

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA

XII
2009



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 2009



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

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 Raganos kėdė (čarovničin sedež), Noreikiškės, Litva.
Fotografia sul retro della copertina: La pietra Raganos kėdė, Lituania.
Back cover photo: The stone Raganos kėdė (the Witch's chair), Noreikiškės, Lithuania.

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
Wolfgang Haider-Berky: Die Höhlenkirche im Burgberg von Pitten, Niederösterreich...	9
Alja Žorž : Zgodnjesrednjeveški obredni prostor na najdišču Spodnje Škocve	31
Julijana Visočnik: Exceptional Depiction on the Strap End from Rakova Jelša.....	55
Meta Osredkar : O Turkih, ajdih in cerkvah, ki nočejo stati pri miru. Zgodnji srednji vek Moravske doline, kot ga kažeta arheologija in ljudsko izročilo	63
Martin Golema: Krestfánské hagiografie (Život Márie Egyptskej, Život Margity/ Mariny Antiochijskej) a texty tzv. jarného vynášania smrti (Moreny, Mařeny, Marzany) u západných Slovanov. Pokus o paralelné čítanie	87
RAZISKOVALNE METODE IN INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA	105
METODI DI RICERCA E INTERPRETAZIONI DELLA TRADIZIONE POPOLARE.....	105
RESEARCH METHODS AND INTERPRETATIONS OF FOLK TRADITIONS.....	105
Mihály Hoppál: The Birth of Myth	107
Witold Mańczak: The original homeland of the Slavs.....	135
Emily Lyle: Indo-European Time and the Perun-Veles Combat	147
Любинко Раденкович: Внешность мифологических существ: славянские параллели	153
Zmago Šmitek: Zmajsko seme: topografija slovenskega izročila o Kresniku	169
Mírjam Mencej: Konceptualizacija prostora v pripovedih o nadnaravnem poteku časa.....	187
Katja Hrobat: Folklor v vlogi označevanja vaških mej kot prostorskih vrzeli v onstranstvo. Primer Rodika.....	207
Andelko Đermek: Slavenski mitski trokut i legenda o Kamenim svatima	223
Роландас Крегждис: Прусс. <i>Curche</i> : этимология теонима, функции божества; проблематика установления культовых соответствий на почве обрядовой традиции восточно-балтийских, славянских и других индоевропейских народов	249
Дайнюс Разаускас: Мифологическая составляющая славянской ихтиологической терминологии	321
Vlado Nartnik: Svetniki in galjot v ljudski pesmi	337
Nijolė Laurinkienė: Das Opfern des Schweins in der baltischen Tradition.....	343
Эльвира Усачёвайтe: Архаический обряд – либация у древних балтов в сопоставлении с данными славянской религии.....	353
Михаил Евзлин: Боги и Титаны в Теогонии Гесиода.....	361

MITOLOGIJA IN KNJIŽEVNOST	385
MITOLOGIA E LETTERATURA.....	385
MYTHOLOGY AND LITERATURE.....	385
Zuzana Profantová: The Wise Fool in the Slovak Oral and Literary Tradition.....	387
Marko Marinčič: „Živa, Göttin der Liebe, die slowenische Venus“: Ein Beispielfall literarischer Mythopoiesis.....	401
RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH	413
RECENSIONI E SEGNALAZIONI DI LIBRI	413
BOOK REVIEWS.....	413

**SLOVANSKA MITOLOGIJA
VIRI IN REKONSTRUKCIJE**

**MITOLOGIA SLAVA
FONTI E RICOSTRUZIONI**

**SLAVIC MYTHOLOGY
SOURCES AND RECONSTRUCTIONS**

Die Höhlenkirche im Burgberg von Pitten, Niederösterreich

Wolfgang Haider-Berky

Since approximately 1050, the cave church in the castle hill of Pitten had been used as a Christian parish church. Evidence supporting an old surmise that the cave had been used as a site for cultic ceremonies since prehistoric times has been discovered quite recently and the surmise can be corroborated at least for the periods of Hallstatt and Late Antiquity. In antiquity, the cave probably served as a Mitra temple, and in the High Middle Ages definitely functioned as a parish church. Containing frescoes painted in the Byzantine style, one of which depicts the birth of Christ, the church seems to be predestined for this very purpose.

Historischer Überblick

Die Marktgemeinde Pitten gehört zu den geschichtsträchtigsten Orten im südlichen Niederösterreich. Seine Lage im unteren Pittental, wenige Kilometer vor der Vereinigung des Flusses Pitten mit der Schwarza, und die dominante Position des Burgberges waren Grund genug diesen Ort schon sehr früh zu besiedeln.

Schon aus dem 3. Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung sind Einzelfunde aus dem Raum Pitten bekannt geworden, die an den Hängen des Höhenrückens zwischen Schwarza und Pitten gefunden wurden¹. Im Jahre 1932 wurden im Bereich der heutigen Kreuzackergasse die ersten Gräber aus der Bronzezeit entdeckt. Im Zuge von Bauarbeiten wurde dort 1967 das bedeutendste Gräberfeld der mittleren Bronzezeit in Mitteleuropa entdeckt und unter der Leitung von Franz Hampl in den Jahren 1967-1973 freigelegt und dokumentiert².

Das über 200 Jahre lang belegte bronzezeitliche Gräberfeld setzt eine größere Siedlung mit einem „Fürstensitz“ und kleineren Gehöften in dessen Umgebung voraus. Der „Fürstensitz“ befand sich mit höchster Wahrscheinlichkeit am Burgberg. Die größte Bedeutung erlangte die Siedlung am Burgberg in der Hallstattzeit (etwa 800 bis 600 vor unserer Zeitrechnung). Sieht man von einem reich ausgestatteten Grab am Plateau des Burgberges ab, fehlt jedoch derzeit das dazugehörige Gräberfeld. In der La-Tène-Zeit („Keltenzeit“, um 400 bis zur Zeitenwende) war der Burgberg nur schwach besiedelt. Die kleine Siedlung dürfte sich auf den Bereich der heutigen Burg beschränkt haben. Einige Gräber

¹ Franz Hampl: Fragmente zur ältesten Geschichte von Pitten. In: 1100 Jahre Pitten. Pitten, 1969, 17.

² Franz Hampl – Helga Kerchler – Zoja Benkovsky-Pivovarová: Das mittelbronzezeitliche Gräberfeld von Pitten in Niederösterreich. Mitteilungen der prähistorischen Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (MPK) XIX/XX, 1978–1981; Franz Hampl – Helga Kerchler – Zoja Benkovsky-Pivovarová: Das mittelbronzezeitliche Gräberfeld von Pitten in Niederösterreich. MPK XXI/XXII, 1982–1985; Zoja Benkovsky-Pivovarová: Das mittelbronzezeitliche Gräberfeld von Pitten in Niederösterreich. MPK XXIV, 1991.

wurden im Bereich des mittelbronzezeitlichen Gräberfeldes entdeckt. Überraschend war dagegen der Fund einer kleinen spätantiken (befestigten?) Höhensiedlung aus der Zeit um 400³.

Die bedeutendste Siedlungsphase des Frühmittelalters in Pitten war vom späten 8. Jahrhundert bis in die Zeit um 900 (Awaren, Slawen). Damals entstand eine (Holz-?)Burg im Bereich der heutigen Burg, und eine ebenfalls befestigte dörfliche Siedlung am Plateau östlich vor der Burg. Das dazugehörige Gräberfeld befand sich östlich des bronzezeitlichen Gräberfeldes am Fuße des linken Talhanges der Pitten⁴. In diese Zeit fällt die erste urkundliche Nennung des Namens Pittenim Jahr 869. Die Nonne Peretunda nahm von ihren Besitz *ad putinnu* 40 Höfe für ihre beiden Brüder aus und schenkte den restlichen Besitz dem Hochstift Freising⁵.

Im 10. Jahrhundert und in der 1. Hälfte des 11. Jahrhunderts lag das Gebiet um Pitten im Einflussbereich der Magyaren. Eine in älterer Literatur genannte „Burg“ oder ein „Lager“ der Magyaren ist archäologisch nicht nachweisbar⁶. Im umfangreichen Fundbestand an Keramik vom Burgberg der Sammlung Haider-Berky findet sich kein einziges Exemplar aus dieser Zeit.

Im Jahre 1042 kam es zu einer kriegerischen Auseinandersetzung zwischen dem Magyarenkönig Aba und König Heinrich III. Die Magyaren stießen in drei Heersäulen nach Westen vor. Die südlichste dürfte durch die Ödenburger/Wiener Neustädter Pforte gekommen sein. Markgraf Gottfried von Wels-Lambach wurde mit der Bekämpfung dieses Heeresbeauftragt. Er besiegte die Magyaren „bei Pitten“. Einige Forscher sind jedoch der Meinung, dass diese Schlacht bei Pettau (Ptuj, heute Slowenien) statt gefunden hätte. Diese berufen sich jedoch auf Quellen, die erst aus dem 13. Jahrhundert stammen⁷. Es ist jedoch militär-strategisch nicht ganz nachvollziehbar, warum die Heersäule 1 und 2 knapp nördlich und südlich der Donau vorrückte, die 3. jedoch mehr als 200 Kilometer weiter südlich! Man bedenke, dass der Sieger unmittelbar danach vom Kaiser ausgerechnet mit dem Gebiet um Pitten beschenkt wurde! Markgraf Gottfried blieben bis zu seiner Ermordung nur wenige Jahre, und er nützte diese zum vehementen Landesausbau. Schon bald nach seinem Sieg dürfte er an Stelle der Holzburg der Slawen aus dem 9. Jahrhundert am Felsgipfel eine neue Anlage erbaut haben, allerdings anfänglich nur in bescheidenen Ausmaßen aus Holz, der schließlich nach und nach auch Steinbauten folgten. Archäologisch und baugeschichtlich ist dies jedoch derzeit noch nicht nachweisbar, da die späteren Steinbauten darüber errichtet wurden. Der „butförmig“ ins Pittental vorspringende Burgberg mit seiner markanten Rückfallkuppe war für die Errichtung einer hochmittelalterlichen Burg geradezu ideal. An drei Seiten fällt der Berg steil ab, an der Westseite schützt sogar eine steile Felswand. Nur gegen Osten erhebt sich die Rückfallkuppe nur

³ Fundberichte aus Österreich (FÖ) 15, 1976, 202–203; FÖ 16, 1977, 460–461; FÖ 23, 1984, 259–260; unpublizierte Grabung des Niederösterreichischen Landesmuseums 1978 und 1979.

⁴ Herwig Friesinger: Studien zur Archäologie der Slawen in Niederösterreich II. MPK XVII/XVIII, 1975–1977, 49–175.

⁵ Friedrich Hector Hundt: Freisinger Urkunden aus der Zeit der Karolinger. Abhandlungen der historischen Klasse der bairischen Akademie. XIII, 17 Nr. 45 und 46; Theodor Bitterauf: die Freisinger Traditionen I, Nr. 898 a,b,c und Nr. 899.

⁶ Carl Plank: Siedlungs- und Besitzgeschichte der Grafschaft Pitten. 1. Teil, 1946, 49–51.

⁷ Irene Schmale-Ott: Vita sancti Adalberonis. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 8, 1954, 16; Magistri Simonis de Keza: Gesta Hungarorum. In: Historiae Hungaricae fontes domestici pars prima. Scriptores II ed. M. Florianus, 1883, 80.



Lageplan: Pitten und Umgebung auf einer Landkarte um 1870. Schwarzes Quadrat links: Lage der ur- und frühgeschichtlichen Gräberfelder. Schwarzer Punkt: Lage der „Höhlenkirche“. Schwarze Linie: direkte Sichtverbindung (siehe auch Bilder 1a und 1b). Schwarz umgrenzte Fläche: Höhensiedlung am Burgberg

rund 10 Meter über dem breiten Sattel, eben dort, wo sich die ur- und frühgeschichtliche Siedlungsfläche befindet. In der älteren heimatkundlichen Literatur wird Ortsname von der buttenartigen Form des Berges abgeleitet. Nach dem gegenwärtigen Forschungsstand⁸ dürfte der Name vom indogermanischen Wort „Budinia“ = „Bach, dessen Ufer mit Schilfrohr bestanden sind“ stammen. Selten gibt es einen so markanten Aussichtsberg, wie den Pittener Burgberg, der noch dazu als Siedlungsreizpunkt alle Voraussetzungen mitbringt: geringe absolute Höhe, idealer Schutz von allen Seiten, Quellen in unmittelbarer Nähe, Rundblick über 270 Grad in Distanzen bis zu 50 Kilometer, Überwachungsmöglichkeit aller wichtigen Straßenverbindungen vom Wiener Becken nach Süden.

Die Burg Pitten wurde somit politisches Zentrum der umfangreichen Schenkung des Königs an Markgraf Gottfried. Gleichzeitig mit dem Ausbau der Burg gründete er auf halber Bergeshöhe in der Höhle des Burgfelsens eine Eigenkirche. Ob dabei schon der künstliche Anbau vor dem Höhlenportal schon errichtet wurde, ist baugeschichtlich nicht mit Sicherheit zu klären. Die ähnlich großen Steinquader wie beim ersten Steinbau in Neunkirchen lassen den Schluss zu, dass dieser Anbau zumindest um 1100 schon bestand.

Das wirtschaftliche Zentrum seines Allodialbesitzes war Neunkirchen, denn dieses lag im Gegensatz zu Pitten an einer Fernverkehrsstraße, der römischen Blätter-

⁸ Elisabeth Schuster: Historisches Ortsnamenbuch von Niederösterreich. Reihe B, Die Etymologie der niederösterreichischen Ortsnamen. I. Teil, Wien 1989, B 275.



Bild 1a: Blick vom Gräberfeld zum Burgberg. Links neben der barocken Pfarrkirche der Zugang zur Höhle.



Bild 1b: Blick von der Höhle zu den Gräberfeldern.

straße (Lapidea platea). Die Kirche in Neunkirchen dürfte daher ebenfalls eine Gründung von Gottfried gewesen sein. Untermauert wird diese Annahme durch den Umstand, dass die Kirchen von Pitten und Neunkirchen schon vor 1108 als „Pfarrkirchen“ im Formbacher Traditionskodex genannt sind. Baugeschichtlich konnte nachgewiesen werden, dass die erste „Pfarrkirche“ in Neunkirchen schon um 1100 ein ungewöhnlich großer Bau war.⁹

In die Zeit um 1050 fällt demnach die Erbauung der ersten nachweisbaren Kirche in Pitten. Es ist allerdings durchaus möglich, dass es schon im 9. Jahrhundert am Burgberg eine kleine (Holz-)Kirche gab. Ein Indiz dafür ist, dass es ein kleines Gräberfeld am Burgberg gibt, welches im Gegensatz zum Gräberfeld im Tal keine Beigaben enthielt, die eindeutig dem heidnischen Bestattungsbrauch zuzuordnen sind (Fleischbeigaben, Eier), sondern nur Trachtbestandteile und vereinzelt Waffen.¹⁰

Die Höhle östlich der heutigen Pfarrkirche wurde mit Sicherheit schon von Menscheneiniger vorgeschichtlichen Epochen die in Pitten lebten als Zentrum für ihre Kulturlandungen verwendet. Blickt man aus dem Inneren der Höhle auf den gegenüber liegenden Talhang des Pittentales, so erkennt man sofort den Zusammenhang von Höhle und Gräberfeld, denn diese bilden eine gerade Linie der Achse der Höhle zu den Gräberfeldern der Bronze- und La-Tène-Zeit, sowie zur frühgeschichtlich-karolingerzeitliche Nekropole. Es bedarf wohl wenig Phantasie sich vorzustellen, dass hier ein Zusammenhang bestand. Die oftmals in vorgeschichtlichen Begräbnisriten vorkommende Praxis, dass der Leichnam „über einen Fluss“ getragen oder geführt wurde, ist in diesem Fall ebenfalls erfüllt; der „Styx“ ist hier der Pittenfluss (Bild 1). Leider ist es bis heute nicht möglich gewesen den Bereich vor der Höhle mit modernen archäologischen Methoden zu untersuchen. Die „Grabung“ von 1949 anlässlich der Restaurierung des „Karners“ erbrachte wohl einige Fundgegenstände (Keramik, eine Münze), die jedoch aus dem Hoch- oder Spätmittelalter stammen. Die wenigen Fundstücke kamen in das Heimatmuseum in Neunkirchen; dort sind sie unauffindbar und wahrscheinlich verloren.

Das Erbe von Markgraf Gottfried von Wels-Lambach kam an seine Tochter Mathilde, die mit Graf Ekbert I. von Formbach verheiratet war, und diesen Besitz als Mitgift einbrachte. Ekbert I. forcierte nicht nur den Landesausbau, sondern benützte die noch kleine Burg Pitten als Sitz, als seine Güter in Bayern, insbesondere seine Burg in Neuburg am Inn, von König Heinrich IV. im Jahr 1077 erobert und zerstört wurden. Er floh mit seiner Familie nach Pitten, und als er auch dort militärisch bedroht wurde sogar zur magyarschen Verwandtschaft¹¹. Ekbert I. gehörte zu den „papstreuen“ Adeligen des Landes. Es wundert daher nicht weiter, dass er neben Eigenkirchen, ein von seiner Urgroßmutter gegründetes kleines Kloster in Formbach am Inn erweitern ließ, und im Jahr 1094 neu und reich bestiftete. Zur Ausstattung dessen schenkte er in „orientalem plagam“, also „dort im Ostland“, ausgedehnten Grundbesitz, die „Pfarrkirchen“ von Pitten und Neunkirchen, und in letzterem auch den Zehent und das Marktrecht. Diese Schenkung, wahrscheinlich

⁹ Wolfgang Haider-Berky: Archäologische und bauhistorische Untersuchungen in der Pfarrkirche „Mariä Himmelfahrt“ in Neunkirchen in Niederösterreich. In: Beiträge zur Mittelalterarchäologie in Österreich 21, 2005, 313–322.

¹⁰ Helmut Windl: Frühmittelalterliche Waffengräber vom Pittener Schlossberg, Niederösterreich. In: Archaeologia Austriaca 65, 1981, 271–274; Helmut Windl: Archäologische Funde des 9. Jhs. in Pitten. In: Karolingerzeit im südlichen Niederösterreich. Gloggnitz, 1092, 46–48.

¹¹ Maximilian Weltin: Das Pittener Gebiet im Mittelalter. In: Wehrbauten und Adels-sitze Niederösterreichs. Das Viertel unter dem Wienerwald. Band 1, St. Pölten, 1998, 25, Anm. 40.



Bild 2a-c: die spätantiken Fundmünzen.

am 17. 12. 1094 getätigt¹², aber erst später aufgezeichnet, jedoch nicht später als 1108, ist uns nur in Abschriften aus dem 12. Jahrhundert erhalten geblieben. Daraus das wörtliche Zitat: ... *insuper dedit eis in orientali plaga villa nomine Niuwenchirgun, et ecclesias parochiales duas, una sub castello Butino et alteram in predicta villa Niuwenchirgun* Die Lage der Pfarrkirche Pitten ist somit eindeutig lokalisierbar, nämlich unterhalb der Burg Pitten. Es ist äußerst bemerkenswert, dass die Höhlenkirche bis in das 15. Jahrhundert als Pfarrkirche in Verwendung stand. Erst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wurde nur wenige Meter neben der Höhlenkirche ein Neubau errichtet (siehe Bild von G. M. Vischer von 1672).

Die Verwendung der Höhle in vorchristlicher Zeit

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass man vom Höhleninneren durch den Höhlenausgang einen direkten Blick auf die beiden großen Nekropolen (mittlere Bronzezeit, La-Tène-Zeit, Karolingerzeit) am gegenüber liegenden Talhang hat (Bild 1). Die Höhle ist in ihrer Lage geradezu prädestiniert als prähistorisches Kultzentrum, und diese Tradition wurde letztendlich in christlicher Zeit fortgeführt. Selbst eine Verwendung als Kirche im 9. Jahrhundert könnte möglich gewesen sein, obwohl hier leider archäologische Beweise und Quellen bis heute fehlen.

Spätestens bei der Adaptierung der Höhle als Pfarrkirche im 11. Jahrhundert wurde diese „besenrein“ gemacht, das heißt alle Relikte der Vergangenheit wurden aus der Höhle geworfen, und landeten somit am damals noch steilen Vorplatz und am rinnenartigen Steilhang darunter. Um den Zugang zu erleichtern und den Vorbau zu ermöglichen,

¹² Oberösterreichisches Urkundenbuch (OÖUB) I, 626.

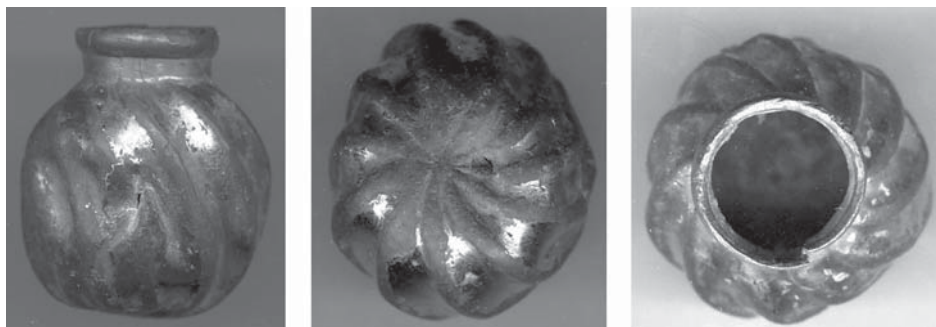


Bild 3: Gefäß aus versilberter Zinnbronze (?).

musste eine Stützmauer errichtet werden. Ab dieser Zeit konnten kein Schutt und keine Abfälle mehr in die Rinne gelangen.

Im Frühjahr 2008 wurde damit begonnen, die aus triadischem Kalk bestehenden Felsen des Burgberges zu sichern, denn immer wieder bröckelten kleine und größere Stücke ab und bedrohten die Kirche und die darunter liegenden Häuser. Sogar einige Häuser im Ort Pitten waren gefährdet. Die technisch aufwendige und teure Sanierung wurde in monatelanger Arbeit durchgeführt. Dazu mussten am steilen Hang zwei Güterwege errichtet werden. Einer dieser Wege führte in rund 20 m Höhe über dem Tal vom „Georgi-Stollen“ (ehemaliges Eisenbergwerk) Richtung Süden. Im abgegrabenen Berghang konnten fast entlang der gesamten Strecke mehr oder minder starke Kulturschichten festgestellt werden. Diese gehörten zum Schuttmaterial, welches im Laufe der Jahrtausende vom Plateau des Burgberggipfels herunter geschwemmt wurde. Der Schutt enthält reiches Fundmaterial, vor allem Keramik und Tierknochen.

Unterhalb von den Stützmauern für das Plateau der romanischen und gotischen Pfarrkirche befindet sich die schon genannte Rinne, die durch den Straßenbau ebenfalls angeschnitten wurde. In der bis zu 50 cm starken Kulturschicht fand sich Keramik aus der Hallstattzeit. Die bedeutendsten Funde waren jedoch drei Münzen des späten 4. Jahrhunderts (Bild 2) und ein kleines Gefäß aus versilberter Zinnbronze (?) unbekannter Zeitstellung (Bild 3). Ein Stück Rohkupfer und ein Möbelbeschlag (unbekannte Zeitstellung) ergänzten den Fundbestand. Durch die Bauarbeiten wurden nur ein geringer Teil der Rinne erfasst. Es ist also damit zu rechnen, dass im Bereich der Rinne noch viel mehr Fundmaterial zu erwarten wäre. Dieses Fundmaterial kann ausschließlich nur vom Bereich der Höhle stammen. Eine Verwendung der Höhle in urgeschichtlicher und spätrömischer Zeit ist damit als gesichert anzunehmen. Es ist sogar an eine Verwendung für den Mithraskult zu denken. Im nur wenige Kilometer westlich gelegenen Winzendorf wurde in einer kleinen Höhle vor einigen Jahrzehnten ein Mithräum entdeckt¹³. Die viel imposantere Höhle von Pitten war dafür noch besser geeignet. Auf dem Burgberg befindet sich außerdem eine kleine (befestigte) spätantike Höhensiedlung. Höhensiedlungen sind im südlichen Niederösterreich bisher nur im Bereich der Hohen Wand (Großes Brandloch bei Maierdorf) und in Pitten nachweisbar.

¹³ Gertrud Pascher: Römische Siedlungen und Straßen im Limesgebiet zwischen Enns und Leitha. Der römische Limes in Österreich, Heft XIX, Wien, 1949, Sp. 180–181.

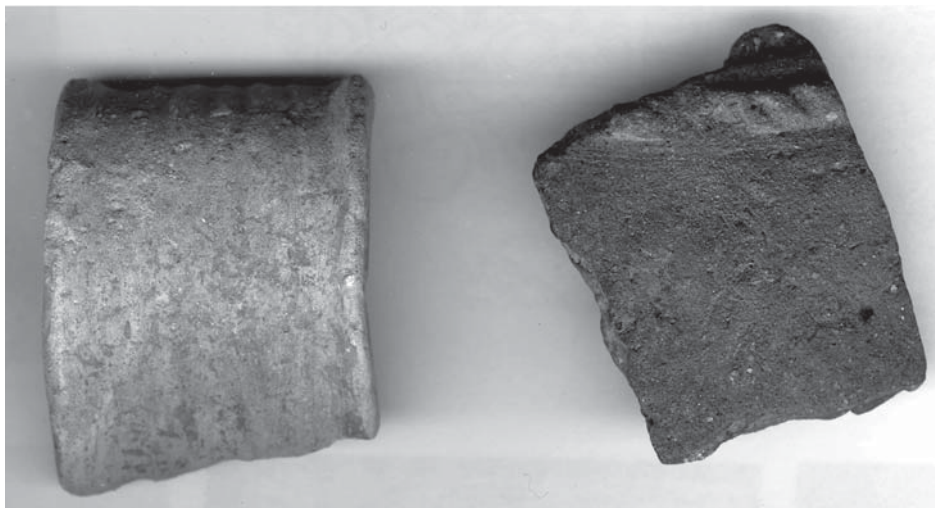


Bild 4: Keramikbruchstücke (Auswahl).

Das Fundmaterial

Münzen

Valentinianus, Münzstätte Siscia, Centenionalis, RIC 14(a)(x) = 367-375 (Bild 2a)

Constantius II, Münzstätte Thessalonica, Centenionalis, RIC 192 = 350-351 (Bild 2b)

Constantius II, Münzstätte Rom, Centenionalis, RIC 320/Typ = 355-361 (Bild 2c)

Metall

Kleines Gefäß aus Zinnbronze, versilbert, vollständig erhalten, nur am Ausgussrand ein kleiner Riss und am Boden eine kleine Lücke. Bauchiger Körper mit stark eingezogenem Hals und leicht ausladender verdickter Rand. 11 wulstartig hervortretende und vom Halsansatz bis zur Standfläche reichende tordierte Rippen. Ursprünglich komplett versilbert, heute nur noch zwischen den Rippen flächige Versilberung. Gewicht 21,8 g, Höhe 30 mm, max. Breite 27 mm, Stfl.dm. 12 mm, Ausgussöffnung 15 mm. Zeitstellung: unbekannt, möglicherweise römische Kaiserzeit? (Bild 3)

Bruchstück eines Gusskuchen, Bronze.

Möbel- oder Buchbeschlag, Kupferblech, Griff wulstartig aus dem Blech getrieben, vier Nietlöcher, ausgezipfelte, spitz zulaufende Ecken, Länge 39 mm, Breite 25 mm. Zeitstellung: unbekannt.

Keramik: (Auswahl)

Breiter Bandhenkel mit Kanneluren; etwas aufgebogene Randleisten, gelbbrauner Ton (Bild 4).

Bruchstück eines dünnwandigen Topfes; reduzierend gebrannt; feiner, leicht Glimmer gemagerter Ton; Tonleiste mit schrägen Kerben (Bild 4).



Bild 5: heute einziger Zugang zur Höhle durch den spätgotischen Glockenturm, der direkt an den steilen Felsen angebaut ist.

Viele Keramikbruchstücke sind unsignifikant, und stammen von größeren Gefäßen (Töpfen); die Exemplare mit dickeren Wandstärken sind oxydierend gebrannt, teils stark steinchengemagert; die dünneren sind reduzierend gebrannt und mit Glimmer gemagert (ohne Abbildung).

Die ehemalige Pfarrkirche „St. Peter und Paul“ („Höhlenkirche“, „Felsenkirche“, „Karner“)

Die erste schriftliche, wenn auch nur sehr kurze Beschreibung findet man bei Franz Embel¹⁴. Dort heißt es: *wird der Bergkirche eines einstigen unterirdischen Burgganges, einer, angeblich einst als Kirche verwendeten, künstlich erweiterten Höhle, .*

Im Jahr 1824 schrieb Eduard Freiherr von Feuchtersleben in „Hormayr's Archiv“ über Püttenberg:¹⁵ „ *nebenan in einer Höhle (die, wie Embel zuerst anführte, angeblich*

¹⁴ Franz Embel: Schilderungen der Gebirgsgegenden um den Schneeberg in Österreich. Wien, 1803, 34–36.

¹⁵ Joseph Hormayr: Archiv für die Geschichte, Statistik, Literatur und Kunst. Wien, 1810 ff., insbesondere 1824, 765–767, 777–779, 781–783.



Bild 6: Das Portal der Höhle mit spätgotischen Einfassung. Links davon das Widerlager des romanischen Annexes. Rechts das Widerlager der spätgotischen Pfarrkirche.

einst als Kirche diente und mit dem Schlosse in Verbindung stand) befindlichen Beinhaus gedacht“.

Im Jahr 1856 beschäftigte sich Joseph Feil¹⁶ erstmals unter entsprechender Literaturangabe mit der Geschichte von Pitten. Er bezieht sich dabei hauptsächlich auf Embel, wenn er schreibt: *Auf dem Raumeden er dermalen einnimmt, stand die älteste Kirche, deren Eingangspforte noch an der Rückwand der neuen Kirche kenntlich ist, und deren Presbyterium (1) eine natürliche Felsenhöhle bildete, die gegenwärtig als Beinhaus benützt wird. Hoch aufgeschichtete Menschenknochen und Schädeln mahnen hier an die Vergänglichkeit des flüchtigen Lebens. Im Hintergrunde deckt ein hölzerner Altar jenes geheimnisvolle Pförtlein (nur 33“ hoch und 15“ breit), das hier die starre Felswand öffnend, einen langen heimlichen Gang enthalten soll, der bis zur Veste am Gipfel des Berges führte. Der Glockenthurm, nach seinen Grundmauern mit der schönen Eingangspforte zu schliessen, ein Bau des XV. Jahrhunderts, zeigt von Innen noch die Spur eines alten Kreuzgewölbes.*

(1) Einzelne Mauertrümmer sind noch ober der Höhle sichtbar. Die Richtigkeit dieser Angabe beweist überdies Vischer's Bild v. J. 1672, unwiderlegbar, welche die Stellung der früheren Kirche in solcher Art zeigt, dass der Chor (Presbyterium) mit dem Felsabhange zusammentrifft.

Sehr dürftig ist dagegen die Ausbeute an historischem Bildmaterial. Über die Burg und den Burgberg gibt es zahlreiche Bilder und Ansichten aus dem 19. und 20. Jahrhundert. Von der Höhlenkirche gibt es nur eine Photographie, wo aus dem Inneren gegen

¹⁶ Joseph Feil: Pitten. Ehedem eine bedeutende Landesveste. In: Berichte und Mittheilungen des Alterthumsver-eines zu Wien, Band 1, 1856, 145-151; eine Ergänzung zu F. O. v. Leber's Burgenbeschreibungen.

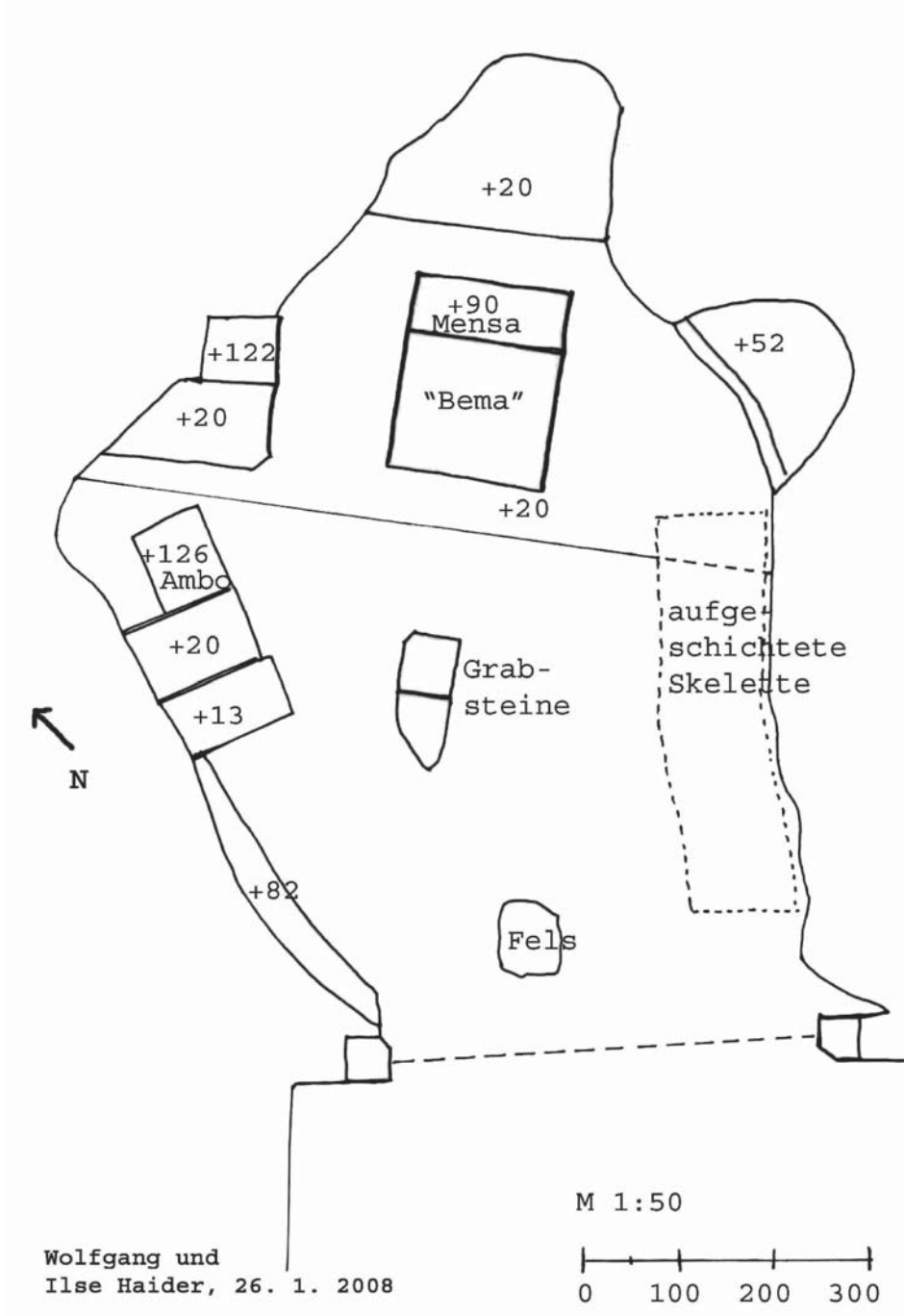


Bild 7: Grundriss der Höhle.



Bild 8: Spolien von Grabplatten im Fußboden der Höhle.

den Eingangsbereich aufgenommen wurde. Der aufgeschichtete Knochenkubus ist dabei datierendes Element, denn dieser wurde nach der Renovierung 1949 errichtet.

Beschreibung:

An der Westseite des Pittener Burgberges befindet sich etwa auf halber Höhe, im untersten Teil einer steil aufragenden Felswand aus Kalkgestein (triadischer Kalk), eine Höhle (Bild 5). Diese liegt nordöstlich der heutigen barocken Pfarrkirche „St. Georg“ und ist über einen schmalen Gang zwischen der Felswand und der östlichen Langhausseite zugänglich. Allerdings benötigt man dazu die Schlüssel (im Pfarrhof erhältlich) um durch das Untergeschoß des Turmes der ehemaligen gotischen Pfarrkirche zu gelangen. Danach kommt man auf eine kleine Wiese, die mit einer hohen Stützmauer im Westen abgeschlossen ist. Im östlich davon steil aufragenden Fels ist das Portal der Höhle zu sehen, das mit einer Lattenwand abgeschlossen ist (Bild 6). Der große und hohe, halbkreisförmige Eingangsbereich wurde im Spätmittelalter mit einer Einfassung aus innen und außen abgefasten Konglomeratquadern versehen. Der 465 cm breite Segmentbogen ruht dabei auf Orthostaten, die bis in eine Höhe von 230 cm reichen. Das Portal misst eine Scheitelhöhe von 380 cm.

Die maximale Länge der Höhle beträgt 1050 cm; die maximale Breite 750 cm (Bild 7). Die axiale Ausrichtung als Kirche (Apsis, Mensa, Grabsteine, Stufen) beträgt 65 Grad von Norden. Die Achse vom Mittelpunkt der Apsis zur Mitte des Eingangsbogens beträgt 55 Grad. Der Boden steigt nach Nordosten zu leicht an. 530 cm vom Eingang entfernt befindet sich ein 20 cm hoher Absatz aus 35 cm breiten Quadern. Ein weiterer, 20 cm hoher, und 30 cm breiter Absatz grenzt den Zugang zur Apsis bei Laufmeter 8,63 ab. Der Fußboden ist zum größten Teil mit quadratischen Ziegeln (Kantenlänge 19,5 cm) und



Bild 9: Die „Apsis“, davor die gemauerte Mensa.

kleineren mit Kantenlänge 12 cm ausgelegt. Alte Fehlstellen wurden mit jüngeren Mauerziegeln ausgebessert. Im Eingangsbereich bei Laufmeter 0,90 bis 1,50 cm steht der natürliche Fels an (50 x 70 cm). Zwischen Laufmeter 3,00 und 4,35 sind im Boden zwei Grabplattenbruchstücke eingelassen. Die kleinere Platte besteht aus Untersberger Marmor mit unleserlichen Resten der Inschrift; dem Habitus nach um 1500 zu datieren. Daran schließt eine rechteckige Grabplatte aus weißem Marmor an. Die Inschrift zeigt, dass diese für den Vikar Kneisl aus Zöbern (gestorben 1687) geschaffen wurde (Bild 8). Der halbkreisförmige Höhlenschluss wurde als natürliche Apsis genutzt, wobei Teilbereiche des Felsens abgeschrämt wurden, wodurch der Eindruck eines „Triumphbogens“ entsteht (Bild 9). Die Schrämpturen in der Schild- und Bogenfläche sind deutlich zu sehen. Vor dieser Apsis befindet sich heute die gemauerte Mensa (die Datierung ist hier different, 14. - 17. Jahrhundert?). Diese Mensa steht auf einer felsigen Substruktion, die einer frühchristlichen Bema sehr ähnlich ist. Fraglich ist in diesem Zusammenhang, ob der romanische Altar in der „Apsis“, direkt am Felsabschluss stand, oder ob die jetzt bestehende Mensa einen romanischen Vorgänger hatte, also diese „frei stehend“, ähnlich einem heutigen „Volksaltar“, nur dass der Priester nach Osten gerichtet stand.

