and passion of the Blessed Virgin and Martyr S. Margaret..., online).

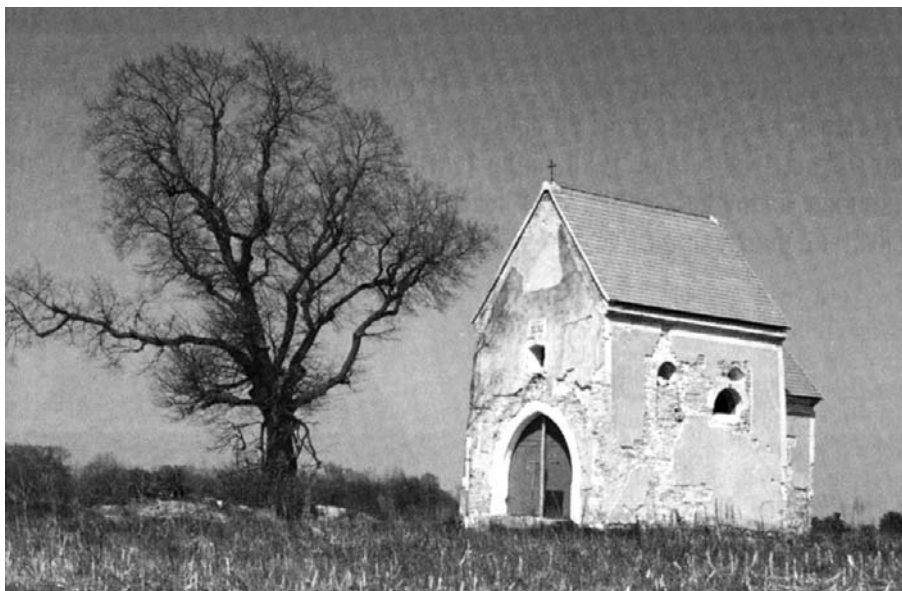
Kňažná Margita (Biela Pani) z považských a turčianskych povestí i Marinka z byliny je klasický archetyp, do ktorého sa skondezovalo viacero postáv (ľudová pamäť si nepamätá individuálne, ale exemplárne, ako upozorňoval Eliade), nájdeme v ňom fragmenty z oficiálnej lergendy o sv. Margite (tých je pomerne málo, napr. ľúbostný trojuholník, ale zvlášť závažné je samotné meno hrdinky) skĺbené s fragmentmi Mokošinho textu (tých je viac). Sv. Margita sa stala, domnievame sa, že už na počiatku christianizácie Slovanov, kvôli náhodným štruktúrnym zhodám svojho príbehu jednou z výrazných funkčných následníčok Mokoši (popri panne Márii, na Slovensku aj sv. Lucii fungujúcej v rovnakom „ľúbostnom trojuholníku“ medzi nebeským ženíchom Kristom a pozemským nápadníkom, ďalšou je u pravoslávnych Slovanov sv. Paraskeva Piatnica, tá sa v tejto funkcii výraznejšie presadila u východných Slovanov). Nápadné podobnosti medzi považskými povestami a ruským bylinným eposom možno vykladať geneticky (ohnisko, z ktorého sa kult šíril, by potom bola Byzancia), ale aj typologicky, k objaveniu substitučných možností

Margitinho textu mohlo dôjsť nezávisle a opakovane na viacerých miestach slovanského stredovekého sveta.

Domnievame sa, že toponymum Margita, označujúce už spomínanú nebezpečnú skalu v prielome Váhu, viažucu na seba analyzované povestové látky, odkazuje v tomto priestore na existenciu sakrálnej stavby zasvätenej sv. Margite Antiochijskej (a azda aj na existenciu bývalého pohanského kultového miesta, ktoré táto stavba mala neutralizovať). Vznik toponyma najpravdepodobnejšie spôsobil silný názvotvorný potenciál patrocínií, ktorý sa charakteristicky presadzoval hlavne na počiatku christianizácie (Hudák, 1984, 39–42), toponymum teda indikuje značne starobylú stavbu, ktorá zanikla za neznámych okolností. Popri skale s názvom Margita (dnes neexistujúcej, bola odstrelená, lebo prekážala pri budovaní železnice) viedla dôležitá a jediná cesta Považím, práve tu prekonávajúca kritický bod. Už barón Medňanský v r. 1844 vyjadril údiv: „*Prečo pomenovali tento vodný úsek, známy toľkými nehodami, dievčenským menom Margita, ktoré veru vôbec nie je priliehavým označením hrozného miesta...*“ [Obr. č. 1]. Následne prijal vysvetlenie, ktoré ponúkala povest: Mladá vdova zo Strečna hnaná nešťastnou láskou k mládenkovi ľúbiciemu jej mladú **pastorkyňu Margitu** vyláka Margitu na skaly nad Váhom a tu ju „pomstychtivá dračica“ sotí do hlbín. Lásku mládenca vdova však nezíska, preto dobrovoľne končí svoj život vo vlnách Váhu (Medňanský, 2007, s. 78–79). Názvotvornosť podobných tragických udalostí (ak aj boli reálne) je, na rozdiel od názvotvornej sily patrocínií (a ich výraznej tendencie k nemennosti), minimálna. Ak sa ale pozrieme na hĺbkovú štruktúru textu povesti, zistíme prekvapujúcu podobnosť s predchádzajúcimi povestami o kňažnej Margite a Turovi. Margita nenávidená príbuznými – macochou (prvok prítomný v legende o sv. Margite) nemôže naplniť vzťah s dedinským mládencom, pretože pričinením dračice-macochy, ktorá je jej konkurentkou v milostnom trojuholníku, sa stáva obeťou vládcu hlbín (macocha sa s ním samovražedným skokom do hlbín úplne identifikuje, stotožňuje). Medňanský sa zmiňuje aj o ďalšej povesti, o ktorej pravdivosti vraj nepochybuje ani jeden pltník, Margita – najnebezpečnejší úsek Váhu, kde každoročne stroskotávajú plte – si „každoročne vyžiada aspoň jednu obeť“ (Medňanský, 2007, s. 77; neurčitá reminiscencia spomienka na dávne ľudské obete prinášané vodnému božstvu?).

Sakrálne stavby, ako uvádza Hudák, boli určené buď na obyčajné každodenné alebo týždenné liturgické používanie alebo sa mohli používať len občas, v určité dni v roku alebo dokonca len v jeden, vo výročitý, prípadne mohli byť aj vysunuté za intravilán obce, umiestnené vo voľnej prírode, a malo sa k nim putovať (pútnické kostoly a kaplnky). Hoci tzv. „zaludnenie“ prírody sakrálnymi objektami nastalo masívnejšie iba v barokovom období, „*takéto stavby vo voľnej prírode v skromnejšej miere existovali aj v stredoveku, a to nielen ako relikty zaniknutých lokalít*“ (Hudák, 1984, s. 29). Hudák upozorňuje, že zvlášť často išlo o „*napospol ženské patrocíniá*“ napr. Anna, Mária, Mária Magdaléna. Možnosť alebo pravdepodobnosť existencie sakrálneho objektu zasväteného Margite Antiochijskej v tejto lokalite, ktorý nie je písomne alebo inak dosvedčený, naznačuje nielen samotné toponymum Margita, ale aj analyzované povestové látky obsahujúce komponenty legendy Margity Antiochijskej. Starobylé zachované patrocínium sv. Margity je doložené aj v blízkej oblasti Turca (Turčianske Jaseno).

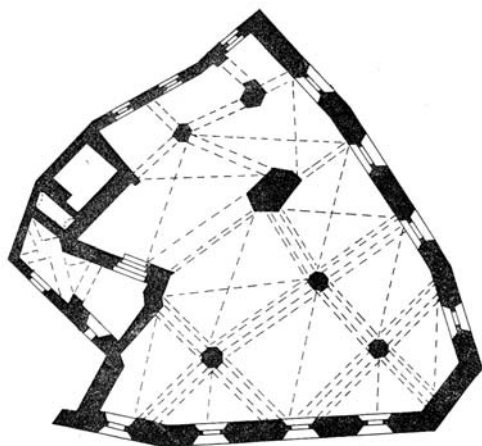
Ak odhliadneme od Panny Márie, zjavuje sa patrocínium sv. Margity Antiochijskej ako prvé ženské patrocínium na Slovensku v povelkomoravskom a románskom období (Hudák, 1984, s. 56). Jej kult povzbudil v Uhorsku kráľ Ondrej II (1177–1235), tým, že z púte do Svätej zeme priniesol vzácnu relikviu jej hlavy a Margita sa tak zaradila medzi



Obr. č. 2: Kostol sv. Margity Antiochijskej v Kopčanoch (online, <http://geo-cz.com/margita/>).

svätých patrónov Uhorska (Gerát, 2002, s. 43). Poznamenajme ale, že kult tejto svätice má veľmi pravdepodobne aj staršie preduhorské korene. Spis *O obrátení Bavorov a Korután-cov na vieru* sa zmieňuje o tom, že salzburský arcibiskup Adalvin v r. 865 slávil Vianoce na Kocelovom hradisku „zvanom Blatnohrad“, a potom vysvätil na Kocelových majetkoch niekoľko kostolov kdesi pri Balatone, medzi nimi aj kostol „svätej Margity panny“, patrocínium sa teda vyskytovalo v 9. storočí v Zadunajsku. Patrocínium sv. Margity možno s vysokou pravdepodobnosťou zaradiť už medzi patrocíniá veľkomoravské a predveľkomoravské hlavne po nedávnom objave v slovenských Kopčanoch. Najnovšie archeologické zistenia po skončení druhej etapy archeologického výskumu cintorína pri kostole sv. Margity Antiochijskej v Kopčanoch (na slovenskej brehu rieky Moravy, [Obr. č. 2]) v r. 2004 totiž potvrdili predpoklad, že kostol bol postavený už v 9. storočí. Ide teda o najstaršiu dodnes stojacu sakrálnu stavbu v rozsiahlej oblasti. Možno sa oprávnene domnievať, že patrocínium prežilo spolu so stavbou až do dnešných dní, treba navyše zdôrazniť, že lokalita leží v tesnej blízkosti archeológmi odkrytého rozsiahleho moravského hradiska v Mikulčiciach, nesporne jedného z najdôležitejších hradísk Veľkomoravskej ríše (odkryli tu základy 10 kostolov), od ktorého ju delí len rieka Morava.

Povestové látky o vyliatom mytologickom jazere zo stredného Slovenska majú analógiu v slovinských povestiach (Štular – Hrovatin, 2002, s. 43–68; Hrovatin, 2007, s. 105–115), v ktorých tiež zohráva dôležitú úlohu sv. Margita, slovenského Tura tu zastupuje drak (alebo iná démonická bytosť). Jeden zo spôsobov zabitia draka žijúceho v jazere je postaviť na kopci kaplnku sv. Margity (Štular – Hrovatin, 2002, s. 47). Povest o vyliatí jazera v oblasti slovinského mesta Kamnik z r. 1684 hovorí, že k zmiznutiu jazera došlo nasledovne: drak rozbil dutú horu, ktorá jazero zadržovala. Drakovi potom chýbala voda, a preto zahynul. Keď svätci Hermagoras a Fortunát uvideli tento zázrak, z vďaky, že sa



Obr. č. 3: Pôdorys zaniknutého kostola sv. Blažeja v Olomouci (V. Richter).

zbavili draka, si podľa vzoru mesta Berita za ochrankyňu vybrali sv. Margitu, ktorá je ešte aj dnes v erbe mesta (Horvatin, 2007, s. 107). Nápadné podobnosti slovinských a slovenských povestí sú konzistentne vysvetliteľné jedine tým, že ich spoločný pôvod siaha až do praslovanského horizontu mýtov (hlavne Velesov a Mokošin text), ktoré boli krátko po christianizácii analogickým spôsobom hybridizované s oficiálnou legendou o sv. Margite.

Hrovatin uvádza ako typické prvky slovinských povestí:

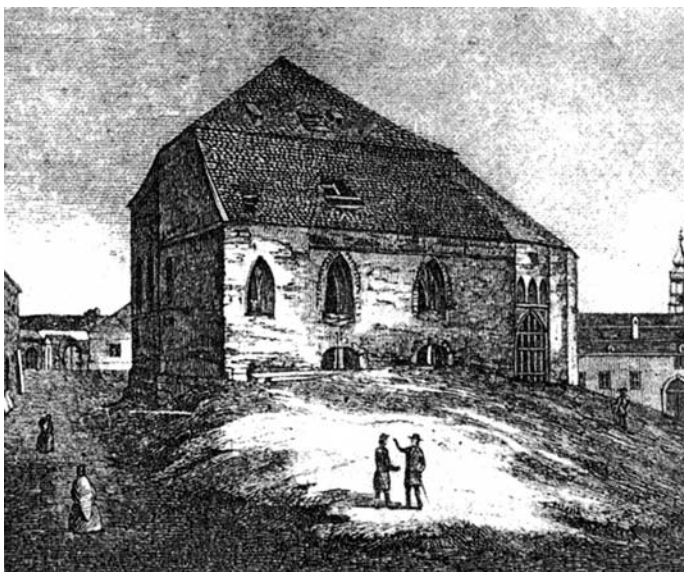
- a) existenciu jazera a jeho vyliatie
- b) opevnené sídla a kostoly zemepánov a farníkov na jeho brehoch
- c) draka alebo inú mýtickú bytosť, ktorá zapríčinila vyliatie jazera
- d) stopy a dôkazy o jestvovaní jazera a jeho vyliatia (Hrovatin, 2007, s. 108).

Slovenský povestový materiál z Považia obsahuje rovnaké komponenty, zachováva ale v rozprávaní aj ďalšie prvky, ukazuje, že pri vyliatí jazera spolupracujú dve postavy, upresňuje úlohu Margity a pridáva dôležitý motív rituálnej orby.

Zaniknutý kostol sv. Blažeja v Olomouci a jaskyňa sv. Blažeja pri Balatone

Prvé súhrnné spracovanie dejín cirkevného centra Moravy – mesta Olomouc, z roku 1746, založené na dôkladnom štúdiu archívnych dokumentov, sa zmieňuje aj o starej, pravdepodobne až do 18. storočia iba orálne uchováanej tradícii spojenjej s dnes už zaniknutým kostolom sv. Blažeja v starom olomouckom podhradí: „... kostel sv. Blažeje... **prastarý a podle tradice první farní kostel, je nyní filiálním kostelem náležejícím k sv. Mořici. Byl prý původně ještě v pohanské době modlářským chrámem, jak již sama starogotická stavba na to ukazuje**“ (Loucký, 1991, s. 51). „V tomto kostele sv. Blažeje prý bývalý městský farář u sv. Mořice pan Ferdinand baron ze Schrefenheimu **nalezl v rohu za oltářem od pradávna uctívanou modlu, kterou dal spálit**“ (Loucký, 1991, s. 146). Nie je nám známe, že by sa niekto pokúsil túto textovú stopu z roku 1746 zužitkovať pri skúmaní mytologických predstáv moravských Slovanov, azda s výnimkou historika V. Richtera, ktorý takúto možnosť stručne naznačil.

Richter osudy tohto zaniknutého chrámu sv. Blažeja bilancuje nasledovne: Prvá nepriama písomná správa o kostole je z r. 1299, bol farným kostolom v pozdnom stredoveku i



Obr. č. 4: Pohľad na zani-
knutý kostol sv. Blažej v
Olomouci (V. Richter).

v novoveku, kedy je nazývaný „pohanskou svätynou“, za jozefínskych reforiem bol zrušený, v r. 1839 zbúraný. Konštatuje, že zničením kostola „byla Olomouc ochuzena o značne záhadnou památku, jejíž stavební analýsa mohla asi vrhnout důležité světlo na nejstarší dějiny podhradí. Opět i v tomto případě se kladou lokálnímu výzkumu nabádavé náměty, k nimž však nelze přistoupit bez říče“ (Richter, 1959, s. 113). Existuje pôdorys kostola z doby pred jeho zbúraním [Obr. č. 3]. „Pro historika je téměř nesrozumitelný. Chrám se zde v rozvrhu jeví jako **amorfní útvar, jenž jakoby se vymykal podstatným normám církevních staveb.** Je jisté, že šlo o menší, chudou a architektonicky asi nepřilíš významnou budovu, o jejíž dispozici by se snad dalo z výhradami konstatovat, že v celkovém dojmu působí nejspíše pozdněgoticky. Možná však, že mněla dosti složitý stavební vývoj, k jehož rozeznání zachovaný půdorys nestačí. Kromě půdorysu známe také pohled na kostel kreslený F. Domkem [Obr. č. 4] r. 1835“ (Richter, 1959, s. 113). Richter ďalej predpokladá, že okolo kostola sa rozprestierala trhová predmestská osada sv. Blažej, stará románska osada, pôvodné olomoucké podhradie a slovanské trhovisko, kde sa konávali trhy **cudzích hostí** asi už od 11. storočia.

Richter sa však vracia k téme svätoblažskej „pohanskej svätyně“ aj bez „říče“, nazdáme sa, že v opodstatnených úvahách o existencii pohanského kultu vyššieho božstva na temene olomouckého kopca, pod ktorým bola situovaná spomínaná osada sv. Blažej. Kultové miesto neznámeho božstva na temene kopca bolo podľa Richtera substituované svätynou archanjela Michala (v týchto úvahách veľmi produktívne pokračuje Bláha, podľa ktorého je Michalský kopec nad svätoblažskou osadou ideovo-konštitutívne centrum starého Olomoucka, žiaľ, izolovane si všima pohanské korene len pri tejto svätyni, produktívnejšie by bolo podľa nás súčasne sledovať konfiguráciu archanjel Michal drakobijca (vrchol kopca) a sv. Blažej (okraj kopca dotýkajúci sa voľakedy pravidelne zaplavovaných rovinatých brehov rieky Moravy), má to analógiu napr. v Kijeve, kde idol Velesa stál mimo hradu, na rozsiahlom pastvisku pravidelne zaplavovanom vodami Dnepra).

Pri obidvoch olomouckých kostoloch sv. Michala i sv. Blažej mohlo ísť o substitúciu pôvodných pohanských sanktuárií kresťanskými kostolmi. Túto možnosť naznačil už

citovaný Richter, podľa neho: „V podhradní osadě břetislavského knížecího hradu, která se v Olomouci rozkládala na jihozápadním svahu tohoto návrší, byl v 13. století farní kostel sv. Blažeje. O jeho založení není nic známo a také archeologie nepomáhá, jelikož chrám byl zbořen r. 1839. Lze ovšem sotva pochybovat o tom, že svatyně v podhradí pocházela ze starší doby než z 13. století. Patrocinium tohto kostela v **trhové vsi cizích hostů** (napadá nás v tejto súvislosti tzv. „čudský koniec“ v Rostove, teda tiež predmestie, kde žili cudzinci – Čudi, práve tu stál idol Velesa, ktorý dal zničiť Abrahám Rostovský, pozn. MG) je *dosť nečekané, dokonca i tehdy, kdyby se předpokládalo, což je pravděpodobné, že nejprve to byla svatyně v knížecím kupeckém dvoře. Sv. Blažej, Blasius, je světec východního původu, pocházel z kapadócké Caesarey. V našich zemích bylo toto zasvěcení za románského údobí vzácné. Pokud vím, stával např. kostel sv. Blažeje neznámého určení v původním podhradí krajského hradu staré Plzně. Ostatky sv. Blažeje se také připomínají při svěcení basiliky sázavského kláštera* (benediktínske opátstvo vzniknuté v r. 1032 so staroslovienskou liturgiou, ostatky sv. Blažeja sa teda sem mohli dostať tou istou cestou ako jazyk liturgie, teda z veľkomoravských cirkevných centier, pozn. MG) *na konci 11. věku, kde byli uloženy do oltáře v kapli na levé straně kostela... Je známo, že orthodoxní církev substituovala u ruských pohanských Slovanů úmyslně ctění sv. Blažeje za kult pohanského božstva Velese – Volose, neboť jméno Blasius ve slavizované formě Vlas se podobalo Velesovi* (Richter, 1959, s. 34). Fonetická podobnosť mien je síce dôležitá, ale, ako sa snažíme ukázať, nie jediný a ani nie hlavný dôvod predpokladanej substitúcie Velesa sv. Blažejom (presadzoval sa hlavne v ruskom prostredí, ale treba dodať, že už grécka výslovnosť hlásky „β“ v 9. storočí nebola „b“, ale „v“, byzantské misie teda pravdepodobne vyslovovali „Vlasius“; Vlasij teda nie je len slavizovaná forma, je sprostredkovaná gréčtinou). Napr. v moravskom a slovenskom prostredí sú vážnou indíciou predpokladanej substitúcie citované zaklínania používané práve v blízkosti Olomouca, či povestové látky o Blažejovi Turovi zo slovenského Považia..

Zaujímavá je opakujúca sa, charakteristická a pravdepodobne nie náhodná lokalizácia kultových miest Velesa (a tiež kostolov sv. Blažeja, ktorých úlohou bolo pravdepodobne tieto miesta neutralizovať) pri vode, v podhradí (kde možno prijímať cudzincov), na lúkach, kde sa pasie dobytok. Na opevnených návršiach nad týmito miestami stáli obvykle chrámy drakobijcov (Juraj, Michal) a ďalších svätcov. Táto opakujúca sa terénna konfigurácia je doložená v Olomouci (sv. Blažej v podhradí – archanjel Michal na temene kopca), v starej Plzni (rotunda sv. Petra na hrade, kostol sv. Blažeja v podhradí (Piter, 1988), ale napr. i na krakovskom Waweli v Poľsku (nad miestom jaskyne mýtického draka (Velesa) sa nachádzali svätyně zasvätené drakobijcom archanjelovi Michalovi a sv. Jurajovi), tiež v Kijeve (Perún, neskôr sv. Eliáš na hrade, Veles na širokom pastvisku pod hradom). Chceme upozorniť ešte na jednu nápadne podobnú konfiguráciu stredovekých kultových miest, a to v Maďarsku pri Balatone.

Mimoriadne zaujímavé miesto odkazujúce na svojskú recepciu kultu sv. Blažeja v ľudovom prostredí stredovekej Panónie je jaskyňa sv. Blažeja (*Szent Balázs barlangja*) na vrchu sv. Juraja (*Szentgyörgy-hegy*) v blízkosti Balatonu pri mestečku Tapolca. V prípade vrchu sv. Juraja, na úpätí ktorého sa spomínaná jaskyňa nachádza, ide o výrazný terénny útvar s homolovitým tvarom dominujúci okolitej rovine, geomorfologicky sa veľmi podobá na českú horu Říp, na ktorej dodnes stojí rotunda sv. Juraja (Říp je povestami opradený stred českej krajiny, je to holá čadičová kupola uprostred širšej roviny stojaca osamelo a horizont, ktorý sa pri pohľade z nej otvára, tvorí hranice osídleného územia (Třeštík, 2003, s. 72)). Spojením vrchu s jaskyňou sa zase lokalita nápadne podobá na poľský Wawel

v Krakove (Wawel a s ním spojené povestové látky rozoberá podrobne Ślupecki, (1994, 172–185)).

O jaskyni na upätí tohto vrchu sa ako o „jaskyni sv. Blažeja (Baláza)“ zmieňuje stredoveký maďarský *Érly kódex* v kázni na deň svätého Blažeja. Autor kódexu vychádzal v kázni nielen z oficiálnej legendovej tradície (z *Legenda Aurea*, z Debrecínskeho kódexu), ale považuje za vieryhodné aj prvky miestneho ľudového kultu tohto svätca, uvádza totiž, že **sv. Blažej (Balázs) zomrel pri Balatone (!)** na základe toho, že pri Balatone na vrchu sv. Juraja (*Szentgyörgy-hegy*, na ktorom v stredoveku stál dnes už bez stopy zmiznutý kostol alebo kaplnka sv. Juraja spomínaný už v r. 1083–1095), bola jaskyňa, pri ktorej autor *Érly kódexu* zaregistroval živý bližšie nešpecifikovaný stredoveký kult sv. Blažeja (Horváth, H.; online). Upozorňujeme, že pred príchodom Maďarov v 9. storočí je v tejto oblasti doložené politicky sformované slovanské osídlenie (Pribinovo a Koceľovo kniežatstvo), v ktorom sa postupne popri prežívajúcom pohanstve snažilo etablovať kresťanstvo (Stanislav, 2004; O obrátení Bavorov a Korutáncov na vieru, 2007).

V prípade stredovekej tradície viazanej na jaskyňu sv. Blažeja lokalizovanú na upätí vrchu sv. Juraja máme dočinenia s nápadne archaickou „architektúrou“ časopriestoru (chronotopu), jednoznačne nejde iba o symbolickú reprodukciu, ale doslova o stotožnenie s „originálom“ svätého miesta – teda jaskyne, v ktorej sa podľa oficiálnej legendovej tradície ukrýval kdesi vo východorímskej provincii Pontus tento biskup a mučeník (podobne napr. Kalvárie vo väčších mestách symbolicky reprodujú sväté miesta v Jeruzaleme, nikto z nás ich však, na rozdiel od predpísomných kultúr, s týmito miestami priamo neidentifikuje). Legendárna jaskyňa bola v ľudových predstavách priamo stotožnená s reálnym skalným útvarom v dôverne blízkom okolí, čomu, domnievame sa, napomohol hlavne starší pohanský kult viazaný na túto jaskyňu (a aj na horu týčiacu sa nad ňou). Lokalizácia kresťanských sanktuárií v jaskynných priestoroch je veľmi neobvyklá a, navyše, špecifická konfigurácia kultových miest práve týchto dvoch svätcov (sv. Juraj a sv. Blažej), v ľudovej tradícii slovanských populácií kompetenčne skĺbených „vlčích pastierov“, môže byť veľmi konzistentne interpretovaná (a dokonca predpokladaná) práve v kontexte bádania o slovanskej mytológii. Výber jaskyne ako kultového miesta a jej stotožnenie s tou jaskyňou, v ktorej bol podľa oficiálnej legendy sv. Blažej **obklopený a ochraňovaný divými zvieratmi**, indikuje, že v miestnom ľudovom kulte sa sv. Blažej spájal práve s touto charakteristickou epizódou, v ktorej sa predstavuje ako „vlčí pastier“ spojený s podzemím (**Velesъ* & **nizъ* (& **dolъ*)).

Ďalšie kultové miesto v skúmanom priestore bolo najpravdepodobnejšie na temene kopca a patrilo tiež „vlčímu pastierovi“ iného typu, sv. Jurajovi. Svätý Juraj v ľudových predstavách nielen ochraňuje dobytok a ľudí pred vlkami (Mencej, 2001), u stredovekých Slovanov nápadne často aj „centruje“ ľudský svet – na čo ukazuje lokalizácia jeho svätýň (Třeštík, 2003, s. 200; Sláma, 1977, s. 269–280). Ak berieme do úvahy iba ľudové podanie, sv. Juraj nie je Zabíjač drakov a patrón rytierov, stredovekých dedičov indoeurópskeho ponímania bojovníka stelesňujúcich druhú funkciu vojenskej sily. Je to skôr krotiteľ, spútavač drakov, vlkov atď., vďaka zmluve, ktorú uzavrel so svojim démonickým partnerom, sa mohol uprostred divočiny plnej démonických tvorov objaviť ľudský svet ako chránený priestor. Ľudovú predstavivosť pohanských Slovanov na prahu christianizácie asi oslovovala epizóda z oficiálnej legendy, v ktorej najprv svätý Juraj draka len vážne zraní, tým ho vlastne **znehyní, skrotí a spúta**, povie totiž oslobodenému dievčaťu: „*Neváhaj a hoď mu na krk svoj pás! Keď to urobila, drak šiel za ňou ako najkrotkejší pes*“ (Voragine,

1984, s.157). Domnievame sa, že práve v tomto bode deja (skrotenie, spútanie a nie zabitie draka) boli pripojené relikty pohanskej tradície, na základe ktorých „prischla“ v ľudovom podaní sv. Jurajovi kompetencia vlčieho pastiera, „právnika“, „centrujúceho“ priestor ľudského sveta, chrániaceho jeho hraničnú zónu a zároveň dôležitú časť, teda pastviny, prostredníctvom **zmluvy** s druhým démonickým suverénom – vládcom vlkov a pánom divočiny (Velesom). Táto hypotéza, ktorú predkladáme na falzifikáciu, by mohla pomôcť pomerne konzistentne a možno presnejšie ako iné osvetliť výnimočné postavenie a modifikácie kultu sv. Juraja u slovanských stredovekých národov, napr. budovanie jeho svätýň na miestach starých kultových miest v strede obývaného sveta. Mohla by vysvetliť aj častý výskyt posvätných jaskýň či kultových miest pri vode v ich blízkosti, na ktorých sa praktizoval kult jeho zmluvného partnera (a aj jeho kresťanských transformácií, v skúmanom priestore zahrňujúcom Čechy, Slovensko a západné Maďarsko to bol nápadne často práve sv. Blažej, ako naznačujú zhromaždené indície).

Je zrejmé, že v *Érdy kódexe* máme dočinenia s koncepciou časopriestoru typickou pre predpisomné kultúry, u ktorých časopriestor nepodlieha takému prísnemu chronologickému a geografickému členeniu. Jeho modelovú časovú „architektúru“ opisuje J. Le Goff takto: najbližšia minulosť sa týka len malých skupín, potom nasleduje úsek významných udalostí dôležitých pre kmeň (záplavy, epidémie, hladomory, vojny), tento čas síce siaha oveľa hlbšie ako historický čas malých skupín, ale zároveň sa nepochybne **obmedzuje na päťdesiat rokov**. Za ním nasleduje „rovina tradícií“, kde už história „vrstá do mýtckej štruktúry“. Za hranicou päťdesiatich rokov sa potom ťahá horizont čistého mýtu. Tu sa zmiešavajú „svet, ľudia a civilizácia“, ktorí „všetci existovali zároveň od toho istého pradávna“ (Le Goff, 2007, s. 27) a dodajme, že aj na tom istom, dôverne známom a blízkom mieste, kde žije komunita, ktorá na nich „spomína“. Rovnakú „architektúru“ má aj mýtcký chronotop (pojem M. Bachtina) českých i maďarských zaklínadiel, je tiež organizovaný rovnako, spolu a súčasne tu majú zasahovať, dokonca napr. priamo na moravských pasienkoch, nielen Panna Mária, sv. Jozef a sv. Peter, ale súčasne s nimi aj sv. Baláž či sv. Mikuláš. V slovinských horách sú zase spomienkou na mytologické jazerá železné kruhy, o ktoré si údajne priväzoval svoju archu pri potope sveta Noe (Štular – Hrovatin, 2002; Hrovatin, 2007).

V Maďarsku sú doložené (okrem už spomenutých nitiek sv. Blažeja) viaceré zvyky spojené s úctou k sv. Blažejovi, ktorých pôvod môže siahať k asimilovaným panónskym Slovanom. Ide napr. o posväcovanie tzv. „blažejských jabĺk“ pomáhajúcich pri chorobách hrdla, doložené v stredovekých prameňoch (Rituale Strigoniense, Rituale Westpremiense). Szkhárosi Horvát András, maďarský náboženský spisovateľ a prívrženec reformácie v 16. storočí posmešne zaznamenáva, že pastieri svoj úrad ochrancov stád proti vlkom prenechávajú sv. Blažejovi. Zaujímavá je tiež predstava, že sv. Blažej panuje nad vtákmi: v Algyő vinohradníci odrezávali z každého kúta svojej vinice konárik a v deň sv. Blažeja obišli so štyrmi vetvičkami celý vinohrad, aby ochránili budúcu úrodu pred vtákmi (Bálint, 1977). Na Slovensku i v Maďarsku je doložená tradícia študentských blažejských obchôzok obsahujúcich medziiným aj archaicky pôsobiace fragmenty rituálneho konania, ponášajúce sa na novoročné koledovanie (na súvislosti novoročného koledovania s kultom Velesa v slovanskom prostredí upozorňuje podrobne Mencej, (2001, s. 161–175); novoročné koledovanie ako pohanský zvyk prísne zavrhuje aj poenitenciál *Príkazy svätých otcov* z veľkomoravského prostredia pripisovaný arcibiskupovi Metodovi (Pramene k dejinám Veľkej Moravy, 1964, s. 276)). Spomínajú sa tance

okolo ražňa zapichnutého do povaly, „bláznivé“ blažejské skoky, želania prosperity i kliatby, spev; niektorí maďarskí etnografi predpokladali, že tieto zvyky rozšírené hlane v severných župách Zadunajska, mali slovanský pôvod (Varjú, 1915). Veľmi starobylé kostoly zasvätené sv. Blažejovi dali v Maďarsku mená obciam Szentbalázs v Šomodskej župe, Zalaszentbalázs v Zalianskej župe, zaniknuté kostoly tohto svätca stáli aj v obciach Abda, Tata; v Ostrihome mu bola zasvätená kaplnka, takisto mu bolo zasvätené zaniknuté prepošstvo premonštrátov v Zsidó blízko Azsódu (listinne doložené 1284, zaniklo v 15. storočí). Zrúcaniny svätobalážskeho kostola (z 12. storočia?) stoja v Zalianskej župe pri Balatone v blízkosti dediny Balatoncsicsó. Časť z týchto kostolov, koncentrovaných predovšetkým v Zadunajsku, mohla vzniknúť na starých kultových miestach slovanského Velesa, ako to naznačujú zhromaždené precedensy a indície nielen z prostredia východných Slovanov.

Záver

Predložené interpretácie vybraných textov a textových fragmentov z českého, slovenského a maďarského prostredia sledujú transformácie dvojice mytologických postáv – slovanských „vlčích pastierov“, ktorých pôvod siaha až do praslovanského textového horizontu. Ako častá *interpretatio christiana* démonického a s mágiou spojeného člena tejto dvojice, slovanského Velesa, sa v skúmanom priestore viditeľne etabloval sv. Blažej. Po jeho boku sa, spolu s jeho láskavejším a s právom spojeným mužským protipólom a partnerom, objavuje aj zaujímavá mytologická ženská postava Margita, ktorá okolo seba sústredila dosť nesúrodý textový materiál pochádzajúci pravdepodobne z oficiálnej legendovej látky o martýrke sv. Margite Antiochijskej, a tiež mytologický materiál tzv. Mokošinho textu. Na skúmanom materiáli možno akcentovať známe zistenie, že proces christianizácie Slovanov neznamenal úplnú likvidáciu predkresťanskej slovesnosti, dôležité indície ukazujú skôr na masívnu hybridizáciu dvoch textových tradícií.

Literatúra

- Bálint, S.: Ünnepi kalendárium 1. Február 3. Budapest : Szent István Társulat, 1977, [online, citované 2008-04-07]. Dostupné: <http://mek.oszk.hu/04600/04656/html/unnepiki0036/unnepiki0036.html>
- Bílovský, Coelum vivum... Nebe Swato-swaté aneb: Kázání světeční... Opava, 1724
- Bláha, J.: K některým pohanským aspektům kultu sv. Michala ve středověku. In: Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Philosophica – Aesthetica 23. Historia artium IV., s. 37–49.
- Dohnal, V.: Tři nejstarší olomoucké kostely: olomoucký hrad v raném středověku. 3, Olomouc: Archeologické centrum Olomouc, 2006.
- Dumézil, G.: Mýty a bohové Indoevropanů. Praha : OIKOYMENH, 1997.
- Dumézil, G.: Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů. Praha : OIKOYMENH, 2001.
- Dvorník, F.: Byzantské misie u Slovanů. Praha : Vyšehrad, 1970.
- Gerát, I.: Život svätej Margity v stredovekej malbe na Slovensku. Pamiatky a múzeá, 2002, č. 3, s. 43–47.

- Golema, M.: Stredoveká literatúra a indoeurópske mytologické dedičstvo. Prítomnosť trojfunkčnej indoeurópskej ideológie v literatúre, mytológii a folklóre stredovekých Slovanov. Banská Bystrica : Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, 2006
- Golema, M.: Medieval Saint Ploughmen and Pagan Slavic Mythology. In: *Studia mythologica Slavica* X, 2007, s. 155–177.
- Here followeth the glorious Life and passion of the Blessed Virgin and Martyr S. Margaret, and first of her name. In: *Medieval Sourcebook: The Golden Legend (Aurea Legenda)* Compiled by Jacobus de Voragine, 1275, Englished by William Caxton, 1483, [online, citované 2008-04-07]. Dostupné: <http://www.fordham.edu/halsall/basis/goldenlegend/GoldenLegend-Volume4.htm#Margare>
- Here followeth the Life of S. Blase, and first of his name. In: *Medieval Sourcebook: The Golden Legend (Aurea Legenda)* Compiled by Jacobus de Voragine, 1275, Englished by William Caxton, 1483, [online, citované 2008-04-07]. Dostupné: <http://www.fordham.edu/halsall/basis/goldenlegend/GoldenLegend-Volume3.htm#Blase>
- Horváth, H.: Merre járhatott a Karthauzi Névtelen magyarországon? A földrajzi nevek vizsgálátának néhány tanulsága. In: *Sermones compilati* [online, citované 2008-04-07]. Dostupné: http://sermones.elte.hu/?az=336tan_plaus_hajnalka
- Horváthová, E.: Reminiscencie na staroslovanské božstvá v slovenských prameňoch. In: *Studia Academica Slovaca* 19, Bratislava : Alfa, 1990, s. 151–164.
- Horváth, P.: Zbierka ľudových povier a zvykov z okolia Uhrovcu z r. 1823. In: *Slovenský národopis*, 1/1968, s. 102–118.
- Hrovatin, I. M.: Izročilo o jezeru in zmaju kot kozmogonski mit. In: *Studia mythologica Slavica* 10, 2007, s. 105–115.
- Hudák, J.: *Patrocíniá na Slovensku*. Bratislava : Umenovedný ústav Slovenskej akadémie vied, 1984
- Ivanov – Toporov, Иванов В. В. – Топоров В. Н.: К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях северной Руси и вопросы критики письменных текстов). In: *Труды по знаковым системам VI*, Тарту, 1973, s. 46–82.
- Jakobson, R.: The slavic god Veles and his Indo-European cognates. In: *Studi lingvistici in onore di Vittore Pisani*, Torino, 1969, s. 579–599.
- Jančovič, I.: Minulosť literatúry v optike súčasnej literárnej vedy. In: *Studia Slovaca*. Ved. redaktor Lubomír Kováčik, Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 2006, s. 48–58.
- Košťál, J.: Vodník v podání lidu českého. In: *Český lid I.*, 1892, s. 53–58, s. 394–399. [online, citované 2008-04-07]. Dostupné: <http://tyfoza.no-ip.com/ceskylid/html/knihy/ceskylid01/texty/0028-0055.htm>
- Kováčik, L.: *Básnik prvého sna*. In: Ján Botta: *Básnické dielo*. Bratislava : Kalligram a Ústav slovenskej literatúry SAV, 2006.
- Kováčik, L.: *Mytologizmus v slovenskom literárnom romantizme*. Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta, 2003.
- Kožiak, R.: Írski misionári a počiatky kresťanstva u Slovanov v stredovýchodnej Európe. In: *Pohanstvo a kresťanstvo*. Zostavili R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava : Chronos, 2004, 103–124.
- Kuznesova, Кузнецова В. С.: Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск : Издательство

- CO PAH, 1999. [online, citované 2007-05-09]. Dostupné: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kuznetsova2.htm>
- Le Goff, J.: Paměť a dějiny. Praha : Argo, 2007.
- Loucký, F. J.: Popis královského hlavního města Olomouce sepsaný syndikem Floriánem Josefem Louckým roku 1746. K vydání připravili PhDr. Libuše Spáčilová a PhDr. Vladimír Spáčil. Olomouc 1991.
- Medňanský, A.: Malebná cesta dolu Váhom. Bratislava : Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov, 2007 (prvé vydanie 1844).
- Mencej, M.: Mitična oseba Šent v slovenskem izročilu. In: *Studia mythologica Slavica* 2, 1999, s. 197–203.
- Mencej, M.: Volčji pastir v kontekstu dosedanjih raziskav na področju slovanske mitologije. In: *Studia mythologica Slavica* IV, 2001, s. 159–187.
- Michajlov, Михайлов, Н. А.: Еще раз о *Белобогe и *Чернобогe (К возможности привлечения некоторых косвенных источников). In: *Славяноведение*, н. 3, 1995, s. 89–96.
- Móric, R.: O Blažejovi, čo sa nebál. Bratislava : Mladé letá, 1975.
- Oběti ohněm. Výběr z památek staroiránské a středoiránské literatury. Vybral a přeložil Otakar Klíma. Praha : Odeon, 1985.
- O obrátení Bavorov a Korutáncov na vieru. In: *Slovensko očami cudzincov*, Bratislava: Literárne informačné centrum, 2007.
- Piter, B.: Krátka kronika staré Plzně (Breve chronicon antiquae Plznae). K vydání připravil a latinský text přeložil Miloslav Šváb. Plzeň : Západočeské nakladatelství, 1988.
- Pleterski, A.: Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. In: *Zgodovinski časopis*, roč. 50, 1996, č. 2, s. 163–185.
- Plotnikova, Плотникова, А. А.: Пастух. In: Толстая, С. М. et al: *Славянская мифология Энциклопедический словарь*. Москва : Международное отношения, 2002, s. 354.
- Polívka, J.: Súpis slovenských rozprávok. Sväzok V. Turčiansky sv. Martin : Matica slovenská, 1931.
- Pramene k dejinám Velkej Moravy. Na vydanie pripravil Peter Ratkoš. Bratislava : Vydavateľstvo slovenskej akadémie vied, 1964.
- Puhvel, J.: *Srovnávací mythologie*. Praha: NLN, 1997.
- Richter, V.: *Raněstředověká Olomouc*. Praha – Brno: Státní pedagogické nakladatelství, 1959.
- Ruské byliny (vybral a přeložil Ján Vladislav). Praha: SNKL, 1964.
- Рыбаков, Рыбаков, Б. А.: *Язычество древних Славян*. Москва: Издательство Наука, 1981
- Sláma, J.: Svatojiřské kostely na raně středověkých hradištích v Čechách. In: *Archeologické rozhledy* XXIX, Praha, 1977, s. 269–280.
- Ślupecki, L. P.: *Slavonic Pagan Sanctuaries*. Warsaw: Institute of Archaeology and Ethnology Polish Academy of Sciences, 1994.
- Stanislav, J.: *Slovenský juh v stredoveku*. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2004.
- Szem meglátott, sziv megvert [válogatta, összeállította, a jegyzeteket és az utószót írta Pócs Éva]. Budapest: Neumann Kht., 2000; Eredeti kiad. Budapest: Helikon, 1986 [online, citované 2008-04-07]. Dostupné: <http://www.neumann-haz.hu/scripts/SGML/BHISGMLtr?Raolv/Raolv00002.sgm>

- Štular, B. – Hrovatin, I. M.: Slovene Pagan Sacred Landscape. Study Case: The Bistrica Plain. In: *Studia mythologica Slavica* 5, 2002, s. 43–68.
- Tatár, J.: *Povest' v regione – region v povesti*. Banská Bystrica : Metodické centrum, 2001.
- Tobolka, Z. V.: O Velesovi. In: *Český lid* III. 1894, s. 530-533.[online, citované 2008-04-07]. Dostupné: <http://tyfoza.no-ip.com/ceskylid/html/knihy/ceskylid03/texty/0274-0545.htm>
- Tomicky, R.: Slowiański mit kosmogoniczny. In: *Etnografia Polska*, XX, 1976, z.1.
- Торогов, Топоров, В. Н.: К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). In: *Труды по знаковым системам* IV., Tartu, 1969, s. 9–43.
- Торогов, Топоров В. Н.: *Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение к курсу истории славянских литератур*. Москва : Российский государственный гуманитарный университет, 1998.
- Třeštík, D.: *Mýty kmene Čechů*. Praha : NLN, 2003.
- Uspenskij, Успенский Б.: *Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)* Москва: Издательство Московского университета, 1982 [online, citované 2008-04-07]. Dostupné: http://www.krotov.info/history/11/uspensky/uspens_00.html#33
- Varjú, E.: Balázs-járó 1650 tájáról. *Ethn.* 1915, s. 44–45.
- Voragine, J. de: *Legenda aurea*. Praha : Vyšehrad, 1984.
- Wolny, G.: *Kirchliche Topographie von Mähren*. Brno, 1855.
- Zíbrt, Č.: *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní*. Praha : Tiskem a nákladem Jos. R. Vilímka, 1889.

Saint Blaise as a “Wolf Shepherd” in a Text Tradition From Czech, Slovak and Hungarian Surroundings

Martin Golema

The author of the study, working with less known texts from Czech, Slovak and Hungarian surroundings, tries to confirm conclusions about a mythological couple of “wolf shepherds” (its origin goes back to the early Slavonic text horizon) published up to the present, but he also shows some other ways of reconstructing of the old myth linked with this mythological couple. St. Blaise was evidently established in the place under research as a common interpretatio christiana of demonic and magic related member of this couple, – the Slavonic god Veles. An interesting mythological female character – Margaret – is often described at the side of St. Blaise together with his kinder and law related male counterpart and partner (strikingly often substituted for St. George).

Together with folk incantations addressed to St. Blaise as a “wolf shepherd” from Moravia and tales about a mythological lake from the Slovak Vah region and its pouring out (having an exact analogy in Slovenia) the author directs attention to an oral tradition linked with the church of St. Blaise in Olomouc and the cave of St. Blaise near the Hungarian lake Balaton. He states that along with Christian components in the texts under research there are fragments of Veles texts in them, showing his changing zoomorphic (dragon, bull, wolf) shape as well as the connection between Veles and his transformation into water, especially stagnant. In tales from the Vah region, water is together with Veles (Tur) closely associated with a female figure Margaret – a character of a love triangle in common with Tur, protecting her under water, and a knight, saving her by pouring out a mythological lake. The author tries to show that the quite heterogeneous text material, which very likely originated in an official legend about a martyr St. Margaret of Antioch, as well as mythological material in the so called Mokosh text were absorbed by this female mythological figure and concentrated around her.

The texts under research make it possible to accent a known find that the process of Christianisation of the Slavs did not cause a total failure of the pre-Christian oral tradition; there are important indications proving rather massive hybridisation of two text traditions.

Kognitywna definicja Marzanny – Próba rekonstrukcji fragmentu tradycyjnego mitologicznego obrazu świata Słowian

Michał Łuczyński

The author analyses Marzanna, a figure which is correlated to the folk magical rituals of the Slavs, and focuses on that problem as a part of Slavic mythologic worldviews. Theoretically and methodologically it is based on the model of cognitive definition as proposed by Jerzy Bartmiński.

W badaniach nad rekonstrukcją tradycyjnego językowego obrazu świata istotne miejsce zajmują definiowane jako stereotypy sfery religijnej personifikowane abstrakcyjne pojęcia, takie jak postaci mitologiczne.

Prace prowadzone w związku z przygotowywanym w Lublinie "Słownikiem Stereotypów i Symboli Ludowych" pokazały, że można je ująć w kategoriach stereotypu jako wytwory kultury duchowej, i opisać za pomocą tzw. definicji kognitywnej¹. Podobne podejście, w którym uwzględnia się aspekty: „czynnościowy”, przestrzenny, wierzeniowy itd. opisywanego obiektu, reprezentują opracowania postaci demonicznych na materiale gwarowym² i historycznym³.

W artykule tym poddano analizie semantykę i strukturę jednej z personifikacji obrzędowych w folklorze Słowian, jaką jest Mara (Marzanna). Niektóre dotychczasowe opracowania podejmowały temat Mary / Marzanny m.in. w kontekście związków tekstów folkloru z obrzędowością, jej symboliki, czy też rekonstrukcji fragmentów mitu⁴. Tutaj zwrócono uwagę przede wszystkim na wydobycie z badanych tekstów funkcji tej postaci w szeroko pojętym obrazie świata Słowian.

Przyjęta tu formuła opisu, właściwa dla definicji kognitywnej wydała się w przypadku omawianej problematyki najodpowiedniejsza z co najmniej dwóch powodów: stosunkowo bogaty materiał pieśniowy pozwala na takie ujęcie, oraz istnieje dość zróżnicowany kontekst obrzędowy i wierzeniowy. Tło kulturowe pozwala na zrekonstruowanie mentalnego obrazu badanego zjawiska, a układ kategorii semantycznych - zobiektywizowanie, a przede wszystkim pogłębienie przeprowadzonej analizy⁵.

Należy zaznaczyć, że wprowadzono istotne zmiany w układzie definicji. Przede wszystkim, nie ograniczono się do tekstów jednego języka w ekscerpcji materiału: wykorzystane źródła obejmują teksty etnograficzne i folklorystyczne z Rosji, Ukrainy, Białorusi, Polski, Czech i Słowacji, Chorwacji oraz Bułgarii. Ponadto, zrezygnowano z kryterium

¹ Np. Bartmiński, Panasiuk 1993: 384-385; Bartmiński 2005: 266.

² Czyżewski 1988; Koziół 1989; Bohdanowicz 1994, 1995; Mianeki 2002.

³ Paluszak-Bronka 2003; Stabrowski 2005.

⁴ M.in. Katičić 1989. Por. Krzysztoforska-Doschek 2000.

⁵ SLSJ 7-44; SSSL 13-17.

powtarzalności tekstów. W eksplikacji hasła wprowadzono rozróżnienie znaczeń leksemu Mara / Marzanna: 1a. 'rekwizyt obrzędowy w opisach etnografów', 1b. 'rekwizyt obrzędowy w tekstach folkloru' oraz 2. 'postać mitologiczna'. Wprowadzono też niewielką modyfikację w układzie kategorii semantycznych, część konotacji kategorii obejmującej wróżby (przepowiednie) – tj. zabiegi magiczne przyporządkowując do kategorii (instrum.).

Mara / Marzanna

Marzanna to w potocznym rozumieniu atrybut obrzędowości wiosenno-letniej w postaci żeńskiej figury, stereotypowo zanurzanej w wodzie. Typowa Marzanna ma wianek na głowie, warkocze, ozdoby, ubrana jest w kobiece białe stroje.

W zależności od zachowania związku z kontekstem obrzędowym, Marzanna w różnym stopniu podlega zabiegowi uosobienia, demonizacji i mitologizacji.

Marzanna może patrzeć, chodzić, pić i jeść, a także mówić. Wykonuje przy tym inne czynności fizjologiczne. Folklorystyczny obraz Marzanny to dziewczyna pracująca w gospodarstwie, wykonująca różne czynności, np. gotowanie, pranie, przędzenie. Marzanna myje się i wyciera, śpi, itd.

Zrekonstruowany częściowo mitologiczny obraz Marzanny to obraz dziewczyny, która jest najmłodszą córką swojego ojca, ostatnią we dworze, która nie wydała się jeszcze za mąż. Ma dziewięciu braci. Jej zajęciem jest pasienie gęsi na zielonej łące nieopodal domu. Pełni rolę klucznicy, kluczami otwiera bramę (wrota / drzwi) dworu / grodu. Rzuca w pole jabłkami, co jest rodzajem gry / turnieju o rękę narzeczonej. Wybranek bohater kluczami przejętymi z rąk Marzanny otwiera ziemię, pola. Składnikiem tego obrazu jest śmierć Marzanny, co jest rodzajem sakralnej ofiary.

O semantyce i funkcji postaci Marzanny decydowały jej atrybuty, zwłaszcza: klucze, jabłko, wianek, gęsi, najbardziej istotne dla określenia jej symboliki i funkcji. Klucze (złote klucze) to symbol reprezentujący niebo. Charakter Marzanny-klucznicy jako personifikacji kalendarzowej ujawnia się w symbolice otwierania (rozpoczynania itp.) lata, a zamykania zimy. Z Marzanną związana była symbolika roślinna, często wiąże się ją z kwiatami i barwą zieloną. Do ustabilizowanych cech Mary należy jej związek z wodą

Marzanna symbolizowała nieczyste siły, choroby (mór, śmierć), które razem z nią wynoszono poza granice ludzkiego świata, a wtórnie uosabiała zimę. Z drugiej strony, była związana z urodzajem i płodnością (miała funkcje apotropaiczne).

(nazwa) psł. *Mara, -na // *Morana, -ena; cz., chorw., bułg., ukr, błr. Mara; formy imienia z sufiksem -na: pol. marzan(n)a, cz. Mařana; pol. dial. (małop.) mařenna, cz. Mařena, słow. Marejna, ukr. Marena; pol. dial. morzana, szcz., słow. Morana; cz., słow. Morena / Mořena; pol. dial. (śląsk.) Marzyna, cz. Mařina, słow. Maryna, ukr. Maryna; ponadto: słow. Murjéna, Murién(d)a.

Deminutiva: pol. marzanka, cz. Mařenka, ukr. Marinka / Morynka; pol. Marzaneczka, Marzynioczka, słow. Morenička, ukr. Marěnočka, a także cz. Marca, Mařoška.

Augmentativum cz. Morenica.

Formy z prefiksem *ma(r)- to słow. Marmoriena, Marmariena, Marmurién(d)a, Mamurién(d)a, Majmuriéna, słow. dial. (wtórne) Najmurenná, Barborena, Špitolena.

Znaczenie podstawowe: 'obrzędowe drzewko' (por. cz. marena 'gaik, drzewko', słow. marmuriéna, morena zelina 'gałąź, drzewko', ukr. marena 'drzewko kupalne') oraz 'lalka, kukła' (np. cz. mařena 'kukielka na gaiku', pol. marzanka 'kukielka stawiana w oknie', bułg.

mara 'lalka') i drugie znaczenie 'mityczna postać symbolizowana przez kukłę', a także niektóre inne rozwinęły się wtórnie.

Derywaty: pol. (śląsk.) niedziela marzania / marzanna, słow. Marmurienová nedel'a, pol. (śląsk.) pieśni marzanne; masc. pol. Marzan, Marzak, Marzaczek, cz. mařák, Mařoch, Mařík, Mařošek, Marec, Mrvioch, Marén, Marek 'męska kukła obrzędów wiosennych'.

(etym.) Etymologicznie leksem M. związany jest z psł. *morje 'morze, woda', od pie. *mor-//*mar- 'morze, stojąca woda, jezioro'. Psł. *Mara, -na // *Morana, -ena itd. przeszło semantyczną ewolucję: 'gałązka, drzewko kupalne' --> 'kukła obrzędowa' --> 'personifikacja obrzędowej kukły' (--> 'postać mityczna').

Homonimy: ros. (?) моряны 'wodne / morskie panny', kaszub. mořónka 'rybaczka (żyjąca nad morzem)', bułg. morjanka 'mieszkanka wybrzeża', ros. morjan(k)a 'wiatr morski'.

(hiper.) panna, djevojka, baba, žena, mora, bosorka, русалка.

(hiponim) Zuzanna, Jagnieska, Krystyna, Лишанка.

(kohipon.) M.in. pol. Śmiercicha, śmirtusecka, śmirtuska, mór, cz. smrt', smrtnica, słow. Smertka, luź. Smjerc; cz. kyselica, kyselina, luź. Baba kyselicy, Kyselová žena, cz. Bila, běla, cz. Krasna, překrasna, květnica, Květná neděla, Smrtná neděla, Kuželna ňeděla, Čarabaňa, Čaramura; ros. Уляна, Катерына, Купайлица, русалка.

1. 'rekwizyt obrzędowy'

1a. 'rekwizyt etnograficzny'

(kolekcja) W opisach etnograficznych M. współwystępuje ze stołem 73 i ławką 69 – jako jej przedmiotami-rekwizytami, a także w kolekcji z Chlapem 92 i Mařikiem 89..

(part.) M. składa się z.nosa, głowy, piersi, policzków 69, 71, 93, rąk 76, włosów 84 / warkoczy ze lnu 85, 93. Nosi różnego rodzaju ozdoby 70, 71, 72, 75, 76, 90, w tym kolorowe pióra 75, wstążki 78, 85, 90, na głowie ma wianek 69, 70, 72, 76, 84, 85, 88 lub czapeczkę „podbradnik” i czepek 75. Ubrana jest na ogół w żeńskie ubranie 69, 70, 76, 86, 87, 90, czasem są to ślubne / białe szaty 84 lub strój drużny weselnej 85.

(prowen.) M. pochodzi z.lasu 69, 70 / z sadu 70.

(odbior.) M. jest lepiona 69, ubierana 69, ozdabiana 75, rozbierana 71, 79, 85, 86, 87, 90, 93, roztargana 76, 93. Podczas obrzędów, bywała usadzana 69, 71, 90, ustawiana 70, obracana w kółko 79, zostawiana do rana 69 bądź też przywiązywana do gałęzi 73. W obchodzie była niesiona 70, 71, 74, 94 / wynoszona 79, 85, 86, 87, 88, 90, a w końcu palona 56, 74, 81, 92, 94, topiona 56, 73, 81 / wrzucana do wody 69, 90, 71, 74, 76, 77, 83, 85, 86, 87, 91, nierzadko też bita grudami / kamieniami albo śniegiem i błotem 56, 88, 90, 93 lub rzucana na ziemię 85.

(adres.) Podczas tych zabiegów, uczestnicy obrzędu pokrzykują na nią 94.

(material.) a) Materiałem, z którego wykonywano kukłę M., były: wianek 69, 72, glina 69, drzewko topoli, wierzby, czarnego bzu 69, 70, 72, słoma 70, 72, 74, 76, 77, 83, 85, 86, 88, 90, 91, pałka 72, szmatki 78, 90, len 84, sporadycznie były to żółto-czerwone trzewiki 75.

b) z kwiatków z wieńca M. robiono napoje lecznicze 57, nawóz do ogródka 67, a ze słomy miotły do stajni 68.

(instrum.) Materialne resztki M. miały odganiać nieczystą siłę 57, służyły też do leczenia chorób 57, ochrony przed pożarami 65, uderzeniami pioruna 64, gradem 66. M.

sporządzano w celu wywołania deszczu 65, 66. Wreszcie, obchody M. miały zapewniać urodzaj w polu 67 i apetyt u zwierząt 68. Szybkie ugodzenie M. kamieniem zapewnia szybkie wydanie się za mąż 61.

(lokaliz.) a) M. jest lokalizowana na ławce 69, obok stołu 73. Podczas obchodu umieszczano ją na gałęzi czarnego bzu 69, na drągu 79, żerdzi 84, 85, 86, 88, 91, i niesiono koło wody 70, 76, 91, do rzeki 69, 77, 81, 83, 86, 87, stawu 87, do lasu 93, na łąkę 94.

b) M. jest obiektem, wokół którego urządzano tańce 69, 70, 72, 73, 94.

(tempor.) Obchody M. odbywały się w dzień Iwana Kupały 65, 69, 74, w Czarną / Śmiertelną niedzielę 93 / Dominica Laetare 79, w marzanią niedzielę 88, w Wielki Post 78, 86; po obiedzie 65, w nocy 70.

(podob.) a) (ekwiwal.) Zamiast M., wymiennie występować mógł goiczek 82 i Kupała 74.

(opoz.) W opozycji do M. znajdują się: latečko 76, novô letko 92, chojna 86, majiček 93, Marzan(iok) / Marzak / Mařoch 79, 80, 81, 82, 84, 85, Kupała 70, 72, Královna 91.

(przepowiednie) Ociąganie się z powrotem do wsi po utopieniu M. wróżyło śmierć 58, tak samo jak nie branie udziału w obrzędzie 59. Spalenie M. gdzie indziej, niż na granicy sąsiadujących wsi, wróży śmierć 60.

1b. 'rekwizyt pieśniowy'

(kolekcja) W tekstach pieśni ludowych, M. współwystępuje z rodziną, siostrami i braćmi 28, mamką 16, cesarzem 4a, 11, królem 11.

(part.) Według pieśni, M. składa się z zębów 24, warkoczyka 23, nóg 25, dupana 2; ma ozdoby: wieniec 3, 19 i sznureczki 8c. Jest krasna 1b, 5, strojna 1d, wystrojona 8b, c, przystrojona 8c, ustrojona 1c, nadobna 1e i piękna 8b.

M. jest określana jako czerwona / biała 8b, czarna / biała 8b, czerwona / zielona / pobielana 8b, czerwona / zielona 8c, lub czerwona 8c.

(atryb.) M. jest miła 1a, godna (cesarza) 1f.

(agent.) M. stoi 4m, patrzy na pole / świnie 4a, wygląda Jaśka 4b, pierdzi 4c, ścy 4m, idzie 12, 13, 27, pije 38.

(subiekt.) M. jest rada 4l, 11.

(stat.) M. leży 24, płynie 17, tonie 23.

(proces.) M. (u)rosła 5, 6.

(obiekt) M. jest podziwiana przez świat 1g, jest wyglądana 9, 12, pożądana – proszą o nią syni 8b i śmierć 24.

(odbior.) M. jest ścinana 5, smażona na oleju 8b, (wy)strojona 1d, postawiona 8c, położona 8c, roztargana 20, pociągana 2, niesiona 4b, 8e, 15, 16, 24, wyniesiona 4a, 26, wieziona 8a, bita powozem 4k, wrzucona (do wody) 16, chłodzona / moczona w wodzie 18, oraz puszczana (do wody) 16.

(adres.) M. występuje jako partner dialogów: jest proszona o postój 13, 14, pytana o kierunek pochodzenia 15. Bywa obiektem pogrózek 25. Zadaje jej zagadki 28. Z kolei, M. wskazuje kierunek pochodzenia 16 oraz odpowiada na inne pytania.

(lokaliz.) a) M. jest umieszczana w koszu 8b, na drągu 4c / końcu 3 / żerdzi 4c / kole 4c / sochorach / palicach 8b; a także we dworze 8d lub poszczególnych miejscach obejścia: w piwnicy 4a, na stole 1d, na gminie 4c, w stodole 4a / sąsięku 4a, na dachu 4c, we szczycie 4m, w kominie 4a, za płotem 4b, pod wozem 4k, w kolesie 4a, na wrotach 8c; i najbliższej okolicy: przed szynkiem 4l, za wsią 8b.

Jest też lokalizowana na w lesie 4a, 5, na buku / dębie 4c, pod zielonym gajem 26e, albo na ugorach 20 / roli / polu 8b / łąkach 8b / kopcach 8b; w pobliżu środowiska wodnego: w wodzie 16, 18, 19, 21, stawie 28, Odrze 16, lub koło wody 22.

b) Koło M. urządzano tańce 22.

(tempor.) Obchody M. odbywały się na Czarną Niedzielę 8d / w świąteczną niedzielę 27.

(podob.) a) (pararal.) M. jest podobna do grafki 1e

b) (kompar.) M. jest jak panna 1c, rzaza 1f, kwiat 1g, sosna 6.

(opoz.) M.-e jest przeciwstawiany maj 26a, máj nový / zielony maj 26a, zielony gaj 26b, latoroszczek / latorośl / latečko 26c, plapořec 26d.

2. 'postać mitologiczna'

(kolekcja) M. współwystępuje z atrybutami: kluczami 44c, bębenkiem 44b, piórkami z raju 33, dzieżą 30, garnuszkiem 41. Osobami, z którymi M. pojawia się w kolekcji, są jej: ojciec 46, bracia 47, a także chłopiec 44a, św. Jan 45b, c, Juri 48, Kwietna / Smrtnelna Nedelja 45d, e. Zwierzęta, z którymi występuje razem, to kłobuszek 10, gęsi 44.

(part.) M. składa się z głowy 29a, rąk 29d, kolana 36. Nosi trzewiczki 40 / trepki 41, białe szaty 44a, naszyjnik z pereł 40. M. jest krasna 44, biała 39, 44a.

(atryb.) M. jest młoda 46.

(agent.) M. wykonuje zwykle czynności gospodarskie: je 43, 51, śpi 34, 35, myje się 29c, d, e, f, wyciera się 32, 33, układa włosy 29a, gotuje 29b 36, 37, pierze 39, przędzie 39. Czasami tańczy 40, podskakuje 33, rwie ozdoby 40, depcze rutę 50.

Niekiedy kopie studnię 29c lub niesie mleko w garnuszku 41. Rzuca dzieżą o ziemię 30. Występuje też jako osoba zajmująca się magią: czaruje wodę 31, mąci mleko 41.

Sekwencją czynności M. jest pasienie gęsi 44, utrata klucze 44c, (po)danie komus kluczy 45, otwieranie drzwi 47, toczenie złotych jabłek 48.

Pojawia się też groźny aspekt M., która zabija 53 lub zabiera głowy 52.

(subiekt.) Uczuciem, jakie M. przeżywa, jest radość – M. jest rada 44, 44a. Podoba jej się Matwij 49a. Przeżywa żal za zmarłym „miłym” 51.

(stat.) M. wisi 54d.

(proces.) M. umiera 54.

(sprawca) M. sprawia, że trzęsie się ziemia 44a, otwierają się pola 45.

(odbior.) M. dostaje wianuszek 10 i suknie 42.

(adres.) M. występuje jako partner dialogów. Jest m.in. pytana o miejsce przebywania 29, zimowania 34, nocowania 35; o dary 42, posiłek 43, o miejsce pasienia gęsi 44, o klucze 45, o ożenek 49, a także o przyczynę śmierci 54, 55.

Z kolei, M. mówi do dziewczyn, żeby wiły wianki 44a, i in.

(instrum.) M. umiera żeby św. Piotr mógł odmykać pole itd., lub żeby wiejskie panienki mogły się wydać za mąż 5.

(lokaliz.) a) M. znajduje się na kamieniu 29a, we dworze 29c, 46, 47, w grodzie 47, w domu 29g, i, koło domu 44c, w stodole 29g, pod szopą 37, w piwnicy 34, pod płótem 29b, pod wozem 37, na końcu wsi 29h, i, koło wsi 34b.

Lokalizowana jest również pod gruszką / śliwą 29b, 37, w lesie 35c, na piasku 35c, na zielonej łące 44c, na równym polu 48. W pobliżu zbiorników wodnych: przy Dunaju 29 b, f, przy wodzie 29b, d, przy studziencie 29e / potoku 44c / morzu 29f, nad wodą 35b.

A także pod kopcem 44a, b, za górami, za lasami 29j albo za gramami, za dołami 44a. (tempor.) M. w zimie 34, i w nocy śpi 35. Je w poście 43.

(podob.) a) (kompar.) M. jest jak jagódka 46.

(opoz.) M. znajduje się w opozycji do Matwija 50, pastucha 49b, a także Subasza-Kadija 52.

Dokumentacja

Pieśni obrzędowe

1. M. jest ustrojona/ładna/piękna/miła.
 - a. "Heló, heló, má milá Mařeno!" (Morawy, Kulda II 295; Malinowski 1877: 635).
 - b. "Mařo mařo mařano krasna" (Śląsk, Malinowski 1901: 15-16).
 - c. "Nasza marzanka Zuzanna Jest ustrojona jak panna" (Śląsk, Tacina 1963: 14; Marcinkowska, Sobczyńska 1973: 177).
 - d. "Nasza marzanecka strojna jest, bo my ją stroili na stole" (Śląsk, Śledziwski 1961: 9)
 - e. "Nasza Marzanecka nadobna, tej strzeleckiej grofce (hrabinie) podobna" (Śląsk, Dygacz, Ligęza 1954: 120).
 - f. "Nasza Marzanecka jak rzaza (uroda, piękność), godnać ona, godna cesarza" (Śląsk, Dygacz, Ligęza 1954: 120).
 - g. "Nasza Marzanecka jako kwiat, dziwo jej sie cały świat" (Śląsk, Dygacz, Ligęza 1954: 120).
 - h. "Nasza Marzanecka nadobna, tej strzeleckiej grofce (hrabinie) podobna" (Śląsk, Dygacz, Ligęza 1954: 120).
 - i. "Nasza Marzanecka jak rzaza (uroda, piękność), godnać ona, godna cesarza" (Śląsk, Dygacz, Ligęza 1954: 120).
 - j. "Nasza Marzanecka jako kwiat, dziwo jej sie cały świat" (Śląsk, Dygacz, Ligęza 1954: 120).
2. "Nasej marzaneccie Jagnieska, Pociungają ją za dupan chopcyska" (Śląsk, Malinowski 1877: 625); "Nasój marzaneccie Krystyna" (Śląsk, Malinowski 1877: 625).
3. "U Długosza/Jana na końcu marzanecka we wieńcu" (Śląsk; Wasylewski 1937: 164; Roger 1863: 205; Klátecki 1885: 5220).
4. M. jest w stodole (sąsiek / kominie / piwnicy / lesie) / za płotem / na dachu (buku/dąbku/dębie/drażgu/żerdzi/kole/gminie) / pod wozem / przed szynkiem / we szczytce.
 - a. "Nasza marzanka w stodole, wygląda dziurką na pole" (Śląsk, Marcinkowa – Sobczyńska 1973: 177); "Nasa marzanecka w stodole, Wyglunda skauecką na pole" (Śląsk, Malinowski 1877: 625); "Nasza Marzanecka w sąsiek (miejsce w stodole na snopki), wyniesiemy ją se po leku (powoli)" (Śląsk, Dygacz, Ligęza 1954: 120); "Stoi Marzanka w kominie, Wygląda dziurecką na świnię" (Śląsk, Lompa 1970: 147); "Nasa marzanecka w kominie, Wyglunda skauecką na świnię" (Śląsk, Malinowski 1877: 625); "Nasza marzanecka w kuminie, wygląda okiynkiem na świnię" (Śląsk, Marcinkowa – Sobczyńska 1973: 178); "Nasza marzanecka w kominie, Wyglunda dziurecką na świnię" (Śląsk, Malinowski 1877: 629; Malinowski 1901: 133); "Nasza Marzanecka w piwnicy, chodzą do niej, chodzą panicy" (Śląsk, Dygacz, Ligęza 1954:

- 120); "Nasza Marzanecka już w lesie, wiezie sie z cesarzem w kolesie" (Śląsk, Dygacz, Ligęza 1954: 120).
- b. "Nasza marzanka za płotem, wygląda Jaśka z roboty" (Śląsk, Marcinkowa – Sobczyńska 1973: 177).
- c. "Nasza Marzanecka na dachu, po co żeś tam wyszoł, ty łachu" (Śląsk, Dygacz, Ligęza 1954: 120); "Nasza Marzanecka na buku, po co żeś tam wyszoł, ty guchu [głuchy]" (Śląsk, Dygacz, Ligęza 1954: 119); "Nasza Marzanecka na dąbku, po co żeś tu wyszoł, gołąbku" (Śląsk, Dygacz, Ligęza 1954: 119); "Nasza Marzanecka na dębie, po co żeś tam wyszoł, jastrzębie" (Śląsk, Dygacz, Ligęza 1954: 119); "Nasza Marzanecka na drągu, po co żeś tam wyszoł, dylağu [draęalu]" (Śląsk, Dygacz, Ligęza 1954: 119); "Nasa marzanecka na zerdzi, A co się porusy, to pierdzi" (Śląsk, Malinowski 1877: 625); "Nasza Marzanecka na kole, po co żeś tam wyszoł, ty wole" (Śląsk, Dygacz, Ligęza 1954: 120); "Nasza Marzanecka na gminie, wyglądo okienkiem na świnię" (Śląsk, Dygacz, Ligęza 1954: 120).
- d. "Nasza marzanecka pod wozym, dostała od ojca powrozym" (Śląsk, Marcinkowa – Sobczyńska 1973: 178).
- e. "Nasza marzanecka przed szynkym, rada by se brzinka za synkym" (Śląsk, Marcinkowa – Sobczyńska 1973: 178).
- f. "Stoi Marzanka we szycie, Uciekej, synecku, oścy cie" (Śląsk, Lompa 1970: 147).
5. "Marzanka krasna, - w lesie urosła, W lesie ją ścięli, - do miasta ją wzięli" (Śląsk, Wawrowski 1846: 60).
6. "Nasza marzanecka rosua Jak sosna" (Śląsk, Malinowski 1877: 629); "Marzanka rosła, aże urosła jak sosna" (Śląsk, Nowakówna 1930: 162; Dygacz, Ligęza 1954: 119); "Marzanecka rosła, aże nam urosła, jak sosna" (Śląsk, Marcinkowa – Sobczyńska 1973: 175-6).
7. M. jest wieziona/niesiona:
- a. "Wieziemy Marzanka z obory, nie bójcie sie ludzie tej mory" (Śląsk, Marcinkowa, Sobczyńska 1973: 175-6)
- b. "Mařena, Mařena v oleju smařena: něsemy tě v košu, synci o tě prošu" (Lukavec, Zibrt 1910: 70); "Neseme Mařenu v oleji smařenu, pěknú, pěknú, pěkně vystrojenu" (Czechy, Vaclavik 1959: 177); "Neseme Mařenu, na oleji smařenu, hore červenú a ze spodku bílú" (Czechy, Vaclavik 1959: 177); "Nesem nesem Mořenu na oleji smařenu, černú, bílú, na sochorách, na palicách za dědinu" (Czechy, Vaclavik 1959: 178); "Neseme Mařenu na oleji smařenu. A kaj my ju poněsem? Na fojtovu rolu. A z fojtove role? Na Stařicke pole. A ze Stařickeho pola? Na Fryčovske kopce. A z Fryčovskych kopcu? Na Brušperske lúky" (Brušperk, Bartoš 1888: 288); "Nesemy Mařenu v oleji smařenu, u vrchu červenú, u spodku zelenú, pěknú, pěknú probělenú" (Czechy, Zibrt 1910: 60; Sušil 1951: 699); "Něsemy Mařenu na poly smařenu, s vajci, pomazanci" (Czechy, Zibrt 1910: 63); war.: Zibrt 1910: 64; Kulda II 295; Václavík 1930: 389; Vaclavik 1959: 183.
- c. "Neseme Mařenu, na vrchu červenú, na spodku zelenú, pěknú, pěknú, pěkně přistojenu" (Czechy, Bartoš 1888: 293); "Něsemy Mařenu pěkně vystrojenu. Kaj ju postavimy? Na fojtove vrata" (Czechy, Zibrt 1910: 63); "Neseme Mařenu, na vrchu červenú, na spodku zelenú, pěknú, pěknú, pěkně přistojenu" (Czechy, Zibrt 1910: 63); "Něsemy Mařenu, pěkně přistojenu. Hej nam hej. A kdo ju přistojil? Žimrovské děvěčky. H. n. h. Ony uvazaly červene šnurečky" (Lukavec, Zibrt 1910: 71).

- d. "Neseme Mařenu na ĉernu nedělu. Kaj ju položíme? Do fojtovoho dvoru" (Czechy, Zibrť 1910: 74)
- e. "Donášam Morenicu, stratil richtár nohavicu" (Czechy, Horvátová 1986: 171).
8. "U sadonia wielki sad, Nie przeleci ani ptak, Ale go przelećą jaskółki, Przyniesą co-rusi nieckółki. Wyrzycie, wyrzycie, Aze Marzannę ujrzycie" (Śląsk, Lompa 1970: 147).
9. "Ale tam dolecił kłobuszek, kłobuszek, przynióś Marzanezczce wiynuszek" (Śląsk, Marcinkowa – Sobczyńska 1973: 175-6).
10. "Nasza Marzanecka już rada, bo miała już króla, cesarza" (Śląsk, Dygacz, Ligeża 1954: 120).
11. "A wy ludzie wejrzycie Skąd Marzana wynidzie" (Śląsk, Zakrzewski 1962: 34).
12. "Pódmży, Marzanezczka, pódmży precz. Boby nos ludkowie weźli w rzecz" (Śląsk, Marcinkowa, Sobczyńska 1973: 175-6).
13. "Postań, Marzanko, na chwilę, aż się wineczka napiję" (Śląsk, Klátecki 1885: 5220); "Postój ty marzanko na chwilan Za nię já sie piwka napijan" (Śląsk, Malinowski 1877: 625); Marzaneczko, postojmy a chwila, aże sie gożołeczki napija" (Nowakówna 1930: 162).
14. "Kędyż cie Marzanko nieść mómy, nieść mómy Kiedy my drożynki nie znómy" (Śląsk, Marcinkowa, Sobczyńska 1973: 176).
15. "Nieście wy mie, nieście dziyweczki, Aże za najbliźsze góreczki" (Śląsk, Marcinkowa, Sobczyńska 1973: 176); "Wynieście mię dzieweczki Tu na te pagóreczki, Potem wrzućcie do wody, O! do głębokiej wody!" (Śląsk, Roger 1863: 205; Wasylewski 1937: 164; Marcinkowa, Sobczyńska 1973: 178); "Keď ja pôjdem cez lavice, dobre že ma drže, keď ma bude mamka volat', do vody ma pust'te" (Słowacja, Bednárik 1943: 88; Manga 1956: 435-6; Horvátová 1986: 160); "Wciepcie wy mie, wciepcie do Odry, Ale do najgłębszej do wody" (Śląsk, Marcinkowa, Sobczyńska 1973: 175-6).
16. "Puyń ze marzanecko do Pryski, Przynieś ną na bezrok na fryski. Puyń ze marzanecko do Brzega Bo cie tam Jaškowi potrzeba" (Śląsk, Malinowski 1877: 626).
17. "Dziśać w wodźe źimne. Chłodzić će bédźemy Aż do jutra rana we wodźe će moćyc bydźemy" (Śląsk, Malinowski 1901: 15-16).
18. "Nasza marzanezczka w wodzi, Nie ciepejcie na nią, wy smrodzi..." (Śląsk, Malinowski 1877: 629; Malinowski 1901: 133);
19. „Mařenu zme na uhořích roztirhaly!" (Czechy, Zibrť 1924: 227).
20. "Pác Marmorieniu do wody" (Słowacja, Medvecký 1905: 128; Horvátová 1986: 161).
21. "Ходыли дивочки коло Мареночки, Коло мое водыла купала" (Bessonov 1871: 46); "Коло воды-моря ходили дивочки Коло мариночки" (Ukraina, Passek I 97); "Ходили дивочки Коло мариночки" (Passek I 100).
22. "Утонула Мареночка, утонула, Та на верхъ кісонька зринула..." (Ukraina, Ćubinskij 1872: 195, 208); "Дівка Маринка в воду потонула..." (Ukraina, Dikarev 1905: 133).
23. "Již Mařena leží A zubami škeři!" (Morawy, Kulda II 296; Malinowski 1877: 636); "Už Mařena leží a zubami škeři." (Czechy, Zibrť 1910: 60; Sušil 1951: 699); "Nesem babu v koši smrtť nás o ňu prosí. Už Mařena leží a zubama škeři" (Słowacja; Vaclavik 1959: 181).
24. "Morano, Morano, ty se nebojíš? Jak my se pomstíme, hned to uvidíš. Chytíme tě za nohy, hodíme tě do vody" (Czechy; Vaclavik 1959: 177).

25. M. jest wynoszona ze wsi:
- a. „Vynesly zme Mařenu ze vsi a nesem māj do vsi. Jest pekný, zelený, bo był dlúho v zemi!” (Czechy, Zibr 1924: 227); “Vyniesli sme Murienu ze vsi, priniesli sme māj nový do vsi, posejeme sůrřicu s ovsy”; “wynieśliśmy marzaneckę ze wsi, przynieśliśmy zielony maj do wsi” (Śląsk, Śledziewski 1961: 9); war.: Zibr 1910: 72, 77; Kollár 1953: 39; Horvátová 1986: 159.
 - b. “Wyniosuychmy marzaneckan / śmietkan ze wsi, Przyniosuychmy zielony gāj do wsi” (Śląsk, Malinowski 1877: 626).
 - c. “Ej wyniesuychmy marzaneckze ze wsi, Ej przyniesuychmy latoroszczek do wsi!” (Śląsk, Malinowski 1877: 628); “Wynieśli my, wynieśli, | Marzanecka ze wsi. | Przynieśli my, przynieśli, | latorośl dości” (Śląsk, Dygacz, Ligęza 1954: 123); “Wyniośli my, wyniośli my marzanecka ze wsi, przynieśli my, przynieśli my latorośli do wsi. Latorośl trowa roś, a panicom na młodość, A panicom na starość” (Śląsk, Tacina 1963: 15-16); “Wynieśliśmy marzanecka ze wsi, przynieśliśmy latoroška do wsi” (Śląsk, Tacina 1963: 16); “Wyniosłyśmy, wyniosłyśmy marzanecka ze wsi, a niesymy, a niesymy latorośli do wsi” (Śląsk, Marcinkowa, Sobczyńska 1973: 186); “Ej vyňeswychmy mařanečki ze vsi Ej pryňeswychmy latorošček do vsi” (Śląsk, Malinowski 1901: 134); “Wyniosłyśmy, wyniosłyśmy Marzanę z miasta, Przyniosłyśmy, przyniosłyśmy latorośl do miasta” (Śląsk; Rombowski 1959: 83); “Vyněsemy Mařenu ze vsi, přiněsemy letorošť do vsi” (Rakov, Zibr 1910: 71); “Mařena ze vsi, a látečko do vsi” (Śląsk, Malinowski 1877: 631; Malinowski 1901: 21).
 - d. “Vyněsly smy Mařenu ze vsi, přiněsly smy plapořec do vsi” (Czechy, Zibr 1910: 72).
 - e. „Vynesieme Marmurienu pod zelený hāj, Bože pomáhaj!” (Słowacja, Podtatranský 1905: 14).
26. M. – kiedy przyjdiesz?: „- Мару и Лишанку, Скóру ли ши дóдиш? - Скóру – ду гудина Ф празната нидьáльа.” (Bułgaria, Russev 1892: 223); war. Marinov 1914: 435
27. Zagadki i pytania do M.:
- a. "Co jest w zimie zielone? Sosna na boru Żyto na polu, To jest w zimie zielone" (Śląsk, Zakrzewski 1962: 34).
 - b. "Gdzie jest twoja rodzina? W stawie trzcina, To jest moja rodzina" (Śląsk, Zakrzewski 1962: 34).
 - c. "Gdzie są twoje zagłowki? W stawie paliki, To są moje zagłowki" (Śląsk, Zakrzewski 1962: 34).
 - d. "Gdzie są twoje siostrzyczki? W stawie babiczki To są moje siostrzyczki" (Śląsk, Zakrzewski 1962: 34).
 - e. "Gdzie są twoi bratowie? W lesie ptaszkwie, To są moi bratowie. - Hej zielony mój! Hej czerwony mój!" (Śląsk, Zakrzewski 1962: 34).
28. M. jest pytana o miejsce przebywania:
- „Marmuriena, kde si bola?” (Słowacja, Bohuslav 1910: 55); “Mařéno, Mařéno, kdes tak dlúho była?” (Czechy, Vaclavik 1959: 177); „Muriena, Muriena, kde si prebývala?” (Słowacja, Šimkova 1902: 96); “Ma(r)muriena dievka / so vsi, kde si prebývala?” (Słowacja, Podtatranský 1905: 14; Zibr 1910: 77; Ondrejka 1969: 103); “Marmuriena / Najmuriena panna, kde si prebývala?” (Słowacja, Melicherčik 1959: 88; Faměra 1924: 231); „Barborena, Špitolena, dze ši prebívála?” (Słowacja, Mišík 1901:

- 50); "Marmuriena, Marmuriena, Kyselová žena, kde si prebývala?" (Orawa, Manga 1956: 435-6; Horvátová 1986: 160); "Marmariena, marmariena, Kyselova žena, kde si prebývala?" (Słowacja, Bednárik 1943: 88); "Mařenko překrasna, kaj si přebyvala?" (Czechy, Zibr 1910: 71); war.: Kollár 1953: 39; Zibr 1910: 77; Horvátová 1986: 159; Melicherčík 1959: 86-88; Marcinkowa, Sobczyńska 1973: 175-6; Sobieska 1964: 238.
- a. "Na kamenci, na kamenci, hlavu zakrúcala" (Słowacja, Bednárik 1943: 87);
 - b. "Przy Dunaju przy wodzie żurek gotowała; boć ten kraj jest bardzo chudy, więc nie każdy tam być lubi. Warzyła żurek pod gruszką, umaściłam go pietruszką; ważyłam żurek pod płotem, umaściłam go kokotem; warzyła żurek pod śliwą, umaściłam go oliwą" (Śląsk, Klátecki 1885: 5220);
 - c. "V Beláčiké dvore studňu som kopala" (Słowacja, Šimkova 1902: 96; Melicherčík 1959: 87-88);
 - d. "U voděnky ruky sem si myla" (Czechy, Vaclavik 1959: 177);
 - e. "U studienky nůžky som si umývala" (Słowacja, Bednárik 1943: 88; Manga 1956: 435-6; Horvátová 1986: 160);
 - f. "Při Dunaju, při mořu nožky umyvala" (Czechy, Zibr 1910: 71);
 - g. "V dědinskom dome, v novej stodole" (Czechy, Zibr 1910: 77; Kollár 1953: 39; Horvátová 1986: 159);
 - h. "Na vyšnom konci za Hrnčiarovci" (Słowacja, Zibr 1910: 77);
 - i. „Na tom vyšnom konci!" (Słowacja, Podtatranský 1905: 14); "Na tom vyšnom konci, v otrhanom domci" (Słowacja, Bohuslav 1910: 55; Melicherčík 1959: 86, 88; Horvátová 1986: 161); "na višnom konci v obtrhanom domci" (Słowacja, Sobieska 1964: 238).
 - j. „Za horami, za lesami, pesok som dubana" (Słowacja; Faměra 1924: 231); „Za hurami, za lesami, pjeseček džubala." (Słowacja, Mišík 1901: 50).
29. "Marmoriena, Kyselova žena, čo si urobila? Šechtár o zem hodila?" (Słowacja, Medvecky 1905: 128; Horvátová 1986: 161).
 30. "Mara, naša Mara, kdes tu vodu brala? || Ved' som t'a já videl, Keď'sju čarovala" (Orawa; Vaclavik 1959: 185).
 31. "Mařéno, Mařéno, čím ses umývala? Sněhem, sněhem, ledem utírala" (Czechy, Vaclavik 1959: 177).
 32. „Umývaj sa, utieraj sa, svoje bôčky podpieraj si! Vyskoč, podskoč, do Dunaja, Vyber si pierečko sebe z raja!" (Słowacja, Šteller 1932: 76).
 33. M. przesypia zimę w szopie/w oborze:
"Kajžeš Marzanecko bywała, Kajžeš cało zima przespała" (Marcinkowa, Sobczyńska 1973: 175-6); "Morena, Morena, kde si zimovala?" (Czechy, Vaclavik 1959: 178, 179).
 - a. "V rychtarovej pajte, vo bielom beláte" (Czechy, Vaclavik 1959: 178);
 - b. "Pri dedine na klinci, v rychtárovom plevinci" (Czechy, Vaclavik 1959: 179).
 34. M. spędza noc w szopie/na dworze/w lesie:
"Диж ты, Морынка, ночь ночивала?" (Ukraina, Minch 1890: 106); "Дэ ж ты Маринка, ночувала?" (Rosja, Šestiuk 1985: 81-82); "Morena, Morena, kde si nocovala?" (Czechy, Vaclavik 1959: 178).
 - a. "V rychrarovej pajtě v bielom pateláte" (Czechy, Vaclavik 1959: 178);
 - b. "Я ж ночивала пид вірбою кудрявою, Пид холодною водою" (Ukraina, Minch 1890: 106).

- c. "Ночувала во лесочке, на желтом на песочке. Спустила гилочку, додолочку..." (Rosja, Šestiuk 1985: 81-82).
35. M. gotuje groch:
"Marzanna groszek warzyła, A w kolanko się sparzyła" (Śląsk, Lompa 1970: 148);
"Wčoraš groch wařywa kolanoš se opařywa" (Śląsk, Malinowski 1901: 15).
36. M. gotuje žurek:
"Nasza marzynioczka żur warzyła, aż se kolaneczka poparzyła. Warzyła pod gruszką, Maściła pietruszką. Warzyła pod śliwą, maściła oliwą" (Śląsk, Marcinkowa, Sobczyńska 1973: 177-8); "Nasza Marzaneczka żur warzy, żur warzy. To se kolaneczka poparzy" (Marcinkowa – Sobczyńska 1973: 176); "Nasza marzynioczka żur warzyła, aż se kolaneczka poparzyła" (Śląsk, Marcinkowa – Sobczyńska 1973: 177); "Warzyła żur Marzana, Oparzyła kolana, Warzyła go pod szopą, Mieszala go ponczożą, Warzyła go pod wozem, Mieszala go powrozem. Warzyła go pod gruszką, Mieszala go pietruszką, Warzyła go pod śliwą, Mieszala go pokrzywą, Hej zielony mój! Hej czerwony mój!" (Śląsk, Zakrzewski 1962: 35).
37. "Marejna, Marejna, vajcia by jedla, vajec nemáe, čože jej dáme? Kapustu nám nechce, polievku nám chlepcę" (Zavadka, Horvátová 1986: 165).
38. "Helo Mařeno, prala si přaděno, vylevala zoly na Benkovské doly" (Zibrt 1910: 70);
"Mařeno, Mařeno, přadla si přadzeno; u studenky prala plenky, aby byla bila, aby se tym Radunskym pacholkum zalubila" (Czechy, Zibrt 1910: 73).
39. M. Tańczy: „Naša Mariška rada tancuje, ona frajerov rada miluje. (Słowacja, Šteller 1932: 76); "Маринка наша гуляла, Черевички покаляла, Жемчуг-намисто порвала..." (Ukraina, Dikarev 1905: 133).
40. M. rozbija garnuszek z mlekiem: "čo si tam robila? mlieko som mutila, čo si mi ňedoňesla? ved' som ti nesla, stretol ma bučik pobiu mi hrnčik de sa tie čriepki? voda ich sobrala" (Słowacja, Sobieska 1953:238).
41. M. dostaje ubranie: „A čo ci tam dali?" (Słowacja; Faměra 1924: 231); "Čo ti tam dávali?" (Słowacja, Bohuslav 1910: 55; Zibrt 1910: 77; Bednářik 1943: 88; Melicherčik 1959: 86; Aničkow 1907: 277; Horvátová 1986: 160).
- a. "Sukňu mi krájali" (Słowacja, Zibrt 1910: 77); "Sukňu mi driapali" (Słowacja, Bohuslav 1910: 55; Melicherčik 1959: 86); „Sukna nakrajali" (Słowacja; Faměra 1924: 231); "Čepčeky krájali, mládencom a dievkom rozdávali" (Słowacja, Bednářik 1943: 88; Manga 1956: 435-6; Horvátová 1986: 160).
42. M. je obiad:
"Cos Mařeno, cos Mařeno, cos v postě jídala?" (Czechy, Zibrt 1910: 60; Sušil 1951: 700); "O mila Mařeno, cos ty v postě jedla?" (Czechy, Zibrt 1910: 63); "Mořana, Mořana, coš v pošće jodała?" (Czechy, Sobieska 1964: 240); "Marzanna, marzanna, coš w pošće jadała?" (Śląsk, Marcinkowa, Sobczyńska 1973: 180); "Mařeno, Mařeno, co si obědvala?" (Czechy, Vavlavik 1959: 177).
- a. "Koláčky sem mlékem polévala" (Czechy, Vavlavik 1959: 177);
b. "chlyb ze slaninami miły Ponbug z nami" (Czechy, Sobieska 1964: 240);
c. "Groch ze słoninami, Miły Pan Bóg z nami" (Śląsk, Marcinkowa, Sobczyńska 1973: 180);
d. "Zełe s kopřivami, hrach ze slaninami, kašu z oškvarkami" (Czechy, Zibrt 1910: 63);
"Ach, jidavala sem ja zelí s kopřivama" (Czechy, Zibrt 1910: 60; Sušil 1951: 700).
43. M. pasie gęsi:

- a. „Mařeno, krásna, kaj si husy pásła” (Czechy, Zibrť 1924: 227); “O Mařena krasna, kaj si huři pasła?” (Czechy, Zibrť 1910: 71) “Morenica, Morena, kde si húsky pásła?” (Czechy, Horvátová 1986: 170); “O mařano krasna radař gesi paswa” (řlask, Malinowski 1901: 15); war.: Marcinkowa, Sobczyńska 1973: 186; Horvátová 1986: 170; Bartoř 1888: 288; Vrřatský 1898: 130; Vaclavik 1959: 181.
- b. “Za horami, za dolami, tam som ritkou triasla” (Horvátová 1986: 170); “Na úvratřách, v bílých řatách, až sa hora třasla” (Vaclavik 1959: 181); “Pod kepečkem z robenečkem, eř se zema třasla, aby trava rustla, trava zelena, eř po kolena. A vy děvečky, vijte věnečky z modrej fijalenky, z bílej ruřičky.” (Czechy, Bartoř 1888: 288);
- c. “Pod kopečkem s bubeničkem, tam sem jich pasla” (Zibrť 1910: 71);
- d. „Já jsem jich pásła na zelené luce, u potočka leřici. Husenky zlezely, do domu popřichaly” (Czechy, Zibrť 1924: 227); “Na zelenej lúke, stratila som klřúče” (řlowacja, Vrřatský 1898: 130; Horvátová 1986: 170).
- e. “Mařena, Mařena krásná, pásła babulky, pásła. Vypřala zřuřičku másła, pichňa řtičku na paličku, za husiam třasla” (řlowacja, Václavík 1930: 389).
44. M. daje klucze řw. Jerzemu/Janowi/Niedzieli:
 “Morena, Morena, kdes’ klřúče podela?” (řlowacja, Horvátová 1986: 170; Vaclavik 1959: 182); “Hěłó, hěłó, má milá Mořeno! Komus dala klřiče” (Aniřkow 1903: 277); “Má milá Mařeno, hdes ty klřiče dała, co bys nimi pola odmykala?” (Czechy, Vaclavik 1959: 177); war.: Zibrť 1910: 63–64; Suřil 1951: 701; Bartoř 1888: 288; Kulda II 295; Malinowski 1877: 635; Erben 1864: 57.
- a. “V Senici na rínku, tam visia na klinku” (řlowacja, Horvátová 1986: 170); “V kormore na klínku, na zelenom vínku, Hybaj si ich přytař, budř řa tam vítař” (řlowacja, Vaclavik 1959: 182).
- b. “Dała sem ich, dała, svatětmu Jánu, aby nám otevřel tú nebeskř bránu” (Czechy, Vaclavik 1959: 177, 178); “Děla jsem je, děla svatřmu Jánu, aby nám otevřel do nebe bránu” (Czechy, Erben 1864: 57).
- c. “Dala sem ich, dała, svatěmu Juři, by nám otevřel do ráje dveři” (Czechy, Vaclavik 1959: 178); “Děla jsem je, děla svatřmu Jiři, aby nám otevřel do ráje dveři” (Czechy, Erben 1864: 57); “Dala jsem jich, dala Svatěmu Jiřimu, Aby nám otevřel Zelenř travinu, Aby tráva rostla – Tráva zelenař” (Morawy, Kulda II 295; Malinowski 1877: 635).
- d. “Květně a Květná Velikě a Veliká Juřim, aby kořeň buři” (Morawy, Zibrť 1910: 64); “Dala sem ich, dala tej květnej neděli, aby odmykala ze země kořeni” (Czechy, Suřil 1951: 701).
- e. “Dala sem ich dala tej smrtelnej neděli, aby odmykala to zemske kořeni” (Czechy, Bartoř 1888: 288; Zibrť 1910: 63).
45. M. – najmłodsza cřrka we dworze: “Samo ostala Mara dievojka” (Chorwacja, Huzjak 1957: 4, 14); „В мого батька та двір невеличкий, А зїлля велике. А я годна в батька була, Молода як ягїдка.” (Ukraina, Dikarev, 132-133)
46. M. Otwiera drzwi: „Mara djevojka po gradu řeće, Po gradu řeće, deverke budi, Devet deverka, kaki brajenek” (Chorwacja, Huzjak 1957: 4)
47. M. toczy jabłka: „Mara ima zlatnu jabuku, Komu jabuka, komu djevojka, Juri jabuka, Juri djevojka, Hajd zbogom, zbogom, vi dobri ljudi, Mi vam řalimo, bog vam naplati kirales!” (Chorwacja, Huzjak 1957: 4); “Mara imala zlatu jabuku. Pino go-

- spode za jabuku drže, Komu jabuka, temu djevojka, Juri jabuka, Juri djevojka, Jura ju tače u ra(v)no polje, U ra(v)no polje, u crne gore-kirales” (Chorwacja, Huzjak 1957: 14).
48. Swatanie / wydawanie za mąż M.-y:
- a. “Oj Maryno za kohohty chtiła? Oj za toho diwczata, za toho, Za Matwija mołodoho” (Ukraina, Moszyńska 1881: 34).
- b. „- Маро-и-Лишанко! Говедарь те либи; Ще ли дойдешь да го земнешь? (...) - Неща го, мамо, неща го” (Bułgaria; Marinov 1914: 435).
49. M. depcze rutę:
- a. “Oj tam de Matwij konià pas, Oj tam barwinok po pojas, A tam de Maryna stojała, Tam pid neju jara ruta zwojała” (Ukraina, Moszyńska 1881: 34).
- b. „Czohó wonaż zowjała, Bo wonaż jìi stoptała. A tam de Matwij pochodýw, Jaru rutú pozwodýw.” (Ukraina, Moszyńska 1881: 34)
50. M. obchodzi żałobę: „А в тому зїллі та вовки завили. Та мого милого ззіли. Три дні по милому тужила – Три хліби ззіла.” (Ukraina, Dikarev, 132-133).
51. M. zabiera głowę: „- Ни като дойдешь, Кого ще намеришь? - Петкана главеница, Стоянь главеникъ / - NN [imię trzymającej kukłę] главеница и NN [imię jej parzeczonego] главеник. - Не я даваме! - Ще я земна. - Ще докараме субаша, кадия. - Макарь докарали, Субаша кадия, Ние ще я земнемъ. [- Ни я давами!]” (Bułgaria; Russev 1892: 223-224; Marinov 1914: 435-436).
52. “Morano, Morano, ty nás suzuješ, jedneho po druhém usmrcuješ. || Ty nám bereš matičky, Bratříčky a sestříčky” (Czechy; Vaclavik 1959: 177).
53. Śmierć M.-y:
- a. “Morena, Morena, za kohos’ umrela?” (Czechy, Schvarzová 1927: 127; Sakalová 1930: 15; Vaclavik 1959: 179; Horvátová 1986: 167); “Muriena, Muriena, za kohos’ umrela?” (Słowacja, Šimkova 1902: 96; Melicherčík 1959: 88); “Murjéna, za koho si umrela?” (Rákoskeresztúre k. Budapesztu, Manga 1956: 439); “Má milá Mařeno, Za kohos umřela?” (Kulda II 296; Malinowski 1877: 636).
- b. “Mařeno, Mařeno, pro kohos’ ty umřela” (Słowacja, Václavík 1930: 389); “Mořena, Mořena, pro kohos’ umřela?” (Słowacja, Václavík 1930: 389); “Mařena, Mařena, pro kehos umřela?” (Morawy, Sušil 1951: 701; Zibrt 1910: 64).
- c. “Ma mila Mařeno pro kehos umřela?” (Zibrt 1910: 60; Sušil 1951: 699); “Má milá Mařéna, pro keho’s umřéla?” (Czechy, Vaclavik 1959: 179); “Helo, helo, helo! má milá Mařeno, pro kohos umřela?” (Czechy, Bartoš 1888: 293; Zibrt 1910: 63); “Má milá Mařeno pro kehos umřela?” (Czechy, Zibrt 1910: 60; Sušil 1951: 700); “Má milá Mařéna, pro keho’s umřéla?” (Słowacja, Vaclavik 1959: 179).
- d. “Morena kyselá, za kohos visela?” (Czechy, Vaclavik 1959: 179).
- e. “Morena, Morena, Za koho sy umriela? Ne za nas, ne za nas, Než za ty nevolně kri-eštány” (Morawy, Sreznevskij 1878: 135); “Morena, Morena, Za kohos’ umrela? Nie za nás, nie za nás, ale za utlačanych krestanov” (Słowacja, Manga 1956: 430); war.: Kollár 1953: 38; Zibrt 1910: 76.
- f. “Morenica, Morena, za koho si umrela? Či za pána richtára, či za jeho syna?” (Horvátová 1986: 170); war.: Vršatský 1898: 130.
54. Przyczyna śmierci M.:
- a. „Za svátého Petra. Peter, vstávaj hore, odemykaj pole, už sú čačiky ve dvore” (Słowacja, Schvarzová 1927: 127).

- b. "Za starého dedku, čo ma bradu riedku" (Słowacja, Šimkova 1902: 96; Melicherčík 1959: 88); "Pro toho starého, Dětko hrbatého / že má koňa chromého" (Słowacja, Václavík 1930: 389);
- c. "Za pana Martina s černýma očima" (Czechy, Vaclavik 1959 179); "Za pána rychtára aj za jeho syna" (Czechy, Vaclavik 1959: 179);
- d. "pro Vincka Miklového, že ma koňa zasraného" (Słowacja, Václavík 1930: 389); "pro Pavla Baroňového, že jí nechtěl kúpit' na svátky fěrtocha nového" (Morawy, Zibrt 1910: 64); "Pro toho, pro toho, Šohaja švarného" (Sušil 1951: 701); "Pro tého, pro tého Janka Šušňového" (Czechy, Vaclavik 1959: 179);
- e. "Za bytčianske dievky, za švárne panenky" (Słowacja, Sakalová 1930: 15; Horvátová 1986: 167); "Za kerestúrske dlouke, za pekné pánenke umrela. Obleč suknu zelenú, na tú Kvetnú nedelu. Podobri si buóčke na zlatie vidličke" (Rákoskeresztúre k. Budapestu, Manga 1956: 439).
- f. "za bytčianskych mládencov, čo neľúbia trhancov!" (Słowacja, Sakalová 1930: 15; Horvátová 1986: 167); "Za ty Rožnovské pacholky!" (Kulda II 296; Malinowski 1877: 636); "Pro ty, pro ty, Rožnovské pacholky" (Bartoš 1888: 293; Zibrt 1910: 63); "Pro toho synečka nekterého" (Morawy, Zibrt 1910: 60; Sušil 1951: 700).
- g. "Pro ty, pro ty, pro pacholky: Pro velčovske panny, aby se vydaly / Pro pasaka stareho" (Czechy, Zibrt 1910: 60; Sušil 1951: 699).

Zapisy wierzeń

55. „Obyčejně se Mařena spaluje, potopuje aneb aspoň hroudím a kamením uhazuje; i utíkají děvy, jenž tak byly Mařenu popravily, bojíce se, aby za nimi Mařena neletěla” (Sušil 1951: 700).
56. "верят, что цветы и листья из венка Морынки отгоняют нечистую силу их того дома где хранится хоть один их этих цветов; они помогают также в неруках, для чего их настаивают на воде и поят больного" (Ukraina, Minch 1890: 105-107).
57. „Gdy utopiono M., należy bieć jak najszybciej do wsi (kto będzie ostatni albo upadnie, wkrótce umrze)” (Lompa 1965: 230).
58. „chlupci z celé dědiny, sice by z toho domu, ze kterého by se chlapec obřadu toho nezúčastnil, do roka někdo umřel” (Bartoš 1888: 281-282).
59. „Na hranici se sousední obci ji spálí. Kdyby ji spálili před hranicemi nebo za nimi, v těch osadách by mřeli” (Czechy, Zibrt 1910: 74).
60. „děvy samy, došek ten mařenový co nejvýše na strom vychodivše, kamením uhazují věstic, že pry nejspíše se vydá, jenž nejspíše ho uhodí” (Sušil 1951: 700).
61. „Dohořivající Marenu přeskakovala, aby prý byla zdravá, bedlivě pozorující, kdy se změní úplně v popel” (Czechy, Vaclavik 1959: 180).
62. "Věřilo se, že kde se chodí s Morenou, tam toho roku "nehori"" (Czechy, Vaclavik 1959: 182).
63. "цветы и чыбытки из венка Морынки спасают от громового удара" (Ukraina, Minch 1890: 105-107).
64. "На Ивана після обіда дівчата становлять Маринку, щоб дощ був, кажуть" (Ukraina, Dikarev 1905: 132-133).
65. „Това се прави да вали за дъждъ, да има берекетъ, да се запазятъ нивите отъ градъ (...)" (Bulgaria, Marinov 1914: 436).

66. „Марену или гильце разламывают; каждая из девушек берет себе часть и приносит на свои, огурцами засеянные гряды; от этого, говорят, лучше родятся огурцы” (Ukraina, Čubinskij 1872: 193-195).
67. “We wsi Cisowej (okrąg Kozielski) dziewczęta wynoszą marzankę za wieś, tam ją roztargają, a chłopcy biorą słomę do wymiatnia żłobów, aby konie dobrze jadły” (Malinowski 1877: 630).

Opisy praktyk

68. “...берут секиру (топор) и идут в лес, где срывают клековые листья и вырубают длинную палку черноклена все это приносят домой; тут часть девушек плетут из чибпткив венки, а другие лепят из глины человеко фигуру, выделявая ей нос, рот, голова и груди, румянят щеки и одевают в женское платье, а на голову надевают венок из чибытков и живых цветов и оставляют и до утра. Утром в день и Купала. (...) Дивчины идут глиняной чучеля, которой дают имя Морынка. Сажают ее на скамью, берутся за руки и, составяе круг, ходят вокруг Морынки и поют (...) берут Морынку, насаживают на преде приготовлянную палку черноклена и идут к реке с песнями. По приходе к реке, бросают Морынку в воду, а венок с ее головы берут домой” (Ukraina, Minch 1890: 105-107)
69. “Предъ закатомъ солнца идутъ въ ближній лесъ или садъ, срубаятъ тамъ тополь, вербу, или еще чаще чернокленъ, и, возвратаясь оттуда съ песнями на место, назначенное для праздника, одне несутъ пуки соломы, другія дерево, называемое только во время праздника мареню, а иногда Купалы, величиною съ ребенка, или въ полчеловека, сделаннаго изъ соломы, въ большомъ венке, одетаго въ женскую рубашку, и украшеннаго лентами и намистами. Обыкновенно все идутъ скоро, въ беспорядке и громко поютъ. (...) Пришедши на избранное место и воткнувши въ землю дерево, или марену, обвешиваютъ его лентами и венками, ставятъ подле Купалу, на котораго надеваютъ все свои украшенія: измисты, ленты, кольца, даже кресты, и поздно вечеромъ, невдалеке зажегши огромный костеръ соломы, ходятъ взявшись за руки вокругъ идола и дерева с песнями. (...) Въ эту же таинственную ночь празднуютъ Купалу, и только съ разсветомъ идутъ въ хаты и несутъ съ собою идола и марену. На другой день рано утромъ многіе купаются въ рекахъ, умываются водою, взятою изъ четырехъ колодезей (...). А по закате солнца въ самой Ивановъ день снова приносятъ къ воде идола и дерево или марену, снимаютъ съ нихъ все украшенія, кроме венковъ, поютъ те же песни, какія пели вчера, и съ крикомъ бросаютъ съ себя въ воду венки, а вследъ за ними идола и марену” (Ukraina, Passek I 96-97, 108).
70. „Із колачиків морду зроблять, ганчірками увернути, юпку надінуть, серги почеплять, стрічками, ягодами вашневими завітчають. Стулу поставлять, клинків наламають та кругом стули обставють (...), та Маринку у середину посадять. Тоді дівчата за руки поберуть ся, кругом неї ходять, сьпивають (...). Се вже коло копанки сьпивають як принесуть Маринку до копанки. Розбірають її тоді, клечинія повкидають у копанку і стулу, вмочать. Тоді юпку й сорочку скинуть виперуть. Тоді вже ганчірку кидають у воду з морди” (Ukraina, Dika-rev 1905: 132-133).