Der apsidiale Abschluss ist heute teilweise mit Bruchsteinen abgemauert. Franz Embel weist schon in der ersten Kurzbeschreibung im Jahr 1803 auf einen unterirdischen Gang hin, der von der Burg bis in die Höhle geführte haben soll. Möglicherweise war dieser damals sogar noch sichtbar. Auch Joseph Feil beschreibt 1856 diesen Gang, dessen Öffnung *hinter dem hölzernen Altar ein nur 33 Zoll hohes und 15 Zoll breites Pfortlein war*. Endgültig geklärt werden kann dies jedoch nur nach Öffnung der Mauer.

Nordöstlich steht an der Höhlenwand ein 20 cm hohes Podium (101 x 96 cm, mit abgeschrägter Ecke) und daran anschließend wurde eine 122 cm hohe Ablagefläche (70



Bild 10: Die Felswand nördlich der Apsis. Im oberen Teil die „Geburt-Christi-Szene“.



Bild 11: Die Felswand südlich der Apsis. Nischenförmige Sedilie.



Bild 12: Das Portal von innen. Rechts oben ein vermauertes Naturfenster.

x 75 cm) errichtet (Bild 10). Südlich vom Altar befindet sich in einer 125 cm tiefen und 207 cm langen Felsnische eine Sedilie (52 cm hoch), die wahrscheinlich aus der gleichen Zeit wie die Mensa stammt. Es scheint so, dass diese Sedilie zu der Zeit als die Höhle als Einsiedelei verwendet wurde, als Schlafstelle diente (Bild 11).

Auf der unteren Ebene, am nördlichen Rand der Höhle steht der 126 cm hohe und 94 x 127 cm große Ambo. Davor ein 20 cm hohes und 85 x 118 cm Oberfläche messendes Podest (Bild 17). Dieses Ensemble wurde (bei der Renovierung 1949?) neu errichtet. Im nordöstlichen Teil zwischen Eingang und dem Ambo wurde eine drei Meter lange, zwischen 30 und 55 cm breite und 82 cm hohe Mauerbank aufgemauert. Nordöstlich vom Eingang ist in rund 4 Meter Höhe ein Natursteinfenster (Bild 12), welches heute vermauert ist. Südlich vom Portalgewände ist eine kleine quadratische Nische, die als Durchreiche verwendet wurde (Bild 13).

Der Grundriss und die Wandflächen sind unregelmäßig; kantige Teile wurden künstlich geglättet. Größere Fehlstellen mit Bruchsteinmauerwerk oder Mörtel geschlossen. An der rechten Seite der Höhle steht ein sorgfältig geschichteter Block aus Skeletteilen (400 cm lang, durchschnittlich 120 breit und bis zu 170 cm hoch), vor allem Extremitäten und nur wenige Cranien; ein Hinweis, dass die Höhle bis zuletzt als Karner diente.

Die glatten und mit Mörtel geglätteten Felspartien, vor allem im Apsisbereich, wurden mit Wandmalereien versehen; diese stammen einerseits aus der Spätromantik (2. H. 13. Jh.). Der Erhaltungszustand ist sehr schlecht. Waren bis vor 10 Jahren große Teile relativ gut erkennbar, so ist durch die Verschlechterung des Kleinklimas im Raum Pitten durch zunehmende Luftfeuchtigkeit der Befall durch Moose feststellbar. Vergleicht man Fotos die der Verfasser 1997 und 2004 aufgenommen hat, so zeigen diese den Verfall der Wandmalereien in nur wenigen Jahren, während diese in den letzten 700 Jahren keine

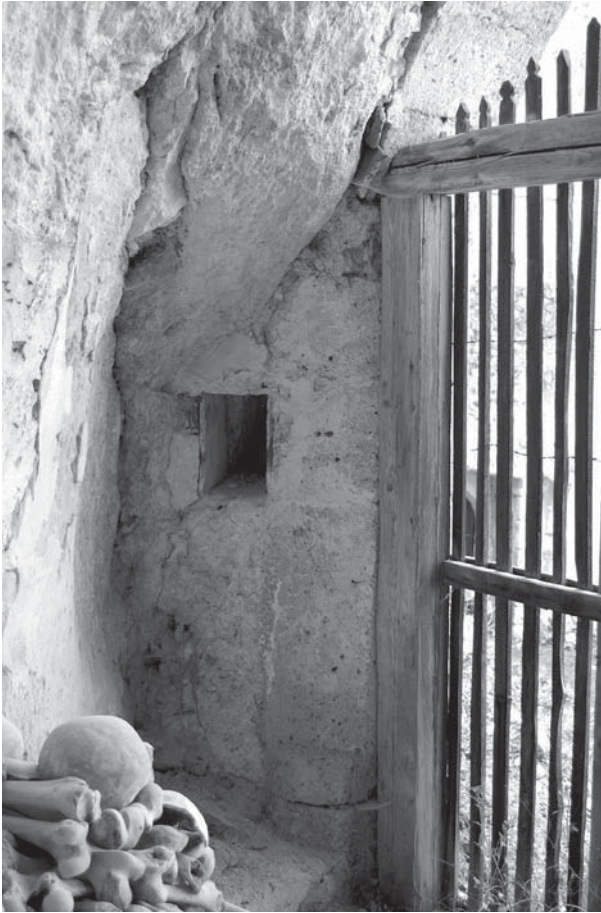


Bild 13: Links vom Portal eine kleine Öffnung (Durchreiche).

Feuchtigkeitsschäden erlitten. Die Beschädigungen in den vergangenen Jahrhunderten stammen ausschließlich von der Verwendung als Einsiedelei (Feuerstelle!), als Karner und der Unvernunft mancher Besucher der Höhle. Der Verfasser hat sich deswegen entschlossen, diese Publikation zu verfassen, denn es ist zu befürchten, dass dieses einzigartige Denkmal, nämlich die viert älteste Darstellung der Geburt Christi als Wandmalerei in Österreich, bald nicht mehr zu sehen sein wird. Immerhin ist derzeit noch immer das unretuschierte Original von ca. 1280/1300 zu sehen; aber wie lange noch?

Die Höhle wurde auch als Einsiedelei verwendet, wobei die apsidenartige Nische südlich der Mensa wurde als Koch- und Schlafstelle verwendet. Wahrscheinlich stammt diese Einsiedelei aus dem 17. Jahrhundert, denn seit 1725 wurde die Höhle als Karner verwendet¹⁷.

Im Jahr 1949 entschloss sich Pfarrer Ambros Handlechner zur Restaurierung des „Karners“. Er ließ die meisten der aufgeschichteten Gebeine am Friedhof bestatten; nur der heute noch bestehende Block aufgeschichteter Knochen verblieb in der Höhle. Über

¹⁷ 1100 Jahre Pitten. Marktgemeinde Pitten, 1969, 110. Dehio „Niederösterreich-Süd“, 2003, 1687.



Bild 14: Widerlager für den Anbau außerhalb des Portals.

Empfehlung von Dr. Krenn vom Naturhistorischen Museum in Wien wurden Versuchsgrabungen durchgeführt, die eine eventuelle Verwendung in vorgeschichtlicher Zeit erbringen sollten. Diese Grabungen hatten einen eher bescheidenen Erfolg. Gefunden wurden das Grab von Vikar Kneisl in 150 cm Tiefe, mittelalterliche Scherben, ein Gefäß und zwei Kerzenleuchter aus der Zeit um 1500, und ein Wiener Pfennig aus 1270¹⁸.

Interessant ist, dass diese erste (Pfarr-)Kirche von Pitten als Patrozinium die Heiligen Peter und Paul hatte¹⁹. Die erste urkundliche Nennung wäre demnach jene Passage in der Schenkung, die Rapoto von Pitten an das Spital am Semmering im Jahr 1160 stiftete²⁰.

Der romanische Annex außerhalb der Höhle:

Das Gelände unterhalb des Höhleneinganges fällt heute bis zu zwei Meter tief ab. Die gstättenartige Fläche zwischen Höhle, Fels und Turm/Chorbereich der Pfarrkirche wird im Westen durch eine hohe Mauer abgestützt. Diese „obere Terrasse“ war der Standort des romanischen Anbaues an die Höhle und der spätgotischen Pfarrkirche.

Die Höhlenkirche hatte vor dem Höhleneingang einen kleinen, 395 cm langen Anbau. Von der 90 cm starken Nordmauer ist im Felsen nur noch das Widerlager für das Quadermauerwerk zu sehen (Bild 14). Es ist als gesichert anzunehmen, dass auch die anderen, beim Bau der spätgotischen Kirche abgebrochenen West- und Südmauer

¹⁸ 1100 Jahre Pitten, MG Pitten, 1969, 110 und Anm. 29 und 30.

¹⁹ Georg Ludwig Oettl, CR und Margarete Titze: Die Bergkirche zum Hl. Georg zu Pitten. 1982, 7 und Anm. 5.

²⁰ Joseph (von) Zahn: Steiermärkisches Urkundenbuch (StUB) I, 406, 394; Wolfgang Haider-Berky: Geschichte und Baugeschichte der Filialkirche St. Peter in Dunkelstein, Stadtgemeinde Ternitz, Niederösterreich. In: Unsere Heimat (UH) 78, 2007, 109–111.

diese typisch romanische Mauerstärke (90 cm) hatten. Aus dem Niveau der Nordmauer kann auf das Gelniveau des romanischen Anbaues geschlossen werden, und dieses war mit dem beim Höhleneingang gleich. Das Quadermauerwerk dieses Anbaues wurde für die Errichtung des gotischen Baues verwendet. In den Mauern des noch erhaltenen gotischen Turmes und in einem Stützpfiler der Wehrmauer sind einige Spolien zu sehen.

Die Wandmalereien

Der Bestand:

Große Teile der Höhle wurden im späten Hochmittelalter mit Wandmalereien versehen. Heute ist nur noch ein verschwindend kleiner Teil zu sehen, bzw. überhaupt erkennbar. Es bleibt zu befürchten, dass in Folge der geänderten Luftfeuchtigkeit diese spärlichen Reste auch bald verschwinden werden.

Elga Lanc hat in ihrem monumentalen Werk „Die mittelalterlichen Wandmalereien in Wien und Niederösterreich“²¹ die Wandmalereien in der Höhle beschrieben:

Der rezente Bestand befindet sich links vom Altar und im Bereich der Apsis. An der linken Seite sieht man die noch relativ gut erhaltene „Geburt Christi“, und links davon ein Fragment einer thronenden oder liegenden Figur.

Die Malereien sind ohne Rahmung dargestellt. Die „Geburt Christi“ ist an romanisch-byzantinisch beeinflussten Werken orientiert. Maria liegt in der Mitte zwischen Joseph und der Krippe auf der Kline. Die von dem Kind abgewendete Haltung Mariae mit dem auf den Arm gestützten Kopf ist die der erschöpften Wöchnerin. Rechts über ihr das Christuskind in einer schräg gestellten, aber völlig unregelmäßigen Krippe; dahinter die Köpfe von Ochs und Esel. Links von Maria sitzt mit überkreuzten Beinen Joseph, von dessen aufgestütztem Kopf der Hut in den Nacken gerutscht ist, wodurch er schlafend und an der Geburt unbetieilt wiedergegeben ist. Links von Joseph eine auf einem bettähnlichen Sitz (Thron?) halb aufgerichtete Gestalt, von der nur einzelne Kontur- und Faltenlinien sowie der ebenfalls aufgestützte Arm erkennbar sind. Als Thema vor der Geburtsszene kommt dafür der Traum Josephs in Frage, in dem ein Engel ihn von seinen Zweifeln befreit.

Die streng frontal wiedergegebene bärtige nimbierte Büste eines nicht identifizierbaren Heiligen bzw. Propheten (?) wird unten von einem mit ausgebreiteten Armen gehaltenen (leeren) Spruchband abgeschlossen. (Bild 15)

In der Darstellung sowohl der Figuren wie der Krippe spielt die in volkstümlicher Art mit dicken groben Pinselstrichen stilisiert vereinfachte Konturenzeichnung die Hauptrolle. Nach den in Maria und der Büste erhaltenen Resten zu schließen, ist die Farbe flächig kolorierend aufgetragen.

Es handelt sich um retardierende Malereien, die auf ikonographische Typen des 12. und 13. Jahrhunderts zurückgreifen, wegen der lockeren Aneinanderreihung der Formen sind sie jedoch nach 1300 anzusetzen.

Die Wandmalerei der „Geburt-Christi-Szene“ von Pitten ist die viert älteste dieser Art in Österreich (Bild 16). Die älteste und bekannteste findet man in der Johanneskapelle von Pürgg in der Obersteiermark (um 1170); weiters in der Pfarrkirche von Maria Pfarr

²¹ Elga Lanc: Die mittelalterlichen Wandmalereien in Wien und Niederösterreich. (Corpus der mittelalterlichen Wandmalereien Österreichs I), Wien, 1983, 220–221.

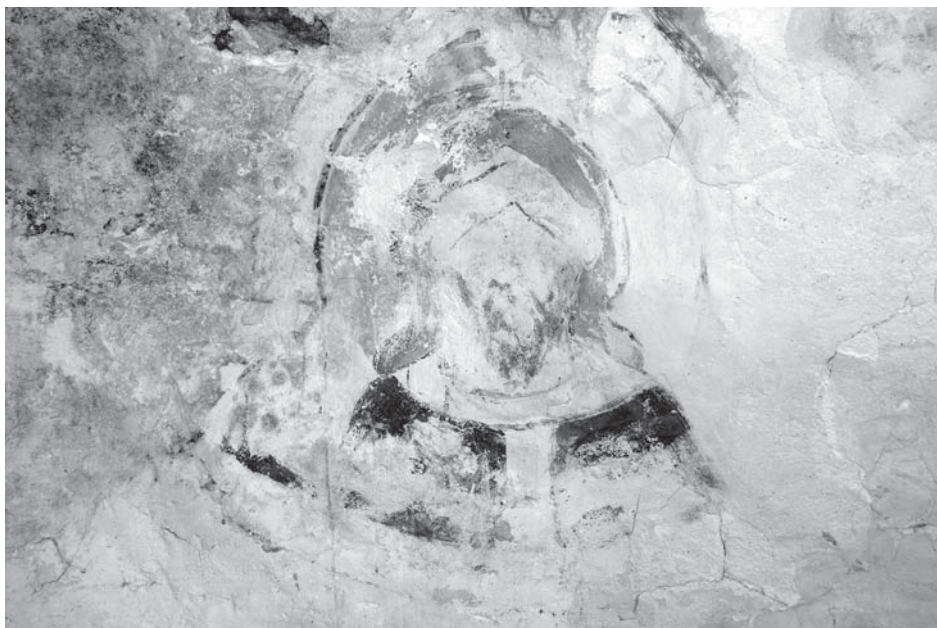


Bild 15: Die „Geburt-Christi“ Darstellung.

im Lungau (Salzburg) (um 1230); im Karner von Pisweg bei Gurk (Kärnten) (um 1270/80). Einzigartig in Pitten ist jedoch, dass nur hier dieses Motiv mit italo-byzantinischen Wurzeln in einer Naturhöhle gemalt wurde, und somit sich ein direkter Bezug zum Geschehen in der Geburtshöhle in Bethlehem herstellen lässt.

Bei Elga Lanc sind nicht alle Wandmalereien beschrieben; es gibt noch einige weitere, teils jedoch sehr fragmentierte Figuren. Im Sockelbereich rund 150 cm über dem Gehniveau sind vier weitere nimbierte Köpfe zu sehen (Bild 17). Es handelt sich dabei um Apostel oder Propheten, die gleich einem eigenen Register, jedoch auf die natürlichen Gegebenheiten (Fels) Rücksicht nehmend, angeordnet sind. Dazu kommt noch eine „thronende, nimbierte Figur“, höchstwahrscheinlich „Maria mit dem Kind“ rechts oberhalb der Krippe, schon im Deckenbereich der Apsis (Bild 18). Diese Darstellung ist um 45 Grad zur Krippe verdreht. Gut zu erkennen ist bei dieser Figur ein bis auf die Schultern reichendes Kopftuch. Die Parallelfalten (Röhrenfalten) des Mantels reichen bis zum Boden. Die beiden Lehnen und deren Endstücke des Thrones treten wulstartig hervor. Das Kind der Madonna sitzt am rechten Knie und wird von der rechten Hand Marias gehalten.

Links von der Geburtsszene ist eine „sitzende“ (?) Figur zu erkennen. Es dürfte sich mit hoher Wahrscheinlichkeit um Maria handeln, und dargestellt ist die „Verkündigung“; der ursprünglich links davon stehende Engel fehlt jedoch heute völlig (Bild 19). Eine weitere Interpretationsmöglichkeit wäre eine Darstellung der „Badeszene“ mit den beiden Ammen (Zelomi und Salome) gemäß dem apokryphen Protoevangelium des Jakobus.

In der kleinen Apsis befindet sich an der Südwand die am besten erhaltene Büste eines Heiligen oder Propheten. Hier ist die Farbe noch teilweise flächig erhalten. Auf dem Spruchband sind leider keine Buchstaben mehr zu erkennen.

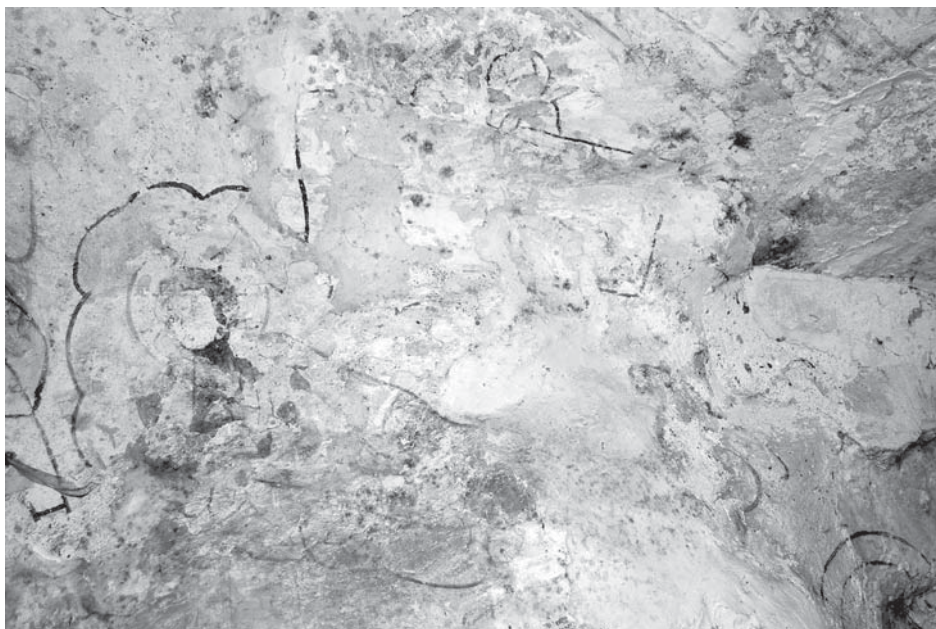


Bild 16: Die „Geburt Christi“: Maria auf der Kline, dahinter das Jesuskind, von Ochs und Esel in der Krippe betrachtet.

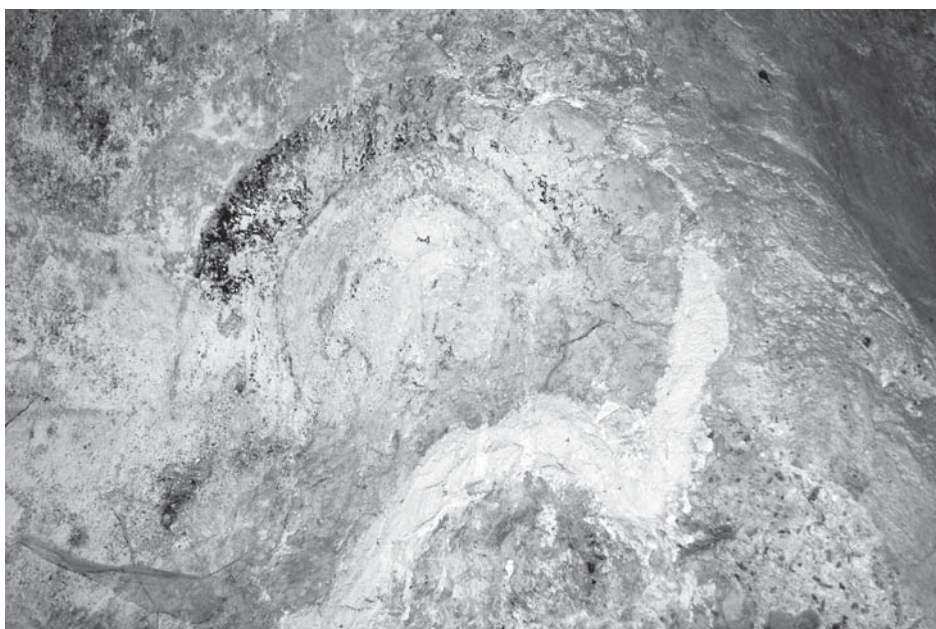


Bild 17: Einer von mehreren nimbierten Köpfen eines Propheten oder Heiligen.

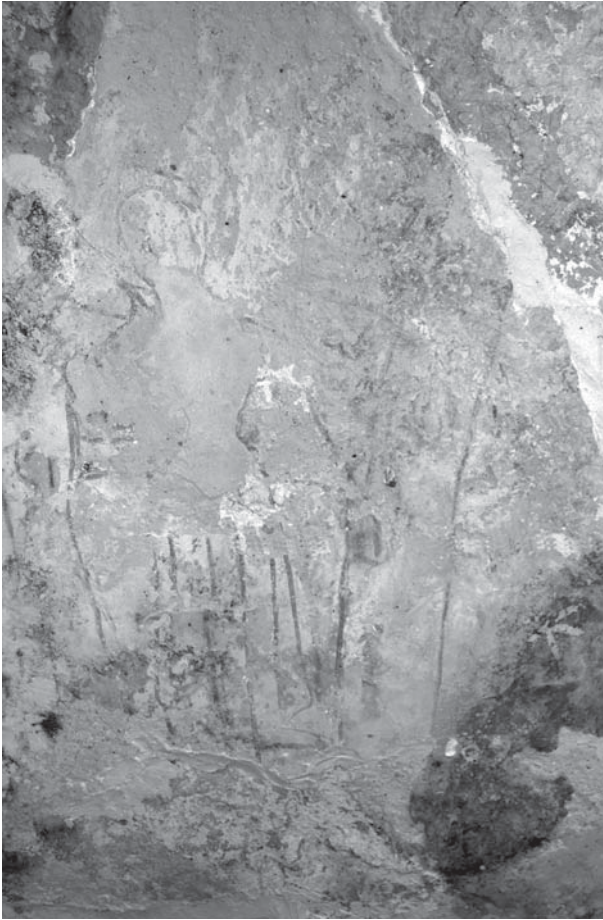


Bild 18: Rechts von der Geburtsszene eine thronende Figur (Madonna mit Kind?).

Die meisten Höhlenkirchen, insbesondere im Mittelmeerraum, sind mit Wandmalereien geschmückt. Die Bildprogramme entsprechen dem Kunstverständnis des „byzantinischen“ Raumes, also „Ostrom“ und somit dem östlichen Christentum (Orthodoxie), und sind vor allem mit Motiven ikonenhaften Charakters geschmückt. Durch entsprechende Rahmungen sind diese voneinander abgesetzt. Hauptsächlich dargestellt sind Christus, Maria, Erzengel und Heilige. Es fehlt meist ein narratives Programm. Ausgemalt wurden fast ausschließlich die Apsis mit dem Bema und der Presbyteriumsbereich.

Es ist wirklich verblüffend, wie stark und wie spät dieser frühchristliche und „italo-byzantinische“ Einfluss in der architektonischen Ausgestaltung der Höhlenkirche (Bema) und in den Wandmalereien in Pitten ihren Niederschlag gefunden haben. Die Pittener Höhlenkirche und seine Wandmalereien stehen demnach kunstgeschichtlich im Ostalpengebiet völlig einzigartig da.



Bild 19: Links von der Geburtsszene: wahrscheinlich eine Verkündigungsszene.

Jamska cerkev v grajskem hribu v Pittnu, Spodnja Avstrija

Wolfgang Haider-Berky

Grajski hrib v Pittnu in njegova okolica sta poznana po svojih arheoloških najdiščih iz skoraj vseh obdobij od prazgodovine dalje. Pred nekaj leti so odkrili tudi poznoantično višinsko naselbino, ki pa je še niso raziskali. Današnja farna cerkev sv. Jurija, ki stoji sredi pobočja grajskega hriba, je poznobaročna zgradba. Vzhodno od nje se nahaja votlina, ki so jo v visokem srednjem veku uporabljali kot apsidno in deloma tudi kot prostor za vernike prve farne cerkve v Pittnu, ki jo pisni viri prvič omenjajo leta 1094. V poznem srednjem veku so vzporedno z jamsko cerkvijo zgradili poznogotsko cerkev, ki je upodobljena tudi na Vischerjevem bakrorezu iz 1672.

Že dolgo so domnevali, da so jama uporabljali tudi v prazgodovini. Grobišča iz bronaste dobe, latena in karolinškega obdobja ležijo na nasprotnem robu doline v smeri pogleda iz jame. Nedavna gradbena dela pri utrjevanju skalnatega pobočja so v pobočnem grušču razkrila nove in pomembne najdbe, ki pričajo o uporabi jame. Pod njo je ležala lončenina iz halštatskega obdobja in poznoantični novci, ki lahko izvirajo samo iz jame. Temu lahko prištejemo še posodico iz posrebnega bronu, ki je trenutno ni mogoče datirati. Z vsem tem se jama kaže za kraj religioznih obredov skozi tri tisočletja. Mogoče je, da je bil v rimski dobi v njej mitrej.

(slika 1). Z zaščitnimi arheološkimi izkopavanji, ki so potekala v letu 2008, smo na območju velikem 11.000 m², odkrili bogate arheološke ostaline. Uvrstimo jih lahko v obdobje neolitika, eneolitika, bronaste dobe in zgodnjega srednjega veka.

Predmet tega prispevka so zgodnjesrednjeveške ostaline. Prvoten cilj je bil ugotoviti pomen posameznega zgodnjesrednjeveškega sestava na mikro ravni, nato pa sem slušala preveriti, kako so ti sestavi povezani na makro ravni in ali obstaja možnost, da jih povežemo v celoto. V smislu delovne hipoteze sem predpostavila, da bi časovno umeščene zgodnjesrednjeveške jame lahko tvorile del neke večje celote, ki ni naselbinske narave. To celoto lahko, na osnovi vsebine in lege jam, označimo za obredno, morda povezano s posebnimi obredi, smrtjo, ali celo z grobiščem. Podatke, pridobljene z zaščitnimi izkopavanji, sem obravnavala s celostnim pristopom.

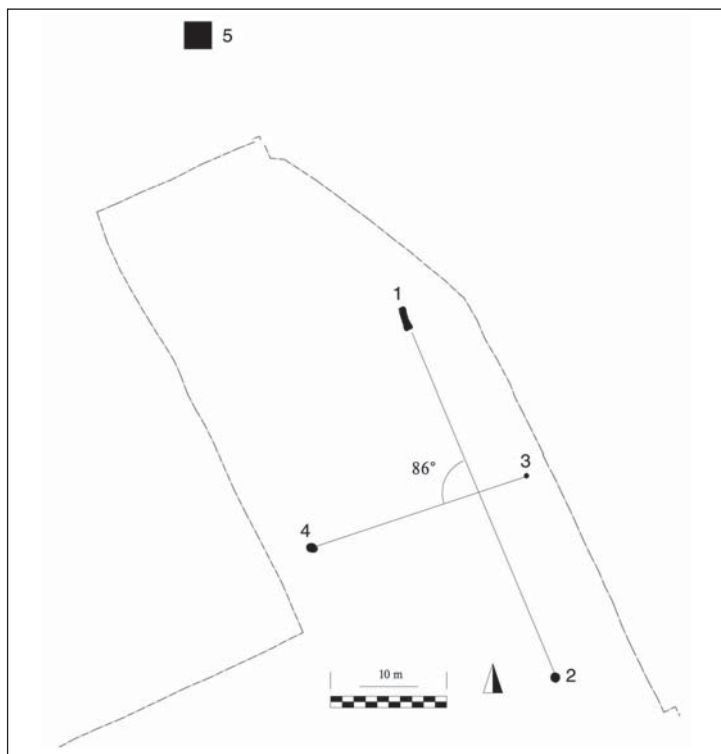
2. Opis najdišča

Najdišče leži na aluvialni ravnici reke Save. Geološko podlago zemljišča na vzhodnem delu najdišča (t.i. sektor 1 in 2) na nekaterih delih tvorijo prodnati rečni nanosi, ki po terenu valovijo in ustvarjajo poglobitve, zapolnjene z bolj ali manj peščenimi geološkimi plastmi. Na delih, kjer se nanosi dvignejo, prod prekriva meljasto glinena plast, neke vrste geološka tla, v katera so bile vkopane neolitske in zgodnjesrednjeveške jame. Dva neolitska objekta s pripadajočimi jamami in z izjemno bogato arheološko vsebino predstavljata del manjše neolitske naselbine, ki se je razprostirala ob starem rečnem bregu. V skupino arheološko najmlajših ostalin, v najdiščno fazo 5, lahko uvrstimo vsaj štiri zgodnjesrednjeveške jame. Nekatere je za zdaj nemogoče pripisati določenemu obdobju. Zgodnjesrednjeveške in neolitske ostaline, kot so jame, stojke in najdbeni zbirni, stratigrafsko ležijo na oz. so vkopani v isto geološko plast. Prav tako se vse nahajajo na severovzhodnem delu izkopnega polja, včasih ena tik zraven druge ali pa ena drugo celo sekajo (slika 2). Kljub temu smo na podlagi arheoloških najdb v polnilu in z radiometrično metodo C¹⁴ večino pripisali obdobju mlajše kamene dobe ali zgodnjega srednjega veka. Druge smo uvrstili v fazo *nedoločljivo*.

V zahodnem delu sektorja 1 smo na dnu sekundarne rečne struge odkrili naplavljen najdbi, ki jih lahko pripišemo bronastodobni naselbini. Po lastnostih in koncentraciji najdb domnevamo, da se ostaline naselbine verjetno nahajajo v neposredni bližini severovzhodno od rečne struge. Zahodni del (t.i. sektorja 3 in 4) najdišča so prekrivale plasti peščenih rečnih nanosov in poplavne ravnice, v katere so bile vkopane jame in odloženi predmeti. Po rezultatih radiometričnih C¹⁴ datacij jih lahko pripišemo raznolikim dejavnostim, ki so se odvijale v času bakrene dobe.

3. Teoretski okvir

Pri preučevanju gradiva z najdišča Spodnjih Škovc sem se skušala izogniti neposrednemu sklepanju. To nas večkrat lahko vodi k prehitremu logičnemu povezovanju. Medznanstveni pristop mi je omogočil vpogled v celotno kulturno biografijo posameznega predmeta. Po podatkih o času in prostoru, v katerem je predmet nastal, njegovih značilnostih, uporabi in prenehanju delovanja lahko sestavimo neke vrste popis življenja posameznega predmeta, kontekst, ki nam služi kot osnova za nadaljnje raziskovanje odnosov med ljudmi in predmeti, ki vplivajo na njihov pomen. Med najpomembnejše predstavnike



Slika 2. Interpretativni načrt zgodnj srednjeveških obrednih sestavov in okolice: 1. grob, 1. 2. ognjišče s pražnico, 3. Jama s skrilarci in lepom, 4. Jamica z rebrom, 5. Kužno znamenje.

Figure 2. Interpretative plan of Early Medieval ritual and surrounding structures: 1. A grave-pit with double burial. 2. A heart with fragments of ceramic roasting platter. 3. A shallow pit with schist stones and clay daub. 4. A deep small pit with animal bones and clay daub. 5. A plague sign. (K. Nagode)

zaznavanja predmetov kot živih organizmov in prepoznavanja njihovih kulturnih biografij spadata Kopytoff (1986) in Knappett (2005).

Predmete, ki so bili odkriti v zgodnj srednjeveških jamah, lahko razlagamo kot prenašalce znanj in podatkov. S pomočjo simbolnega pristopa in v kontekstu jih lahko razumemo kot del procesa sporočanja, v nekem smislu tudi kot del simbolnega jezika, obenem pa so tudi nosilci uporabnega pomena. V širšem kontekstu predstavljajo pomemben del komunikacijskega sistema in drugih družbenih dejanj ter so obenem proizvod družbe (Shanks, Tilley 1992, 148). Če poenostavimo, tudi predmeti, ki se sami po sebi zdijo le uporabni, so del zapletenega družbenega sistema in so v smislu nebesednega nosilci neke sporočilne vrednosti. Pogosto se zgodi, da le-te zaradi subjektivnega pogleda skozi oči moderne družbe nismo zmožni prepoznati. Simbolni pristop temelji na ideji, da človek vsa dejanja izraža s pomočjo simbolov, ki so del simbolnega jezika (Štular, Lozić 2007, 71).

Sestave in predmete sem preučila tudi z zornega kota fenomenoloških študij, ki poudarjajo, da celoten svet doživljamo skozi izkustva (Tilley 2004, 3). Spoznavamo ga s pomočjo jezika, stvarne kulture, kulturne norme in vrednote. V takšnem procesu jezik

predstavlja podaljšek telesa, telo pa postane orodje s katerim zaznavamo in spreminjamo svet (Tilley 2004, 3). V tolikšni meri kot mi vplivamo na predmet (npr.: pri izdelavi, uporabi) tudi predmet vpliva na nas. O povratnem učinku predmeta na ljudi in dejanja razpravlja Olsen (2002, 194), podobno pa razmišljajo Tilley (2004), s fenomenološkega vidika, ter Gell (2006) in Štular (2005, 88). Takšni koncepti se izkažejo za uporabne tudi pri preučevanju predmetov v kontekstu obredov (Žorž 2007a, 14-15).

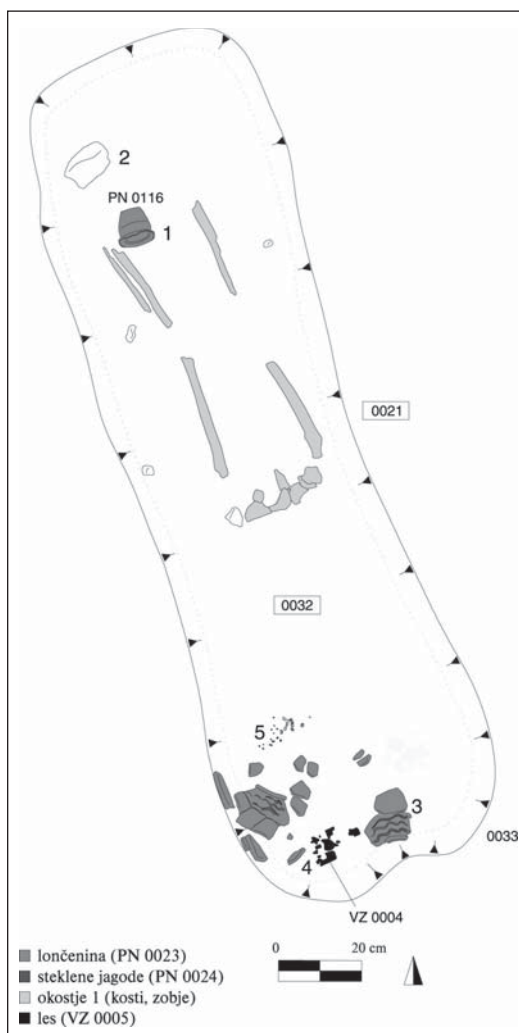
Vsakešno gradivo skušamo ovrednotiti tudi s pomočjo različnih primerjav. Takšno delovanje je del človeške naravi in je povsem pričakovano. Primerjave iščemo v vsakdanjiku, etnološkem gradivu, v starejših obdobjih. V procesu raziskave se pogosto izkaže priročno, če se v določenem obdobju srečujemo z gradivom iz različnih arheoloških dob. Večkrat se mi je ideja porodila ob primerjavi podobnosti in raznolikosti, sporočilnosti in uporabnosti posameznih predmetov iz različnih obdobji. Vendar moramo pri takšnih primerjavah vseeno ostati kritični. Temelj naših idej lahko hitro postanejo napačne predpostavke in neposredno sklepanje, ki vodijo v nevarnost krožnega dokazovanja. Problematično je tudi subjektivno zaznavanje. Na stvari vedno gledamo z osebnega zornega kota, širše gledano z očmi moderne družbe. Vir podatkov, iz katerega črpamo, je zelo omejen. Skoraj vedno se soočamo z arheološkimi ostanki, ki so le del celote, drobcu konteksta, ki ga težko prepoznamo in razumemo, in ne s prvotnimi elementi prostora ter predmeti. Kot drugo opazujemo sliko, ki nam jo podajajo ustvarjalci, člani tedanje (in ne moderne) družbe. Kar vidimo, ni vedno tisto, kar v resnici je, oziroma kot pravita Shanks in Tilley (1992, 154), predmeti ne odražajo vedno tistega, kar vidimo. Tak primer so zgodovinski epi, ki vsebino prilagajajo pomenu ter jo tako povečujejo. Pri procesu ustvarjanju predmetov in simbolov v večini primerov glavnega pogoja ne predstavlja natančnost, temveč pomen. Na nek način smo postavljeni pred popačeno sliko. Pomembno je le, da to lastnost prepoznamo.