71. “Вечеромъ справляютъ Купала или Марену. – Марену делаютъ различнымъ образомъ: иногда изъ простаго венка, воткнуть въ него палку, иногда въ виде чучелы изъ соломы, изъ жгучей крапивы и шиповника; но чаще изъ черноклена; ее убираютъ венками, намистами, цветами и лентами относятъ на место, назначенное для праздника, и даютъ ему название Марени. Марену делаютъ, или только девушки или же и парубки. (...) Поставивъ на место Марену, приносятъ пуки соломы, а иногда соломенную куклу, одетую въ женскую рубаху, въ лентахъ, намистахъ и въ большомъ венке; эта кукла называется Купало. Пришедши на место, ставятъ Купала возле Марены, и не вдалеке разводять огонь. Взявшись за руки, ходятъ вокругъ Марены”.(Ukraina, Ćubinskij 1872: 193-195).
72. „... девушки, сделав куклу Марыну, привязывали ее к ветке, которую втыкали в землю; перед Марыной ставили стол, накрывали его белой скатертью и клали хлеб и соль. Вокруг стола ходили с песнями, потом обходили с Марыной все село и топили ее: в заключение тут же, на берегу, закусывали хлебом, который стоял на столе” (Sokolova 1979: 257)
73. "Не так давно молодежь в ночь на Купалу делала из соломы чучело Мары и с песнями несла его за околицу, раскладывала там большой костер из соломы, гнилушек, всякого лома, хвороста и сожигала на костре Мары. Мара догорала, присутствующие прыгали через огонь и пели песни. В Покалюбичской волости Мару или Куполу (чучело) надевают на высокий щит и несут к воде. Там ее сбрасывают с шеста в воду" (Białoruś, Romanov 1912: 208).
74. „... заврени единъ въ другъ чехли направязать като образъ – кукла, накичвать тая кукла съ бело було – раченикъ, както се кичи една булка и наресвать, както се реси, т. е. кити главата на булка: титрици (сребрени накити), перушъ (карнобадски пера, вапцати птичи пера), спуски (сащо родопски сребрени накити), подбрадник (сащо сребренъ накитъ). На тая изкуствена булчинска глава обличать мажка риза, и тая фигура, наречена Мара-и-Лишанка, е готова” (Bułgaria, Marinov 1914: 434-435).
75. „Mařena. Nejpród zrobuóm dášek a potym ruku tež ze slámy potém oblečóm kořulku bruřlek a potym mazelonki i jedna na druhu coby byřia řeroká bo jedna na druhu strójóm kera bydže p'eknějšá karton ře i zapáře teraz ře i zoloři řatka na kyrk teraz ře i dá na hřavu bandle a teras ře i dá v'eřec na hřavu teraz i ře dajóm kokotky take bandličky [...] chodzóm po vři i řp'evajóm dzevkóm - a najpředy tarářov'i a rektorov'i jak pozobchodzóm vřudže po vři to odstrojóm mařenu i schovajóm té řaty ř né i dášek dajóm na bok - a veznóm látečko i chodzóm řpevač pachořkóm - [...] jak přidóm ku vodze to rostyrchajóm tén dášek počepnóm ho do vody” (řláš, Malinowski 1901: 32-33).
76. “Kdyř obeřly celou ves, zvlářtě vřak kmocháčky a kmotřenky, [...] udělaly pak ze slámy Mařenu, obeřly s ní několikráte s velikým jářotem dědinu, dovlekly ji konečně “na říku”, a hodily ji do vody” (Czechy, Zíbrt 1893: 10).
77. “Dawniej we Wielkim Pořcie chodziły po wsi morzany. To były dwie kilkunastoletnie dziewczyny, które nosiły lalkę duřą jak niemowlę, zrobioną ze szmatek i przybraną pięknie wřęgami.” (řláš, Kwařniewicz 1984: 178).
78. “po dři dřię wynoszą dziewczęta w Laetare po nabořeńřtwie na długim, pstro pomalowanym drągu Marzanę (...). W czasie pochodu przez wieř (w porządku z charakterem uroczystym) po kilkakroć zatrzymują się, obracają wkoło Marzanę

- (...). Marzanki nie topią, tylko rozbierają. Po obchodzie dziewcząt wynoszą chłopcy wyobrażenie męczyzny tzw. Marzana (gdzie niegdzie "Marzaka"). Pochód ich ma charakter żartobliwy" (Śląsk, Klatecki 1885: 5220).
79. "... w Zawadzkiem i w okolicy kobiety sporządzają nie tylko marzannę, ale i marzanioka (...). W kieszeń męskiej kukły wkładały butelkę z wodą lub kieliszek. Woda była symbolem wódki. Tak ustrojoną kukłę nosły wśród śpiewów nad wodę i tam topiły" (polski Śląsk, Smolińska 2003: 59).
80. "... za dziewczętami z Marzanną szli chłopcy z Marzaniokiem, kukłą słomianą ubraną w łachmany męskie. (...) Po przejściu przez wieś, młodzież kierowała się do rzeki lub stawu, gdzie Marzannę topiono. (...) W miejscowościach, gdzie nie było wody, Marzannę palono." (Zabytki, s. 154-155)
81. "... chłopcy wypędzali w tę niedzielę ze wsi marzanioka, a dziewczęta marzannę. Robiono ze słomy chochoła i wśród drwin i kpin prowadzono marzanioka przez wieś, paląc go później w lesie lub topiąc w stawie (wodzie). Po utopieniu marzanioka dziewczęta wkraczały do wsi z marzanną, przystrojoną na zielono, lub zaczynały chodzić z goiczkim" (Śląsk, O Marzannie, s. 65)
82. „Po večeri spravia zo slamy ženskú postavu, takzvanú Murienu, vyobliekajú ju a nechajú do rána v kúte stáť. Ráno okolo piatej vezmú Murienu a nesúc ju po obcim spievajú (...). Vtedy už dôjdu k rieke a s mostu hočia Murienu do vody”. (Słowacja; Šimkova 1902: 96-97)
83. “Za Mařenu vystrojily došek do bílých šatův, v Chvalkovicích do “slubných” šatů poslední z dědiny vyvdané nevěsty; na hlavu dávaly vlasy ze lnu a pak zelený věněček jako nevěste. Navěševše na Mařenu co nejvíc pentlí, připevnily ji na žerdku. || Naproti tomu chlapi svého Mařocha na škaredo přistrojili. Tak v Raduni kdysi vystrojili ho v kožich, kladouce na hlavu beranici, na nohy vysoké boty, na klín položili smeták, do úst strčili dýmku, a tak ho na vůzku po dědině vozili. || V Lukavci nosí se na žerdi, má na hlavě klobouk a v ústech též dýmku. Jakmile přípravy z obou stran byly dokonány, vyšly děvuchy s jednoho konce dědiny s Mařenou, hoši s Mařochem s druhého konce, aby se prostřed dědiny setkali, neboť Mařoch chce se s Mařenou jako na rozloučenou políbiti” (Czechy, Zíbrt 1910: 70).
84. “Na Śląsku, słomiana kukła Marzanna osadzona na wysokiej żerdzi nosiła strój druhny weselnej: białą koszulę, kwiecistą spódnicę, fartuszek i gorset, chustę na ramionach, korale, wianek z kwiatów na głowie i wstążki w warkoczach. (...) Kiedy już (...) obniosły Marzannę po wszystkich obejściach, wychodziły z nią poza granice wsi, tam rzucały na ziemię, obdzierały z ubrania i wrzucały do rzeki lub stawu, a następnie, nie oglądając się powracały do domu. Niekiedy także i chłopcy stroili w męskie ubranie i wynosili ze wsi swoją kukłę – męczyznę, dla odmiany zwaną Marzaniokiem” (Ogrodowska 2001: 19-20).
85. “W czwartą niedzielę postu po nabożeństwie młodzież wiejska zgromadza się na placu i przystraja słomianą figurę w ubiór kobiety. Bałwana tego, zwanego “marzanną” wtykają na wysoką żerdź, najsilniejszy z chłopaków wynosi ją ze wsi nad rzekę Osobłogę, a dzieci, postępując za nim, śpiewają (...). Dziewczęta rozbierają “marzannę”, poczem wśród hucznych oklasków wrzucają ją do wody. Następnie wracają wszyscy do wsi z choiną, ozdobioną wstążeczkami, malowanemi skorupkami jajek, szychem złotym itp.” (Śląsk, Kalicki, Hytrk 1879: 51).

86. "Dziewczęta stroją wielką figurę w ubiór kobiecy, a parobcy w męski, przywiązują do wysokiej żerdzi i obnoszą po ulicach przy śpiewaniu różnych pieśni. Przybrana figura nazywa się "marzanką" lub "marzanną" a śpiewy "pieśni marzanne". Do domów nie wnoszą jej, lecz obchodzą prawie wszystkie, najdłużej zaś śpiewają przed plebanią i szkołą. Po skończonym obchodzie rozbierają "marzannę" z szat i rzucają do stawu lub rzeki" (Śląsk, Kalicki, Hytrk 1879: 50)
87. "W marzanią niedzielę (Dominica laetare) dziewczęta stroją lalkę ze słomy w ładne szaty, w wieniec z kwiatów papierowych i niosą ją z jednego końca wsi na drugi, zatknietą na żerdzi, przyczem chłopcy miotają na lalkę śniegiem i błotem (...) Przy tej procesyi dziewczęta śpiewają" (Malinowski 1877: 628)
88. "V Janovicích ještě se Mařík a Mařena udrželi. Chlapci Maříka přistrojí jako chlapa, děvčata Mařenu jako robu, a nabodnuvše na koly nosí po dědině (...)." (Czechy, Zíbrt 1910: 74).
89. "Dwa kawałki drzewa związują w formie krzyża; krzyż oplatają słomą i przywdziewają w najpiękniejsze szaty wałaszki. W tym celu biorą cienką koszulę, spódnicę, fartuch i kaftanik; kaftanik taki jest zabytkiem dawnej odzieży (...). Głowa marzeny robi się z gałganków i chust i ma ztyłu ozdobę i oznakę, którą nosi każda niezamężna wałaszka, gdyż jest wpleciona we włosy dziewczęcia. Prócz tego zdobią marzenę, zawieszając na niej więcej jeszcze wstążek. Skoro cała figura gotowa, natenczas dziewczęta, które opuściły szkołę, wynoszą ją z miasta lub wsi w pole (...). Tu, w polu, sadzają marzenę i zdejmują z niej szaty, które przywdziewa zaraz jedna z dziewcząt. Słomianą zaś postać z głową z gałganów stawiają na ziemi, a parobcy, którzy nadciągają ze wsi, rzucają na nią bryłami ziemi i kamieniami" (Wałachia Morawska, Malinowski 1877: 635-636)
90. "... včas ráno sídu sa mládenci a dievky na vyšnom konci dediny. Stoknú na palicu snopok, oblečú ho do ženského kroja, a to je Marmuriena. S touto Marmurienou potom chodia po dedinie spievajúci. Keď prejdú s Marmurienou celú dedinu, hodia ju na vyšnom konci dediny do vody. Keď s Marmurienou pochodili celú dedinu, jedna z dievok obleče sa do najkrajších šiat a celá sa vyzdobí a vykrašlí všelijakými stužkami. Toto je Královna. S touto Královnu potom zase idú znovu mládenci a dievky po dedinie (...)" (Słowacja; Bohuslav 1910: 55-56)
91. "Na Vlkolínci prinášali novô letko hned po vynasení mužskej a ženskej figúry. Muriena i Chlap sa pred každým domom a skupinou ľudí pokloniti. Keď obe postavy pálili, preskakovali dievky oheň" (Ondrejka 1969: 104)
92. "Na smrtnou (n. Černou) neděli odpoledne vynášejí odrostlejší děvčata ze vsi Mařenu (laš. Mařanu). Děvčata sejdou se v některém domě a vystrojují Mařenu (ve Slezku) takto: Vezmou došek a rozkroutí jej na poly. Z jedné půly se dělá Mařena. Kde má došek hlavu, utočí se i Mařeně hlava. Ruce skroutí se též ze slámy a přivážou k došku. Na hlavu zavážou Mařeně bílý šátek a do týla přivážou dva lněné lelíky (vrkoče), potom oblekou došek do mužské košile. Když už je košile oblečena, přivážou ruce ke kloubům, aby měla jimi boky podepřeny. Potom nastříčí se došek na dlouhou žerd' a dobře přiváže. Pak se Mařeně oblekou tři čtyři sukně a opáše zelená nebo červená zástěra. Hlava se ozdobí věncem a mnohými pentlemi. – Jinde nastrojují došek do starých ženských hábů. Mařenu nesou děvčata celou dědinou, počnouce od horního konce. Za dědinou někde u vody nebo nějakého žlebu Mařenu odstrojí a došek tam vhodí. – Kde jest Mařena ve staré hadry nastrojena, tam běží chlapci

za děvčaty a perou po ní kamením. Taková Mařena hodí se pak celá do vody, nebo na ní chlapani hadry roztrhají (...) || Na Jičsku nesou Mařenu až k lesu, tam s ní šaty svlekou a roztrhají; zatím chlapani v lese utnou 'majíček' a nesou nazpět do dědiny" (Bartoš 1888: 281-282).

93. "Po skončení obchůzky vesnicí děvčata nesla Smrt na louku, kde ji svlékla a hodila do ohně. Pak se chytila za ruce a tančila kolem ohně pokřikující na Marenu." (Czechy, Vaclavik 1959: 180).

Bibliografia

- Bartmiński 2005 – Jerzy Bartmiński, *Koncepcja językowego obrazu świata w programie slawistycznych badań porównawczych*, "Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej", 40, Warszawa, s. 259–274.
- Bartmiński 2006 – Jerzy Bartmiński, *Niektóre problemy i pojęcia etnolingwistyki lubelskiej*, "Etnolingwistyka", 18, Lublin, s. 77–90.
- Bartmiński, Panasiuk 1993 – Jerzy Bartmiński, Jolanta Panasiuk, *Stereotypy językowe* [w:] Współczesny język polski, pod red. Jerzego Bartmińskiego, Wrocław, s. 363–387.
- Paluszak–Bronka 2003 – Anna Paluszak–Bronka, *Językowy obraz szatana w kazaniach księdza Piotra Skargi*, „Studia Językoznawcze”, t. 2, Synchroniczne i diachroniczne aspekty badań polszczyzny, Szczecin.
- Czyżewski 1988 – F. Czyżewski, *Zmora*, "Etnolingwistyka", nr 1, s. 133–143.
- Bohdanowicz 1995 – Janusz Bohdanowicz, *Demonologia ludowa. Demony powietrza – „planetnik”, „wir powietrzny – diabeł”*, Literatura Ludowa, 1995, nr 1.
- Bohdanowicz 1994 – Janusz Bohdanowicz, *Demonologia ludowa. Relikty wierzeń w strzygonie i zmory*, „Literatura Ludowa”, 1994, nr 2.
- Katičić 1989 – Radoslav Katičić, *Hoditi–roditi. Tragom tekstom jednoga praslavenskog obreda plodnosti*, "Studia Ethnologica", v. 1, Zagreb.
- Kozioł 1989 – Maria Kozioł, *Strzygoń*, „Etnolingwistyka”, nr 2, s. 85–92.
- Krzysztoforska–Doschek 2000 – Jolanta Krzysztoforska–Doschek, *Prasłowiańskie źródła nowszej poezji polskiej*, Kraków.
- Mianecki 2002 – Adrian Mianecki, *Postać demona wodnego w ludowych przekazach wierzeniowych*, „Literatura Ludowa”, 2002, nr 2.
- СДЭС – *Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого*, том 1–3, Москва 1995–2004.
- SLSJ – *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, Wrocław 1980.
- SSSL – *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. Jerzy Bartmiński, t. I, Lublin 1996.
- Stabrowski 2005 – Marcin Stabrowski, *Nie taki diabeł straszny... Wizerunek diabła w kazaniach jezuickich z drugiej połowy XVII w.*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” No 2783, Historia CLXXI, Wrocław.

Źródła

- Agarkina 2002 – T. A. Агапкина, *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне–летний цикл*, Москва.
- Aničkov 1903 – E. V. Аничковъ, *Весенняя обрядовая песня на западе и у славянъ*, ЧАСТЬ I. Отъ обряда къ песне, Санктпетербургъ.
- Balara 1986 – Michał Balara, *Na Spiszu. Opowieści ludowe, opowieści i bajdy*, Warszawa.
- Bartoš 1888 – František Bartoš, *Naše děti. Jejich život v rodině, mezi sebou a v obci, jejich poezii, zábavy a hry i práce společné*, V Brně.
- Bazieličówna 1954 – Barbara Bazieličówna, *Marzanna i Gaik. Obrzędy budzącej się wiosny*, "Świat i Życie. Dodatek tygodniowy Dziennika Zachodniego", nr 16, 18. IV.
- Bednárík 1943 – Rudolf Bednárík, *Duchovná kultúra slovenského ľudu*, "Slovenská Vlastiveda", II, Bratislava.
- Bessonov 1871 – П. Бессонов, *Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта*, Москва.
- Bodnár 1911 – Julius Bodnár, *Myjava*, Myjava.
- Bohuslav 1910 – Bohuslav, *Marmuriena a Královná v Dovalove*, „Časopis Museálnej Slovenskej Spoločnosti“, Turč. Sv. Martin, r. 13, 1910.
- Botík 1988 – Ján Botík, *Hont. Tradície ľudovej kultúry*, Banská Bystrica.
- Brandowski 1885 – A. Brandowski, *Marzana*, "Warta", nr 570–571, Poznań.
- Chození ze "smrti", "Česky Lid", 26, s. 264–266.
- Čubinskij 1872 – П. П. Чубинский, *Труды этнографическо–статистической экспедиции въ западно–русский край, снаряженной Императорскимъ русскимъ географическимъ обществомъ*, томъ III, С.–Петербургъ.
- Dikarev 1905 – M. Dikarev, *Народний календар Валуцького повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині*, "Материяли до українсько–руської етнології", том VI, Львів.
- Dobrzycki 1898 – Stanisław Dobrzycki, *O mowie ludowej we wsi Krzęcinie (Powiat Podgórski)*, "Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny", seria II, tom XI, W Krakowie.
- Dygacz, Ligęza 1954 – Adolf Dygacz, Józef Ligęza, *Pieśni ludowe Śląska Opolskiego*, Kraków.
- Erben 1864 – Karel Jaromír Erben, *Prostonárodní české Písně a říkadla*, V Praze.
- Vojt. Faměra, *Najmuriena panna (topenie Moreny na smrtnú nedel'u)*, "Česky Lid", 24, s. 231–232.
- Tomasz Gawalkiewicz, "Śmiercicha" w Zaborowcu, "Gazeta Zielonogórska", nr 81 (4833), 1968, s. 3.
- Horvátová 1986 – Emília Horvátová, *Rok po zvykoch nás'ho ľudu*, Tatran.
- J. K. Hrašé, *Vystrojování, nošení, utápění a upalování smrti na smrtelnou neděli*, "Česky Lid", 5, 1895.
- Huzjak 1957 – Višnja Huzjak, *Zeleni Juraj*, Zagreb.
- Klatecki 1885 – Ignacy Klatecki, *Nowe lato, uroczystość starosłowiańska*, "Warta" nr 562–568.
- Kollár 1953 – Ján Kollár, *Národné spievanky*, d. 1–2, Bratislava.
- Krasko, *K monografií Podjavorinska. (Monografické črty z Vad'oviec)*, „Časopis Museálnej Slovenskej Spoločnosti“, Turč. Sv. Martin, r. 19, 1927.

- Kreja 1991 – Bogusław Kreja, *Wyraz 'morze' i jego derywaty w języku polskim i w innych językach słowiańskich*, "Gdańskie Studia Językoznawcze", V.
- Kulda – Beneš Method Kulda, *Moravské národní pohádky, pověsti, obyčejé a poveři*, sv. I–II, V Praze 1874–1875.
- Kwaśniewicz 1984 – Krystyna Kwaśniewicz, *Zwyczaj i obrzędy doroczne*, "Etnografia Polska", t. 28, z. 1.
- Lompa 1965 – *Bajki i podania*, zebrał Józef Lompa, Wrocław.
- Lompa 1970 – Józef Lompa, *Pieśni ludu śląskiego*, wyd. Bogdan Zakrzewski, Wrocław.
- Malinowski 1877 – Lucjan Malinowski, *Zarysy życia ludowego na Szląsku*, "Ateneum. Pismo naukowe i literackie", t. II, Warszawa.
- Malinowski 1901 – Lucjan Malinowski, *Powieści ludu polskiego na Szląsku*, "Materiały Antropologiczno–Archeologiczne i Etnograficzne", t. V, Kraków.
- Manga 1956 – János Manga, *Morena a jej maďarské obmeny*, "Slovenský Národopis", IV, Bratislava.
- Marcinkowa, Sobczyńska 1973 – Janina Marcinkowa, Krystyna Sobczyńska, *Pieśni, taniec i obrzędy górnego Śląska*, Warszawa.
- Marinov 1914 – Д. Мариновъ, *Народна вера и религиозни народни обичаи*, "Сборник за народни умотворения и народописъ", кн. XXVIII, София.
- Marzanki – (Anonim), *Marzanki*, "Zwiastun Górnośląski", 1869, nr 12.
- Medvecký 1905 – Karol A. Medvecký, *Detva*, Detva.
- Melicherčík 1959 – Andrej Melicherčík, *Slovenský folklór. Chrestomatia*, Bratislava.
- Meyer 1931 – C. H. Meyer, *Fontes Historiae Religionis Slavicae*, Berolini.
- Mínch 1890 – А. Н. Минх, *Народные обычаи, обряды, суеверия*, СПбг.
- Štefan Mišík, *Ludové zvyky a obyčaje*, „Časopis Museálnej Slovenskej Spoločnosti”, Turč. Sv. Martin, r. 3, 1901.
- Mjartan – Ján Mjartan, *“Pálenie deda” na okolí Valaskiej Belej* [w:] *Národopisný zborník*, red. Jan Mjartan, vyd. Matica Slovenska, sv. 1, b.r.
- Mjartan 1974 – Ján Mjartan, *Horehronie*, Bratislava.
- Moszyńska 1881 – Józefa Moszyńska, *Kupajło tudzież zabawy doroczne i inne z dodatkami niektórych obrzędów i pieśni weselnych ludu ukraińskiego z okolic Białej Cerkwi*, "Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej", t. 5, Kraków.
- Nowakówna 1930 – Elżbieta Nowakówna, *Marzanka. Zwyczaj Wielkiego Postu z wsi Kadłubie, pow. Strzelecki*, "Zaranie Śląskie", nr 4.
- O Marzanie – *O Marzanie i marzanioku*, "Orli Lot" 1938, nr 4.
- Ogrodowska 2001 – Barbara Ogrodowska, *Radujcie się, weselcie. O polskich zwyczajach i obrzędach wielkanocnych*, Warszawa.
- Olejnik 1978 – Jan Olejnik, *L'ud pod Tatrami*, Martin.
- Ondrejka 1969 – Kliment Ondrejka, *Rytmičný pohyb ako zložka zvykoslovia a ľudových slávností*, "Slovenský Národopis", XVII.
- Passek – Вадим Пассек, *Очерки России*, кн. I–VI, Санктпетербургъ 1838.
- Pluta 1959 – Feliks Pluta, *Oracje, pieśni i opowiadania opolskie*, "Literatura Ludowa", nr 2–3 6–7.
- Podtatranský, *Šul'ková nedela*, „Časopis Museálnej Slovenskej Spoločnosti”, Turč. Sv. Martin, r. 8, 1905.
- Polívka 1916 – Jiří Polívka, *Povidky lidu opavského a hanáckého*, V Praze.

- Pstrokońska 1987 – Barbara Pstrokońska, *Spalić Marzannę*, "Tygodnik Kulturalny", nr 13, s. 10.
- Roger 1863 – Juliusz Roger, *Pieśni Ludu Polskiego w Górnym Szląsku z muzyką*, Wrocław.
- Romanov – E. Романов, *Белорусский сборникъ*, т.1–8, Киевъ–Витебск 1885–1912;
- Rombowski 1959 – Aleksander Rombowski, *Józef Kauschke. Początku polskiej etnografii na Śląsku*, "Zaranie Śląskie. Kwartalnik", r. XXII, z. 1, Katowice.
- Rusev 1892 – Ст. С. Руссевъ, *Народни обичаи. Отъ Бургаско*, "Сборник за народни умотворения, наука и книжнина", кн. 7, София.
- S. Sakalová, *Veľko-bytčianske zvyky a obyčaje v čase od Sylvestra do Veľkej Noci kedysi*, „Časopis Museálnej Slovenskej Spoločnosti”, Turč. Sv. Martin, r. 22, 1930.
- Scheufler 1963 – Vladimír Scheufler, *Vynášení smrti a morové epidemie*, "Český Lid", nr 2.
- Františka Schvarzová, *Chodenie s betlehemom*, „Časopis Museálnej Slovenskej Spoločnosti”, Turč. Sv. Martin, r. 20, 1928
- Seweryn 1931 – Tadeusz Seweryn, *Marzanna. Gaik. Dożynki*, "Orli Lot", nr 10.
- Smolińska 2003 – *Tradycyjne zwyczaje i obrzędy śląskie. Wypisy*, wybór i opracowanie Teresa Smolińska, Opole.
- Sobieska 1964 – Jadwiga Sobieska, *Wielkopolski obrzęd topienia "śmiercicy"*, "Etnografia Polska", t. VIII.
- Sokolova 1979 – В. К. Соколова, *Весенне–летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начало XX в.*, Москва.
- Szreznvskij 1878 – И. И. Срезневский, *Чешскія глоссы въ Mater Verborum*, Санктпетербургъ.
- Staszczak 1964 – Zofia Staszczak, *Śląska forma obrzędu Marzanny i Gaika na tle porównawczym*, Opole.
- Sušil 1951 – František Sušil, *Moravské národní písně s nápěvy do textu vřaděnými*, Praha.
- Szubertowa 1951 – Maria Szubertowa, *Dary i świadczenia obrzędowe*, "Prace i Materiały Etnograficzne", t. VIII–IX, Łódź–Lublin.
- Śledziewski 1961 – Antoni Śledziewski, *Utopili Marzanneczkę w Odrze*, "Tygodnik Kulturalny", nr 19, s. 9.
- Šestiuk 1985 – И. А. Шестюк, *Русский фольклор в Киргизии*, "Русский Фольклор", 23, Ленинград.
- Šimkova 1902 – Marina Šimkova, *Ľudové poverý a zvyky*, „Časopis Museálnej Slovenskej Spoločnosti”, Turč. Sv. Martin, r. 5, 1902.
- Šteller 1932 – A. Šteller, *Hry našich detí v Bravacom*, „Časopis Muzeálnej Slovenskej Spoločnosti”, r. 24, Turčianski sv. Martin, 1932
- Švorc 1979 – Peter Švorc, *Štrba*, Poprad.
- Tacina 1963 – Jan Tacina, *Pieśni ludowe Śląska Opolskiego*, Katowice.
- Václavík 1930 – Antonín Václavík, *Luhačovské Zálesí*, V Luhačovicích.
- Vaclavik 1959 – A. Vaclavik, *Vyroční obyčaje a lidové umění*, Praha.
- Josuf Vlucka, *"Mojicek" (krásná) z Orlové ve Východním Slezsku*, "Český Lid", 26, s. 199–200.
- Vršatský 1898 – Vršatský, *Zvyky a obyčaje v Solčanoch (Nitra)*, "Sbornik museálnej slovenskej spoločnosti", red. A Sokolik, r. III, Turčiansky sv. Martin.
- Wasylewski 1937 – Stanisław Wasylewski, *Na Śląsku opolskim*, Katowice.

- Wawrowski 1846 – Fr. Wawrowski, *Popielnice starosłowańskie i obrzędy przy pogrzebach*, "Przyjaciel ludu", nr 7–8, Leszno.
- Zabytki – *Zabytki ludowej kultury na Śląsku i w Częstochowskiem*, praca zbiorowa, Bytom 1975.
- Zakrzewski 1962 – Bohdan Zakrzewski, *Śląska pieśń ludowa w zbiorach z okresu romantyzmu*, Wrocław.
- Zawistowicz–Adamska 1976 – Kazimiera Zawistowicz–Adamska, *Polska sztuka ludowa*, "Łódzkie Studia Etnograficzne", XVIII, Łódź.
- Zíbrt 1893 – Čeněk Zíbrt, *Vynášení "smrti" a jeho výklady*, V Praze.
- Zíbrt 1910 – Čeněk Zíbrt, *Smrt nesem ze vsi... Pomlázka se čepejři. (Veselé chvíle v životě lidu českého, sv. III)*, Praha.
- Čenek Zíbrt, *Josef Dobrovský o vynášení smrti ve Slezsku*, "Česky Lid", 24, s. 226–227.

**Cognitive Definition of Marzanna – An Attempt at Reconstruction of a
Fragment of the Traditional Mythological Appearance of the Slavic World**

Michał Łuczyński

The article is dedicated to the analysis of the Marzanna, a figure which is correlated to the folk magical rituals of the Slavs. The author focuses on that problem as a part of Slavic mythologic worldviews. Theoretically and methodologically it is based on the model of cognitive definition as proposed by Jerzy Bartmiński. In the final part of this paper, the author presents the sources used in the article: ethnographical relations and folk song lyrics. The data refer mainly to the Polish, Czech and Slovak territory, but they are presented against material from the entire southern and eastern Slavdom. The study makes it possible to establish the semantic connotations of Marzanna and to find plots and myth sequences.

Podkovana čaravnica in druge povedke o coprnicah v vzhodni Sloveniji

Mirjam Mencej

Presented are (migratory) legends about witches that were recounted by people living in rural parts of eastern Slovenia. Although people also told stories, or memorates, about their own first-hand experience with witches these legends were not a part of the local witchcraft belief system but generally served to only amuse and entertain.

V zgodovini folkloristike so zlasti skandinavski avtorji opozarjali, da je pogosta napaka folkloristov, raziskovalcev religije in drugih raziskovalcev ljudskih verovanj neupoštevanje pomena analize žanra kot kritike virov, kritičnega orodja – vsi žanri namreč v preučevanju ljudskih verovanj nimajo enake vrednosti. Predvsem memorati¹ so tisti, ki imajo največjo vrednost za sklepanje o lokalnem verovanju in so najpomembnejši vir za raziskavo ljudskih verovanj, saj pripovedujejo o socialno sprejetih nadnaravnih izkušnjah (von Sydow 1948; Honko 1969; Kvideland 1988: 17). Nekateri raziskovalci so sicer menili, da se memorati sčasoma stilizirajo do takšne stopnje, da postanejo povedke oziroma so jih imeli za nekakšno predstopnjo povedke. A dejstvo, da memorati vsebujejo povedkovne motive, še ni zadosten dokaz za trditev, da en žanr evoluiral v drugega, menijo drugi folkloristi, po mnenju katerih memorati in povedke načeloma izražajo dva različna odnosa do nadnaravne izkušnje. Toda kadar na istem geografskem območju najdemo memorate in povedke, ki opisujejo isto izkušnjo, lahko predvidevamo, da v tem primeru povedke izražajo resnično verovanje na tem območju (Kvideland 1988: 12).

Na podeželskem območju vzhodne Slovenije, ki smo ga s študenti raziskovali v letih 2000 in 2001, smo posneli mnoge memorate o doživetjih z nočnimi coprnicami, pa tudi mnoge pripovedi o izkušnjah, ki so jih imeli ljudje s sosedi, ki so jih navadno skrivaj sumili čarovniških dejanj, ter osebam, ki so imele reputacijo čaravnice v vsej vasi. Naj so ljudje v čaravnice verjeli ali ne, so ob teh pripovedih vedno razmišljali, diskutirali o tem, ali gre za resnična doživetja ali ne, o tem, ali sami vanje verjamejo ali ne, o tem, kaj verjamejo drugi in česa ne itd. (prim. Mencej 2006). Toda poleg teh pripovedi so nam sogovorniki pripovedovali tudi povedke o coprnicah, za katere praviloma ni bilo dvoma o tem, da niso bile predmet verovanja ljudi². To so povedke, ki so jih pripovedovali za zabavo, včasih z

¹ Memorat je termin, ki ga je von Sydow označil kot prvoosebno pripoved oziroma poročilo o srečanju z nadnaravnim (von Sydow 1948: 73), kasneje je bil razširjen tudi na pripovedovanje v tretji osebi, kadar je oseba z osebo, ki je imela takšno doživetje, tesno povezana (npr. ko gre za sorodnike, znanca ...) (prim. Kvideland 1988: 19).

² Le ena naša sogovornica je pripovedovala te povedke (konkretno povedko o Podkovani čaravnici) kot resnične, a bila je izrazita izjema: njen svet se je namreč v celoti vrtel okoli čarovnic in vse dogodke v svojem življenju je interpretirala skozi prizmo čarovništva.

didaktičnimi ali celo mizoginimi podtoni, ne pa kot poročila o osebnih izkušnjah. Poleg trdno zasidranih verovanj o čarovnicah, ki so jih naši sogovorniki pogosto podkrepili z memorati oziroma pripovedmi o lastnih izkušnjah ali o izkušnjah svojih znancev, sorodnikov, prijateljev, so med ljudmi krožile torej tudi povedke, za katere je mogoče trditi, da niso bile integralni del verovanjskega sistema čarovništva na tem območju³.

Te pripovedi niso bile pripovedovane kot poročila o lastni izkušnji ali o izkušnji bližnjega prijatelja, sorodnika, ki bi našemu sogovorniku o doživetju poročal iz prve roke, pač pa praviloma kot zgodbe o neki nedoločeni osebi, ki se dogajajo v nedoločenem času, kraju, ki ga (jih) pripovedovalec ni poznal osebno, a je o njem (njih) slišal le pripovedovati. Tipična za te zgodbe je uporaba nedoločnih zaimkov »eden« oziroma »ena«, »nekdo« ali časovnega prislova »enkrat«:

»To mi ena povedala« (...); »Je ena punčka šla do ene stare ženske, pa ni vedela, da je ta čarovnica (...); »Pravijo, da je en šuštar bil noter (...); »Pa se je enkrat eden nekam v en sod skrtil, več (...); »(...) se je eden tudi poročil z enim dekletom, ne (...); »(...) mu je nekdo rekel: Veš, kaj ti naredi, ti jo pa ubriši (...).

Celo kadar so se te pripovedi nanašale na konkretne osebe iz vasi, so bile to predvsem zgodbe z zabavno vsebino, ki bi jih večina prepoznala kot povedke ali zabavne zgodbe, ne pa kot pripovedi o lastni izkušnji, celo če bi bile pripovedovane v prvi osebi. Pri tem so pripovedovalci navadno uporabljali tudi prepoznaven narativni način: te pripovedi so tudi pogostejše kot druge spremljane s smehom. Namen njihovih pripovedi je bil predvsem zabavati in norčevati se, ne pa seznanjati sovaščanov z »realnimi« nevarnostmi čarovnic in posledicami njihovih dejanj – čeprav osebam, na katere so se takšne zgodbe navezovale, ob njih gotovo ni šlo na smeh. Te zgodbe običajno tudi niso bile tako zelo splošno razširjene kot pripovedi o doživetjih, izkušnjah ipd., ki so jih doživljali kot resnična ali pa so vsaj razglabljali o možnosti, da so resnična.

Lucijin stolec

Nekaj takšnih pripovedi smo posneli o t.i. „Lucijinem stolcu“. Lucijin stolec so poznali tako na Češkem, Moravskem, Madžarskem, Hrvaškem in v Sloveniji kot tudi v zahodni Evropi. Lucijin stolček je poseben, navadno trinožen stol, ki ga je potrebno začeti delati na dan sv. Lucije, 13. decembra⁴ (odtod njegovo ime), in ga končati do svetega večera oziroma božiča. Včasih so dodana še posebna navodila: treba ga je narediti iz devetih, dvanajstih ipd. vrst lesa, včasih samo iz »moških« vrst (pri čemer je potrebno vsak dan dodati drugo vrsto lesa), sme se ga delati le pred sončnim vzhodom ali pa samo do sončnega zahoda, včasih mora človek, ki izdeluje stolec, to delo opravljati molče ipd.⁵ Ta stol

³ Migracijske povedke, med katere spada večina teh zgodb, lahko temeljijo na verovanju iz drugega časa in kraja in ne izražajo nujno verovanja na območju, kjer je bila takšna povedka zapisana (Kvideland 1988: 17), čeprav po drugi strani ne morejo biti preveč tuje tudi verovanju na tem območju, saj jih sicer domačini ne bi širili dalje in sprejeli za svoje.

⁴ Po starem julijanskem koledarju je bil 13. december najkrajši dan leta.

⁵ Ta pravila se seveda deloma razlikujejo od območja do območja oziroma od pripovedovalca do pripovedovalca.

je mogoče uporabiti za to, da se z njegovo pomočjo prepozna čarovnice⁶: kdor jih hoče razkrinkati, mora nesti stol k polnočnici ter med mašo poklekniti nanj, pa bo spoznal vse coprnice v vasi, saj bodo med povzdigovanjem obrnjene stran od oltarja oziroma se bodo plazile po steni, kazale duhovniku golo zadnjico, imele na glavah latvice ali luči v rokah itd. Pri tem mora paziti, da ga coprnice ne raztrgajo, zato mora pravočasno pobegniti pred njimi⁷.

Vprašanje je, ali gre pri Lucijinem stolcu za dejansko magijsko prakso, ali zgolj za narativno izročilo. Iz literature ni mogoče razbrati, ali so etnologi izdelovanje stolca na terenu zabeležili kot resnično dejanje, ki so ga ljudje v želji po razkrinkanju čarovnic dejansko izvajali, ali pa je bil ta motiv del razširjenih pripovedi o razkrinkavanju čarovnic. Morda lahko predvidevamo celo postopen razkroj magijskega dejanja v narativno obliko. Čeprav ta ni zabeležena v Christiansenovem indeksu migracijskih povedk, pa gre v Evropi vendar za zelo razširjeno povedko. Motiv identifikacije čarovnice s t.i. »Lucijinim stolcem« (čeprav tega imena za stol na našem območju niso uporabljali) tu vsekakor ni bil del resnične prakse oziroma lastnih izkušenj pripovedovalcev. Tudi če so ljudje ta način identifikacije čarovnice nekoč dejansko uporabljali, je bila v času, ko smo raziskovali čarovništvo, zgodba o Lucijinem stolcu vendarle samo ena izmed zabavnih pripovedi, ki so tu krožile o čarovnicah. Zanj je bil značilen tudi dramatičen konec (ki je včasih vsebovan zgolj v svarilu) – čarovnice ugotovijo, da jih je nekdo prepoznal, in če ta ne bi hitro pobegnil, bi ga raztrgale:

S: Kdaj moraš začeti delati stolček?

I1: Na Lucijevo.

I: Enkrat moraš začeti delati stolček iz vseh ...

I1: Od Lucije pa do božiča.

I: Božiča. Je določeno število dni. In vsak dan moraš sestaviti stolček iz različnega lesa.

In potem greš, postaviš stolček, greš k polnočnicam, ne ...

I1: Ja.

I: ... in stopiš na tisti stol v cerkvi. In se ozreš po cerkvi nazaj in vidiš, katere so coprnice. Tiste, ki so coprnice, gledajo proti vratom, so obrnjene s hrbtom proti oltarju.

S: Ste že poskusili kdaj?

I, I1: Ne. / Smeh./

I: Samo moraš biti pa zelo previden baje, da te takrat coprnice vidijo in da so že enkrat enega ubile, je bilo res?

I1: Ja, ja.

⁶ V okolici Ljutomerja z enakim namenom izdelujejo panj, v Beli krajini posebne naočnike ali pa sešijejo posebno obleko, ki jo oblečejo narobe in v njej počakajo čarovnice na križpotju, v Prekmurju lesene podplate, v Retju vzamejo k polnočnici butaro trsk iz vsakovrstnega lesa, na katero sedejo med polnočnico, v Kostelu so si obleko oblekli narobe, v Slovenskih goricah so pletli »žmic« in si ga dali pod kolena med povzdigovanjem (prim. Kuret 1989/II: 254–5).

⁷ Prim. pregled verovanj o takem stolčku v Navratil 1885: 167–9; Kuret 1989/II: 252–5; Tolstaja 1998: 146–7; gl. še Dolinar 1913: 240 – tu je stol narejen iz enoletne leskovke, nanj pa je treba sestiti med povzdigovanjem – po Arhiv ISN SAZU; Primc 1997: 240 in dalje; Gričnik 1998: 82, št. 159; 168–171; zapisal Fr. Sreboški Peterlin 1870 na Dolenjskem, Štrekljeva zapuščina, mapa II, Arhiv ISN SAZU – stolček je treba začeti delati na Lucijino, mora pa biti iz trinajstih vrst lesa, vsak dan pa je treba narediti en del stola; Vedež III, 1850, 384, Prazne vere – „Ko bi si naredil človek s tremi nogami iz deveterega lesa, pri sebi imel tri pisane grahe, in se na sveti večer (božič) na tak stol pred cerkvena vrata usedel, bi videl vse čare ali coprnice in jih spoznal“.

I: So ga ubile, ker ni pravi čas pobegnil, ne. Ker ko so pol ljudje prišli ven iz cerkve, so tiste coprnice navalile na tega človeka, k jih je razkrinkal. In pol da je moral biti zelo hiter, da je zbežal. (53)

I: No, tule ata pa je govoril, da na adventne, na kva..., ne na adventne, na kvatrne nedelje, sobote, morajo stolček delati, ampak na tiste kvatrne nedelje ali sobote, da mora stolček delati, da pol za božič oponoči gre k maši, pa na tisti stolček stopi, ne, in da vidi, katere so coprnice. Da normalnega človeka vidi naprej gledat, k bogu, ne, proti oltarju, ampak ona ima glavo nazaj obrnjeno. Ampak bogvari, da te une opazijo, da to naredijo. /.../

S: Aha ... In potem se mora človek usesti na ta stolček?

I: Stopiti na tisti stolček, ampak je tako majhen, da ga je dal v žepek /pokaže na prsi/. To ne more, da bi velikega, ker une ne smejo opaziti, da nese, in če ga opazijo, je hudir, ne. (8)

I: Ne, ne, ne, ker tu so pa rekli tako, to je bilo pri nas, to je recimo zgodba, je ena stara teta povedala, katere so coprnice v vasi, ne. To si moral nekje tam avgusta posekat lipo mlado, pa stolec narediti, tak na tri, samo na tri noge, ne... in pol na božični večer /smeh/ si moral iti, ko so bili že vsi v cerkvi, ne, /.../ in si moral tam poklekniti, ne, z eno nogo na tisti stolec in katere so bile, so bile nazaj obrnjene, ne. Ker coprnica ne more v oltar gledati, ne, gleda nazaj, ne. In videl si ti njih, videle so pa one tebe, ne, in so rekli, da onda si moral pa fino teči in pod slamnato streho. Če so te pa prej ulovile, da si pa bil pečen, ne /smeh/. Ja, /smeh/ to je ona povedavala menda. (24)

Zelo zanimivo je tudi spremljati širjenje teh pripovedi, na katere ne vpliva samo ustna transmisija, ampak vedno bolj tudi mediji – v tem primeru radio:

I: Le to sem slišala o coprnica, po radiu, po radiu je govorila. Ne, da coprnice, da so bile pred coprnice. Da za polnočnico se je videlo ... Da so nazaj obrnjene bile gledale, ker nimajo oblasti, da bi na oltar gledale.

S: Vi pa niste to od nikogar slišali, da bi to on videl?

I: Ne. Ne ... (29)

S: Pa se je dalo čarovnico na kakšen način spoznati?

I: Ja, to je pa po radiu povedaval, kako se spozna ... Za k maši. Pa vse so nazaj obrnjene. Ne gledajo na oltar. Eden se je pa hotel prepričati, pa je vzel s seboj šamrl, tak stolček, da je stal, da jih vidi, pa jih je spoznal. Samo gorje, če bi ga bila dobila. Pol je tako letel domov, so šle za njim, da je glih, komaj komaj je ušel. Da je prišel domov. In pol ni upal pod večer nič ven.

S: In kdo je to pripovedoval?

I: A, po radiu so pripovedovali.

S: A to ni bilo v teh krajih?

I: Ne, ne. (65)

V naslednji pripovedi Lucijin stolec sicer ni omenjen, v njej pa se vseeno pojavlja isti ključni trenutek, kot tisti, v katerem se identifikacija čarovnic pojavlja v zgodbah o Lucijinem stolcu – gre za trenutek povzdigovanja med polnočnico:

I1: *To ste vi govorili, da če se ne more poročiti, da mora za sveti večer nekam iti.*

I3: *Če hoče vedeti, katere so coprnce mora iti v cerkev. Čakaj, kako ...*

I1: *Da se pol nekako nazaj obrnejo, ali kako? Ali naprej ali nazaj? Obrnejo se tiste?*

I3: *Eee. /.../ Ko so ljudje tja gor obrnjeni in med povzdigovanjem, ko te fari hostijo vzdignejo. Med tistim so coprnce dol obrnjene. Ne na kor k oltarju, dol gledajo. Pa drugi ljudje jih ne vidijo, ko tisti, ki ... - pa ne vem, kaj mora naredit, no.*

S: *A to samo na božič, ali zmeraj v cerkvah?*

I3: *Na sveti večer, na sveti večer. Opolnoči. (125)*

Podkovana čarovnica

Na območju, ki smo ga raziskovali, smo večkrat posneli tudi migracijsko povedko o podkovani čarovnici⁸. Povedka govori navadno o čarovnici, ki človeka osedla in obrzda kot konja in ga nato vso noč jaha, dokler se ta nekoč ne upre, ji sam nadene uzdo in jo v podobi kobile podkuje. Ko naslednji dan odkrije svojo ženo ali sosedo s kopiti na nogah, spozna, da je bila prav ona čarovnica.

Ena od naših sogovornic, ki nam je povedala dve različici te povedke, ju je pripovedovala s prepričanjem, da se je vse to res pripetilo znancu njene sosede. Takšna lokalna umestitev je po eni strani sicer tipična lastnost povedk, po drugi strani pa je ta pripovedovalka, bolj kot kdorkoli drug, s katerim smo se pogovarjali, verjela v čarovništvo v vseh njegovih oblikah in vse svoje nesreče pripisovala posledicam čarovniških dejanj. Vsekakor pa za ta tip povedke na našem območju niti enkrat nismo našli podkrepitve v verovanju, da se čarovnica lahko spreminja v kobilu – v nasprotju s precej razširjenim verovanjem o njenem spreminjanju v krastačo ter praksami (npr. prebadanjem krastač, metanjem krastač v ogenj), povezanimi s tem verovanjem.

I: Ja, tisto je tudi oče pravil, da je coprnik. Je bila ena pri eni hiši, tudi v naši vasi je ena coprnica, in pol un gospodar pride zjutraj v hlev h konjem, ja, in koj je pa čisto moker. Ona je morala ponoči priti, coprnc, pa ga je osedlala in zajahala, da je pol galopiral, da je šla. In, njemu se je pa čudno zdelo, kaj da je ponoči, kaj da je zjutraj, ko je tako moker, ne. Pa ga je ona lahko gonila sem pa tja, coprnc. Zjutraj pa, ne, pol pa on to vidi, pa je nekako zasledoval, samo ne vem, ne morem se spomniti, kje je to bilo, verjetno v tem kraju. Jo je pa zasledoval, pa čakal, kdaj bo prišla spet zvečer. In pol on, on ...vidi, ona misli, da bo jarem njemu dala gor, on pa kontra nazaj, pa jo je imel. Pa jo je ujel.

Pol je pa dal coprnco podkovat in pol so pa drugi ljudje videli, da je tista ženska imela pa na roki tista kopita krvava. Tako nekako. (88)

Včasih so vloge tudi obrnjene in je žrtev prisiljena jahati čarovnico v podobi kobile vso noč, dokler je ne podkuje in je čarovnica tako razkrinkana (včasih hkrati tako tudi izgubi svojo moč).

I: Jaz tudi sem čula, da se je cuprnca v kobilu spremenila.

S: V kobilu!

⁸ V folkloristični literaturi je uveljavljen termin za ta tip povedke »witch bridle legend«. Za pregled razširjenosti tega tipa povedke gl. Shojaei-Kawan 2004: 411, op. 3.

I: Ja, ja. Da je, to so še povedavali, da je hlapca /imela/, pa je moral vsako noč kobilo jahati. Pa mu je nekdo rekel: „Veš kaj ti naredi, ti jo pa ubriši! Ti pa pojdi ponoči še, ponoči, pa jo daj podkovati.“ Zjutraj pa je imela na rokah in na nogah podkve. (29)

I: Joj, še eno stvar! Ena gor s P. mi je pravila, da je poznala tisto žensko. Da je enega fanta tako zacoprjala, da je moral vsako noč jahati kobilo, ne. Ona se je pa v kobilo spremenila.

S: Coprnica?

I: Coprnica! V kobilo spremenila. Pol je bila pa taka vedeževalka, je rekla: „Veste, kaj napravite? Vzemite to črno ruto pa jo okoli vratu objemi, samo če boš dosti močen ...“ Ne, in je to naredil, je rekel jedva, jedva, pa jo je obdržal. In je ostala kobila ... Ja. Pol je pa rekla tudi, jezus, pol so jo pa odpeljali, tisto kobilo, kovač ... pa ji jesti krmo dali, da bo že seno jela, ne. Pa je imela kopita na rokah, na nogah ... Ne, pol pa ne vem, kako je rekla. Da tista ženska je tri tedne umirala ... (29)

Ta povedka je razširjena tudi drugod v Sloveniji, sosednjih deželah in sploh v vsej Evropi pa tudi v Ameriki (celo v črnski tradiciji). Ameriški folklorist Wayland Hand jo povezuje z izročilom o drugih bajnih bitjih, ki tlačijo in dušijo človeka (Hand 1973) (npr. verovanji o Aufhockerju⁹ v nemškem izročilu, mori, vozimih itd.).

Podobne pripovedi najdemo v Sloveniji v mnogih, bolj ali manj literariziranih zapisih (prim. pesem v: SLP I 1970/30: 156-8). V Železnikih je bila zapisana takšna različica: „Pri Cveku je bila kovačnica in tam so rekli, da je hudič kobilo koval. V Žajfarci je bila ena lepa deklica, pa je bil ta kovač njen boter. Pa se je dogodilo en večer pozno, da je nekdo pripeljal eno kobilčo kovat. Pa je kobilca spregovorila: »Mecej, mecej, boter moj,« tako se je kovač ustrašil, da je ni hotel podkovati in zjutraj je baje ta deklica ležala z eno nogo obvezano. Nihče ne ve tolmačiti, zraven me pa ni bilo, kaj ne?“ (zapisala Anica Arnol v Železnikih 1955, Arhiv ISN ZRC SAZU, zv. II-36, št. 1.392, str. 35). Tudi v naslednji različici je čarovnica neposredna sorodnica žrtve – tu žena: »Doli na Hrvaškem, tam za Savo je vas. Bil je gospodar, ki je že dlje časa zapazil, da v njegovem hlevu nekaj ni prav. Nek večer, ko stopi v hlev, zagleda notri kobilo. Coprnica se je bila spremenila v kobilo. Gospodar ji vrže čez glavo oglavnik, jo priveže, zjutraj pa odžene h kovaču, da jo podkuje. Podkovani sname oglavnik in kobila se spremeni v žensko. Bila je njegova sosedka. Podkovana na rokah in nogah je šla domov. Mož, spoznavši, da je žena coprnica, jo s sekiro vbije.« (Dolinar 1912: 182; po Arhiv ISN ZRC SAZU) Valjavec pa je v Slovenski Bistrici zapisal tole varianto: »Kovač je imel ženo coprnico. Vsako noč je hodila jahat enega od njegovih dveh pomočnikov. Zato je bil ta zelo suh. Nekoč zvečer je zamenjal posteljo s svojim tovarišem. Ko je prišla kovačeva žena, tega ni zapazila in vrgla je uzdo nanj. Postal je konj in jahala ga je vso noč. Zjutraj mu je uzdo snela in spet je bil človek. Tretjo noč ga je privezala k nekemu drevesu. Snel si je uzdo in ko je žena prišla nazaj, jo je vrgel nanjo. Postala je bela kobila. Jahal jo je domov in zbudil prvega pomočnika. Podkovala sta kobilo, potem pa potegnili uzdo z nje. Postala je spet ženska. Ker ni prišla kuhat, jo je šel mož vprašat, kaj ji je. Rekla je, da sta jo pomočnika podkovala. Onadva pa sta povedala, da sta podkovala samo belo kobilo. Kovač je sedaj vedel, da je njegova žena coprnica. Dal je nanesti trnja, vrgel nanj ženo in tam je zgorela.« (Valjavec 1884: 301–4, Žena coprnica)¹⁰

⁹ Bitje, ki ponoči sprehajalcu skoči na rame in mu jemlje dih (gl. Petzoldt 2003: 27-9)

¹⁰ Za različice te povedke gl. še Kres 1884, št. 6, 1. junij, 303 (Prekmurje), Slekovec 1885: 573 (Središče ob Dravi); Ema Plavec (Luče v Savinjski dolini), Arhiv ISN SAZU; Valjavec 1890: 244–5; Čajkanović 1994/5: 220–1;

Smuk pod grmom, smuk nad grmom

Tudi na našem območju smo seveda posneli mnoga pričevanja o eni najbolj klasičnih predstav o čarovnicah, namreč o njihovi sposobnosti, da letijo, navadno na metli:

I: Ja, no, so se dogovarjale, kdaj bojo jahale na metli ne vem kam, ne.

S: Se pravi, ljudje so verjeli, da jahajo na metli?

I: Ja, ja. Ja, da so jahale na metli. (108)

I: No, mama je to pravila /.../ pa ena pa tudi, pa ne vem, a je tam iz D. Ž. ali od kod, da se je tudi kar ena na metlo usedla pa šla. Tisto so tudi pravili. (70)

I: No, takih šliklcov je veliko, na primer tudi, ko so se v sod zaprle, pa so šle kot Elija ali pa ko so se po metli peljale. (35)

I: Ponekod pravijo, da coprance so včasih po metlih letale po luftu pa to. Pa jaz tega ne verjamem. (79)

Toda te izjave so vendarle bolj del zakoreninjenih stereotipov o čarovnicah¹¹ kot pa verovanjskega sistema čarovništva na tem območju. Med vso raziskavo na našem območju nismo naleteli niti na en memorat o srečanju človeka s čarovnico, ki bi letela na metli, smo pa zapisali naslednjo povedko¹²:

I: Tako da je menda bila ta stara B., pa Ba. dol, ta stara, pa še ena.

I1: Ko so šle v grmovje sedet, pa je rekla, je rekla: „Smuk pod vejo, smuk nad vejo, smuk pod vejo, smuk pod vejo!“

S: Kdo je to rekel?

I1: Coprnice.

I: In se je to slišalo v vas.

I1: Ne, to so one same govorile. Pa se je enkrat eden nekam v en sod skril, več ...

I: A ja!

I1: ... ko so šli po češnje ...

I: Da na eni ohceti so ...

I1: Kaj je bilo?

I: To je naš ati pripovedoval, da, to je vse on slišal, da so bile, da so na eni ohceti kuhale same coprnice, ne.

I1: Same coprnice.

I: In da pol so pa rekli ob polnoči, da pa grejo nekam ...

Dorđević 1953: 26–7; Neweklowsky, Gaál 1987: 259–60, št. 39; Gašpariková 2002: št. 59; Dömötör 1973: 186–8; Briggs 1978: 52; 1991: 715, 749–50).

¹¹ To verovanje se pogosto povezuje s predstavo o čarovniških shodih, ti. »čarovniških sabatih«, na katere naj bi čarovnice letele na metlah.

¹² Po srbskem verovanju se čarovnice od časa do časa srečajo, da bi se zabavale in dogovarjale med seboj, a preden se odpravijo na takšno srečanje, se namažejo z neko posebno mastjo in izgovorijo zagovor, ki omogoči letenje in eventualno nevidnost, na primer: »Ni o trn, ni o grm, več na pometno gumno!« (Čajkanović 1994/5: 218; prim. tudi Dorđević 1953: 32, 33, 36).

I1: ... na Primorsko po češnje¹³, ko jih pri nas še ni bilo, tukaj gor na B. Pol so se pa zmenile, da bojo šle, jih je pa eden, se je pa skrila ...

I: ... pa da so šle pa gor na sod, ne.

I1: ... se je pa skrila v sod.

I: Ja! Coprnice so šle na sod sedet, on je šel pa v sod, ne.

I1: Ja.

S: Pa ga niso videle?

I1: Niso ga videle. One so pa tisti sod zajahale in so šle na Primorsko po češnje. In so jih tam nabrale, ali so se jih samo najedle, v glavnem tisti moški je pa še natrgal nekaj vej češenj, pa jih je s sabo vzel noter v sod, in ko so oni se vračali nazaj, je prišel on noter v tisti prostor, so imeli gostijo, pa so rekli: Od kod pa češnje, ne? Pa je povedal, da je šel s coprnica na izlet. In da so, da je slišal, da so vpile coprnice: Smuk pod vejo, pa smuk pod vejo, ne.

S: Zakaj pa so to delale, smuk pod vejo, smuk nad vejo?

I1: Da tako so letele, ne.

Si: Kdo vam je to povedal?

I3: Ja, to so stari ljudje povedavali. (53)

Na domnevno sposobnost letenja čarovnic se navezujejo tudi mnoge različice šaljive povedke o tem, kako se človek, ki najde čarovnično mast, ki omogoča letenje¹⁴, in se namaže z njo (kot je to videl storiti čarovnico, preden je odletela) in/ali zgolj ponovi izrek, ki ga čarovnica izreče, da lahko odleti, „opeče“, ko poskuša ponoviti njeno dejanje (namesto nad grmovjem leti naravnost skozenj)¹⁵:

I: Ja, zdaj ne vem, če je resnica, ali ne. Žena od enega moža je bila coprnica. Zdaj pa tako pravijo, da se je mazala z nekim mazilom pod pozduho, pa je rekla ... Čakaj, kaj pa je rekla?, zdaj sem pa pozabil. Gor nad vejo je letelo, pol jo je pa mož slišal. Ona je pa gor nad vejo. On je pa šel med vejami, pa ga je strgalo, pa ga je vleklo za noge, pa mu je jopo snemalo, pride ves krvav. Ona: "Kje pa si bil?" "Ja, domov sem šel." "Kako si pa naredil?" "Ja, med vejami." Pol je pa rekla: "Ja, moral bi iti nad vejami, pol pa ne bi bil krvav." Ja, ne vem, če je vic¹⁶, ali kaj. Ne morem jaz to, ko jaz tega nisem doživel, čeravno sem že sedemdeset. (116)

Gre za migracijsko povedko, ki je indeksirana v indeksu migracijskih povedk (Christiansen 1958, ML 3045, Following the witch¹⁷). Ta tip povedke je razširjen tudi drugod

¹³ Prim. podoben motiv v Kelemina 1997: 86 ter v povedki o čarovnicah (včasih vilah), ki so lahko na barki s pomočjo magijskega obrazca z veliko hitrostjo priplule na drugo stran morja, tam nabrale eksotično sadje in se spet vrnile (Bošković-Stulli 1973: 96).

¹⁴ Nekateri avtorji poskušajo pokazati, da so bile sestavine, ki naj bi jih vsebovala domnevna čarovniška mast, dejansko halucinogene oziroma da so nekatere osebe tudi v resnici uporabljale mast, ki je povzročala halucinacije in vizije (Harper 1977; Duerr 1985: 17-32). Po drugi strani je Henningsen na podlagi arhivskih virov o španski inkviziciji v času inkvizitorja Salazarja pokazal, da so mnenja o halucinogenih mazilih čarovnic neutemeljena (Henningsen 1980: 391).

¹⁵ V povedki, ki jo je zapisal Kuret na istem območju, moža, ki opazi ženine nočne obhode, žena na kvatrnoboto namaže z istim mazilom kot sebe. Skupaj nato odletita v hram, kjer se coprnice s hudičem gostijo ob hrani in pijači. Ko se mož v nekem trenutku (kljub vnaprejšnjemu ženinu opozorilu, da je to prepovedano) prekrži, vse izgine, dobrote pa se spremenijo v kače, kuščarje, močerade. Najdejo ga šele po treh dneh. Izda coprnice, ki jih je videl. Vse polovijo ter sežgejo na grmadi (Kuret 1984: 158).

¹⁶ Ta komentar očitno kaže, da pripovedovalec razume pripoved kot šaljivo zgodbo.

¹⁷ Blécourt jo (po Briggs 1971) klasificira kot ML 5006* in kot motiv G 242.7.g.

v Sloveniji in pri južnih Slovanih. Marija Jagodic (Makarovič) jo je zapisala v vasi Dobe pri Kostanjevici leta 1956: »Pret so coprance hodile, pa so imele svojo špraho: Smuk pod grmam, smuk nad grmam. Pa je en šu, pa je to slišu, pa je reku: Smuk po grmu, smuk za grmom. Pa je prišel ves krvav v hram, pa so vino pile. On je pa mogu jet domov.« (Arhiv SEM 13, 22/36-7). V Prekmurju je neki duhovnik, ki ni verjel ženski, ki je trdila, da je čarovnica, zahteval od nje, da trditev dokaže. Ta mu res naroči, naj pride na mladi petek k njej. »Ko je prišel, sta se oba namazala pod pazduhami, je ona rekla: Frm, brn, nad trnjem in nad gložjem. Spovednik se je zmotil in dejal: po trnju in po gložju. Tako sta zletela, toda on po trnju in se je strgal in potolkel. Ko sta priletela do velikega gradu, je na vrhu sedel vrag, okrog njega pa čarovnice.« Ko naj bi se s krvjo podpisal v njegovo knjigo, je namesto tega napisal: Jezus Nazarenski, pomagaj mi! Naenkrat je vse izginilo, duhovnik pa je obsedel na štoru tri dni od doma (Kühar 1913: 3-4). Isti tip povedke najdemo tudi v Mežiški dolini: »Nad Črno se je zbrala nekega dne huda nevihta. Ostrčnjakov hlapec je bil še na polju. Videl je, kako je iz oblaka, ki je krožil okoli hiše, skočila črna ženska in se spet dvignila v oblak. Hlapec se je skrila za grm in gledal, kaj bo. Tedaj je prišla na polje druga neznana žena, se slekla in po vsem truplu namazala s črnim mazilom ter potem govorila: »Smuk nad grmovjem, smuk nad pečovjem!« Mazilo je skrila pod grm in izginila v oblak, iz katerega je začela padati toča. Hlapec je vzel posodo z mazilom, kar ga je pustila čarovnica in se namazal po vsem telesu. Govoril je kakor ona ženska, a si ni natanko zapomnil besedila. Rekel je: »Smuk po grmovju, smuk po pečovju!« Ko je to izgovoril, ga je začelo nositi po grmovju in skalovju, da je bil do krvi opraskan in pobit. Samo še nekoliko živ je naposled vendarle obvisel na borovi veji in si s tem rešil življenje.« (Möderndorfer 1924: 77) V Retju pri Ribnici je bila zapisana podobna pripoved, le da je tista, ki se zmoti, coprnica sama: »Nekoč so nas strašili s coprnicami. So rekli, da coprnica metlo prime in jo zajaha. Potem reče: »Frk nad drevjem«. Ena coprnica pa se je nekoč zmotila in je rekla: »Frk med drevjem,« pa so jo veje vso opraskale in je prišla nazaj vsa raztrgana.« (Kastelic, Primc 2001: 53, št. 99, prim. tudi 97). Podobno zgodbo je zapisal Valjavec v okolici Varaždina: »Jeden put je bila jedna gazdarica coprnica pak je slugu imala. Ona išla se je jenput mazat i mazajuč govorila je: ne uz drvo, ne uz kamen, a sluga je to videl, a čul ni dobro. On je začul: uz drvo uz kamen, pak se je išel i on mazat kad je ona odišla. Mazajuč govoril je: uz drvo uz kamen. Kad se namazal zletel je pak se je ,se od drva vu drvo od kamena vu kamen treskal da je ves krvav bil i doletel je v klet gde su one bile. Tam pak ne sme niš od boga govoriti, a on je rekel: ala bože, ala mi je lepo! Onda su one zletele, a on je ostal i bil je tri dane v kleti dok ga je negdo pustil i onda je tri lete dimo hodil.« (Valjavec 1890: 246) Zapisala jo je tudi Maja Bošković-Stulli v hrvaški Istri: »Skrva je bila štriga, a nevista je čula kad se je ona mazala za Velebić, da je govorila: Kroz grm kroz trn, na Velebić. Kad je nje nestalo, se je digla nevista s postelje po noći i se maže da će poč kroz grm i kroz trn, pa je govorila: Brn, brn, kroz grm kroz trn – pa je šla s hiže i nikuliko je hodila kroz grm kroz trn.« (Bošković-Stulli 1959: 147, št. 153, Kroz grm, kroz trn).

Motiv, podoben temu o poskusu oponašanja čarovnice »neposvečenega«, ki se zanj slabo konča, lahko najdemo tudi v zgodbah o »neposvečenem«, ki najde čarovniško knjigo in z branjem te knjige nehote priključuje hudiča ipd. Tudi te zgodbe imajo izrazito humorno noto.

Voz na strehi

Vera, da zmorejo coprnice leteti oziroma da imajo v svoji lasti mast, ki jim to omogoča, se kaže tudi v zgodbah, ki – v nasprotju z zgornjimi, ki pripovedujejo o človeku, ki *napačno ponovi čarovniški obrazec za letenje* in zato trpi posledice, pripovedujejo o človeku, ki »napačno« *uporabi čarovnično mast za letenje*: namesto masti za mazanje koles voza pomotoma uporabi čarovnično mast za letenje. Tako je ta zgodba pravzaprav na neki način oddaljena paralela zgornjim zgodbam – medtem ko se v zgornji skupini skrivno opazovanje coprnice, ki se na metli odpravlja na čarovniški shod tako, da se najprej namaže z mastjo in nato izreče magijski obrazec, nadaljuje tako, da moški na napačen način uporabi isti obrazec, se tu nadaljuje tako, da moški na „napačen“ način uporabi isto mast. Posledica tega je, da voz, ki ga je opazovalec namazal s to mastjo, pristane na strehi, na vrhu drevesa ipd., kar očitno aludira na sposobnost letenja, ki ga čarovnici omogoča mast.

I: Tule gor je ena hiša, so rekli, da je bil en moški, pa ženska, sta bila stara, je moški šel, on je šel, pa je krave – so živine vozili, voze –, pa je vzel tam nekje eno mast je našel, pa je namazal tisti voz, da bo krave napregel. Tisti voz je pa se pokonci postavil gor na streho. Ker je bila tista žena njegova coprnica, je imela tako mast, da če se je ona s tistim /namazala/, je letela. In s tem so vsi povedati vedeli, da je ona namazala, da je mož namazal voz, pa je se pokonci postavil. (100)

V naslednji pripovedi se celo prepletata tako motiv napačne ponovitve izreka kot tudi (napačne) uporabe masti:

I: Eden se je k eni hiši priženil, pa je bila ta žena cuprnica, prmejduš, pa so imeli eno staro mast za tramom. Mož gleda, kam se žena odpravlja. Pa zasliši: smuk nad vejo, smuk pod vejo /pokaže gibe, ki so jih pri tem delale: z levo roko namaže desno pazduho, z desno roko pa levo pazduho/. Da se ne bi zadevale, to so šle po luftu ko hudič! Se je šel pa še on mazat en večer, da bi videl, kam ona hodi. Pa ni prav govoril: Smuk čez vejo, smuk nad vejo, smuk čez vejo, smuk na vejo, pa se je zapičil z glavo noter. S tisto mastjo je namazal kolesa od voza in je vse začelo dvigovat. (34)

Podobno povedko je zapisal že Valjavec med Kajkavci na Hrvaškem: »Jeden put je rekla mati svojemu sinu da naj kola namaže, a ona je bila coprnica i rekla mu je da mu je vu ormaru mast. On je išel pak je baš na njezinu trefil. On maže kola, namaže prvo kolo, vrti se drugo pak se vrti i trejte i četrtu, a kola onda na jeden oreh koj je bil pred hižom. Onda dečko k materi: mama mama, kola su mi na oreh vtekla. Ona vun: pa kaj si to napravil? kaj sem ti ja to rekla s tom mastjom namazati? Onda je išla brzo pak je zela kola na kla z oreha, a drugi je nigdo ne bi mogel dole zeti.« (Valjavec 1890: 245-6). V vasi Lokev na Krasu je bila 1918 zapisana naslednja različica: »V naši hiši je bila coprnica. Namazala je kolesa z njenim mazilom, voz je kar zletel na oreh. Zjutraj je gospodar vstal: Mati, kje je voz? – Na orehu so ga videli. Tisto coprnico so spravili na Golčjo grmado in tam sežgali. Tako sem čula od starih.« (zapisal Virgil Šček, Arhiv ISN SAZU). V Mateni pri Igu je Kramar zapisal pripoved o gospodarju, ki je pomotoma namazal kolesa z mazilom coprnice, ki je živela v isti hiši, pa so šla v zrak, da jih ni več videl (zapisal Franc Kramar 1911, Arhiv ISN SAZU). V Dimovcu v Zgornji Kolpski dolini je bil podoben motiv zabeležen

konec dvajsetega stoletja, namreč o človeku, ki mazal lesen voz – najprej eno kolo, ki se je vzdignilo v zrak, zatem drugo kolo, ki se je prav tako vzdignilo v zrak, ko pa je namazal še rudo, je cel voz zletel na slivo (Primc 1997: 182, št. 162).

Čudežni lonček

Poleg povedk, ki jih je mogoče prepoznati kot migracijske, smo naleteli še na humorične povedke o čudežnem lončku, v katerega zna čarovnica pričarati sir. V te zgodbe se včasih vplete še motiv iniciacije v čarovništvo, povezane z odpovedjo Bogu (oziroma krščanstvu), ki je predpogoj za tak način pridobivanja sira. Razen v teh zgodbah na pripovedi o iniciacijah, ki bi jih morale opraviti čarovnice, nismo nikoli naleteli.

I: Pa tisti slučaj, tule, glih pri tistih sosedih je živela ena ženska, A. so ji rekli. Kako je znala, od moža mama jo je dobro poznala, zvečer se je usedla, ali pa v sobo šla, pa je klicala: »Lucec kakaj, Lucec kakaj!« Pa mu je nastavila lonček, pa se je noter nakakal sam sir. Ni pa imela krave. Sam sir je imela notri v lončku. Ti so pa bili radovedni, mož, kaj bi rekla, je bil star osemnajst, dvajset, mogoče še šestnajst, kaj pa jaz vem, koliko je bil star. To so povedavali, je živa resnica, da so gledali čez, je imela nekako zapreto okno ali pa, mislim, zatemnjeno okno, samo da je čez neko špranjo, da so oni to gledali. Da je rekla: »Lucec kakaj!« In je lonček postavila in Lucec se je nakakal. Sam sir, krave pa ni imela prej. (99)

I: Tak ko je ...se je jeden tudi poročil z enim dekletom, ne. Pol pa, ko sta bila poročena, takrat v teh cajtih ni bilo, ne, take stvari, da se ločijo ali pa kaj takega. Tisto, ki si dobil, tisto si moral imeti /smeh/. Pol je pa slišal, ko sta bila poročena, da je od coprnice hčerka. Pol bi rad vedel, kako jo bo dobil, da bo ona to začela po svojem delati kakor mat njena. Je pa rekel: „Ti, veš, da nimamo mleka pa ne tega,“ je rekel, „kaj jaz vem, da bi midva to zrihtala nekako tako... Se da kaj, da bi mleko prišlo od nekod, da bi sir naredila?“, ne. Je pa rekla: „Ja, če bi rad, ti bom pa pokazala.“ Pol je pa naštimala notri v kuhinjo velik pisker.../vzdihne/, je pa rekla: „Zdaj pa pojdi za menoj!“ Pa sta šla en za drugim okoli tistega piskra. Pa je rekla: „Jaz verjem v ta pisker, pa ne verjem v Boga, jaz verjem v ta pisker, pa ne verjem v Boga.“/smeh/. On je pa rekel: „Jaz pa ne verjem v ta pisker, pa verjem v Boga!“ On je pa obratno, ne. Tedi je pa pal cel kup s stropa v tisti pisker sira. Da je bil poln tisti pisker. Ko je ona to znala delati, ne. Pol je pa ugotovil, da je res coprnica, ne. Pa je vzel palico, pa je navezu ornk... Pa je rekel: „Nikdar več kaj takega!“/smeh/ (59)

I: To so bile po vaseh /čarovnice - op. M.M./. Čakajte, to so se pol nekako izdale pred smrtjo. To mi ena povedala. Je ena punčka šla do ene stare ženske, pa ni vedela, da je ta čarovnica in, saj veš, so mali otroci radovedni, in je rekla: „Jaz bi pa tole rada bila, češ, iz tega veliko vidiš, lahko kaj narediš.“ „Prav, veš, punčka, jaz te bom pa naučila.“ Pol ji je pa dala tak velik pisker, svinjski, globok, za svinje kuhat. In čarovnica ji je rekla: „Deni glavo v tale pisker globoko in moraš reči: Jaz verjem v tale pisker, pa ne verjem v boga!“ Punčka je bila lepo izučena doma, pa je dala glavo v pisker in rekla: „Jaz pa se userjem v tale pisker, pa verjem v Boga. /smeh/ (35)

Čarovniški sabat

Odgovori naših sogovornikov na vprašanja o času pojavljanja čarovnic nasploh, o tem, kdaj se v teku leta zbirajo ipd., se pogosto nanašajo na abstraktne predstave o čarovniških shodih, in ne na resnično verovanje o nevarnosti čarovnic, ki naj bi pretela skupnosti. Najpogosteje so omenjali božič (v štirih primerih), dvakrat binkošti in po enkrat še advent, kresno noč, kvatrne tedne¹⁸ – nobeden od teh datumov ni pomemben ne v primeru izkušenj, ki so jih ljudje imeli s sosedsko, ne z vaško in tudi ne z nočno čarovnico.

Tudi v povedkah, ki se sicer danes širijo bolj ali manj kot vir zabave, najdemo veliko aluzij na čarovniške shode (prim. migracijsko povedko At The Witches' Sabbat, Christensen 1958, ML 3050).

I: Pravijo, da je en šuštar bil noter, pa je šival cel dan čevlje delal, pa delo pa delo. Ona ženska je bila neka coprnica, bi rada videla, da bi šel brž spat, ko je zvečer šival dolgo. Pol je pa rekla: „Ti pojdeš spat, pojdeš spat!“ Pol je pa tako dolgo /sitnarila/, da ga je naštimala, da je šel spat. Potlej je pa čez eno luknjo gledal, kaj bo delala ona. Pa je vzela tisto mast, pa se namazala in rekla: »Smuk pod vejo, smuk med vejo, smuk pod veje, smuk med veje!«, pa je zginila iz stanovanja, pa je ni bilo več ...

S: Nikoli?

I: /smeh/ Aaa, /odkima/ je prišla nazaj, je prišla nazaj. Samo celo noč so tiste coprnice vkup letale, pa so pile, pa klamfale ga tam noter, pa kurbale se, pa vsega so delale. Če je res ali pa ni ...

S1: Kdo pa vam je povedal to zgodbo?

II: To so še moj oče podavali. (56)

Na čarovniških shodih naj bi se po stereotipu, ki se je v največji meri izoblikoval v obdobju lova na čarovnice, čarovnice ponoči skrivaj srečevale ter plesale, se gostile, pile, imele spolne odnose s hudičem in njegovimi podaniki, žrtvovale otroke in se dogovarjale, komu bodo škodile in pri čem. Na Slovenskem poznamo kar nekaj takšnih znanih mest, navadno vrhov hribov ali gora, o katerih se je širil glas, da naj bi bila zbirališča čarovnic. Najbolj znan tak hrib je gotovo Slivnica nad Cerknico, o kateri je pisal že Valvasor (1977: 99, 183). Poleg tega pa se kot zbirališča čarovnic občasno omenjajo tudi Grintovec v Karavankah, Rogaška oziroma Donačka gora, Pesniški hrib, Racna gora pri Črni peči in Srobotnik; v Sloveniji je znano tudi izročilo o Kleku (prim. Mrkun 1934: 26; Rajšp 1988: 391; Kebe 1988: 86; Trdina 1987: 350, št. 14; Vedež I, 1848, št. 12, 92–3; Vedež I, št. 8 in dalje, 84; Gričnik 1998: 163, št. 356).

¹⁸ Prim. slovanska verovanja o čarovnicah, povezana s kresom, ko naj bi imele čarovnice svoja zborovanja in naj bi se po verovanju ponekod tudi bojevale s kresniki (Zupanc 1959; Navratil 1887: 106, 121; Lojze Golobič, Narodno blago iz Semiča. Kresne pesmi. NAZU; Marija Jagodic (Makarovič), Arhiv SEM 13, 22/43–9). Za čas čarovnic ponekod velja tudi binkošti (Navratil 1890: 176; Marija Jagodic (Makarovič), Arhiv SEM 13, 22/43–9; 13, 21/103), jurjevo (Navratil 1888: 136–7, 133; Karba 1891: 93; Dragan 1857: 98; Risteski 2000; Nedeljčević 1990: 74), lucijino (Navratil 1892–3: 145–6), miklavževo (Navratil 1892: 141), božič (Navratil 1885: 176), na kvatrnem teden (Cvetek 1993: 143) oziroma kvatrne sobote (Dolšek 2000: 580, št. 98) oziroma kvatre ob polni luni (Morato 2002: 56, št. 47), ko naj bi imele čarovnice svoj shod itd.

Dolgo časa so bili zgodovinarji prepričani, da so predstave o čarovniškem sabatu v celoti iznajdba cerkvenih demonologov iz časa lova na čaravnice, a pokazalo se je, da so bile predstave o neke vrste čarovniških shodih ali shodih drugih bajnih bitij marsikje prisotne v ljudski plasti verovanj že pred tem obdobjem. Za folklorni nukleus sabata ima Ginzburg potovanje na drugi svet v procesijah, ki izhajajo predvidoma že iz keltske mitologije (prim. Ginzburg 1984; 1992: 100-2; Henningsen 1991/2), čeprav v tej plasti, v nasprotju s prepričanju teologov, ni nastopal hudič, manjkajo pa tudi nekatere druge obtožbe, ki se navezujejo na sabat.

Mnoge predstave oziroma elemente izročila o čarovnicah, ki smo jih zapisali na našem območju, lahko pravzaprav posredno povežemo prav z verovanji o čarovniškem sabatu. Tudi elementi oziroma motivi večine migracijskih povedk, ki niso integralni del lokalnega verovanjskega sistema čarovništva, se pogosto povezujejo prav z motivi, ki so del izročila o čarovniških shodih in jih najdemo povsod po Evropi. Letenje na metli, brez ali s pomočjo mazila (povedka Smuk nad vejo, smuk pod vejo), in jahanje konja, se pravi moškega, ki ga čaravnica spremeni v konja, oziroma lastna metamorfoza v kobilo (prim. povedko Podkovana čaravnica. V: SLP I. 1970/30: 156-158), sta načina, kako po splošnih evropskih ljudskih verovanjih čaravnice potujejo na sabat (prim. Čajkanović 1994/5: 219). Povedka o vozu (ali človeku) na drevesu se, vsaj včasih, navezuje na predstavo, da imajo čaravnice svoje shode na orehu, križiščih, gumnu (prim. Čajkanović 1994/5: 218-9).

Iniciacija v čarovništvo, povezana z odpovedjo Bogu oziroma krščanski veri, ki se pojavlja v nekaterih različicah povedke o čudežnem lončku, se posredno navezuje predvidoma na kasnejše cerkvene dodatke k čarovniškim shodom, saj je bila odpoved Bogu po mnenju teologov pomemben element iniciacij, ki so potekale na sabatu. Tako je bilo leta 1622 na Danskem zabeleženo poročilo o iniciaciji na sabatu: ženska, ki je želela postati čaravnica, je morala najprej trikrat zadenjski obkrožiti cerkev, nato pa trikrat zanikati krščansko vero ter trikrat pljuniti skozi ključavnico v hudičevem imenu. Zatem se ji je prikazal hudič v podobi črnega psa in ji naredil na čelo znamenje (Henningsen 1982: 134).

Naslednja pripoved je lep primer prepleta motivov čarovniškega shoda, iniciacije na tem shodu in plesa čarovnic na vrhu lipe – mestu, kjer srečanje čarovnic poteka:

I: Neki drugega vam bom povedal. Je bil en fajmošter, kar takole so prišli na spoved, pa je vedel, ne, da je čaravnica, pa je hotel vedeti, kje se one zbirajo. /hehet/ In pol so se domenili, je rekla: "Kar stopi meni na nogo, pa bova šla." In seveda, tam je bil tudi hudič in še veliko tistih coprnic, fajmošter še ni nikoli tam bil, pa se je moral fajmošter vpisati v tisti čarovniški, kako bi rekel ... - v imenik. Je pa šel, ko je hudič prišel s tisto knjigo, on je pa napisal notri Jezus, not v knjigo /se zasmeji/. Takrat se je pa tam, ko so bili, streslo in župnik se je znašel pred faro gor na vrh lipe. Torej tam so plesale.

S: Jih je videl?

M: Ja, jih je pol videl. Pol je pa zjutraj šel, je bila že binkoštna nedelja, ne, zjutraj, pa je šel mežnar zvonit za jutranjo mašo. "Ej," je rekel, "pomagaj mi doli!" Je rekel: "Gospod župnik, kaj pa delate tam gor?" /se smeji/ Je rekel: "Tiho bodi, pa pojdi v faro, pa štrik prinesi, pa priplezaj gor do mene, da se dol spustim!" Je rekel: "Jaz moram zjutraj imeti ja še prvo mašo." (115)

Gostije v kleti

V zgodbe o čarovniških sabatih se pogosto vpleta tudi motiv veseljačenja, pitja vina, gostij, ki jih prirejajo čarovnice s svojih shodov grede (prim. Murray 1962; Devlin 1987: 202; Čajkanović 1994/5: 219). Ta veseljačenja čarownic, povezana s pitjem vina, se največkrat dogajajo v kletih. Motiv pitja vina v kleti omenja Fr. Sreboški Peterlin, ki piše o zbiranju čarownic v kleti na Kleku, kjer naj bi veseljačile, pile iz polnega soda vina (Štrekljeva zapuščina, mapa II., Arhiv ISN ZRC SAZU). Tudi na Suhem vrhu naj bi coprnice vsak večer na brezovih metlah zletele proti Lendavi v vinsko klet in tam pile in coprale (Rešek 1995: 231). Na prvi pogled nepomemben detajl se izkaže za mitični motiv, razširjen v vsej Evropi in ga najdemo že v zapisanih poročilih iz štirinajstega stoletja. Čarovnice iz Valaisa so priznale, da so potem, ko so prišle s svojih shodov, pile vino v kletih. Isti detajl najdemo v priznanjih benandantov iz Furlanije, o tem so govorili kers(t)niki na Balkanu, kallikan-tzaroi v Grčiji, calusarii v Romuniji, taltosi na Madžarskem, osetski burkudzäütä na Kavkazu ter laponski in sibirski šamani, motiv omenja poročilo Olaus Magnusa o baltskih volkodlakih iz 1555 itd. – pri vseh je šlo za predvidoma za ekstatično potovanje na drugi svet. Detajl o pitju vina v kletih je po Ginzburgovem mnenju povezan s predstavo o žeji, ki jo občutijo umrli (Ginzburg 1984: 46–7; Ginzburg 1992: 89, 158–9; prim. tudi Simpson 1994: 21). Ta motiv pa je razširjen tudi na našem območju – razlog za njegovo razširjenost in ohranjenost je gotovo tudi dejstvo, da gre za vinorodni okoliš, kjer je vinskih kleti oziroma zidanic pač na pretek:

II: Dobile so, rekli so, da so dobile neki mast v apoteki, pa so se namazale, pa so rekle smuk med vejam, smuk med vejam /kroži z rokami/, pa so izginile, pa so šle, pa so galamile ... Pa so šle v klet noter pit, pa so jih noter našli v kleti, pa so potlej klet odprli, pa so izginile, pa so izginile, pa jih ni bilo nikjer več /smeh/.

/.../ So včasih pripovedavali, da so v kleti pile, pa, da je prišel eden, da jih je čul, da so noter, pol pa je pogledal, odklenil gospodar, pa so bile noter, pa so se vse zadrle, ko je prišel noter, samo svete besede ne smete spregovoriti ... To so se zadrle. Jezusmarija, je rekel. Ko pa je tisto bilo, tedi so pa izginile ...

S1: Ko je rekel jezusmarija?

II: Ja, seveda. Potem so pa izginile, pa jih ni bilo ... nobene več nikjer. Ne bi nič smel reči. Če pa je rekel, pol pa letijo une samo čez veje, pa samo čez veje. Menda rečejo smuk pod vejam, smuk pod vejam ... kroži z rokami/

S1: Kaj pa pomeni to „smuk pod vejam, smuk pod vejam“?

II: Da boš letel pod drevesom, ne. Smuk pod vejam, smuk med vejam, ne. Pa bejžte, to ni nič! Govorili pa so tako. (56)

I: Ja, ko je šel gospodar v gorco /vinograd – op. M.M./, pa je šel, ne, pa je šel na sejem, pa je šel na svojo domov. Poli je pa tam bila luč, se mu je pa čudno zdelo, ne, kdo je notri ...

II: Da je v njegovi kleti luč, ne.

I: /vzdih/ ... je šel pogledat. Je bilo pa notri eno veliko omizje samih žensk, pa so jedle, pile, vsega imele na mizi, kar si je pač poželet in ... pile so njegovo vino. On je bil pa začuden pa prestrašen, se je pa na posteljo ulegel. Pa samo to opazoval. One ga pa niso nič mar vzele. In potem, ko so odšle, so vse to pojedle ... Poznal je pa vse.

I1: Ja, poznal jih je on, seveda ...

I : /istočasno/ že od prej, ja, vse te ženske.

I1: So bile okoliške ženice. Pol je pa ... ko so pa odšle, so pa rekle, da ne sme nikdar nobenemu povedati. Da če ne, ga bodo zdrobile v sončni prah. In ko so odšle, je iz tiste hrane pa iz tistega vsega ostalo samo še konjske fige, če veste, kaj je to?

S : Ja. /smeh/

I1: Ja /smeh/. In on je bil začuden, veš, da je bil začuden, ne, če je prej bilo tako, zdaj pa tako. Je mislil, da svojim očem ne verjame, ne?

I : Pa so vzele vsaka svojo metlo, pa so jo zajahale, pa so šle ... pravijo, da čarovnice metle jahajo. (59)

Mnoge povedke, za katere ne najdemo neposredne podkrepitve v memoratih, nosijo torej v sebi motive, ki se navezujejo na predstavo o čarovniškem sabatu. Tudi abstraktno zastavljena vprašanja o čarovnicah pogosto spodbudijo pri pripovedovalcih odgovore, ki se nanašajo prav na shode čarovnic oziroma na kraje in čas njihovega srečevanja, na način njihovega prihoda na te shode, tj. letenje na metli, itd.. Po drugi strani so tudi memorati o nočnem opazovanju ali srečanju s čarovnicami v podobi luči, v podobi peric, ki se srečujejo med pranjem perila ob vodnjakih, reki, potokih, v podobi čarovnic, ki včasih kurijo ogenj ali se kažejo v podobi ogenjčkov, posredno povezani s predstavo o tem, da se čarovnice shajajo na določenih mestih, saj o njih govore v množini, včasih pa posebej poudarjajo, da se čarovnice (v podobi ogenjčkov - luči, peric itd.) srečujejo zato, da bi se dogovorile, kje in kakšno škodo bodo naredile. Lahko bi torej rekli, da verovanja o čarovniškem sabatu predstavljajo nekakšno mitično plast izročila o čarovnicah na tem območju, ki se – bolj kot da bi se kazalo v obliki neposrednih izjav in pripovedi o teh shodih (čeprav jih najdemo tudi v tej obliki!) –, posredno kaže kot temelj tako stereotipnih abstraktnih izjav o čarovnicah kot tudi temelj mnogih migracijskih in humorističnih povedk, ki tu krožijo o čarovnicah.

Povedke o čarovnicah v odnosu do verovnjanskega sistema čarovništva

Čeprav moramo omenjene tipe povedk na vsak način razlikovati od pripovedi, ki so del verovnjanskega sistema čarovništva na tem območju, pa v mnogih od njih lahko najdemo elemente, ki so del tega verovnjanskega sistema.

Povedka *Podkovana čaravnica* v bistvu temelji na verovanju o čarovničini sposobnosti metamorfoze v žival oziroma na njeni sposobnosti pošiljanja dvojnika (duše), ki je pogosto zoomorfne oblike, iz telesa (prim. Lecouteux 1992), verovanju, ki je na tem območju splošno razširjeno (prim. spreminjanje v krastačo) – čeprav, kot rečeno, specifičnega verovanja o metamorfozah v kobilo na našem območju ne najdemo. Obenem lahko najdemo podobnost med to povedko (zlasti različico, v kateri čaravnica vso noč jaha človeka) in memorati o nočnem doživetju, v katerih je človek zaradi čaravnice prisiljen begati, krožiti in vso noč bloditi po gozdu. Tudi v občutju žrtve, ki ga te pripovedi opisujejo, lahko najdemo paralele: človek je v obeh primerih na neki način »gonjen«, prisiljen hoditi, tekati celo noč, koder ga čaravnica goni, nosi (prim. tipične izraze za ta doživetja: »coprnice so me nosile«, »coprnice so me gonile«).

Tudi v posledicah »leta« človeka, ki v povedki *Smuk pod vejo, smuk nad vejo* izreče napačen obrazec in zato leti po grmovju in trnovju ter konča ves raztrgan in ranjen, lahko do neke mere najdemo skupne točke s pripovedmi o srečanju z nočnimi čarovnicami, ki

naj bi ljudi vlačile po grmovju in trnovju. Tako kot človek v tej šaljivi zgodbi tudi sami lahko končajo raztrgani, ranjeni, krvavi itd. – npr. nad hribu, daleč stran od mesta, kjer so stali pred srečanjem s coprnico.

Povedke o *vozu*, ki zaradi čarovničine masti pristane na strehi, drevesu ipd., so zelo sorodne povedkam o človeku, ki predvidoma po čarovničini krivdi nepojasnjeno pristane na strehi, drevesu itd., čeprav ne zaradi masti (prim. spredaj). Hkrati pa se tudi zelo približujejo memoratom o nočnih doživetjih, v katerih pride do nejasnega premika položaja, ko se človek na nepojasnen način znajde povsem drugje, kot je bil pred tem.

Po drugi strani je tudi humoristična *pripoved o čudežnem lončku*, s katerim čarovnica dobi sir, v temelju seveda povezana z verovanjem, da čarovnica pridobiva mleko in mlečne proizvode na način, ki je škodljiv za druge. Toda v nasprotju s pripovedmi iz tega poglavja, v katerih ljudje govorijo o konkretnih osebah in v katerih gre za resne obtožbe prekoračenja norm, ki vladajo v skupnosti, je v pripovedih o čudežnem lončku navadno izrazito poudarjen humorni preobrat, ki daje tako rekoč isti obtožbi povsem drugačno konotacijo.

*

Povedke o čarovnicah, o katerih govori članek, se torej tako ali drugače posredno navezujejo na verovanjski sistem čarovništva na raziskovanem območju in verjetno je prav ta povezava tista, ki jih je obdržala pri življenju. A kljub vsem paralelam se te povedke vendarle razlikujejo od tistih pripovedi, ki jih imamo lahko za del verovanjskega sistema čarovništva na tem območju – ne le po vsebini, ampak tudi po zgradbi in načinu naracije. Te povedke imajo praviloma jasno izdelano fabulo z dramatičnim ali humorističnim preobratom. Zanje je praviloma značilno tretjeosebno pripovedovanje. Praviloma ne pripovedujejo o lastnih doživetjih ali o doživetjih bližnjih (o viru pravijo navadno: »so pravili«, »nekdo je pravil«), ampak o doživetju neznane osebe (»nekdo«, »eden«), ki se je zgodilo v nedoločenem času (»nekoč«) in kraju (»nekje«). Vse te povedke imajo prevladujočo humoristično noto in so pogosto spremljane s smehom. Medtem ko so funkcije pripovedi o čarovnicah, ki so del verovanjskega sistema čarovništva, različne: seznanjajo ljudi z nevarnostmi čarovniškega napada in taki ali drugačni obliki, jih opozarjajo na kraje in čas, ko grozi nevarnost čarovnic, prikazujejo načine, na katere se lahko ljudje ubranijo pred čarovnicami, itd., pa je funkcija teh povedk predvsem in v prvi vrsti ena sama – zabava.

Literatura

- Bošković-Stulli, Maja: 1959 *Istarske narodne priče*. Zagreb: Institut za narodnu umjetnost.
- Bošković-Stulli, Maja: 1973 'Der Anteil des Meeres bei der Gestaltung der mythischen Sagen an der kroatischen Adria – Küste.' V: *Probleme der Sagenforschung*. Lutz Röhrich, ur. Freiburg im Breisgau: Forschungsstelle Sage (Deutsche Forschungsgemeinschaft). Str. 86–99.
- Briggs, Katharine M.: 1978 *The Vanishing People, A Study of Traditional Fairy Beliefs*. London: B. T. Batsford Ltd.
- Christiansen, Reidar Th.: 1958 *The Migratory Legends, A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*. FFC 175. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

- Cvetek, Marija: 1993 *Naš oča so včas zapodval, Bohinjske pravljajce*. Glasovi 5. Ljubljana: Kmečki glas.
- Čajkanović, Veselin: 1994 *Stara srpska religija i mitologija, Sabrana dela iz stare srpske religije i mitologije* 5. Beograd: Srpska književna zadruga, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Prosveta, Pantenon.
- Devlin, Judith: 1987 *The Superstitious Mind, French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century*. New Haven and London: Yale University Press.
- Dolšek, Ida: 2000 *Kaku se kej narod rihta. Folklorne pripovedi od Litije do Čateža*. Glasovi 21. Ljubljana: Kmečki glas.
- Dömötör, Tekla: 1973 'Die Hebamme als Hexe.' V: *Probleme der Sagenforschung*. Lutz Röhrich, ur. Freiburg im Breisgau: Forschungsstelle Sage (Deutsche Forschungsgemeinschaft). Str. 177–89.
- Dragan, Vicko: 1857 'Poletne šege Slovincov takraj in unkraj Mure.' *Novice* 15: 98.
- Duerr, Hans Peter: 1985 *Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Dorđević, Tihomir R. : 1953 *Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju. Srpski etnografski sbornik LXVI*. Beograd.
- Gašparíková, Viera, B. Filova, ur.: 2002 *Slovenske ludove rozpravky* 1., Bratislava: Veda.
- Ginzburg, Carlo: 1984 'The Witches' Sabbath: Popular Cult or Inquisitorial Stereotype?' V: *Understanding Popular Culture, Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*. Kaplan Steven Laurence, ur. Berlin, New York, Amsterdam: Mouton. Str. 39–51.
- Ginzburg, Carlo: 1992 *Ecstasies, Deciphering the Witches' Sabbath*. London: Penguin Books.
- Gričnik, Anton: 1998 *Farice, Haloške folklorne pripovedi*. Glasovi 18. Ljubljana: Kmečki glas.
- Hand, Wayland D.: 1973 'Witch-Riding and Other Demonic Assault in American Folk Legend.' V: *Probleme der Sagenforschung*. Lutz Röhrich, ur. Freiburg im Breisgau: Forschungsstelle Sage (Deutsche Forschungsgemeinschaft). Str. 165–76.
- Harper, Clive: 1977 'The Witches Flying-Ointment.' *Folklore* 88,1: 105–6.
- Henningsen, Gustav: 1980 *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609–1614)*. Nevada: University of Nevada Press.
- Henningsen, Gustav: 1982 'Witchcraft in Denmark.' *Folklore* 93,ii: 131–7.
- Henningsen, Gustav: 1991/2 'The white sabbath and other archaic patterns of witchcraft.' *Acta Ethnographica Hungarica* 37, 1-4: 293–304.
- Karba, Josip: 1891 'Narodne šege.' *Slovenske večernice za pouk in kratek čas* 45: 86–101.
- Kastelic, Zlata, Jože Primc: 2001 *Krvapivc (vse sorte iz dežele Desetega brata, osrednje Suhe krajine, domovanja Turjaških, do Kočevskega)*. Glasovi 24. Ljubljana: Kmečki glas.
- Kebe, Melita: 1988 *Čarovništvo na Notranjskem*. Diplomaska naloga na Oddelku za etnologijo Filozofske fakultete v Ljubljani (mentor: J. Bogataj). Tipkopis.
- Kelemina, Jakob: 1997 (1. natis 1930) *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Z mitološkim uvodom*. Bilje: Studio Ro.
- Kuret, Niko: 1984 'Iz ljudskega življenja. V: *Med Bočem in Bohorjem*. Marjan Žagar, ur. Šentjur pri Celju – Šmarje pri Jelšah: Delavska univerza Rogaska Slatina. Str. 140–59.
- Kuret, Niko: 1989 *Praznično leto Slovencev* I., II. Ljubljana: Družina.

- Kühlar Števan 1913: 'Národno blágo vogrskij Slovāncov.' *Časopis za zgodovino in narodopisje* 10: 1–37.
- Kvideland, Reimund, Sehmsdorf Henning K.: 1988 *Scandinavian Folk Belief and Legend*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lecouteux, Claude: 1992 *Fées, sorcières et loup-garous au moyen âge, Histoire du double*. Paris: Editions Imago.
- Möderndorfer, Vinko: 1924 *Narodne pripovedke iz Mežiške doline*. Ljubljana: Učiteljska tiskarna.
- Mencej, Mirjam: 2006 *Coprnice so me nosile. Raziskava vaškega čarovništva na podeželju vzhodne Slovenije ob prelomu tisočletja*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Morato, Nada (s sodelovanjem Špele Pahor): 2002 *Mrak eno jutrnja (Štorje iz Slovenske Istre)*. Glasovi 25. Ljubljana: Kmečki glas.
- Mrkun, Anton: 1934 'Narodopisno blago iz Dobrepoljske doline. Coprnice.' *Etnolog* VII: 26–9.
- Murray, Margaret Alice: 1962 (1. izdaja 1921) *The Witch-Cult in Western Europe*. Oxford: Clarendon Press.
- Navratil, Ivan: 1885–1894 'Slovenske národne vraže in prazne vére.' *Letopis matice slovenske*.
- Nedeljković, Mile: 1990 *Godišnji običaji u Srba*. Beograd: Vuk Karađić.
- Neweklowy, Gerhard, Károly Gaál: 1987 *Totenklage und Erzählkultur in Stinatz im Südlichen Burgenland*. Wien: Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 19.
- Petzoldt, Leander: 2003 *Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister*. München: Verlag C.H. Beck OHG.
- Primc, Jože: 1997 *Okamneli mož, in druge zgodbe iz Zgornje Kolpske doline (od Babnega Polja in Prezida prek Gerova, Čabra, Osilnice, Kužlja, Kostela, fare do Dola in Predgrada)*. Glasovi 15. Ljubljana: Kmečki glas.
- Rajšp, Vinko: 1988 'Čarovniški procesi na Slovenskem.' *Zgodovinski časopis* 42/3: 389–97.
- Rešek, Dušan: 1995 *Brezglavjeki (Zgodbe iz Prekmurja)*. Glasovi 9. Ljubljana: Kmečki glas.
- Risteski, Ljupčo S.: 2000 'Orgijastički elementi obreda u vezi sa kultom Meseca kod balkanskih Slovena.' V: *Erotsko u folkloru Slovena*. Dejan Ajdačić, ur. Beograd: Stubovi kulture. Str. 53–72.
- Shojaei-Kawan, Christine: 2004 'Gogol's Viy and Folk Narrative.' *Ethnic Culture, Traditions and Innovations*. Kaunas. Str. 403–15.
- Simpson, Jacqueline: 1994 'Margaret Murray - Who Believed Her, and Why?' *Folklore* 105: 89–96.
- Sydow, C. W. von: 1948 *Selected papers on folklore* (izbral in uredil Laurits Bødker). Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- Tolstaja, Svetlana M.: 1998 'Magičeskie sposoby raspoznavanija ved'my.' *Studia Mythologica Slavica* 1: 141–52.
- Trdina, Janez: 1987 *Podobe prednikov I.-III.* Ljubljana: Krt.
- Valjavec, Matija Kračmanov: 1884 'Žena coprnica (Slovenska Bistrica ugr.)' *Kres* IV, št. 6, 1. junija, Narodne pripovedke: 303–4.
- Valjavec, Matija Kračmanov: 1890 *Narodne pripovjesti u Varaždinu i okolici*. Zagreb: Knjižara Dioničke tiskare.
- Valvasor, Janez Vajkard: 1977 *Slava Vojvodine Kranjske* (prevedel, izbral, razložil Mirko Rupel). Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Zupanc, Lojze: 1959 'Lipovo rebro.' *Delo* I., 10.9. 1959, Najdihojca št. 19.

Kratice

ISN = Inštitut za slovensko narodopisje

SEM = Slovenski etnografski muzej

SLP I = Slovenske ljudske pesmi I., Ljubljana: Slovenska matica 1970: št. 30: Podkovana
čarovnica

ŠZ = Štrekljeva zapuščina

ZRC SAZU = Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti

The Witch Bridle and Other Witch Legends in Eastern Slovenia

Mirjam Mencej

Presented in this paper are (migratory) legends about witches, for example the Witch Bridle Legend, Following the Witch, legends about making Lucy's chair in order to identify witches, and so on, which were recounted by people living in rural areas of eastern Slovenia where the author, together with the students of the Department of ethnology and cultural anthropology from Ljubljana University, carried out field work on witchcraft in 2000 and 2001. People told many witch stories based on first-hand experience, for example about encounters with »supernatural« witches, neighbors suspected of witchcraft, or people who were perceived as witches by the entire village. While experience about this nature was subjected to the belief (or disbelief) in witches (migratory) legends on witches are not a part of the local witchcraft belief system and not even subjected to discussion about possible belief. Not only their content, but also their structure and narrative style differ from the memorates and stories about witches that are a part of the local witchcraft belief system. As a rule, these legends have a clearly-formulated story line with a dramatic or humorous twist and are usually recounted in the third person. They generally do not describe the narrator's personal experience or the experience of someone close to them but rather the experience of an unknown person that took place in an unspecified place and at an unspecified time. With a pronounced humorous note, such legends are often accompanied by laughter. It is true that the witch legends presented in this essay are indirectly connected with the local witchcraft belief system, which is probably why they have been preserved to the present. However, while the functions of the witch accounts that are part of the witchcraft belief system are different (they serve to notify people about the potential danger of witch attack in different forms, warn them about its time and place, demonstrate the measures that need to be taken to ward it off, etc) the principal function of these legends is entertainment.

Rain and Dust*

Richard Burns

The subject of this paper is the pan-Balkan rainmaking practice associated with the names 'dodola' and 'peperuda' and their many and various cognates. The paper develops out of the author's experience in writing a long poem based on these customs (In a Time of Drought, 2006; U vreme suše, 2005). The paper proceeds to offer an analytical reading of the well known example of the Balkan rainmaking custom. In the course of close linguistic examination and comparative contextualisation, attention is focussed on one specific motif: the sieve. The paper opens conjectures that relate the Balkan practice to two ancient Mediterranean mythological motifs: first, to Minoan and Mycenaean rainmaking invocations, and, secondly, to the goddess Persephone, via the theories of V. V. Ivanov and V. I. Toporov.

'Correspondance' and *In a Time of Drought*

When I first heard about the rainmaking customs of the Balkans, their mythological dimensions and content triggered something in me, snagged, stirred, pulled me in and kept me bound, until a book-length poem had written itself out of me, *In a Time of Drought* (Burns 2006a). There was an immediate sense of recognition, of discovery, of multiple unfolding connections and 'correspondances'. These struck like lightning. The unfolding went on throughout the process of composition (Burns 2006a: 33–4).

As I started working on the poem, an idea that had come to me started unravelling: it began as a hunch, a theme, accompanied by a little (*too* little) knowledge. So, during composition of the first drafts, I set about finding out as much as I could about the rainmaking practices and songs. More than once I was astonished to find that images which had been cropping up spontaneously in my own mind during composition turned out to belong *to the sources themselves*, and even to be part of their stuff or grain (Burns 2006a: 31–33).

This curious recognition of a spontaneous 'matching' between my inner images and personal compositional processes on the one hand and, on the other, material already "out there" (i.e. woven, patterned, documented and above all *socialised* in myth, legend, ritual, folk custom, etc.) had often occurred to me before, but rarely with such force. Whenever that kind of heuristic experience arrives, however well prepared one may be, and however well one may have envisaged it, it is always new, surprising, uplifting, expansive: *a gift*.

* This essay is an extract from a longer monograph on the Balkan rainmaking custom.

Richard Burns is a poet who has published more than 20 books of poetry. He has just completed the last volume in his "Balkan Trilogy", entitled *Under Balkan Light*. (forthcoming, Salt Publishing, Cambridge). He is a Bye-Fellow of Downing College, Cambridge, and a Preceptor at Corpus Christi College, Cambridge.

From the experiential point of view, words like “illumination” and “epiphany” are hardly too strong to describe the state of mind, of being, instantly triggered and simultaneously validated by this set of multiple recognitions. There is a numinous element.

My current understanding of this kind of “correspondance” is that, in certain kinds of “deep” poetic composition, mythological patternings well up through individual consciousness with a force that a poet learns to trust, follow and be bound by. Without this binding, this following and this trust, no poem emerges – unless it be one that is stunted or maimed. It might also be said that it is both necessary and inevitable that, during the act of composing itself, the poet is not likely to be able to fully understand the powerfully loaded material that surfaces through what may well be subjectively experienced as the most profound and intimate layerings of his or her being.¹ In the first and last resort, the craft (Fr. *métier*, It. *mestiere*: compare Eng. ‘mastery’) of making poems involves and tracks a *mystery* (in the Greek sense of the word), and necessitates this willed and willing two-way flow between the consciousness of the individual poet and a mode of consciousness that might be called transpersonal.²

But of course the making of a poem is not an involuntary process. Experientially, for a poet working with, in and through a myth, both volition and intelligence appear to be fully harnessed by the ‘other’ (‘higher’ / ‘deeper’ / ‘magical’ / ‘inspired’, etc.) forces for the *precise purpose*, as it were, of the poem’s making. In this context, such mantic and teleological notions as ‘inspiration’, ‘destiny’, ‘vocation’, ‘calling’, ‘divine calling’, that have so often been invoked to validate the poet’s practice, remind us that the evolutionary origins of poetry are probably shamanic (Eliade 1964: 510). The poet recognises and participates actively in this harnessing. Indeed, the poet, apparently, *wants* this yoking, this yielding, this involvement with the interiorised and transpersonal other. And, for the poet (Scots. *makar*), the fulfilment and pleasure wrought into the *poesis* – i.e. into this making that is equivalently a yielding, a trusting and a following – reside and are justified precisely in the resultant discoveries that occur, in the mind’s heuristic leaps and plunges through the act of creation, in the connections that appear, unexpectedly and “as if from nowhere”. Such further and later outcomes as the possibilities of publication and recognition, the chances (and fantasies) of acclaim, fame and fortune, and so on, may well be ancillary: as the passionate intentness on reclusiveness that we trace in the lives of such poets as Emily Dickinson and Gerard Manley Hopkins makes abundantly clear, even if such privacies were enforced by circumstances.

Aside from correspondances *during* the making of a poem itself, in the particular instance of *In a Time of Drought*, I have also found it curious that the mythological

¹ Similarly, Michael Polanyi writes: ‘Scientific discovery, which leads from one framework to its successor, bursts the bounds of disciplined thought in an intense if transient moment of heuristic vision. And while it is thus breaking out, the mind is for the moment directly experiencing its content rather than controlling it by the use of any pre-established modes of interpretation: it is overwhelmed by its own passionate activity.’ (Polanyi 1958: 196). These observations about scientific discovery are comparable to some of Shelley’s statements about poetic composition in *The Defence of Poetry*, such as: ‘[...] the mind in creation is as a fading coal, which some invisible influence, like an inconstant wind, awakens to transitory brightness.’

² In 1964-5, in Venice, I apprenticed myself to the English poet Peter Russell (1921–2003). In his old age he told me that, in his experience, his own poems that remained most deeply meaningful to him had emerged from material that he ‘didn’t know much about.’ He said that what was strange (unknown, not-understood, partially understood, mysterious, ‘other’, etc.) had always held the strongest and most passionate pull for him, and tended to fascinate and bind him. This attraction, he recognised, often included or was akin to erotic longing and desire. (See also Polanyi 1958: 198: ‘Mystics speak of religious ecstasy in erotic terms.’)

sources and associations which the poem draws on have been powerful enough to go on quietly working in and through me long *after* poetic composition ended. Indeed, since then, I have found myself continuing to be “held” by all aspects of the underlying and surrounding material, continuing to want to explore more of its roots and ramifications, and continuing to be astonished and delighted by the emergence of further unexpected details and apparently chance associations. That is to say: this material is still alive for me, it hasn’t petered out, it carries a charge, it wields tiny hooks and needles, it won’t let go, it won’t let *me* go. It might be said: involvement in a myth can have an obsessive quality about it.

Even so, I think it also needs to be added here that, as far as such correspondances are concerned, this later (secondary) process of “prosaic” re-analysis and re-synthesis often calls for a course of recapitulations that seems laborious, pernickity and frustratingly slow, by comparison with the instancy of the lyrical flushes, heady flights and heuristic breakthroughs that marked the first phases of composition.³

From a psychological perspective, these occurrences and perceptions of pattern make full and coherent sense when viewed through a Jungian lens. Taken together, the theories of Jung, and those of others like Neumann and Hillman who have followed and applied them, are not only consonant with these processes, but can scarcely be seen as anything other than authentic inner mappings of what goes on psychologically during poetic composition, that is, at least in my own experience and practice.⁴ According to these thinkers, myths, legends and folk tales present and re-present the patternings of archetypes. Their manifestations and influences, their strings, skeins and strands, their webs, meshes and knots surface and sink and re-surface, apparently spontaneously and unpredictably, and according to laws partially but not fully understood. They combine and recombine. They spin and weave constantly new but always recognisable patterns. They are the DNA of myths, legends and rituals.

I think that in my work on *In a Time of Drought*, just as on this essay that follows it, particularly bearing in mind the material’s mythic elements, I have recognisably been caught (touched, embraced, moved, transported, etc.) by an *archetype*, *within* and *through* an archetype, perhaps even *for* an archetype, that is to say, *in the service of* that archetype.⁵

Scope and Modes of Enquiry

In the discussion that follows, on psychological grounds, I have taken the Jungian perspective as *given*. But because I am interested here not only in tracking psychological patterns, but in mapping possible historical and evolutionary relationships, I integrate several other methodological models. First, broadly speaking, my approach is diachronic-linguistic. Second, I apply a structuralist analysis to one particularly well known example of the Balkan rainmaking practice. For all the obvious risks this approach carries – that is, on the one hand, of simplifying and hence misunderstanding the material, and, on the

³ Compare Polanyi 1958: 124–131, on “Mathematical Heuristics”.

⁴ Among the many salient titles by these authors, those most pertinent to this discussion of poetry and mythology are: Jung (1959, 1966), Neumann (1959) and Hillman (1973, 1975).

⁵ This is true, too, of my other long poem that emerged out of the same “deep” mythological nexus, *The Blue Butterfly* (Burns 2006b). At the time of writing this, I suspect more poems may emerge that are related to the theme / mythologem of the butterfly.

other, of superimposing interpretations on it and so crushing it, rather than delicately teasing them out of it – the unpicking of a composite whole into its parts is nevertheless capable of yielding interesting insights. Within this approach, comparative strands are necessarily interwoven. Third, I take a single feature of one particular rainmaking custom, and to this detail I apply close linguistic examination and comparative contextualisation. Fourth, I throw in some pure fanciful conjecture.⁶

The approach that combines comparative mythology with comparative linguistics has many antecedents among scholars. In this instance, I owe most to Roman Jakobson, who made a striking contribution to the study of the Balkan rainmaking rituals (Jakobson 1985a: 6-7 & 1985b: 22-23). By submitting the chosen material to analysis and, in the course of doing so, bringing other linguistic, mythological and historical information and conjectures to bear on it, my intention is to open questions for discussion of the rainmaking custom as a whole. Inevitably, this procedure will involve excursions and diversions. These, I hope, will lead back into the material at possibly unforeseen angles and along unexpected declivities – which in turn may reveal further perspectives, layerings and conjectures. Finally, since it is in the nature of myth to enfold and include, I am aware, too, that both *In a Time of Drought* and this essay not only derive from the mythological material and comment on it, but now come (return) to be part of it.

Source and Text

The finely documented account by Đorđević of a version of the Balkan rainmaking custom, performed near the River Morava in south-eastern Serbia near the Bulgarian border, is so well-known that it has almost taken on the status of a classic. Here is his text (Đorđević 1958: 401-3. Extract tr. Vera V. Radojević & RB.):

When there is a period of drought during summer, and rain is withheld over a long period of time, the Dodolas go around the villages even today. In Leskovac, until around ten years ago the Dodolitsas used to go from house to house singing “dodolitska” songs,⁷ praying to God to give rain and wealth. Nowadays, only small gypsy girls go around the town, followed by an older gypsy woman. In some of the villages, one can still see small local girls, although gypsy Dodolitsas appear even there. In Dušanovo, even today, when the rain is “withheld”, four small girls go around as Dodolitsas. Each one is dressed in old and shabby clothing. Each one has a wreath made of nettles and *burjan* [‘sambucus’, a weed]. They walk barefoot. The first two carry a copper bowl with water which they sprinkle over the houses with a bunch made of *burjan* and nettles . . . When the Dodolitsas arrive at a house, using the bunch of *burjan* and nettle, they sprinkle water over the yard and sing:

1. Fly, fly, *peperuga*
Oh, *dodolas*, Dear Lord!
We go over the fields
And the clouds over the sky

⁶ A good deal of what passes as “scientific” among even major scholars (historians, historical linguists, archaeologists, ethnographers and anthropologists) is in fact no more than conjecture, suitably dressed up to appear accurate, objective and authoritative. Ideology and vanity play tricks with even the best minds.

⁷ *dodolitsa*, n. ‘little Dodola’; adj. *dodolitska*.

- 2 The sun is burning our fields
The little *dodolitsas* are praying to our Lord
'Give us, Lord, gentle rain,
To bedew our fields
So that gentle grain will grow
So that two grapes will give a barrel of wine

3. Fly, fly, *peperuga*
So that great wealth will be born
So that the barns will be full
Both barns and stores
So that white grain will grow
So that the ploughman will have white bread
Give, Lord, give, give, Lord, give!

- 4 So that white hemp will grow
A thin thread of little hemp
Do not give it in teeny bits –
But if in teenies, with bits of cheese
With bits of cheese and a bit of flour.'

After each verse the refrain 'Oh, Dodolas, Dear Lord' is sung twice, or this refrain once, followed by 'Give, Lord, give, give, give.'