Kontekst, ki nam je na voljo, kljub vsemu v procesu raziskave igra najpomembnejšo vlogo. Poleg tega predstavlja časovni in prostorski okvir. Predmet ima lahko drugačen pomen v drugem prostoru in času in je odvisen od družbenih struktur in naravnega okolja, v katerem je bil ustvarjen (Hodder 1982). Izjema so recimo univerzalni simboli, katerih pomen je brezčasen in brezprostoren (Žorž 2007a, 115–118, 2009, 45–51). Le s pomočjo konteksta lahko dejanja ter njihove proizvode, torej predmete in sestave, obravnavamo celostno. Prav tako nam kontekst v smislu simbolnega pristopa omogoča razumevanje nebesednega, simbolnega jezika in branje simbolnih zapisov.

Kontekst predstavlja vmesne postaje pri preučevanju elementov na več ravneh, od (grobne) jame prek grobišča do pokrajine. Celosten pristop, na katerem temeljijo najnovejše študije, ki ga je razvil Chapman, sta predstavila Štular in Lozić (2007, 74) ter Štular (2007, 26), sama pa sem ga uporabila že pri preučevanju neolitskih grobiščnih kontekstov na iberskem polotoku: od okrasa prek idola, grobnice do ritualne krajine (Žorž 2007a, 2009).

Na način preučevanja posameznih prvin na mikro in makro ravneh lahko poskušamo razložiti pomen mozaika, katerega del so te prvine. Proces nastajanja mozaika oziroma zapisa namreč poteka v obratni smeri, od celote k delu(om). Najprej si zamislimo celoto, nato dejanja, nazadnje orodja. Arheološki zapis torej predstavlja zadnji del procesa, rezultat arheološke raziskave, proces sklepanja pa običajno poteka od dela(ov) k celoti.

Pri preučevanju kontekstov na tak način je potrebno opozoriti še na en dejavnik. Ves čas procesa raziskave moramo biti pozorni na različne kombinacije okrasov, predmetov



Slika 3. Digitalizirana risba groba. Izris: R. Klasinc, K. Nagode.

Figure 3. Digitalized illustration of the grave-pit. (R. Klasinc, K. Nagode)

Izkopno polje smo razširili v vse smeri okrog grobne jame, vendar drugih grobov nismo odkrili. Vkop je bil zasut s temno sivkasto rjavim ilovnatim meljem, ki je vseboval le 1% drobcov oglja. Drugih grobih sestavin polnilo ni vsebovalo. V zasutju grobne jame so bili vidni sledovi kasnejših živalskih vplivov, kot so živalski rovi.

Ob odstranjevanju polnila smo našli ostanke dveh slabo ohranjenih okostij. V južnem delu grobne jame smo odkrili dele lobanje, ob katerih so ležali celi in odlomki obrabljenih zob, v severnem delu pa slabo ohranjen spodnji del okostja (od medenice navzdol). Deli lobanje so zaradi kisle prsti ob odstranitvi razpadli. Okostje pripada odrasli osebi stari od 20–25 let, verjetno ženskega spola (Tomazzo-Ravnik 2008). V jugovzhodnem delu

in ne nazadnje tudi dejanj. Iz različnih kombinacij namreč lahko izluščimo različne podatke, ki nam pripomorejo na poti do razlag najrazličnejših celot.

4. Opis jam in najdbenih zbirorov

Na najdišču spodnje Škovce smo na podlagi dosedanjih raziskav gradiva prepoznali štiri zgodnesrednjeveške obredne sestave: grobno jamo z dvojnimi pokopom, jamo z odlomki zgodnesrednjeveške lončenine, skrilavci in hišnim lepom, globoko jamico z rebrom in lepom ter jamo s pražnico. Tudi nekatere jame in stojke, ki smo jih uvrstili v najdiščno fazo *nedoločivo*, zelo verjetno pripadajo obdobju iz časa, ko so to območje poseljevali Slovani, vendar jih na osnovi stratigrafije ter pomanjkanja najdb in radiokarbonskih analiz, ni bilo mogoče z gotovostjo umestiti v čas.

Dvojni okostni grob

V severovzhodnem delu izkopavalnega območja smo odkrili plitvo grobno jamo pravokotne oblike z malenkost zaobljenimi vogali, velikosti 2, 16 x 0,70 m. Jama je bila vkopana v rumeno rjavo plast meljaste ilovice, ki na tem delu sektorja 1 predstavlja geološko osnovo. Vkop je v globino meril 15 cm, dno jame pa smo odkrili na globini 75 cm od sedanje površine.

grobne jame so ležali manjši še neobrabljeni deli zob (zobne krone), ki pripadajo otroku starosti približno 4 leta (Tomazzo-Ravnik 2008) (slika 3). Kostni in zobje kažejo močan vpliv kisle prsti, ki je poškodovala tudi druge arheološke ostaline na najdišču. Okostji sta bili z glavo usmerjeni proti jugovzhodu.

Najdbe

V jugozahodnem delu grobne jame smo odkrili odlomke večjega lonca, pod njimi kose zoglenelega lesa, ob njih pa stekleno ogrlico. Ob spodnjem delu nog okostja smo odkrili manjši lonček ter neenakomerno razporejene manjše kose oglja. Med najdbe sem uvrstila tudi štiri lomljence, manjši prodnik in kos kamene strele, kakršnih v okolici nismo zasledili. Vsi, razen kamene strele, ki smo jo našli ob mokrem sejanju, so ležali na dnu vkopa. Vkop jame ni presegal prodnatih rečnih nanosov pod geološko osnovo. Zgornje plasti takšnih kamnov niso vsebovale, prav tako je geološka osnova, v katero je bila vkopana grobna jama, brez grobih sestavin. Na osnovi teh podatkov sklepam, da obstaja velika verjetnost, da ti kamni niso del običajnega zasutja, temveč so bili v grob pridani namerno. Trije lomljenci, velikosti od 3 do 5 cm, so bili položeni vzdolž levega boka odrasle osebe. Tik ob manjšem lončku, je ležal lomljenec v velikosti 8 x 13 cm. Manjši prodnik, velikosti 3 cm, smo odkrili ob vzhodnem robu grobne jame.

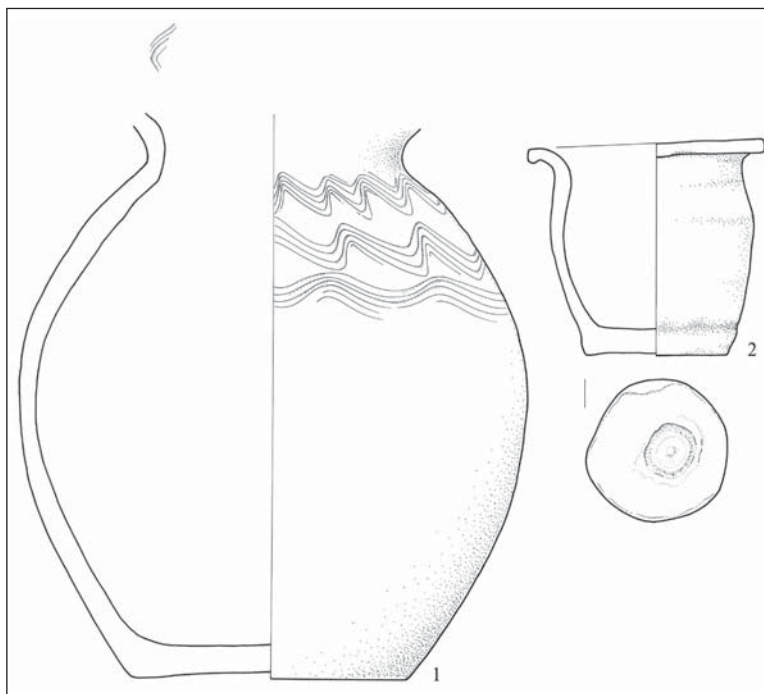
Večji in manjši odlomki lončenine pripadajo loncu z izvihanim ustjem in ravnim dnom, izdelanim na počasnem lončarskem vretenu, ki se ni ohranil v celoti (slika 4). Morda smo posamezne kose spregledali ob strojnem odstranjevanju zgornjih plasti. Odlomki so bili brez vidnega reda položeni ob rob in na dno grobne jame. Lonec ima največji premer 18 cm, višino 20 cm, debelina stene pa meri 8 cm. Zunanja površina lonca je lisasta, črne, sive in rdečkastorjave barve. Notranjost je črne barve. Keramika je groba in luknjičasta. Kot pustilo je bil pridan fino zrnat pesek. Na notranji strani lonca so vidni sledovi prežganih organskih ostankov, verjetno hrane (slika 4).

Zunanja stran večjega lonca je okrašena z večkratno valovnico, v treh pasovih po tri ali pet nizkih valovnic, izdelanih z večzobim glavnikom. Lonec je bil z valovnico, tik pod ustjem, okrašen tudi v notranjosti. Okras na notranjih stenah ni v ohranjen v celoti. Odtis lončarskega kolesa na dnu posode ni viden.

Manjši kosi zoglenelega lesa, ki so ležali na površini 20 x 10 cm, pod enim od odlomkov večjega lonca, so skupaj tvorili pravokotno obliko. Morda predstavljajo dele lesene deščice.

Enostavno oblikovan črno žgan lonček z rahlo izvihanim ustjem je bil najden v prevrnjeni legi. Zunanja površina lončka je fina, barva prehaja od rdečkasto rjave do črne. Notranja površina je luknjičasta. Vidni so zogleneli organski vključki, kot pustilo pa je bil primešan grobozrnat pesek. Lonček ima največji premer 5,2 cm, višino 7,6 cm, debelina sten pa meri 4 cm. (slika 4). Na dnu je viden okrogel odtis lončarskega kolesa.

Ob zobeh mlajše osebe smo odkrili ogrlico iz triinštiridesetih steklenih jagod (slika 5, tabela 1). Ohranjenih je petindvajset okroglih sploščenih svetlomodrih jagod iz neprosojnega stekla (širina = 4 – 4,5 mm), dvanajst okroglih sploščenih temnomodrih jagod iz neprosojnega stekla (širina = 3,5 – 6 mm), ena okrogla sploščena jagoda z zlato folijo in stekleno prevleko iz prosojnega stekla (širina = 5 mm), ena svetlozelena okrogla sploščena jagoda iz neprosojnega stekla (širina = 4,5 mm), ena temnozeleno, skoraj črna, okrogla sploščena jagoda iz neprosojnega stekla (širina = 4 mm), ena okrogla



Slika 4. 1 – večji lonec z valovnico. 2 – manjši neokrašen lonček. Glina. Risba: N. Grum. $M = 1:2$.
 Figure 4. 1 – a large vessel with sinuous lines. 2 – a small non-ornamented vessel. (N. Grum) $M = 1:2$.

bikonična jagoda iz temnomodrega prosojnega stekla (širina = 5 mm) in dve večkratni jagodi, ena s srebrno (širina = 4 mm), druga z zlato folijo (širina = 5 mm), s stekleno prevleko (slika 5).

Na podlagi vzorca oglja (dela domnevne deščice; slika 3) smo pridobili C^{14} datacijo 1182 ± 29 BP (772-899 cal AD; 2 Sigma).

Jama s pražnico

Približno 37 m južneje od groba, neposredno na osi groba, smo odkrili jamo okroglega tlorisa, katerega premer je 64 cm. Stene vkopa so strme, v geološko podlago sega do globine 30 cm. Vkop je bil zapolnjen z ilovnatim meljem.

Med sledove kurjenja uvrščamo večje kose oglja, ki predstavljajo kar 10% polnila, ter večjo količino ožgane glin rdečkaste barve, ki je bila v obliki obroča razporejena na dnu jame (slika 6).

V zgornjem delu polnila smo naleteli na zlomljeno puščično ost (slika 7, 8) in drobce ožganih kosti. Pod njo smo odkrili večje odlomke glinenega pladnja, ki ga Pleterski (2008) imenuje pražnica (uporablja se tudi izraz pražilnik; Knific, Bitenc 2001, 85) (slika 8). Kosi pražnice so bili neenakomerno razporejeni in obrnjeni v različne smeri. Nekateri so ležali ob robu vkopa, pravokotno na dno. Med odlomki pražnice je bil najden del manjšega lonca, pod pražnico pa črno žgan lonček. V vzhodnem delu vkopa smo naleteli na večje lomljence (velikosti do 15 cm) in vsaj dva manjša prodnika (slika 9).



Slika 5. Raznobarvne steklene jagode (2. pol. 8. stol. n. št.). Od zgoraj navzdol: večkratni jagodi in bikonična, okrogle sploščene jagode. Foto: A. Žorž.

Figure 5. Varicolored glass pearls (2nd half of the 8th century A.D.). From above downwards: multiple pearls and biconical, flat cylindrical pearls. (A. Žorž)

Železna ost dolžine 8,2 cm je močno korodirana. Tulast nastavek je okroglega preseka ($r=1$ cm). Robovi odlomljene konice so močno zaobljeni, zato o prvotni obliki težko govorimo. Presek je ovalne oblike, največja širina 2 cm. Najverjetneje gre za puščično ost s krilci.

Pražnica je bila močno poškodovana. Nekateri kosi so bili le deloma prelomljeni, kar kaže, da pladenj ni bil žgan. Površina je svetlo rjave barve. Kot pustilo je bil v manjših količinah pridan kremenčev in apnenčev pesek večjih velikosti. Na zunanji in notranji strani so vidni sledovi ognja, ki se kažejo kot manjše lise sive in črne barve. Predvsem na zunanji površini so vidni odtisi organskih ostankov, verjetno slame. Površina pladnja je gladka. Natančna dolžina pražnice ni poznana, saj posameznih kosov zaradi slabe ohranjenosti ni bilo mogoče sestaviti v celoto. S pomočjo poskusa rekonstrukcije smo ugotovili, da je bila pražnica manjše velikosti, širine do 40 cm, v dolžino pa je merila vsaj 60 cm. Debelina kosov meri povprečno 2,3 cm.

Dva večja odlomka lončenine sta tvorila neokrašen, slabo izdelan lonec z ravnim dnom (slika 9). Lonec ima največji premer 20,3 cm in največjo višino 16 cm, vendar zgornji del lonca ni v celoti ohranjen. Povprečna debelina sten znaša 1 cm. Zunanja stran je

Oblika	Najv. prem.	Širina	Okrogle sploščene	Bikonične	Dvojne
Svetlomodra	4–4,5	2–3,5	25		
Temnomodra	3,5–6	2–4	12		
Svetlozelena	4,5	3	1		
Temnozelena	4	3	1		
Modra prosojna	5	3		1	
Z zlato folijo	5	5	4	7	1
S srebrno folijo	4,5	6,5			1

Tabela 1. Oblika, barva in velikost steklenih jagod iz groba 1.

Table 1. The shape, colour and size of glass pearls. (A. Žorž)



Slika 6. Različni nivoji ob odstranjevanju polnila vkopanega ognjišča.
Foto: M. Lukič
Figure 6. Various levels after removing the filling of the dug in hearth.
(M. Lukič)

svetlo rjave barve, notranja površina pa je lisasta, svetlo rjave, sive in črne barve. Na notranji strani so vidni prežgani organski ostanki. Površina lonca je groba in luknjičasta. Kot pustilo je bil pridan fino zrnat kremenčev pesek.

Deloma ohranjen, manjši grobo izdelan lonček, dno in del ostenja (slika 9) ima največja višino 4,7 cm, največji premer dna 8,3 cm, debelina sten pa meri 0,9 cm. Zunanja in notranja površina je luknjičasta, barva od rdečkasto rjave do črne. Na dnu, ki je rahlo vbočeno, je viden okrogel odtis lončarskega kolesa.

Iz vzorca oglja iz polnila jame smo pridobili C^{14} datacijo 1234 ± 29 BP (759-879 cal AD; 2 Sigma).

Jama z rebrom in lepom

Vzhodno od osi, ki povezuje grob in jamo s pražnico je bila v jalovo plast in prodnat rečni nanos vkopana manjša jamica okroglega tlorisa s strmimi stenami (slika 10). Premer vkopa je 32 cm, globina pa 34 cm. Četrtno polnila vkopa predstavlja ilovnat melj z nekaj procenti prodnikov, v velikosti do 2 cm, večji del polnila pa so sestavljali manjši in večji kosi lepa ter oglja. Med njimi smo odkrili drobce časovno in tipološko neopredeljive lončenine, rdečkasto rjave do črne barve, ter več odlomkov ožganih in neožganih kosti. Navpično je bilo v jamo zapičen del rebra, verjetno živalskega.

Z rezultati C^{14} analiz, opravljenih na odlomku rebra, ki je del polnila jamice, smo pridobili datacijo 1328 ± 25 BP (651-715 cal AD; 2 Sigma). Za natančnejšo opredelitev vrste, smo kosti poslali na nadaljnje analize.

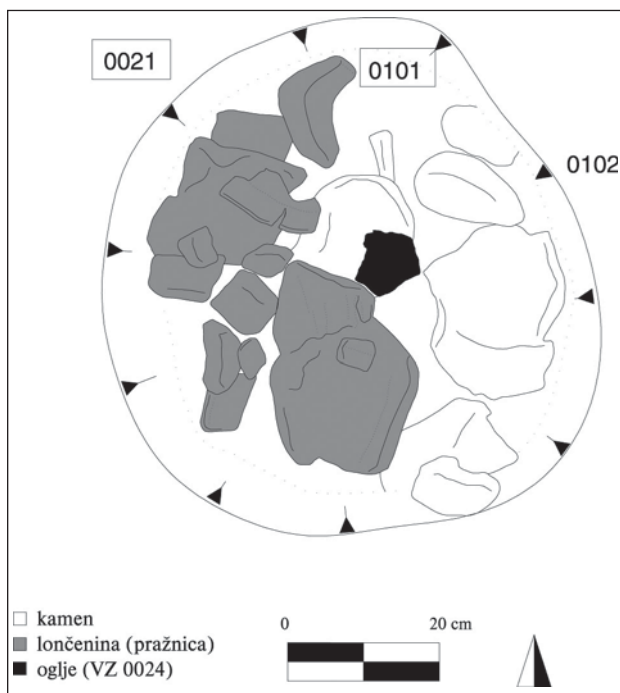
Jama z lomljenci in lončenino

Zahodno od osi med grobom in jamo s pražnico smo odkrili še eno jamo, ki jo glede na vsebino lahko umestimo v obdobje zgodnjega srednjega veka. Vkop zgodnesrednjeveške jame je deloma uničil večjo neolitsko jamo. V tlorisu je vkop ovalne oblike, plitev, s položnimi stenami, velikosti 99 x 73 cm. Globina vkopa meri 8 cm. Dopuščamo možnost, da je bila jama dejansko globlja, vendar smo je del odstranili s strojnimi poglabljanjem. Vkop jame je bil, na prvi pogled brez določenega reda, zapolnjen z lapornatimi lomljenci, velikosti 10 do 15 cm, in redkimi manjšimi prodniki, povprečne velikosti 10 cm (slika 11).



Slika 7. Zlomljena pušična ost. Foto: A. Žorž.

Figure 7. Fragmented arrow point. (A. Žorž)



Slika 8. Interpretacija polnila jame s pražnico; 2. nivo. Izris: R. Klasinc, K. Nagode

Figure 8. Digitalized interpretation of heart with fragments of a roasting platter. (R. Klasinc, K. Nagode)

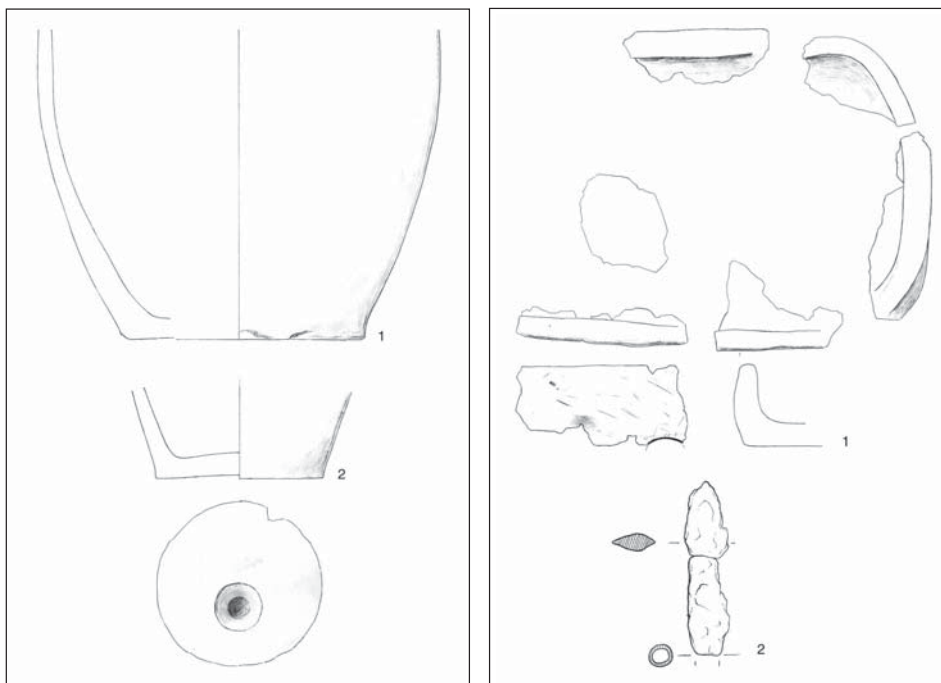
Nekaj manj kot desetino polnila so predstavljali večji kosi oglja. Med najdbe uvrščamo tudi kose rdečkastorjavega lepa ter redke odlomke zgodnesrednjeveške lončenine. Maloštevilni črno žgani odlomki lončenine grobe fature, z luknjičasto površino, so premajhni, da bi lahko sklepali o obliki posode.

5. Razprava o predmetih in obrednih sestavih

5.1. Dvojni okostni grob

Pri ureditvi grobišča in pokopavanju igra pomembno vlogo družbeni spol posameznika. Razliko med biološkim in družbenim spolom razlaga Štular (2007, 39): » Kadar določen položaj posameznika v skupnosti prevlada nad pomenom biološkega spola, govorimo o družbenem spolu«. Na posameznih najdiščih lahko glede na družbeni spol prepoznamo določene vzorce pokopavanja: ženske in dekleta so pokopane v drugačni smeri kot otroci ali moški (primer: grobišče na Malem gradu v Kamniku; Štular 2007, 39), otroci ne gledajo proti mestu živih, prav tako so na posebnih točkah pokopane osebe s posebnim statusom: starejše ženske, neplodne osebe. Takšno poudarjanje družbenega spola je vidno v pridatkih, na primer pridajanje posod v grob (Žorž 2007, 20-21). Večina slovanskih grobišč pa je urejena tudi glede na biološki spol pokojnikov. Ženske in otroci so v skupinah ponavadi pokopani stran od skupine moških grobov. Takšen vzorec kaže tudi grobišče Lauterhofen, kjer so otroci pokopani drugje (Pletherski, Belak 2004, 45).

Otrok je imel v slovanski skupnosti do določene starosti nevtralen spol. Štular (2007, 39) na primeru grobišča iz Malega grada pod Kamnikom nakaže, da se družbeni



Slika 9a. Inventar iz vkopanega ognjišča: 1 – večji lonec, 2 – dno lončka z ostenjem. (Risba: N. Grum; M= 1:4).
 Figure 9a. Inventory of the dug in heart: 1. A larger vessel. 2. The bottom of a smaller vessel (N. Grum: M= 1:4).

Slika 9b. 1 – odlomki praznice, 2 – puščična ost. (Risba: 1 – N. Grum, M= 1:10; 2 – M. Lavrič, M= 1:4).
 Figure 9b. 1. Fragments of the roasting platter (N. Grum: M= 1:10). 2. Arrow point (M. Lavrič: M= 1:4).

spol otroku dodeli nekje med letom 6 in 9. Potemtakem otrok pokopan na tem mestu pri svojih štirih letih še ni imel posebnega statusa.

V primeru pokopa s Spodnjih Škocv pridatki in lega groba, usmeritev naravnost proti ognjišču, ter spremljajoči obredni sestavi nakazujejo, da je bila temu pokopu vseeno namenjena posebna pozornost. Morda so bile obredne dejavnosti v celoti posvečene umrlemu otroku. Temu otroku je verjetno skupnost že določila poseben družbeni spol. Osmljen otroški grob, ki se je morda nahajal na mersko kulturni točki je znan tudi iz grobišča v Alteneringu (Pleterski 2002, 25). Prav tako otroški grob predstavlja ključni del grobišča tudi na grobišču na Žalah pri Zasipu (Pleterski 1996, 175–178).

Če na grob gledamo kot okvir za pokop deklice in ženske (glede na pridatke otroka lahko morda sklepamo na biološki spol), se spomnimo na poudarjanje pomena ženske in hčere v luninih t.i. magičnih obredih, ki jih poznamo z Balkana (Ristestki 2002). Ženske s hčerami naj bi tako posedovale posebne moči, ki so jih uporabljale v povezavi z luninimi obredi, povezanimi s plodnostjo, rojstvom, rastjo in smrtjo (Risteski 2002). Morda sta ti dve osebi imeli poseben status v tam živeči skupnosti in so ju zato tudi pokopali skupaj. Ali pa je ženska oseba v isto grobno jamo pokopana z namenom, da otroka varuje v posmrtnem življenju in lahko celoten kontekst razumemo kot simbol dejanj, posvečenih deklici. Zdi se pomembno tudi vprašanje, kakšen je razlog za smrt teh dveh oseb. Sta to res mati in hči ali gre za pokop dveh oseb, ki sta umrli zaradi istega razloga ob istem času.

5.1.1 Pridatki

V grobu, ki ga opisujem, smo odkrili več kamnov, košček kamene strele, ostanke zoglenega lesa, manjši in večji lonci ter steklene jagode. V nadaljevanju bom skušala dokazati, da te prvine, torej orodja obreda, lahko razumemo kot simbolne nosilce in je njihovo mesto v grobu natančno določeno.

Kamni

V zgodnj srednjeveških obrednih jamah so raznovrstni kamni pogost element. Glede na sestavo, ki je enaka okoliškim kamnom, sicer lahko predpostavljamo, da prodnik v jamo ni bil namerno pridan, temveč je bil že v zemlji, s katero so zapolnili grobno jamo. K drugačnemu razmišljanju nas usmerjajo podatki, ki kažejo, da vkop grobne jame ni presekal spodnjih prodnatih rečnih nanosov pod geološko ilovnato osnovo. Prav tako zgodnje plasti, ki so prekrivale jamo, niso vsebovale prodnikov. Geološka osnova, v katero je jama vkopana, kot tudi samo zasutje jame, je brez grobih sestavin. Na drugi strani so prodniki in skrilavci večkrat del slovanskih obrednih jam, zato morda njihova lega, trije manjši skrilavci na zahodni strani, prodnik na severovzhodni, ni naključna. Kamni so bili v grob verjetno pridani namerno. Možno je, da gre v tem primeru za poudarjanje trojnosti, ki je prisotna v slovanskih ideologijah in o kateri govori Pleterski (1996).

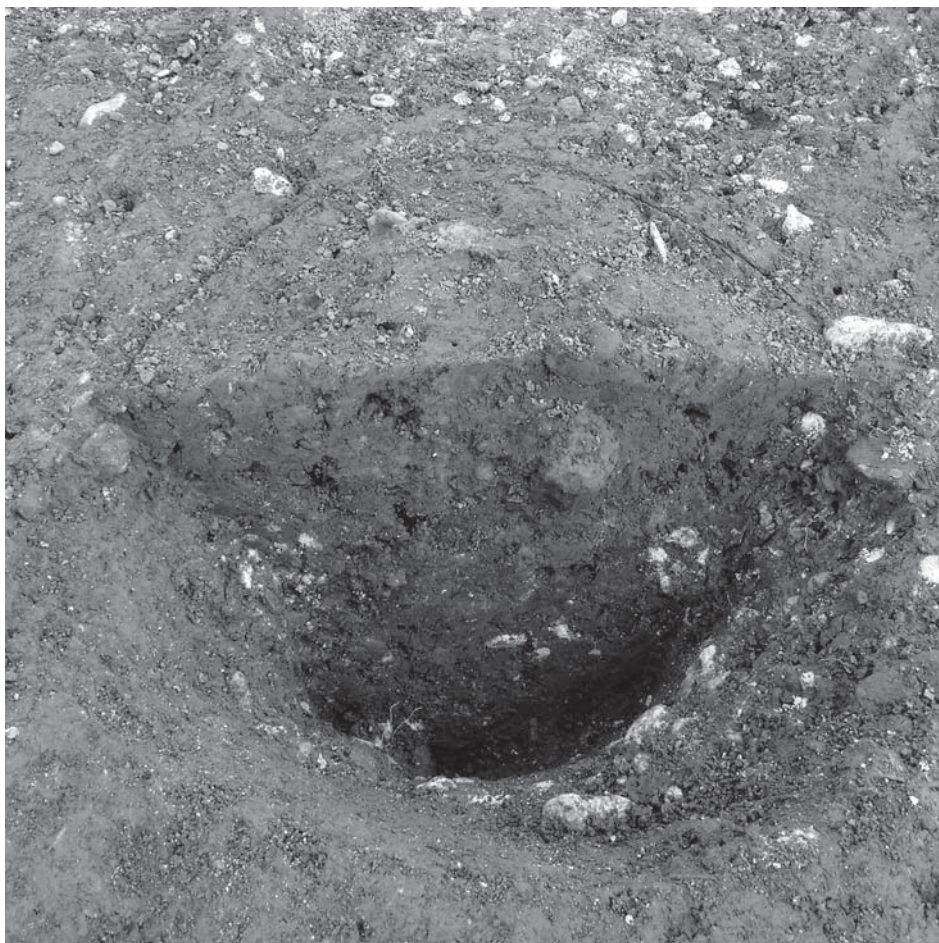
Kamena strela

Čeprav kamena strela na splošno prav tako sodi v skupino kamnov kot surovine, vseeno ponuja ožje gledane razlage. Dragi, poldragi kamni in kristali so imeli poseben pomen že v antiki. Kot tvarine s posebnimi močmi jih razumemo še danes, kot grobne pridanke pa jih zasledimo že v rimskih grobovih, v obliki gem ali prstanov z vloženi kamni.

Košček kamene strele v grobu na Spodnjih Škovcah verjetno predstavlja del zapletenega zapisa, rezultata pogrebnih obredov. Razlage pomena tega pridata so neskončne.

Zoglenela deščica

Glede na velikost in debelino posameznih zoglenelih kosov lahko sklepamo, da gre morda za del manjše deščice. Na drugi strani kose oglja, tudi tiste, najdene ob nogah starejših oseb, morda lahko povežemo s kurjenjem. Kurjenje ognja na mestih pokopavanja omenja Štular (2007, 40). Na Slovaškem takšne sledove iz zgodnjega srednjega veka razlagajo kot prežitek sežiganja mrtvih iz prejšnjih obdobij (Eisner 1952, 231, Niederle 1911, 296). Takšne sledove lahko razumemo tudi drugače. Dejanje, ki vključuje kurjenje, predstavlja spreminjanje žive tvarine, v tem primeru lesa, v mrtvo. Enak primer je žganje gline, ki se skozi ogenj spremeni v lončenino. Tako predmet postane večer. V tem smislu bi zoglenel les (deščica) predstavljal rezultat obreda, povezanega s smrtjo oziroma s prehodom pokojnika v onostranstvo, na drugi strani tudi z nesmrtnostjo. Morda je bil na deščici celo zapis. Etnološki podatki kažejo, da je pogost del verskih obredov sežiganje kosov papirja ali deščic, na katerih so zapisi, uroki. Šele z izbrisom zapisa urok začne delovati. Ogenj je glavno orodje mnogih obredov: od afriških plesov, ki se odvijajo okrog ognja, do indijan-



Slika 10. Presek jamice z rebrom in lepom. Foto: M. Lukič

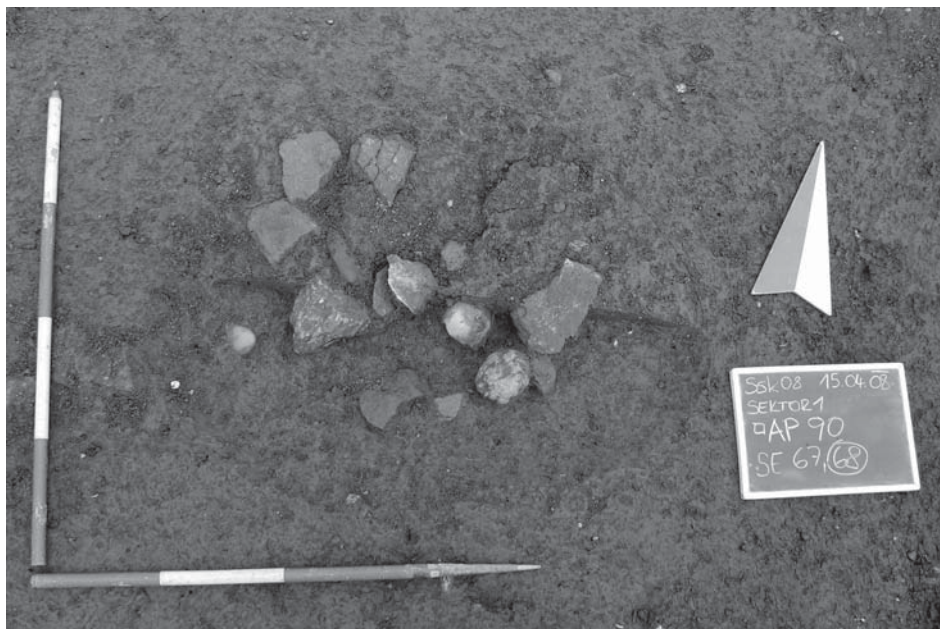
Figure 10. Cross-section of the pit with bone fragments and clay daub. (M. Lukič)

skih savn ob žerjavici. Zogleneli ostanki v grobu so sicer preslabo ohranjeni za stvarnejše razlage.

Lonca

Posode so uporabni in simbolni shranjevalci ter predstavljajo najbolj dinamično kategorijo v smislu pridatkov (Skeates 2005, 5–6). Pojavljajo se v grobnih kontekstih od neolitika do danes. Posode predstavljajo spremembo tvarine, torej gline, skozi ogenj v keramiko, in tako simbolizirajo neke vrste prehod, obred, dejanje. Lonec sam po sebi predstavlja simbol sveta, življenja, veselja (Štular 2005, 89).

Okras valovnice lahko razlagamo kot metaforo vode, simbol večnosti, v slovanskem kontekstu morda tudi kot metaforo božanstva Mokoš, ki pooseblja ženo, mater in sestro (Pleterski, Knific 1999, 386). V slovanskih grobovih posoda takšnega tipa že sama po sebi



Slika 11. Presek jame s skrilarci. Foto: M. Lukić

Figure 11. Cross-section of the pit with schist stones and clay daub. (M. Lukić)

lahko predstavlja žensko, mater in sestro (Žorž 2007, 21). Potemtakem lahko valovnico skupaj s posodo razumemo kot simbol večnosti, življenja, plodnosti. Obred, v katerem so lonec razbili in ga nato položili v grob, lahko razlagamo kot obred smrti, v okviru katerega se konča življenje in duša preide v onostranstvo. V nekem smislu lahko tudi obred izpustitve duše. Okrasi na predmetu posodo namreč nekako oživijo. S tem ko jo razbijemo, je življenjska sila odkrita in izpuščena. Podobno razlaga razbijanje obrednih posod ritonov v neolitiku tudi D. Mlekuž (2007, 276–277). Lonec torej simbolizira dejanje in ne rezultat. Primeri pridajanja razbitih posod v grobove so redki. Pravzaprav se tej tematiki ni nihče dosti posvečal. Iz objav stežka razberemo, ali so bili lonci odkriti v grobovih celi ali razbiti. Zavedejo nas tudi rekonstrukcije. V primeru Spodnjih Škocv deli lonca sicer niso tvorili celote, vendar takšno pomanjkanje lahko razlagamo na eni strani kot posledico strojnega odstranjevanja plasti nad grobno jamo. Na grob smo namreč naleteli ob strojnem izkopu sonde. Odlomki lonca so bili vidni že prav na vrhu polnila. Vseeno dopuščamo možnost, da so bili v grob namerno položeni le deli lonca. Pridajanje predmetov, ki niso celi, v grobove gotovo ni redkost, saj so kot taki še vedno nosilci simbolnega pomena. Več razbitih predmetov, ki ne tvorijo celote, je bilo odkritih v rimskih grobovih s severnoeomskega grobišča pri izkopavanjih najdišča Emonika (še neobjavljeno; informacijo je ustno posredovala T. Mulh).

Omembe obredov povezanih z razbijanjem posod zasledimo v ljudskih zgodbah kot je zgodba iz Sudetskega koledarja (1990). Ta govori o moškem, ki ga je ugrabil povodni mož in ga odpeljal v svoj grad. V eni od soban, ki je bila zaklenjena, je moški odkril narobe obrnjene lonce, v katerih so bile zaprte duše. Lonce je razbil in tako duše izpustil (vir: Sudetski koledar iz leta 1990). Posode, povezane z obredi izpustitve duše, prepoznamo

tudi v starejših arheoloških obdobjih. Hišaste žare Latobikov imajo odprtine, skozi katere je duša odšla v onostranstvo. Enak pomen so morda imele odprtine na dnu keramičnih žar z bakrenodobnega grobišča v Prekmurju, ki so bile, najverjetneje s kamnitim orodjem, izdelane po izdelavi in pečenju (Šavel 2009, 111). Prav tako se je obred razbijanja posode, na primer krožnikov, še danes ohranil v Grčiji.

Očitno gre za močan del stare tradicije, zato menim, da bi takšnim podrobnostim, kot je pridajanje razbitih loncev, vseeno morali nameniti več pozornosti.