Whilst the *dodolitsas* are singing, the "lady" of the house, or someone from the family, takes a bucketful of water from the well, and pours it over the wreaths on the *dodolitsas*' heads and over their feet. The *dodolitsas* splash their feet in the spilt water and sing. Many housewives add fresh water to the copper bowls, so that the rain may overflow in similar manner onto the dry soil. When the *dodolas* have finished their song, the housewife brings out corn flour in a sieve and gives it to the *dodola* who is collecting flour. When the *dodola* pours some of the flour which has been presented as a gift to her into her bag, she positions the empty sieve on her hip towards the East, and lets it drop with her right hand, saying, 'Full, full!' Should the sieve settle in the correct position, as when one is sieving flour, it is believed that rain will come and the crop will be rich. However if the sieve turns over and falls onto its other side, the opposite will happen. It is customary for the *dodolas* in the village of Dušanovo to go into the fields. As soon as they have finished calling on the houses, they go through the fields singing and sprinkling water as far as the local quarry. They go into the quarry three times, and sing and sprinkle it with water, and then they return to the village to a widow who, usually, makes them some corn porridge from her own flour.

In other villages, as used to be customary in the town of Leskovac as well, the *dodolas* take the flour which they have been given to a local widow, who makes a porridge from it in their copper bowl. The porridge is eaten in the middle of the yard and the bowl is placed on a plate which is turned upside down, underneath which they have first poured some fresh water. In Štulac (in the county of Jablanica), the dining table for the *dodolas* is set above running water, so that a few crumbs of porridge may fall into the running water.

When all this is finished, the *dodolas* take off their leafy clothing, and take their wreaths and bunches made of *burjan* and nettle with which they have sprinkled the houses and fields, and throw them into running water.

Recently, Gypsy *dodolas* have collected not only flour, but also other victuals – bread, beans, cheese, paprika, etc.

The names: *Dodola* and *Peperuga*

The terms *peperuga*, *dodola* and the diminutive *dodolitsa* that appear in Đorđević's text are among the names for the Balkan rainmaiden. The various names have been elegantly mapped by Plotnikova (1999) to reveal regional variations. Names of the *dodola* type, which I designate as the 'central' group, are more common in Serbia, Bosnia, and names of the *peperuga* or *perperuda* type, designated as the 'eastern and southern group', tend to be more frequent in Bulgaria, Rumania, Moldavia, Albania, Thessaly and Epirus (Burns 2006a: 35, 37–38 & 42). In the border-area of dialect-continua between Bulgaria and Serbia, as in Macedonia, both verbal variants appear in the same song.

Names in the *peperuga* (or *perperuda*) group are related to the Slavonic storm-god *Perun*, cognate with Lithuanian *Pergunas* or *Perkunis*, Latvian *Perkons*, *Perkuns*, Prussian *Percunis*, Norse *Fjörgynn* and, of course, *Thor*. But in Bulgarian, the *peperuga* (*perperuda*) has two apparently quite unrelated further meanings: 'butterfly' and 'poppy' (Duridanov 1996: 161–4). While there exists plenty of fascinating theoretical conjecture among scholars on these etymologies, all of it relevant to a depth-study of the rainmaking practices, the key factor to bear in mind for this discussion of Đorđević's account is that, to the villagers actually involved in practising and witnessing the ritual, multiple overlays of meaning and associations were *simultaneously* present in their language and minds. The niceties of scholarly etymology were hardly relevant

Karadžić, Stevanović and Đorđević

Đorđević's text confirms many of the observations made by the first known commentator on the practices, Vuk Karadžić, 180 years previously, in his first edition of the *Srpski rjecnik* [Serbian Dictionary] (Karadžić 1818). A later dictionary entry on the rainmaiden (Stevanović 1989: 4/446–7), listed under *Dodola* and giving some of her other titles, along with secondary meanings and literary references, provides further commentary:

dodola f. ethn.; *peperuda*, *prporuša*, *čarojica*. folk-custom in some parts of south-eastern Europe, in which participants (usually girls) go from house to house in time of drought, sprinkle (or get sprinkled with) water, and sing folksongs praying for rain. (Translation RB)

Here, a key fact, not mentioned by Karadžić, is that the participants not only 'sprinkle water' but can 'get sprinkled' themselves. Đorđević's account of the Morava version strongly bears out this reciprocity, which progressively takes clear shape as a key structural and thematic feature.

Stages in the Ceremony

From the wealth of specific detail in Đorđević's account, the ceremony can be seen to develop in clearly demarcated stages, each rich in symbolic associations:

1. The girls walk to each house in the village, bringing their own copper water-bowl and bundles or sprays of plants, and use these to sprinkle water over the house.
2. The first words of their songs identify or correlate their own action of walking over or through the fields with that of the movement of clouds across the sky. It is implicit here that the *dodolas* are (or are *like*) clouds, in that both are dispensers of rain. The first line of the song also means 'Fly, fly, butterfly.'
3. The words of the song call on God to pour down rain, to enable the fields to yield grain for bread, as well as wine, hemp, and basic victuals.
4. The housewife takes water from her well and pours it over the girls' wreath-covered heads and feet.
5. The housewife gives the girls a sieve and some flour.
6. One girl does more pouring or sprinkling of flour on the ground according to a formulaic procedure which involves using the right hand and facing the east. The emphasis on the right hand and on the easterly direction together imply invocation of the sun as the source of light. There follows a "heads-or-tails" procedure with the sieve. Effective performance and results constitute success and good luck.
7. The girls go to the fields and repeat their sprinkling of water there.
8. They go in and out of the quarry three times, with more sprinkling of water into it.
9. They receive porridge from a widow. In some cases, the bowl from which they eat is placed on a plate which has been turned upside down.
10. Their food is served and they eat it over spilt or running water
11. At the end they throw their ceremonial leafy clothes and gear into running water.

In this ritual, several distinct natural transformations, reciprocities and interdependencies are re-enacted, both sequentially and simultaneously. The most obvious is the set of transitions from the sprinkling and pouring of water, via flour, to porridge, then to the action of eating the porridge over water, followed by more sprinkling on the fields, and the final discarding of their leafy clothes into running water. This sequence in itself represents an entire natural cycle.

The Sieve

The sprinkling of flour from the sieve in stages 5 and 6 of the ceremony is similar enough to the pouring of rain from clouds for the latter to symbolise the former. Flour is the finest of dusts. From this single set of associations, further vivid and evocative correspondences emerge. For example, the word *sito*, which means 'sieve' in both Serbo-Croat and Bulgarian, has many derivatives, all of which indicate smallness or minuteness, e.g. the Serbo-Croat adjective *sitan* (*-na*, *-no*) meaning 'fine', 'little', and hence *sitno*, meaning 'small change' or 'loose change', as well as words like *sitnarijia*, meaning 'odds and ends'.

Thus, a common formula in many of the Serbian rainmaking songs for ‘fine rain’ (i.e. ‘rain falling in small droplets’) is *sitna kiša*, more precisely, ‘sieved rain, sifted rain’ and in Bulgarian, *sitna rosa*, ‘sieved or sifted dew’.

Surely, then, the sieve in Đorđević’s account actually *embodies* this *sitna kiša* or *sitna rosa*. Bearing in mind the rainmaiden’s connection with *Perun*, and the possible link between *Perun* and the Vedic god *Parjanya*, consider the striking similarities evident from the following commentary on the woollen sieve that filters the *soma*, or ‘juice of the divine plant’, in the *Rig Veda* (Zaehner 1962: 20–1):

... the woollen sieve through which the juice of the divine plant is filtered is identified with the sky, and the filtering and pouring of the juice into the water and milk that awaits it is made to represent all manner of cosmic processes. Because the juice is liquid it is compared to and identified with the rain, and Soma becomes the Lord of streams and son of the waters. Because the plant is golden in colour it is compared to the lightning and the noise made by the pressing is compared to the thunderstorm. Assimilated to the sun it fills heaven and earth with its rays [...]

According to the same commentator, the woollen filter in the *Rig Veda* is by no means a mere metaphor for clouds:

The sieve which filters the juice, as we have seen, is likened to the sky; indeed it *is* the sky. Soma is ‘in the navel of heaven in the woollen filter’ (RV, 9.12.4), it ‘traverses the lights of heaven, the woollen filter’ (ibid., 9.37.3), or ‘purifying himself in heaven . . . he walks with the sun in the filter’ (ibid 9.27.5). In none of this is any incongruity felt, for the cultic act creates a magical rapport with the entire cosmos, and the woollen filter thus becomes the centre of the universe and identical with the sky.

Exploring the same example, the commentary by Schrader (1921: 40) is pertinent:

Magic may be practised either by *an action* or by *words*, as can be clearly gathered from its terminology.

Similarly, the flour (powder) that passes through *Peperuga*’s sieve may be said to stand for (represent, embody, symbolise, etc.) the wished-for rain.⁸ This implication in turn opens up still more fascinating and fertile correspondences, which will lead, firstly, in directions away from our text, and then back into it.⁹

⁸ Rain is identified with ‘heavenly’ seed in many cultures. See Chevalier & Gheerbrant 1994: 783. ‘In Amerindian tradition rain is “the storm god’s sowing”. Rain was the sperm which made fruitful the sacred marriage. All agrarian civilizations attribute the same symbolic properties to it.’

⁹ Melanie Rein has reminded me of a symbolic aspect that is not explored here: the function of the sieve is not primarily to “refine” but to separate. In some cases, what is of value is “fine” and so passes through. In other cases, the contrary is true: the sieve “nets” what is of value and it is the waste or by-product that passes through. See also Chevalier & Gheerbrant 1994: 881–2.

An excursus through rain, mist and dust

Across a very wide range of Indo-European languages, it is apparent that there is a huge and fascinating maze of perceptual associations and semantic meanings embedded or hidden under words for *rain*, *mist*, *dust*, *powder*, etc. I would hazard the guess that this network is present as a kind of mesh of 'deep' memories and associations, whose echoes reverberate dimly but directly beneath all versions of the Balkan rainmaking customs. Here, there is space for a few hints of these connections. The following tables contain expressions collated from dictionaries and other sources (which are listed in the bibliography).

Some words and phrases expressing notions of 'rain', 'dew', 'water', 'vapour', 'mist', 'powder', 'dust', etc. in Indo-European languages

Table 1: some cognates beginning with /T/, /f/, /d/, /t/

Ancient Greek	<i>thymiān</i>	'to burn so as to produce smoke'
	<i>thymós</i>	'spirit, breath, life, mind, soul, desire, courage, anger'
Latin	<i>fumus</i>	'smoke'
	<i>fuscus</i> (s <i>fusc-</i>)	'sombre, dark, dusky'
Old English	<i>dust</i>	'fine powder, dust'
Old High German	<i>tunst, tunist</i>	'storm, breath'
Middle High German	<i>tunist</i>	'a storm, breath'
Modern German	<i>Dunst</i>	'haze, steam, smoke, vapour, mist'
Modern Dutch	<i>duist</i>	'meal-dust'
Irish	<i>tunst</i>	'vapour, fine dust'
Norwegian	<i>dusk-regn</i>	'fine rain, dew' (i.e. 'dust-rain')
Swedish	<i>regn-dusk</i>	'fine rain, dew' (i.e. 'rain-dust')
Norwegian	<i>dysja</i>	'fine rain, drizzle'
Serbian, Croatian	<i>dažd</i>	'rain' (obsolete in standard current speech)
Bulgarian	<i>dāzhd</i>	'rain'

Table 2: some words (cognates?) beginning with /p/

Tocharian	<i>pärs-</i>	'sprinkle' (dust, powder), 'splash' (sprinkle, water)
Hittite	<i>papparš-</i>	'splash, water'
Czech	<i>prš</i>	'rain'
	<i>prchat</i>	'evaporate'
Slovenian	<i>pršavica, pršec</i>	'drizzling rain, spray Scotch mist'
	<i>pršen</i>	'shower'
	<i>pršenje</i>	'drizzle, drizzling, rain'
	<i>pršeti</i>	'to drizzle, to sprinkle'
	<i>pršiti</i>	'to spray, to sprinkle'
	<i>prašen</i>	'dusty, powdery'

Bulgarian	<i>prah</i>	‘dust’
Bulgarian dialects	<i>pārsholi, prashuli</i>	‘it’s raining, drizzling’, derived from <i>prah</i> [‘dust’], i.e. ‘rainfall consisting of fine drops, like dust’
	<i>prashasvam</i>	‘to cover with dust’
	<i>prashevitsa</i>	‘mill’
	<i>praunka</i>	‘fine ash from the fireplace, ash from ‘wood’
Bulgarian dialect	<i>prashitsa</i>	‘water’, derived from <i>prah</i> (‘dust’)
Serbian, Croatian	<i>prah</i>	‘dust’
	<i>prskati, prsnuti</i>	‘to spray, sprinkle, spatter; to gush, pour; to explode, blow up’
	<i>prašiti</i>	‘to dust, to spray, to sprinkle with powder’
Croatian	<i>prašek</i>	‘powder’
Serbian, Croatian	<i>pepeo</i>	‘ash’
Bulgarian	<i>pepel</i>	‘ash’
Montenegrin dialect	<i>prpor</i>	‘water poured over ash’
Croatian (Dalmatia)	<i>prporuše</i>	‘participants in rainmaking ceremony’

Table 3: /p/ and /d/ together

Russian	<i>poroshena dozhdya</i>	‘powdery rain’
Latvian	<i>dudina pērkuoniņš</i>	‘thunder is thundering a bit’

Table 4: common formulas in rainmaking songs

Bulgarian	<i>sitna rosa</i>	‘fine dew’ or more precisely ‘sieved dew’, ‘sifted dew’
Serbian	<i>rosna kiša</i>	‘dewy rain’
Serbian	<i>sitna kiša</i>	‘fine rain’ i.e. ‘sieved rain’, ‘sifted rain’

Even a cursory glance at Table 1 and Table 2 indicates gradual metaphorical shifts in meaning within and across languages which, when laid out in this way, not only make “good sense” in perceptual and cognitive terms, but even suggest several twangs of recognition and delight to a person who is registering these connections for the first time. Moreover, these varied linguistic examples, across many languages, themselves indicate that the obvious “opposites” – ‘dust’ and ‘rain’ – may well be intimately related in human perception.¹⁰ For example, the compound Scandinavian expressions in Table 1, meaning ‘fine rain, dew’, *dusk-regn* (‘dust-rain’) and *regn-dusk* (‘rain-dust’), find similar counterparts both in the Russian expression in Table 3, *porošena doždya* [‘powdery rain’], and in the formulas of Balkan rainmaking songs in Table 4: *sitna rosa*, *rosna kiša* and *sitna rosna*

¹⁰ I wonder if such labyrinthine associations as these may not be present somewhere below the cognitive surface among many (all?) contemporary speakers of Indo-European (and other?) languages and, furthermore, break through the surface occasionally, in much the same way that interlinked subterranean chambers consisting of cave, tunnels and wells supply our overground rivers and lakes. Such a conjecture would be consonant with Jungian theory.

(‘sieved rain’, ‘dew rain’ and ‘sieved dew’).¹¹ In one location, at Graovo in western Bulgaria, the rainmaiden is actually called *Rosomanka*, ‘dew-caller, dew-bringer’ (Plotnikova 1999: 101).

Furthermore, the two sets of etymologically and semantically related Indo-European words listed in Table 1 and the semantically related words in Table 2, many of which also have clear etymological links, fall consistently into two *phonological* sets: those beginning with the /d/, /θ/, /f/, /t/ consonants, and those beginning with /p/: comparable, that is, to the sets for the /d/ and /p/ groups of names for the rainmaiden, *Dodola* and *Peperuda*. Thus, in a number of Indo-European languages, a wide range of words beginning in both /d/ and /p/ covers similar fields. Moreover, from a mere glance at the Russian expression in Table 3, *porošena doždya* [‘powdery rain’], with its combination of /p/ and /d/ sounds, it is hard *not* to be reminded of the Western (Dalmatian) variant of the name for the rainmaker, *prporuša*, whose etymology has been directly related to *prah* [‘dust’] via the reduplicated *prpor* [‘water poured over ash’] (Skok 1973: 55–6; and see also below). Nor does it seem entirely coincidental that the Russian expression *porošena doždya* presents a similar combination of /p/ and /d/ sounds to the *Peperuda-Dodola* configuration. In the light of these comparisons, one can hardly help wondering, too, if the regularity of occurrence of the reduplicated plosives /p/ and /d/ associated with the rainmaiden is more than coincidental.

To sum up: I suggest that the specific words used to describe some of the actions and functions in these Balkan songs, along with the phenomenon of ‘fine rain’, that is to say, ‘sieved or sifted rain’ (*sitna kiša*), are of direct linguistic relevance to any discussion of the rainmaking ceremonies, as they are integrally bound up with the meanings both of the rituals themselves and of the names of the protagonists.

Water above, water below

To return, albeit lingeringly, from this linguistic excursus to the Morava custom and Djordjević’s text: it is equally interesting that his account indicates several intermingling reciprocities between water from above and water from below. The water and flour sprinkled by the girls symbolises rain in the stages that have been numbered above as the 1st, 6th, 8th and 9th, as do the words of the song in the 2nd and 3rd stages. In this context, as a “pourer” in her own right, the rainmaiden herself is transformed into an agent, representative or embodiment of the clouds which deliver rain, miming their actions and in her song identifying her own movements with them (‘We go over the fields / And the clouds over the sky’). Incidentally, more than 45 years before Djordjević, Frazer had read a very similar account of the ritual, and published an extract from a 19th century translation in *The Golden Bough*.

*We go through the village;
The clouds go in the sky;
We go faster,*

*Faster go the clouds;
They have overtaken us,
And wetted the dorn and the vine.*

¹¹ I suggest that, to someone coming across these phrases for the first time, their striking quality may well consist in the apparent “unlikeliness” of the analogy between *liquid* (dew, rain) and *solid* (dust, powder).

Frazer comments:

The words of the Serbian song, however, taken in connexion with the constant movement which the chief actress in the performance seems expected to keep up, points to some comparison of the girl or her companions to clouds moving through the sky (Frazer, 1911: 275).¹²

Conversely, water from *below* (i.e. from the well, under the plate and as a stream) is represented in the 4th, 9th and 10th stages. So the *dođola* herself is the *recipient* of the sprinkling or pouring too, and as such *re-presents* and even symbolically *becomes* the earthly vessel or container into which the rain falls, and/or the growing plant onto and around which it descends, thereby enabling the plant to grow and flourish in the soil.

In all these respects, this discussion clarifies that the “purity” of the rainmaiden is unquestionable, whether she is momentarily the agent or recipient of the rain that it is her function to promote, invoke or encourage – as well as to represent and embody in her own person by means of her actions and movements. Sky-water is purer and less contaminated than earth-water, or at least, used to be until pollutant acids got into it; and arguably, rain symbolises purity in and of itself. The girl’s role as agent thus emphasises her connectedness with “spiritual” elements: in this aspect, in the rite she becomes, almost literally, “heavenly”. On the other hand, as recipient, whether as an embodiment of the earth itself or as the mortal symbol of all that will grow from it, live and die on it and be buried in it, she may equally be regarded as a “pure” vessel or receptacle into which, one might suggest, the equivalent of a libation is poured. As we shall see, this motif in itself suggests further, and much older associations for the rainmaiden.

In the context of this ritual of sprinkling and pouring, all the lowly “earthly” attributes of the rainmaiden¹³ – her barefootedness, her humble social status in the village and her rootedness in cyclic and seasonal change, not to mention her individual mortality – are modulated, blended and uplifted into a ‘higher’, impersonal, elemental and perennial pattern. And as far the notion of any *rite de passage* is concerned, this discussion at least gives credence to the idea that, whatever the age or maturity of the ritual’s leading celebrant, its main accent was always on the onset and arrival of fertility, in the springtime or early summer, as a ‘pure’ gift from above as well as from below, both for the girl herself and for the community she belonged to or interceded for. In this sense, it might be said that this humble Balkan peasant or gypsy girl fully embodies the Herakleitan principle, ‘As above, so below.’

Furthermore, the idea that the ceremony has elements in common with a kind of pagan “baptism” should not be ignored. It appears to be not merely a fertility ritual but one of purification and initiation which, for the people of the village, needs to take place if fertility (i.e. survival and, hopefully, prosperity) is to occur at all. Such actions of sprinkling and pouring water occur widely, of course, in purificatory and initiatory ceremonies (Chevalier & Gheerbrant 1994:1082). Christian baptism is just one example. Far earlier

¹² But interpretations of ritual actions and gestures are never interpretable as *simple signs*. “Meanings” are multivalent, as in poems. Here, the constant movement might, quite obviously, also be intended to indicate the fluttering of a butterfly.

¹³ These motifs are well documented by such writers as Kulišić (1970: 108-9); Arnaudov (1971:155–201) and Plotnikova (1999).



Mycenaean bead-seal from Thisbe in Boeotia

evidence is provided, too, by Minoan and Mycenaean seals which, in this context, suggest that the modern Balkan rainmaiden may have very ancient antecedents.

The Pouring of Water in Minoan and Mycenaean Art

In his 1925 paper entitled “the Ring of Nestor”, Sir Arthur Evans the excavator of Knossos, examines Minoan and Mycenaean seals, including signet rings, which depict female figures. Among these, he correlates designs which show what he calls ‘the Spring Goddess rising from the earth’ (12) and ‘a female figure . . . rising from the ground’ (15). Several artefacts reveal a central, more mature female figure accompanied by two smaller and probably younger females. He asks: ‘Were these little twin companions and ministrants simply handmaidens of the Goddess? Were they perhaps her daughters?’ (14). With scarcely veiled excitement, his discussion then gathers pace towards an interpretation of this central figure, who is holding ‘poppy heads’. Evans sees this figure not only as the ‘Spring Goddess’ but as the goddess who appears ‘*one thousand years before . . . her Hellenic successor Persephonê, at her moment of ascension from the earth*’ (16, italics mine, RB).

Evans then goes on to compare a Mycenaean bead-seal from Thisbê in Boeotia with a Minoan seal-impression from the Domestic Quarter of the Palace of Knossos (17-18) As can be seen from the illustrations, both clearly show a female figure pouring a libation.

Evans writes (18):

On the left side of the field, with one of *her little girl attendants* imitating her action behind, stands the Goddess [...] Her left arm is raised and her right hand is held immediately over the rim of a large jar or amphora, into which an adult female attendant . . . is pouring some kind of liquid from a jug. (Italics mine, RB.)

He then introduces the second seal, discovered in 1922 in the Domestic Quarter of the Palace at Knossos (18-19):



Minoan seal-impression from Knossos

[...] the substantial correspondence of the major episode in the two designs is such as to necessitate the conclusion that both refer to some ritual function of the same kind.

Then, rejecting the argument that the libation was wine, Evans proposes his interpretation (19):

It seems preferable to connect the ceremonial pouring of the liquid content of the smaller vessel into the greater with methods of “sympathetic magic” in vogue *among primitive folk the world over by securing rain in seasons of drought*. [...] The view that these intaglio types present ceremonial acts designed to secure rain in a dry season – a not infrequent contingency in Crete – receives support from the appearance of a whole series of somewhat summarily engraved stones, belonging to a numerous amuletic class, which there is every reason for regarding as rain-charms. (Italics mine, RB.)

Here, Evans’s term ‘primitive folk’ echoes the terminology and attitude of the redoubtable Victorian scholar Tylor (*Primitive Culture*, 1871). He then inserts a footnote that directly cites Grimm’s discussions of rainmaking ceremonies in *Deutsche Mythologie* (1875), and offers a further hint of the survival of ancient rainmaking customs in the Macedonia of his own time, correlated with a shrine to the Roman thunder god:

A curious instance of such a rain-producing rite was noted by me at Ibrahimovci near the ancient Scupi (Skoplje). I was informed that an altar, with a dedication to Jupiter, which I had observed lying face downwards there on the village green, was set up in its proper position in times of drought, and that villagers, both Christian and Mahometan, with a local Bey at the head, went together to the stone and poured wine over the top, praying the while for rain.

To summarise: Evans interprets the images of water-pouring female figures carved into these seals as those of a ‘goddess’ who was the pre-Indo-European antecedent of

Persephone. Furthermore, when he wrote these passages, I think it likely that Evans had the Balkan *dodola* at the back of his mind. He knew the work of Grimm, Frazer and others on this theme.¹⁴

Is there a link between these images and the rainmaking practices that survived to the end of the 20th century? In the absence of any hard historical evidence, although it is impossible to go further than hypothesis and conjecture, I suggest that these passages are, at the very least, indications of what the Russian scholars Ivanov and Toporov call “typologically parallel” practices in the ancient world (see below). In that sense, at least, the Minoan and Mycenaean images may be interpretable as precursors, even if not as direct ancestors, of the modern Balkan rainmaking practices.

Furthermore, the idea of “typological parallelism” is consonant with a Jungian interpretation: that, at different times and places, similar constellations of archetypes surface, apparently ‘spontaneously’, yet without necessarily being linked via direct historical cause or even influence. Combining Jung’s approach with that of Ivanov and Poporov would suggest that, rather than searching for ancestral lineage, it is probably more helpful methodologically to ground the exploration of links in examining similarities both of societal type, structure, ideology, etc., and of patterns among the mythical configurations themselves.

The Rainmaiden and Persephone

The variant “western” names for the participants in the Balkan rainmaking ceremony are *prpac* and *prporuše*. This pair constitutes the third main group of Balkan rainmakers’ names. They are found along the Adriatic coastline of Dalmatia and Istria, with only two locations in inland Croatia and one further south on the Montenegrin coast (Plotnikova 2000; Burns 2006b: 35 & 44–5). The name *Prpac* is of masculine gender. The name *Prporuše* occurs only in the plural and is feminine. The variant *Preporuše* also occurs. The two names describe different functions in the ritual. They were first described by Vuk Karadžić:

In the same way as the *dodolas* go in Serbia, so do the *prporuše* in Dalmatia (Kotari), except that they are not girls but unmarried youths, and they go from house to house with green branches and flowers, and dance and sing. Their master or dance-leader is called the *prpac*, and he is wrapped in *pavetina* [a herb] and brambles. While they are dancing and singing, the women pour water over them, making sure that the *prpac* is the one who gets [drenched] most; once they have finished singing and dancing, the housewife makes them a gift of wool, salt, cheese, curds, butter, eggs, etc., and in the evening they make a feast of whatever they have collected during the day and share it among themselves. The *prporuše* sing in front of the houses. (Karadžić 1868, extract tr. Vera Radojević & RB.)

¹⁴ Incidentally, the youthful and as-yet-unknighthed Arthur Evans travelled widely in the Balkans, and wrote a fascinating book, illustrated with his own sketches, *Through Bosnia and Herzegovina On Foot During the Resurrection, August and September 1875* (1876). For historical insights underlying the state of affairs in Bosnia in our days, as well as revelations of his own assumptions and prejudices, this text makes enlightening reading.

This group of names is geographically separated from the eastern group, to which it shows marked similarities, especially in the reduplication of /p/. There are three distinct theories to account for the etymology of these names. First, Jakobson (1964; and 1985b: 23) identifies them with the eastern group and with his derivation from *Perun*:

In Dalmatia, Perperuna has the name Prporuša with the substitution *per* > *por* in the second part of the root and with zero grade in the first part.

The second theory is Skok's: for *prporuša*, he lists two meanings: firstly, 'when water is poured on burning ash', and secondly:

[...] a term in folklore made metaphorically from this, on account of the pouring of water: unmarried youths who in drought go from house to house, dancing and singing, so that rain will fall; women who pour water over them (in Kotor and Dalmatia). (Skok 1973: 3/55–56; extract tr. RB. See also Table 2 above.)

The third theory comes from Ivanov & Toporov (1974: 106–8), who present a conjectural but fascinating argument for a correlation between *Persephone* and *Prporuša*:

In this connection, one's attention is attracted to the ancient Greek fertility goddess *Persephone*, daughter of Zeus, the god of the sky, and of Demeter, the goddess of the earth. The depiction of *Persephone* in the form of a *young maiden with ears of corn and/or flowers*, her representation or appearance as the *opener* of Spring, of the earth, the motif of the first *rain* of spring which accompanies her arrival on earth, and finally, the presence of the ritual and cult of *Persephone* and *Demeter* in the Eleusinian mysteries, with elements which are reflected in ceremonies among contemporary Balkan peoples – all of this leads one to perceive in the image of *Persephone* something like a *typological parallel* [my italics, RB] to the images which are under consideration here (localised, indeed, at the highest level). Moreover, the ancient Greek *Persephōni*, the Latin *Proserpina*, the Etruscan *Phersipnai* and *Phersipnei* (the Orco tomb/sepulchre) and the like, have not yet received any satisfactory explanation, even though these have been the continuous objects of 'folk etymological' transformations. In so far as any tentative explanation has been put forward about this, i.e. that these genuinely attested names were preceded by a form of the type **Prsepna*, **Prse(r)pona* and the like, one cannot help thinking about the closeness in sound of these forms to the source of the Balkan names for isofunctional personages such as *Prporuše* < **Pr(s)pors-*; *Perperona*, *Perperoūna* < **Per(s)per-on-*, and so on. The comparison of Etruscan *fersu*, meaning 'underground world', with Latin *persona* is a characteristic example (Extract tr. Richard Cook & RB).

Conjectural though this is, and whether one finds the link between *Peperuga-Dodola* and *Persephone* acceptable or not, the material gathered in this essay leads to a single incontrovertible conclusion. Hemming the borders and edges of the rainmaking songs and interwoven through the fabric of their linguistic associations, ancient mytho-

logical patterns are stitched intricately in. This observation would suggest that detailed and in-depth comparative analysis of formulas, set phrases and patterns of imagery in rainmaking songs from *all* the Balkan languages is called for, within the scope of a single systematic study. This, ideally, should include research into etymological, ethnographic, literary-critical, musical and folk-song patternings. There is no doubt that this would yield richly rewarding results.

Fertility and Soulmaking

Finally, to return to the opening words of the Morava song: its opening injunction 'Fly, fly', combined with its invocation of God and its comparison of the young singers and dancers themselves with 'clouds over the sky', must mean that *at this moment* the village girls are given the status of aerial, spiritual beings. From this opening, I suggest, they are to be understood as servants or handmaidens of the all-powerful god who makes the rain fall. And this line of thinking leads to two further willing suspensions of disbelief, both of which should, of course, be entertained simultaneously. The first is that these singing, dancing girls *represent a goddess*, whether as living embodiments of the feminine deity herself, as her aerial ministrants or as her mortal priestesses. The second is that they represent *departed souls*, who have vanished like clouds 'into air, into thin air' – or who are, perhaps, still present, as if fluttering, close by. We have already pointed out that the words 'fly, fly, peperuga' identify the rainmaidens with butterflies. Butterflies symbolise the soul.

Acknowledgements

Special thanks to Vera V. Radojević for first introducing me to the text by Đorđević and for making a provisional translation for me. Thanks also to Florentina Badalanova, Richard Cook, Daphne Dorrell, Ivan Gadjanski, Olga Kapeliuk, Jasna Levinger-Goy, Peter Mansfield, Dušan Puvačić, Anelia Tapp and Zorica Stojilović for help with aspects of ethnographic and linguistic information and translation, and to Melanie Rein and Anthony Rudolf for their critical readings. The photograph of the pouring of water on a *dodola* was taken in 1957 in the village of Banja Koviljača, near Loznica in Western Serbia, by a Dr. Dragić. It is reproduced here with the kind permission of the National Ethnographic Museum, Belgrade, where it forms part of the Serbian national ethnographic archive. The sketches of Minoan and Mycenaean seal-impressions are reproduced from Evans (1925) below.

Bibliography

Focus Texts

- Đorđević, Dragutin M. 1958. *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi*, ['Life and folk customs around Leskovac on the River Morava']. Belgrade: Serbian Ethnographic Collection, Vol. LXX, Serbian Academy of Sciences.
- Burns, Richard. 2004. *U vreme suše*, tr. Vera V. Radojević. Belgrade: RAD.
- Burns, Richard. 2006a. *In a Time of Drought*. Nottingham: Shoestring Press 2006.
- Burns, Richard. 2006b. *The Blue Butterfly*. Cambridge: Salt Publishing.

Burns, Richard. 2006c. "Dodola and Peperuda, Balkan Rainmaking Customs". London: *Poetry Review*, 96:1/65–73.

Texts consulted

- Arnaudov, Mikhail. 1924, reprinted 1971. *Studii vurhu bulgariskite obredi i legendi* [*Studies on Bulgarian Customs and Legends*]. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences.
- Barnhardt, Robert K., ed, 1988. *The Barnhardt Dictionary of Etymology*. USA: H. W. Wilson.
- Benson, Morton. 1980 & 1986. *SerboCroatian-English Dictionary*, and *English-SerboCroatian Dictionary* Belgrade: Prosveta.
- Chevalier, Jean & Gheerbrant, Alain. 1994. *Dictionary of Symbols*. London: Penguin Books.
- Duridanov, Ivan et al. (ed.) 1996. *Bulgarski etimologičen rečnik* [Bulgarian Etymological Dictionary] 5. Sofia. See also Georgiev below.
- Eliade, Mircea. 1966. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Encyclopaedia Britannica: CD rom edition, 1999.
- Evans, Sir Arthur. 1876. *Through Bosnia and Herzegovina On Foot During the Resurrection, August and September 1875*. London: Longman, Green & Co.
- Evans, Sir Arthur. 1925. "The Ring of Nestor" in *The Journal of Hellenic Studies* XLV/1-75. London.
- Frazer, Sir James George. 1911. *The Magical Art (The Golden Bough, Vol. 1)*. London.
- Frazer, Sir James George. 1959. *The Golden Bough*, abridged edition. London: Mac++Millan
- Georgiev, Vladimir and others, (ed.): *Bulgarski etimologičen rečnik* [Bulgarian Etymological Dictionary], Sofia, vol. 1, 1971. See also Duridanov et al. above.
- Gimbutas, Marija: *The Slavs*, Thames & Hudson, London, 1971.
- Grimm, Jacob. Vol. 1, 1875; Vol. 2, 1876. *Deutsche Mythologie* [German Mythology]. Berlin.
- Heracleitus: 'On the Universe', in *Hippocrates IV*, tr. W. H. S., Jones, Loeb Classical Library, Heinemann Ltd., London, first printed 1931.
- Hillman, James. 1975. *Re-Visioning Psychology*. New York: Harper & Row.
- Hillman, James. 1979. *The Dream and the Underworld*. New York: Harper & Row.
- Ivanov, V. V. & Toporov, V. I. 1974. *Issledovanya v oblasti slavyanskikh drevnotstei* ['Researches in the Field of Slavonic Antiquities/Folklore', subtitled 'Lexical and phraseological questions in the reconstruction of texts'], Moscow. Izdaetelstvo 'Nauka'.
- Jakobson, Roman. 1950. "Slavic Mythology", *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, in Leach M. & Fried. J. (ed.) 2/1025–8. 1985a. Reprinted as 'Slavic gods and Demons', *Selected Writings* VII. Amsterdam, Berlin, New York: Mouton.
- Jakobson, Roman. 1964. "Linguistic Evidence in Comparative Mythology". Moscow. 1985b. Reprinted in *Selected Writings* VII. Amsterdam, Berlin, New York: Mouton.
- Jung, Carl Gustav: 1959. *The Archetypes and the Collective Unconscious, Collected Works* 9/1, tr. R. F. C. Hull. Princeton: Bollingen Foundation, and London: Routledge & Kegan Paul, London.
- Jung, Carl Gustav: 1966. *The Spirit in Man, Art and Literature, Collected Works* 15, tr. R. F. C. Hull. Princeton: Bollingen Foundation, and London: Routledge & Kegan Paul, London.

- Karadžić, Vuk Stefanović. 1818. *Srpski Rječnik* [Serbian Dictionary]. 1st edition, Vienna. 1854, 2nd edition. Vienna.
- Karadžić, Vuk Stefanović. 1867. *Život i običaji naroda srpskoga* [Life and Customs of the Serbian People. Reprinted 1964 in Đurić, Vojislav: ed. *Vukove Zapisi* [Vuk's notes]. Belgrade: Srpska književna zadruga [Serbian Literary Association].
- Klein, Ernst. 1971. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*. Amsterdam, London, New York: Elsevier
- Kulišić, Špiro; Petrović, Petar and Pantelić, Nikola. 1970, reprinted 1998. *Srpski Mitološki Rečnik* [Serbian Mythological Dictionary]. Belgrade: Nolit.
- Neumann, Eric. 1959. *Art and the Creative Unconscious*. Princeton: Bollingen Foundation.
- Onions, C. T. 1966. *The Oxford Dictionary of English Etymology*. Oxford: Clarendon Press.
- Partridge, Eric. 1958. *Origins*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Piesurkus, Bronius and Svecevičius Bronius. 1995. *Lithuanian Dictionary*. London and New York: Routledge.
- Plotnikova, Ana. 1999. "Dodola" in S. M. Tolstoy et al. (ed.). *Slavyanskije drevnosti: etnolingvističeski slovari* [Slavonic Folk Customs: an Ethnolinguistic Dictionary], Moscow: Rossiskaja Akademija Nauk [Russian Academy of Science] 2.
- Polanyi, Michael. 1958. *Personal Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Roucek, Joseph S. 1949. *Slavonic Encyclopaedia*, New York: Philosophical Library.
- Schrader, O. 1921. "Aryan Religion" in Hastings, J. (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Shelley, Percy Bysshe. written 1820; first published 1840. *Defence of Poetry!*
- Skeat, Rev. Walter. 1898, 3rd edition. *Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford: Clarendon Press.
- Skok, Petar vol. 1, 1971; vol. 2, 1972; vol. 3, 1973; vol. 4, 1974. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* [Etymological Dictionary of the Croatian or Serbian Language], Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti (Yugoslav Academy of Sciences and Arts).
- Snoj, Marko. 1997. *Slovenski etimološki slovar* [Slovenian Etymological Dictionary]. Ljubljana: Zalužba mladinska knjiga.
- Stevanović, M. et al. (ed.), 1989. *Rečnik srpskohrvatskog književnog i narodnog jezika* [Dictionary of Serbo-Croatian Literary and Folk Language] 4. Belgrade: Institut za srpskohrvatski jezik [Institute for the Serbo-Croatian Language] Serbian Academy of Science and Arts.
- Stoianovich, Traian. 1994. *Balkan Worlds, The First and Last Europe*, New York: M. E. Sharpe,
- Tylor, Edward. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Culture*, 2 vols. London: John Murray.
- Váňa, Zdeněk. 1983. *The World of the Ancient Slavs*, tr. Till Gottenheiner London: Orbis Publishing Ltd.
- Weekley, Ernest. 1921 *An Etymological Dictionary of Modern English*. London: John Murray.
- Zaehner, R. 1962. *Hinduism*. Oxford.

Dež in prah*Richard Burns*

Razprava obravnava panbalkansko prakso klicanja dežja, ki jo povezujemo z imenoma dodola in peperuda in s številnimi njima sorodnimi besedami. Delo je nastalo kot rezultate daljše pesmi, ki jo je napisal avtor in ki obravnava ta običaj. (*In a Time of Drought*, 2006, najprej natisnjena v srbskem prevodu kot *U vreme suše*, 2005). Pričujoči članek najprej oriše nekatere značilne elemente nastajanja pesemske strukture, ki se pojavijo takrat, ko avtor uporablja material, ki je pred tem že bil 'mitološki'. V nadaljevanju članka se avtor loti analize znanega primera balkanskega običaja klicanja dežja, ki ga je opisal Dragutin M. Djordjević v svojem delu *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi* (1958). Med podrobno jezikovno analizo in primerjalno kontekstualizacijo je posebna pozornost posvečena motivu sita. Sledi obravnava različnih kognatov v indoevropskih jezikih, ki se navezujejo na izraze za »dež,« »prah,« »prašek,« »pepel,«, »dim« in tako naprej. Če te izraze nanizamo drugega ob drugega, opazimo, da so v tesni in globoki zvezi z običajem klicanaj dežja. V nadaljevanju avtor obravnava sorodna motiva cikličnega očiščevanja in prošnje za rodnost, ki se zlivata v simbolizem »nalivanja vode«. Članek nato postavi hipotezo, ki balkansko prakso povezuje z dvema starima mediteranskima mitološkima motivoma. Prvi se navezuje na minojske in mikenske priprošnje za dež (preko dela Sira Arthurja Evansa o tjušnjih (1925), drugi pa na boginjo Perzefono (preko teorij V. V. Ivanova in V. I. Toporova, 1974). Avtor meni, da obstaja dovolj elementov, da bi lahko imeli minojsko, mikensko in grško gradivo za »tipološke paralele« in morde celo za predhodnike balkanskega običaja pri katerem nastopajo dodole/peperude. Skratka, običaj klicanja dežja je bil s pomočjo analize izbranega gradiva osvetljen iz zornega kota raznovrstnih jezikovnih, mitoloških in zgodovinskih podatkov in predpostavk, na ta način pa razprava odpira nova vprašanja o tem običaju.

Sampo in kirjokansi

Matej Goršič

The article discusses the most likely explanation to date of the original meaning of the sampo and the kirjokansi – two mysterious artifacts featured in The Ancient Poems of the Finnish People (SKVR). Parallels with the Rigveda are examined next, and the article concludes with the author's analysis of key excerpts from the SKVR presenting his view on how the original meaning of the sampo and the kirjokansi became obscured.

1. Kaj je bil sampo?

1. Debata na temo, kaj je bil *sampo*, je na Finskem svojevrstna tradicija: brezkončna igra uganjevanja, ki se je že od leta 1818, ko je finski polihistor Carl Axel Gottlund verjetno prvi pisno omenil mit o *sampu*,¹ udeležujejo znanstveniki s skoraj vseh področij, pa tudi ljubitelji, ideologi, umetniki in ljudski filozofi, tuji prevajalci Kálevale in drugi strokovnjaki.²

2. Do danes je obveljala za najbolj prepričljivo razlaga,³ ki jo je že leta 1918 v kratkem članku objavil Uno Harva. Ker je članek ključ za razumevanje prvotnega pomena *sampa*, ga slovenim v celoti:⁴

Kot fantič sem v domači župniji (Ylpäjä) slišal praviti, da Romi, ki se jih menda nikoli ne pokoplje, »živijo drog sveta [ellää mailmantolpaks]«. To je pomenilo, da nikoli ne umrejo. Trit Ojansuu (Akaa), Salminen (Myrskylä) in drugi so prav tako pravili, da so med ljudstvom slišali uporabljati rek »živí drog sveta [se elää mailmantolpaks]« za osebo, ki je zelo dolgoživa.⁵ V Langelmäkiju je dr. Tunkelo slišal govoriti

¹ V: *Pieniä Runoja Suomen Poijille Ratoxi I*. Upsala 1918.

² Znanstvene monografije o *sampu* so objavili K. Krohn: *Sampo (Kalevalastudien IV)* (1927), E. N. Setälä: *Sammon arvoitus* (1932) in M. Kuusi: *Sampo-eepos* (1949). Od ostalih znanstvenikov, ki so v več svojih delih obravnavali vprašanje *sampa*, so od starejših poleg C. A. Gottlunda pomembni še U. Harva (glej op. 8), E. Lönnröt, A. A. Borenius, J. Krohn, I. K. Inha, A. R. Niemi in J. Hautala (povzetek njihovih teorij o *sampu* v: Kuusi 1949, str. 311–325), od ne-finskih J. Grimm, od novejših pa zlasti M. Haavio, I. Kemppinen in J. Pentikäinen. Med neznanstvenimi interpretacijami *sampa* je od starejših odmevala zlasti okultistična P. Ervasta (*Kalevalan avain*, 1916), od mlajših pa je zanimiva ljubiteljska M. Ollusa (*Väinämöisen juuret*, 1989).

³ Glej Parpola 2006: 172.

⁴ Po <http://www.internetix.fi/opinnot/opintojaksot/8kieletkirjallisuus/kirjallisuus/sampo/netsampo13.html>

⁵ *Zveza elää maailmantolpaks(i)* 'živeti steber sveta' lahko finsko govorečo osebo asociira na običajnejšo *elää ikuiseks(i)* 'živeti večno', saj se glagol *elää* 'živeti' veže s translativom (sklonom, ki se tvori s pripono *-ksi*) le v zelo redkih primerih.

o »stebbru sveta [*maailmanpattaasta*]« v enaki zvezi. Ta rek ima, kot mi je priobčil Tri Ojansuu, mnogo zgodnejšo ustreznico. Reku v Lönnrotovem slovarju »*eihän tuo toki eläne maasammaksi* ('*icke må denne lefva till jordstolpe, till Metusalems ålder*')« ustreza v estonsčini »*ega ta voi ilmasambaks jääda* ('*er kann doch nicht ewig leben*')«. Beseda *sampa* [translativ *sammaksi*] oziroma *sammas*, ki se pojavlja v teh rekih, srečamo pa jo tudi v votjaščini [*sammaz*], pomeni steber, toda v tej zvezi mitski steber, ki podpira nebo, in okrog katerega nebo kroži. Estonsko-finskemu *sammas* namreč ustreza germanski *irminsûl* in laponski *maylmen stytto* ('*världens stötta*') [drog sveta] oziroma *veralden tshuold* [isto]. Nazadnje omenjena ljudstva [laponska] so naredila tudi podobo »stebra sveta« in ji žrtvovala (glej Uno Holmberg: *Lappalaisten uskonto*, 56–58, in »*Valhall och världsträdet*« *Finsk Tidskrift* 1917). Na Laponskem pomeni *veralden tshuold* [drog sveta] tudi Severnico, ki si jo na splošno predstavljajo kot vrh nebo podpirajočega stebra. Enako predstavo je imel altajski rod, v katerega jeziku pomeni Severnica 'Železni ali Zlati steber'.⁶ Da so tudi v Aziji iz tega namišljenega stebra naredili žrtveno čaščeno podobo, izhaja iz dela K. F. Karjalainena *Jugralaisten uskonto* (str. 162–164, slika 17), h kateremu se vrnemo kasneje. Kakšna bi lahko bila zadeva na Finskem? Ali so tistemu *sammasu*, ki vrti *kirjokansi* neba, tudi tu [na Finskem] v davni izdelali kakšen s človeškimi rokami narejen ustreznik? Na to po mojem kažejo Pesmi o skovanju in kraji *sampa*. Morda bom drugič pokazal, da je bil *Sampo* Kálevale očitno prav tak čudežni predmet.

3. Zanimivo je, da se Harva o prvotnem pomenu besede *sampo* iz Pesmi o *sampu* (*Samporunot*)⁷ nikoli ni povsem izjasnil.⁸ Kakšna je torej zveza med *sampom* in *sammasom*? *Sammas* se v SKVR nekajkrat pojavi v različici Pesmi o kraji *sampa* (*Sammonryöstöruno*).⁹ V tej različici je beseda *Sammas* oblika besede *sampo*. V drugih različicah Pesmi o *sampu* najdemo oblike *sampo*, *samppo*, *samppu*, *sampu*, *samma*, *sammi*, *sampi*, *sämpy* itd.¹⁰

4. Asko Parpola meni, da je beseda *sampo* izpeljana iz besede *sammas*, ki naj bi izviral iz prafinskega **sampas*, ta pa naj bi bila prevzeta iz indoiranskega **stambha*-s 'podpornik, drog, (mitski) steber'.¹¹ V Rigvedi in Atharvavedi se *stambh*- in *skambh*- nanašata na podprtje (s stebrom) zemlje in neba. Omenjena indoiranska beseda naj bi bila tvorjena iz indoevropskega korena **stembhH*- 'podpirati (se), dvig(ov)ati se'.¹²

⁶ Npr. mongolsko *anmau zadac* 'Severnica', dobesedno 'Zlati drog, Zlati žebelj'. Beseda »žebelj« se je za Severnico ohranila tudi v narečno finsko *pohjannaula* 'Severnica', dobesedno 'Severni žebelj', *pohjanperännaula* 'isto'; inarijsko laponsko *poahinaavli* 'isto'; estonsko *põhjanaan* 'isto'; livonsko *puoi-naggl* 'isto' (SKES 1962 III: 588). Zanimivo je, da se omenjena narečna finska beseda *pohjanperännaula* pojavlja v istem (vermlandskem) narečju kot beseda *sammas*, ki v tem narečju pomeni tudi 'zlati drog, ki podpira svet' (SKES 1969 IV: 962).

⁷ Kálevale je predvsem Lönnrotov znanstveno-umetniški projekt (prim. Pentikäinen 1989), za avtentičnejši spoznavni vir mitološkega izročila Fincev veljajo *Starodavne pesmi finskega ljudstva* (*Suomen kansan vanhat runot* (SKVR)), nepregledno masivna, 34 zvezkov obsegajoča, v letih 1908–1948 nastala zbirka, ki vsebuje 89250 epskih, lirskih in priložnostnih pesmi ter urokov, ki so jih poleg Lönnrota na zbirateljskih popotovanjih zbrali še številni drugi zbiratelji.

⁸ O možnih razlogih za to glej vir v opombi 4. V zvezi s *sampom* sta od Harvovih kasnejših del pomembni knjižica *Elämänpuu* (Drevo življenja) iz leta 1920 in monografija *Suomalaisten muinaisusko* (Pradavno verovanje Fincev) iz leta 1948, v kateri navaja obsežno empirično gradivo, ki dodatno potrjuje ugotovitve zgoraj prevedenega članka.

⁹ SKVR VII5 Metsäs. 10, 10a. Gre za enega najstarejših (1817) zapisov kake različice Pesmi o kraji *sampa*.

¹⁰ SKES 1969 IV: 962.

¹¹ Parpola 2005: 48 in 2006: 174–175.

¹² LIV 1998: 595–596.

5. *Sampo* je torej prvotno po vsej verjetnosti pomenil isto kot prvotno *sammas*, se pravi Steber (s Severnico na svojem vrhu), ki podpira nebo in okrog katerega nebo kroži. Na to možnost kaže tudi beseda *kirjokansi*, *kirjakansi* ipd., ki se v Pesmi o *sampu* pogosto pojavlja v geminaciji s *sampo*. Beseda *kirjokansi*, *-a-* je zloženska iz besede *kirja*, ki je prvotno pomenila 'ris, znak, vzorec, okras', nato 'kar je napisano, pismo', danes 'knjiga',¹³ in besede *kansi* 'pokrov'. Besedotvorno je *kirjokansi*, *-a-* naslonjena na *taivaankansi* 'nebesni obod, nebo', dobesedno 'pokrov neba'. *Kirjokansi*, *-a-* je torej prvotno pomenilo dobesedno 'okrašeni pokrov', t. j. 'zvezdni pokrov, zvezdno nebo'.¹⁴

2. *Stambh-/skambh-* v Rigvedi

6. Parpola je opozoril na pojavne oblike predstave o stebri sveta v (staro)indijskih virih.¹⁵ Jaz sem se osredotočil na najstarejši vir indijske mitologije, Rigvedo, ki sem jo sicer kot glavni pomožni vir za odkrivanje in razumevanje starejših plasti finske mitologije preučeval že prej, in prišel do zaključkov, delno podobnih Parpolovim.¹⁶ V nadaljevanju na kratko nekaj bistvenih, za izvor finskega *sampa* relevantnih ugotovitev.

7. Rigveda sem ter tja omenja ločitev zemlje in neba ter podprtje (*stambh-*, *skambh-*) neba.¹⁷ Iz relevantnih odlomkov, osvetljenih v luči celotne rigvedske simbolike, izhaja, da se predstava o ločitvi zemlje in neba ter podprtju neba nanaša na različne pojavne oblike pobožanstvene svetlobe (v najširšem pomenu besede), t. j. na različna božanstva.¹⁸ Ta so *Agni*,¹⁹ *Indra*,²⁰ *Soma*,²¹ *Mitra*,²² *Varuna*,²³ *Surja*,²⁴ *Višnu*.²⁵

¹³ SKES 1955 I: 198.

¹⁴ Prim. Parpola 2005: 38, 2006: 173.

¹⁵ Parpola 2005, 2006.

¹⁶ Uporabljal sem angleški Griffithov in nemški Geldnerjev prevod celotne *Rigvede* ter Šri Aurobindov delni angleški prevod, kar vse sem, kjer je bilo mogoče, primerjal s prevodi odlomkov *Rigvede* v Parpolovih člankih. Kadar so se prevodi kakega odlomka med seboj bistveno razlikovali, odlomka nisem upošteval.

¹⁷ Včasih je stebrov tisoč. Gre za število, ki v Rigvedi simbolizira neskončno, zelo prostrano, in se nanaša na neskončnost, prostranost neba. Tako je govor o dveh kraljih [Mitra in Varunu, pobožanstvenih dnevne svetlobe], ki sedita v svojem najvišjem domovanju [na nebu], podprtem s tisoč stebri [svetlobo] (Rigveda 2.41.5.), ali o dvojčkih [Mitra in Varuna], ki skupaj podpirata gospostvo [nebo], postavljeno na tisoč [železnih in z zlatom okrašenih (ibid. 5.62.7)] stebrih [svetlobi] (ibid. 5.62.6.). »Tisoč stebrov« torej fizično simbolno pomeni prostranost svetlobe neba.

¹⁸ Prim. Šri Aurobindove ugotovitve: »Rišiji so vidci ene resnice in uporabljajo za njeno izražanje skupen jezik (Šri Aurobindo 1987: 54).« »Vsi [rigvedski] bogovi so osebnosti enega univerzalnega Deve [Boga] (ibid.: 53).« »On je Rudra in Višnu, Pradžapati in Hiranjagarbha, Surja, Agni, Indra, Vaju, Soma, Brihaspati – Varuna in Mitra in Bhaga in Arjama, vsi bogovi (isti: <http://intyoga.bravepages.com/mystics.htm>).« Podobno tudi riši Drighatama: »Pravijo mu Indra, Mitra, Varuna, Agni, on je nebeška ptica Garutman. Tistemu, kar je Eno, dajejo modreci različna imena. Imenujejo ga Agni, Jama, Matarišvan. (Rigveda 1.164.46).« Prim. ibid. 3.5.4., 5.3.1., 10.88.6.

¹⁹ Agni, pobožanstveni žrtveni ogenj, se je dvignil z drv, podprl nebesni svod in postal najvišja od vseh luči (ibid. 3.5.10.ab); podpira svetlobo Surje [pobožanstvenega sonca] (ibid. 10.3.2.cd); podpira nebesni obod, tako kot podpornik podpira streho (ibid. 4.5.1.).

²⁰ Indra je s svojo silo ločil in podprl nebo in zemljo, tako kot os drži narazen kolesi voza (ibid. 10.89.4). Indra je potem, ko je pokončal Vrto [demonizirano tēmo, ki kot vodna kača leži na nebesnih vodah (prvotno verjetno: na svetlobi modrega neba) in jih s svojim telesom zadržuje], podprl in ločil nebo in zemljo (ibid. 5.29.4.). Indra je po mojem prvotno (dokler niso začeli rišiji sintagme »nebesne vode« razumeti v pomenu 'dež' in je začel zato Indra dobivati gromovniški značaj) bog svetlobe, na kar po mojem kaže etimologija njegovega imena. Šri Aurobindo (1987: 162, op.) dopušča možnost, da je *indra* pomenilo 'sijoč' (prim. ibid.: *indu* 'luna', *ina* 'sijajen, sonce', *indh* 'prižgati, vžgati').