O posebnem obredu, povezanem z razbijanjem posod, govori tudi lega posameznih odlomkov večjega lonca. Večja odlomka ustja z ostenjem, okrašena z valovnico, sta bila najdena ob robu, na dnu grobne jame, z okrasom navzgor, neokrašeni odlomki pa so bili neenakomerno položeni okoli teh dveh kosov, nekateri celo naslonjeni na rob, pravokotno na dno vkopa.

Dvojnost okraševanja na zunanjem in notranjem delu posode lahko razlagamo na več načinov. Okras v notranjosti je skrit očem, predstavlja skrito sporočilo, znanje, ki je namenjeno le posameznikom. Tako lahko razlagamo pogosto okraševanje predmetov na sprednji strani, na primer razne obeske, amulete. Sprednja stran predmeta je ponavadi vedno v celoti okrašena in predstavlja najpomembnejši del ter nekako zaobjema svet in v nas povzroča neko emocijo, medtem ko je zadnja stran neokrašena, nerazpoznavna, skrita (Žorž 2007a, 138). Tako predmet predstavlja neko vez med vidnim in nevidnim, prehod iz vidnega v nevidno oziroma iz tostranstva v onostranstvo (Žorž 2007a, 139). Na podoben način avtorji, kot sta Thomas in Tilley (1993, 234), razlagajo simboliko na notranjih stenah megalitskih grobnic.

Manjši lonček na drugi strani predstavlja neke vrste *tabulo raso*, pooseblja otroka, ki glede na družbeni spol še ni zaznamovan. Po obliki posnema večjega. Pridajanje dveh posod v grob, praviloma je ena vedno večja, je najpogosteje pri pokopu otrok, pojavlja pa se tudi pri pokopu juvenilnih žensk in moških (Žorž 2007, 19–20). Iz tega sledi, da je tudi pridajanje posod del nekega ustaljenega reda, pravil, s katerimi so ves čas skušali natančno organizirati ritualno krajino. Včasih so v grobove pridajali že uporabljene posode, v drugih primerih so jih izdelali posebej za obred. V primeru groba s Spodnjih Škocv je bila večja posoda pred obredom že uporabljena, manjša pa ne. Morda je manjši lonček predstavljal del osebne opreme pokojnika, večji pa je nosilec simbolnega pomena. Že samo mesto, kjer sta lonca ležala, torej na nasprotnih straneh grobne jame, nekako razdvaja njun pomen. Večji lonec morda simbolizira smrt, dejanje prehoda v onostranstvo, manjši neokrašen pa morda ponovno rojstvo. Glede na druge pridanke in njuno mesto v grobu jih lahko povežemo s pokopom otroka.

Ogrlica iz steklenih jagod

V 2. polovici 8. stol., kamor lahko na podlagi tipološke in absolutne kronologije umestimo grob s Spodnjih Škocv, so steklene jagode, predvsem večkratne jagode s stekleno prevleko prek zlate folije, uvažali z bližnjega Vzhoda (Pleterski, Knific 1999, 381, Pleterski, Belak 2005, 39). Dragocena ogrlica v grobu kaže na poseben pomen pokojnice. Glede na to, da so jagode izredno majhne, so bile verjetno namerno izbrane za otroka in ne za odraslo osebo. Takšno razmišljanje nas zopet usmeri k ideji, da je bil celoten pogrebni obred z vsemi pripadajočimi dejanji in orodji, namenjen pokopu otroka. Kakšno vlogo pa ima v takšnem obredu ogrlica? Morda gre za poudarjanje statusa otroka, ki sicer

pri tej starosti v skupnosti še nima določene vloge, ali pa je bila ogrlica preprosto pridana le kot osebni predmet.

5.2. Vkopano ognjišče s pražnico

Podobno kot grobna jama tudi ta vkop spominja na maternico in ga lahko razumemo kot simbol plodnosti. Uporabnost jame za ognjišče simbolizira odnos med smrtjo in življenjem. Ognjišče še bolj nazorno kot sledovi kurjenja v grobni jami kaže, da so se na tem prostoru verjetno odvijali obredi, povezani s smrtjo, prehodom v onostranstvo, ponovnim rojstvom. Pravilna okrogla oblika tlorisa jame nas spominja na neskončnost kroga, simbol nesmrtnosti.

V jami smo odkrili več predmetov, ki ne sodijo v običajni inventar ognjišč. To so na primer predmeti za pripravo hrane. Prav tako niso izpolnjeni pogoji, potrebni za uporabo pražnice. Iz tega sklepamo, da gre za obredno mesto oziroma obredni sestav.

Puščična ost

Očitno gre za izrabljen predmet, ki so ga v ognjišče verjetno položili s simbolnim namenom.

Puščica na eni strani simbolizira lov. Lov omogoča kroženje življenjske moči med ljudmi in živalmi. Prav tako gre za dejanje, ki omogoča obnovo živega sveta oziroma simbolizira ponovno rojstvo (Odar 2009, 231). Je del življenjskega kroga: na eni strani smrt – prehod – vrnitev, na drugi rojstvo, preživetje, smrt. Omogoča vzdrževanje ravnovesja, kot to počne božanstvo Mokoš. V kontekstu lova puščica pooseblja moški princip, medtem ko jama sama po sebi (lahko kot vkopano ognjišče, grobna jama, naravna jama) predstavlja zavetje, maternico in pooseblja ženski princip (Odar 2009, 240). Na ta način konica v jami odraža intimen odnos med žensko in moškim ter dejanje, ponovno rojstvo. Vrsto puščičnih osti najdemo tudi na ibernskem polotoku, in sicer v megalitskih grobnicah, ki poosebljajo maternico (Žorž 2007a, 152, 2009). Če vse podatke povežemo s pomočjo kozmologije in nebesnega svoda, puščična ost simbolizira menjavo med nebom in zemljo, združitve (Chevalier, Gheerbrant 1993, 496–497) ter predstavlja neskončen krog odnosov med božanstvi Perunom, Velesom in Mokošjo. Na drugi strani puščica simbolizira nenaadno, hitro smrt (Chevalier, Gheerbrant 1993, 496–497, Odar 2003).

Pražnica

Kosi grobe fature, ki pripadajo slovanski pažnici, ne kažejo sledov uporabe. Surovi glini so pred uporabo najverjetneje primešali anorganske in organske ostanke, kot so vejice in slama. To kažejo odtisi na zunanji in notranji strani pražnice. Pražnice so bile izdelane iz enega kosa gline (Pleterski 2008, 69) in pred prvo uporabo ponavadi (Pleterski 2008, 74). Lomi na kosih pražnice so zabrisani, kar kaže, da je bila pražnica, preden so jo položili v jamo, še v mehkejšem stanju, nežgana in je razpadla na več delov. Ob stiku z vodo je posušena glina postala izredno topna, kar kaže, da je bila pražnica tudi po stiku z ognjem slabo žgana. Verjetno je šlo za enkratno kurjenje. Po več poskusih rekonstrukcije smo ugotovili, da je bila v prvotni obliki pravokotno-ovalne oblike in površinsko najverjetneje daljša kot premer ognjišča, iz česar lahko sklepamo, da so jo v ognjišče spravili

na silo in jo že pri tem dejanju poškodovali. Poznamo tako oglate kot ovalne pražnice, ki dosega večje velikosti. Ponavadi v dolžino merijo približno 70 cm (Primer: pražnica z najdišča Slivnica pri Mariboru velika 76 x 45,5 cm; Knific, Bitenc 2001, 85).

Raziskave slovanske kuhinjske kulture kažejo, da za praženje na pražnici potrebujemo odprto ognjišče ali brezakupolasto peč (Pleterski 2008, 58, 94). Če jo uporabljamo na odprtem ognjišču, potrebuje dovolj visok podstavek (Pleterski 2008, 94). Potrebujemo še orodje za mešanje in posodo za zrnje (Pleterski 2008, 94). Glede na to, da je jama za ognjišče vkopana sorazmerno globoko (približno 30 cm) in da nismo odkrili nikakršnih sledov o podstavku oziroma drugih predmetih, ki jih uporabljamo pri praženju, sklepam, da ognjišče nima uporabne vrednosti v smislu priprave hrane, pražnica pa najverjetneje nosi simbolni pomen. V prid temu govori tudi teorija, ki pravi, da so pražnice pred uporabo položili na ogenj obrnjene navzdol, da so se segrele (Pleterski 2008, 58), medtem ko pražnica iz ognjišča s Spodnjih Škovc na notranji strani ni bila v celoti ožgana. Prav tako nismo odkrili ostankov zrnja, čeprav dopuščamo, da je to lahko tudi posledica okoliške prsti, v kateri se organski ostanki izjemno težko ohranijo (kar kažejo tudi kosti iz groba).

Zrnje lahko predstavlja simbol nesmrtnosti. Obred praženja na pražnici bi tako simboliziral večno življenje. Pražnico torej lahko razumemo kot simbol življenja oziroma kot orodje, s katerim vzpostavimo večno življenje, morda nekako prikličemo življenje v mrtve. Kuhanje pšeničnih zrn, katerega rezultat je lahko kolivo, simbolizira oživljanje mrtvih (Pleterski 2008, 33).

Lonca

Oba kažeta sledove uporabe. V kontekstu z grobom morda simbolizirata dvojno smrt. Kot posodi ju lahko razumemo tudi za metoforo dveh oseb ženskega spola (Žorž 2007, 21). Glede na to, da so bili v jamo položeni le deli, gre morda zopet za rezultat obreda ponovnega rojstva, v smislu razbijanja loncev. Možno je tudi, da takšnega obreda niti niso izvedli namerno, na tem mestu, ampak so jih prinesli s seboj.

Celoten ognjiščni kontekst bi lahko predstavljal mesto, kjer so s pomočjo pripomočkov, t.i. simbolnih predmetov, izvajali obred(e), povezane s ponovnim rojstvom in vzpostavljanjem večnega življenja.

5.3. Jama z rebrom in lepom

Glede na inventar in mesto, kjer leži, se zdi najbolj verjetno, da ta jamica predstavlja ostanek obreda. Neposrednih sledov o kurjenju, razen redkih drobcov oglja, v polnilu jamice ni, zato sklepam, da so ožgane in neožgane kosti v jamo prinesli od drugod. Neožgane kosti lahko nekako simbolizirajo življenje, medtem ko so ožgane z nekim dejanjem že spremenili in so mrtve. Tako bi lahko prikazali spremembo živega v mrtvo. Takšno spremembo lahko, v smislu spremembe gline iz mehkega v trdno, torej nesmrtno stanje, simbolizirajo tudi kosi hišnega lepa.

Oglje iz jame je bilo s pomočjo radiokarbonskih datacij sicer umeščeno v 7. oziroma začetek 8.stoletja. Dopuščamo možnost, da je istočasna z drugimi tremi obrednimi sestavi. V primeru, da je jamica res starejša, jo lahko morda razumemo za indic starejših obrednih dejavnosti.

5.4. Jama z lomljenci in lončenino

Jame, napolnjene s kamni, poznamo tudi na drugih slovanskih grobiščih. V sredini grobišča na najdišču Brezje pri Zrečah so odkrili jamo brez kosti. V severovzhodnem delu je ležalo nekaj večjih kamnov, v jugovzhodnem delu pa tri velike skrilaste plošče (Pahič 1969, 241). Prazen prostor okrog nje poudarja posebno vlogo te točke (Kaiser 2004, 83). Tudi na grobišču Dlesc pri Bodeščah so odkrili podobno obredno stukturo, ki igra posebno vlogo v organizaciji obredne krajine na tem grobišču. Gre za prazen grob, ki je bil na zahodu zapolnjen s kupom prodnikov, na vzhodu pa s tremi skalami. Pri tem grobu in okrog njega so bili pokopani otroci (Pleterski 1996, 178-179). Tu postanemo pozorni tudi na lego kamnov in prodnika v grobu s Spodnjih Škovc. Glede na to, da je kamen lahko nosilec neskončno veliko pomenov, je tudi v tem primeru težko razložiti, s kakšnim namenom oziroma ob kakšnem dejanju so bili ti kamni položeni v jamo. Vsekakor imajo kamni različnih vrst očitno različen pomen. V vrsto postavljeni kamni so bili odkriti tudi ob otroškem grobu na Malem Gradu (Štular 2007, 23). Kot metafore duš lahko razumemo tudi kose keramike. Z razbijanjem loncev rešimo duše. Kopica hišnega lepa, če ga razumemo kot simbol spremembe iz živega v mrtvo, predstavlja drugi del obreda. Telo se spremeni v anorgansko snov, duša pa je izpuščena.

6. Ureditev obredne krajine

Predmeti, jame in obredi v prostoru sestavljajo obredno krajino, ki je del družbe, njenih ideologij in religij. Krajino lahko razumemo kot močan vir družbenega simboličnega sistema. Krajina je urejena na enoten, celosten način, s točno določenimi pravili. Takšna ureditev elementov znotraj celote zasledimo že od paleolitika naprej. Znotraj krajine prepoznamo manjše enote, kot je grobišče. Tudi grobišče je urejeno po točno določenih pravilih, tako kot je natančno urejen odnos živih do mrtvih (Štular 2007, 36-38). Pravila se razlikujejo glede na družbo, ki jo preučujemo. Odnos živih do mrtvih je urejen in se odraža na vseh ravneh.

Grobišče je pri Slovanih ponavadi ločeno od naselbine s potjo ali reko, vendar se nahaja v neposredni bližini prebivališč. Sprva je vsakemu naselju pripadalo svoje grobišče, kar kaže na pomembno vlogo družine v življenju. Po pojavu krščanstva so grobišča uredili okrog cerkva (Pleterski, Knific 1999, 179). Slovansko grobišče je razdeljeno na posamezne dele, za posamezne skupine pokojnikov glede na spol in starost (ženske in otroci so ponavadi ločeni od moških; Sagadin 2001, 367). Pogosto so posamezne skupine grobov ali posamezni grobovi in strukture celo ločeni od ostalega grobišča (Primer: Mali grad nad Kamnikom; Štular 2007, 39). Morda gre za tak primer tudi na najdišču Spodnje Škovce.

Obredna krajina je urejena s pomočjo obrednih sestavov. Sledove urejanja krajine zasledimo že v času neolitika (Žorž 2007a, 2009). Takšna ureditev poteka na simbolni ravni, obenem pa veliko vlogo igrajo tudi **merska pravila**. Že prve analize slovanskega gradiva kažejo uporabo merskih pravil pri urejanju prostora polj, naselbin, grobišč in mikroregij, v povezavi z obrednimi mesti (Pleterski 1996, Macháček in Pleterski 2000, Sagadin 2001, Pleterski 2002, Pleterski in Mareš 2003, Kaiser 2004 in drugi). Obredni kot povezuje tri kulturna mesta (Pleterski 2002). Ponavljanje obrednega kota pomeni utrjevanje naravnega ravnovesja, ki je bistveno za preživetje ljudi (Pleterski 2002, 20). V krajini mora biti zastavljena neka osnovna linija, ki povezuje kulturna mesta, na podlagi katere je nato urejeno

grobišče (Pleterski 2002, 26). Na najdišču Spodnje Škovce za osnovno linijo najverjetneje lahko označimo os med grobom in vkopanim ognjiščem s pražnico. Jama s kamni in lepom ter jamica s kostnimi ostanki sta postavljeni vsaka na svojo stran prek glavne osi. Če ju povežemo, se njuna os križa z osnovno osjo, pod kotom 84°, prav na polovici.

Verjetno bi lahko kot obredne strukture opredelili še vrsto drugih, ki smo jih pripisali fazi nedoločljivo, morda nekaj stojk (slika 2). Pri merskem urejanju slovanskih grobišč pogosto igrajo pomembno vlogo leseni koli, katerih sledovi so redki in težko prepoznavni. Več podatkov v zgodnji fazi preučevanja najdišča še nisem uspela izluščiti.

Med pravila urejanja obredne krajine štejemo tudi **usmeritev grobov**. Večinoma so usmerjeni v smeri zahod-vzhod, pogosto pa je usmeritev naravnana glede na obredne točke. Ponavadi gre za grobove s posebnim pomenom, največkrat gre za ekstremna odstopanja v primeru otroških grobov (Sagadin 2001, 367). Tudi grob v Spodnjih Škovcah je bil usmerjen proti obredni točki, ognjišču, kar kaže na poseben pomen tega pokopa. Pokopi otrok namreč niso smeli biti usmerjeni proti mestu živih, kar kaže na poseben odnos do smrti otroka (Štular 2007, 39–40). Tudi na modernem pokopališču na ljubljanskih Žalah je poseben del pokopališča namenjen le pokopu otrok.

Najdišče Spodnje Škovce, natančneje zgodnjesrednjeveške ostaline, se nahajajo tik ob križišču lokalne ceste, ki vodi skozi vse bližnje vasi. Na križišču stoji večje kužno znamenje v obliki oglatega stebra s streho (slika 2). Iz etnološkega izročila poznamo posebna imena za t.i. mrtvaška počivala. Hrobatova o njih pravi (2008, 16): »Večina takih mest je na križiščih, te pa so v mitologiji okna v onostranstvo, zato so vedno nevarna. S kapelico, križi jih je treba zaščiti.« Morda to znamenje predstavlja prežitek iz starejših obdobj, kot oddaljen spomin na nekdanji pomen mesta.

7. Zaključek

S pomočjo preučevanja predmetov in jam na mikro ravneh sem prišla do zaključka, da predstavljajo pomembna orodja in simbole raznolikih obredov, ki jih lahko povežemo s smrtjo, življenjem, plodnostjo, nesmrtnostjo. Vsekakor gre za zapise čustveno nabitih dejanj, ki so se odvijali pred pokopom, med njim in po njem. V primeru groba pridatki pričajo o obredu izpustitve duše in prehodu v onostranstvo, torej obredu ločevanja. V kontekstu ognjišča gre morda za obred, povezan s plodnostjo, ponovnim rojstvom in nesmrtnostjo pokojnikov. Jamico s kostmi in jamo s kamni pa lahko razumemo kot del obredov, povezanih z vzdrževanjem stika, bodisi s pokojniki ali božanstvi. V simboliki posameznih sestavov lahko prepoznamo lastnosti božanstev in jih na ta način razumemo kot metafore *temeljnih gradnikov sveta*, kot jih poimenuje Štular (2007, 41). To so voda, ogenj in zemlja. Vsekakor moramo takšne obredne jame razumeti tudi na makro ravneh, znotraj celotne obredne krajine. Le tako lahko pridemo do objektivnejših zaključkov oziroma celostnih razlag.

Na makro ravni prav tako pridemo do podobnih ugotovitev. Zagotovo lahko trdimo, da so bila počivališča mrtvih že od nekdanj, vsaj od časa neolitika, urejena na točno določen način. Tako so bila večkrat na širši ravni umeščena v prostor obredne krajine. Ta način označuje predvsem enotnost in celovitost prostora, ki deluje kot eno. Svet namreč razumemo kot da je živ in takšen je tudi naš odnos do njega. Do smrti imamo drugačen odnos. Obravnavamo jo s pieteto, kar se odraža tudi v urejenosti grobišča, grobiščnih

prostorov in tudi na ravni znotraj posamezne jame, torej v predmetih. Iz razpoložljivih podatkov in kompleksnosti ostalin sklepam, da se z veliko verjetnostjo nekje v neposredni bližini nahaja grobišče, morda tudi naselbina. Seveda ne izključujem možnosti, da je grob osamljen primer in skupaj z ostalimi odkritimi obrednimi sestavi predstavlja kraj s posebnim pomenom, sveti prostor. Skoraj z gotovostjo lahko trdim, da sta bila pokojnika pokopana na posebnem mestu, poudarjeni točki v prostoru, bodisi zaradi posebnega statusa, bodisi zaradi načina smrti. Morda ju je na poseben način obravnavala le njuna družina. Dopusčamo možnost, da so bile ostale jame usmerjene oziroma je bila njihova lega točno določena glede na dvojni grob ali na druge okoliške obredne točke. Morda na to kaže os med jamo s skrilavci in jamico z rebrom, ki seka os med grobom in ognjiščem točno na polovici. Za konkretnije povezave imam za zdaj še premalo podatkov in znanja. Brez dvoma zgodnesrednjeveški obredni prostor s Spodnjih Škopc razkriva delček mozaika slovanske ideologije in obrednih praks in dobro izhodišče za nadaljnje raziskave.

Literatura

- Chevalier, J., Gheerbrant, A. 1995. Slovar simbolov. – Ljubljana.
- Eisner, J. 1952. *Dévinška Nová Ves*. Nakladelstvo Slovenskej akademie vied a umení. – Bratislava.
- Gell, A. 2006. Umetnost in delovanje: antropološka teorija. Koda. – Ljubljana.
- Hodder, I. 1982. *Symbolic and structural archaeology*. – New York.
- Hrobat, K. 2008. Danes mrtvim ne pustimo več umreti. – v: *Žurnal24*, št. 39, 16–17.
- Kaiser, K. 2004. Obredni kot in zgodnesrednjeveško grobišče na Brezju nad Zrečami. *Studia Mythologica Slavica* 7, 79–88.
- Knappett, C. 2005. *Thinking through material culture : an interdisciplinary perspective* – Philadelphia.
- Kopytoff, I. 1986. *The cultural Biography of Things* – v: 1986. *The Social Life of Things* (Uredil: Appadurai, A.), Cambridge University Press, 64–91.
- Knific, T. Bitenc, P., 2000. *Od Rimljanov do Slovanov: Predmeti*. Katalog razstave. Narodni muzej. – Ljubljana.
- Macháček J., Pleterski, A. 2000. *Altslawische Kultstrukturen in Pohansko bei Břeclav* (Tschechische Republik). *Studia Mythologica Slavica* 3, 9–22.
- Mlekuž, D. 2007. »Sheep are your mother«: Rhyta and the interspecies politics in the Neolithic of the eastern Adriatic. *Documenta prehistorica* 34, 267–280.
- Niederle, L. 1911. *Život Starých Slovanů*. Dílu 1., svazek 1. Bursík & Kohout. – Praga.
- Odar, B. 2003. *Lokostrelstvo v pozni antiki in zgodnjem srednjem veku* : Diplomsko delo. – Ljubljana.
- Odar, B. 2009. *Izdelava in uporaba koščenih konic iz Potočke zijalke*. Doktorsko delo – Ljubljana.
- Olsen, B. 2002. *Od predmeta do teksta. Teoretske perspektive arheoloških istraživanja*. – Beograd.
- Pahič, S. 1969. *Antični in staroslovanski grobovi v Brezju nad Zrečami*. *Razprave SAZU* 6, 215–308.
- Pleterski, A. 1996. *Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih*. *Zgodovinski časopis* 50, 163–185.

- Pleterski, A. 1999. Pogani in kristjani. – v: Zakladi tisočletij: zgodovina Slovenije od neandertalcev do Slovanov (uredila: Dular, J., Božič, D.), Ljubljana, 386–389.
- Pleterski, A. 2002. Pravno-kulturne strukture v prostoru Altenerdinga na Bavarskem. *Studia Mythologica Slavica* 5, 19–41.
- Pleterski, A. 2008. Kuhinjska kultura v zgodnjem srednjem veku. – Ljubljana.
- Pleterski, A., Belak, M. 2004. Structures in the area of Lauterhofen in Bavaria. *Studia Mythologica Slavica* 7, 43–61.
- Pleterski, A., Belak M. 2005. Časovno razmerje med grobiščema Lauterhofen in Altenerding. *Arheo* 23, 35–46.
- Pleterski, A., Mareš J. J. 2003. Astronomische Grundlagen einiger frühmittelalterlichen Kultstellen in Praha. *Studia Mythologica Slavica* 6, 9–36.
- Risteski, S. L. 2002. The orgiastic elements in the rituals connected with the cult of the moon among the Balkan Slavs. *Studia Mythologica Slavica* 5, 113–129.
- Sagadin, M. 2001. Staroslovansko grobišče na Malem gradu v Kamniku. *Arheološki vestnik* 52, 359–375.
- Shanks, Tilley 1992. Re-constructing archaeology: Theory and practice. – London, New York.
- Skeates, R. 2005. Fetishism and visual culture in Later Neolithic Southeast Italy. – Konferenca na Standfordski univerzi: Seeing the past.
- Šavel, I. in ostali. 2009. Pod Kotom – jug pri Krogu. Zbirka Arheologija na avtocestah Slovenije. Zavod za varstvo kulturne dediščine. – Ljubljana.
- Šmitek, Z. 2007. Kaj raste brez korenja? O kamnih s spousebnimi svojstvi na Slovenskem. *Studia Mythologica Slavica* 10, 179–195.
- Štular, B. 2007. Posamezniki, skupnost in obred v zgodnjem srednjem veku. Primer grobiščnih podatkov z Malega gradu v Sloveniji. *Studia Mythologica Slavica* 10, 23–50.
- Štular, B., Ložič, E. 2007. Od arheologije grobišč proti arheologiji o smrti: analiza arheoloških raziskav grobišč v Arheološkem vestniku. *Arheo* 24, 69–79.
- Štular, B. 2005. Simbolika tvarne kulture – lonček z Brezij. *Studia Mythologica Slavica* 8, 87–97.
- Tilley, C. 2004. The materiality of stone: explorations in landscape phenomenology 1. – New York.
- Thomas, J., Tilley, C. 1993, The Axe and the torso: Symbolic structures in the Neolithic of Brittany. – v: Interpretative archaeology, (uredil: C. Tilley), 225–324.
- Tomazzo-Ravnik 2008. Rezultati analize antropoloških ostankov, Spodnje Škovce. – poročilo o rezultatih antropoloških analiz. – Kranj.
- Žorž, A. 2007. Comparison of »Slavic« pots with gender and age of the deceased. *Studia Mythologica Slavica* 10. 9–21.
- Žorž, A. 2007a. Neolitski idoli v megalitskih pokopih na Iberskem polotoku: Diplomsko delo. – Ljubljana.
- Žorž A. 2009. Neolithic idols in Megalithic structures in the Iberian Peninsula: a symbolic review regarding shape, ornament and raw material. *Arkeos* 24, 31–73.

Zahvala

Zahvaljujem se Andreju Pleterskemu za posredovanje podatkov o zgodnjerednjeveških obredih. V veliko pomoč so mi bile opombe Boštjana Odarja. Zahvalim naj se tudi uigrani terenski ekipi, s pomočjo katere smo izvedli raziskave in dosegli rezultate, na katerih temelji ta prispevek.

Early Medieval Sacral Area at the Site of Spodnje Škovce

Alja Žorž

In view of the excavations at the multi-period site of Spodnje Škovce, we have been able to improve our comprehension of the Early Mediaeval sacral practices. Several pits located on an old river terrace can be interpreted as ritual places. The aim of the research has been orientated towards the meaning of a separate Early Medieval structure on the micro level. Later on, I have tried to perceive these places as elements of a greater whole, possibly as parts of a ritual landscape, linked to rituals, death or burial ground.

The site has been located in the region where the Ljubljana basin narrows into the valley of the river Sava, and has developed on one of the old river terraces formed by the river Sava and its affluent. Traces of such natural processes are visible in the geological basis formed of river gravel deposits that corrugate across the field and create deepenings filled with sanded clay. Both Neolithic and Early Medieval pits and post holes dug in this foundation have intensified difficulties in the classification of separate archeological structures. However, we have been able to identify four pits as early medieval, on the account of finds and radiocarbon analyses: a grave-pit with double burial, a shallow pit with schist stones, ceramic fragments and clay daub, a deep small pit with animal bones and clay daub, and a heart with fragments of a ceramic roasting platter. Moreover, a few other pits discovered, later on classified as “*indeterminable*”, can most likely be dated to the Early Medieval site phase, but as yet we have not been able to acquire suitable information for such conclusions.

Traces of two individuals have been discovered in grave 1. Small teeth belong to a four year old child, whereas fragments of a poorly preserved cranium and the lower part of a skeleton represent remains of a 20–25-year-old adult, most probably a female. The grave-pit has contained a large and smaller vessel, a necklace made from glass-pearls, a probable wooden board, and five stones with different position. These objects give evidence of the ritual linked to releasing the soul and passing on to the other side, or the ritual of separation of the soul and the body.

The location of the grave-pit, its orientation towards other structures, inventory of the pit, and accompanying ritual places, point out the distinctive meaning of the deceased, as well as their social and biological gender.

Several objects that are not common to the inventory of a heart, as for example, a broken arrow point and larger schist stones, may be seen in the light of rituals linked to fertility and immortality of the deceased. An arrow represents a symbol of hunting, which

enables the circulation of the life force, as well as re-birth. The fragmented roasted platter has not yet been used, in the sense of its original function, which indicates it has been made for a special purpose. Later it has been burned inside the hearth, probably as a part of a ritual linked to immortality or transformation, as well the attempt at reestablishing the eternal life.

On the other hand, we can interpret the small deep pit with burnt and unburned animal bones and clay daub, as well as the pit with schist stones, as a part of rituals linked to the reestablishing of contact, either with the deceased or the divinities.

However we may perceive divine characteristics in the symbolism of represented ritual structures. In this way they can be understood as *fundamental elements of the world* (Štular 2007, 41): water, fire and earth.

The study of ritual structures on the macro level, within the ritual landscape, is most important when attempting to accede to a certain matter with an integral method. On an account of the information gathered in such manner, we have proved once more that the last resting places were organized in a distinctively determined way. They have frequently formed an integrity that has been in operation as one entity. We understand the world as it is alive and we relate to it in such a way, as well. However, we do relate to death differently, which can be viewed in the organization of the burial ground, burial places and in the objects accompanying them.

Finally, we may conclude that these remains may belong to a cemetery located nearby. There is a possibility that the double burial and accompanying structures represent an isolated place with a distinctive meaning, in the sense of a sacral area. The discovery of early medieval remains at the site of Spodnje Škovce, has undoubtedly uncovered a piece of the mosaic of Slav ideology and ritual practices and sets a good starting point for further research work.

Exceptional Depiction on the Strap End from Rakova Jelša

Julijana Visočnik

The river Ljubljanica offers many interesting finds, among which is also a silver strap end of circular shape, the upper part of which is bound together by two rivets. According to its shape, it can be dated to the 4th cent. (cca. 400 AD). Our attention is drawn by the unusual ornament with impressed points that is not often attested in Slovenia. On the neck of the strap end, right below the rivets, two Greek letters are engraved: ω and β , which could be initials of the object's owner. Points in the central circular part are more difficult to explain. It seems plausible to interpret them as various constellations: Cassiopeia, Hyades and Pleiades, Great Bear, and possibly Libra (Equinox). The object must have belonged to a soldier, who most probably came from the East. He or somebody else marked his strap end with his initials and had the central round part engraved with a certain reflection of the sky, which he could use to tell time or to locate himself, in which case we could be dealing with a simple astrolabe.

The river Ljubljanica made her way through the Ljubljana moor connecting the two important settlements of Nauportus and Emona and leading further to the river Sava. This was one of the most important traffic connections for our region in the Roman times. The Ljubljana moor with its river presents one of the richest archaeological sites in Slovenia, starting with the pile-dwellings dating to the Neolithic and continuing with the river, which is filled with artefacts from different periods (prehistorical, ancient, medieval and so on). Once Emona and today Ljubljana, it is marked by its position at the edge of the famous moor and with the river running through it. Find-spot Rakova Jelša is situated south of Ljubljana on the northern border of the Ljubljana moor and on the left bank of the river Ljubljanica (fig. 1).

The river Ljubljanica, as the temporary exhibition in the National Museum of Slovenia in Ljubljana presents,¹ offers many interesting finds among which is also a silver strap end of circular shape, the upper part of which is bound together by two rivets. According to its shape, it can be dated to the 4th cent. (possibly even around the year 400).

Measurements of the strap end: length: 4.52 cm, width: 3.65 cm, weight: 14.18 g. Find-spot: Rakova Jelša; inv. no. V 2139. It is kept in the National Museum of Slovenia in Ljubljana.

Our attention is drawn by the unusual ornament with impressed points that is not often attested in Slovenia. A similar strap end was found in Gradišče near Dunaj and is today kept in the Regional museum in Celje. The circular strap end is made of bronze and

¹ Ljubljanica - kulturna dediščina reke, National Museum of Slovenia in Ljubljana (26 February – 27 September 2009).



Fig. 1: Map of the Ljubljana moor with the find-spot Rakova Jelša.

can be dated to the end of the 4th century or to the beginning of the 5th century. Depictions can be seen on both sides; a married couple is incised on the front side and on the back two erots appear.² The strap end from the Ljubljana and the other from Gradišče are made in the same manner, they have the same form, and they were even produced in the same period; nevertheless depictions differ even though they were both made from points. But there are no letters attested on the strap end from Gradišče.

On the neck of the strap end from Rakova Jelša (fig. 2), right below the rivets, two Greek letters are engraved: ω and β ; there can be no doubt about the latter, and the former omega is also very probable, especially if perceived as a small letter. The difficulty arises when we want to comprehend what these two letters are to stand for; it seems most probable that these are the initials of the object's owner since the engraving of names on *instrumenta* was a frequent and common occurrence. The names were engraved (pierced through, incised or hollowed out with an awl) in the nominative or genitive, which is especially appropriate for indicating possession. For instance, in the buried treasure from the vicinity of Drnovo silver jewellery was found (bracelets, fibulae) with the names Ursula, Maximus, and Apro on them.³ A name was also preserved on a spear-shaped silver

² *Od Rimljanov do Slovanov. Predmeti.* 2001, 25 (57).

³ *Visočnik* 2007, 117-124.



Fig. 2: Strap end with incised points. Kept in the National Museum of Slovenia. Photo T. Lauko.

strap end from the second half of the 4th century (around the year 400) found in the river Ljubljanica. The name Antiohos was engraved in Greek letters on its front side in the second case (Antiohou).⁴ It is known that many Greeks who moved from the East to Rome or just to the West never learnt properly how to cope with the Latin alphabet and hence they used their own to write Latin.⁵ That could also be the case with the name Antiohos since we are dealing with the soldier who could have come from the Eastern part of the Empire.

On the basis of the material (silver) and the afore-mentioned Greek letters we can assume that the owner of the belt fittings (*fig. 3*), a part of which was also this strap end, came from the East. Namely, Slovenia rarely reveals silver objects of the kind, and even less frequent are those engraved with the Greek alphabet, which can be perceived as the sign of the eastern part of the Empire, namely of the eastern provinces.

In this part of the Roman Empire Greek culture was prevailing, hence Greek language preserved its superior role and also became an official language of the eastern provinces (beside Latin). The expansion of the Greek language in the Near East it is to be connected with the expansion of the Alexander the Great, and when Rome became the new force in the area west of the Euphrates during the second and the first centuries BC, the

⁴ Visočnik 2009, 298-299 (85).

⁵ Adams, Swain 2002, 6.

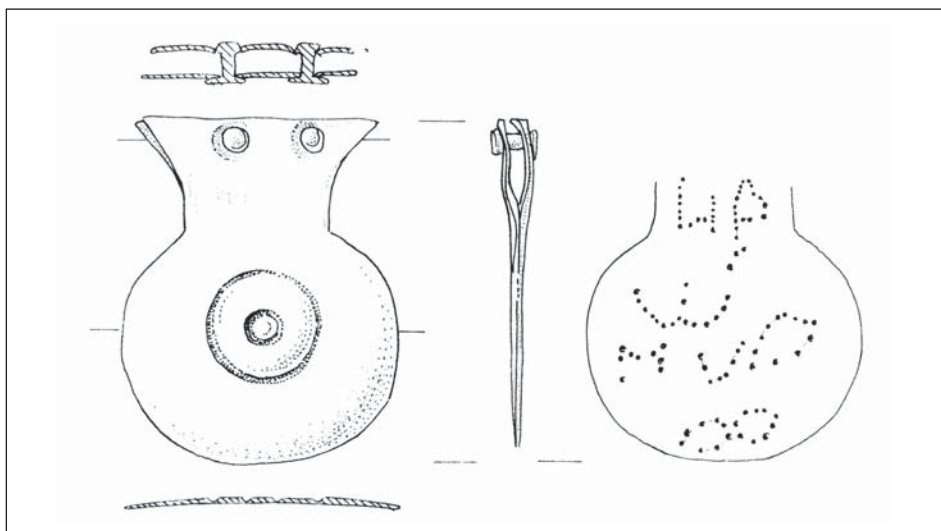


Fig. 3: Sketch of the object. M= 1:1

Greek language retained its authority because of its prestige and because of the economic and continuing local-political power of the Greek-speaking cities of the region.⁶

Points in the central circular part are more difficult to explain. At first glance they do not form any regular shapes that could be logically connected. The search for Greek letters proves to be of no use; however, somewhat greater success is achieved through the comparison with constellations already known, and throughout the antiquity (and even prehistory) already attested on objects or elsewhere (namely in Latin or Greek sources).⁷

Under the omega, which was previously determined as the initial of a name, a double u (w) can easily be seen, which, in astronomy, marks the shape of the Cassiopeia constellation. This constellation was known long before Antiquity since its symbol can be traced as far back as the Vučedol culture, which dates to the period between 2900 and 2400 BC.⁸ Below the Cassiopeia, towards the outer edge of the strap end points can be seen, which can be understood as the Hyades and Pleiades (star clusters); especially the latter were often the object of depictions, both on the pottery from Vučedol as well as on the famous Bronze age Nebra skydisc,⁹ which is recognised as the first representation of the sky in history.¹⁰ The Pleiades, which are usually depicted as six or seven smaller stars, are especially visible in the western sky between 10 March and 17 October.¹¹ The constellation of Pleiades was once known also as a flock of doves. Their use in navigation was widespread in Antiquity. Their heliacal risings and settings marked the beginning and

⁶ Adams, Swain 2002, 12-13.

⁷ Cf. Bilić 2006, 15-58 for the ancient authors, who mention constellations used for navigation in Antiquity.

⁸ Cf. Durman 2000, 102-103, 108, 112.

⁹ Cf. Pásztor, Roslund 2007, 267-278: it is very likely that the disc was a symbolic expression of the cosmos with some reference to the iconographical system of the Nordic Bronze age.

¹⁰ Meller 2004, 22-31; Schlosser 2004, 44-47.

¹¹ Meller 2004, 27.

the end of the sailing season.¹² This fact can be of a great assistance when we are trying to define our artefact.