8. Predstava o ločitvi zemlje in neba s svetlobo ter podprtju neba s svetlobo je mito-poetska metafora, s katero so vedski pesniki rišiji izražali pomen svetlobe²⁶ za nastanek in obstoj sveta. Izhodišče metafore je zdanitev, prihod svetlobe v temo.²⁷

9. Predstava o podprtju neba implicira predstavo o trdnem nebu oziroma trdnem nebesnem oboku. Rigveda podprtje nebesnega oboka na nekem mestu primerja s podprtjem strehe s podpornikom,²⁸ ne pozna pa predstave o nebu kot vrtečem se nebesnem pokrovu. Edino rigvedsko predstavo o nebu, ki spominja na predstavo o vrtečem se nebesnem pokrovu in je hkrati del predstave o podporniku neba, najdemo v verzih, ki pravijo, da je Indra ločil in podprl zemljo in nebo, tako kot os drži narazen kolesi voza.²⁹

10. Velik pomen ima steber (*skambha*), ki podpira zemljo in nebo ter ju drži narazen, v himnah Atharvavede, kjer pomeni najvišje počelo onkraj vsega, Bráhmána.³⁰ Še kasnejši pojavni obliki predstavljajo stari budistični stebri *skambha* s kolesom voza na svojem vrhu (250 pr. n. š.)³¹ ter v Mahabharati gora-žvrklja, s katero bogovi in demoni pinijo mlečni ocean.³²

11. Glede na omenjene etimološke in mitološke finsko-indoiranske vzporednice je možno, da je finska predstava o stebru, ki podpira nebo in okrog katerega nebo kroži, naslednica indoiranske predstave o pobožanstveni svetlobi kot stebru, ki je ločil zemljo in nebo ter slednjega podprl. Toda predstavo o stebru s Severnico na vrhu poznajo samo finska in altajska ljudstva.³³ Možno torej, da so ta ljudstva že zgodaj prevzela omenjeno indoiransko predstavo in jo prilagodila svojemu življenjskemu okolju (pomen Severnice kot orientacijske točke v območjih »večne noči«).

²¹ Soma, katere reke se zlijejo v ocean [nebo] in ga razsvetljuje, je podpornik neba (Rigveda 9.2.5.). Tu Soma pomeni pobožanstveno svetlobo, ki s svojim razlitjem v »nebesne vode«, »nebesni ocean«, skratka, nočno nebo, le-tega razsvetli in s tem »podpre«. To je simbolizirano s svečenikovim zlitjem opojne pijače (some) v mleko kot simbol »nebesnih vodá«. Glej ibid. 9.2.3., 9.2.4.

²² Glej op. 17.

²³ Varuna drži oba svetova [zemljo in nebo] narazen in kot Nerojeni utrjuje nebo (Rigveda. 8.41.10.; prim. ibid. 6.70.1.).

²⁴ Surja [pobožanstveno sonce] je steber neba, ki varuje nebo (Rigveda. 4.13.5).

²⁵ Višnu [pobožanstveno sonce kot stvaritelja sveta] je potem, ko je s svojimi tremi koraki premeril vse tri svetove [zemljo, nebo in t. i. vmesni zrak med njima], z žarki (ibid. 7.99.3 (Šri Arobindov prevod v isti 1987: 144) podprl nebo (Rigveda 1.154.1; podobno ibid. 1.160.4).

²⁶ Svetloba v *psihološki* dimenziji Rigvede simbolizira predvsem védenje (prim. *Veda* iz sanskrtsko *veda* 'védenje, znanje'), resnico in nesmrtnost (prim. Šri Arobindo 1987: 233–234), v *mitološkomistični* pa božanstva kot personifikacije različnih vidikov svetlobe v psihološki dimenziji.

²⁷ Poetično bi lahko rekli, da *svetloba zasije svet v obstajanje*. To naziranje se je ohranilo npr. v Upanišadi Čhandogja 3.19., ki nadaljuje rigvedsko predstavo o nastanku sveta, ki je bil sprva neobstoječ, iz sonca-jajca, z zasijanjem-razbitjem katerega je svet postal obstoječ. V pojasnilu k 3.19. Nikhilananda (2003: 304, op. 83) ugotavlja, da »se z relativnega vidika zdi, da obstoj in neobstoj predmeta zavisi od sonca. Ko sonca ni in je vse temno, ni videti, da bi kaj obstajalo. Ko sonce posije, pa se vidi, da obstajajo vsi predmeti.«

²⁸ Op. 19.

²⁹ Op. 20.

³⁰ Prim. Parpola 2005: 49.

³¹ Glej Parpola 2006: 182.

³² Ibid.: 174–175.

³³ Prim. West 2007: 345–346. Glej tudi op. 6.

3. *Sampo* in *kirjokansi* v SKVR

12. Oglejmo si najprej tista mesta v SKVR, kjer je predstava o stebru neba in njena zveza s *sampom* najmanj zamegljena. Ilustrativen je tale primer:³⁴

- | | | |
|----|--|---|
| 1. | "Soatanko sampuo takuo,
Kirjo-kantta kirjutella?"
"Olim mie ennen nuorra miessä
Seittémentena urona
Ilmam pieltä pistämässä
Taivoista tähättämässä.
Astuin taivosen napoa,
Ilmam pieltä piilettelin." | "Ali sampo znaš skovati,
Kirjokansi okrasiti?"
"Bil sem nekdaj mladi mož
Sedmi [sem] junak,
Drog neba zapičeval,
Nebo ozvezdoväl.
Stopal po tečajju sem neba,
Drog neba raztegoval." |
|----|--|---|

13. Odlomek nakazuje zvezo med *sampom* in *drogom* neba (*ilmam pieli*), vendar ne odkrije narave te zveze. Da pomeni *sampo* isto kot *drog* neba,³⁵ pokažejo ugotovitve iz prvega poglavja. Odlomek je zanimiv še iz dveh razlogov. Prvič zato, ker nakazuje, da je skovanje *sampa* (daleč največkrat skuje *sampo* nebesni kovač *Ilmarinen*) pojavna oblika postavitve nebesnega stebra. Druga zanimivost se nanaša na sedem junakov. Če upoštevamo, da je steber neba Tečajnica, Severnica, glavna zvezda Velikega voza, se zdi možno, da je sedem junakov sedem zvezd tega ozvezdja.³⁶ Na to kaže različica, v katerih je *Otava* (Veliki Medved, Veliki voz) izrecno omenjen:³⁷

- | | | |
|----|---|---|
| 2. | "Olin miekin miessä siellä,
Urohona kolmantena,
Seitschemäntenä urossa,
Kaarta taivon kantaissa,
Pieltä ilmon pistäissä,
Taivoista tähittäissä
Otavaa ojentamassa." | "Tudi jaz sem mož bil tam,
Kot junak sem tretji,
Kot sedmi sem junak
Oblok neba podpiral,
Drog neba zapičeval,
Nebo ozvezdoväl,
Medveda iztegoval." |
|----|---|---|

³⁴ SKVR II170. Ta in vse naslednje izbrane odlomke iz SKVR slovenim zvesto izvirniku.

³⁵ Prim. tudi finsko *ilmanpatsas* 'steber neba' (Harva; Parpola 2006: 173).

³⁶ V Rigvedi je razširjena predstava o zvezdah tega ozvezdja kot sedmih modrecih (*saptariši*), enako v Puranah (*sapta viprah*) (Šri Aurobindo 1987: 167). Modrece (*rišije*) Rigveda pogosto imenuje *angirasa* 'goreč, žareč'. Šri Aurobindo pravi, da je beseda *angirasa* tvorjena iz nazaliziranega korena *ang-*, ki ima tudi nenazalizirano obliko *ag-*, iz katere je *agni* 'ogjen'. *Angirasi* so sinovi Agnija (Rigveda 10.62.5.), v Brahmanah je Agni ogenj, *Angirasi* pa žareče oglje [očitno torej zvezde] (ibid.: 155).

³⁷ SKVR II 185. Enako v SKVR II 139 in II 185a. Fincem je bil medved (*karhu*) sveta žival. V Pesmi o rojstvu medveda (*Karhunsyntyrano*) je zanj rečeno, da se je rodil »na Medvedovih (*Otavainen*) ramenih, na hrbtu Sedemzvezdja« (Velikega voza), od koder se je spustil na zemljo (Pentikäinen 1987: 208).

³⁸ V SKVR najdemo tudi odlomek, kjer je govor o *sedmih železnih stebrih* (Siikala 1992: 88). Ta razvoj lahko razložimo s silogizmom: 1. Severnico podpira steber 2. Severnica je zvezda Velikega Voza 3. Sedem zvezd Velikega Voza podpira sedem stebrov.

14. Število junakov v različicah niha med 3, 5, 6, 7, največkrat pa je junakov sedem.³⁸ »Iztegovanje Medveda« se najbrž nanaša na obliko tega ozvezdja, ki spominja na medveda z iztegnjenimi šapami.³⁹ Odlomek je zanimiv tudi zato, ker izrecno omenja podpiranje neba.

15. Motiv *sampa*, nebesnega podpornika, na katerem se vrtili *kirjokansi*, zvezdno nebo, je razvil številne zameglitve, v katerih je teže razpoznaven. Po Lönnrotovi zaslugi (Kalevala) najbolj znana je iz Pesmi o skovanju *sampa* (*Sammontaontaruno*):

3.

*Siit' on jauho uusi sampo,
Kirjokansi kiikutteli:
Jauho purnon puhteheessa,
Jauho purnon syötäviä,
Jauho purnon myötäviä,
3:n pieltäviä.*

*Pa je namleval novi sampo,
Se kirjokansi pogugaval:
Namlel skrinjo je pred zoro,⁴⁰
Namlel skrinjo je jedače,
Namlel skrinjo stvari za prodajo,
Tretjo [skrinjo] stvari za zalogo.*

4.

*Laa i sampo valmeheksi,
Laa i laita h jauhomylly,
Toisell' laiall' suolamyllyn,
Kolmannelle rahamylly.*

*Naredil je sampo,
Na eno stran naredil mlin za moko,
Na drugo stran je mlin za sol,
Na tretjo mlin je za denar.*

16. Tu je *sampo-kirjokansi* čudežni mlin,⁴¹ ki namleva bogastvo.⁴² Motiv vrtenja neba se je torej preoblikoval v motiv vrtenja mlina, namlevanja. Namlevanje srečamo tudi v Pesmi o tekmovalni snubitvi (*Kilpakosintaruno*), ki pravi, da »je treba namleti velik kamen (skalo) in drobno moko«,⁴³ kar je očitno zameglitev zavrtanja zvezdnega (> drobna moka) neba (> velik kamen). Da so si (zvezdno) nebo, natančneje nebesni obok, nekoč predstavljali trden,⁴⁴ implicira predstava o nebesnem pokrovu *kirjokansi*. Na predstavo o trdnem nebesnem oboku verjetno kaže tudi Pesem o skovanju *sampa*, ko pravi, da je *sampo* skrit⁴⁵ v pohjolski kamniti hrib (*kivimäki*) oziroma bakreno goro (*vaskivaara*) z devetimi ključavnicami.⁴⁶ Tu trdnemu nebesnemu oboku očitno ustreza kamniti hrib ozi-

³⁹ Prim. zadnji verz prvega odlomka.

⁴⁰ »Pred zoro«, v izvorniku »*puhteheessa*«, verjetno iz »*purteheessa*«. Glej predzadnji verz sedmega odlomka.

⁴¹ Predstava o *sampu* kot čudežnem mlinu se je verjetno izoblikovala pod vplivom skandinavske mitologije. Prozna Edda namreč pozna pesem o čudežnem mlinu Grottitju, ki ga zavrtijo velikanski sužnji in ki namleva vsega po želji, na koncu pa pade v morje, kjer namleva sol (Parpola 2006: 175). Tudi v finski Pesmi o skovanju *sampa/kirjokansi* nastopajo sužnji-vetrovi, ki podpihujejo kovaški meh (Kuusi 1949: odst. 525), dokler se *sampo/kirjokansi*-čudežni mlin ne izdelava-zavrti (ibid.: odst. 621–622); v Pesmi o kraji *sampa* pade v morje, kjer namleva sol (ibid.: odst. 630).

⁴² Za neusahljiv vir bogastva so ga imeli številni pevci (Kuusi 1949: odst. 627–637), pri čemer se je ohranila zveza med bogastvom in nebom (ibid.: odst. 632): »V *sampu* je vse bogastvo sveta; luna in dan in ljubo sonce« ter »*sampo* je bil znak neba: zvezde in luna in takšne stvari«.

⁴³ Ibid.: odst. 4316.

⁴⁴ Prim. avestiško *asman*- 'kamen, nebo' in staroindijsko *aśman*- 'skala, pečina; kamnito orodje; nebo' (Mallory & Adams 1997: 547). Arhaična predstava o kamnitem nebesnem oboku je bila torej nekoč zelo razširjena. Glej Šmitek 2004: 169 in op. 132 pričujočega članka.

⁴⁵ Prim. odstavek 43.

⁴⁶ Kuusi 1949: odst. 625.

roma bakrena gora. Število ključavnic se ujema s številom sežnjev (*sampo* korenini devet sežnjev globoko) in številom nebes v Pesmi o nastanku ognja (*Tulensyntyruno*), ki pravi, da se je ognjena iskra (*tulikipuna*) v zlati zibki zibala »na vrhu devetih nebes, na vrhu šestih *kirjokansi*«,⁴⁷ od koder je potem padla v morje⁴⁸ »skozi devet nebes, skozi otroško zibelko«. ⁴⁹ Zdi se, da je ognjena iskra tu prvotno pomenila Severnico kot prvo svetlobo (prvi ogenj), njena zibajoča se zlata zibka pa šest⁵⁰ oziroma devet⁵¹ krožečih nebes oziroma nebesnih obokov *kirjokansi*, na vrhu katerih se Severnica nahaja.

17. Predstava o devetih ključavnicah gore, v katero je *sampo/kirjokansi* zaprt, in predstava o globini devetih sežnjev, v katero korenini, je torej po vsej verjetnosti zameglitev predstave o devetih kamnitih nebesnih obokih *kirjokansi*, ki jih podpira nebesni steber *sampo*.

18. Tri skrinje iz tretjega odlomka in trije mlini iz četrtega sta zameglitvi, ki imata v Pesmi o skovanju *sampa* vzporednico v treh *sampovih* koreninah,⁵² od katerih je ena »koreninila v mater zemljo, druga v nebo, tretja pa v vodo«. S tem so prvotno verjetno mišljeni trije svetovi: zemlja, kamnit nebesni obok in t. i. nebesne vode med njima.⁵³ Reči, da je *sampo* koreninil v treh svetovih, torej pomeni, da je segal skozi vse tri svetove, skratka, od zemlje do neba. Ker je v tem smislu predstavljal celoten svet, kozmos, ne preseneča, da so mnogi ljudski pesniki Pesem o skovanju *sampa* in Pesem o nastanku sveta (*Maailmansyntyruno*) razumeli in recitali kot eno pesem o nastanku sveta.⁵⁴

19. Predstava o zavrtanju neba, njena zameglitev v predstavo o mlinu, ki namleva moko, predstava o nebu kot gori in predstava o osvoboditvi *sampa* iz gore, zamegljena v

⁴⁷ SKVR I4 233, 240, 242, 245, 249, 267 itd.

⁴⁸ Kar spominja na rigvedskega *Agnija*, pogosto imenovanega »sin vodá«, ki ga v svoji maternici hrani in varuje sedem nebesnih rek (Rigveda 3.1.). Število rek in dejstvo, da jih Rigveda imenuje »tiste, ki vedo« (ibid. 1.72.8.), kaže njihovo zvezo s sedmimi rigvedskimi modreci, torej s sedmimi zvezdami Velikega Voza (op. 36). Ker je omenjena maternica po vsej verjetnosti zgolj drug izraz za temno votlino v gori [nebu], v katero je [ponoči] skrit (ibid. 3.1.6., 14.) ter nato [zjutraj] kot sonce in njegovi žarki-krave osvobojen Agni (Šri Aurobindo 1987: 141–152), je ob ugotovitvah iz opombe 36 vzporednica »Agni iz Rigvede – ognjena iskra iz SKVR« še toliko bolj zanimiva.

⁴⁹ Viri kot v op. 47.

⁵⁰ Da je nebes tu šest in ne sedem, kot bi pričakovali glede na znano, morda že indoevropsko predstavo o sedmih nebesih, je verjetno posledica težnje po doseganju prvotne aliteracije in ohranjanju določenega števila zlogov, kar je skupaj z geminacijo značilnost verzne sheme SKVR (t. i. kalevalski verz): *Läpi kuuden kirjokannen 'skozi šest kirjokansi'*. Če bi namesto »šest« rekli »sedem«, »*seitsemän*«, v finščini do prvotne aliteracije ne bi prišlo, običajno število zlogov pa bi bilo prekoračeno.

⁵¹ Morda skandinavski vpliv. Iz Edde je na primer znan motiv čarobnega meča, ki je skrit v železni skrinji in trši od devetih ključavnic (Siikala 1992: 137). Motiv skovanja zlatega meča je znan tudi iz Pesmi o skovanju zlatega dekleta (*Kultaneitoruno*. Kuusi 1949: 5046–5047), ki se je po vsej verjetnosti razvila na osnovi motiva skovanja *sampa*. Drugod po SKVR je razširjena predstava o *sampu* kot skrinji oziroma zakladu (Kuusi 1949: odst. 631–634. Glej tudi odst. 24 pričujočega članka).

⁵² Kuusi 1949: odst. 622. O *sampu* kot rastlini v odst. 24, 25.

⁵³ Svet med zemljo in nebom Rigveda pogosto imenuje *maho arnah* 'velika voda', *sindhu* 'ocean', *Saraswati* 'Velika Reka (božanstvo)' (prim. Šri Aurobindo 1987: 86–117). Gre za pravadno predstavo o nebesnem krožnem vodnem toku, ki jo izraža tudi grška beseda *Okeanos* 'velika, široka svetovna Reka (božanstvo)', ki obliva Zemljo' in verjetno tudi praslovanska beseda **roj* 'kar pripada toku, kar se nahaja prek vode ali pod vodo', iz česar je dalje praslovansko **raj* 'bivališče umrlih' (Snoj 1997: 521). V verjetno kasnejši fazi finske mitologije tej predstavi morda ustreza reka *Väinä* (iz baltsko *Dvina* 'reka Zahodna Dvina'; prim. narečno finsko *väinä* 'široka, globoka, počasi tekoča reka' (SKES 1987 VI: 1832)), iz česar je izpeljano ime vedeža-stvarnika *Väinämöinen* (prim. Turunen 1979).

⁵⁴ Pentikäinen 1987: 54.

predstavo o snubitvi *sampa* kot dekleta,⁵⁵ se prepletajo v tem odlomku iz Pesmi o tekmovalni snubitvi:⁵⁶

5.	<i>Eipä Annia annettane, Kun panet vuoret pyörimähän, Kalliot kalajamahan, Sieltä tuonet hienot jauhot.</i>	<i>Anni ti ne dam poprej, Dokler gorá ne zavrtiš, Skalovja ne zaziblješ, Od tam prineseš drobne moke.</i>
----	---	---

20. Da so ti verzi nastali iz verzov Pesmi o *sampu*, kaže različica istega odlomka:⁵⁷

6.	<i>En mä neittä annakana, Kun et saa sampoa liikkumahan, Kijokannen kallumahan.</i>	<i>Jaz deklice ne dam, Dokler sampa v gibanje ne spraviš, Kirjokansi ne zazibaš.</i>
----	---	--

21. Kar je potrjeno z verzi iz Pesmi o kraji *sampa*, kjer junak:⁵⁸

7.	<i>Härän suustasa sukesi, Sillä kynti sammon juuret; Sai jo sammon liikkehelle Sata sarven kallumah. Siitä vanha Väinämöinen Kanto sammoa purtehesa Saatteli venesesä.</i>	<i>Vola je iz svojih ust ustvaril,⁵⁹ Z njim zoral je korenine sampa; Sampo v gibanje je spravil, Sto je rogega zazibal. Pa je stari Väinämöinen Ponesel sampo v jadrnico, Spravil ga je v čoln.</i>
----	--	--

22. V odlomku pesnik zazibanje *sampa* vzporeja z zoranjem *sampovih* korenin z volom, pri čemer dobi s prenosom lastnosti vola (rogatost) na *sampo* le-ta pomen »storigi vol«. Iz motiva sto-rogega (*sata sarven*) vola se je kasneje razvila predstava o stotih volih, stotih nosilcih roga (*sata sarven kantajoa*),⁶⁰ ki so pomenili veliko premoženje, bogastvo.⁶¹

23. V Pesmi o kraji *sampa* poleg motiva sto-rogega vola zelo pogosto nastopa motiv stotih/tisočih z meči oboroženih mož na pohjolski jadrnici ali krilih pohjolske gospodariče, spremenjene v orlico.⁶² Zdi se, da so vsi ti motivi naslonjeni na predstavo o *kirjokansi*

⁵⁵ Vzporejanje *sampa* z dekletom se je verjetno začelo pod vplivi skandinavske mitologije. Saga Bosa pozna motiv kraljeve hčere, ki jo je v votlino zaprl čarovnik Hleidr in ki jo pridejo osvobodit trije junaki. Ti in ostali motivi (boj na morju, meč, v letečega zmaja spremenjeni čarovnik) spominjajo na pomorski boj iz finske Pesmi o kraji *sampa* (Pentikäinen 1989: 216), iz katere je verjetno nastala podlaga za Pesem o tekmovalni snubitvi. Bržkone pod istimi vplivi je iz Pesmi o skovanju *sampa* nastala podlaga za Pesem o skovanju zlatega dekleta.

⁵⁶ Kuusi 1949: odst. 622.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ SKVR II 79.

⁵⁹ Z izgovarjanjem čarnih besed, čaranjem.

⁶⁰ Npr. SKVR VII2 3079, VII3 loitsut 1457, VII5 loitsut 3865, 3882, 4325 itd. Glej tudi odst. 41.

⁶¹ Prim. op. 42.

⁶² Kuusi 1949: odst. 203, 555. Prim. op. 55.

kot zvezdnem nebu.⁶³ sto rogov na volu ali sto/tisoč mož na jadrnici/orlici so si morda prvotno predstavljali kot sto/tisoč (zelo veliko) zvezd na nebu, nebesnem oboku.⁶⁴ Ugotovitev hkrati odkriva predstavo o *sampu/kirjokansi* kot jadrnici⁶⁵ oziroma orlici.⁶⁶

24. Motiv zoranja *sampovih* korenin implicira predstavo o *sampu* kot rastlini. Še bolj v ozadju je s to predstavo prepletena predstava o *kirjokansi* kot zakladu. Slednja predstava je v motivu zoranja *sampovih* korenin vidna v navezavi na motiv prioranja zaklada. Plug je v neki pesmi imenovan *kirjas aura* 'okrašeni plug'⁶⁷ (prim. *kirjokansi* 'okrašeni pokrov'), v neki drugi pa je, očitno zaradi svoje zveze s prioranjem zaklada, skovan iz zlata in srebra.⁶⁸ Plug dvigne na površje zlato, srebro ali pokrov zaklada, *arkun kannen*⁶⁹ (prim. *kirjokannen* 'okrašeni pokrov'), kar v povezavi z motivom zoranja *sampovih* korenin potrjuje predstavo o *sampu/ kirjokansi* kot zakladu.⁷⁰

25. Obstoj omenjene predstave o *sampu* kot rastlini potrjuje med ljudskimi pesniki razširjena predstava o *sampu* kot velikem hrastu,⁷¹ znana predvsem iz Pesmi o velikem hrastu (*Ison tammen runo*).⁷² Zanimivo je, da finska beseda za hrast, *tammi*, narečno finsko pomeni tudi os, tečaj.⁷³ Opozoril sem že na predstavo o *sampu*, katerega korenine segajo čez vse tri svetove, od zemlje do neba.⁷⁴ Na spojitev predstave o *sampu* kot stebru in nebesnem tečaju, okrog katerega se vrti zvezdno nebo *kirjokansi*, s predstavo o velikem hrastu, ki iz središča sveta⁷⁵ zraste do neba ter s svojimi vejami zakrije sonce in luno, morda kaže tudi motiv vrtečega se drevesa. Pesem o nastanku sveta, kjer v Pohjolo dospeli Väinämöinen pravi, da je »prišel na vrteče se drevo«; v Pesmi o tekmovalni snubitvi se snubcu odkaže mesto »na vrhu vrtečega se hloda« ali se od njega zahteva, da prenoči »na vrhu vrtečega se hloda, letječega tečaja«; v Pesmi o skovanju *sampa* Ilmarinen kuje veliki *sampo* in pozlačuje zlato kolo »na vrhu jelševega hloda, vrh klopi železne«.⁷⁶ Pozlačevanje zlatega kolesa je morda nastalo na osnovi Ilmarinenovega okraševanja *kirjokansi* (Pesem o skovanju *sampa*), ki ga je ljudski pesnik očitno razumel kot zlato kolo⁷⁷ (sonce⁷⁸) v hrastovih vejah (Pesem o velikem hrastu).⁷⁹

⁶³ V sedmem odlomku se beseda *kirjokansi* sploh ne pojavlja. Tam kjer bi jo pričakovali, torej v geminaciji s *sampo*, imamo *sata sarvi*. To že samo po sebi kaže na možnost, da je temu pesniku *kirjokansi* pomenil *sata sarvi*, t. j. sto-rogi vol.

⁶⁴ Prim. odst. 38.

⁶⁵ Odst. 34.

⁶⁶ V SKVR VII5 Metsäs. 10, 10a najdemo predstavo o *sammasu (sampu)* kot letčem bitju.

⁶⁷ SKVR I2 1087.

⁶⁸ Kuusi 1949: odst. 4413.

⁶⁹ Npr. SKVR I2 1025, II 232.

⁷⁰ Prim. odst. 16, op. 41, 42.

⁷¹ <http://www.finlit.fi/kalevala/index.php?m=10&s=77&l=1>.

⁷² O različicah Pesmi o velikem hrastu izčrpno Franssila 1900.

⁷³ SKES 1969 IV: 1219.

⁷⁴ Odst. 18.

⁷⁵ Središče sveta simbolizira otok, ki se v Pesmi o nastanku sveta dvigne iz morja (Kuusi 1949: odst. 1106). O tem t. i. »morskem tečaju« v op. 157.

⁷⁶ Kuusi 1949: odst. 2039.

⁷⁷ Zanimivo je, da pesnik omenja *sampo*, ne pa tudi *kirjokansi*, kar ob upoštevanju geminacije kot značilnosti kalevalskega verza nakazuje, da mu *kirjokansi* pomeni zlato kolo. Prim. op. 63.

⁷⁸ Op. 42.

⁷⁹ Motiv zlatega kolesa v hrastovih vejah se pojavlja npr. v naslednjih različicah Pesmi o velikem hrastu: SKVR IV1 823, IV2 1653, V2 251, VI1 525, VII2 1504, VII4 loitsut 2691, XIII1 1865.

26. Ustavimo se še pri sestavinah, iz katerih je *sampo* skovan:⁸⁰ **pero laboda, košček kolovrata, mleko neoteljene⁸¹ krave, kost jagnjeta, volna, zrno ječmena**. V tej zagonetki se po mojem skriva šamanistično prepričanje finskih vedežev,⁸² da je mogoče s skrivnimi uroki iz stvari, ki je v kaki zvezi z drugo stvarjo, to drugo stvar pričarati. Največkrat sta ti stvari v razmerju dela in celote. Tako so na primer verjeli, da je mogoče iz ptičjega peresa pričarati ptico, iz ribje luske ribo, iz človeške kosti ali lasu človeka, iz lubja drevo, iz stvari v zvezi z vodo ali vetrom vodo ali veter itd.⁸³ Vraža je v SKVR znana zlasti iz Pesmi o Lemminkäinenu (*Lemminkäissarja*).⁸⁴

27. Prve štiri sestavine za *sampo* so podane tako, da lahko iz njih razberemo obe prvini vražnega obrazca: iz labodjega peresa nastane labod, iz koščka kolovrata kolovrat, iz mleka neoteljene krave neoteljena krava in iz kosti jagnjeta jagnje. Navedba ostalih dveh sestavin žal ne odkrije, kaj naj bi iz njiju nastalo. Na srečo sta v Pesmi o tekmovalni snubitvi dva odlomka, ki vsebujeta verza, identična tistima o volni in zrnu ječmena iz Pesmi o skovanju *sampa*, dopolnjena z verzoma »naredil je volneno krilo« in »zvaril ječmenovo je pivo«.⁸⁵ Ni torej dvoma, da nastane iz volne volneno krilo in iz ječmenovega zrna ječmenovo pivo.

28. Ko je to enkrat jasno, nas notranja logika navedenega odlomka Pesmi o skovanju *sampa* tako rekoč prisili ugotoviti, da pomeni »pričarati iz labodjega peresa laboda« isto kot »skovati iz labodjega peresa *sampo*«, iz česar nujno sledi, da je *sampo* labod. Enako velja tedaj tudi za vse ostalo našteto: *sampo* je kolovrat, krava, jagnje, krilo in pivo. Toda ali to potrjujejo tudi druge pesmi, ki bi lahko vso zadevo morda še dodatno osvetlile? Poglejmo.

29. **Labod** (*joukonen*). Pesem o prvobitnem kovanju (*Alkeellinen taonta*) med drugim omenja, da nebesni kovač Ilmarinen »izdela puščico, ustreli laboda (*joutsen*) v reko, vodno ptico na vodni tok.«⁸⁶ Dejstvo, da je Pesem o prvobitnem kovanju pojavna oblika pesmi o nastanku sveta, in dejstvo, da govori o neobičajnem načinu ustrelitve laboda (vodne ptice) v reko oziroma na vodni tok, kaže, da ne gre za navadno ustrelitev in navadno ptico. V enem od odlomkov je labod imenovan »sveta ptica«,⁸⁷ vodni tok, po katerem plava, pa pogosto »sveti vodni tok.«⁸⁸ V eni od različic Pesmi o pridobitvi mazila (*Voiteenhakuruno*) čebela prinese mazilo »od tam, kjer leži pero laboda«.⁸⁹ Iz drugih različic te pesmi izvemo, da je čebela, »nebesna ptica«,⁹⁰ poletela po mazilo »prek devetih morij«,⁹¹ tja, kjer »stopa deklica po robu neba, dekle po nebesnem tečaju«.⁹² Odlomek, ki govori o postavljanju nebesnega stebra, podpiranju neba in »iztegovanju Medveda«,⁹³ se nadaljuje

⁸⁰ Po Kuusi 1949: odst. 615–617.

⁸¹ Take, ki se ni otelila.

⁸² Finsko *tietäjä* 'vedež' iz *tietää* 'vedeti'.

⁸³ Lönnrot, Pentikäinen 1987: 61–62. Podrobneje Siikala 1992: 239–250.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Kuusi 1949: odst. 617.

⁸⁶ SKVR V3 225, VIII 744.

⁸⁷ SKVR VII2 2714.

⁸⁸ SKVR I21020.

⁸⁹ SKVR II 71.

⁹⁰ SKVR I4 1530.

⁹¹ SKVR I2 816.

⁹² SKVR I4 250.

⁹³ Odst. 12–14.

z Väinämöinenovim sčaranjem mladega Joukahainena »v mokrišče do pasu, v košenico do prsi, v vresišče do pazduhe« ter Joukahainenovega loka »v obok nad vodami«, njegove puščice »v bliskovitega sokola gor na nebo«. ⁹⁴ Ti verzi spominjajo na tiste o Ilmarinenovi ustrelitvi laboda (*joutsen*) z lokom na vodni tok, še zlasti, če upoštevamo, da *joukahainen* prvotno verjetno pomeni isto kot *joutsen*, se pravi 'labod', ⁹⁵ in da je ustrelitev z lokom tu verjetno prisposoda za pričaranje, stvarjenje. ⁹⁶

30. Menim torej, da je pričaranje Joukahainena v mokrišče in njegovega loka v obok nad vodami zameglitev ustrelitve laboda z lokom na vodni tok, kar je prvotno prisposodbljalo sčaranje (stvarjenje) laboda na nebesni vodni tok (nebo). ⁹⁷

31. Če to drži, glede na kontekst, ki govori o »iztegovanju Medveda«, t. j. stvarjenju ozvezdja Veliki Voz, skoraj ne more biti dvoma, da je tudi z labodom (*Joukahainen*, *joutsen*) prvotno mišljeno neko ozvezdje. Toda katero? Glede na to, da verzi o pričaranju mladega Joukahainena v mokrišče in njegovega loka v obok nad vodami, kot rečeno, neposredno sledijo verzom o »iztegovanju Medveda«, je – upoštevaje za SKVR značilno upesnjevalno tehniko variiranja prisposod – možno, da je Labod (*Joukahainen*) zgolj še eno ime za omenjeno ozvezdje. Na to možnost kaže tudi podobnost med ustrelitvijo laboda na vodni tok oziroma v reko in ustrelitvijo modrega losa, s katerega Väinämöinen strmoglavi v morje, kjer začne ustvarjati svet (Pesem o nastanku sveta). ⁹⁸ Ker sta ustrelitev laboda in ustrelitev losa prvotno verjetno dve pojavnii obliki ustrelitve-stvaritve istega ozvezdja ⁹⁹ in ker je Pesem o nastanku Losa (*Hirvensyntyruno*) priredba Pesmi o nastanku Medveda (*Karhunsyntyruno*), ¹⁰⁰ je jasno, da je Medved isto kot Los in ta isto kot Labod: ozvezdje Veliki Voz. Končno gre spomniti, da so to ozvezdje imenovala »Los« tudi sibirska ljudstva. ¹⁰¹

⁹⁴ SKVR II 185.

⁹⁵ Osebno ime *Joukahainen* (poleg *Joukahinen*, *Joukkahainen*, *Joukonen* itd.), s katerim SKVR poimenujejo mladega vedeža, je prvotno verjetno narečna oblika finske besede *joutsen*, poleg narečno finsko *joukkonen*, *jouhkonen*, *joukhainen*, *joukkainen*, vse v pomenu 'labod' (SKES I 1955: 119, 121). Prim. Haavio 1952: 79–80.

⁹⁶ Na možnost, da so ljudski pesniki čarne besede nekoč primerjali s puščicami, kaže sledeče. Finska beseda *ongelma* (narečno finsko *ongerva*, *angerva*) je prvotno pomenila 'skrivna, čarna beseda' (Lönnrot 2005: 458). Iz nje je po mojem mnenju izpeljano ime vedeža-velikana *Ongervo*, *Angervo* (> *Antervo*, *Antero*), ki ima v ustih ali trebuhu skrite čarne besede (*sanoja*, *onkervoja*, *ankervoja*) (SKVR II 426, I2 849). Drugo ime tega vedeža-velikana (v pesmih se pojavlja v geminaciji s prvim) je *Vipunen*: iz *vipunen* 'repno ptičje peresce' (op. 1 v SKVR I4 242). S takimi (vrabčjimi) peresci (*varpusen vipusimilla*, *vivustimilla*) je operil svoje puščice slepi lokostrelc (SKVR I4 836, I4 839, VII2 4539), Piru (< slovanski Perun; glej SKES III 1962: 577–588. SKVR VII4 loitsut 2751), Pirulainen (< Piru. SKVR XV 310). V slednji, že leta 1789 zapisani različici, je med drugim rečeno, da je Pirulainen eno puščico ustrelil v nebo, drugo v zemljo in tretjo v železno skalo oziroma jekleno goro. Če domneva o ustrelitvi puščic(e) kot prisposodi stvarjenja drži, je Pirulainenovo streljanje z lokom izpeljava motiva stvaritve treh svetov: zemlje, železnega/jeklenega nebesnega oboka in neba (zraka) med njima (prim. odst. 18). Na to možnost kaže tudi Pesem o vstopu v Antera Vipunena (*Vipusessakäyntiruno*), kjer je rečeno, da je Väinämöinen naredil tri korake (prim. op. 25.) – enega po rezilih moških sekir, drugega po rezilih moških mečev, tretjega po konicah ženskih igel (vse tri našete vrste ostrih oziroma koničastih stvari so očitno prisposode zvezd na nebu) –, s katerimi je vstopil v Vipunena (poosebljeno onstranstvo), kjer je svojo srajco naredil za kovačijo brez vrat in oken ter začel kovati (npr. SKVR II 387). Dalje glej odst. 38.

⁹⁷ Upoštevaj op. 53.

⁹⁸ Npr. SKVR II 79.

⁹⁹ Na to kaže velika podobnost med njima. Strelc, v Pesmi o nastanku sveta največkrat imenovan »gadjeoki Laponec«, zelo pogosto tudi »Joukahainen« oziroma »Joukamoinen« (Kuusi 1949: odst. 539, 545), izstrelil tri z vrabčjimi repnimi peresci operjene puščice (ibid.: odst. 1027): eno prenizko, eno previsoko in tretjo, ki zadene modrega (t. j. nebesnega) losa (ibid.: odst. 1056–1059). Prim. op. 96.

¹⁰⁰ Pentikäinen 1989: 240.

¹⁰¹ Haavio 1952: 220.

32. Če sklenem: ljudski pesnik, ki se je domislil peresa laboda kot sestavine za skovanje *sampa*, je po vsej verjetnosti imel *sampo* za ozvezdje Veliki Voz, ki ga je imenoval »Labod«.

33. **Kolovrat** (*värttinä*) so Laponci primerjali s svetom.¹⁰² V tem smislu kolovrat spominja na laponski *veralden tshuold*, svetovni steber, ki podpira svet in okrog katerega kroži nebo.¹⁰³ Zvezo med kolovratom in nebesnim tečajem posredno kažejo verzi »velik kot očetovo koleno, visok kot mamin kolovrat«.¹⁰⁴ V Pesmi o nastanku sveta je namreč Väinämöinenovo koleno, kamor ptica znese zlato jajce, iz katerega nastane svet, simbol središča sveta, nebesnega tečaja (koleno-zglob-tečaj).¹⁰⁵ Koleno, kolovrat in *sampo* so torej simbolno istorodni motivi.

34. Še eno posredno potrditev, da je kolovrat predstavljal nebesni tečaj in torej pomenil isto kot *sampo*, najdemo v Pesmi o tekmovalni snubitvi, ki kot zadnji dve snubčevi nalogi omenja stesanje čolna iz koščkov starega kolovrata na gori in ustrelitev zvezd z neba.¹⁰⁶ Motiv ustrelitve zvezd(e) z neba srečamo v več različicah te pesmi,¹⁰⁷ pri čemer je glede na ugotovitve v odstavkih 28–31 verjetno, da gre za pojavno obliko motiva ustrelitve-stvaritve Laboda (zvezd Velikega Voza). Da je ustrelitev-stvaritev (zvezd) Laboda pomenila simbolno isto kot stesanje čolna iz koščkov kolovrata, potrjuje vmesna različica, ki govori o stesanju čolna iz labodovih peres.¹⁰⁸ Ugotovitev, da je stesanje čolna iz koščkov kolovrata pomenilo simbolno isto kot skovanje *sampa/kirjokansi* iz koščkov kolovrata, hkrati odkrije, da sta čoln v tem kontekstu in *sampo/kirjokansi* pomenila isto.¹⁰⁹ To ugotovitev potrjuje prepričanje ljudskih pesnikov, da je *sampo/kirjokansi* ladja oziroma čoln.¹¹⁰

35. **Krava** (*lehmä*). Neposredno zvezo med kravo, njenim mlekom in *sampom* najdemo v SKVR razen v odlomku, ki omenja sestavine za *sampo*, še v neki različici uroka za zaščito kravje črede.¹¹¹ Avtor te različice je besedo *kannen kirja*¹¹² ljudskoetimološko očitno razumel *karjan kirja*¹¹³ 'liska črede', t. j. 'lisasta krava, ki pripada čredi'. Na to verjetno kaže tudi nadaljevanje uroka, ki omenja, da je devica Marija poiskala kravo »za devetimi ključavnicami, devetimi ključi«, kar je kliše iz pesmi o *sampu*: devet ključavnic

¹⁰² Harva, Kuusi 1949: odst. 640.

¹⁰³ Odst. 2.

¹⁰⁴ SKVR I21211, VII2 1039–1045.

¹⁰⁵ Väinämöinenovo koleno, ki se dvigne iz morja, je prevzelo funkcijo otoka, ki se dvigne iz morja.

¹⁰⁶ SKVR II 454.

¹⁰⁷ Kuusi 1949: odst. 4430–4434.

¹⁰⁸ SKVR XIII1 1353.

¹⁰⁹ Simbolika čolna v SKVR sicer ni enotna. V nekaterih pesmih čoln/ladja/jadrnica (npr. v Pesmi o kraji *sampa: Pohjan pursi* ali *Väinämöisen purjepuu*) verjetno simbolizira nebesni obok *kirjokansi* (asociacija na narobe obrnjeni čoln), njegov jambor ali otok sredi morja ali velikanska riba (Pesem o kraji *sampa* pravi, da na otok oziroma ribo nasede Väinämöinenov čoln), pa verjetno pomeni središče oziroma steber neba *sampo*, na katerega je nasajen nebesni obok (npr. SKVR I1 54). Na drugačno simboliko čolna kaže npr. Pesem o vstopu v Tuonelo (*Tuonelassakäyntiruno*), kjer Väinämöinen s čolnom (*vene*) preči tuonelsko reko (upoštevaj op. 53), ki ločuje tostranstvo od onstranstva (npr. SKVR II 30).

¹¹⁰ Kuusi 1949: odst. 638–640.

¹¹¹ SKVR I4 1424. Prim. *ibid.*: 1533.

¹¹² *Kannen kirja* = *kirjakannen* (*kirjakannen* je rodilnik od *kirjakansi*; beseda *kirjakansi*, -o- je v SKVR pogosto v rodilniku). Ljudski pesniki so včasih obrnili vrstni red, da jim je lepše zvenelo.

¹¹³ Ljudskoetimološko motivirano: *kirjokansi* > *kirjos*, *kirjas*, *kirjo* ipd. 'lisasta krava, liska'. Prim. SKES I 1959: 198.

gore, v katero je *sampo* zaprt in iz katere ga junak osvobodi.¹¹⁴ Urok zaključujejo verzi: »Iz noge *sampove* (*sampahan*) korenine,¹¹⁵ iz *kirjokansi* (*kirjakannen*), bodo pripenile brzice mleka, izbruhnili potoki mleka, priteklo reke mleka.«¹¹⁶ V ozadju teh verzov se verjetno skriva motiv ognjenih/krvavih rek, iz katerih potem, ko so privrele iz gada, zraste ognjeni hrast.¹¹⁷ Besedna zveza »noga *sampove* korenine« je spletena iz dveh predstav o *sampu*: *sampu* kot kravi in *sampu* kot rastlini (hrastu). Predstavo o *sampu* kot rastlini (hrastu) smo srečali implicitno v Pesmi o skovanju *sampa*, ki omenja tri *sampove* korenine,¹¹⁸ in v Pesmi o kraji *sampa*, kjer je govor o zoranju (izruvanju) *sampovih* korenin.¹¹⁹ V omenjenem uroku je pesnik korenine *sampa* razumel kot »korenino krave«, t. j. kot nogo krave, kar je dalo zvezo »noga *sampove* korenine«. Brzice (potoki, reke) mleka, ki privro iz »noge *sampove* korenine«, imajo vzporednice v pesmih, ki prav tako omenjajo simbol središča sveta oziroma neba. Devica Marija je na primer »zapičila rog v nebo, drugega v luknjo zemlje, od tam medú se je nabralo, medú iz luknje zemlje«;¹²⁰ »Prinesi mleko mi iz Manale, svežega iz Tuonele¹²¹ /.../ rog medeni iz neba«;¹²² »Kri, stoj, kot stojijo žile zemlje, in se postavi, kot se rog neba postavi.«¹²³ Pogosti so verzi, ki nebesni tečaj izrecno omenjajo: »Med je deževal z nebesnega tečaja.«¹²⁴

36. Zveza med kravo in *sampom* je razvidna še iz Pesmi o skovanju zlatega dekleta (*Kultaneitoruno*), se pravi pesmi, ki je verjetno nastala na podlagi Pesmi o skovanju *sampa*. Prvoomenjena pesem pravi, da je Ilmarinen iz zlata in srebra skoval zlatorogo (*kultasarvi*) kravo.¹²⁵

37. Pridevek *mahova* 'neoteljena' je verjetno dodan zgolj zato, da pride do aliteracije z *maiosta* 'iz mleka': *maiosta mahovan lehmän* 'iz mleka neoteljene krave'.

38. **Krilo** (*hame*). Pesem o prvobitnem kovanju pravi, da je junak (največkrat Väinämöinen ali Ilmarinen¹²⁶) svojo srajco (*paita*) naredil za kovačijo.¹²⁷ Iz nadaljevanja izvemo, da je ta kovačija prvotno brez vrat in oken.¹²⁸ Kaj ta kovačija pravzaprav je ter kaj so njena vrata in okna, ki jih junak izdelal, postane jasno šele v zaključku nekaterih različic Pesmi o prvobitnem kovanju: »nebo se v luknje je raztrgalo, nébes v okna vsa« ter »ogenj bušne iz oken, iskre iz vrat udarijo«.¹²⁹ Ko izvemo še, da je kovač koval »na jasnem morskem hrbtu«, tako kot je »okrasil *kirjokansi* na jasnem morskem hrbtu«,¹³⁰ skoraj ne more biti več dvoma: kovačija-srajca je nebo, natančneje trdni nebesni obok, luknje (vrata, okna)

¹¹⁴ Odst. 16, 17.

¹¹⁵ Spojitev dveh zameglitev predstave o *sampu*: korenine (rastline) > noge (krava).

¹¹⁶ SKVR I4 1424. Prim. *ibid.*: 1533.

¹¹⁷ Kuusi 1949: odst. 1104.

¹¹⁸ Odst. 18.

¹¹⁹ Odst. 21–24.

¹²⁰ XIII3 9379.

¹²¹ *Tuonela* (iz finsko *tuonne* 'tja, tjakaj, onkraj') pomeni 'onstranstvo', enako *Manala* (SKES 1958 II: 332).

¹²² SKVR VII5 loitsut 4112.

¹²³ SKVR VII 3450.

¹²⁴ Npr. SKVR VII5 loitsut 4680, XIII3 9988, XV 674.

¹²⁵ SKVR III3 4033, IV2 1897.

¹²⁶ Kuusi 1949: odst. 1005.

¹²⁷ *Ibid.*: odst. 4462.

¹²⁸ *Ibid.*: odst. 4474.

¹²⁹ *Ibid.*: odst. 4476.

¹³⁰ *Ibid.*: odst. 4475.

v njej, skozi katere buha ogenj, pa so zvezde. Motiv kovačevega skovanja »ognjenih lukenj (vrat, oken)« v nebesni obok je torej pojavna oblika motiva stvaritve zvezd na nebu.¹³¹

39. Da so trdni nebesni obok prvotno res prisposodabljali s srajco, nakazuje tudi zveza »železna srajca« (*rautapaita*). Ta je v številnih urokih razumljena kot vedeževo zaščitno oblačilo,¹³² imenovano tudi »ognjeni jopič, goreča srajca« (*tulinen turkki, palava paita*).¹³³ V geminaciji z železnimi srajcami se pogosto pojavljajo jekleni pasovi,¹³⁴ iz katerih je zvezana oziroma postavljena ograja onstranstva.^{135/136} Vzrok za množinsko rabo (»železne srajce«, »jekleni pasovi«) gre verjetno iskati v združitvi predstave o nebu kot srajci s predstavo o šestih *kirjokansi* oziroma devetih nebesih.¹³⁷ Na to možnost kažejo tudi odlomki iz Pesmi o deklici Anni, kjer najdemo »šest zlatih pasov, pet volnenih kril nad devetimi izbami;«¹³⁸ »šest zlatih pasov, sedem modrih kril«¹³⁹ v kašči¹⁴⁰ vrh hriba; »šest zlatih pasov, sedem modrih kril« v skrinjah, ki so druga nad drugo v kašči vrh hriba.¹⁴¹ V naštetih primerih se je junakova železna srajca (*paita*) očitno prilagodila ženskemu liku, deklici Anni, in tako postala krilo (*hame*). Motiv zavrtanja zvezdnega neba *kirjokansi* je končno popolnoma zamegljen v Pesmi o Marjatti, in sicer v motiv pletenja pasu in krila v savni:¹⁴² »Marjatta, dekle zalo, začela v savni je živet, začela pas je motat (*vyö vyörehtiä*), krilo urno je premikat (*hame hyörehtiä*)«. ¹⁴³

40. Povzemimo: predstava o *sampu/kirjokansi* kot (dekličinem) volnenem krilu je verjetno nastala iz predstave o *kirjokansi* kot (Ilmarinenovi) železni srajci, ki je bila prvotno prisposoda za trdni nebesni obok, v katerega je bil ta nebesni kovač oblečen.

41. **Pivo (*olut*).** V Pesmi o tekmovalni snubitvi in njeni zameglitvi nastopata izdelava volnenega krila in zvarjenje ječmenovega piva druga ob drugem: »Izdelaj mi volneno krilo iz ene [*sic*] volne, zvari mi ječmenovo pivo iz enega zrna ječmena«. ¹⁴⁴ Podobno tudi v

¹³¹ Ozvezdenje neba – glej prva dva prevedena odlomka.

¹³² Siikala 1992: 239–250. Vzporednico najdemo tudi v iranski mitologiji (Yasna 30.5b), kjer je za najvišjega duha, Ahura Mazda, rečeno, da je »oblečen v najtrše nebo« (Šmitek 2004: 169). Prim. op. 44. ter »kamniti hrib, bakrena gora«, v katero je zaprt *sampu/kirjokansi* (odst. 16), in železni, zlati, srebrni, bronasti, pločevinasti hrib v SKVR VII4 loitsut 1872.

¹³³ Siikala 1992: 245. Vzporednice najdemo tudi v Rigvedi, ki omenja Varunovo zlato oblačilo (Rigveda 1.15.13); Agnija, kako iz svojih mater [nebesnih vod] izvabi novo oblačilo (ibid.: 1.95.7.); Ušas [pobožanstveno jutranjo zarjo], nebesno hčer, mlado dekle, ki zardi v svoje novo oblačilo (ibid.: 1.108.7) itd. Oblačilo očitno v vseh primerih pomeni svetlobo. Tudi v SKVR je pogost motiv belo opravljene pohjolske deklice, ki »je ozarjala« (*kajotti*), sedeč na nebesnem oboku, oziroma spleta zlate niti (Parpola 2006: str. 183).

¹³⁴ Pas (pri obleki) je na primer značilen atribut skandinavskega gromovnika Tora (Siikala 1992: 295).

¹³⁵ Ibid.: 239–250. Tudi v prvi knjigi Edde (Gylfaginning) nastopa motiv Hela (onstranstva), ki ga obkroža čarobna ograja oziroma ognjeni pas (območje), ki ga varuje demonski pes (Siikala 1992: 126–128. Prim. ibid.: 142). Številni motivi, ki povezujejo onstransko topologijo Edde in skandinavski sag s finskimi SKVR (zlasti Pesem o vstopu v Tuonelo, Pesem o Päivölski gostiji, Pesem o vstopu v Tuonelo in Pesem o kraji *sampa*), ne dopuščajo dvoma o neposrednih vplivih skandinavske mitologije na finsko.

¹³⁶ Npr. SKVR II 974, II 1058.

¹³⁷ Odst. 16, 17.

¹³⁸ SKVR I2 1168.

¹³⁹ SKVR III1 623, IV 1769. O hribu oziroma gori kot nebu v odst. 16 in op. 44.

¹⁴⁰ Kašča (*aitta*) je tu morda ljudskoetimološka zameglitev omenjene ograje (*aitta*) onstranstva.

¹⁴¹ SKVR III2 2430, III3 2657. Prim. SKVR IV1 810, 879, 1031, 1136, 1207, IV2 2396.

¹⁴² Med ljudskimi pevci je bila znana predstava o *kirjokansi* kot savni (<http://www.finlit.fi/kalevala/index.php?m=10&s=77&l=1>).

¹⁴³ SKVR VIII 754. Prim. s pohjolsko deklico iz op. 133.

¹⁴⁴ SKVR I2 1057, podobno II 557.

odlomku, ki omenja »šest zlatih pasov, pet volnenih kril nad devetimi izbami, sto nosilcev roga, tisoč prinašalk vimena, polne sode piva«. ¹⁴⁵ Sto nosilcev roga (*sata sarven kantajoa*) pomeni sto volov in je po vsej verjetnosti zameglitev sto-rogega vola, s katerim junak zorje (izruva) *sampove* korenine. ¹⁴⁶ Tisoč prinašalk vimena (*tuhat tuojoa utaren*) nadaljuje zameglitev iste simbolike, pri čemer ima pesnik v mislih tisoč krav. ¹⁴⁷ Toda kako je prišlo do zameglitve *sampa/kirjokansi* v pivo?

42. V dveh različicah Pesmi o nastanku sveta je motiv okrasitve (kamnitega) nebesnega oboka z zvezdami (*kirjakantta kirjoitteli*) zamegljen v motiv Väinämöinenovega zarisanja risa v kamen (*kirjoitti kivehen kirjan*). Kamen ali skala se razkolje in Väinämöinen v luknji v njej zagleda gada, ki pije pivo. ¹⁴⁸ Z mečem odseka gadu glavo in privro reke ognjene krvi, iz katerih zraste ognjeni hrast. ¹⁴⁹ Precej bolj razširjen je motiv Lemminkäinenovega mečevanja s soprogom päivölske ¹⁵⁰ gospodarice, ki je Lemminkäinenu postregla z vrčem piva, na dnu katerega je lezel gad. ¹⁵¹ Zdi se, da je predstava o pivu v vrču tu nadomestila nenavadno predstavo o pivu v skali. V nekaterih različicah Pesmi o skovanju *sampa* verzom: »Bolje je v domači deželi iz korca vodo piti, kot na tujem [v Pohjoli] iz vrča pivo piti« neposredno sledijo verzi: »Nikar ne joči Väinämöinen! Okrasi mi *kirjokansi*«. ¹⁵²

43. Motiv v kamnu/skali (> vrču v Päivöli) skritega piva, ki ga pije oziroma zase zadržuje gad, ¹⁵³ je podoben motivu v kamniti/bakreni gori Pohjole skritega *kirjokansi/sampa*, ¹⁵⁴ ki ga zase zadržuje pohjolska gospodarica. ¹⁵⁵ Kaže, da si je tudi na podlagi te podobnosti neki ljudski pevec ustvaril predstavo o *sampu/kirjokansi* kot pivu.

44. **Jagnje** (*karitsa*). SKVR omenjajo zlato ali srebrno jagnje, po katerega se na ukaz tretje, jokajoče sestre, ki sedi na vrhu ograje na kamnu sredi morja, odpravi njen brat čez goro in morje ali čez devet morij in osem mest. ¹⁵⁶ Da je ograja (*aita*) tu ograja onstranstva, verjetno nakazujejo gora, morje, število devet (> osem) in kamen sredi morja. Kamen sredi morja je v več pesmih (Pesem o nastanku sveta, Pesem o tekmovalnem čaranju, Pesem o skovanju *sampa*, Pesem o kraji *sampa*) simbol središča sveta, nebesnega (»morskega« ¹⁵⁷) tečaja. ¹⁵⁸ Motiv jokajoče sestre bi bil lahko glede na simboliko konteksta, v katerem nastopa, zameglitev motiva jokajočega gadovca Kyytöläinena, katerega solze padajo v

¹⁴⁵ Vir kot v op. 138.

¹⁴⁶ Odlomek 7.

¹⁴⁷ Prim. odst. 35, 36.

¹⁴⁸ Tu gre morda za neposredne vplive skandinavske mitologije, kajti zelo podoben motiv najdemo v Eddi: Odin se spremeni v kačo in zleze v kamen pit medico (Siikala 1992: 163).

¹⁴⁹ Prve tri povedi v odst. 42 po SKVR II 47, II 35. Več Kuusi 1949: odst. 1104.

¹⁵⁰ *Päivölä* dobesedno 'Sončevina, Dežela sonca', iz finsko *päivä* v nekaj prvotnem pomenu 'sonce'.

¹⁵¹ Npr. SKVR I2 702, 703, 706, 774, 803.

¹⁵² SKVR II15. Prim. ibid. II 17, 38a, 80, 91, I2 746, 1123.

¹⁵³ »Zato gospodarica uboga le malo piva dobi, ker ga gad je spil, se črv zraven ga nalil« (SKVR VII2 1348). Glej tudi SKVR VII2 1347.

¹⁵⁴ Odst. 16, 17.

¹⁵⁵ »Pravi stari Väinämöinen: "Oho, pohjolska gospodarica! Razdeliva si *sampo*." Noče pohjolska gospodarica, noče *sampa* deliti.« (SKVR II 79. Glej tudi SKVR II 79a, 96, 647).

¹⁵⁶ SKVR XIII1 898, 899, 901, 903.

¹⁵⁷ »Morski tečaj« v besedni zvezi »sredi morskega tečaja (*keskellä meren napoa*)« izrecno omenjajo SKVR VIII 18 e (»morski tečaj« v geminaciji z Väinämöinovim kolenom), VII3 loitsut 362, VII4 loitsut 2647, XIII3 9048.

¹⁵⁸ Prim. odst. 33.

morje, iz katerega pen nastane prvo kopno.¹⁵⁹ Možno je, da sta motiv jokajočega gadovca Kyytöläinena in že omenjeni motiv pokončanja gada, iz katerega privro reke krvi,¹⁶⁰ dve izpeljavi indoevropskega mita o junakovi osvoboditvi nebesnih voda, ki jih je zadrževal kačji demon.¹⁶¹ Junak je v omenjenih pesmih očitno zamegljen v brata. Zlato ali srebrno jagnje, po katerega se odpravi brat,¹⁶² je tedaj zameglitev dekleta (> sestre), po katero se odpravi junak. Motiv dekleta se je, kot rečeno,¹⁶³ že pred tem zлил s predstavo o *sampu/kirjokansi* kot zlatem ali srebrnem zakladu¹⁶⁴ in postal motiv zlatega dekleta v Pesmi o skovanju zlatega dekleta.

45. Zdi se torej, da je predstava o *sampu/kirjokansi* kot zlatem ali srebrnem jagnjetu nastala iz predstave o *sampu/kirjokansi* kot zlatem ali srebrnem dekletu v Pesmi o skovanju zlatega dekleta kot izpeljavi Pesmi o skovanju *sampa*. V Pesmi o skovanju zlatega dekleta Ilmarinen kot nekakšne neuspele poskuse skovati zlato dekle med drugim skuje iz zlata in srebra različne domače živali: žrebca, vola, kravo,¹⁶⁵ svinjo, petelina.¹⁶⁶ Med skovanimi živalmi jagnjeta sicer ne srečamo, a pesem omenja, da Ilmarinen »srebra je vrgel v kovačijo za jesensko jagnje káko, za káko jagnje zimsko«,¹⁶⁷ pri čemer je jesensko ali zimsko jagnje očitno mera za vrednost¹⁶⁸ porabljenega zlata ali srebra. Omenjeni verzi se v dveh različicah pojavljajo kot kliše pred skovanjem vsake od naštetih domačih živali. Vse torej kaže, da se je jagnje zato, ker je bilo mera vrednosti in blizu skovanim domačim živalim kot nadgradnjam predstave o *sampu/kirjokansi* kot zlatem dekletu, z njimi simbolno izenačilo in tako dobilo pomen *sampo/kirjokansi*.

Literatura

- Franssilla, K. A., 1900, *Kansanrunouden tutkimuksia I. Iso Tammi Liitteineen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Golema, Martin, 2007, 'Medieval Saint Ploughmen and Pagan Slavic Mythology.' V: *Studia mythologica Slavica X*. Ljubljana: ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje. Udine: Università degli studi di Udine, Dipartimento di lingue e civiltà dell'Europa centro-orientale.
- Gottlund, Carl Axel, 1818, *Pieniä Runoja Suomen Poijille Ratoxi I*. Upsala.

¹⁵⁹ SKVR VII4 loitsut 2764, 2752, 2756–2758.

¹⁶⁰ Motiv jokajočega gadovca Kyytöläinena se pojavlja v SKVR IV3 4334, VII4 loitsut 2752, 2756, 2757, 2758, XII2 4954, 4959, XV 225, 259, 273, 275, 309 (v kurzivno označenih pesmih iz gadovčevih solz nastaneta dve ali tri morja). Temu motivu so poleg zgoraj omenjenih dveh sorodni npr. še motiv na obali Pohjole jokajočega Väinämöinena (Pesem o nastanku sveta, kjer nastopa tudi gadjeoki Laponec Kyyttösilmä (!)), motiv na kamnu sredi morja jokajočega Väinämöinena, ki igra na kantele (Pesem o nastanku kantele), in motiv Väinämöinena, ki na gori teše čolna, in iz čigar kolena pritečejo reke krvi (Pesem o skovanju čolna).

¹⁶¹ Eden osrednjih mitov Rigvede: Indra premaga kačjega demona Vrtró, ki je s svojim telesom zadrževal nebesni vodni tok in slednji spet steče. Prim. Šmitek 2004: 169–170 in Šri Aurobindo 1987: 233.

¹⁶² SKVR XIII1 901 pravi, da so brata odpeljali v vojno (*veikko vietii sottaa*).

¹⁶³ Op. 55.

¹⁶⁴ Odst. 24.

¹⁶⁵ Odst. 35–36.

¹⁶⁶ Kuusi 1949: odst. 5039–5044.

¹⁶⁷ SKVR III3 4033, IV2 1897.

¹⁶⁸ Prim. odst. 22. in op. 42.

- Haavio, Martti, 1952, *Väinämöinen – Eternal Sage*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia (FFC No. 144).
- Krohn, Kaarle, 1927, *Kalevalastudien IV. Sampo*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia (FFC No. 72).
- Kuusi, Matti, 1949, *Sampo-eesos: typologinen analyysi*. Helsinki: eripainos Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia XCVI.
- LIV: *Lexicon der indogermanischen Verben: Die Wurzeln und ihre Primärstambildungen*, 1998. Unter Leitung von Helmut Rix (...) bearbeitet von Martin Kümmel (et al.). Wiesbaden.
- Lönnrot, Elias, 2005, *Kalevala 1862. Lyhennetty laitos*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mallory, James P. & Adams, Douglas Q, 1997, *Encyclopedia of Indo-European Culture*. Chicago & London: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Parpola, Asko, 2005, 'The Näsatyas, the Chariot and Proto-Aryan Religion'. V: *Journal of Indological Studies 16–17* (2004–2005). Kyoto: Association for the Study of Indian Thought. Str. 1–63.
- Parpola, Asko, 2006, 'Sampomyyttien arjalainen tausta. V: *Arkeologian lumoa synkkyyteen: Artikkeleita Christian Carpelanin juhlapäiväksi* (ur. Mervi Suhonen). Helsinki: Helsingin yliopisto, Kulttuurien tutkimuksen laitos/Arkeologia. Str. 166–187
- Pentikäinen, Juha, 1989, *Kalevalan maailma*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Siikala, Anna-Leena, 1992, *Suomalainen šamanismi*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- SKES I: *Suomen kielen etymologinen sanakirja* (ur. Y. H. Toivonen), 1955. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura.
- SKES II: *Suomen kielen etymologinen sanakirja* (ur. Y. H. Toivonen, Erkki Itkonen, Aulis J. Joki), 1958. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura.
- SKES III: *Suomen kielen etymologinen sanakirja* (ur. Erkki Itkonen, Aulis J. Joki), 1962. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura.
- SKES IV: *Suomen kielen etymologinen sanakirja* (ur. Erkki Itkonen, Aulis J. Joki), 1969. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura.
- SKES VI: *Suomen kielen etymologinen sanakirja* (ur. Erkki Itkonen, Aulis J. Joki, Reino Peltola), 1987. Suomalais-ugrilainen seura.
- Snoj, Marko, 1997, *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Šmitek, Zmago, 2004, *Mitološko izročilo Slovencev (svetinje preteklosti)*. Ljubljana: Študentska založba
- Šri Aurobindo, 1987, *The Secret of the Veda*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust.
- The Principal Upanishads* (prev. in ur. Swami Nikhilananda), 2003. Mineola, New York: Dover Publications.
- Turunen, Aimo, 1979, *Kalevalan sanat ja niiden taustat*. Lappeenranta: Karjala Kirjapaino.
- West, M. L., 2007, *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: University Press.

Vir

- SKVR (1908 – 1945): *Suomen Kansan Vanhat Runot I – XIV* (14 knjig). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Iskalni obrazec: <http://dbgw.finlit.fi/skvr/skvr.phtml>

Spletna literatura

<http://www.etymonline.com>

[http://www.internetix.ofw.fi/opinnot/opintojaksot/8kieletkirjallisuus/kirjallisuus/sampo/
net_sampo1a.html](http://www.internetix.ofw.fi/opinnot/opintojaksot/8kieletkirjallisuus/kirjallisuus/sampo/net_sampo1a.html)

<http://www.finlit.fi/kalevala/index.php?m=10&s=77&l=1>

<http://intyoga.bravepages.com/mystics.htm>

<http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/index.htm>

<http://www.sanskritweb.net/rigveda/rvfinder.pdf>

<http://www.thombar.de>

The Sampo and the Kirjokansi

Matej Goršič

The article discusses the most likely explanation to date of the original meaning of the *sampo* and the *kirjokansi* – two mysterious artifacts featured in The Ancient Poems of the Finnish People (SKVR). Parallels with the Rigveda are examined next, and the article concludes with the author's analysis of key excerpts from the SKVR presenting his view on how the original meaning of the *sampo* and the *kirjokansi* became obscured.

According to the most plausible theory today, introduced by Uno Harva as early as 1918, the *sammas* originally referred to a mythic Pillar which propped up the sky, and around which the *kirjokansi*, or star-speckled sky, revolved. Indeed, in the SKVR the word *sammas* appears as one of numerous variants of the word *sampo*. Asko Parpola argues that the latter is a derivative of the former, and reconstructs the Finnic **sampas* as a borrowing from the Indo-Iranian. Namely, the Rigveda features the separation of the earth and the sky, followed by the propping up (*stambh-*, *skambh-*) of the sky. In the light of the Rigveda symbolism, this concept is to be understood as a mythopoetic metaphor which was used by Vedic priests (*rishis*) to express the meaning of various divinisations (Gods) of light for the formation and existence of the world.

In the SKVR, the idea of propping up the sky with a pillar and its connection with the *sampo* and the *kirjokansi* is perhaps best preserved in the Song of the Magic-Singing Competition (*Kilpalaulantaruno*). The more obscure notions of the *sampo/kirjokansi*, which nevertheless retain the element of spinning, include the notion of a magical quern; a spinning mountain; a spinning tree, tree trunk or pole; and finally a golden wheel mounted on a tree trunk or a bench.

An even higher degree of obscurity is manifested in the ingredients from which the *sampo/kirjokansi* is made: a swan's feather, a piece of a spinning wheel, the milk of an uncalved cow, the bone of a lamb, wool, and a grain of barley. This riddle seems to express the shamanistic belief of Finnish sages (*tietäjät*) that from a certain thing which is related to another thing the latter can be conjured out. Thus the *sampo/kirjokansi* is manifested as a swan, a spinning wheel, a cow, a lamb, a skirt, and beer. Certain aspects of how these relatively late folk concepts of the *sampo/kirjokansi* came to life in the SKVR can be explained using symbolic analysis of the key concepts, the typological verse analysis, the etymological analysis of key words and the comparative mythological method.

Zur Verwendung von Bilsenkraut und Hundspetersilie im Kultus – ein linguistischer Exkurs

Bernd Gliwa

The article discusses plant names of henbane and fool's parsley. A use of them in the cultus of a certain light or heaven god in various Indo-European peoples is suggested. The main property of both plants is the effect of widening the pupils, which results in dazzling.

Die Namen des Bilsenkrauts 'Hyoscyamus niger L.' weisen in einer Reihe von Sprachen zweifellos wurzelverwandte Namen auf: ahd. *bilisa, bilina*, ags. *beolene, belene*, adän. *bylne, bulnurt*, gall. *βελένιον*, katal. *beleño*, russ. *belena*, čech. *blín, blén* usw. (Marzell 2000: II 927, IEW: 120). Während man sich in der Zusammengehörigkeit dieser Namen und einer Rekonstruktion idg. **b^hel-* '?' einig ist, herrscht Uneinigkeit in der semantischen Interpretation der Sachlage. Mindestens vier deutlich getrennte Versionen kann man unterscheiden.

(1) Seebold erwägt eine Zugehörigkeit zu idg. **b^hel-* 'Wulst', wegen der (ballförmigen) Samentaschen (Kluge 1999: 111).

(2) Pokorny (IEW: 120) schreibt, dass idg. **b^hel-* in Bezeichnungen des Bilsenkrautes wohl mit idg. **b^hel-* 'glänzend, weiß' identisch sei, ohne das jedoch zu begründen; implizit scheint die Nähe der Pflanze zu den Gottheiten *Apollon* und gall. *Belenos* dafür ausschlaggebend, insbesondere weil unsere Pflanze auch *Apollinaris* genannt wurde (von Plinius, Dioskurides) (vgl. Marzell 2000: II 926). Ähnlich positioniert sich Krahe (1969: 135), allerdings scheint er wegen der Zuordnung zu idg. **b^hel-* 'blass, weiß' eher die Blüten- oder Blattfarbe als Motivation anzusehen.

(3) Auf Versuche, eine Grundbedeutung **b^hel-* 'magische Kraft' zu rekonstruieren, weisen Marzell (2000: II 927) und Rätsch (1998: 278) hin, unter Verweis auf die Verwendung der Pflanze als psychoaktive Substanz und Verwendung im Orakel zu Delphi, im Kult des gall. *Belenos* usw.

(4) Die psychoaktive Wirkung als Tollkraut nimmt ESSJ (I 187) als Ausgangspunkt: „Hyoscyamus ist eine extrem giftige Pflanze, eine starke Vergiftung führt zu Halluzinationen und Delirium“ und setzt eine Grundbedeutung 'reden, schreien, toben' an, ähnlich den von Pokorny (IEW: 123) im Lemma 6. **b^hel-* 'schallen, reden, brüllen, bellen' zusammengefassten Daten.

Marzell (2000: II 927) ist daher skeptisch: „ob die zugrunde liegende Wurzel identisch ist mit **b^hel-* 'weiß' [...], mit **b^hel-* 'magische Kraft' oder mit **b^hel-* 'schwellen, aufbläsen, blühen' lässt sich nicht entscheiden.“

In dieser vertrackten Lage möchte ich die baltischen Namen der Pflanze in die Diskussion einbringen. Zunächst, und das kann man aus dem Fehlen entsprechender Lexeme in einschlägigen Listen ersehen, erscheint es offensichtlich, dass die balt. Sprachen keinen

verwandten Terminus aufweisen, jedenfalls keinen wurzelverwandten. Das schließt aber nicht aus, dass es nicht einen semasiologisch entsprechenden Terminus geben könnte.

Die aus der Literatur zu entnehmenden balt. Namen lauten: litauisch *drignes* (SD3: 432), *juodóji drigné* (BVŽ: 159), *drigné*, *drigné*, *drignis*, *drignāžolė*, *drigniažolė*, *drigniāžolynis*, *drignialapė*, *drignės*, *drignius*, *dringė*, *dringialapė*, *durnāžolė*, *duřnė*, *duřnis* (*duřnas* ‘närrisch, dumm, toll’), *durnės*, *miegāliai*, *miegālė*, *miegālis*, *miegāžolė* (*miėgas* ‘Schlaf’), *pomėtropės*, *dribinis*, *bleketas*, lett. *dridzenes*, *dridži*, *dridžine*, *drīgenes*, *drīgene*, *drīgine*, *drīgele*, *čorta palauka*, *jodene*, *labdarītes*, *melnā drīgene*, *trakā gulbine*, *trakais rācenis*, *trakuma zāles*, *velna buļva*, *vērmele* (LBŽ: 174; LKŽ; EO: 89f.)¹ u.ä. ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Altpreußische Namen sind nicht bekannt.

Es überwiegen Namen mit der Wurzel *drig-*. Diese sollen zunächst etwas näher untersucht werden. Karulis (1992: 229f.) stellt lett. *drīgenes* zur Wurzel idg. **der-* ‘reißen, rupfen, spalten’ mit *-g^h*- Erweiterung und motiviert das mit der Wirkung der Pflanze, die den Menschen toll macht – unter Verweis auf Benutzung im Badehaus (hierzu auch Jasiūnaitė 2000: 41, Rātsch 1998: 278). Fraenkel (LEW: 105) erwägt den Anschluss an lit. *drugys* ‘Fieber, Schüttelfrost; Schmetterling, Falter’, weitere Verwandtschaft mit *drebėti* ‘zittern’, und bringt den Namen des Bilsenkrauts *dribinis* ins Spiel, der diesen Zusammenhang unterstreichen soll². Die Vergiftungssymptome werden so dargestellt: „(-)-Hyoscyamin in höheren Dosen führt zu Erregung, (Krämpfe, Halluzination), während (-)-Hyoscin schon im therapeutischen Bereich nur dämpfend wirkt (Dämmerschlaf). [...] Zunächst Erregung von Heiterkeit bis Tobsucht, Sinnestäuschungen, starke Hautrötung, heftiger Durst, meist Übelkeit und Erbrechen, weite Pupillen, Benommenheit, Kopfschmerzen, Schock, Schluck- und Sprechstörung, Herzerasen, zuletzt Bewusstlosigkeit und Atemlähmung“ (Roth et al. 1994: 414). Die Symptome sprechen nicht für eine aus Schüttelfrost und Zittern motivierte Benennung, so dass diese Version nicht allzu überzeugend erscheint. Anstatt *dribinis* an *drebėti* anzuschließen, ist die Verbindung zunächst mit den primären Verben *dribti* ‘hinfallen, stürzen; schwach werden’³, *drėbti* ‘Brei schütten, Mörtel anwerfen, schneien (feuchter Schnee), klecksen’ zu suchen; ein semantischer Bezug wäre dann entweder zur Wirkung Fallen und Tobsucht (vgl. auch den Bilsenkrautnamen *pomėtropė* ‘Fallsuchtrübe’). Oder, weniger wahrscheinlich, ein Vergleich mit *dribsnė* ‘Zapfen (Hopfen), Kätzchen (Blütenstand), Flocke’ auf die Anordnung der Blüten bzw. Fruchttaschen in einer dichten Rispe. Diese Deutungen sind nicht zwingend, aber genügend um zu zeigen, dass *dribinis* und *drebėti* nicht unbedingt eng zusammengehören. Damit verliert auch der von Fraenkel vorgetragene Anschluss von *drigné* etc. an *drugys* ‘Fieber, Schüttelfrost;

¹ LBŽ und EO führen alle Belege ohne Angabe der Intonation, BVŽ hat ausschließlich normierenden Charakter mit überwiegend künstlichen binären Pflanzennamen. Teilweise sind die in LKŽ angegebenen Betonungen spekulativ und beruhen auf Daten aus LBŽ, entweder direkt oder unter Vermittlung von *ad hoc* Daten aus Nd (Gliwa 2006: 11) – auf besonderen Wunsch der Herausgeber werden solche Betonungen hier trotzdem übernommen.

² Vermutlich inspiriert von dem Prozess *-bn-* > *-gn-* im Litauischen, vgl. lit. *dūgnas* ‘Grund, Boden’ : *dubūs* ‘tief, hohl’ - womit allerdings der Vergleich mit *drugys* hinfällig wird.

³ Wieder mit einer unerwarteten Schwundstufe *ri* statt *ir*, wohl aus **drimb-* mit *n*-Infix aus **dr̥nb-* statt schwer auszusprechendem **dr̥nb-*. Ausgehend von dieser neuen Schwundstufe *drimt*, *drimbā* ‘Faulpelz, Fettsack/eine „Dehnstufe“ mit *-y-* < *-in-* in *drybt*, *drybsōti* ‘faulenz, herumhängen’ und eine neue *o* Stufe *draibstjōti* ‘luntern, verleumden’, *draibstuljōti* ‘in großen nassen Flocken schneien’. Zu Grunde liegt idg. **d^hreb^h-* ‘sich ausscheiden, sich niederschlagen, gerinnen’ (LIV: 153). Das *ė* in *drėbti* ist sekundäre Dehnstufe aus dem Präteritum verallgemeinert oder aus *-em-* entstanden, vgl. *dreĩbti* ‘in großen nassen Flocken schneien; stampfen; beschmutzen; wachsen’.

Schmetterling, Falter' an Stichhaltigkeit, der auch Smoczyński (2006) Herleitung von *drugys* 'Fieber, Schüttelfrost' aus idg. **d^hreug^h*- 'trügen, täuschen' (LIV: 157), wozu ved. *drúhyati* 'fügt Schaden zu', entgegensteht. Pokorny (IEW: 258) stellt lit. *drignės* zu einem Paradigma **dheregh-* „in Namen beerentragender strauchiger Pflanzen, bes. auch von solchen Dornsträuchern, woraus z.T. 'Dorn', bemerkt aber gleich „zweifelhafte Gleichung“.

Weiterhin heißen lit. *drignà, drigné, drigné, drignis, drėgnė* auch *driugnė, drikė, drikas* sowie *digmas, dignà, dignas, dignià, dignis* 'Halo um Sonne oder Mond; Regenbogen', *drignis* 'trüb (Augen), verschwommen (Bild infolge schlechter, trüber Augen)', *drigniúotas* 'von nachts sichtbaren, durchscheinenden dünnen Wolken' (LKŽ: II 527, 708-711, 728). Fraenkel erwähnt einige dieser Wort zwar im Lemma *drigné*, scheint auch einer Verwandtschaft mit den Pflanzennamen nicht abgeneigt, bleibt jedoch eine Erklärung schuldig, wie diese Worte mit der von ihm vorgeschlagen semasiologischen Beziehung zum Zittern in Zusammenhang zu bringen sind.

Karaliūnas (1999) führt das Ethnonym *Dregoviči* auch *Drugovič* u.ä. auf eine (ost-) baltische Wurzel **drig-/drug-* 'klar, deutlich, hell' zurück und zeigt andere lit. Wortpaare mit entsprechendem parallelen Wurzelvokalismus -i/-u-: *drigné/driugnė* 'Regenbogen, Halo', *čiurštas/čirštas* 'Bodensatz', *piļvas/piulvas* 'Bauch', *sidābras/sudābras* 'Silber'⁴. Unter Berücksichtigung des Vorkommens balt. Hydronyme im Allgemeinen und einiger Toponyme (*Dryga, Dregoviče, Dregviče*) im Speziellen, folgert er, dass es sich bei den *Dregoviči* um Balten, die dann vom sl. Superstrat assimiliert wurden, gehandelt habe. Weiter erwägt er, ob möglicherweise die Landesbezeichnung *Беларусь, Weißrussland*, lit. *Baltarusija* oder *Gudija* ausgehend vom Begriff *белыў* 'weiß' motiviert sein könnte, welches eine Übersetzung im Zuge der Slavisierung des balt. Substrates, des Ethnonyms *drygi* <**drigai* (oder bereits mit sl. Suffix *dregoviči*) darstellt. Ähnlich erklärt der Autor auch lit. *gudaĩ* 'Weißrussen', welches als Übersetzung von balt. **drig-/drug-* 'klar, deutlich, hell' in Anbetracht von lit. *guda-* 'klar, deutlich, hell; glänzend, transparent; grell wie die Mittagssonne' positioniert wird (Karaliūnas 1999: 41-43).

Karaliūnas (1999) erwähnt die Formen ohne r: *dignas, dignià, dignis* 'Halo' nicht. Smoczyński (2003b: 15) behandelt nur *dignà*, ohne die r-haltigen Formen zu nennen, und stellt es zu *dėgti* 'brennen'. Dabei dürfte es sich eher um eine Vermischung handeln, wo unter dem Einfluss von *dėgti* aus *drignis* → *dignis* wurde. Im Falle des Regenbogens ist zudem Einfluss von *drėgnas* 'feucht' wahrscheinlich. Die lit. und lett. Pflanzennamen zeigen auf *drig-*; bei dem u-Vokalismus dürfte es sich um eine Anomalie handeln. Man würde hier – sofern idg. Erbe vorliegt – eine Wurzel **d^hreig^h*- 'hell, grell sein; schimmern' anzusetzen haben, wovon *drig-* die reguläre Schwundstufe wäre. Bei nicht ganz so regulärer Schwundstufe, wenn man nämlich mit -ri- statt -ir- <**-r̥-* rechnet, insbesondere vor Konsonantenhäufungen (unwahrscheinlich angesichts der lettischen Formen), sind Wurzeln vom Typ **d^hreg^h*- oder **d^herg^h*- anzunehmen – aber auch hier findet sich keine überzeugende

⁴ Die Variation i/u könnte in *čiurštas/čirštas, piļvas/piulvas* auf den verschiedenen Reflexen iR/uR < *R̥* beruhen. Eine idg. Wurzel wäre als **d^hreg^h*- 'leuchten, hell sein; trüb' anzusetzen. Als Form mit Nasal ist vielleicht *dringti* 'sich gewöhnen; quellen, trocknen; verschwinden' zu nennen, wobei alle Belege in LKŽ (II 721) von Juška stammen. Wenn man das Beispiel *akys iš miego dringsta su šviesa* als Prototyp für die Bedeutung 'gewöhnen; nachlassen (des Helligkeitsempfindens)' annimmt, so liegt in der Semantik kein Problem vor. Eine andere mögliche Deutung vergleicht mit *drėgnas* 'feucht' unter Berücksichtigung dessen, dass Halo bzw. Regenbogen nach oder vor Regen erscheinen. Ausgehend vom Halo, lässt sich die Augenkrankheit beschreiben. Für die Pfn bietet sich dann jedoch keine vernünftige Erklärung an. Lit. *sidabras/sudabras* 'Silber' entstammt einer unbekanntem Sprache und ist daher kein solides Zeugnis.

Vergleichsmöglichkeit. Einen weiteren, aber auch nur innerbaltischen Vergleich würde man finden, wenn man das *g* als Kentumreflex statt sonst *ž* aus idg. *g^ʰ* annimmt; dann kann vielleicht noch *drýžas* ‘Streifen; Gestreiftes’, *driežas* ‘Eidechse’ verglichen werden, die aber ebenfalls ohne weitere Vergleichsmöglichkeit dastehen und deren Etymologie als unklar gilt (Smoczyński 2006). Daher muss auf einen weiteren Vergleich vorerst verzichtet werden und die Bedeutung nur anhand der ostbaltischen Formen rekonstruiert werden.

Es erscheint sinnvoll, die Pflanzennamen *drigné* etc. als semantische Entsprechung zu idg. **b^hel-* ‘weiß, hell, grell’ aufzufassen und unmittelbar mit den lit. Bedeutungen *drignà*, *drigné* ‘Halo, Regenbogen’, *drignis* ‘trüb (Augen)’, *drigniúotas* ‘durchscheinend’ zu verbinden. Und zwar nicht wegen irgendwelcher äußeren Eigenschaften der Pflanze, sondern aufgrund ihrer physiologischen Wirkung auf den Menschen. In der Liste der Symptome wird die Pupillenerweiterung erwähnt. Das heißt, dass durch die erweiterten Pupillen weitaus mehr Licht dringt, als es die natürliche Adaption normalerweise zulässt. Der Betreffende erfährt einen sehr grellen Lichteindruck, so als ob man an einem sonnigen Tag aus einem dunklen Keller an die Sonne kommt. Dieser Zustand bleibt aber unter der Wirkung des Bilsenkrautes (oder der verwandten Tollkirsche ‘*Atropa bella-donna* L.’, die man als Augentropfen zum selben Zweck mitunter beim Augenarzt bekommt) bestehen, der übliche Gewöhnungseffekt tritt nicht ein. Unter greller Lichteinwirkung verliert das Gesehene an Konturen, wird undeutlich, vgl. *drignà* ‘Halo’, *drignis* ‘trüb (Augen)’. Es muss betont werden, dass es sich dabei nicht um einen psychoaktiven, narkotischen Effekt handelt⁵, sondern einen rein optischen, aufgrund der physiologischen Wirkung der Pflanze. Warum aber sollte gerade dieser Effekt in der Namensgebung so in den Vordergrund gerückt werden? Schließlich gibt es noch eine Reihe anderer Wirkungen, wiedergegeben durch *durnāžolė*: *duř nas* ‘blöd, verrückt’, *miegāžolė* ‘Schlafkraut’, *pomėtropės* ‘Fallsuchtrüben’? Die Antwort darauf ist eigentlich schon in der bisherigen Diskussion der Namen des Bilsenkrautes enthalten, jedenfalls in (2) und (3). Die Pflanze steht im Zusammenhang mit Gottheiten wie gall. *Belenos*, ein Sonnen-, oder doch mindestens Lichtgott (Botheroyd, Botheroyd 1999: 46). Auch Apollon verfügt in seinem breiten Spektrum über eine Sonnenkomponente (Grant, Hazel 1992: 57). Eine rituelle Verwendung des Bilsenkrautes gerade im Kult dieser Gottheiten erscheint also sehr plausibel: das Bilsenkraut war dem ‘Orakel- und Sonnengott Belenos geweiht. Ihm zu Ehren wurde es geräuchert. Der inhalierte Rauch versetzte die Druiden und Barden in die ‘Anderswelt’. Dort konnten sie mit Feen und anderen Wesen kommunizieren’ (Rätsch 1998: 280). Unter Bilsenkrauteinfluss (ob auch bei einer Beräucherung müsste noch untersucht werden) erscheint der grelle Eindruck der Sonne unmittelbar, sogar an einem wolkgigen Tag. Sehr wahrscheinlich ist auch die Verwendung bei einer – hypothetischen – Initiation in den entsprechenden Sonnengottkultus. Dass der Adept bei Initiationen allgemein durch verschiedene Mittel zeitweilig blind gemacht wird, berichtet z.B. Propp (1998: 167, 180ff.), in der Annahme, dass damit ein symbolischer Tod mit anschließender Wiederauferstehung in den Kreis der Eingeweihten vermittelt wird. Angesichts religionshistorischer Daten scheint eine Initiation in einen Sonnenkult geradezu nach extremen Lichteinwirkungen zu verlangen,

⁵ Narkotische Wirkung besteht und schlägt sich nieder in vom Pflanzennamen abgeleiteten Verben *drignióti*, *drigniúoti* ‘toben, tollern’ und der Bezeichnungen des Teufels *drignius*. Auch *drigėlė* in Flüchen *Ar drigėlė tave apėsdó?*, *Susirietė kaip drigėlės tampomas*. deutet eher auf den Teufel, von dem man besessen oder gezerzt wird als auf ‘Wurm’, wie LKŽ (II 708) die Bedeutung des Wortes angibt.

um die Gottheit in ihrer erschreckend grellen Erhabenheit „numinosum tremendum majestas“ zu zeigen (Otto 1991: 14-27).

Verweisen möchte ich ferner auf den lit. Pflanzennamen *drignelė* ‘Aethusa cynapium L.’, sonst meist *šunpetruška*, d. *Hundspetersilie* – zweifellos Namen neueren Ursprungs. Im Lettischen überwiegen ebenfalls die verschiedenen Namen mit ‘Hund’ wie *sunpētersīli*, *suņa čimuni*, *suņa stiebri* (EO: 378), daneben ist von besonderem Interesse der Name *spīde* (EO: 378). Auch diese Pflanze ist stark giftig. Unter den Symptomen findet man Pupillenerweiterung, Sehstörung u.a. (Roth 1994: 101). Man könnte auf die Idee kommen, dass Pupillenerweiterung von vielen Giftpflanzen verursacht wird, das ist indes, außer natürlich bei den Nachtschattengewächsen, nach den Daten von Roth et al. (1994), nicht der Fall. Man findet – seltener – sogar das Gegenteil: Pupillenverengung z.B. verursacht durch die Akelei (1994: 137).

Für lit. *drignelė* gilt das oben zu *drignė* Gesagte. Lett. *spīde* ist entweder direkt mit lett. *spīde* ‘Leuchten, Glänzen; Blei’, *spīdēt*, lit. *spindėti* ‘leuchten, strahlen’, *spindà*, *spīndis* ‘Lichtstrahl’ zu vergleichen, oder aber mit *spīgana* ‘Hexe’ (hierzu Gliwa 2003b: 10f.), *spīgot* ‘flimmern, glitzern’, mit lett. *g > dz* vor i oder e, vgl. lit. *giesmė* : lett. *dziesma* ‘Lied, Hymne’ und anschließendem Ausfall des z wie bei lett. *vīdirkšnes* neben *vidzirksne* und *vīgrīse* ‘Wiesenraute’ (EO: 420) < balt. **vingirišė*.

Wenn man also eine entsprechende Verwendung auch der Hundspetersilie in Erwägung zieht, fällt sofort deren d. Name *Gleiße* auf. In unmittelbarer Nachbarschaft zu *Gleisner* ‘Heuchler’ findet sich der wohl davon inspirierte Eintrag: „Vermutlich wegen der Ähnlichkeit dieser giftigen Pflanze mit dem Würzkraut Petersilie zu mhd. *gelichsenen* ‘es jmd. gleichtun, sich verstellen’ mit stimmlosem Zischlaut aus der Einwirkung des geschwundenen *-ch-*“ (Kluge 1999: 327). Anders Marzell (2000: I 135) „Offenbar wegen der im frischen Zustand stark glänzenden Blätter zu *gleißen* ‘glänzen’“. *Gleißendes* Licht ist aber in der Lichtintensität eine deutliche Steigerung gegenüber *glänzenden* Blättern und korrespondiert weit sinnvoller mit dem grellen Lichteindruck, denn man bei geweiteten Pupillen empfindet. Hinweisen möchte ich darauf, dass unter den alten botanischen Namen der Gleiße auch *apollonia* vorkommt, während alle anderen entsprechenden Namen auf andere Doldenblütler weisen: *apium rusticum*, *daucus*, *cicuta minor*, *petroselinum caninum* etc. (Marzell 2000: I 135). Der botanische Name *Aethusa* leitet sich nach Genaust (1996: 43) von gr. αἰθουσα ‘die Leuchtende, Brennende’ nach den unterseits stark glänzenden Laubblättern her. Auffällig ist, dass Αἰθουσα auch der Name einer Geliebten des Apollon ist (Grant, Hazel 1992: 31). Ein polnischer Name der *Gleiße* ist *blekot* (LBŽ: 10, ESSJ: II 109). Dieser Name und verwandte Bezeichnungen (ukr. *блекотá*, *блєкот*, russ. dial. *блєкот*, wruss. *блєкат*) benennen sonst das Bilsenkraut, seltener den Schierling ‘Conium maculatum L.’ oder Wasserschierling ‘Cicuta virosa L.’ (ESSJ: II 108-109). ESSJ stellt diese Bezeichnungen sl. **blekota*, **blekotú*, **blekú* ebenfalls zur Wurzel idg. **b^hel* ‘schreien, blöken’ (II 109), wie es bereits für **belena* ‘Bilsenkraut u.a.’ favorisiert worden war (ESSJ: I 187) und argumentiert, dass die in den selben Lemmata vorkommenden Bezeichnungen wie z.B. č. *blekota* ‘Brummbär’, slowen. *blekotati* ‘stammeln, lallen’, russ. *блєяние* ‘Blöken’ primäre Bildungen wären, aus denen erst sekundäre Bildungen zu den Namen giftiger bzw. halluzinogener Pflanzen führten (ESSJ: II 108-109), anscheinend in der Annahme, dass der Genuss der Pflanzen sich in unverständlichen Lautäußerungen der Konsumenten niederschlagen kann. Der wesentliche Grund, warum die Autoren unzufrieden mit der, jedoch ausführlich diskutierten, Zuordnung der Pflanzennamen um sl. **belena* zur

Wurzel idg. **b^hel-* ‘weiß’ sind, liegt anscheinend in der unzureichend begründeten semantischen Benennungsmotivation nach den grauen Blättern (ESSJ: I 187 und Lit.). Die oben angenommene Verwendung der Pflanze in Ritualen, die zu geweiteten Pupillen und somit grellen Lichteindrücken führt, gibt eine wesentlich plausiblere Motivation und korrespondiert interessanterweise mit, ebenfalls im Lemma **belena* behandelten, bulg. *бян* ‘Traumbild, Wunschtraum’, maked. (poet.) *блен* ‘ds.’ (ESSJ: I 185-186) – ebenfalls visuelle Erscheinungen. Es erscheint also sinnvoll, auch sl. **blekota*, **blekotъ*, **blekъ*, sofern sie das Bilsenkraut oder die Gleißle benennen zu idg. **b^h(e)l-* ‘glänzend, weiß’ zu stellen, bzw. zu Ableitungen davon. Pokorny bietet **b^hleik^u* - ‘glänzen’ an, woran er auch russ. *блѣкотъ* ‘Gleißle’ anschließt. Mit dem selben Wurzelvokalismus sl. **blesnъ(j)ъ*, vgl. serb.-kr. *блесан* ‘Trottel, Dummkopf’, altpol. *blesny* ‘wahnsinnig, toll’, als Suffixbildung mit *-nъ* zu idg. **b^hles-* ‘glänzen’ (nur mit germ. Bsp. IEW: 158) angesehen (ESSJ: II 109-110). „Der Autor nimmt die Möglichkeit einer Verbindung zu den Bezeichnungen des Bilsenkrautes als gegeben an...“ (ESSJ: II 110). Dem ist zuzustimmen. Allerdings sehe ich den Ausgangspunkt wiederum in der Lichtwirkung, hier kombiniert mit der halluzinogenen Wirkung, die zu wahnsinnigem, tollem Verhalten führt (Bilsenkraut) oder mit Krampfgiften die in Wüten und Toben resultieren (Wasserschierling) (vgl. Roth et al. 1994: 226). Dass č. *blekota* ‘Brummbär’, slowen. *blekotati* ‘stammeln, lallen’, russ. *блѣние* ‘Blöken’ zur lautmalenden Wz. idg. **b^hel-* gehören, steht dem nicht entgegen, bei sl. **blekota* handelt es sich wohl um ein heterogenes Lemma (ESSJ: II 108-109). Die Interferenz der Bedeutungen kann natürlich Einfluss auf das Verständnis der Pflanzennamen und somit auch auf die Übertragbarkeit der Namen auf andere Pflanzen gehabt haben.

Der von ESSJ vermutete Zusammenhang mit Worten für ‘toben, tollern, verrückt sein’ ist natürlich nicht grundlos. Dass diese der Wirkung der Pflanze entsprechen, kann man aus einer ganzen Reihe von Redensarten ersehen, z.B. lit. *Ko voliojes kai drigniu apsiėdėd?* ‘Warum wälzt du dich als hättest du Bilsenkraut gefressen?’ (LKŽ: XIX 932), *drignes sėti* ‘Bilsenkraut säen’ = ‘herumtollen’ (LKŽ: II 702), *Girtas dūksta kai drigniu užėdėd* ‘der Betrunkene tobt wie mit Bilsenkraut vollgefressen’ (II 813) oder bei Grimmshausen im „Simplicissimus“ (Buch 1, Kap. 32) „zuletzt dürmelten sie alle herum, als wenn sie Bilsensamen genossen hätten“. Daneben erscheint in solchen Redensarten auch der Stechapfel ‘*Datura stramonium*’. *Ko dūksti lyg durnaropių pririjęs* ‘Warum tobst du als hättest du Stechapfel verschlungen’ (LKŽ: II 813). Beiden Pflanzen, nämlich Bilsenkraut und Stechapfel, gemein sind Namen, die den Terminus *durn-* enthalten: *durnāžolė*, *duřnė*, *duřnis* für das Bilsenkraut und *durnāropė*, *durnādagilis*, *durnādagis*, *durnagalvis*, *durnagelis*, *durnarėjus*, *durnāžolė*, *durnės*, *durniukas*, *durčis* für den Stechapfel (LBŽ, LKŽ).

Lit. *duřnas* ‘töricht, dumm’ wird traditionell als Entlehnung aus einer Slavine angesehen (Skardžius 1931: 125, LEW: 113). Eine Begründung, warum es sich um ein Lehnwort handeln soll, fehlt. Implizit scheint dem die Annahme zugrunde zu liegen, dass erstens im Litauischen bzw. Baltischen die Wörter isoliert und nicht zu etymologisieren sind und zweitens in den benachbarten Slawinen passende Lehngabe vorhanden sind. Außerdem ist die Entlehnungsrichtung aus dem Sl. ins Baltische traditionell bevorzugt und wird mit einem gewissen Kulturtransfer verbunden; ob *duřnas* ‘dumm’ zu den kulturellen Wertschöpfungen gehört, die der Entlehnung bedürfen, sei dahingestellt. Mit gegenwärtigem lit. Jargon, in denen Flüche überwiegend dem Russischen entstammen, könnte man zwar vergleichen, jedoch handelt es sich hierbei nicht um einen Vorgang entsprechenden Alters.

Unter vier hierhergehörigen Wörtern, die Skardžius als slawische Lehnwörter im Altlitauischen identifiziert: *durnas* 'töricht, närrisch, verrückt, schnöde', *durnavoti* 'rasen', *durnysta* (-yštė) 'Wahnsinn, Rasen, Torheit, Narrheit', *durnius* 'Tor, Narr' (Skardžius 1931: 125), ist morphologisch nur *durnavoti* verdächtig, entweder tatsächlich als Entlehnung oder aber als Hybridbildung mit sl. Suffix. Die anderen Fälle zeigen morphologisch keine Auffälligkeiten, die eine Entlehnung fordern.

Bei dieser Bilanz halte ich es für legitim, zu hinterfragen ob *duřnas* tatsächlich singular im Balt. ist und weiterhin eine balt. Etymologie vorzuschlagen.

Auch in diesem Fall ist natürlich die Bedeutungsnahe zu der sl. Sippe **dur-* relevant. Betrachten wir daher deren Herkunft und die Frage welche Reflexe aus dieser Quelle im Litauischen zu erwarten sind. Pokorny (IEW: 261-267) listet idg. **d^heu-* 'wirbeln, stieben, rauchen...' mit einer Vielzahl von Wurzelweiterungen, darunter auch -r- wozu russ. *дырб* 'Torheit' etc. Nicht anders stellt sich die Lage bei ESSJ (V 162) dar, nämlich sl. **durō* < idg. **d^hou-ro-*. Soweit die nichtlaryngalistische Sicht.

Viele der Formen die Pokorny hierherstellt (IEW: 261-267) werden von Smoczyński (2003b: 57-59) unter **d^hueH₂-* 'Rauch machen' genannt mit Suffixen -*mó-*: *dūmai* 'Rauch', vergleichbar mit ved. *dhūmá-*, lat. *fūmus*, aksl. *dymъ, -lô-*: *dūlis* 'Gerät zum Einräuchern der Bienen'⁶. Ein r- haltiges Suffix wird nicht erwähnt – aber zweifellos kann man genauso -*ró-* ansetzen und erhält **d^huH-ró-* > sl. **dyrō* und mit neuer Vollstufe **d^houH-ró-* > sl. **durō*. Genauso wenig erscheint ein -*k-* Suffix. Solche werden ja dem Baltischen meist fern gehalten und als sl. Entlehnung erklärt, so etwa lit. *dūkas* 'Gestank, Dunst; Atem' < wruss. *дык* (Smoczyński 2006), in diesem Fall wegen des Zirkumflex'. Ob man dies von *dūkas* 'Toben, Tollen; Tobender' nebst *dūkti* 'dampfen, dünsten; zornig sein; toll werden; umherrennen, toben' auch sagen kann, ist indessen sehr fraglich. Entweder sollte man zu einem *k-* Suffix zu der Wurzel **d^hueH₂-* 'Rauch machen' greifen, wie in lit. *spėkas* 'Kraft': *spėti* 'schaffen, gelingen', *tāukas* 'Fett' o-stufig zu idg. **teuH₂-* 'schwellen, stark werden' oder nach dem Muster **d^huel-* 'atmen, wehen', **d^hues-* 'atmen' noch **d^huek-* 'dampfen, dünsten; stinken' ansetzen. Hierzu kämen dann *dvōkti* 'stinken', *dvōkas, duōkas* 'Gestank, Dunst', *dvoklā* 'Trottel', *daukla* 'Trottel, Maulaffe'. Unklar ist der formale Zusammenhang zu sachlich nahe stehenden *dvankas* 'Schwüle, Hitze', *dvana* 'Gestank, Kohlendase', *dauna* 'Datura stramonium'. Die beiden letztgenannten Formen zeigen Übereinstimmung mit *dvasiā* 'Geist, Seele', *dausos* 'Jenseits' – wenn man ein häufig anzutreffendes *no-* Suffix zur vorgenannten Wurzel **d^hueH₂* annimmt. Weiter mit -*s-*: *dūsti* 'ersticken, Mangel an Luft leiden', *dvosti* 'verrecken' zu *d^hues-* 'atmen'. Möglich ist auch Anschluss an idg. **d^huenH-* 'qualmen, rauchen' (LIV: 159), mit neuer Vollstufe I woher *dauna* als *'Räucherpflanze'.

Zu **d^hueH₂-* 'Rauch machen' gehört sachlich außerdem *dūiti* (*dūja/duīsta/dūja, dūjo*) 'neblig werden; benommen werden; tanzen, schnell laufen': *dūjā* 'Nebel, Gas; leichte Erde; ein Tanz...' Hier liegt jedoch Vermischung vor mit idg. **d^heuH-* 'rasch hin und her bewegen, schütteln' > lett. *žautiēs* 'klettern, tollen, laufen' und dessen Anit-Variante **d^heu-*

⁶ Alternativ wird von Smoczyński (2006) auch eine Wurzel **d^huel-* etwa 'atmen, wehen' als Parallelform zu **d^hues-* 'atmen' angesetzt, wozu insbesondere zahlreiche -*k-* Erweiterungen gehören *dveikti, dulkėti, dūlkė, dūlksnā*. Die Zugehörigkeit von *dūlti, dūla* 'rauchen, dampfen', *dūlis, dūlia, dūlimė, dūlys* 'Gerät der Imker, mit dem Bienen beräuchert werden' ist unsicher, da hier eigentlich eine *Seṭ-* Wurzel **d^huH-* > *dūti* bzw. **d(h)uH-l-* > *dūlis* als Grundlage zu erwarten ist. Dann doch zu **d^hueH₂-lô-*. Die Formen mit Zirkumflex sind mit Metatonie zu erklären *dūlis, dūlius* 'wer Bienen räuchert; Herumtreiber, Faulpelz', *dūlimti* 'Bienen räuchern, rauchen'. Dabei kann *dvolūoti* unmittelbar auf **d^hueH₂-* > balt. **dvāl-* deuten. unklar sind *dvēlė* 'Geist, Seele', *dvēlkti, dvėlūoti* 'wehen'.

‘laufen, eilen’ gebildet ausgehend vom Präsens **du-Ie-* (Smoczyński 2003b: 115f.). Hierzu noch *dúojai* ‘Daunen’, *dvóti, dvója* ‘Unsinn reden’, *dúiti* ‘benommen werden’ < *d^hueH₂-i-*.

Angesichts dieser Befunde die semasiologisch ‘Rauch’ - ‘Benommenheit’ - ‘Toben, Rennen, Tanzen’ verbinden, scheint es möglich auch *dúmti* ‘heftig blasen, schwer atmen; schnell gehen’ mit *dúmai* ‘Rauch’ zu verbinden, und zwar als Bildung ausgehend von einer neuen Wurzel mit eingegliedertem *m*, welches ursprünglich aus dem nominalen Suffix *-mó-* stammte. LIV (153) stellt *dúmti* < Präsens **d^hmH-* zu idg. **d^hmeH-* ‘blasen’, was aufgrund der guten Vergleichsmöglichkeiten eine plausible Alternative ist. Vgl. noch semasiologisch *rūkti* (*rūksta, rūko*) ‘rauchen, dampfen...’ und ‘schnell laufen, flüchten’.

Nach dieser Übersicht kann man zur Herkunft von sl. **durō* zurückkommen. Die Möglichkeit **d^houH-ró-* war bereits erwähnt worden. Nach dem diskutierten Muster **d^huel-*, **d^hues-*, **d^huek-* wäre idg. **d^huer-* denkbar, die vielleicht mit idg. **d^huer-* ‘beschädigen, verletzen’ (LIV: 159f.) < *‘durch Rauch, Gift beschädigen, beeinträchtigen’ zu identifizieren ist. Dann wäre der Vergleich mit ved. *dhúrvati* ‘beschädigt, verletzt’ folgerichtig. Aus litauischer Sicht deutet auf eine Wurzel dieser Struktur *dvèrà* ‘Trottel’, formell vergleichbar mit *dvèslà, dvèskà, dvèsnà* ‘Aas, Klepper, Gerippe’ – wobei die pejorative Bedeutung keine sichere Aussage über die Zugehörigkeit erlaubt. Weiterhin sind zu nennen: *duoras* ‘dumm, benommen, töricht’, *duōrti* ‘sich sorgen; verstört, schwach werden’, *duorà* ‘wer dumm, benommen ist’ (LKŽ: II 875). Nur einmalig belegtes *dvorinti* ‘schlagen’ gehört nur hierher wenn als Kausativ aus *‘benommen machen (durch Schlagen)’ - aber sicher nicht zu *dūrti* wegen Vollstufe II. Damit ist der Ansatz **d^hueH₂-ró-* formal passender. Semantisch schlage ich vor ‘Rauch machend’ → ‘rauchend, inhalierend (Narkotika)’ → ‘benommen, toll, verrückt sein’. Mit *ū*, aber unerwartetem Zirkumflex, lit. *dūras* ‘still, schüchtern’ und auch apr. *dūrai* ‘scheu’ – ebenfalls nicht zu *dūrti* ‘stechen...’ wie Mažiulis (1988: 240) und Urbutis (2000: 226-234) vorschlugen. Metatonie (bei suffixloser Bildung Adjektiv → Substantiv) zu erwarten ist indessen bei *dūras* ‘Dummheit’, hier verwundert der aus Metatonie entstandene Zirkumflex nicht, sowenig wie bei *dūkas* ‘Toben, Tollen; Tobender, Gestank, Dunst; Atem’ oder *spėkas* ‘Kraft’: *spėti*.

Was nun die Bildung von lit. *duřnas, duřnius* anbelangt, so hindert nichts hier ein **durinas* anzusetzen – genauso wie *velnias, veļnius* ‘Teufel’ aus alit. *velinas* ‘Teufel’ stammt und *šėrnas* ‘Wildschwein’ < **šėrinas* ‘Borstiges’, *tařnas* ‘Diener’ < **tarunas* (Smoczyński 2003a: 10) *šulnys* < *šulinys* ‘Brunnen’: *šulas* ‘Bohle, Ständer’. Völlig entsprechend liegt ja auch pol. *durny* etc. ein sl. **durōnō* zugrunde (ESSJ: V 163). Alternativ wäre ein deverbales **dūrinās* ‘rauchend’ wie *tėkinās* ‘eilend’, *nėšinās* ‘tragend’ (Gliwa 2003c) denkbar. Dass eine formell gleiche Bildung auf einer anderen Ablautstufe aufsetzt, spricht nicht gegen die Verwandtschaft – alternative Ablautstufen mit gleicher Bedeutung sind innerhalb einer Sprache anzutreffen, um so mehr ist ein solches Verhalten im Vergleich zweier verschiedener Sprachen zu rechtfertigen. Die Schwundstufe idg. **d^huH-r-* ergäbe sl. **dyr-* ist aber im Sl. anscheinend nicht bezeugt.

Das erwähnte **durinas/dūrinās* könnte identisch sein mit *dūrinis* ‘ein Tanz’, wenn es sich um einen schnellen Tanz handelt. Auf eine eher ekstatische Bedeutung weisen diese Wörterbucheinträge *Rasen - klejoti, durnūti* neben *alber - durnas* (LEX).

Im Litauischen weiter hierher ²*dūrti* (-sta, -o) ‘tollen, verrückt sein’ (aus **d^hurH-* statt **d^huH-r-*) auch mit Präfixen *pa-*, *ap-*, *su-*, von LKŽ (II 916) als slawisch gekennzeichnet, *durenti* ‘kräuseln’: *vėjėlis debesėlius gainioja ir durenà ežero paviršį, dūrėtas* ‘gesprenkelt (vom Pferd)’ wohl kaum als *‘gestichelt’ zu ¹*dūrti* ‘stechen’, *dūrinti* laut LKŽ ‘umherlaufen

mit gesenktem Blick, wozu aber das Bsp. *vyrāi dūriṅo laukan it mušę kandę* 'die Männer eilten hinaus wie eine Fliege gebissen habend' nicht so recht passen will. *Mušę kandę* bezieht sich dabei nicht auf die Fliege, sondern den Fliegenpilz bzw. dessen Verzehr⁷, vgl. *Ko stovi, kai musiamirių apsidęs?* 'Was stehst du rum, als hättest du Fliegenpilze gegessen', *Vaikštai, kaip musiomirių apsiđęs.* 'Du gehst wie vollgefressen mit Fliegenpilzen', *Durniuoji, kai musmirių apsiđęs* 'Du tollst wie vollgefressen mit Fliegenpilzen' (LKŽ: VIII). In gleichem Stil geht es weiter mit den Pflanzen: *Girtas dūksta kai drignių užęđęs.* 'Der Betrunkene tobt wie mit Bilsenkraut vollgefressen.', *Ko dūksti lyg durnaropių pririđęs?* 'Warum tobst du als hättest du Stechapfel verschlungen?', *Nuo tų kanapių man galva dvoksta.* 'Vom Hanf vernebelt sich mir der Kopf', *Kalbi kaip durnagalvi apsiđęs.* 'Du redest als hättest du reichlich Stechapfel gegessen.', *Suėsk grūdus durnadagilio, tuo padūksi.* 'Friss die Samen vom Stechapfel, dann wirst du herumtollen.', *Duok durnadagilio, tegul persiunta, atsitaisys.* 'Gib Stechapfel, soll er wüten, dann wird ihm besser', *Sukies kaip durnadagio atsigeręs.* 'Er (sie) dreht sich als hätte er (sie) Stechapfel zu sich genommen.', *Ar tu durnadagių užsiđęi, kad nerimsti?* 'Hast du vom Stechapfel gefuttert, dass du nicht zur Ruhe kommst?', *Laksto kaip durnaropės užęđęs.* 'Er rast als hätte er Stechapfel gegessen.' (LKŽ: II), *Kartą ūkininkas, užvalęs durnaropių, nuėjo rugių kirsti, tai jam vis rodėsi, kad rugiai aukštai aukštai auga: jis iškelia dalį aukštai virš rugių ir nieko nenukerta. Kiti kirtėjai suprato, kad jis durnaropių privalęs. Žmogus, durnaropių privalęs, eidamas labai aukštai kojas kelia.* 'Einmal ging ein Bauer nach dem Verzehr von Stechapfel Roggen schneiden, da schien es ihm, dass der Roggen sehr sehr hoch gewachsen sei: da hielt er die Sense hoch über den Roggen und schnitt natürlich nichts. Die anderen Schnitter verstanden, dass er Stechapfel gegessen hatte. Ein Mensch der Stechapfel gegessen hat, hebt beim Gehen die Füße sehr hoch.' (Dulaitienė 1958: 414). Daraus ersieht man, dass es sich um zeitlich begrenzte Trunkenheit handelt, die aus dem Genuss der Pflanzen folgt, nicht um chronische Dummheit. Weiterhin sieht man auch, dass die Wirkung durch Toben, Torkeln und komisches Gehen sowie allgemein schnelle Bewegung beschrieben wird, wobei auch unmittelbar *dūksta* und *dvoksta*, Bildungen der o.g. Parallelwurzeln zu *dur-* Verwendung finden. Offensichtlich waren die Wirkungen von Pflanzen und Pilzen bestens bekannt. Dass man *mušę kandęs* später umdeutete – schließlich ist der Fliegenpilz ja in der Literatur immer als sehr gefährlicher Giftpilz genannt – ändert daran nichts. Offensichtlich wurden verschiedene dieser einheimischen Psychopharmaka systematisch genossen – möglicherweise auch nur zu bestimmten Anlässen, was ja bei den meisten auch für die verbreitete Droge Alkohol zutrifft. Man kann die Pflanzennamen also nicht mit dem Begriff für 'dumm; von geringer Bildung, geringem Intellekt' in Verbindung bringen, sondern muss die etymologisch ältere Bedeutung 'toll, trunken' heranziehen. Auch erscheint es nicht plausibel anzunehmen, dass das Konzept, eine Pflanze nach ihrer narkotisierenden Wirkung zu benennen, hätte aus den Slawinen entlehnt werden müssen. Wenn man dem zustimmt und gleichzeitig behauptet, dass *duřnas* eine Entlehnung ist, müssten sich alternative, also wohl ältere, Namen in den Dialekten finden, etwa mit *kvail-*, *kvaiš-*, *siaut-*, *šel-*, *paik-*, *dūk-*; Fehlanzeige. Lediglich einmal findet man *žioplys* 'ungeschickter Mensch' für den Stechapfel (LBŽ: 116). Es bringt also nichts, wenn Fraenkel (LEW: 105, 113) unter Verweis auf russ. *дырница* 'Bilsenkraut, Taumellolch' die lit. Namen des Bilsenkrautes *durnāžolė*, *duřnė*, *duřnis* als Entlehnung ansieht – diese entsprechen z.B. nhd. *Tollkraut*.