The Vučedol calendar does not feature these in spring due to the fact that they disappear over the horizon just a few days after the appearance of Orion,¹³ the leading constellation in the Vučedol culture.¹⁴ The Vučedol calendar is believed to be the oldest European calendar based on the Orion cycle, shown by precise sequel of constellations on a vessel found in the centre of the contemporary town of Vinkovci. The climatic conditions corresponding to that latitude brought about four yearly seasons. The simple explanation of the Vučedol calendar is that each of the four lateral bands on the vessel represent the four seasons, starting with spring on the top. Each band is divided into twelve boxes, making up 12 “weeks” for each season. Each of the little boxes contains a picture of what you see when you look at a certain point on the horizon right after twilight. The place of reference on the horizon is the point at which (in those days) Orion’s belt disappeared from view at the end of winter, which meant the beginning of a new year. The pictographs in the boxes represent: Orion, the Sun, Cassiopeia, Cygnus, Gemini, Pegasus, and the Pleiades. If the box has nothing in it, it means there was nothing visible at the reference point. The calendar was the product of the Vučedol culture which flourished in the 3rd millennium BC.¹⁵

The s.c. sky disc from Nebra, an extraordinary artefact dated to the Bronze age (more than 3600 years old), was found accidentally in Sachsen-Anhalt (Germany) in 1999. The **Nebra sky disk** is a bronze disk of around 30 cm in diameter, painted blue-green and inlaid with gold symbols. These are interpreted generally as the sun or the full moon, the lunar crescent, and stars (including a cluster interpreted as the Pleiades). Two golden arcs along the sides, marking the angle between the solstices, were added later. The final addition was another arc at the bottom surrounded with multiple strokes (of uncertain meaning, variously interpreted as the Solar Barge with numerous oars, as the Milky Way or as a rainbow). The disk is unlike any known artistic style from the period, and had initially been suspected of being a forgery but is now widely accepted as authentic.¹⁶

Opposite the Hyades and Pleiades could be the representation of the Great Bear (Big Dipper/The Plough). This well known star pattern is a part of the constellation *Ursa Maior*, which has a typical shape. With its help, we can today locate the North Star or estimate the time. At the bottom of the strap end is a horizontally positioned number eight, which could in this astronomic context be interpreted in several ways: it could be a representation of the Sun and the Moon; on the other hand, it could represent the Libra constellation; and it is also possible that this is a sign representing the equinox.¹⁷

How to interpret the object with such ornament as a whole (*fig. 4*)? The object must have belonged to a soldier (since belt-fittings and strap ends were definitely part of military equipment), who most probably came from the East. The soldier or some craftsman marked the belt fittings (at least the strap end) with his initials and had the central round part engraved (or possibly did it himself, hence the inaccuracies) with a certain reflection

¹² Bilić 2006, 40-42 provides many ancient authors who wrote on the Pleiades in navigation.

¹³ Cf. Šmítek 2001, 120-124 for the beliefs surrounding the Orion constellation in the late Classical Period.

¹⁴ Durman 2000, 112.

¹⁵ Durman 2001, 215-226; Durman 2000, 92-140.

¹⁶ Meller 2004, 22-31; cf. Pásztor, Roslund 2007, 267-278.

¹⁷ Gurshtein 1995, 29, 32, the sign of libra symbolised the balance between day and night at the autumnal equinox.



Fig. 4: Possible constellations on the strap end (Cas – Cassiopeia; UMa – Big Bear; M 45 – Pleiades; Hij – Hyades; Via Solis).

of the sky, which he could use to tell (or measure) time or to define his location - in such a case we could be dealing with a simple astrolabe.¹⁸ If we take into consideration that the Pleiades were used in Antiquity in navigation, this becomes even more probable.¹⁹

Astrolabes are ancient astronomic instruments used to solve problems concerning time and the position of the Sun and stars in the sky. Astrolabes were used to show the picture of the sky in a certain place at a certain time. This was achieved by drawing the sky on the head of the astrolabe and marking it in such a manner that the positions in the sky were easy to find. Its beginnings reach back to classical Greece (*Apollonius*, *Hipparchus*, *Ptolemaeus*) and the instrument was perfected by the Arabs in the 10th cent. AD. It was used to tell the time (sunrise and sunset), and by observing the North Star it could also be used to calculate the approximate latitude.²⁰

¹⁸ The hypothesis made by the astronomer Nikolaj Štritof seems plausible but is at this point the only one known, and thus most probably just one of the possible unriddlings of the ornament with impressed points on the strap end.

¹⁹ Cf. footnote 12.

²⁰ More on astrolabes can be found in Evans 1998, 141-161, and in Van Cleempoel 2005; see mostly the contribution by Proctor, who writes about the composition and use of astrolabes (Proctor 2005, 15-22).

Bibliography

- Adams, J.N./S. Swain, Introduction, in: Adams, J.N./M. Janse/S. Swain (Eds.), *Bilingualism in Ancient Society*, New York, 2002.
- Bilić, T., Some Northern Constellations Used for Navigation in Antiquity, *Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu* XXXIX, 2006, 15-58.
- Bitenc, P./T. Knific (Eds.), *Od Rimljanov do Slovanov. Predmeti*, Ljubljana, 2001.
- Ciglenečki, S., *Polis Norikon. Poznoantične višinske utrdbe med Celjem in Brežicami*, Pod-sreda, 1992.
- Durman, A., *Vučedolski Orion i najstariji europski kalendar*, Zagreb, 2000.
- Durman, A., Celestial Symbolism in the Vučedol Culture, in: *Documenta Praehistorica*, XXVIII, 2001, 215-226.
- Evans, J., *The History and Practice of Ancient Astronomy*, New York/ Oxford, 1998.
- Gurshtein, A., »When the Zodiac Climbed into the Sky«, *Sky and Telescope* 90/4, 1995, 28-33.
- Meller, H., »Die Himmelscheibe von Nebra«, in: H. Meller (Ed.), *Der geschmiedete Himmel. Die weite Welt im Herzen Europas vor 3600 Jahren*, Stuttgart, 2004, 22- 31.
- Pásztor, E./C. Roslund 2007, »An interpretation of the Nebra disc«, *Antiquity* 81/312, June 2007, 267-278.
- Proctor, D., »The Construction and Use of the Astrolabe«, in: K. Van Cleempoel (Ed.), *Astrolabes at Greenwich. A Catalogue of the Astrolabes in the National Maritime Museum, Greenwich*, New York, 2005, 15-22.
- Schlosser, W., »Die Himmelscheibe von Nebra – astronomische Untersuchungen«, in: H. Meller (Ed.), *Der geschmiedete Himmel. Die weite Welt im Herzen Europas vor 3600 Jahren*, Stuttgart, 2004, 44-47.
- Šmitek, Z., Astral Symbolism on the Pre-Romanesque Relief in Keutschach, *Studia Mythologica Slavica* IV, 2001, 119-140.
- Van Cleempoel, K. (Ed.), *Astrolabes at Greenwich. A Catalogue of the Astrolabes in the National Maritime Museum, Greenwich*, New York, 2005.
- Visočnik, J., Grafiti na nakitu/Graffiti on the jewellery, v: Miškec A./M. Pflaum (Eds.), *Našli smo zaklad/Buried Treasure*, Ljubljana, 2007, 117-124.
- Visočnik, J., Pasni sponi in trije jermenski zaključki (No. 85), v: Turk P./J. Istenič/T. Knific/T. Nabergoj (Eds.), *Ljublanica – kulturna dediščina reke*, Ljubljana, 2009, 298-299.

Izjemna upodobitev na pasnem jezičku z Rakove Jelše

Julijana Visočnik

Reka Ljubljanica ponuja mnogo zanimivih in izrednih najdb. Med njimi je tudi srebrn jermenski zaključek krožne oblike, čigar zgornji del je skupaj spet z dvema zakovicama. Glede na obliko ga je mogoče datirati v četrto stoletje oziroma v čas okoli leta 400. Našo pozornost pritegne nenavaden pikčast okras, ki v Sloveniji ni pogosto izpričan. Na vratu jermenskega zaključka sta vgravirani dve grški črki: ω in β , ki bi lahko bili začetnici lastnikovega imena. Pike na osrednjem krožnem delu je težje razložiti. Verjetno in dokaj prepričljivo je, da predstavljajo različna ozvezdja: Kasiopejo, Hijade, Plejade, Veliki voz, morda tudi Tehnico (enakonočje). Predmet predstavlja del vojaške opreme in je moral pripadati vojaku, ki je najverjetneje prišel z vzhoda. Svoj jermenski zaključek je sam (oz. kak mojster) označil z začetnicama in v osrednji krožni del vgraviral določeno podobo neba, da bi jo lahko uporabljal za določanje časa oziroma za določanje kraja, kjer se je nahajal. V tem primeru bi lahko govorili o preprostem astrolabu.

O Turkih, ajdih in cerkvah, ki nočejo stati pri miru. Zgodnji srednji vek Moravske doline, kot ga kažeta arheologija in ljudsko izročilo

Meta Osredkar

The article focuses on Early Medieval archaeological finds from the multi-period archaeological site of Križevska vas and on the oral tradition from that village. The second part of the article is dedicated to Moravska dolina, the wider spatial context of Križevska vas. The interpretation of oral tradition showed that stories about the Turks can suggest earlier, Late Roman and Early Medieval events, while the stories about churches moving from one place to another reflect migration of settlement.

1. Uvod

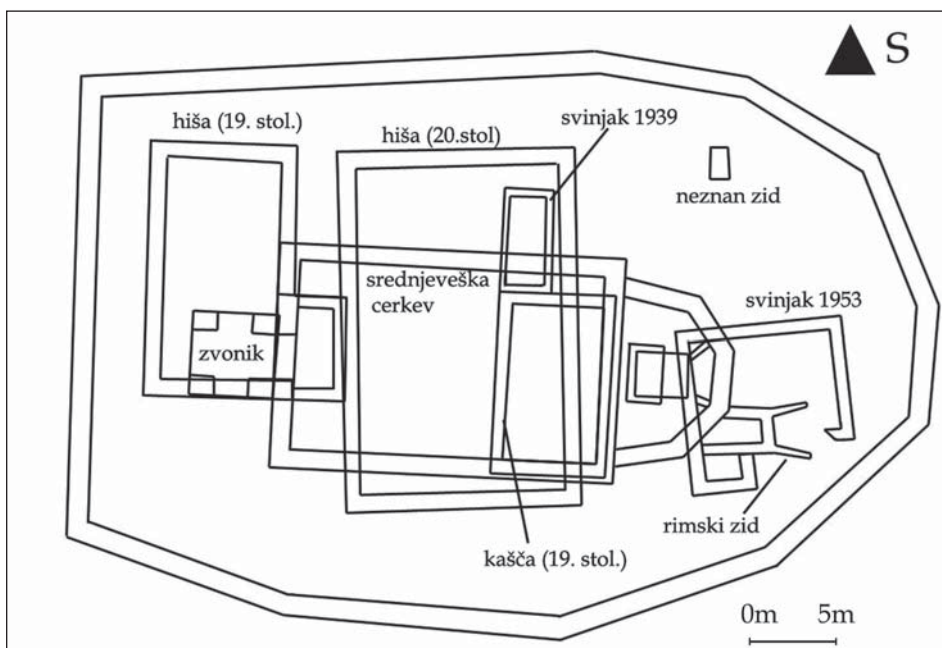
Članek povzema ugotovitve diplomskega dela (Osredkar 2008a), v katerem sem se ukvarjala z arheološko podobo Moravske doline, kot se ta kaže prek arheološke topografije in ljudskega izročila s poudarkom na obdobju zgodnjega srednjega veka.

Moravska dolina leži obdana z nižjim hribovjem med dolinama Črnega grabna na severu ter reke Save na jugu. Nahaja se torej med dvema že od prazgodovine naprej zelo pomembnima prometnima povezavama. Pri omejevanju obravnavanega prostora sem se držala starih župnijskih meja, tako da sem v raziskavo zajela nekoliko širše področje, kot je to, ki spada pod Moravče danes. Izjemoma sem vključila nekaj sosednjih lokacij (Golčaj, Spodnje Prapreče), ki sicer nikoli niso spadale pod Moravče, vendar se z obravnavanim območjem tesno povezujejo in bi bila interpretacija brez njih nepopolna ali celo nemogoča. Izpustila pa sem ozek pas ozemlja, ki je potekal po hribih vzporedno s Črnim grabnom in je moral prav tako spadati pod župnijo Moravče, saj vir iz leta 1526 – popis kranjskih cerkvenih dragocenosti za vojno proti Turkom – kot podružnici moravske župnije omenja tudi cerkvi sv. Gotharda in sv. Mohorja Pod Zidom, ki ležita že vzhodno od Trojan (Koblar 1895, 148).

Delo je razdeljeno v dva poglavitna sklopa. Prvi del se natančneje ukvarja s Križevsko vasjo, ki je zaenkrat najpomembnejše zgodnjesrednjeveško najdišče na tem območju. V drugem delu sem se posvetila širšemu območju celotne Moravske doline.

Z analizo izročila iz Moravske doline sem skušala rekonstruirati zgodovinske procese, ki so sprožili nastanek in razvoj tega izročila. Pri tem sem si pomagala z arheološkimi podatki, ki so bili na voljo.

Vendar pa so bili arheološki podatki dostikrat starejšega datuma in precej skopi. Moravska dolina je arheološko za zdaj slabo raziskana in arheoloških podatkov imamo na voljo mnogo manj kot ljudskega izročila. Slednje pa je v teh krajih temeljito zbrano, saj ga je krajevni zgodovinar Stane Stražar večino zapisal in v monografiji objavil že pred tridesetimi leti (Stražar 1979). Sama sem na terenu izročilo ponekod dopolnila, tako da



Slika 1. Križevska vas. Vse znane stavbe z Vodnikove domačije. Po načrtu N. Ribiča (Gabrovec 1953).

Figure 1. Križevska vas. All known buildings from the Vodnik homestead. Based on the plan by N. Ribič (Gabrovec 1953).

je od izročila, uporabljenega v raziskavi, 66% iz Stražarjevega dela, 14 % iz različnih drugih virov (od teh je najpomembnejši Radešček (1996), ki se je ukvarjal z Gradiščem pri Lukovici), 20% pa je novih podatkov, ki sem jih zbrala na terenu. Potrebno izročilo sem v pričujočem članku le povzela, v originalni obliki pa je objavljeno v mojem diplomskem delu (Osredkar 2008a) in dostopno tudi na spletu (Osredkar 2008b).

Pri svojem delu sem se osredotočila na izročilo, ki se je najjasneje dalo interpretirati kot kazalec pozne antike oziroma zgodnjega srednjega veka. Tako se nisem temeljiteje posvečala krajem, kjer straši, in nekaterim nepovezanim posameznim zgodbam, prav tako nisem preučila poti procesij in romarskih poti. To čaka na nadaljnje raziskovanje.

2. Križevska vas

2.1 Najdbe

Križevska vas leži na nadmorski višini 584 m, na južnem pobočju hribov, ki Moravško dolino ločujejo od doline reke Save, in je za zdaj najpomembnejše arheološko najdišče z obravnavanega območja. Tukajšnje arheološke najdbe izvirajo z Vodnikove domačije. Izročilo o stari cerkvi na tem mestu ter o najdbah kosti in predmetov, je oprijemljivejšo obliko dobilo konec tridesetih let prejšnjega stoletja, ko je Vodnik pri postavljanju svinjaka (Slika 1) našel staro zidovje in tlak ter o tem obvestil muzej v Ljubljani. Odkriti so bili ostanki prezbiterija poznogotske cerkve, severno od nje še ostanki neznanega zidu, ob njem pa mnogo črepinj lončenih posod (Ložar 1939–1940, 104–107).

V letih 1950 in 1953 so obnavljali v vojni požgano domačijo in hlev, pri čemer so na plano ponovno prišle arheološke najdbe, ki jih je tokrat dokumentiral Gabrovec (1954, 132–153). Najdenih je bilo še več ostankov cerkvenih zidov, kar je omogočilo rekonstrukcijo cerkvenega tlorisa. Poleg tega so našli na ostanke zgodnejše rimske stavbe z mozaiikom, delno ohranjen rimski nagrobnik in rimski sarkofag, ki je bil sekundarno uporabljen za zgodnj srednjeveški pokop okostij odraslega in otroka s prdatki: uhanom, prstanom in petimi obsenčniki (Gabrovec 1954, 138).

Leta 1954 je lastnik pri kopanju jarka na severni strani hiše našel še tri okostja, ki so po njegovem pripovedovanju tam ležala drugo za drugim v smeri zahod–vzhod. Ob glavi enega izmed njih je bil bronast obsenčni obroček z odebeljenima koncema (Slapšak 1977, 297).

Gradivo iz Križevske vasi hrani Narodni muzej Slovenije v Ljubljani¹. Po besedah sedanjega lastnika Vodnikove domačije od petdesetih let dvajsetega stoletja dalje niso več našli nobene lončenine ali kakršnihkoli arheoloških predmetov.

2.2 Kratek pregled zgodnj srednjeveškega gradiva (Slika 2)

Obsenčni obroček (1)

Obsenčnik iz bronaste žice je bil najden ob okostju na severni strani hiše. Premer obročka 4,4 cm, presek žice 0,2 cm. Konca sta stožčasto zaključena. Ta obsenčnik je precej bolje ohranjen od gradiva iz sarkofaga.

Obsenčni obroček (2)

Najden v sarkofagu. Obsenčnik iz bronaste žice z nesklenjenima enostavnima koncema. Premer obročka 3,1 cm; presek žice 0,2 cm.

Obsenčni obroček (3)

Najden v sarkofagu. Obsenčnik iz bronaste žice z nesklenjenima koncema. Odebelitve ni zaznati. Premer obročka 3,2 cm; presek žice 0,2 cm.

Obsenčni obroček (4)

Najden v sarkofagu. Obsenčni obroček iz bronaste žice s stožčasto zaključenima koncema. Premer obročka 4,4 cm; presek žice 0,2 cm.

Obsenčni obroček (5)

Najden v sarkofagu. Obsenčnik iz bronaste žice s stožčasto zaključenima koncema. Premer obročka 4,3 cm; presek žice 0,2 cm.

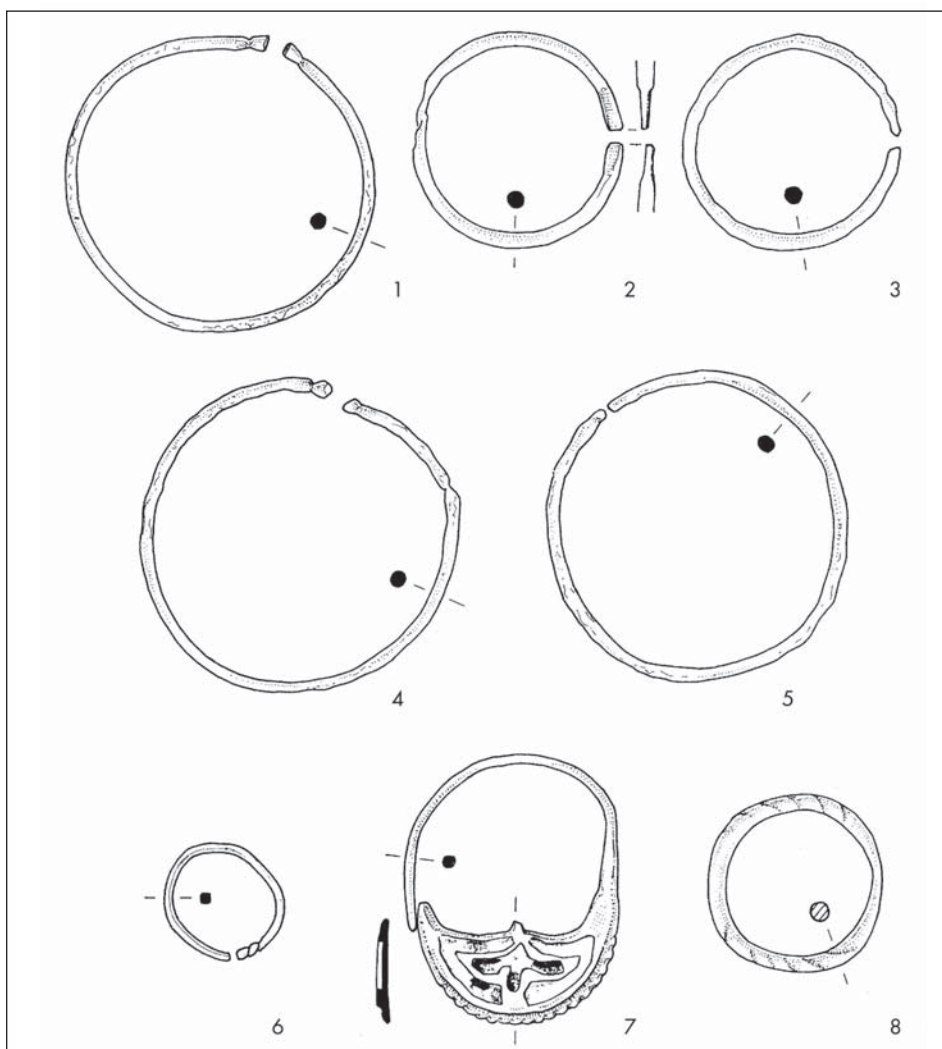
Obsenčni obroček (6)

Najden v sarkofagu. Obsenčni obroček iz bronaste žice z nesklenjenima, a stikajočima se koncema. Eden se morda končuje v dvojnem stožcu, vendar zaradi poškodbe to ni najbolj jasno. Premer obročka 1,8 cm; presek žice 0,15 cm. Presek žice pri tem obročku ni okrogel temveč skoraj kvadraten.

Emajliran polmesečast uhan (7)

Najden v sarkofagu. Bronast polmesečast trirogeljni uhan z narebrenim spodnjim delom. Meri 3 × 3,7 cm. Okrašen je z zelenim jamičastim emajlom; okras je motiv trolista, ki ga obdajata segmenta polkroga. Tretji rogelj na sredini zgornje stranice polmeseca tukaj ni zelo izrazit.

¹ Na tem mestu se Timoteju Knificu iz Narodnega muzeja zahvaljujem za dovoljenje za objavo gradiva. Zahvaljujem se tudi avtorici risb Dragici Knific Lunder.



Slika 2. Križevska vas. Zgodnjesrednjeveško gradivo. 1–6, 8 bron. 7 bron, emajl. 8 bronasto-srebrna zlitina. Merilo: 1 : 1 (objavljeno z dovoljenjem Narodnega muzeja Slovenije, dr. Timotej Knific).

Figure 2. Križevska vas. Early Medieval finds. 1–6, 8 bronze. 7 bronze, enamel. 8 bronze and silver alloy. Scale: 1 : 1.

Prstan (8)

Najden v sarkofagu. Prstan je slabo izdelan iz bronasto-srebrne zlitine, okroglega preseka in sledovi obrabe. Premer obročka 2,5 cm; presek žice 0,3 cm.

2.3 Izročilo

Na tem mestu povzemam glavne poteze ljudskega izročila iz Križevske vasi, ki se povezuje z najdbami na področju Vodnikove domačije.

– Na tem mestu je nekoč stala majhna lesena cerkev z enim samim bronastim zvonom, ki je ob vsaki priliki drugače zvonil. Okrog cerkve je bilo pokopališče.

– Domačija je takrat stala na drugi strani ceste, nad studencem. Njeni prebivalci so bili mežnarji v stari cerkvi, od tod tudi njihovo domače ime Pri Mežnarju.

– V turškem napadu pred 500 leti je bila cerkev požgana. Turki so prišli na semanji dan, vodil jih je sam sultan. Domačini so se zatekli v cerkev in molili k Mariji, naj jih reši. Vnela se je huda bitka, mnogo jih je padlo na obeh straneh, zvon v turnu pa je čudežno tako močno udarjal, da se ni slišalo sultanovih povelj, in tako zmedel Turke. Sultan je zato zažgal cerkev, ampak v tistem trenutku mu je neki brambovec odsekal glavo. Ko so prestrašeni Turki videli obglavljenega sultana, so ob potoku pobegnili proti Savi. Mnogo ranjenecv je še med potjo izkravelo, tako da je v Savo pritekel krvav potok. Turki se niso vrnili.

– Ker naj bi bil kraj po turškem napadu preveč oskrunjen, tedanji papež ni dovolil obnoviti te cerkve, zato so novo sezidali drugje.

– 100 let po turškem napadu so na mestu stare cerkve postavili domačijo. Za klet so porabili material od stare cerkve, omenjajo se lepo ohranjene plošče mozaika. Poleg tega se iz kleti omenjajo še »dosti malanja različnih rož, in zvezdic ter dolgih kač z glavami«.

– Pred kuriščem peči je bila kamnita plošča nekdanje oltarne mize z vdolbino za relikvije sv. Križa. Zaradi tega so se vsako leto podrla vhodna vrata. Prav tako je vsako leto iz peči priletel bel golob. (Ploščo Ložar dejansko omenja, vendar je bila uničena, ko so med drugo svetovno vojno Nemci vas požgali.)

– Pri sajenju dreves so, če so le malo globlje zakopali, prišli na dan človeške kosti in razni »okraski iz grobov«. Nekoč so pri sajenju češnje izkopali »celo moško lobanjo, kjer so bili še zobje in prepereli lasje ...« Teh najdb je moralo biti več, vendar jih niso znali ohraniti.

– V hiši je strašilo, ker je bila postavljena na pokopališču. Videvali so duhove duš, ki so hodile po hiši in molile.

– Glede samega odkritja cerkve se omenjajo še »ožgani ostanki lesa, poltramov«, ki jih Gabrovec in Ložar sicer ne omenjata.

2.4 Razprava

Da je izročilo o stari cerkvi na mestu Vodnikove domačije resnično, se je potrdilo že v prvi fazi raziskav v tridesetih letih. Po drugi svetovni vojni pa je prišlo na dan še dovolj ostankov, da je bila možna rekonstrukcija celotnega cerkvenega tlorisa in obzidja okrog cerkve. Kot v svojem članku poroča Gabrovec, je cerkvena ladja merila 13,5 m v dolžino in 8,9 m v širino. Stene prezbiterija so merile od 2,6 do 2,2 m. Zvonik je bil kvadraten, s stranico 3,3 m. Odkrili so bili tudi kose ometa, ki so bili del freske z motivom rdečih rozet (Ložar 1939–1940, 105).

Vendar pa nam zgoraj navedeni arheološki podatki in tudi ljudsko izročilo kažejo, da lahko o poselitvi na tem mestu govorimo že precej dlje. Prvotni vzrok zanjo je najverjetneje studenec na tem mestu, na katerega so še v 20. stol. v času suše hodili po vodo tudi iz okoliških krajev.

Najzgodnejša najdba s tega mesta je nagrobnik², ki ga Gabrovec glede na izdelavo datira v konec 1. oziroma začetek 2. stol., o določeni rimski prisotnosti pa govori tudi sarkofag lokalne izdelave, ki pa je od nagrobnika nekoliko mlajši. Če je na tem mestu

² Glej tudi: Šašel A. in Šašel J. 1963, 113.

stala vila, je težko reči, vendar pa o rimskodobni lončenini, ki bi jo ob vili pričakovali, ni poročil. Ložar sicer omenja poznoantično lončenino, treba pa je tudi upoštevati, da sistematičnih izkopavanj tu ni bilo.

Zagotovo pa o stalni prisotnosti na tem mestu govori mozaik³, ki ga je omenil že Ložar, in ki so ga najprej imeli za tlak poznogotske cerkve, kasneje pa za mozaični tlak rimske vile. Danes v tem mozaiku, glede na primerjave s podobnimi mozaiki, vidimo tlak poznoantične zgodnjekrščanske cerkve. Takšne mozaike namreč najdemo v zgodnjekrščanskih cerkvah Salone, Istre, Vicenze in Pulja poznega 4. in 5. stol. (Cevc E. 1960, 46). Najboljši primerjavi temu mozaiku z našega ozemlja sta mozaik iz Šmartnega v Tuhinju (Cevc E. 1960, 46) in trije fragmenti mozaika iz Lesc (Božič 1995, 46). Slednji je nosil ostanke ostan-kov donatorskega napisa za zgodnjekrščansko cerkev. Nobeden od teh dveh mozaikov pa se ni ohranil. Zidovi, med katerimi je bil mozaik v Križevski vasi najden, tako najverjetneje pripadajo ne domnevni rimski vili, temveč kasnejši zgodnjekrščanski cerkvi.

Rimski sarkofag je bil sekundarno uporabljen za zgodnj srednjeveški pokop dveh skeletov s pridatki: polmesečastim uhanom, okrašenim z jamičastim emajlom, prstanom in petimi obsenčnimi obročki. Okoliščine poznamo po pripovedovanju gospodarja, ki je grob odkopal. Otroške kosti so bile nad odraslimi, emajlirani polmesečasti uhan je pripadal odraslemu okostju, obsenčni obročki pa otroškemu. Kostni se niso ohranile. Sarkofag je bil usmerjen v smeri zahod–vzhod (Gabrovec 1953, 138–139).

Pridatki, ki so ležali ob okostjih, so značilni za t.i. ketlaški kulturni krog (Korošec P. 1979, 202–203). Tovrstne obsenčnike z grobišča Sedlo na Bledu je natančneje časovno opredelil Pleterski (1983). Glede na primerjavo z blejskimi sodijo obsenčniki iz Križevske vasi v čas od sredine 9. do 10. stoletja.

Kar se tiče uhana, pa so podobni primeri navadno datirani nekoliko pozneje, to je v 10. in 11. stol. (npr. Bitenc in Knific 2001, 110, slika 369, 4; Bitenc in Knific 2001, 115, slika 380, 3 in 4; Sagadin 1982, 129; itd.).

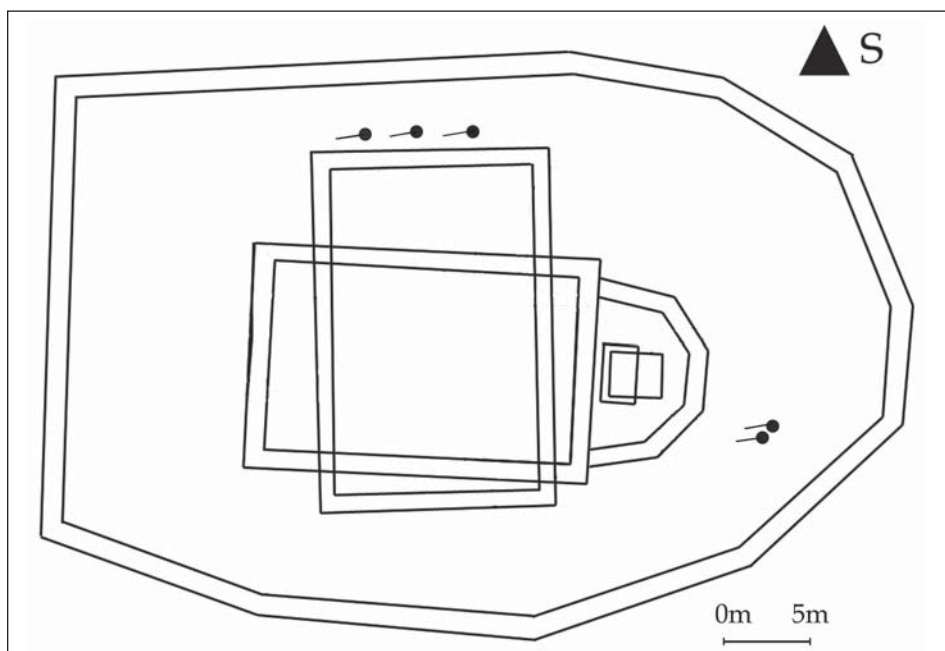
Zaradi lege obeh okostij v sarkofagu (otroški nad odraslim), obsenčniki ne morejo biti starejši od uhana. Obraten položaj bi dopuščal več maneverskega prostora, tako pa se zdi najbolj smiselna razlaga, da je šlo za hkraten pokop, ali pa vsaj med prvim in drugim pokopom ni preteklo mnogo časa. Pokopa bi tako sodila na prelom 9. oziroma začetek 10. stol.

Uhan večje okostje precej zanesljivo opredeli za žensko, saj se tovrstni uhani navadno najdejo v ženskih grobovih (Sagadin 1987b, 46). Kostni niso ohranjene, tako da si z njimi pri ugotavljanju spola in starosti ne moremo pomagati, najverjetneje pa gre za pokop matere in otroka. Vprašanje je tudi, če sta bila pokopana skupaj ali pa je bil otroški pokop opravljen naknadno. Glede na to, da je bilo otroško okostje nad odraslim, tudi v tem primeru med pokopoma ni moglo preteči več kot največ nekaj let.

Zgodnj srednjeveški pokop ženske z otrokom kaže na skupnost, ki je tu živela. Pokop v drugotno uporabljenem rimskem sarkofagu očitno kaže na poseben status, ki sta ga uživala znotraj skupnosti.

Tovrsten zgodnj srednjeveški pokop v sarkofagu je pri nas edinstven. Najbližje primerjave srečamo v Dalmaciji, kjer so prav tako sekundarno uporabili starejše antične sarkofage. V glavnem so ti pokopi datirani v 11. stol. (Gospin otok v Solinu, Sv. Peter v Selu, Šuplja cerkev v Solinu, Sv. Lovro pri Šibeniku), v Biskupiji pa naj bi dva tovrstna pokopa izvirala celo iz 9. stol. (Korošec J. 1952, 90).

³ Glej tudi: Djurič 1976.



Slika 3. Križevska vas. Srednjeveška cerkev in sedanja Vodnikova hiša z označenimi mesti zgodnesrednjeveških pokopov.

Figure 3. Križevska vas. The medieval church, the present Vodnik house and the locations of the Early Medieval burials.

Da pri opisnem pokopu iz Križevske vasi ni šlo za osamljen primer, temveč za del večjega grobišča, kažejo trije grobovi, najdeni na severni strani hiše (Slika 3). Razdalja med pokopi na severni strani hiše in sarkofagom je znašala približno 17 m (najmanj 14 in največ 20 m). Razmeroma velika razdalja med sarkofagom in pokopi na severni strani kaže, da grobišče ni bilo majhno.

Arheološka slika, ki se nam torej kaže na tem mestu, je zgodnesrednjeveško grobišče s preloma 9. v 10. stol.

Nekaj indicev kaže, da bi med zgodnjekrščansko iz 4./5. stol. in poznogotsko cerkvi-jo na tem mestu lahko stala cerkev tudi v času zgodnjega srednjega veka.

V izročilu o turškem napadu, ki se je ohranilo med domačini, je cerkev, ki so jo Turki požgali, izrecno lesena in to se omeni večkrat. Za razliko od tega, kar pravi izročilo, cerkev v času turških vpadov oziroma v svoji zadnji fazi ni bila lesena, temveč zidana in obdana tudi z zidanim obzidjem. Zgodba o leseni cerkvi je prav mogoče samo pesniški dodatek, vseeno pa je zanimivo, kako trdno je v samo legendo ta podatek zasidran, kljub temu da so ruševine porušene zidane cerkve ostale vidne in naj bi jih celo uporabili pri gradnji domačije. Zaradi tega sklepam, da bi izročilo o leseni cerkvi lahko bilo starejše, nekoč v teku časa pa se je spojilo z zgodbo o cerkvi, ki so jo porušili Turki. Po formuli: Tukaj je bila nekoč lesena cerkev. + Tukaj je bila cerkev, ki so jo požgali Turki. → Tukaj je bila nekoč lesena cerkev, ki so jo požgali Turki.

Gabrovec in Ložar ne omenjata kakšnih ostankov oglja, omenja pa ga poročilo domačinke (Osredkar 2008a, 72). Če ta podatek drži, je to vsekakor še en argument v prid tezi, da je na tem mestu nekoč stala tudi lesena stavba. Po drugi strani pa bi bilo oglje lahko tudi ostanek domnevnega požara, v katerem je bila uničena zidana cerkev, ki je pač morala imeti tudi nekaj lesenih delov.

Tudi to, da je srednjeveška poznogotska cerkev točno na mestu originalne poznoantične, nakazuje neko kontinuiteto. Težko bi si predstavljali, da bi šele tisoč let po tistem, ko je na tem mestu stala poznoantična zgodnjekrščanska cerkev, zgradili novo cerkev na natanko istem mestu. Nasprotno, uporaba natančno iste lokacije govori za zgodnjo datacijo cerkve, ki je sledila poznoantični. Še dodaten argument zanjo so zgodnjerednjeveški pokopi; med že omenjenimi zgodnjerednjeveškimi pokopi v sarkofagih iz Dalmacije je tudi nekaj takih, ki so stali v notranjščini cerkva (J. Korošec 1952, 90).

Protiargument zgodnejši dataciji bi bil patrocinij sv. Križa, ki doživi razcvet nekako v času križarskih vojn. Vendar se patrocinij lahko tudi spremeni. Perava (Perau) pri Beljaku je takšen primer, kjer naletimo na zgodnjerednjeveško grobišče okrog cerkve, prvotno posvečene sv. Petru, sedanja cerkev pa je posvečena prav sv. Križu (Korošec P. 1979, 53). O primeru cerkve v Millstattu, ki je navidezno zamenjala patrocinij (iz Marije v Salvatorja) pa piše Pleterski (1994, 302).

Zgodovina sicer cerkev v Križevski vasi prvič omeni leta 1526 (Koblar 1895, 143–150). Letnica 1526 je pomenljiva, saj to pomeni, da je do turškega napada, če je ta zares vzrok opustitve in propada cerkve, prišlo šele sredi ali proti koncu 16. stoletja.

Zgodnjerednjeveško grobišče se je najverjetneje obdržalo še naprej, v visoki in pozni srednji vek, za kar govorita tako prisotnost poznogotske cerkve kot tudi izročilo, ki izrecno poudarja, da so mrtvece začeli nositi v Moravče šele po turškem napadu in uničenju cerkve. V Moravče so nosili pokopavat do leta 1930, ko so zgradili pokopališče v vasi. Zanimiv je odlomek iz poročila domačinke, ki trdi, da so se neke lobanje, ki so jo izkopali na tem mestu, držali še lasje. Glede na to, da v nobenem primeru tukajšnji grobovi niso mlajši od domnevnega turškega napada, se pravi od konca 16. stoletja, je to precej neverjetno, a teoretično še mogoče.

Zgodba o Turkih, ki so porušili križevsko cerkev, zgodovinsko ni potrjena, vendar se ta razlaga zaenkrat zdi precej verjetna. Močna travma je morala povzročiti, da so vaščani opustili cerkev in pokopališče okoli nje, kar je za seboj potegnilo težko in nepraktično prenašanje pokojnih čez hribe v Moravče, uro in pol hoda ob lepem vremenu.

3. Analiza izročila celotne Moravške doline

3.1 Turki

Z obilico izročila o Turkih pa se ne srečamo samo v Križevski vasi, temveč so zgodbe o Turkih na celotnem obravnavanem področju Moravške doline tako pogoste, da turško izročilo predstavlja pravzaprav najboljše sklop izročila. Ob tem si lahko zastavimo vprašanje, kdaj gre pri teh zgodbah zares za Turke, kdaj pa se je vanje morda skrilo starejše izročilo – in če se je, kako tedaj ločiti zgodovinske Turke od “Neturkov”?

Izročilo o Turkih sem tipološko razdelila, da se bodo jasneje prikazale podobnosti in strukturna ujemanja.

- Kurjenje grmad za obveščanje o Turkih (Vrh sv. Miklavža, Grmače, Cicelj, Gradišče pri Lukovici, Sv. Valentin na Limbarski gori, Šija pod Limbarsko goro – Žemberk).
- Jame, kamor so se ljudje zatekali pred Turki (Turške jame nad Dolami, Majcetova jama pri Krašcah, Dolga cerkev pri Spodnji Javorščici, Boštonova jama pri Zalogu pod Trojico, jama na Pogledu, Zaravna nad Zgornjo Dobravo).
- Protiturški tabor (cerkev sv. Marjete v Gradišču pri Lukovici, cerkev sv. Andreja pri Krašcah, cerkev sv. Miklavža na Vrh sv. Miklavža, cerkev sv. Valentina na Limbarski gori, Šijanova domačija na Šiji pod Limbarsko goro, Zamudova hiša v Veliki vasi, Belo znamenje).
- Turška znamenja (Avbeljnovo znamenje v Serjučah, Belo znamenje pri Vodica, znamenje v Mošeniku).
- Najdbe turških predmetov – podkev in orožja (struga Drtiščice pri Pogledu, Gradišče pri Lukovici, Belo znamenje pri Vodica, Krašče, Štancelaze).
- Izročilo o pokopanih Turkih (Gradišče pri Lukovici, Križevska vas, Vrh sv. Miklavža, okolica Pogleda).
- Kraj, kjer naj bi Turki taborili (pri Goričici, pri Stegnah).
- Kraj, ki so ga Turki uničili (Tovorov grad, Gradišče pri Lukovici (cerkev, oziroma grad, ki je stal tu pred cerkvijo), Limbarski grad, Križevska vas – cerkev).
- Kraj, kjer so domačini premagali Turke (Goričica, Dešen, Križevska vas, Sv. Andrej, Vrh sv. Miklavža, Sv. Valentin na Limbarski gori oziroma pri Belem znamenju).
- Turški zaklad (Cicelj / Vrh sv. Miklavža, Gradišče pri Lukovici, Šija – Korimškov Žemark (Žemberk), Vrhe).
- Čudežna rešitev pred Turki (Sv. Valentin na Limbarski gori, Križevska vas).
- Drugo.

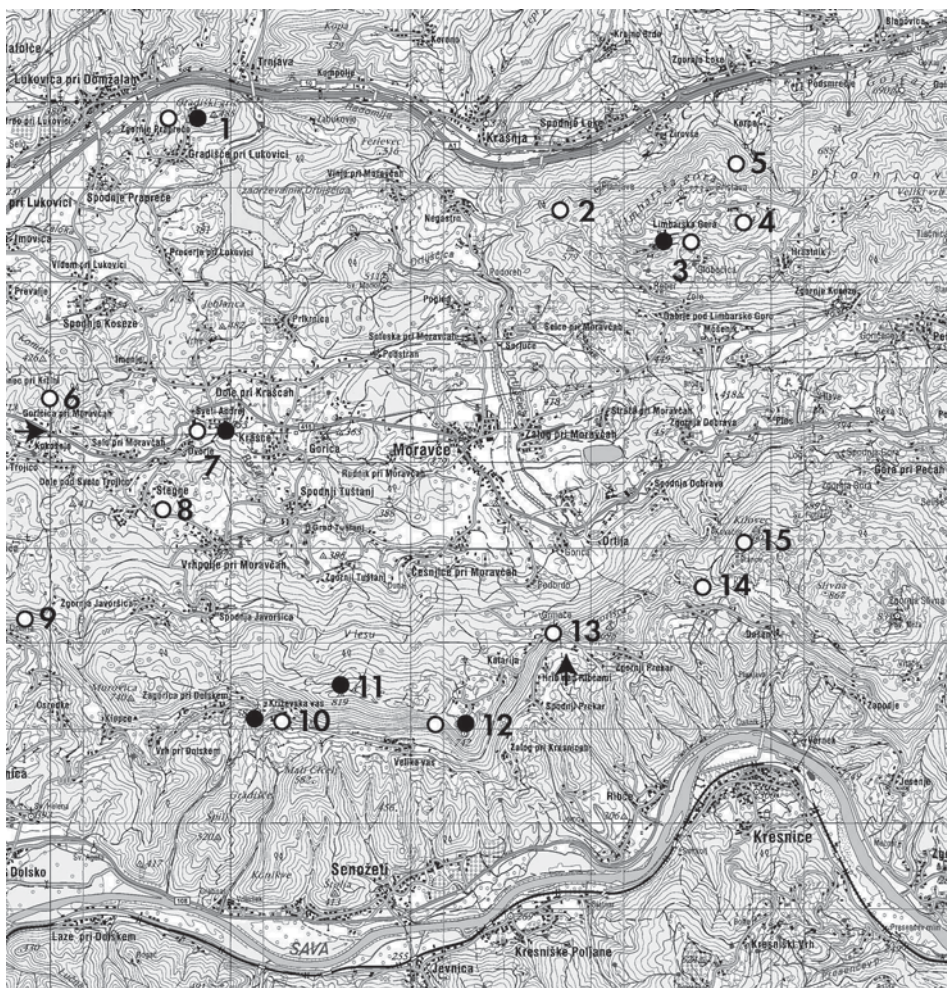
Izkazalo se je, da lahko turško izročilo razdelimo na tri velike sklope. V prvega spada tisto izročilo, ki se dejansko navezuje na Turke, ki so plenili po teh krajih (»zgodovinski Turki«). Dostikrat pa se je pokazalo, da zgodba enostavno mora biti starejša od – za arheologe – relativno nedavnih časov turških vpadov. Za takšno izročilo se je navadno izkazalo, da korenini še v času pozne antike in zgodnjega srednjega veka. V tretji sklop (t.i. »mitološki Turki«) spadajo zgodbe, ki najverjetneje ne odražajo lokalnega historičnega procesa, temveč so »Turki« v njih bolj ko ne prikladni literarni liki.

3.1.1 Zgodovinski Turki

Za raziskovanje tega, kaj od turškega izročila se dejansko nanaša na Turke, je bilo potrebno po eni strani narediti poskus rekonstrukcije obrambnega sistema proti Turkom (tabori, signalne postaje), po drugi pa kartirati ostanke turškega napada (Slika 4).

Protiturške tabore omenja izročilo ob cerkvah na Gradišču pri Lukovici (1), Sv. Andreju pri Krašcah (7), Sv. Miklavžu na Vrh sv. Miklavža (12) in sv. Valentinu na Limbarski gori (3). Poleg tega naj bi bili proti turški nevarnosti obzidani Šijanova domačija na Limbarski gori in Zamudova hiša v Veliki vasi. Tabor naj bi bil tudi pri Belem znamenju pri Vodica (2).

Z arhitekturnimi ostanki in konfiguracijo terena sta potrjena tabora pri cerkvi sv. Andreja in sv. Miklavža. Pri slednjem izročilo omenja tudi signalno postajo – ta je tudi edina od tukaj omenjenih, ki je potrjena z zgodovinskimi viri (Simoniti 1988, 187–188).



Slika 4. Zgodovinski Turki. Poln znak označuje ostanke obrambnega sistema (tabori, signalne postaje), prazen pa izročilo o turškem napadu ali o njihovi prisotnosti. Puščici kažeta, kje so Turki najverjetneje vpadli v Moravško dolino.

Figure 4. Historical Turks. Full shape: remains of the defence system against the Turks (fortified churches, locations of beacons). Empty shape: oral tradition about a Turkish attack or their presence. The arrows show the two directions where the Turks most likely entered Moravška dolina.

Kot kresišči se omenjata tudi Grmače (13) in Cicelj (11) v neposredni bližini Vrha sv. Miklavža.

Na Gradišču pri Lukovici ni sledov obzidja, je pa ohranjen utrjen samostojen zvonik, kar Fister (1975, 53) interpretira ne kot tabor, temveč kot utrjeno signalno postojanko, ki je sprejemala signal s Šmarne gore in ga predajala naprej v Črni graben. Gradišče pri Lukovici je kot signalna postaja omenjeno tudi v izročilu.

Prav tako kot signalno postajo izročilo omenja Limbarsko goro, kjer se je tudi ohranil toponim Varda severno od cerkve. Izročilo o protiturškem taboru okoli cerkve na Limbarski gori pa ni smiselno, saj je bila cerkev zgrajena šele okrog leta 1667. Izročilo na

Limbarski gori sicer omenja dve signalni postaji: poleg te pri (kasnejši) cerkvi, naj bi kurili grmade tudi na hribu Žemberk (4) nad zaselkom Šija na Limbarski gori.

Kot izročilo o protiturškem taboru lahko jemljemo tudi zgodbo o napadu Turkov na cerkev v Križevski vasi (10), kamor so se pred Turki zatekli prebivalci vasi. Arheološki podatki o srednjeveški cerkvi pa kažejo, da je imela obzidje.

Pri Belem znamenju pri Vodichah je teren popolnoma neprimeren za tabor, manjkajo tudi kakršnikoli arhitekturni ostanki, tako da je tukaj sama ideja tabora najverjetneje naknadno prilepljena na starejše izročilo o zmagi nad Turki na tem mestu. O domnevnem obzidju proti Turkom v Šiji in Veliki vasi težko rečemo kaj določenega.

Domačini so se pred Turki skrivali tudi v jame, ki pa so naravna danost in so gotovo prišle prav tudi v drugih zgodovinskih obdobjih proti drugim sovražnikom.

Bitke s Turki in turške napade izročilo pogosto omenja. Da so Turki te kraje tudi dejansko napadli, je glede na že opisano situacijo v Križevski vasi – pa tudi glede na pogostnost izročila o njih – nadvse verjetno.

Najverjetneje je, da so Turki v Moravško dolino dostopili iz dveh smeri. Prva je mimo Goričice (6), kjer se Moravska dolina odpira proti zahodu in kjer vodi cesta vanjo še danes (v okolici Goričice je tudi pogosto izročilo, kako so tam Turki taborili). Drugi prehod so Grmače, ki so najlažji prelaz s savske strani na moravško (nanj se tudi nanaša zgodba o turškem poveljniku, ki se je tu ustavil in modroval, kako morajo Turki samo še enkrat priti, pa bo Carigrad dobil zlato streho).

Izročilo o napadu Turkov se navezuje tudi na Limbarski grad (5), Tovorov grad pri Trojici (9), Stegne (8), Dešen (14) in Štance Laze (15).

Če ne upoštevamo jam, ki so naravna danost, so ostanki obrambnega sistema pred Turki (tabori, signalne postaje) in izročilo o njem koncentrirajo na štirih mestih: Gradišče pri Lukovici, Sv. Andrej pri Krascah, Limbarska gora in okolica sv. Miklavža. Kar pa se tiče samega napada Turkov, je izročilo o njem najpogostejše ravno na zahodnem koncu Moravske doline – v okolici Goričice in na obeh straneh Grmač. Enako se na tej sliki kaže tudi za Gradišče pri Lukovici in okolico Limbarske gore, vendar pa je pri teh dveh primerih, kot bom pokazala v nadaljevanju, situacija precej bolj zapletena.

3.1.2 Starejši dogodki v turški preobleki

Ponekod pa lahko v izročilu o Turkih prepoznamo odraz starejših dogodkov (Slika 5).

Pokazali smo, da je izročilo o protiturškem taboru na Gradišču pri Lukovici (1) najverjetneje vezano na signalno postajo, ki je kasneje v ljudskem spominu postala tabor. Toda stvari niso tako preproste. Različica zgodbe pravi, da so Turki razdejali grad, cerkev pa so zgradili šele mnogo kasneje. Na mestu cerkvenega zvonika pa je po izročilu stal še starejši utrjen stolp z obzidjem, za katerega so se prebivalci zatekli pred Turki.

Iz zgodbe lahko izluščimo celo tri različne časovne plasti izročila: prvotni obrambni tabor, grad in cerkev. Glavni značilnosti pa sta prisotnost utrdbe, še preden je bila na tem mestu zgrajena cerkev in sovražniki, ki se jih omenja v zvezi s to starejšo, predcerkveno fazo.

Ob upoštevanju arheoloških najdb z Gradišča, datiranih v čas pozne antike (Freljih 1987, 200–202, sl. 11), vemo, da je na mestu kasnejše cerkve sv. Marjete zares stala utrdba. Mešanje turških izročil s starejšimi pa se še bolj očitno pokaže pri zgodbi o grobu turškega poveljnika, ki naj bi bil pokopan na gradiškem griču. Ta grob v eni različici pripada tur-



Slika 5. Kraji, kjer turško izročilo nakazuje starejše dogodke.

Figure 5. Places where »Turkish« oral tradition indicates older events.

škemu, v drugi pa ajdovskemu poveljniku. Zgodba pravi, da je bil sposoben in "dober za vojake". Težko je verjeti, da bi se spomin na turškega poveljnika ohranil v taki obliki, zato je mnogo verjetnejša razlaga, da je šlo za "ajdovskega" branilca utrdbe, o katerega grobu se je vedenje ohranilo in se po stoletjih spojilo z izročilom o Turkih.

Tukaj bi še enkrat spomnila na situacijo v Križevski vasi (2), kjer izročilo pravi, da naj bi bili okrog cerkve pokopani Turki. Po analogiji s turškim/ajdovskim grobom na Gradišču, ne gre popolnoma izključiti možnosti, da bi v tem segmentu izročila tudi v Križevski vasi Turki lahko pomenili ajde, in da se je izročilo o turških pokopih okrog cerkve prvotno nanašalo na še starejše pokope, ki bi bili povezani s prvo, zgodnjekrščansko cerkvijo. S takšno situacijo se dejansko srečamo denimo na zgodnesrednjeveškem grobišču Žale pri Zasipu, kjer je obstajalo izročilo o Turkih, pokopanih na mestu zgodnesrednjeveškega grobišča (Knific, Pleterski 1993, 242).

Na Gradišču pri Lukovici se omenja tudi majhna kapelica, ki je pripadala gradu, tam, kjer danes stoji cerkev sv. Marjete. Lahko, da je šlo za zgodnejšo predhodnico srednjeveške cerkve, lahko pa bi svojo cerkev imela že poznoantična postojanka.

Skupaj z arheološkimi dejstvi – poznoantične najdbe – in navdve zgovornim prekrivanjem ajdovskega/turškega groba – lahko zaključimo, da se izročilo o utrdbi oziroma gradu na tem mestu nanaša na poznoantično oziroma zgodnesrednjeveško obdobje. “Turki”, ki so utrdbo požgali, pa so morali biti eni izmed preštevilnih napadalcev, ki so se preko Trojan in skozi Črni graben valili proti zahodu.

Še zagonetnejša je zgodba o Turkih na starem Limbarskem gradu. Srednjeveški Limbarski grad oziroma kar je od njega ostalo – in tega ni prav dosti – leži na severnih pobočjih Limbarske gore (3), ki se strmo spuščajo v dolino Črni graben. Turki naj bi ga zavzeli, a šele, ko so vanj streljali skozi Votli kamen (4). Po tem dogodku so se prebivalci gradu preselili na vrh Limbarske gore (5).

Tukaj se ponovno srečamo z več časovnimi plastmi izročila:

1.) Grad zavzamejo Turki.

2.) Posledica tega je, da se prebivalci preselijo na Limbarsko goro.

Iz zgodovine vemo, da na vrhu Limbarske gore grad ni stal. Kaj je bilo potem na Limbarski gori? Zdi se, da izročilo nakazuje starejšo naselbino, v katero so se preselili prebivalci “Limbarskega gradu”. Limbarski grad se v ljudski zavesti močnejše navezuje na Korpe v Črnem grabnu kot pa na moravško stran (imenovan je tudi Korparjev grad). V teh krajih je izpričana močna rimska prisotnost: tu je vodila cesta proti Atransu, ki jo potrjujejo najdbe v Lukovici, Šentvidu in na Prevojah; v Blagovici pa je bilo na ledini, imenovani Ajdovski britof, odkrito rimsko grobišče iz časa 1. do 4. stol. (Zupančič 1979, 278–281). Ponuja se torej hipoteza, da se je v pozni antiki, po uničenju naselbine v dolini Črnega grabna, poselitev prestavila više na Limbarsko goro. V to hipotezo se zdaj lepo vklaplja tudi izročilo, da je bilo prvotno pokopališče okoli cerkve na Limbarski gori in da so šele kasneje začeli nositi mrlične v Moravče.

V tej luči postanejo tako Turki, ki so s pomočjo Votlega kamna porušili Limbarski grad, kot tudi protiturški tabor na Limbarski gori, jasneje razumljivejši kot starejše izročilo v turški preobleki.

3.1.3 Mitski »Turki«

Na obravnavanem območju se pogosto srečamo tudi z zgodbo o zakladu, ki naj bi ga zakopali Turki (Slika 6). Čeprav se te zgodbe po eni strani dotikajo tega, da se je v zavesti ohranilo nekaj o stvareh z vrednostjo, ki so jih v preteklosti zakopavali, oziroma o krajih s posebnim pomenom (v eni od različic namesto Turkov nastopajo Rimljani), so z drugo nogo precej bolj trdno zasidrane v pravljicni, mitološki sferi.

Glavni elementi, ki te zgodbe smiselno uvrščajo v isto kategorijo, so:

– Turki prinesejo in zakopljejo zaklad.

– Prerokovano je, da bo ta zaklad našel otrok, ki ga bodo zibali v zibelki iz smreke, ki bo zrasla na tem mestu, kot najditelja zaklada sta omenjena tudi dvojčka.

– Zaklad se dostikrat obnaša kot zakladi na splošno (“gori”, poseben postopek izkopavanja, sicer se pogrezne).

Elementi zgodbe turški zaklad povezujejo s tipološko podobnimi zgodbami s tega območja, ki pa Turkov ne omenjajo. Turki seveda niso imeli prav nobenega pametnega



Slika 6: Kraji, kjer se omenja s Turki povezan zaklad. 1 Gradišče pri Lukovici, 2 Zemberk nad Šijo, 3 Vrh sv. Miklavža, 4 Cicelj, 5 Hribce, 6 Vrhe. Na Vrheh namesto Turkov nastopajo Rimljani.

Figure 6: Treasures, connected with the Turks. 1 Gradišče pri Lukovici, 2 Zemberk nad Šijo, 3 Vrh sv. Miklavža, 4 Cicelj, 5 Hribce, 6 Vrhe. At Vrhe, the protagonists of the story are the Romans rather than the Turks.

razloga, da bi med roparskimi pohodi plen zakopali sredi tujega ozemlja. Turki, ki se pojavljajo v teh zgodbah, nimajo nič skupnega z zgodovinskimi Turki, pojavljajo se bolj kot eksotičen dodatek zgodbam o zakladu.

Verjetno je na podoben način postala Turkinja graščakinja z gradu v Zalogu pri Moravčah. Ta naj bi došla svojega očeta, ki ga je njen mož zadrževal v ječi, in ga tako rešila smrti od lakote, nazadnje pa ga je še rešila s premeteno uganko. Skorajda enako zgodbo navaja Kelemina (1997, 259), le da v njegovi različici ni ne duha ne sluha o tem, da bi bila protagonistka Turkinja.



Slika 7. Izročilo o ajdih (poln lik), pozna antika (prazen lik).

Figure 7. Oral tradition about the Ajdi (full shape) and Late Roman settlement (empty shape).

3.2 Ajdi

Izročilo o ajdih se navadno nanaša na predсловansko staroselsko prebivalstvo, zato mu gre pri raziskavah zgodnesrednjeveškega obdobja še prav posebna pozornost. Na obravnavanem območju se ajdi pojavljajo kar na dvanajstih mestih (Slika 7).

kraj	izročilo
Spodnje Prapreče (1)	Ajdovske deklce so gradile cerkev v Praprečah, v Praprečah je bila ajdovska fara, šele kasneje spremenjena v katoliško cerkev.

Gradišče pri Lukovici (2)	Grob ajdovskega poveljnika.
Prikrnica (3), sv. Mohor (4)	Ajdovske deklice so prenesle cerkev iz Prikrnice na Vrh sv. Mohorja.
Rožek (5)	Ajdi so živeli na Rožeku.
Podstran (6)	Ajdovsko grobišče severno nad vasjo.
Podoreh (7)	Ajdovska deklica je stala v Podorehu in prala perilo v Savi.
Sv. Valentin, Limbarska gora (8)	Ajdovske deklice so pomagale zidati cerkev na Limbarski gori.
Kamerca (9)	Divja deklica je živela v jami Kamerci in pomagala kmetu Korparju.
Golčaj (10), Korpe (11)	Ajdovska deklica iz Korp je prinesla zlato za zvon na Golčaju.
Zgornje Koseze (12)	Ajdovske deklice so pomagale zidati cerkev v Zgornjih Kosezah.
Grmače (13)	Ajdovska deklica je stala z eno nogo na Grmačah in z drugo na Jančah in prala v Savi.
Dolina (14)	Doj mož je živel nad Dolino, kmet ga je ukanil.

Pokazali smo že, da gre pri »protiturškem taboru« na Limbarski gori najverjetneje za nekaj starejšega, to domnevo pa še dodatno podkrepi zgodba o ajdovskih deklicah, ki so pomagale zidati cerkev na tem mestu. Glede na to, da je cerkev šele iz 17. stoletja, je moralo biti izročilo o ajdih na Limbarski gori prisotno že prej in ne vezano na cerkev.

Ajdovske deklice so pomagale zidati tudi cerkev v Zgornjih Kosezah, ki je prvič omenjena sicer šele 1526, a na njeno večjo starost kaže patrocinij sv. Štefan, pa tudi samo ime vasi.

Skupaj z zgodbama o ajdovski deklici iz Korp, ki je prinesla predpasnik zlata za zvon na Golčaju, in zgodbo o divji deklici iz Kamerce nad Korpami se tu – okrog Limbarske gore – izkaže koncentracija izročila o Ajdih. Pomenljivo je, da se izročilo pojavlja okrog Gradišča nad Podsmrečjem (Slika 7, 15), ki je arheološko izpričana poznoantična višinska postojanka (Dular 1981, Sagadin 1987a, 275), in pa seveda Limbarske gore, na kateri lahko s precejšnjo gotovostjo poznoantično višinsko postojanko predvidevamo.

Drugo mesto, kjer srečamo večjo koncentracijo izročila o ajdih, je Mohorjev hrib in njegova neposredna okolica. Že Globočnik (1889, priloga) navaja Mohorjev hrib kot rimsko najdišče, kasneje pa so bile v vasi Podstran v neposredni bližini odkrite še očitno rimske oz. poznorimske najdbe – sarkofag, lonec z novci (Domoljub 1906, 87). Skupaj s pomenljivim izročilom o ajdovskem in rimskem grobišču severno od vasi, vse kaže, da lahko tudi pri Mohorjevem hribu računamo s poznoantično višinsko postojanko.

V Spodnjih Praprečah je po izročilu nekoč stal grad. Graščaki so zgradili cerkev sv. Luka v Praprečah, pomagale pa so jo zidati tudi ajdovske deklice. Še enkrat se tako pokaže časovna plastovitost izročila: grad naj bi bil po njem starejši od cerkve. Pa tudi cerkev mora imeti stare korenine, gotovo starejše od sedanje, datirane v čas okrog 1520, glede na izročilo o tem, da je bila tu prvotno ajdovska cerkev, ki je šele kasneje postala katoliška, in na zgodbo, da so jo zidale ajdovske deklice. (Zelo podobno izročilo o gradu v Spodnjih

Praprečah je izročilo o gradu v Moravčah, ki naj bi stal na mestu sedanje moravške cerkve sv. Martina. Ta je bila postavljena v 10./11. stol., torej mora biti izročilo o »gradu« na tem mestu še zgodnjeresrednjeveškega izvora.)

Leta 1991 so pri zaščitnih izkopavanjih na nizki terasi na levem bregu Radomlje odkrili rimsko vilo, ki jo najdbe (lončenina) uvrščajo v 2. polovico 1. in 1. polovico 2. stoletja (Sagadin 1992, 302 in 1995, 17–18, T.3: 2–11, T.4 1–3). Ob upoštevanju rimskih najdb iz Prapreč, se ni težko odločiti, kdo so bili ti Ajdi – izročilo o prapreškem gradu se tako bržkone nanaša na rimsko naselitev.

Izročilo tudi govori, da je prapreški graščak postavil cerkve v Praprečah, na Gradišču pri Lukovici in na Krtini. Rimski prebivalci Prapreč se zares zdijo najverjetnejši graditelji poznoantične višinske postojanke na Gradišču pri Lukovici.

Zgodbe o ajdovskih deklicah, ki pomagajo zidati cerkve, se na obravnavanem prostoru pojavijo trikrat in kažejo na krščanske Ajde – staroselsko prebivalstvo – kot tiste, ki so sodelovali pri širjenju krščanstva.

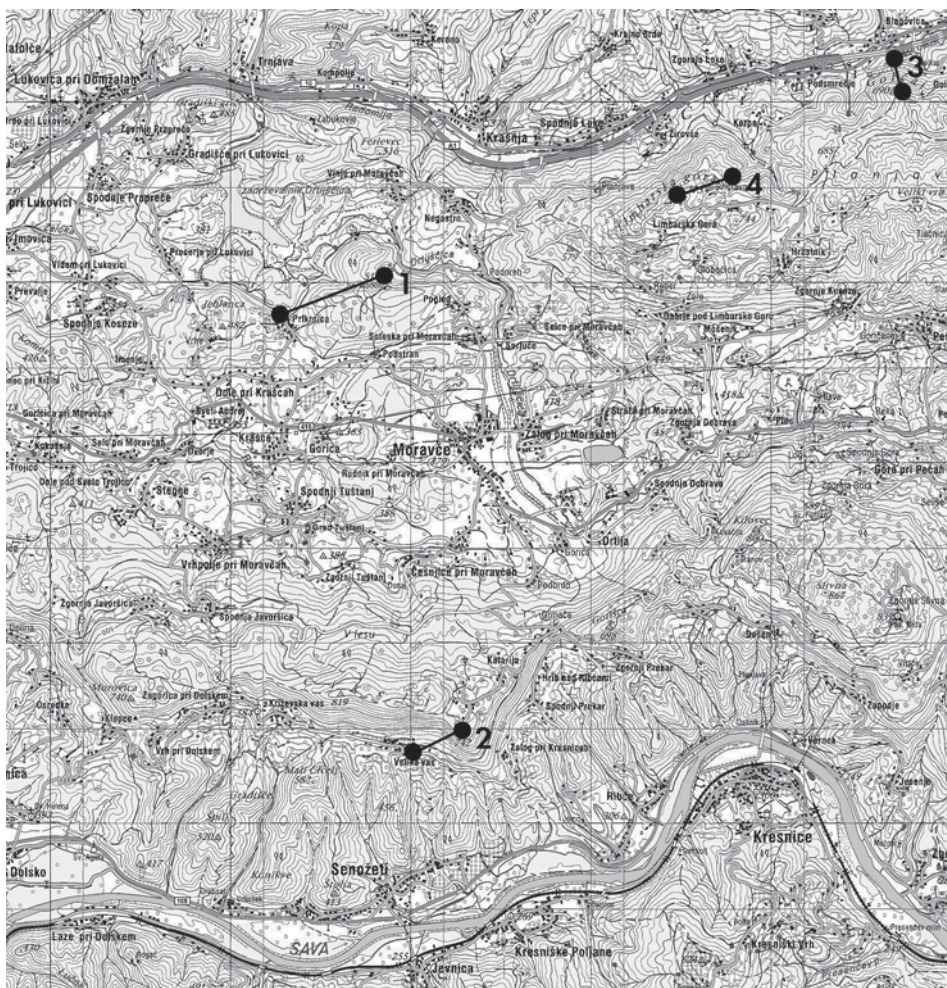
Zgodba o divjem možu iz Doline se v številnih različicah pojavlja v Črnem Grabnu (Stražar 1985, 200–201), a se ne navezuje na moravško Dolino, temveč na Dolino pri Trojanah, zato se mi v tej luči zdi precej verjetneje, da se je zaradi podobnega imena "preslikala" na Dolino v Moravški dolini. Izvirno različico bi morali glede na to, kako močnejša je prisotnost tega izročila v Črnem Grabnu, iskati tam. Na tem mestu bi omenila še zanimivo podrobnost. Divji mož se je v eni od različic preselil v Kamniške planine, s kamniškega konca (Palovče) pa so tudi ajdovske deklice, ki so gradile prapreško cerkev, v predpasnikih nosile kamenje. Z Velike planine poznamo izročilo o divjih možeh in toponime Dovja griča, Dovji grobi in Dovja raven (Cevc T. 1967, 73–74). Na bližnji planini Dolga njiva je bila odkrita poznoantična stavba (Horvat 2002, 198). V neposredni bližini Palovč pa poznamo vasi Malo in Veliko Lašno. Kaže, da je bil hriboviti svet okrog Kamnika prostor, kamor so se umikali staroselci tudi s širšega področja.

Sklenemo lahko, da se izročilo o ajdih koncentrira okrog najdišč, kjer so odkrili – ali z veliko verjetnostjo domnevamo – poznoantične arheološke ostanke: Gradišče pri Lukovici, Mohorjev hrib, Gradišče nad Podsmrečjem ter Limbarska gora (Slika 7).

3.3 Izročilo o prestavljanju cerkva

Kar trikrat se na obravnavanem območju srečamo s praktično identično zgodbo, ki govori o tem, kako se je cerkev na čudežen način prestavila iz doline na vrh hriba (Slika 8). To naj bi se zgodilo s cerkvijo sv. Mohorja in Fortunata na hribu Mohorju (1), s sv. Miklavžem na Vrhu sv. Miklavža (2) in s cerkvijo sv. Neže na Golčaju (3). Spodnja razpredelnica prikazuje glavne elemente vsake posamezne zgodbe.

	Sv. Mohor (1)	Vrh sv. Miklavža (2)	Golčaj (3)
prestavitev	iz doline (Prikrnica) na hrib	iz doline oz. pobočja (Velika vas) na hrib	iz doline na hrib
kdo	angeli, ajdovske deklice	voli	nedefiniran čudežen način angeli



Slika 8. Izročilo o premikih cerkva in gradu.

Figure 8. Churches and castle that moved to the top of a hill according to the tradition.

zakaj	ker so se vanjo zaletavali z vozovi, ker so jo krave lizale, ker sta se kmeta prepirala, na čigavem svetu stoji	ne poda razloga	ker se je tja zatekala živina, ker so se ženske nedostojno vedle
-------	---	-----------------	---

Kot vidimo, gre v vseh primerih za različico istega dogajanja. Cerkev se je na čudežen način prestavila z lokacije A na lokacijo B. Kot razlog je navadno navedeno nespoštljivo vedenje do cerkve.

Omenjeni kraji niso oddaljeni drug od drugega, zato je težko verjetno, da bi zgodbe z elementi, ki se pojavljajo pri vseh, nastale neodvisno druga od druge. Morda je najprej

nastala ena zgodba, ki se je potem preslikala na druge lokacije, kjer se je zgodil podoben proces. Za kakšen proces je pri tem šlo, nam pomagajo osvetliti značilne lastnosti vseh teh treh primerov.

Kot je bilo že omenjeno, gre pri Mohorjevem hribu za precej verjetno poznoantično višinsko postojanko, ob vznožju hriba pa je izpričana rimska poselitev. Podobno velja za Golčaj nad Blagovico: tudi tu je bila v dolini, tam, od koder naj bi se cerkev preselila, poselitev prisotna v rimskem času, s sosednjega Gradišča nad Podsmrečjem pa poznamo poznoantično lončenino. Da je gradnja golčajske cerkve morda povezana s staroselci, morda kaže že omenjena pripovedka o ajdovski deklici, ki je prinesla predpasnik zlata za zvon na Golčaju. Sama cerkev ima romanske korenine in je bila sezidana najkasneje v 12. ali 13. stoletju, intenzivna plast oglja ob severni strani, ki so jo odkrile arheološke raziskave, pa nakazuje morebitno še starejšo leseno cerkev (Pečnik 2004, 97).

Pri cerkvi sv. Miklavža, ki se je po legendi na vrh hriba prestavila iz Velike vasi, je rimska poselitev dokazana v kilometer oddaljeni Križevski vasi. Velika vas naj bi po izročilu nekoč imela ne samo svojo cerkev (to glede na bližino Križevske vasi sicer ni verjetno), ampak tudi grad. Vrh sv. Miklavža pa izročilo omenja kot poganski tempelj, okrog cerkve pa naj bi bili pokopani Turki, katerih kosti so domačini tam večkrat našli. Pokopališča sicer okrog cerkve sv. Miklavža ni bilo. Tu je na mestu primerjava s »Turki«, pokopanimi na zgodnjerednjeveškem grobišču v Križevski vasi, in s turško-ajdovskim grobom z Gradišča pri Lukovici, toda zadnje besede pri tem, kdo je v resnici pokopan na Vrhu sv. Miklavža, brez arheoloških dokazov ne moremo podati.

Glede na skupne lastnosti teh treh različnih primerov lahko zaključimo, da je najverjetnejši proces, ki ga zgodba o preselitvi cerkve odraža, poznoantični premik poselitve iz doline v višinsko postojanko.

Izročilo o selitvi cerkva je v svojem bistvu zelo podobno tudi že omenjeni zgodbi, da so se prebivalci Limbarskega gradu, ko so tega Turki porušili, preselili na vrh Limbarske gore (Slika 8, 4). V obeh primerih lahko tako vidimo odraz istega procesa – naselbinskega premika.

Opozoriti velja, da gre pri tovrstnih zgodbah o premiku cerkve lahko tudi za kaj drugega kot preselitev v poznoantično višinsko postojanko. Z zelo podobnim primerom se srečamo v zvezi s cerkvijo sv. Mohorja in Fortunata v Podzidu pri Trojanah (Stražar 1985, 221), kjer pa se cerkev preseli s hriba v dolino, torej je treba tu iskati druge možnosti.

3.4 Mitski kraji

3.4.1 Gradiški hrib in Rožek, zgodba o zmaju in jezeru

Izročilo pravi, da je med Gradiščem pri Lukovici in gradom Rožek nekoč ležalo jezero. Gradiški in rožeški graščaki, ki so si bili v sorodu, so se po njem s čolni obiskovali.

Vendar pa rožeški grad in Gradišče časovno ne sodita v isto obdobje. Rožek je srednjeveški grad, "grad" na Gradišču pri Lukovici pa je, kot smo pokazali prej, moral pripadati zgodnejšemu obdobju. Vendar pa izročilo govori o ajdih, ki naj bi nekoč prebivali na Rožeku. Skupaj z povezavo z Gradiščem v njegovi "grajski" fazi, vse skupaj postane precej jasen indic, da moramo tudi pri Rožeku oziroma v njegovi bližnji okolici računati s poselitvijo, starejšo od srednjeveškega gradu.

V jezeru je po legendi živel zmaj, ki je delal škodo okoliškim kmetom in ki ga je nazadnje z ukano ubil tuj berač in tako pred zmajem rešil hčer gradiškega graščaka. Da ta zgodba predstavlja organizacijo svete krajine, sta pokazala Štular in Hrovatin (2002, 47–50). Gradiški graščak predstavlja nebesno božanstvo – Peruna, zmaj pa njegov antipod – Velesa, medtem ko graščakova hči predstavlja žensko božanstvo, povezano z vodo (Pleterski 1996, 181). Perunu pripada nebesna sfera (vrh Gradiškega hriba) in ženski boginji voda. V vezi z zmajem pa zbudi pozornost toponim Rožek, saj tovrstna imena označujejo mesta, povezana s htonskim božanstvom (Pleterski 2006, 50).

Kako je prišlo do konca jezera? V zgodbah o jezeru in zmaju je dostikrat zmaj tisti, ki povzroči razlitje jezera (prim. Hrovatin 2007, 110). Dostikrat pa jez prekopljejo mitični predniki. V našem primeru se omenja, da so jez prekopali predniki, ki pa tukaj niso mitizirani.

Z Rožekom je povezana tudi zgodba o graščakinji Evi Barbari, ki jo prvi navaja Valvasor. Na skrivaj se je poročila proti očetovi volji, njen mož pa se je kmalu po poroki ubil. V ljudskem izročilu pa se je ohranilo še več zgodb o graščakinji Rožeka, ki se v drugih različicah imenuje Liza. Valvasorjeva pripoved se vsaj deloma gotovo nanaša na resnično zgodovinsko osebo, saj je Eva Barbara, zares živela. Zanimivo je, da je bilo njeni sestri ime Elizabeta, ki je morda dala ime Lizi iz izročila. Precej verjetno se zdi, da Valvasorjeva zgodba bolj ali manj odseva resničen zgodovinski dogodek, saj tudi časovno pisec ni bil tako oddaljen – Eva Barbara se je rodila leta 1602 (Lavrič 2004, 108).

Toda po drugi strani je z Rožekom povezanega precej več izročila o deklci s tega gradu in te zgodbe nimajo nič več skupnega z nesrečno ljubeznijo Eve Barbare. Po eni različici so jo ravbarski vitezi ugrabili in pripeljali na grad. Po drugi Lizo ubijejo pri studencu. V tretji različici pa je pokopana in potem jo rešitelj izkoplje. Morda se povezava med Gradiščem in Rožekom kaže tudi na ta način in so te zgodbe drugi obraz mitološke graščakove hčere, ki je bila prvotno vezana na Gradišče, tukaj pa jo srečamo pri Rožeku.