⁷ Wobei die Redensart jetzt tatsächlich auf Fliegen bezogen wird, explizit Genelytė (2005, pers.).

Das Bilsenkraut ist, wie bereits mehrfach erwähnt, rituell vorbelastet. Daher möchte ich folgende Deutung anbieten: *duřnas* bezieht sich nicht schlechthin auf Berauschtsein oder gar Dummheit, sondern auf die rituell erreichte Trunkenheit und dann natürlich auch auf die Pflanzen, die dazu zum Einsatz kamen. Damit korrespondiert der Name des Stechapfels *diēvažolynis* ‘*Datura stramonium*’⁸, wörtlich: „Gotteskraut“, wobei es sich wohl um den vorchristlichen *diēvas* ‘eine Himmelsgottheit’ handelt, da das Christentum den Narkotika sehr abgeneigt gegenübersteht und diese üblicherweise dem Teufel zuschreibt, inklusive Schnaps und Tabak (vgl. Vēlius 1987: 40). Daher erinnert die Benennung nach dem Himmelsgott unweigerlich an die Ausführungen zu *drignė*. Im Litauischen haben neben Stechapfel und Bilsenkraut noch Taumellolch ‘*Lolium temulentum*’ und Tollkirsche ‘*Atropa bella-donna*’ als *durnāžolė* (LKŽ) an der Benennung teil. In den sl. Sprachen findet man eine Reihe ähnlicher Benennungen auch für andere psychoaktive Pflanzen. Z.B. russ. *дырва* ‘Rauschbeere, *Vaccinium uliginosum*’ (Merkulova 1967: 230), russ. *durman*, ukr. *durnopan*, *durman*, *dur* ‘*Datura stramonium*’ (Makowiecki 1936: 126), russ. *durnišnik* ‘*Xanthium* spp.’ (LBŽ), ukr. *durkoman*, *durnyšnyk* ‘*Xanthium spinosum*’ (Makowiecki 1936: 405), ukr. *durijka* ‘*Lolium temulentum*’ (Makowiecki 1936: 214), ukr. *sonna odor*, *sonnyj durman* aber auch *raj-derevo* ‘*Atropa bella-donna*’ (Makowiecki 1936: 49). Da diese Pflanzen nicht nur psychoaktiv wirken, sondern in entsprechenden Dosen auch giftig sind, wundert eine Übertragung auf den extrem giftigen Wasserschierling nicht: serb.-kr. *durman*, ukr. *durijka* ‘*Cicuta virosa*’ (Makowiecki 1936: 97), zumal der Gebrauch einheimischer pflanzlicher Psychopharmaka irgendwann aus der Mode kam.

Der botanische Terminus für den Stechapfel russ. *дурман* ‘*Datura stramonium* L.’ (wruss. *durman* ‘ds.’, serb.-kr. *durman* ‘*Cicuta virosa* L.’ u.a.) wird oft als Entlehnung angesehen (ESSJ führt den Begriff nicht, trotz der weiten Verbreitung in mehreren Slavinen, die eine gemeinsame sl. Urform rekonstruieren lassen). Entgegen dieser Entlehnungssicht positioniert sich Genaust (1996: 613), der nicht daran zweifelt, dass der Name zu russ. *дурак* ‘Trottel’, *дурманить* ‘betäuben’ gehört und ursprünglich die Tollkirsche nannte. Nach einer Deutung von Berneker (I 239; II 17) wäre *дурман* ein Kompositum aus *дурь* ‘Torheit’ und *мань* ‘Betrüger’, vgl. ukr. *дырв* ‘Bilsenkraut’ (ESSJ V 162), wruss. *мана* ‘Betrug, Illusion, Täuschung’ (Gliwa 2002a: 34f.). Eine ähnliche Sicht vertritt Machek (1954: 208). Dieser Ansatz erscheint durchaus interessant, denn es gibt in der Wortbildung eine Parallele in osorb. *belman* ‘Bilsenkraut’ (Marzell II 935), deren erstes Glied ausreichend erörtert wurde. Auch russ. *обман* ‘Betrug, Irrtum, Sinnestäuschung’ ist von gleicher Struktur, nur dass das erste Element hier ein reguläres Präfix ist, womit *обман* etymologisch lit. *apmonyti* nahesteht (Gliwa 2002a: 34f.); anders Fraenkel (LEW: 464,466). Hinzu kommt der Name ukr. *отан*, *отана*, *отан* ‘*Verbascum nigrum*’ (Makowiecki 1936: 393) u.a., das als *o- *тань* gelesen ‘Blender, Betäuber’ heißt (Vasmer 1964: III 138). Mir sind keine sicheren Hinweise bekannt, die die Königskerze als Narkotikum o.ä. qualifizieren würde. Einzig Šimkūnaitė (2001: 142), zweifellos eine Kennerin der Volksmedizin wie der botanischen Literatur, berichtet – leider nur in einem Essay ohne genaue Quelle – von einer narkotisierenden Wirkung der Samen, bzw. der dort reichlich enthaltenen Saponine. Sie erwähnt das Einweichen der Samen in Bier, welches damit eine verstärkte Wirkung hat. Wesentlich öfter wird die Giftigkeit der Samen für einige Fischarten erwähnt (VA:

⁸ Der Stechapfel wird zumeist als eingeschleppte Pflanze gehandelt (vgl. Gliwa 2002b: 93-95) – in diesem Falle wäre der Name von dem Bilsenkraut, mit dem zahlreiche Gemeinschaftsnamen vorliegen, übernommen.

365), bereits von Aristoteles⁹. Damit ergibt sich eine Lesart *дырман* < *‘Tollillusion’, *belman* < *‘Lichtillusion’, was plausibel erscheint.

Im Litauischen erscheint der Diphthong idg. **-eu-* als *-iau-*. Aus idg. **d^heuH-* wird also **diau-* > lit. *džiau-*. Angesichts der geringen Vergleichbarkeit der Begriffe lit. *džiaūgtis* ‘sich freuen’, *džiaūgsmas* ‘starkes Empfinden von Befriedigung und Wohlbefinden, Glück, Fröhlichkeit’ (LEW: 116)¹⁰ kann man erwägen, diese zu der diskutierten Sippe zu stellen. Dabei muss man natürlich nicht zwingend irgendwelche Narkotika (aufschlussreich sind indes die Zeugnisse von Drogenkonsumenten über Freudengefühle bei Lewin 2000: 54, 84, 110, 114, 174-185) in die Diskussion bringen, es genügen auch Verweise auf das ausgelassene Tanzen, Toben. Bildungen wie *džiugùs* ‘lustig, fröhlich’ sind wegen anlautendem *dži-* zwingend Ablautbildungen sekundärer Natur, ausgehend von *džiaūgsmas*. Auch hier finden sich wieder psychoaktive Nachtschattengewächse: *džiugma* ‘*Solanum* spp.’, wobei nicht klar ist, ob ursprünglich der Schwarze Nachtschatten ‘*Solanum nigrum*’ oder Bittersüß ‘*Solanum dulcamara*’ damit benannt wurde (beide sind einheimisch). Man beachte auch, dass als Narkotika allgemein nur die in der jeweiligen Kultur verpönten psychoaktiven Substanzen gelten, während in der offiziellen Kultur akzeptierte psychoaktive Stoffe, wie Alkohol, Tabak, Kaffee, Tee, Schokolade auf den Namen *Genussmittel* hören. Und das Genießen steht dem Konzept ‘Freude, Wohlbefinden’ sehr nahe. Nichts mit *džiaūgsmas* in diesem Sinne zu tun hat die Gattungsbezeichnung *lapdžiugūnas* ‘*Anthriscus* L.’ aus Pabrėžas Manuskripten (LBŽ: 82), die nur eine – wohl von Pabrėža geschaffene – Übersetzung der gr. Bestandteile des alten Gattungsnamens *Chaerophyllum* darstellt.

Wenn es sich um eine *g-* erweiterte Wurzel zu idg. **d^hueH₂-* ‘Rauch machen’ handelt, so ist die Bildung mit *-smas* nach *g* und *k* durchaus geläufig: *treñkti* ‘schlagen, einschlagen, donnern’: *treñksmas* ‘Getöse’, *dūkti*: *dūksmas* ‘Toben, Tollheit’ – man wird kein **trenkmas* oder **dūkmas* finden. Bezüglich des *g* kann mit *duoga*, *duōgis*, *duōgius* ‘Trottel’, *duōgas* ‘Verstand; Trottel’, *beduōgis* ‘Trottel’ verglichen werden mit *duōg-* < **duōg-* < **duā-g-* < **d^hueH₂-g-*. *Dūgzti* ‘toben, sich erfreuen...’ neben Bedeutungen wie ‘summen (Bienen), musizieren, klappern’ (LKŽ), ist möglicherweise onomatopoetischer Natur und dann kaum für den Vergleich geeignet. Einerseits kann man erwägen, ob *-g-* hier nur eine phonetische Variante zu *-k-* ist, dann wäre der Vergleich von *džiaūgsmas* ‘starkes Empfinden von Befriedigung und Wohlbefinden, Glück, Fröhlichkeit’ mit *dūksmas* ‘Toben, Tollheit’ besonders relevant. Andererseits kann wieder mit *eigà* ‘Gang, Prozess’ verglichen werden, mit *-ga* zu *góti* ‘gehen’, ebenso *žmogùs* ‘Mensch’ als ‘Erdgeher’ (Bammesberger 1999: 91; Smoczyński 2003a: 144; Šeškauskaitė, Gliwa 2004: 92). Reflexe der nicht erweiterten Wurzel liegen mit *džiūti* ‘trocknen (transitiv)’ < *‘mit Feuer trocknen; dampfend trocknen’ > *džiūti* ‘trocknen (intr.)’ vor (Smoczyński 2003b: 58). Wenn das Element *-g-* zum Vorgang des Rauch Machens noch das Prozesshafte, bzw. im engeren Sinne das Gehen einbringt, so bezieht man dies am ehesten auf eine Beräucherung mit einer der Pflanzen in einem Ritual, das man ‘schamanistisch’ nennen könnte, *duōgas* ‘Verstand’ < *‘Vision, Einsicht unter Wirkung von Narkotika’? Gleichzeitig bzw. davon abgeleitet aber auch ‘Trottel’, weil derjenige sich komisch benimmt?

Ein weiteres Argument, diesmal wesentlich zu den sl. Lexemen, gewinnt man durch einen Ausflug in die Märchenwelt. Das Sujet vom dritten Bruder, der ein Dummkopf ist,

⁹ <http://de.wikipedia.org/wiki/Königskerze>, eingesehen am 26.2.2006.

¹⁰ Ein Vorschlag, der Anschluss an lit. *daūg* ‘viel’ < idg. **d^heug^h-* ‘taugen’ stammt von Kazlauskas (1970), ergänzt von Bammesberger (1994).

ist weit verbreitet und sehr stabil¹¹. Das Wesen liegt darin, dass von drei Brüdern die älteren beiden tüchtig sind, während der dritte faul und dumm ist. Den Märchenpreis (allg. die Prinzessin) gewinnt aber immer der dumme, und zwar mit Hilfe der verstorbenen (Ur-)Ahnen oder anderer übernatürlicher Wesen. Die märchentypische Unpersönlichkeit des Helden äußert sich in dem Allerweltsnamen *Hans* (*Jonas*, *Iwan*, *John*) der in diesen Typen in russ. Varianten meist den Zusatz *дурак*, *дурень* erhält. Die Hilfe der Urahnen (durch wundersame Rosse, Rüstungen etc.) verdient sich der „Dummkopf“ im Ahnenkult, er erhält sie explizit als Belohnung für die vom sterbenden Vater geforderten drei Wachen am Grab (bzw. als Erbe, welches während dieser Wachen verteilt wird). Die fleißigen Brüder sind zu faul(!) um diese Aufgabe wahrzunehmen, so dass hierin nicht der Gegensatz faul vs. fleißig oder dumm vs. klug steckt sondern religiös (den Ahnen und Traditionen verpflichtet) vs. materialistisch¹². Der Versuch hier die Idee der sozialen Gerechtigkeit einzubringen, mag bei Aschenputtel noch gerechtfertigt erscheinen, jedoch kaum bei dem dritten Bruder, der auf dem Ofen oder in der Asche¹³ liegt und tatsächlich nicht arbeitet (das ist gerade in den russ. Märchenversionen sehr deutlich). Dass immer der „dumme“, also religiöse Bruder gewinnt, läuft darauf hinaus, dass diese traditionelle religiöse Haltung als positiv bewertet wurde (was allerdings nicht mehr sehr offensichtlich ist) und außerdem dieser Bruder nicht in Landwirtschaft oder Handwerk involviert war, also möglicherweise einer speziellen Schicht von Kultpriestern (Wissenden, Mythen- und Märchenerzählern) o.ä. angehörte. Solcherart verstanden, kann man den dritten Bruder nicht als dumm ansehen, sondern als in einer kontemplativen Verfassung¹⁴ befindlich. Ohne die Beweiskraft dieser Erwägungen überbewerten zu wollen, sollte man das Gesagte in der Diskussion der Bedeutungsentwicklung von russ. *дурак*, lit. *duřnius* ‘Narr’ einbeziehen, man beachte auch das ganz klar auf ein Fest begrenzte, zeitweilige Narrentum der Rosenmontagsumzüge in Deutschland.

Fazit

Nach diesen Bemerkungen kann man schon zu einem gewissen Ergebnis kommen. Das *Bilsenkraut* und die *Gleiße* wurden im Kult benutzt. Neben sicher vorhanden halluzinogenen Wirkungen des Bilsenkrautes (Rätsch 1998: 277ff.), erscheint die Wirkung auf die Pupillen hier wesentlich. Die gleißende Lichtempfindung unterstreicht die erschauerliche Helligkeit der Gottheit, besonders wenn diese Gottheit mit der Sonne zu tun hat wie das bei Apollon und dem kelt. Belenos der Fall ist¹⁵ ebenso bei dem einstigen baltischen Himmelsgott *diēvas*. Ähnlich ist die Lage bei ai. *bhārga* ‘Glanz; Beiname des Shiva’, *bha-*

¹¹ Z.B. in den Typen ATU 508, 530, 531, 550 (vgl. Kerbelytė 1999 238-260).

¹² Die konkrete Realisierung unterscheidet sich in den einzelnen Märchen durchaus, in der hier kurz geschilderten Version ist die Sachlage aber besonders offensichtlich und es kann auf eine breitangelegte Diskussion des Sujets verzichtet werden.

¹³ Beides Orte die in Glaubensresten und Riten mit den Seelen Verstorbener in Verbindung gebracht werden (Seselskytė 1985: 102; Gliwa 2003: 286f.).

¹⁴ Ob diese durch Gebet, Meditation, Narkotika erreicht wurde, kann wohl schwerlich aus den Märchentexten ermittelt werden. Immerhin gibt es Märchenvarianten, in denen die Aufgabe darin besteht Nachtwache zu halten, um zu ermitteln wer Apfel/Getreide stiehlt, nur dem dritten Bruder gelingt es wachzubleiben, weil er raucht, sich eine Bürste unters Kinn klemmt oder eine Nadel in die Hand steckt o.ä. (Kerbelytė 1999: 248).

¹⁵ Auch ganz „normale“ Götter und Heilige werden als lichtgewaltig dargestellt, vgl. z.B. die Aureole in der christl. Ikonik. Schließlich benutzt(e) man *Durchlaucht* (übersetzt aus lat. *Perillūstris* Kluge 1999: 201) als Anrede für Hochgestellte.

ratá ‘Myth. Beiname des Agni...’ Dass die Gleißer auch *apollonia* genannt wurde und ihr gr. Name mit dem einer Geliebten Apollons identisch ist unterstreicht den Bezug zum Apollon-Kult¹⁶.

Angesichts dessen, dass entsprechende Namen der Pflanzen in sehr verschiedenen idg. Sprachen vorliegen, ist es berechtigt deren Verwendung im Kult einer Sonnen- oder Himmelsgottheit als indogermanisch zu bezeichnen. Da die Namen gleichwohl variieren, muss ferner mit längerer Beibehaltung von Elementen dieses Kultes in einzelsprachliche Zeit gerechnet werden.

Die vorgeschlagene Deutung vereint die eingangs erwähnten Interpretationen zu **bhel-* (2), (3) und (4) insofern als der Bezug zu Belenos (2) erhalten bleibt, Kult und Magie (3) berücksichtigt werden und auch der physiologischen als auch psychoaktiven Wirkung (4) Rechnung getragen wird.

Pflanzennamen wie lit. *durnāropė*, russ. *дурница* ‘Bilsenkraut’, ukr. dial. *дурь* ‘Bilsenkraut’ deuten auf die Verwendung als Rauschmittel im Ritual. Gleichzeitig muss man die frühere Bedeutung von *duřnas* als ‘berauscht, benebelt; toll, ekstatisch, orgiastisch’ auffassen, woraus mit der Säkularisierung ‘dumm’ wurde. Sobald man diese Erklärung akzeptiert wird das Paradoxon gelöst, warum im Märchen immer der dumme und faule dritte Bruder gewinnt – er stellt den Vertreter einer religiösen Schicht dar, der seinen materialistischen Brüdern die Kenntnis religiöser Rituale und Unterstützung übernatürlicher Kräfte voraussetzt.

Literatur

- Bammesberger, A. 1994: Litauisch *džiaugsmas*. *Baltistica* IV Priedas: 13–15.
- Bammesberger, A. 1999: Dėl lietuvių daiktavardžio *žmogus* : *žmonės* kilmės. *Baltistica* 34(1): 89–92.
- Berneker, E. 1908-1913: *Slavisches etymologisches Wörterbuch* I-II. Heidelberg: Winter.
- Botheroyd, S., Botheroyd, P. 1999: *Lexikon der keltischen Mythologie*. München.
- BVŽ = Jankevičienė, R. (Red.) 1998: *Botanikos vardų žodynas*. Vilnius: Botanikos institutas.
- EO = Ēdelmane, I., Ozola, A. 2003: *Latviešu valodas augu nosaukumi*. Rīga: Augsburgas institūts.
- ESSJ = O.N. Trubačev (Red.): *Etimologičeskij slovar’ slavjanskich jazykov*. Bd. I: 1974, II: 1975, V: 1978 Moskau.
- Dulaitienė, E. 1958: *Kupiškėnų senovė*. Vilnius.
- Fraenkel, E. 1962: *Litauisches etymologisches Wörterbuch* I. Heidelberg, Göttingen 1962.
- Genaust, H. 1996: *Etymologisches Wörterbuch der botanischen Pflanzennamen*. (3. Aufl.) Basel, Boston, Berlin.
- Gliwa, B. 2002a: Bemerkungen zu den litauischen Namen des Schierlings ‘*Conium maculatum*’. *Linguistica Baltica* 10: 29–37.
- Gliwa, B. 2002b: Die litauischen Namen des Weißen Stechapfels (*Datura stramonium* L.). *Res Balticae* 8: 93–107.

¹⁶ Dabei bleibt noch ungeklärt wie die konkrete Zubereitung war. Wurden Pflanzenextrakte, Aufgüsse, Samen, Kraut verwendet? Drignialapis deutet auf die Blätter. Getrunken, gegessen, als Augentropfen?

- Gliwa, B. 2003a: Die Hexe und der Junge (AaTh 327 F) und der Junge im Sack des Freßdämonen (AaTh 327 C). *Fabula* 3/4 Bd. 44: 272–291.
- Gliwa, B. 2003: Witches in Baltic fairy tales. *Onomasiology Online* 4: 1–14.
- Gliwa, B. 2003c: *Nešina, vedinas, tekinas*. *Acta Linguistica Lithuanica* 48: 19–34.
- Gliwa, B. 2006: *Studien zu Pflanzennamen im indogermanischen Kontext*. Dissertation, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
- Grant, M., Hazel, J. 1992: *Lexikon der antiken Mythen und Gestalten*. München.
- Jasiūnaitė, B. 2000: Skalsą beržo lapui! *Kalbotyra* XLVIII(1)-XLIX(1): 39–48.
- Karaliūnas, S. 1999: Etnonimo gūdai kilmė. Iš baltų-germanų ir baltų-slavų praeities kontaktų. *Darbai ir Dienos* 10(19): 7–53.
- Karulis, K. 1992: *Latviešu etimologijas vardnica* I. Riga.
- Kazlauskas, J. 1970: Liet. *džiaugtis* ir jo giminaičiai. In: Rūķe-Draviņa V. (ed.): *Donum Balticum*: 254–257. Stockholm.
- Kerbelytė, B. 1999: *Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas* I. Vilnius.
- Kluge, F. 1999: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin, New York.
- Krahe, H., Meid, W. 1969: *Germanische Sprachwissenschaft III Wortbildungslehre*. Berlin, New York.
- LBŽ = J. Dagys (Red.) 1938: *Lietuviškas botanikos žodynas*. Kaunas.
- Lewin, L. 2000. *Phantastica*. Köln.
- LEX = V. Drotvinas (Hg.), *Lexicon Lithuanicum*. [kommentierte Faksimileausgabe des anonymen deutsch-litauischen Wörterbuches von etwa 1630] Vilnius 1987.
- LIV = Rix, H. et al. 2001: *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*. (2. Aufl.) Wiesbaden: Dr. Reichert.
- LKŽ = *Lietuvių kalbos žodynas* I-XX. Vilnius 1956–2002.
- Lyberis, A. et al. (Hrsg.) 1979: *Pirmasis lietuvių kalbos žodynas*. Vilnius.
- Makowiecki, S. 1936: *Słownik botaniczny łacińskiego-mańruski*. Kraków.
- Marzell, H. 2000: *Wörterbuch der deutschen Pflanzennamen*. 5 Bde. Köln.
- Merkulova, V.A. 1967: *Očerki po rusknoj narodnoj nomenklature rastenij*. Moskva: Nauka.
- Mylius, K. 2001: *Langenscheidts Handwörterbuch Sanskrit-Deutsch*. Berlin etc.
- Nd = Niedermann, M., Senn, A., Brender, F. 1932-1968: *Wörterbuch der litauischen Schriftsprache* I-V. Heidelberg: Winter.
- Otto, R. 1991: *Das Heilige*. München.
- Mažiulis, V. 1988: *Prūsų kalbos etimologijos žodynas* I. Vilnius.
- IEW = J. Pokorny 1994: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* I. Tübingen, Basel.
- Propp, V. 1998: *Istoričeskie korni volšebnoj skazki*. Moskau.
- Rätsch, Ch. 1998: *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen*. Aarau.
- Roth, L., Daunderer, M., Kormann, K. 1994: *Giftpflanzen Pflanzengifte*. Hamburg.
- Seselskytė, A. 1985: *Lietuvių stebuklinės pasakos apie pamotę ir podukrą*. Vilnius.
- Skardžius, P. 1931: *Die slavischen Lehnwörter im Altlitauischen* (Erstdruck: Kaunas 1931), in: P. Skardžius, *Rinkiniai raštai*, Bd. IV, Vilnius 1998, S. 62–309.
- SD3 = K. Szyrwid. *Dictionarium trium linguarum*. Vilnius 1642 (Faksimile in: Lyberis 1979: 95–658).
- Smoczyński, W. 2003a: *Studia bałto-słowiańskie* 2. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Smoczyński, W. 2003b: *Hiat laryngalny w językach bałto-słowiańskich*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Smoczyński, W. 2006 (Manuskript): *Słownik etymologiczny języka litewskiego*. Kraków.
- Šeškauskaitė, D.; Gliwa B. 2004: Die Refrains der litauischen Sutartine. *Linguistique Balcanique* XLIII(1): 75-96.
- Urbutis, V. 2000: Daukanto paburmiai „guviai, smarkiai” sąsaja su padurmu „t.p.”... *Baltistica* XXXIV (2): 215–234.
- VA = Pipinys J. et al. 1973: *Vaistiniai Augalai*. Vilnius: Mintis.
- Vėlius, N. 1987: *Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis*. Vilnius.

On the Use of Henbane and Fool's Parsley in Rites – A Linguistic Approach

Bernd Gliwa

The article studies plant names. Etymological results together with properties of plants and knowledge about religion led to suggestions concerning the use of certain plants in Baltic, Slavic etc. rites. The use of *Hyoscyamus niger* and *Aethusa cynapium* is beyond doubt, probably in the worship of a certain light or heaven god.

Names of henbane such as OHG. *bilisa*, Russ. *belena* have been discussed quite often. Four completely different interpretations of the name have been given. This article brings additional material from Baltic languages into the discussion. Lithuanian *drignė*, *drignis*, *drigniažolė*, Latvian *dridzenes*, *drīgele* 'henbane' are comparable to words for light effects: Lith. *drignė*, *drignis* 'halo; rainbow', *drignis* 'cataract, blindness due to cataract'. Lith. *dreg-/drig-* is also semantically equivalent to Belaruss. *bel-* in Ethnonyms. From this point of view the root I.-E. **bhel-* 'white, bright' is expected to be the source of the names OHG. *bilisa* etc. This approach is strengthened by physiological properties of the plant. Consumption will result in widening of the pupils and dazzling (more light can pass through the pupil increasing the brightness). One experiences blurred light impressions without clear contours, which is similar to the soft outlines of a halo, rainbow or anything seen by cataract eyes. The same effect is caused by fool's parsley. This results in names as NHG. *Gleiße*, Lith. *drignelė*, maybe Pol. *blekot* etc. due to light impressions. Durnāropė 'thorn apple', *durnāžolė* 'henbane' contain lit. *duDnas*. It is discussed that Lith. *duênas* 'stupid' is probably not a loan word from Sl. languages but of Baltic heritage. Anyway, one has to consider an initial meaning 'raging, ecstatic, orgiastic'. The plants are supposed having been ritually used as narcotics. The third, stupid brother, e.g. Russian Ivan Durak, of fairy tales is thus the follower of religious tradition. Hence, he has the knowledge of rites and the support of supernatural beings in advance of his materially thinking brothers. This let him become the winning hero.

RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH

**RECENSIONI E SEGNALAZIONI
DI LIBRI**

BOOK REVIEWS

Oleksandra Britsyna, *Ukrains'ka usna tradytsiina proza: pytannia tekstologii ta vykonavstva (Ukrainian Oral Traditional Prose: Problems of Textology and Performance)*. Kyiv: Natsional'na Akademia Nauk Ukrainy, Institut mystetsvoznavstva, fol'klorystyky ta etnologii, 2006, 395 pp.

The main purpose of Oleksandra Britsyna's book is to research the textology of folk narratives. The term "textology" is broadly understood in the field of folkloristic literature as being concerned with investigating both the origin and functioning of folk phenomena (in this context only those of prose genres), as well as problems in the history and criticism of texts, methods of texts fixation, editing and publishing. The book consists of an introduction, four chapters, a multilingual bibliography, a supplement containing the enumeration of repetitive fixations of the various tale types made in different periods of time as well as of three indexes for subject, name and type indexes and a short resume (the latter both in Russian and in English).

In the first chapter the author reviews works written by Ukrainian, Russian and Western colleagues who investigated the specific textology of oral narratives from the 19th century till today, using concepts based on the Romantic approach and evolutionary theory, the "Finnish" historical-geographic school, oral theory, contextual and performance approaches, as well as on linguistics and semiotics. The chapter concludes with a discussion of the term "text" in folklore studies and with the defining of the main categories of textological studies. The author differentiates between such terms as text, oral text, fixated text and textuality. The use of the term "text" depends on the conception of scholars working in accordance with different concepts and approaches. Some perceive it as practically identical to what is known as text in literary studies, while others think it to be inseparable from such concepts as communicative context, performance, and oral composition. Britsyna proposes that we should not confuse "oral text" (and performance which is closely correlated with it) with the "fixated text", which is produced by folklorists in the process of documentation. Both "oral text" and "fixated text" are perceived by the author as appropriate for textological studies in folkloristic literature, while "text" itself is suitable for defining various semiotic phenomena. The term "variant" is considered as legitimate for textology only when various oral texts are connected genetically (e.g. when they are told by pupils of a certain narrator). Britsyna does not use such notions as archetype, because typological resemblances between the texts do not guarantee their genetic bondage.

Various terms are connected with the notations of the oral texts. Among them the author defines a "field manuscript", which is composed in the process of fieldwork and is equated with a draft, and a "clean manuscript" (both constitute collector's autographs). Sometimes collectors make handwritten copies of their notation, which may contain various slips and mistakes. One can also speak about self-notations, when the narrators write down their stories themselves (in this case Britsyna considers the term autograph to be inappropriate). Contemporary methods of notations are based on the use of tape and/or video recordings on the basis of which "transcripts" (or better, "scriptures") are made. The same oral text may have different transcripts. Britsyna recommends separating the transcript of the oral text from the collector's report, which may include various remarks concerning intonation, pauses, stresses etc. If the notated text was published, then the researcher may be able to investigate not only the collector's autographs, but also the text of

its first publication and successive republications, which may differ from each other. The terminological problems are not self-sufficient. They reflect the researchers' conceptions on the real process of folk phenomena and influence their collecting, editing and publishing activities.

In the second chapter the author addresses textual problems from the historical perspective as they were solved in folklore studies in different periods and by the representatives of various academic schools. She presents different solutions of specific problems given by so called "literary" and "ethnolinguistic" models as well as by models based on "variants" or on "performance". The author shows that in the 19th century many Ukrainian collectors (e.g. P. Kulish, M. Dragomanov, I. Rudchenko, P. Chubyn's'kyi etc.) were already sensitive to the specific aspects of folk narration and understood the importance of registering of all possible details of the oral text and the process of narration. Yet, Ukrainian editing and publishing practices of the 20th century were oriented mainly towards the "literary" model, which led to choosing "only the best of all possible examples" and ignoring less esthetically appealing fixated texts. In the publications only lexical peculiarities of oral texts were more or less preserved, while oral syntax and phonetics were largely lost. Orientation towards the esthetic quality of the publications is still rather influential in Ukraine (and not only there), as highly precise publications are disadvantaged because their perception is difficult for the readers. The existence of variants is one of the basic features of oral narratives. Yet, the history of collecting knows not only conscious decisions to collect "the best" of existed oral texts, but even a practice of contamination of the two or three variants in one (this activity was strongly objected to by P. Kulish). Among Ukrainian folklorists of the 19th century it was V. Hnatiuk (Gnatiuk), who collected many regional variants of folk stories. In the middle of the 20th century P. Lintur raised the question of organizing expeditions following Hnatiuk's journeys with the purpose of repetitive collecting. Representatives of the geographical-statistical method used a strategy of writing abstracts of perceived variants instead of collecting them as an entity. Only at the end of the 19th and the beginning of the 20th century did collectors become aware of the importance of collecting variants told by the same narrator (e.g. O. Gil'ferding's expedition in the wake of P. Rybnikov, M. Azadovskii's activities in Russia and "Finnish school" in the West).

In Ukrainian folk studies repetitive fixations were largely made in epic poetry (*dumy*), e.g. by Z. Dolenga-Khodakov's'kyi, V. Myloradovych, O. Malynka etc. In the field of folk narratives this activity was pioneered by P. Lintur and by O. Britsyna herself. Among the first Ukrainian collectors who paid attention to the figure of narrator one should mention I. Nechui-Levyts'kyi and V. Lesevych. In 1904 the latter published a book of tales collected from the same narrator, Rodion Chymkhalo. Important progress in the understanding of the role of narrator in the process of folk transmission was achieved by the representatives of Russian school and namely D. Sadovnikov, M. Onchukov, D. Zelenin, M. Azadovskii etc. Their activities led to the publication of texts not based on the criteria of genre, but the criteria of narrator. In Ukrainian publication practice the same approach was used by P. Gnedich. Attention to the narrator went hand in hand with the interest in performance. In the first part of the 20th century many fixations of the repertoire of the same narrator and that of his "pupils" were made. In a number of cases collectors perceived a narrator as an actor and paid special attention to replicas and gestures (e.g. I. Karnaukhova, P. Lintur, I. Sen'ko etc.). All this is evidence of the fact that a new model of textual studies – a per-

formance model – was born within the works of East European scholars. Yet, these first approaches were not developed later by Soviet folklore studies and remained almost unknown and therefore unevaluated in the West, where this model developed in the second half of the 20th century (E. Fine).

In this chapter Britsyna also discusses a problem of meta-graphics, which is of great importance to the textual studies in folkloristic literature in general and in Ukrainian folkloristic literature in particular. Ukraine was divided between different countries and the fixations of oral texts were made both in Latin and Cyrillic letters. One should also not forget the difference between Russian and Ukrainian principles of orthography and an underdeveloped Ukrainian orthography at the 19th and the beginning of the 20th centuries. As a result it is not always clear which sounds were meant by each particular sign. Most of Ukrainian publications of folk prose narratives were made following literary or ethnolinguistic models and only a minority of them followed a performance model (O. Britsyna and I. Golovakha).

The third chapter concentrates on the practical problems of fixation of oral texts and starts the discussion with the problem of context (K. Goldstein). According to Britsyna, most prose narratives are less conditioned by context than are ritual songs, lamentations or spells. Each context (including an artificial one when narrators are asked by the collectors to tell a story) is perceived as natural for the specific oral text told in that context. Reviewing the methods of field work, the author discusses a stationary method, which is used mostly by non-professional enthusiasts (e.g. G. Tantsiura, N. Prisiazhniuk and in prose tradition G. Kolisnichenko) and a method of expeditions which is still most popular (sometimes the two almost merge). Yet, for the understanding of the functioning of the oral text, the methods of experimental and repetitive fixations are perceived by the author as most efficient. Depending on their purpose collectors may use active and/or passive observational techniques and interviews (or a combination of all of them). The author analyses various aspects of the use of tape and video camera (including hidden microphones and cameras) and the ethical problems that their use may trigger. The idea of paying the narrators or serving them vodka is unacceptable for Oleksandra Britsyna both from ethical and academic points of view, because she perceives it as changing a natural context into an artificial one. Concerning transcripts or scripture, she does not require their being obligatory and advises selectivity. As a person having a long experience with prose narratives, I doubt this idea because the purposes of researchers may change after a while, and the lack of full transcripts can lead to the loss of material for investigation.

Among the problems under study in this chapter is the problem of text borders, namely those between the oral text and its communicative context and between different oral texts. The author stresses the existing complications in defining the borders as manifested in the obscure beginnings and endings of oral texts. I can say that although this is not unusual, but it still cannot be seen as a rule. To my mind, this discussion would have been more inspiring, if it had been enriched by referring to existing theoretical works (e.g. W. Labov and J. Waletzky; E. Ochs and L. Capps). Another problem that is worth mentioning here is the system of signs that can be used in the scripture for the reflection of non-verbal elements of oral text, such as:

- () obscure sounds or words;
- [] collector's remarks;
- / - short pause;

... - long pause;
, - italics on the punctuation marks which are not supported the intonation;
bold letters – words which were singled out by a performer by any means possible
(e.g. by the change of the volume, temp, raising or falling intonation);
bold italics – for the words which had been overtly stressed;
italics – for the words which were pronounced much quietly than others.

To my mind, the idea of the unification of signs is productive, although I expect complications with its universal use (colleagues know that journals cannot agree to a universal system even for the references cited, which requires a constant reworking of the bibliography following the style of each journal).

The fourth chapter is devoted to the analyses of oral prose texts of different genres in the light of repetitive fixations and collecting in the frame of experiments. Oleksandra Britsyna gives a review of the ideas of the forefathers of experimental techniques in Folklore Studies (W. Anderson; F. Bartlett; L. Dégh and A. Vázsonyi; M. Perry; A. Lord etc.) and then concentrates on her experience in this field which goes back to the 1970s and proceeds to the present day. Britsyna organized various types of experiments and among them direct and indirect repetitive fixations of oral texts. The first type refers to the texts recorded by researchers from the same narrator on different occasions, after different temporal intervals, and the latter type is represented by the recordings of the oral texts which were collected in the same regions near hundred years ago by O. Malynka, V. Hnatiuk, V. Lesevich, P. Lintur, P. Gnedich. Part of the repetitive fixations is devoted to the specifics of folklore tradition as adopted by a “pupil” from an experienced narrator. Oleksandra Britsyna also used the method of “implantation”, which means artificially implanting texts, which were once known in a certain village but are now forgotten, back into the living repertoire. In such cases she investigated the changes that were made in the text by one or several narrators. The process of experiments and their results are presented in the book according to genre criteria. Thus for, example, the readers can compare three repetitive fixations of the same animal tale “Zhikharko”, which were recorded from narrator O. Zaiets (one in 1989 and two others in 2000 with an interval of 24 hours). The comparison shows a great similarity both on the verbal, para-lingual level (stresses, intonations) and kinemas (gestures, mimics). It may lead to the assumption of a rather significant stability of the oral text and consequently of the major role of memory.

Yet, these examples are exceptions rather than a rule. In most other cases the resemblance is rather synonymic than verbal, and semantic meaning is based on the restricted quantity of key words that can be changed to resembling ones. The same tendency is correct when the repetitive fixations of oral texts, told from the “teacher” and his “pupils” are compared. Large identical segments of the texts are rarely inherited, different parts of the texts show different level of stability and changes occur even in formulas. At the same time the possibility of changes in the key words is restricted by the borders of a certain semantic field, which ensures relative stability of the plot and meaning. The simplicity of composition of animal tales also restricts changes on this level. If there is a choice between various compositional possibilities (e.g. cumulative versus simple composition), the narrator usually chooses the one that is supported by long-term memory. In the genre of fairy tales Britsyna compared various repetitive fixations of tales that were made in the same village with the time interval of nearly 100 years and contemporary repetitive fixations that were made over a period of several years from the same narrator in different communication

contexts. Both the records made a hundred years ago and the contemporary ones are almost identical in plot structure. However, there are no identical segments of the texts longer than two or three words. That is why the author compares those fragments that are similar in the character of their semantic realization. The tale chosen for comparison is called "About Ivan Czarevitch and a Snake". It was first recorded by O. Malyuka in 1886-1890 and then by O. Britsyna in 1994 and 1995 from M. Trush. One should take into account the different level of authenticity of the fixations: Malyuka wrote down his fixations while Britsyna recorded the narrator.

There are practically no segments with identical wordings in the texts fixated with an interval of hundred years, yet the same key words are widely presented and form the listeners' perception of the texts resemblance. The comparison of texts that were recorded from M. Trush shows some lexical concurrence. At the same time many segments of the texts are synonymic in wording and syntax. Such examples are presented much more often than one could expect, although less than in the animal tales. Key words form a skeleton of the tale and are either repetitive in different situations of narrations or changed into synonymic ones. The intonation also has resembling patterns. Oral functioning of texts is accompanied by a special folklore-related conception of exactness common to the listeners. The next genre under study is a satiric tale or novella, which is usually shorter and less ritual in performance than a fairy tale and is close to jokes. The author compared repetitive fixations of such tales as "A revealed lover", "A stubborn wife" and some others recorded from several performers from different regions of the Ukraine and with a time interval from less than an hour to several years. It is clearly seen that although the texts resemble each other, verbally identical segments are practically absent. The same skeleton of the synonymic key words is always present and, together with the body language, preserves the stability of the text. An important observation is that gestures can replace verbal image. Gestures are identical in all the repetitive performances by the same narrator even after a long temporal interval (which is seen in the photographs of two women narrators M. Perepechai and E. Kompanets'). Satiric tales are greatly dependant from a communicative context and like jokes are used as arguments or examples in the conversation.

Three series of experimental fixations of jokes in the natural urban context were conducted by the author in 1996-1998. This method of fieldwork is defined by Britsyna as experimental observation, but to my mind it is closer to participant observation. Jokes were spontaneously told by 13 active narrators, among them 5 men and 7 women. Generally 20 participants took part in the first experiment, 15 participants in the second and 18 in the last one. The figures are higher than 13 as they also include passive participants, who told no more than 3 texts each during an experiment. Technical equipment was not used in order not to alter natural context of communication. The texts were written down by hand. In the first experiment 180 jokes were told, in the second – 100 and in the third one – 122. In many cases jokes are not told in full but only partially because punch line is perceived as sufficient in the folk group. Sometimes two punch lines from two jokes contaminate each other, which provokes the listeners' associations with both of them. The repetition of the same communicative situation triggers the repetitive narration of the jokes. Jokes told by bilingual narrators (in this case Russian and Ukrainian speakers) can function in both languages, if they are not built on linguistic puns or ethnic characteristics of the personages. Paralinguistic elements and gestures are widely used and sometimes even replace a segment of verbal text. Analyses of jokes in natural context shows that

even in this short genre the verbal stability is not achieved: wording can change in various contexts. The text can be prolonged almost like a satiric tale or be shortened to a mere formula. I should mention that although the author regrets that collectors and researchers are not interested in this genre, she does not address the existing works of her colleagues (e.g. A. Belousov; E. Shmeleva and A. Shmelev; L. Fialkova; Yelenevskaya and Fialkova etc.).

The next genre investigated in the book is defined by the author in Ukrainian as a "*nekazkova proza*", which to my mind, can be best defined in English as "non-fiction oral prose", also "personal narratives about the supernatural", "sagen" or "memorates" are also legitimate. These texts often do not have clear textual borders and constitute a part of natural conversation. The repetitive fixations of texts (e.g. "About the crippled witch", "About the house spirit (*domovoi*) who predicts the future" etc.) show a great variety of the narrators' interpretations of the events, from skepticism to a deep belief. Moreover, performers freely contaminate motifs and even change personages. According to the author, it is possible to speak about a specific realm of conceptions within the borders of which changes can be made. Although formulas are rare in non-fiction oral prose texts, yet they are substituted by phrases about the veracity of the events ("It really happened", "Maybe it's a fabrication, but maybe it's true"). Key words are extremely important in these texts as well. A special attention Britsyna pays to the book-related texts, i.e. folk texts taken from the living tradition by collecting and publication and later through reading return to the repertoire of contemporary narrators. I would like to add that S. Shtyrkov calls this process "secondary folklorization". Acquiring texts from reading leads to memorizing it word for word much more that it happens in oral tradition. Yet, it is not a rule, but only a tendency, which can be provoked by various factors, e.g. by the role of visual memory and by the different perception of exactness. The last problem discussed in the book is the transmission of texts from the experienced narrator ("a teacher") to the novices ('pupils'). The comparison of repetitive fixations of such texts shows serious dependence between them in composition, plot, wording and performance. Yet, in most cases there is a clear tendency to simplify oral texts, which is also reflected in different levels. In short, the resemblance of different narrations depends on the genre of the oral text, the type and the skillfulness of the narrator and on the context of performance.

To my mind, Oleksandra Britsyna's book is a very important contribution to the textual studies in folklore. It summarizes the history of the problem in Ukrainian, Russian and Western thought and practice, and opens new approaches to folklore research. Dr. Britsyna is friendly to her readers: she not only gives references to Western materials in the language of the original, but wherever possible she also mentions their translations into Ukrainian or Russian. I hope that her book will be translated into English and thus make it available to many of those who are interested in the problems of textology in folklore.

Larisa Fialkova

A Compendium of Scottish Ethnology, Volume 10. *Scottish Life and Society: Oral Literature and Performance Culture*. Ed. John Beech, Owen Hand, Fiona Mac Donald, Mark A. Mulhern in Jeremy Weston. Edinburgh: John Donald, 2007, 616 str.

Škotsko življenje in družba – zbirka škotske etnologije je ambiciozen projekt Evropskega etnološkega raziskovalnega centra (samostojna raziskovalna enota Oddelka za keltške in škotske študije na Univerzi v Edinburghu), ki se je že konec osemdesetih let 20. stoletja osnoval kot leksikon, kasneje pa se je izoblikoval kot zbirka tematskih sklopov, ki obsegajo štirinajst obsežnih zbornikov, od katerih jih je večina že izšla.

Zborniki so zasnovani tako, da ponujajo sintetičen vpogled v različne sfere življenja ruralnih, urbanih, domačih in izseljenskih, tradicionalnih in sodobnih, družbenih in materialnih pojavov. Posamezne knjige tako obravnavajo arhitekturno oziroma stavbarsko dediščino (zbornik *Škotske stavbe*), tematike iz domačega življenja (zbornik *Škotsko domače življenje*), rituale življenjskega cikla, zdravja in bolezni, življenje v skupnosti in škotskih priseljencev (zbornik *Individualno in skupnostno življenje*), področje vzgoje in izobraževanja (zbornik *Izobraževanje*), religijo (zbornik *Religija*), hrano in prehrabena kultura (zbornik *Hrana Škotov*), ustno slovstvo in uprizoritvene oz. izvedbene prakse (zbornik *Ustno slovstvo in kultura performance*) ter bibliografski zbornik, kar nas po svoji sistematiki malce spominja na projekt nam bolj »domače« *Etnološke topografije slovenskega etničnega ozemlja* (1981–1996).

Omenjeni zborniki torej »enciklopedično« pokrivajo področja etnološko klasificirane snovne in nesnovne dediščine ter raziskujejo prepletanja tradicionalne kulture in zgodovine s fenomeni sodobnosti, s pomočjo katerih je (med drugim) mogoče zapopadati raznolike podobe nacionalne identitete »naroda brez države«, kot politično in sociološko stanje Škotske imenuje eden najvidnejših škotskih mislecev David McCrone.

Verjetno ravno v politični, ekonomski in institucionalni odvisnosti Škotske od Velike Britanije tiči razlog, da so Škoti tako pozno (še leta 1951) v okviru Univerze v Edinburghu dobili center za interdisciplinarno raziskovanje škotskih študij, imenovano *School of Scottish Studies*.

Konkretno spodbudo za nastanek tega oddelka edinburške univerze pa pravzaprav predstavljajo intenzivna terenska snemanja ameriškega folklorista Alana Lomaxa, ki je leta 1950 za založbo *Columbia Records* skupaj s škotskim vodičem Hamishem Hendersonom, pozneje razpoznavno osebnostjo oddelka in škotskega »folk revivala«, med ljudmi zabeležil na desetine tradicionalnih balad in ostalega folklornega gradiva, za katerega so do tedaj menili, da je že zdavnaj poniknilo v pozabo.

Tako tudi pričujoči etnološki zbornik z naslovom *Ustno slovstvo in kultura performance* na več kot šestotih straneh detajlno in sistematično popiše zgodovino zbiranja elementov škotske ustne dediščine, njihovo etnološko ter folkloristično klasifikacijo, izpostavlja osrednje protagoniste glasbeno-pesemsko-plesno preporodnih gibanj, biografske in bibliografske podatke zbiralcev in nosilcev tradicije, družbene, kulturne, politične in ekonomske premene, ki so botrovale in botrujejo kontekstualnim spremembam narativnih, glasbenih, plesnih, pesemskih praks v lokalnih, regionalnih in nacionalnem okviru ter njihovi institucionalizaciji.

Ustno slovstvo in kultura performance je razdeljena na tri obširna tematska poglavja, ki nekako sovpadajo s klasično delitvijo tistega segmenta nesnovne dediščine, ki se je

nekdaj imenoval »duhovna kultura«: pripovedništvo in pesništvo, pesem in glasba ter ples in drama.

Medtem, ko se niz poglavij o plesu in drami posveča historičnemu pregledu škotskih tradicij plesa, otroški folklori, ljudskemu gledališču in dramatiki ter stilu in identiteti v škotski klasični glasbi, je del, ki se ukvarja z narativnimi in pesniškimi oblikami bolj usmerjen v zgodovinsko-klasifikacijski pregled elementov ustnega slovstva predvsem iz gelsko govorečega področja zahodnega višavja in otokov (poglavja o gelskih herojskih pripovedih, gelskih hvalnicah, rabah historičnih tradicij v gelsčini, gelskem pesništvu v urbaniziranih okoljih, pregovorih), ter spremembam kontekstov in funkcij pripovedništva, še posebej na geografskih obrobjih in diasporah ter med marginaliziranimi družbenimi skupinami kot so »travelerji« (potujoče skupine ljudi škotskega izvora), ki so prav s posredništvom že omenjenega Hendersona zasloveli kot nosilci izjemno bogate in kompleksne ustne tradicije pripovedništva, glasbeništa in petja.

Da večji delež zbornika pripada ravno sklopu, ki se ukvarja z vprašanji zbiranja ter obujanja pesemske in glasbene tradicije, nas ne preseneča, saj je, kot rečeno, povojno zanimanje (ter posredništvo) akademikov in (ostalih) »revivalistov« za različne oblike nesnovne dediščine pomagalo pri konstituizaciji škotskih študij ter formalizaciji mnogih institucij, ki se danes ukvarjajo z raziskovanjem, ohranjanjem in predstavljanjem tradicionalne glasbe in pesmi.

Za večino poglavij je tako v tem kot tudi v ostalih dveh delih značilen precej tog, a širši javnosti razumljiv etnografsko-deskriptivni način pisanja, ki linearno niza zgodovinske podatke in se sodobnim družbeno-glasbenim fenomenom, v katere se vpenjajo tradicionalne glasbe, njihov razvoj in rabe, približa zgolj s skopimi orisi današnjega stanja ali nakazanim reševanjem teoretskih in metodoloških polemik na tem področju.

Tako poglavja o razvoju violine, harfe, o kajžarskih baladah (*bothy ballads*), letakih in tiskanih baladah, tradicionalnih baladah, škotskih pesemskih tradicijah na tujem, glasbi škotskih »travelerjev«, zbiralcih škotskih in gelskih pesmi ter »folk revivalu« povečini lahko beremo kot historična pričevanja ne glede na to, da se njihovo življenje v sicer spremenjenih družbeno-kulturnih okoliščinah živahno nadaljuje tudi v 21. stoletje.

Analitični in teoretsko razdelan znanstveni aparat, ki zmore bolje zapopasti predstavljene oblike sodobnih zvrsti tradicionalnih glasb, pa na srečo ni popolnoma odsoten. Besedila o diverziteti in diverzifikaciji v škotski glasbi, škotski sodobni tradicionalni glasbi in pesmi ter učenju in poučevanju tradicionalne glasbe opozarjajo na vrsto dinamičnih procesov, v katerih se giblje, proizvaja in porablja ljudska glasba nekoč in danes. Istočasno sta skozi glasbo tudi natančneje predstavljeni kulturna politike in ideologija, ki sta odigrali pomembno vlogo pri (pre)oblikovanju ljudske glasbe ter pri njenih sodobnih žanrskih pojavnostih, hkrati pa tudi pri njeni institucionalizaciji (v sferah izobraževanja in kulture) in (inter)nacionalizaciji in formiranju škotske identitete.

Zbornik predstavlja temelj nadaljnim raziskavam, saj se z njim pravzaprav razprava o ustnem slovstvu in kulturi performance na Škotskem šele dobro začena.

Katarina Juvančič

Emily Lyle, *Fairies and Folk. Approaches to the Scottish Ballad Tradition*. B.A.S.E Vol. 1, Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 2008, 324 str.

V letu 2008 je ugledala luč sveta nova serija B.A.S.E (Ballades and Songs – Engagements), ki je namenjena raziskavam ljudskih balad in izhaja v Trieru. Kot prva knjiga te zbirke je izšla knjiga dr. Emily Lyle, sodelavke na inštitutu Celtic and Scottish Studies oz. v nekdanji School of Scottish Studies Univerze v Edinburghu. To seveda ni naključje – Emily Lyle je v mednarodni javnosti uveljavljena raziskovalka ljudskih balad in urednica mnogih zbirk škotskih ljudskih pesmi, med drugim Andrew Crawford's Collection of Ballads and Songs, Ballad Studies, The Greig-Duncan Folk Song Collection, Scottish Ballads, The Song Repertoire of Amelia and Jane Harris in drugih.

Knjiga z naslovom *Fairies and Folk. Approaches to the Scottish Ballad Tradition* je, kot nakazuje že naslov, razdeljena na dva dela. Prvi del se ukvarja s t. i. 'fairy' baladami – tu seveda ne gre za »pravljične« balade, ampak za balade, v katerih nastopajo vilinska bitja iz škotskih ljudskih verovanj. Gre za balade Thomas the Rhymer, King Orpheus, Sir Colin in Tam Lin, katerih osebe so na tak ali drugačen način povezane z vilinskimi bitji. Thomas the Rhymer na primer, sicer zgodovinska oseba iz trinajstega stoletja, pesnik in prerok, naj bi po verovanju v ljudskih pesmih preživel sedem let svojega življenja med bajeslovnimi bitji – odpeljala naj bi ga kraljica 'Elfland-a' oz. vilinske dežele. Tam naj bi tudi dobil svoj dar prerokovanja in modrost, po kateri je slovel. Tam Lina so bajeslovna bitja ugrabila in ga postavila za kralja itd. Emily Lyle nam balade predstavi z različnih aspektov – od različnih zapisov oziroma variant teh balad skozi zgodovino, možnih izvorov posameznih motivov, analizira strukturo pesmi in posamezne motive, ki jih vstavi v kontekst tradicijskih verovanj, priloženi so notni zapisi, omenjeni so tudi njihovi pevci in zapisovalci.

V drugem delu z naslovom »Folk« se posebej posveti prav temu zadnjemu, predstavi namreč raziskovalce in pevce, ki imajo zasluge za to, da se je bogata škotska baladna tradicija ohranila do danes. Med drugim so to osebe, ki so seveda znane tudi v mednarodni javnosti: William Motherwell, Peter Buchan, Francis James Child in drugi – v veliki meri jih spoznamo tudi skozi njihovo osebno korespondenco, ki tako dodatno osvetli njihovo znanstveno delo.

Toda ta knjiga ni zgolj suhoparna predstavitev dejstev! Nasprotno, močno presega okvire nizanja dejstev. Čeprav je del znanstvenega interesa Emily Lyle res usmerjen v raziskave škotske baladne tradicije, pa je Lylova prav tako izjemna poznavalka indoevropskega mitološkega izročila, kar je potrdila v mnogih člankih, objavljenih v mednarodnih revijah, in končno v svoji knjigi *Archaic Cosmos: Polarity, Space and Time* (Edinburgh: Polygon 1990). Tako nekatere motive, ki se pojavljajo v baladah, interpretira prav s pomočjo svojega širokega poznavanja mitoloških vsebin. Odličen primer je na primer poglavje »'King Orpheus' and the Harmony of the Seasons«, kjer razpravlja o motivu harmonije planetarnih sfer, ki ga primerja z indoevropskim konceptom treh letnih časov, ki ustreza trem tipom glasbe, ki se omenjajo v teh baladah. Tudi na več drugih mestih se spusti v razpravljanje o mitoloških temah, kot so podmenki (changelings), spreminjanje podobe (shape-shifting) itd.

Najnovejša knjiga Emily Lyle torej nikakor ne bo zanimala zgolj folkloristov, ki se ukvarjajo s pesemskim izročilom – prav toliko ali morda še bolj bi morala zanimati vse, ki

se ukvarjajo z verovanji, nižjo mitologijo, indoevropsko mitologijo oziroma mitološkimi vsebinami nasploh.

Mirjam Mencej