3.4.2 Limbarska gora

Pod Limbarsko goro naj bi bilo jezero, gora pa stoji na njem na treh kamnih. V slovenskem izročilu poznamo več gora, ki so votle in napolnjene z vodo, kar se ujema z predstavo o svetovni gori, ki napaja vse štiri strani sveta (Šmitek 1998, 49).

Analogija za tri kamne, na katerih gora stoji, se ponuja v izročilu o tročanu, o katerem je pisal Medvešček (2006, 55). V cerkljanski in tolminski tradiciji se je ohranilo, da so nekdanje ob postavitvi domačije uporabili tri posebne kamne. Dva so vzdali v poslopja, tretji pa je bil varuh ali binkel. Poznal ga je le gospodar, ki je to vedenje zaupal samo svojemu nasledniku. Če so ga vede ali nevede odstranili, je kmetija propadla. Vsak izmed kamnov je bil v znamenju enega elementa: ognja, vode ali zemlje. V tročanu pa niso samo gradili kmetij z vsemi poslopji, temveč so ta pravila upoštevali tudi pri sajenju dreves v sadovnjaku in razporejanju poljščin na njivah. Tročan je lahko obstajal tudi v večjem merilu: sestavljale so ga gore Porezen, Otavnik in Robija. Podoben primer velikega tročana je opisal Pleterski (2006, 53).

Tukaj se s podobnim izročilom srečamo v drugačni obliki: trije kamni predstavljajo temelj, na katerem stoji gora. Gora je tesno povezana z vodo: trije kamni stojijo v jezeru, poleg tega z Limbarske gore teče zdravilna voda. Ob tem velja spomniti, da je bil sv. Valentin, ki mu je vrh Limbarske gore postavljena cerkev, zavetnik za zdravje. Očitno je tradicija o zdravilnih lastnostih Limbarske gore starejša od same cerkve. Najbolj zdravilen stude-



Slika 9. Votli kamen na Limbarski gori.

Figure 9. »The hollow stone« at Limbarska gora.

nec je bil Na koritih, ki je stal nedaleč od starega Limbarskega gradu, njegova voda pa je bila zdravilna, ker so jo pili menihi iz sosednjega (popolnoma legendarnega) samostana.

Kot analogija za jezero pod goro se ponuja zgodba iz bližnje Rače, pod katero naj bi bilo po ljudskem mnenju veliko jezero (Stražar 1996, 165). Rača leži ob vznožju hribov, tam kjer se svet začne vzpenjati proti Sv. Trojici, in Ciclju, tako da gre tudi tu v bistvu za jezero pod goro – in to še celo pod »Sveto goro«, kot se področje od Koprivnika do Vrha sv. Miklavža nekajkrat imenuje v srednjeveških virih (Kos 1974, 152).

Na pobočjih Limbarske gore, tam kjer se odcepi pot proti Golčaju, pa stoji Votli kamen. K njemu so predvsem dekleta hodila in izvajala obrede, da bi se poročila. Videti je, da je bil limbarski Votli kamen manj mogočna različica tistega, o katerem viri poročajo, da je stal na Vrhu (Šenturška gora, Ulrichsberg) na Koroškem (Kahl 2002, 246–247). Šlo je za skalni sklad z izrazito razpoko, ki so ji pripisovali zdravilno moč in čistili še v 16. stol. Kahl vidi v tem ostanek opuščenega predkrščanskega kulta. Nekaj takega moremo videti tudi v limbarskem votlem kamnu. Za razliko od koroškega je votli kamen z Limbarske gore preživel skorajda do današnjih dni, saj je pod udarci macole padel šele v 2. polovici 20. stoletja, vzrok pa je bil prav v tem, da je lastnika zemljišča motilo kamenje, ki so ga ljudje metali skozenj – torej njegova funkcionalnost.

Čeprav naj bi obred metanja kamnov skozi odprtino votlega kamna prinesel predvsem srečo v ljubezni, zgodba o Turkih, ki so edino s streljanjem skozenj lahko uničili Limbarski grad, kaže na njegovo – morda starejšo – širšo funkcijo.

4. Sklep

Ta razprava pomeni začetek rekonstrukcije zgodnj srednjeveškega grobišča v Križevski vasi, hkrati pa tudi zastavi problematiko možne zgodnj srednjeveške lesene predhodnice izkopane srednjeveške cerkve.

Analiza nadvse bogatega izročila o Turkih je pokazala, da Turke iz izročila lahko umestimo v vsaj tri kategorije: lahko pomenijo prave, zgodovinske Turke; lahko se nanašajo na historične dogodke in procese, starejše od turških časov; včasih pa se »turškost« pripiše tudi čisto mitskim in nezgodovinskim osebam ali dogodkom. Te tri kategorije se med seboj prepletajo in včasih je težko določiti, kaj se v izročilu zares skriva. Najbolj pomembna za arheologijo je druga kategorija: starejši dogodki, ki jih izročilo kaže za povezane s Turki.

Po drugi strani se starejši dogodki ne skrivajo samo v turški preobleki, temveč tudi v zgodbah o premiku cerkve oziroma gradu. Poskusila sem pokazati, da se za tovrstnim izročilom kaže naselbinski premik iz poznoantičnega oziroma zgodnj srednjeveškega obdobja.

Na mestih, kjer do tega premika pride, so bili najdene ali pa se predvidevajo poznoantične arheološke najdbe, poleg tega pa se okrog njih koncentrira izročilo o ajdih (ki pa se lahko včasih pojavijo tudi kot Turki). Kaj se je s temi ajdi zgodilo kasneje, nam lahko nekoliko osvetli izročilo, ki nakazuje njihov umik proti Kamniškim planinam.

Po drugi strani moremo v naselitvi pričakovati vsaj neko mero kontinuitete. Ta se zaenkrat najočitneje kaže v Križevski vasi, kjer se kontinuiteta kulturnega mesta vleče že vse od rimske dobe. Kontinuiteto drugačnega kulturnega mesta pa predstavlja tudi votli kamen.

Izkazalo se je, da se tudi izročilo o gradovih dostikrat nanaša še na zgodnj srednjeveško fazo (Moravče, Prapreče, Gradišče pri Lukovici).

Gotovo tudi ni naključje, da se večina najdišč, ki so se izkazala za najbolj izpovedna, nahaja na hribih, ki Moravško dolino omejujejo na severni in južni strani. Poleg boljše varnosti so ta mesta omogočala nadzor pomembnih prometnih povezav skozi Črni graben in dolino reke Save.

Kot smo videli, lahko iz izročila ob pomoči arheologije izluščimo več časovnih plasti, v njem pa se lahko kaže odraz tako zgodovinskih kot tudi mitskih dogajanj.

Literatura

- Bitenc, P. (ur.) – Knific, T. (ur.) 2001, *Od Rimljanov do Slovanov. Predmeti*. – Narodni muzej Slovenije, Ljubljana.
- Božič, D. 1995, *O zakladu poznorimskih novcev v Slatni pod Dobrčo in o zgodnjekršćanskih mozaikih v Lescah*. – Radovljiski zbornik, 38–57.
- Cevc, E. 1960, *Poznoantični mozaik iz Tuhinjske doline*. – Kamniški zbornik VI, 35–48.
- Cevc, T. 1967, *Nastanek in razvoj pastirskega stanu na Veliki planini nad Kamnikom*. – Kamniški zbornik XI, 47–86.
- Djurić, B. 1976, *Antićni mozaiki na ozemlju SR Slovenije*. – Arheološki vestnik 27, 537–625.
- Domoljub (avtor neznan) 1906, *Moravće. Nova znamenitost zgodovine*. – Domoljub 6, 87.

- Dular, J. 1981, Top. zapisnik. November 1981. – ARKAS: Arheološki kataster Slovenije. <http://arkas.zrc-sazu.si/>
- Fister, P. 1975, Arhitektura slovenskih protiturških taborov. Slovenska matica, Ljubljana.
- Frelih, M. 1987, Gradišče pri Lukovici. – Varstvo spomenikov 27, 200–203.
- Gabrovec, S. 1954, Poročilo o slučajnih najdbah v Sloveniji. – Arheološki vestnik 5, 1, 132–153.
- Globočnik, A. 1889, Die Archäologische Karte von Krain. – Mittheilungen des Musealvereines für Krain, 263–264 (+ priloga), Laibach.
- Horvat, J. 2002, Arheološki sledovi v slovenskem visokogorju. – Kamniški zbornik XVI, 193–202.
- Hrovatin, I. M. 2007, Izročilo o jezeru in zmaju kot kozmogonski mit. – Studia Mythologica Slavica X, 105–115.
- Istenič, J. et. al. 2006, Stopinje v preteklost. Zakladi iz arheoloških zbirk Narodnega muzeja Slovenije. Narodni muzej Slovenije, Ljubljana.
- Kahl, H. D. 2002, Der Staat der Karantanen. – Situla 39, supplementum. Narodni muzej Slovenije, Ljubljana.
- Kelemina, J. 1997, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom. (Ponatis), Bilje.
- Knific, T. in Pleterski, A. 1993, Staroslovanski grobišči v Spodnjih Gorjah in Zasipu. – Arheološki Vestnik 44, 235–267.
- Koblar, A. 1895, Kranjske cerkvene dragocenosti. – Izvestja muzejskega društva za Kranjsko V, 149–159.
- Korošec, J. 1952, Uvod v materialno kulturo Slovanov zgodnjega srednjega veka. – Ljubljana.
- Korošec, P. 1979, Zgodnjerednjeveška arheološka slika karantanskih Slovanov. – Dela 1. razreda SAZU 22, Ljubljana.
- Kos, M. 1974, Gradivo za historično topografijo Slovenije. – Ljubljana.
- Lavrič, L. 2004, Odsev blišča moravških gradov. Moravče.
- Ložar, R. 1939–1940, Sv. Križ pri Moravčah. – Zbornik za umetnostno zgodovino 16, 104–107.
- Medvešček, P. 2006, Let v lunino senco, pripovedi o starih verovanjih. – Nova Gorica.
- Osredkar, M. 2008a, Moravska dolina v zgodnjem srednjem veku. Diplomsko delo. Oddelek za arheologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani. Ljubljana.
- Osredkar, M. 2008b, Katalog ljudskega izročila Moravske doline. Ljubljana 2008. – Zbirke ustnih izročil: http://www.zrc-sazu.si/iza/Si/Splet_publ/Moravska_dolina.html
- Pečnik, D. 2004, Obnova cerkve sv. Neže na Golčaju. – Zbornik občine Lukovica, Ljubljana, Lukovica, 95–99.
- Pleterski, A. 1983, Časovna izpovednost plastovitosti staroslovanskega grobišča Sedlo na Blejskem gradu. – Arheološki vestnik 33, 134–150.
- Pleterski, A. 1994, Ecclesia demonibus addicta. – Zgodovinski časopis 48, 297–306.
- Pleterski, A. 1996, Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. – Zgodovinski časopis 50, 163–183.
- Pleterski, A. 2006, Poliški tročan. – Studia Mythologica Slavica IX, 41–58.
- Radešček, R. 1996, Slovenske legende 2. – Idrija.
- Sagadin, M. 1982, Zaščitno izkopavanje staroslovanskih grobov v lopi cerkve sv. Martina v Mostah pri Žirovnici. – Arheološki vestnik 33, 124–133.) (grob 14: 12, 13)

- Sagadin, M. 1987a, Greben nad Podsmrečjem pri Blagovici. – *Varstvo spomenikov* 29, 275.
- Sagadin, M. 1987b, Kranj – križišče Iskra. Nekropola iz časa preseljevanja ljudstev in staroslovanskega obdobja. – *Katalogi in monografije* 24. Narodni muzej, Ljubljana.
- Sagadin, M. 1992, Spodnje Prapreče. – *Varstvo spomenikov* 34, 302.
- Simoniti, V. 1988, Obrambna organizacija pred turškimi napadi v slovenskih deželah v 16. stoletju. Doktorska disertacija. Oddelek za zgodovino, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani. Ljubljana.
- Slapšak, B. 1977, Sv. Križ nad Dolskim. – *Varstvo spomenikov* 21, 297.
- Stražar, S. 1979, Moravska dolina. Življenje pod Limbarsko goro. Moravče.
- Stražar, S. 1985, Črni graben. Od Prevoj do Trojan. Lukovica.
- Stražar, S. 1996, Župnija Dob skozi stoletja. Dob.
- Šašel A. in Šašel J. 1963, *Inscriptiones latinae que in Iugoslavia inter annos MCMXL et MCMLX repertae et editae sunt.* – Situla 5. Narodni muzej, Ljubljana.
- Šmitek, Z. 1998, Kristalna gora. Mitološko izročilo Slovencev. Ljubljana.
- Štular B. in Hrovatin I. M. 2002, Slovene Pagan Sacred Landscape. – *Studia Mythologica Slavica* V, 43–68.
- Zupančič, M. 1979, Blagovica. – *Varstvo spomenikov* 22, 278–281.

The Turks, the Ajdi and Moving Churches Early Medieval period in Moravska dolina according to archaeology and folk lore

Meta Osredkar

The article discusses Moravska dolina, a valley in Central Slovenia. The first part is dedicated to the village of Križevska vas, where a Roman mosaic, Early Medieval burials and remains of a Medieval church were discovered in the 1930s and 1950s. The mosaic belonged to a Late Roman church, while the burials suggest an Early Medieval necropolis at the same location and a possible Early Medieval predecessor of the later Medieval church. The destruction of the latter is, according to the oral tradition, connected with a Turkish attack. The article then focuses on the oral tradition from the entire Moravska dolina, with the emphasis on stories that can suggest Late Roman and Early Medieval events. This seems to be true for several stories about the Turks and their attacks. The Turks in stories can sometimes replace the Ajdi, mythological giants, that usually indicate the previous inhabitants of a territory. Stories about the Ajdi are concentrated around the sites where a Late Roman settlement was discovered. Another indicator of Late Roman settlement, or better, of its migration to the hilltops in the turbulent times of that period, are three very similar stories about the churches that moved from their previous location to the top of a hill.

Kresťanské hagiografie (Život Márie Egyptskej, Život Margity/Mariny Antiochijskej) a texty tzv. jarného vynášania smrti (Moreny, Mařeny, Marzany) u západných Slovanov. Pokus o paralelné čítanie¹

Martin Golema

The study builds on research and interpretation of texts of the so called “death (Morena, Mařena, Marzana) carrying-out in spring” among the western Slavs. The author tries to examine an assumption about the existence of a “chemically almost pure” Slavonic mythology goddess embodying death in texts about death carrying-out in spring. He tries to prove that it is a hybrid text unit originating in several text traditions, both in the identified Christian (Byzantine) text store and in early Slavonic myths.

V poslednom čísle Studia mythologica Slavica (Łuczyński, 2008) bol publikovaný veľmi systematický výklad textov tzv. jarného vynášania smrti (Moreny, Mařeny, Marzany) u (predovšetkým západných) Slovanov. Zistenia synteticky zhrnuté v tejto štúdii chceme spresniť v jednom bode, pokúsime sa dokázať, že ide o hybridný textový útvar vyrastajúci z viacerých textových tradícií, vyrastajúci zároveň z identifikovateľného kresťanského textového fondu i z praslovanských mýtov. Pokúsime sa zásadnejšie revidovať predpoklad, že v textoch jarného vynášania smrti máme dočinenia s „chemicky takmer čistou“ bohyňou slovanskej mytológie stelesňujúcou smrť, zviazanou so sezónnymi rituálmi odumierania a oživania prírody a s rituálmi privolávania dažďa.² Chceme ďalej ukázať, že táto mytologická postava do seba vstrebala a okolo seba sústredila stále identifikovateľný textový materiál pochádzajúci veľmi pravdepodobne z oficiálnych legendových látok o kajúcnicike sv. Márii Egyptskej a o martýrke sv. Margite/Marine Antiochijskej, v texte sú zároveň prítomné aj významné rezíduá tzv. Mokošinho textu.

Texty štrukturálne výrazne analogické so zachovanými variantmi textov jarného vynášania smrti možno nájsť v byzantskom hagiografickom fonde. Geografické rozšírenie zvyku jarného vynášania smrti zahŕňa práve tú časť strednej Európy v 9. až 11. storočí zasiahnutú grécko-slovanskou kultúrou, ktorú Dvorník (2008, s. 142) nazýva *Sclavinia*, zahŕňa teda západných Slovanov, sčasti aj susediace nemecké oblasti, J. Grimm (1968, s. 629–658) ho však považuje za slovanský zvyk. Medzi Maďarmi južná hranica výskytu zvyku „*kiszehajtás*“ – vynášania kyselá (Moreny) prevzatého od Slovanov – siahala na juhu skoro až po čiaru Budapešti (Manga, 1956). Uvažuje sa o presnejšie nedatovanom stredovekom pôvode zvyku, ktorý predstavuje syntézu „*ľudovej mágie a rustikalizovanej kresťan-*

¹ Štúdia vznikla v rámci riešenia grantu Vedeckej grantovej agentúry MŠ SR a SAV č. 1/0583/08.

² Takto ju definuje napr. Ivanov – Toporov (1987, s. 111).

skej ideológii“ (Slivka, 1992, s. 56). Na tento názor chceme nadviazať a bližšie ho spresniť, sformovanie rituálu datovať už do čias Veľkej Moravy a jeho šírenie, etablovanie a pretrvávajúce vysvetliť dočasne birituálnym prostredím českého biskupstva, Poľska i Uhorska.

Ako správne upozornil Manga (1956, s. 432), už najstarší známy zákaz českej synody z roku 1366, zmieňujúci sa o účasti kňazov pri vynášaní smrti, podporuje domnienku, že tento zvyk už dávnejšie alebo ešte i v čase zákazu prináležal alebo bol blízky cirkevnej liturgii.³ Ďalší výskum ustrnul pri podobných konštatovaniach a z tohto „mŕtveho bodu“ sa zatiaľ neposunul (aspoň nám to nie je známe) k žiadnym evidentne „podozrivým“ partiám dobovej západnej (rímskej) liturgie, z ktorých by boli texty vynášania smrti priamo odvoditeľné. Nazdávame sa, že sme identifikovali hlavnú príčinu tohto ustrnutia, doterajšie úvahy chybné predpokladali nepretržitú dominanciu rímskej, latinskej cirkvi v skúmanom priestore stredovekej Sclavinie a zabúdali na to, že uvedený priestor bol v 9. až 11. storočí biliturgický, že teda bol pod významným byzantským vplyvom a že je teda nutné nanovo prezrieť a zohľadniť aj dobové byzantské liturgické zvyklosti. Ak to spravíme, otvorí sa možnosť hľadať liturgické korene aj v liturgických zvyklostiach byzantskej cirkvi a tu môžeme vzápätí naraziť na už spomenutý veľmi nádejný zdroj textov jarného vynášania smrti, na legendu *Život Márie Egypťskej*.

Pred analýzou textu tejto legendy a následnou komparáciou (paralelným čítaním) s textom jarného vynášania smrti bude užitočné aplikovať známy štrukturalistický postulát, podľa ktorého hodnotu svätice určuje jej pozícia v systéme „všetkých svätých“ daného kultúrneho okruhu (tento systém sa premieta do liturgie). Bolo by teda neproduktívne skúmať sv. Máriu Egypťskú ako izolovaný prvok, treba sa zamerať na veľa vlastností, ktoré ju odlišujú od iných svätých v konkrétnom kultúrnom okruhu, treba si všimnúť jej hierarchickú pozíciu v konkrétnom systéme. V latinskom kultúrnom okruhu ide o radovú až periférnu sväticu, na čo ukazuje napr. redukovaná (oproti byzantskej pôvodine) dĺžka jej legendy v zbierke *Legenda Aurea* (*Legenda na deň sv. Marii Egypťčanky*, 1983, s. 201–206), v západnom liturgickom kalendári je jej zasvätený iba jeden z bežných dní – 2. apríl. V byzantskom kultúrnom okruhu sú jej zasvätené až tri sviatky, okrem 2. apríla ešte štvrtok piateho týždňa Veľkého pôstu (vtedy sa v rámci liturgie číta jej *Život*, a to jeho byzantská pôvodina, tá je oproti skráteným latinským verziám podstatne dlhšia, *Život* je navyše rámcovaný rozsiahlym Veľkým kánonom sv. Andreja Krétskeho (Veľký kánon, online) a spolu s Veľkým kánonom tvorí súčasť významnej liturgickej knihy, tzv. *Pôstnej triody*.⁴ Márii Egypťskej je zasvätená aj 5. nedeľa Veľkého pôstu (Nedeľa prepodobnej mat-

³ Uznesenie tejto synody hovorí: „...keďže sa v niekoľkých mestách, hradoch a miestach u kňazov a svetských ľudí zakorenil nesprávny zvyk, že uprostred pôstu za poverčivých spevov a obradov nesú cez mesto k rieke figúry zobrazujúce smrť a tam ich prudko ponoria do vody, tvrdiac na ich pohanie, že smrť už nemôže škodiť, lebo ju z chotára vyhubili a do koreňa vykynožili...“ (Manga, 1956, s. 431). Najstarší zachovaný cirkevný zákaz jarného vynášania smrti hovorí teda o účasti kňazov a o praktikovaní zvyku v politických a kultúrnych centrách (hradoch, mestách) – teda nie na periférii, vidieku. Domnievame sa, že českej cirkvi v roku 1366 nešlo len o likvidáciu pohanských povier, ale aj o likvidáciu zdá sa veľmi populárnych a tvrdošíjne odolávajúcich pozostatkov grécko-slovanskej kultúry, ktoré už v zmenených pomeroch nemali liturgickú oporu.

⁴ Autorom Veľkého kánonu, pozoruhodného a v pravoslávnej liturgii stále živého diela, bol sv. Andrej Krétsky, biskup na Kréte (660–740). Ako celok sa text Veľkého kánonu spieva vo štvrtok v 5. týždeň Veľkého pôstu, pred ním je čítaný *Život sv. Márie Egypťskej*. V Kánone sú začlenené opakované prosby k Márii Egypťskej, kánon je ilustrovaný čítaním jej *Života*, pridáva k *Životu* rozsiahly poetický komentár, je teda s touto legendou nerozdeliteľne zrastený. Mária Egypťská je aj vďaka nemu výraznou dominantou 5. pôstneho týždňa vo východnej cirkvi. Slovanský preklad Veľkého kánonu „vznikl velice brzy, již v 9.-10. století. Nelze však říci, zda lze překlád vztáhnout ještě k velkomoravskému období, protože neexistují potřebné podklady“ (Milko, 2005, s. 65).

ky Márie Egyptskej (Triodion, 2004, s. 5)), v systéme východných svätých premietajúcom jej kult do až troch sviatočných dní sa teda Mária Egyptská teší podstatne väčšej úcte ako jej západný náprotivok.

Pevné usadenie (načasovanie) rituálu jarného vynášania smrti v liturgickom roku (predovšetkým 5. nedeľa Veľkého pôstu, tzv. „smrtná nedeľa“) odkazuje práve na dávnu spojitosť s liturgiou.⁵ Ak skúmame liturgické zvyklosti západnej cirkvi, nič, z čoho by boli odvoditeľné významné časti skúmaných textov, v západnej liturgii nenachádzame. Nádejnejšie, ba veľmi nádejné je pátranie v liturgii východnej cirkvi – zaujímavé a nie náhodné je, že v smrtnú nedeľu si východná cirkev pripomína práve pamiatku spomínanej sv. Márie Egyptskej, vo východnej tradícii mimoriadne významnej kajúcnicky stelesňujúcej hodnoty pôstu a pokánia. V jej biografii zaujmú dve výrazne odlišené etapy osudu, najprv veľmi hriešna mladosť v Alexandrii, potom radikálne obrátenie v Jeruzaleme a následné prísne pokánie, pôst a smrť v jordánskej púšti. Tejto textovej stope sa teraz chceme podrobnejšie venovať.

Legeda (opakovane čítaná a rozsiahlo komentovaná v liturgii 5. týždňa Veľkého pôstu) *Život Marie Egyptské, někdejší nevěstky, konající přísné pokání v Jordánské poušti* (Byzantské legendy, 2007, 83-95) bola napísaná v 7. storočí, autorstvo je pripisované Sofróniovi I. (634-644), jeruzalemskému patriarchovi. Legenda sa v úvode obsiahlo zmieňuje o zvláštnych pôstnych praktikách palestínskych mníchov (úvod možno čítať aj ako akúsi mníšsku regulu vo forme rozprávania⁶), mnísi na začiatku Veľkého pôstu **prešli riekou Jordán** a rozptýlili sa po púšti zásobení malým množstvom potravy zodpovedajúcej (podľa prísnejšieho východného úzu zakazujúceho nielen mäso, ale aj vajcia a mlieko) obdobiu pôstu (vymenúva sa tu chlieb, sušené ovocie – figy a datle, máčané a naklíčené bôby (šošovice? hrachy?)), niektorí si vzali iba potrhaný odev a svoje telo sýtli iba trávami rastúcimi na púšti.

Z púšte sa vracali až na Kvetnú nedeľu (podľa východného úzu vtedy končil Veľký pôst), obdobie pôstu trávili v samote. Jeden z mníchov, stavec Zosima, ktorý už prešiel všetkými stupňami askézy, ale stále túžil stretnúť niekoho, kto by bol v askéze dokonalejší

Veľký kánon je súčasťou tzv. Pôstnej triódy, bohoslužobnej byzantskej knihy obsahujúcej texty veľkopôstneho obdobia. Ako uvádza Marinčák (2005, s. 50) „počas „účinkovania bratov Konštantína a Metoda existovalo 8 druhov kníh konštantínopolskej tradície, ktoré mohli byť preložené do slovanského jazyka: profetologion, eucho-logion, horologion, oktoechos, apoštol, evanjeliár, menologion a žaltár. Miguel Arranz pridáva ešte deviatu knihu, akýsi prvý náznak knihy triodion, dielo Kozmu Majumského (biskup od r. 743, zomrel roku 760) ďalej rozvíjané Teodorom Studítom (759–826) a jeho bratom Jozefom (760/2–832).“

Slovanský preklad byzantskej liturgickej knihy Triodion (obsahujúcej liturgické texty na čas Veľkého pôstu, teda aj Veľký kánon) bol v slovanskom prostredí používaný už koncom 9. a v 10. storočí, vyplýva to z gréckeho *Vita* bulharského arcibiskupa a žiaka Konštantína a Metoda, Klimenta Ochridského (830–916). V ňom sa uvádza, že pred smrťou Kliment preložil tzv. Kvetnú triodu (Pentekostarion), liturgickú knihu, ktorá priamo nadväzovala na Pôstnu triodu. Z tohto textu teda vyplýva, že slovanská Kvetná trioda bola používaná niekedy od r. 916. Pôstna trioda (a teda aj Veľký kánon a Život Márie Egyptskej) musela byť používaná v slovanskom prostredí už skôr, niektorí bádatelia (G. Popov) sa domnievajú, že uvedené obidve liturgické knihy preložili už Konštantín a Metod pre potreby moravskej cirkvi (Triodion, 2004, s. 113–114).

⁵ Korene stredovekej drámy treba hľadať v „chráme... a v určitých partiách liturgie“ (Černý, 1964, s. 14).

⁶ Najstaršia uhorská legenda *Život svätých pustovníkov Svorada vyznávaca a Benedikta mučenika, napísaný od Maurusa, päťkostolského biskupa* (vznikla 1064-1070, Svorad zomrel okolo r. 1031) dokazuje, že pustovník, nitriansky benediktín Svorad, inšpirujúci sa v mnohom asketickými praktikami palestínskych pustovníkov, dôverne poznal neskrátenú (byzantskú?) verziu textu *Život Mária Egyptskej*, pridržal sa totiž dôsledne pôstnych zvyklostí detailne priblížených práve v *Živote Márie Egyptskej*, text legendy ich priamo nazýva aj „regula Zosimi“ (Legendy stredovekého Slovenska, 1997, s. 33-43, 345-348).

než on sám, po 20 dňoch cesty púšťou zbadal neznámeho človeka. Ten „*byl nahý a kúži měl tmavou, jako by ho spálil sluneční žár, a vlasy měl bílé jako rouno*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 86). Keď ho Zosima dostihol, delilo ich **vyschnuté koryto rieky**. Zosima zisťuje, že je to úplne nahá žena, daruje jej preto polovicu svojho plášťa.

Neznáma (oslovuje ju **matka**⁷) mu po dlhšom naliehaní rozpovie svoj príbeh. Zosima sa dozvedá, že v mladosti 17 rokov ako pobehlica v Alexandrii kupčila so svojim telom, nie však kvôli peniazom, bezplatne robila iba to, po čom bezuzdne prahla. Nebola pritom bohatá: „...*stávalo se mi, že jsem musela prosit o milodary nebo si vydělávat předem*⁸ – *ale byla jsem zachváčena nenasytnou a nezadržitelnou touhou*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 88). Raz sa pridala k davu pútnikov plaviacich sa loďou do Jeruzalema na sviatok Povýšenia svätého kríža, **odhodila svoje vreteno** („*někdy jsem je nosila s sebou*“) a bežala k **moru** za náhliacim sa davom. Počas plavby sa mužskí členovia posádky stali obeťou jej telesnej túžby: „*K čemu jsem ty nešťastníky ponoukala, dokonce i proti jejich vůli! Neexistuje žádná neřest, at' už popsatelná nebo nepopsatelná slovy, ve které bych já nebyla učitelkou těch nešťastníků. Divím se, otče, že moře vydrželo moji prostopášnost, že země neotevřela své útroby a zaživa mne nepohltila, když jsem vtáhla do svých sítí tolik duší*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 89).

Na sviatok Povýšenia sv. Kríža v Jeruzaleme ju tajomná sila nevpustila do chrámu, po troch ba štyroch neúspešných pokusoch budúca kajúcníčka pochopila, prečo nemohla uvidieť „**životodarné drevo kríža**“, príčinou bola nemravnosť jej činov. Pred ikonou Bohorodičky sľúbi: „... *jíž nikdy více neposkvrním své tělo hanebním stykem, vždyť sotva pohlédnu na dřevo kříže syna tvého, ihned se zřeknu tohoto světa a všeho světského a ihned odejdu, kam mi ty, záruko mého spasení, přikážeš, a kam mne povedeš*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 90). Po tomto sľube vstupuje do chrámu **chvejúc sa po celom tele**, a uzrie „sväté tajomstvá“. Začína nová, ostro odlišená etapa jej ženského osudu, vychádzajúc z chrámu počuje z dialky hlas: „**Přejdi Jordán a dojdeš blahého kľidu**“. Pri východe z chrámu jej ktosi dá tri medené mince, za ne si ona kúpi **tri chleby** a vezme si ich na cestu „*jako eulogii*“.⁹

Kajúcníčka prichádza k **chrámu sv. Jána Krstiteľa pri Jordáne**, po modlitbe **vstúpi do Jordánu a skropí si „posvätnou vodou obličej a ruce“**¹⁰, potom v chráme Predchodcu pána prijme „*čisté a životodarné svátosti*“ (eucharistiu), zje polovicu jedného so svojich troch chlebov-eulogií a napije sa vody z Jordánu.¹¹

⁷ Matka (amma) alebo otec (abba) bol niekto, kto dosiahol vysoký stupeň zrelosti a múdrosti, bol zbehlý vo vyučovaní prostredníctvom vlastného príkladu, kázní, príbehov, výrokov a povzbudení (Olexák, 2007, s. 63).

⁸ Pradenie (teda i vreteno) ako atribút úzko spája Máriu Egyptskú a praslovanskú bohyňu Mokoš.

⁹ Eulogia, antidóron – je vo východnej tradícii **požehnaný kvasený chlieb**, ktorý sa rozdáva veriacim po liturgii pri odchode z chrámu „anti tón hagión dórón“, „pro donis sacris“, tj. **namiesto eucharistie** alebo na jej pripomenutie. V byzantskej liturgii sa na tento účel používajú nekonsekrované prosfory, nepoužité pri proskomidii (kňaz sa dotýka týmito chlebami kalicha). Eulogie sa rozdávajú aj v ďalších orientálnych cirkvách; tiež západná cirkev poznala túto prax, aj keď nie ako náhradu eucharistie, ale len ako znamenie božieho požehnanja, a to v oblasti galikánskej a mozarabskej (Francúzsko a Španielsko) (Byzantské legendy, 2007, s. 253).

¹⁰ Na otázku, kde prebývala, folklórna Morena dáva často odpoveď typu: „*Při Dunaju, při moři, nožky umývala; U voděňky, ruky sem si myla*“ (Łuczynski, 2008, s. 182).

¹¹ Text legendy takto ustanovuje pevné syntagmatické (skôr priestorové ako temporálne) **puto medzi Máriou a sv. Jánom Krstiteľom**, Mária sa rituálne umýva v Jordáne pri chráme sv. Jána Krstiteľa, obnovujúc tak krst pokánia v tejto rieke ustanovený sv. Jánom, ktorému sa podrobil aj Ježiš, prijíma v jemu zasvätenom chráme eucharistiu, zdržiava sa v púšti, v ktorej žil Ján Krstiteľ. Toto pevné syntagmatické spojenie ďalej pretrváva aj v kontinuantoch textu, čo vysvetľuje občasnú prítomnosť sv. Jána v textoch vynášania smrti a zase naopak, prí-

Následne sa **preplaví** na druhý, **neobývaný a pustý breh rieky**, kde do stretnutia so starcom Zosimom žije osamote a v prísnej askéze celých 47 rokov. Z toho prvých 17 rokov bojuje so sexuálnou túžbou, túži aj po **mäse a egyptských rybách**, po **víne**, ktorého predtým „mnoho vypila“, na púšti však nemá ani vodu a nevysslovne **trpí smädом**. Živí sa spomenutými dva a pol chlebami-eulogiami, keď ich zje, živí sa „*trávami a vším, čo jsem mohla na poušti najít*“.¹² Šaty sa jej postupne rozpadli, vyvstáva tu protiklad: šaty (pradenie, vreteno) a po kajúcnom obrátení nahota implikujúca zákaz priasť (odhodenie vretena pred nastúpením na loď smerujúcu do Jeruzalema), k hladu a smädu¹³ sa tak pridáva aj ďalšie utrpenie: „*Velmi často jsem strádala chladem i letním žárem; spalovalo mne slunce, nebo mé ztuhlé údy roztrásala zima, takže jsem často klesala k zemi a ležela nehybně a téměř bez dechu. Neustále jsem se střetávala s úklady a děsnými pokušeními ďábelskými*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 92).

Na záver stretnutia kajúcnica Zosimu požiada, aby na budúci rok v čase Veľkého pôstu **neprešiel Jordán**, ako je u nich v kláštore zvykom (prorocky podotkne, že aj keby chcel, nebude môcť, Zosimu skutočne v tento čas zachváti **zimnica**,¹⁴ a preto nemôže opustiť kláštor). Požiada ho, aby presne v deň „*svaté večere Páně*“ (v Zelený štvrtok) v tú istú hodinu, v ktorej Pán „*sezval učedníky ke svaté večeri*“ vzal v posvätených nádobách „*tělo a krev Kristovu*“ (vo východnom úze kvasený chlieb a víno), čakal „*na tom břehu Jordánu, který je blíž k osadám*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 92) a umožnil jej prijať sväté dary. Od čias, ako opustila kláštor sv. Jána Krstiteľa, totiž neprijímala eucharistiu. Po týchto slovách kajúcnica opäť odišla do púšte, nepreznadila mu ani svoje meno.

Zosima jej prosbu splní, rok po tomto stretnutí v súlade s prorockom kajúcnice nemôže kvôli **zimnici** opustiť v dobe Veľkého pôstu kláštor. Keď sa ostatní mníši vrátia z púšte a keď nadíde deň „*večere Páně*“, urobí to, čo mu neznáma prikázala. Do malého pohárika vezme „*nejčistší tělo a ctíhodnou krev*“ Ježiša Krista, navyiac si vezme aj **košík**¹⁵, v ktorom sú „*fíky, datle a něco máčených fazolí*“¹⁶, neskoro večer opustí kláštor a posadí sa na breh Jordánu, aby vyčkal na príchod svätice. Obáva sa toho, ako svätica prejde riekou (nablízku nie je žiadna loďka). Za **jasnej noci** ju zazrie na protilahlom brehu. Kajúcnica **urobí nad Jordánom znamenie kríža, vstúpi na hladinu a suchou nohou kráča po vode**¹⁷ k nemu. Starec si pri pohľade na ňu uvedomí, ako ďaleko má k dokonalosti on sám napriek tomu, že je vzorový mních. Na jej výzvu sa pomodlí, keď skončí modlitbu, ona „*podle*

tomnosť Mary, Mareny pri kupalských obradoch v deň sv. Jána (podobnosti kupalských obradov a vynášania smrti analyzuje Tolstaja (online)). Syntagma Ivan a Mária zaznieva aj v ruskom ľudovom názve „kupalského“ žltomodrého kvietka Иван-да-Марья (Melanpyrum nemorosum). K všeobecne prijímanému zisteniu, že Ivan Kupala je transformovaný Ján Krstiteľ môžeme pridať aj nové zistenie, Mária z kupalských obradov je transformovaná Mária Egyptská..

¹² Moravská Mařena na otázku, čo jedla počas pôstu, často odpovedá, že jedla *kopřivy, zelí*.

¹³ Motív nedostatku a jeho prekonania tvoril „veľkú tému“ aj v rámci základného praslovanského mýtu (Toporov, 1998).

¹⁴ Zimnica sa Zosimu zmocní aj vtedy, keď vidí modliacu sa kajúcnicu levitovať asi lakeť nad zemou, text teda povoľuje (presnejšie priamo nezakazuje) aj z kresťanského hľadiska trochu nekorektnú konkretizáciu –nadininterpretáciu typu: Mária zosiela (ovláda) choroby, zimnicu.

¹⁵ Košík, do ktorého sa vyberá hlavne múka (základná surovina pri príprave eucharistického chleba), ale i maslo, vajcia, sušené ovocie na koláče „pre tú smrť“, je dôležitá a častá rekvizita v rituáloch vynášania smrti, získané produkty sa na konci rituálu obradne pripravujú a účastníkmi rituálu skonzumujú, na Slovensku obvykle v dome richtára alebo v dome, kde v zime boli priadky a páračky peria.

¹⁶ Latinský a anglický preklad Sofroniovej legendy hovorí o šošovici.

¹⁷ Na Slovensku sa v texte vynášania smrti vyskytuje pasáž typu: „*Mara naša Mara, kdes tu vodu brala, veď som ta ja videl, keďš ju čarovala*“ (Łuczynski, 2008, s. 182).

obyčaje *políbila*¹⁸ *starcova ústa*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 93). Potom obidvaja prijímú „*životodarnou svätosť*“ (pre kajúcníčku je to skutočne posledná večera, ako sa dozvieme ďalej, v tú istú noc totiž *zomiera* – Zosima jej teda nevedomky podá viaticum¹⁹). Po týchto úkonoch sa svätica obráti na starca Zosimu s poslednou prosbou, žiada ho, aby budúci rok prišiel na to miesto v púšti, kde ju prvýkrát stretol. Starec jej odpovie: „*Oh, keď bych ťe mohl hneď teď nasledovať a večne patriť na vzácnu tvou tvár. Ale splň aspoň jedinou prosbu starcovu a ochutnej z toho, čo jsem ti zde přinesl. A při těch slovech jí ukázal svůj košík. Svěťice se jenom konečky prstů dotkla fazolí, tři z nich si vzala a nesla je ke rtům, řkouc, že jí postačí duchovní milost, zachovávající duši člověka v čistotě*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 93). Nazdávame sa, že práve táto pasáž legendy predstavuje paradigmu charakteristickej rituálnej pôstnej „hostiny“, ktorá sa nie náhodou práve na smrtnú nedeľu ako súčasť vynášania smrti praktizovala v Čechách a na Morave a na ktorú upozornil Zíbrt. Konzumovala sa vtedy tzv. „pučálka“ – vo vode napučaný (nakličný) a na sucho upražnený hrach pripravovaný za starých čias ako obľúbené pôstne jedlo a „*podnes známá pochoutka, obvyklá zvláště na neděli smrtnou na Moravě a v Čechách*“ (Zíbrt, 1910, s. 43). So staročeskými zvykmi sa zhoduje aj „*obyčej moravský, posavád užívaný, jídati na smrtnou neděli smažený hrách, pučálku. Na Zábřežsku již týden před smrtnou neděli děvčata prosila po dědině hrachu na pučálku: „Déte nám trochu hrachu na pučálku, budem strojit Smrt.“ Když se mládež z obchůdky vrátí, jídá v tom domě, kde se smrt strojila, společně pučálku*“²⁰ (Zíbrt, 1910, s. 58).

Po skonzumovaní troch fazulí (alebo šošovic, ak veríme viac latinskému a anglickému prekladu) svätica opäť **pokrižuje Jordán** (teda znovu „čaruje vodu“, o čom sa zmieňujú ľudové texty), vstúpi na hladinu a prejde po nej späť do púšte²¹. Zosimas ľutuje, že sa jej neopýtal ani na jej meno

Rok nato mních odchádza v **dobe pôstu** opäť do púšte. Tam vo vyschnutom **koryte rieky** nachádza mŕtvolu kajúcníčky obrátenú tvárou k **východu**.²² Vedľa tela je na zemi nápis: „*Zde pochovej, otče Zósimo, ostatky kajícnice Marie, jež zesnula podle egyptského kalendáře v měsíci Farmufi, podle římského kalendáře v dubnu, v noci Spasitelova umučení, když byla přijala svaté svátosti*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 94). Zosima sa pokúša malým kusom dreva **vykopať hrob**, ale vo vyprahnutej zemi to nedokáže. Vtedy pri mŕtvej kajúcníčke zbadá **leva**²³ lížuceho jej nohy. S nádejou, že zázračná sila mŕtvej ho ochráni, sa

¹⁸ V rituáli vynášania smrti často spoluúčinkuje aj mužský protipól Moreny (na Slovensku označovaný ako Dedo, Ďatko; v Čechách a na Morave Mařák, Mařoch, Smrták; v Poľsku Marzak – humorne transformovaný Zosima?). „*V obci Rózaszentmárton dievčatá pripravili ženskú a chlapci mužskú figúru, s ktorými sa dali na cestu z dvoch koncov dediny. Stretli sa uprostred dediny, kde dali ženskej a mužskej figúre pobožkať sa*“ (Manga, 1956, s. 446). „*Děvčata vyjdou s Mařenou z jedné strany vsí, chlapci s Mařochem z druhé strany, aby se setkali prosted dědiny, kdež se chce Mařoch s Mařenou rozloučiti a ji políbiti*“ (Zíbrt, 1893, s. 467).

¹⁹ O týchto dimenziách významu eucharistie ako pokrmu na cestu do večnosti v byzantskej tradícii podrobnejšie pojednáva Mojžeš (2006, s. 62-67). Eucharistia slúži totiž aj ako viaticum, čiže ako pokrm na cestu zo smrti do večného života, text teda sprostredkúva aj ďalšiu dôležitú teologému: veľmi názorne demonštruje a ilustruje význam prijatia eucharistie v okamihu smrti.

²⁰ Poľská Marzanna „gotuje groch“ (Łuczyński, 2008, s. 183).

²¹ Práve táto pasáž jej odchodu a následnej smrti v púšti v tú istú noc mohla byť dramaticky inscenovaná hodením slamenej bábký – smrti do vody.

²² „*Již Mařena leží a zubami škeří*“, hovorí moravský text (Łuczyński, 2008, s. 180).

²³ Záver príbehu, teda „presun“ Márie do podzemia získava tak v mnohom podobnú tvárnosť ako konfliktný praslovanský ľubostný trojuholník, popri starcovi Zosimovi sa tu objavuje zoomorfná, v princípe démonická bytosť, čo má v základnom praslovanskom mýte významné paralely.



Sv. Zosima a sv. Mária Egyptská – ikona z kláštora Hozeva v Izraeli (zdroj: <http://miriamturism.wordpress.com/2009/03/31/sf-maria-egipteanca-in-icoane/>)

Zosima k levovi obráti so slovami: „Šelmo, veľiká svätice prikázala pohrbit její ostatky, ale já – stařec – nemám sílu vykopat hrob. Vyhrab jej svými drápy, abychom mohli tělo svätice uložit do země.“ Lev ho poslúchne a starec následne pochová tělo, ktoré „bylo jako předtím nahé, oděné pouze cárem himatia, který jí Zósímás daroval“ pri ich prvom stretnutí. Lev počas uloženia tela do zeme stojí nablízku, potom sa obaja rozchádzajú: „... **lev odešel jako ovečka do hlubin pouště a Zósímás se vrátil zpět do kláštera**“²⁴ (Byzantské legendy, 2007, s. 95). Tu Zosima rozpovie mníchom Máriin príbeh.

Život Márie Egyptskej na dvoch prelomových miestach jej príbehu (na počiatku a konci pokánia [Obr. 1]) opakovane zaraďuje motív prijímania svätých darov – eucharistie, teda vo východnom úze **kvaseného chleba a vína**; pripomíname, že necelé dva týždne po Nedeli prepodobnej Márie Egyptskej na Zelený štvrtok sa slávi pamiatka ustanovenia eucharistie (Poslednej večere) Ježišom Kristom²⁵). Ide o významovo nabitú dominantu textu, ktoré sa, ako sa domnievame, museli dočkať (ak naozaj máme dočinenia s transformovanou legendou ilustrujúcou zmysel eucharistie v spojitosti s významom pôstu a pokánia) a aj sa skutočne dočkali dramatického ľudového stvárnenia. České a moravské textové komentáre rituálu vynášania smrti sa pravidelne zmieňujú vo veršovo ustálených formulách o zvláštnych veľkonočných koláčoch, kvasených pšeničných chleboch okrúhleho tvaru – mazancoch, pomazancoch (Zíbrt cituje desiatky dokladov, zaznamenáva aj technológiu ich prípravy, ide vždy o **kvasené okrúhle koláče z bielej (pšeničnej) múky**, na vrchu kto-

²⁴ Každý odchádza do svojej domény, lev do sveta oblúd a Zosima do ľudského sveta, o interpretáciu podobného motívu sme sa pokúsili v inej štúdii (Golema, 2007).

²⁵ Veľká noc (obvyklý čas krstu nových konvertitov) poskytovala prirodzený a najdôležitejší rámec zoznánia sa s podstatou eucharistie (chleba a vína) ustanovenej Kristom práve vo veľkonočnom čase na Zelený štvrtok, ale aj piata pôstna nedela pridáva vo východnej liturgii obetnému chlebu ďalšie významné symbolické dimenzie. Mária Egyptská prijatím eucharistie v chráme Jána Krstiteľa začína svoje pokánie v púšti, počas pokánia sa živí tromi chlebami-eulogiami, prijatím eucharistie od starca Zosimu po 47 ročnom prísnom pôste končí svoju pozemskú púť Odchádza, posilnená týmto pokrmom (a tromi napučanými zrnkami šošovice?, hrachu?), do večnosti, podľa skrátenej redakcie legendy v Legenda aurea jej tri obetné chleby (eulogie, teda vo východnom ponímaní plnohodnotná náhrada prosfor) dokonca vystačili ako strava na celých 47 rokov.

rých býva nožom narezaný kríž; dodávame, že takmer rovnakou technológiou sú pripravované východné obetné chleby, tzv. prosfory, na rozdiel od západných oplátok – hostií vždy kvasené).

Staročeské mazance (nižšie sa pokúsime aj cez etymológiu názvu ukázať, že nejde o obyčajné pečivo) veľmi pravdepodobne majú svoj pôvod v obradových zvyklostiach východnej cirkvi. Byzantská cirkev vždy používala pri liturgii **kvasený chlieb**, vychádzajúc pritom z evanjelia (v Biblii sa totiž spomína, že Kristus pri ustanovení eucharistie použil kvasený chlieb; gréčtina rozlišuje medzi άρτος (čo je kvasený chlieb) a άζυμος (nekvasený chlieb)). Pri správach o ustanovení eucharistie je v evanjeliách všade použitý termín άρτος (Škoviera, 2007, s. 163). Ak v eucharistickom chlebe chýba kvas (teda niečo v ňom chýba), je vo východnom ponímaní neúplný. Západ počnúc od 8. storočia začal používať výlučne **nekvasený chlieb**. Následný (minimálne potenciálny) obradový spor okolo kvasených a nekvasených eucharistických chlebov mohol tlmene tlieť niekoľko storočí,²⁶ mimoriadne sa však vyostril v polovici 11. storočí a stal sa jedným z vážnych dôvodov schizmy v roku 1054, po ktorej v Čechách určite prestala byť birituálnosť (teda aj kvasené chleby pri liturgii) tolerovaná.

Významný etymologicky užitočný argument v prospech hypotézy považujúcej mazanec za kontinuant byzantského obetného chleba (prosfory) možno nájsť aj pri analýze najstarších významových dimenzií staročeského slova mazanec (pomazanec), v prevzatí do nemčiny aj *masanze*, *mosanze*. Slovo mazanec (veľmi frekventované v českých a moravských variantoch jarného vynášania smrti) má totiž v starej češtine viacero významov, neoznačuje len druh veľkonočného pečiva, jeho význam je aj „*Pomazaný (o Kristovi), česky mazaný neb mazanec*“ (Bělič – Kamiš – Kučera, 1978, s. 83); „*Pomazanec*“ je v staročestine „(*člověk*) *pomazaný; Kristus*“ (s. 209). Slovo môže mať pôvod už v staroslovienčine, ktorá prekladala grécke χριστός ako помазанникъ, teda pomazaný (Staroslavjanskij slovar, 1994, s. 474).

Možno teda ponúknuť odpoveď na pri jarnom vynášaní smrti veľmi frekventované dvojveršie-otázku typu: „Jaký je to mazanec, bez koření, bez vajec?“ Je to zľudovená byzantská prosfora pevne etablovaná v birituálnych stredovekých Čechách, ktorej paralelných dobrodení sa po cirkevnej schizme ľud odmietol vzdať a naďalej ju vo veľkonočnom čase pripravoval (a dodnes rovnakým spôsobom pripravuje!), označoval narezaným krížom a rituálne konzumoval v domácom prostredí, zároveň si ju však v chráme nechával vo veľkonočnom čase aspoň posvätiť spolu s vajcami, syrom a mäsom (Zíbrt, 1889, s. 73–75). Pripomeňme, že východná prax na rozdiel od západnej zakazovala vo Veľkom pôste aj konzumáciu mlieka a vajec²⁷, posväcovanie práve týchto produktov na konci pôs-

²⁶ Sú náznaky, že vyvolávala napätie medzi byzantskou misiou a latinským franským klérom už v 9. storočí na Veľkej Morave (Škoviera, 2007, 163).

²⁷ Slovenská Morena naznačuje určité nepriateľstvo k mlieku (rozbíja hrnček s mliekom, šechtár (nádobu na dojenie) hádže o zem), dožaduje sa síce vajec, ale vajec niet, v súvislosti s ňou sa spomína kyslá pôstna **bezmliečna** polievka zo skvasených otrúb – slovenské „kyseló“, česká „kyselica“, poľský „żur, żurek, maďarské „kiszé“. Kresťanský Východ sa riadil Trullským snemom (692), ktorý **zakazoval v pôste používať nielen mäso, ale aj vajcia a mlieko**. Západ nariadenia tohto snemu neprijal, preto franskí misionári dovoľovali napr. Bulharom jesť vo Veľkom pôste pokrmy z vajec a mlieka (Škoviera, 2007, s. 168), aj preto je pozoruhodné ak sa pramene z 15. storočia zmiňujú o uhorskom zvyku zdržiavať sa vo veľkopôstnom období nielen mäsa, ale i syra, mlieka a vajec (s. 170), ešte pozoruhodnejšie je, že rovnaký zvyk sa vyskytoval u Čechov: „... *staří Čechové, rozmilí předkové naši, od vajec i ode všeho mlíčného pokrmu skrze celý půst chvalitebně se zdržovati obyčej měli*...“ , píše cirkevný spisovateľ Ferdinand Seelisko v roku 1774 (citované podľa Zíbrt, 1889, s. 81).

tu vo východnom obraze by teda malo svoju logiku. Ľud v chráme síce prijímal nekvasené pšeničné oblátky, doma si však neodoprel ani folklórny kontinuant prosfor – veľkonočné mazance, dávna birituálnosť sa teda premietla, uchovala a petrifikovala v rámci ľudových veľkonočných zvykov. Mazance sa v analyzovaných textoch dávali do nápadne úzkeho súvisu s Mařenou – Velikonočkou (pokriky typu „Něsemy Mařenu na poly smaženu, s vajci, pomazanci“). Druhý komponent eucharistie – víno-krv (niekedy nahradený aj pivom, pálenkou) sa v analyzovaných ľudových textoch tiež pravidelne pripomína v štvorveršiach typu: „Svatý Petr z Říma dal nám flaši vína, abychom se napili, Pána Boha chválili.“

K prevzatiu dialogizovanej liturgickej hry o Márii Egyptskej zbožnými laikmi, k jej úniku mimo chrám mohlo dôjsť za dramatických okolností, ktoré nastali po cirkevnej schizme v polovici 11. storočia, po ktorej už predtým tolerovaná birituálnosť nebola možná a Nedela prepodobnej Márie Egyptskej odrazu vypadla z liturgického kalendára západných Slovanov. Táto zmena nebola všeobecne prijatá z dôvodov, ktoré určite nastali po úplnom zákaze východnej liturgickej praxe.²⁸ Predpokladáme, že časť zbožných laikov i kňazov zmenu liturgických zvyklostí neprijala (nazvime ich termínom „staroobradníci“) a naďalej mimo chrámu bez kontroly cirkevných vrchností pokračovala v starej (polo) liturgickej praxi, vo vynášaní smrti, v ritualizovanej konzumácii veľkonočných kvasených prosfor-mazancov či pučálky. Išlo totiž o sviatok, ktorý sa už pevne etabloval v kolektívnej pamäti (ako všeobecne prijatá substitúcia pravdepodobne pár storočí predtým vytlačil, absorboval, prekryl bližšie neznáme pohanské sviatky príchodu jari, rituálne podporujúce a rámcujúce koniec zimy a nástup vegetácie, rozohrávajúce veľkú tému nedostatku a jeho prekonania). U ľudových vrstiev vzdialených od subtilných teologických polemík nepochopiteľný zákaz takéhoto dôležitého sviatku musel vyvolať úzkostnú tenziu. Sviatok teda začali sláviť „ilegálne“, bez cirkevnej kontroly a mimo chrámu. Takýto vývoj možno predpokladať iba u tých Slovanov najprv obradovo silno ovplyvnených byzantskými misiami, neskôr istý čas birituálnych, ktorí sa po cirkevnej schizme ocitli na západnej, latinskej strane „železnej opony“, teda práve a len u Slovanov stredovekej Sclavinie. U južných a východných Slovanov používajúcich naďalej byzantský obrad podobne načasovaný a taktó rozvinutý „ľudový sviatok“ nemohol vzniknúť jednoducho preto, lebo východiskový text sviatku neopustil priestor chrámu a zostal (dodnes) v podobe živej liturgie inscenovaný v jeho vnútri, pod kontrolou cirkvi, nemohol sa teda kontaminovať ani spájať do hybridných útvarov.

Výsledkom „staroobradníckej“ iniciatívy bola postupná transformácia liturgických textov, skúsme napr. paralelne čítať, hľadajúc zhody, nasledovné pasáže legendy a potom ich predpokladanú folklórnu transformáciu:

„Zósimas jí řekl: „Cožpak jsi netrpěla nedostatkem jídla a šatů?“ Ona mu odpověděla: „Když jsem snědla ty chleby, o kterých jsem Ti říkala, sedmáct let jsem se živila trávami a vším, co jsem mohla na poušti najít“ (Byzantské legendy, 2007, s. 91). > „Cos Mařeno, cos Mařeno, cos v postě jídala? (O mila Mařeno, cos ty v postě jedla? Mořana, Mořana cos v pošče jodala? Marzanna, marzanna, coš v pošcie jadala? Mařeno, Mařeno, co si obědvala?) Chlyb ze slantinami miły Ponbug z nami. (Groch ze sloninami, Miły Pan Bóg z nami. Zele

²⁸ Pápežská politika po rozdelení cirkví roku 1054 v oblastiach, kde dominácia latinskej kultúry a orientácia na Rím boli jednoznačné (teda napr. v Čechách a na Morave), bola taká, že kúria neváhala potláčať akékoľvek prejavy iných rítov ako bol rímsky a likvidovať akékoľvek reziduá iných kultúr, než bola latinská (Avenarius, 1992, s. 134).

s kopřivami, hrách se slaninami, kašu s oškvarkami. Ach jidavala sem ja zelí s kopřivama) (Łuczynski, 2008, s. 183).

„*Himation, které jsem mněla na sobě, když jsem se přepravovala přes Jordán, se roztrhalo*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 91). > „*Čo ti tam dávali? Sukňu mi driapali*“ (Łuczynski, 2008, s. 18); „*Išla nevesta cez pole, roztrhla si sukňu na kole...*“ (Bednárík, 1943, s. 86).

„*Zósimas jí řekl: „Kolik let, paní má, žiješ na této poušti?“ Žena odpověděla: „Zdá se mi, že je to čtyřicet sedm let, co jsem opustila Svaté město.“ Zósimas pravil: „Čím se živíš, má paní?“ Žena řekla: „Dva a půl chleba jsem mněla s sebou, když jsem překročila Jordán, brzy velice ztvrdly a vyschly a já je po malých dávkách snědla“ Zósimas řekl: Kolik let jsi prožila zcela v klidu a po kolika letech po té nenadále přeměně jsi už necítila pokušení? ... Po pravdě, otče, sedmnáct let jsem bojovala v této poušti se svými neskrtnými žádostmi...“ (Byzantské legendy, 2007, s. 91). > „*Hej Maria, hej. Maria, kaj si dluho byla?*“ (Zíbrt, 1893, s. 468); „*Muriena, Muriena, kde si prebývala? Marmuriena, kde si bola?*“ (Łuczynski, 2008, s. 181); „*Три дни по милому тужила. Три хліби ззіла*“ (Łuczynski, 2008, s. 185).*

Dôkazom mimoriadneho recepčného ohlasu *Života Márie Egypťskej* u Slovanov stredovekej Sclavinie je to, že Nedela prepodobnej Márie Egypťskej („Marmurienová nedela“ v ľudovom podaní na Slovensku či „niedziela marzania“ v Poľsku) prežila (niekedy posunutá na Kvetnú nedeľu) s príslušnými rituálmi napriek opakovaným cirkevným zákazom ako ľudový sviatok do 19., dokonca miestami až do 20. a 21. storočia, kedy bola popísaná etnografmi. Títo však „zahodili kľúče“ od jej interpretácie chybným apriórnym (a plošne prijímaným) predpokladom (napr. Manga, 1956), že byzantsko-slovanská etapa stredovekých dejín tzv. Sclavinie nemohla zanechať v ľudovej kultúre také výrazné a masívne živé rezíduá.

Život kajúcnice Márie obsahuje viaceré náhodné štrukturálne podobnosti, ktoré vystúpia na povrch a stanú sa zaujímavé aj pri paralelnom čítaní tejto byzantskej legendy a dnes už čiastočne rekonštruovaného Mokošinho textu. Toporov (1998, s. 93-94) upozorňuje na vklad tzv. Mokošinho textu do „základného praslovanského mýtu“ a identifikuje viaceré jeho fragmenty: *Mokoš & *žena & *мать & *děti; *Mokoš & *ženy(*baby); *Mokoš & *zemja; *Mokoš & *низъ & *bolto no i *vrchъ; *Mokoš & *voda (*mokrъ) no i *Mokoš & *огнь; *Mokoš & *вълна (*сърсть) & *овъса; a tiež *Perunъ & *гънати (žęti) & *děti (*Mokoš).

Mokoš ako slovanský kontinuant trojmocnej indoeurópskej bohyně-rieky (kompetentná pravdepodobne vo všetkých troch starých indoeurópskych funkciách: mágie a práva, vojny, plodnosti; v zachovaných fragmentoch sa však akcentuje hlavne funkcia plodnosti) účinkuje ako jediná ženská postava „základného praslovanského mýtu“, v rámci zvláštneho „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 – *Mokoš & Velesъ), ktoré našli ohlas v rozšírenom sujete. V ňom žena pohybujúca sa v komplikovanom ľúbostnom trojuholníku poruší akýsi zákaz a ťažko za to zaplatí (Toporov, 1998, s. 91). Mokoš u Rusov je predstavovaná ako žena s veľkou hlavou a dlhými rukami **pradúca** po nociach (Toporov, 1998, s. 89), je spojená s podzemím, mokrotou, vlhcou, vodou, temnotou, nocou, s ovčou vlnou a s priadzou. Svedectvá o nej u iných Slovanov sú minimál-

ne, dá sa to vysvetliť tým, že bola takmer bezo zvyšku pomerne rýchlo a bezproblémovo christianizovaná, k čomu mohlo dôjsť vtedy, ak misionári našli a umne využili náhodné zhody pohanských a kresťanských textov (byzantskí misionári boli vďaka odlišnej textovej tradícii v zrejmej výhode) a existujúci kult bez príliš radikálnych zásahov len presmerovali a podelili medzi kompetenčne príbuzné svätice. Veľa tu naznačuje Toporovov súpis neskorších transformácií Mokoši fungujúcich v charakteristických príbehoch pod menami: „царица Маланьица, Маланья, св. Пятница, Параскева Пятница, св. Анастасия, Мара, Марена, Морана, Марина, Мария“ (Toporov, 1998, s. 97), posledné mená sme cielene zvýraznili. U Mokoši sú podčiarknuté sexuálne atribúty: veľké prsia, dlhé rozpustené vlasy, indicie ukazujú aj na súvislosť s **nemravnými ženami** (slovo *мокосья* v ruských dialektoch funguje ako označenie nemravnej ženy). Mokoš je zároveň ochrankyňa rodičiek, riadi pôrody (túto kompetenciu, nezlučiteľnú s kompetenciami sv. Márie Egypťskej, mohla po nej prevziať sv. Marina/Margita Antiochijská). Mokoš je matka a zároveň neverná žena. V jej deň (u východných Slovanov je to obvykle piatok, pretože výraznú časť jej kompetencií absorbovala aj sv. Paraskeva – Piatnica), platí zákaz niektorých ženských prác, napr. prať prádlo a hlavne ho vyvárať (rozohráva sa tu téma ohňa a vody) či zákaz priať. Mokoš je trestaná ohňom, možno preto, podotýka Toporov, že voda je súzvučná s jej podstatou, a preto nie je pre Mokoš nebezpečná (Toporov, 1998, s. 89–93). Spomeňme si v tejto súvislosti na Máriu Egypťskú, kráčajúcu po vode, no sužovanú v púšti pálavou a smädom, spálenú do čierna; či na kupalský kvietok Иван-да-Марья [Obr. 2], kde Ivana (sv. Jána) symbolizuje žltá farba ohňa a Máriu modrá farba vody (Toporov, 1998, s.127, 159, 162); náhodných štruktúrnych zhôd je tu teda skutočne dosť. Varianty mena kresťanských transformácií Mokoši typu Mara, Mária odkazujú, nazdávame sa, na sv. Máriu Egypťskú²⁹; varianty mena typu Mařena (Morava), Morena (Slovensko), Marzana (Poľsko) odkazujú už na inú sväticu, patrónku rodičiek a ochrankyňu pri pôrodoch, martyрку a pannu sv. Marinu/Margitu Antiochijskú. Fragmenty legendového textu práve tejto martyрки sú, podľa nášho názoru, tiež prítomné v textoch vynášania smrti, (nedokážeme zatiaľ nájsť ich liturgickú oporu³⁰, sviatok tejto martyрки je v liturgickom kalendári zaradený totiž až v čase žatvy, v júli).

²⁹ Bálint (online) vyslovuje podozrenie, že miestne názvy obcí typu *Szentmária* v stredovekom Uhorsku boli dané pôvodne nie na počesť Kristovej matky panny Márie (tá sa v maďarských prameňoch a miestnych názvoch označuje štandardne ako *Boldogaszony* – Štastná žena), ale na počesť kajúcnice Márie Egypťskej. V Bálintovom zozname „podozrivých lokalít“ sa objavuje viacero lokalít aj zo Slovenska: Liptószentmária (slovenský názov Svätá Mara), Szentmária v Turci (dnes Socovce, v minulosti Svätá Mara), ale napr. i Somorja (slovensky Šamorín). Patrocinium sa vyskytovalo na krakovskom Waweli, kde bola kaplnka „św. Marii Egypcjanki.“

³⁰ Stredoveká dráma odvodená z liturgie však nerešpektuje povestné tri pravidlá o jednotách, nezachováva ani jednotu miesta (dej sa posúva z raja na zem, zo zeme do pekiel atď.), ani jednotu času (dej niekedy zachytáva tisícročné rozpätia), *ba ani jednotu deja, najzákladnejšiu zo všetkých, pretože zväčša nedbá na to, aby postupné činy dramatických postáv boli spojené a navzájom odôvodnené, postačí jej plynulosť a súvislosť teologických a mystických významov*“ (Černý, 1964, s. 33) syntagmaticky pospájaných napr. v zhode s misijnými cieľmi. Pre stredovekú drámu je typická tendencia k akémusi narastaniu nových a nových pupeňov, tendencia rozširovať pôvodnú verziu hry na jej začiatku a konci o výjavy ďalšie a ďalšie, „sklon spojovať sa do celých sériových radov hier, ktoré sa uvádzajú spolu a súvisle“ (s. 37). Dramatické jadro „obrástá“ stále ďalšími výjavmi, často dochádza k „pretučneniu hier“ (s. 99), pridávaniu ďalších epizód, postáv, legendových látok. Výsledkom je „*duženie, prerábanie, križenie, invázia prvkov humoru*“ (s. 104). Výsledky týchto procesov nás dnes dosť máta a sme v rozpakoch, keď máme predpokladať liturgický pôvod pri texte obsahujúcom v ľudovom podaní bežne aj obscénne či vulgárne pasáže, časté napr. aj v textoch jarného vynášania smrti.



Melampyrum nemorosum – ruské názvy kvietku sú Иван-да-Марья; ukrajinské іван-і-марія, день-і-ніч (foto: Ing. Vladimír Nejeschleba, zdroj: http://www.nahuby.sk/obrazok_detail.php?obrazok_id=110613&next_img_type=gallery)

Domnievame sa, že verzie mena topenej a spaľovanej slamenej bábky Mařena (Morava), Marzana (južné Poľsko), Morena, Marena, Marina (Slovensko, severné Maďarsko), Marina (západná Ukrajina) sú bez interpretačného násilia výborne vysvetliteľné z gr. Μαρινα (Marina), čo je východný variant mena sv. Margity, patrónky rodičiek, ktorú napr. pravoslávni Rusi uctievať dodnes pod menom *Святая великомученица Марина* (Маргарита), západná cirkev jej kult v r. 1969 zrušila. Celý text jarného „vynášania smrti“ (uchovaný v množstve variantov rozosiaych hlavne po celej ploche bývalej stredovekej „Sclavinie“) odkazuje potom na niekoľko zdrojov, nielen na praslovanskú textovú tradíciu, ale predovšetkým na dramaticky stvárnenú legendu kajúcničky Márie Egypťskej,³¹ ktorá bola doplnená a neskôr zmiešaná s neznámou (hypotetickou, rekonštruovateľnou) „martyrskou hrou“ o sv. Margite (Marine) Antiochijskej. Takto koadaptovaný archetyp (ľudová pamäť si totiž nepamätá individuálne, ale len exemplárne) musel byť zo špecificky mytologických dôvodov mimoriadne populárny u Slovanov, medzi ktorých sa kult oboch svätíc dostal byzantským sprostredkovaním v ranej fáze christianizácie (indikujú to, okrem množstva ďalších indícií, aj varianty mena typu Mařena, Marinka, Morena, Marzyana ako kontinuity a adaptácie gréckeho (Αγία Μαρινα/(svätá) Marina). Súbežný výskyt grécko-slovanského a latinského variantu mena tejto svätej v tom istom priestore vo variantoch rovnakého textu (v Čechách sa pri vynášaní smrti pravidelne obracajú aj na sv. Markétu, na Morave na Mařenu) odkazuje na birituálne prostredie, a teda nepriamo indikuje dobu vzniku a rozvoja rituálu, v ktorej mohla byť birituálnosť tolerovaná (9. – 11. storočie, teda Veľká Morava a jej v kultúrnom zmysle následnícke štáty – premyslovske Čechy, piastovské Poľsko a arpádovské Uhorsko). Nie je náhodné, že hranice výskytu tohto zvyku sa vo výraznej miere kryjú s hranicami týchto stredovekých štátnych útvarov.

³¹ Byzantská liturgia poznala ľudové scény, krátke epizódy upravené do scénických dialógov oživujúce kázanie rytmickým deklamovaním a spevom, teda malé dramatické útvary slúžiace k oživeniu liturgie (Hrochová – Tüma, 1991, s. 143).

Staroslovienska *Molitva na diavola* (Konzal, 2002, online), ktorá sa dostala na Kyjevskú Rus z Čiech niekedy v 12. storočí, prosí skupinu svätíc, do ktorej patrí sv. Lucia, Felicity, Valpurga, ale aj „...**МАРИНА.МАРГАРѢТА...**“ (teda Marina/Margareta), nevieme rozhodnúť, či táto nie náhodná následnosť odráža ešte uvedomovanú ekvivalenciu mien v birituálnom prostredí alebo už prípadné „rozdvojenie“ obrazu mučeníčky, ktoré predchádzalo, ako prechodná fáza v Čechách, odkiaľ modlitba pochádza, neskoršiemu preradeniu Mariny do kategórie pohanských bohyň).

O moravskej Mařene a jej predpokladanej spojitosti so sv. Margitou, patrónkou rodiacich žien (a aj o jej preklasifikovaní na pohanskú bohyňu), niečo zásadné vypovedá podstatne mladší text s názvom *Staré paměti kutnohorské* (1675): „*Hora pak Kutná tím se honositi může, že se nikdy slepým, němým, hluchým a od lidí dělaným modlám neklaněla. Nikda domácích šetků, skřítků, a diblíků nechovala, jim nekouřila. Nikda ani v moru Třibka, ani v hladu Živěny, ani v dešti Pohody, ani v suchotě Mokrosly, ani při ženském porodu Mařeny, ani v neplodnosti Zizlily nevzývala*“ (citované podľa Zíbrt, 1889, s. 200). Autor textu už vníma Mařenu (východnú obdobu sv. Margity?) ako pohanskú bohyňu, povedomie, že ide o variantné pomenovanie sv. Margity, zachované ešte v *Molitve na diavola*, sa, zdá sa, už vytratilo, kompetencia ochrankyne rodiacich žien ale zostala.

Ďalšiu pridruženú a z kresťanského textového materiálu už ťažko vysvetliteľnú kompetenciu „pohanskej bohyne“ Marzanny dokumentuje krakovský kanonik Długosz (1415-1480), keď kompetenčne identifikuje poľskú Marzannu s rímskou Ceres (*bohyňou* roľníctva a daryňou poľnohospodárskych plodín)³². Paralelne s Marzannou spomína ešte ďalšiu poľskú pohanskú bohyňu Dziewannu,, ktorú interpretuje ako rímsku Dianu, Poliakmi vraj považovanú zároveň za **nevestu a matku, vládkyňu lesov a hájov**. Na inom mieste sa Długosz zmiňuje o jarnom zvyku topiť „Dziewannu a Marzannu“, z čoho podľa Gieysztora (1986, s. 145-149) plynie, že Dziewanna nebola samostatná bohyňa, iba variantný (sezónny?) názov Marzanny. Táto dvojnosť v jej príbehu (pole/les; ľudský svet/ne-ľudský svet), ktorý Długosz chybné rozdelil medzi dve osoby, navyše naznačuje dve radikálne odlišné fázy ženského osudu, o ktorých už bola reč.

Nápadne častá prítomnosť (vzývanie) sv. Markéty, sv. Markity („klíčnice z nebe“) v českých variantoch textu vynášania smrti nebola doteraz povšimnutá ani interpretačne využitá. Desiatky podobných textov vynášania smrti obracajúcich sa na sv. Markytu, Markétu z rôznych lokalít v Čechách cituje Zíbrt (1889, 1893, 1910). Markita nie je síce v zachovaných českých verziách textu priamo stotožňovaná s topenou bábkou, tým sa líši od „archaickejšej“ a démonickejšej, ale, ako sa domnievame, čiastočne ekvivalentnej moravskej Mařeny, slovenskej Moreny či poľskej Marzany. Moravská Mařena, poľská Marzana i slovenská Morena je stínaná, smažená na oleji (kontaminácia s legendovou látkou o sv. Dorote alebo význam oleja v čase pôstu?), roztrhaná, bitá, hodená do vody, chladená vodou, púšťaná do vody, topená, pochovávaná do zeme; všetky úkony majú analógie v oficiálnej legende sv. Margity Antiochijskej – pálenie faklami, trhanie tela trojzubcami, topenie v sude s vriacou vodou, sťatie (Gerát, 2002; **Here followeth the glorious Life... Martyr S. Margaret, online**). Slovenské fragmenty textu typu: „Morena, Morena, za kohos umrela? Nie za nás, nie za nás, ale za utláčaných kresťanov“, odkazujú, nazdávame sa, tiež na martýrsku smrť. Textové fragmenty z Maďarska odkazujú zase na súd („Tavo,

³² V českých verziách textu vynášania smrti sa tiež veľmi frekventovane objavuje štvorveršie typu: „A ty, svatá Markito, dej nám pozor na žito, na to všecko obilí, co nám Pán Bůh nadělí.“

kysel (= Morena), tavo, na peštianskuo (ďarmotskô, sarvaškô) právo“), atribúty ako veniec odkazujú k mučeníckej korune; spojitosť s niektorými pôstnymi jedlami, s riekou, s umývaním a pradením odkazuje zase k sv. Márii Egyptskej.

Naša hypotéza o pravdepodobnom zlúčení dvoch svätíc a pohanskej praslovanskej bohyně do jedného archetypu (za špecifických historických podmienok a na vymedzenom území) rieši novým spôsobom ešte jeden vážny problém, a to sú zdvojené formy mena topenej slamenej bábky typu Marmuriena, Marmariena, Mamurienda vyskytujúce sa na Slovensku. Tieto formy so zdvojením Ma(r)-muriena boli dávané do súvislosti s rímskym Marsom, majúcim aj agrárne funkcie, ktorého starolatinské mená boli aj Marmor, Mamers, a tiež s rímskym zvykom vyhánania starého Marsa (Mamurius Veturius) dňa 14. marca (Ivanov – Toporov, 1987, s. 111). Ponúkame iné vysvetlenie, treba radšej rozplieť archetyp, oddeliť komponent Mara (Mária) a Muriena (Marina), čiže z Marmurieny späťne urobiť Máriu a Murienu, treba teda vnímať meno typu Marmuriena ako kompozitum, stopu textových transformácií (touto operáciou sa napr. z „Marmurienovej nedele“ stane nedela Márie a Mariny). Podobne vzniknuté kompozitum je časté napr. v ukrajinskej tradícii, kde v ľudovom podaní vystupujú sv. Kosmas a Damián dosť často ako jedna osoba pod menom Kuzmodemjan. Obidve svätice sa mohli stretnúť a následne splynúť do jednej postavy práve na takéto stretnutie vhodnej staršej ploche Mokošinho textu.

V analyzovaných textoch máme dočinenia s priamo paradigmatickým prípadom, keď na seba navrstvené kresťanské významy prevrstvili pohanské bez toho, aby ich vymazali a výsledok „*musí byť čítaný ako palimpsest*“ (Burke 2001, s. 205). Misionári totiž museli primäť ku konverzii nielen jednotlivých Slovanov, ale, aby im túto konverziu uľahčili, aj niektoré z ich oblúbených (a na to vhodných) príbehov. Život Márie Egyptskej však nezakryl celú plochu Mokošinho textu, zvyšné, vytŕčajúce plochy z misijných dôvodov nemohli ostať obnažené, prekryla ich preto ďalšia na to vhodná legenda martýrky a (na rozdiel od Márie Egyptskej) panny Mariny/Margity Antiochijskej, ochrankyne rodičiek (v praslovanskom texte mala túto dôležitú kompetenciu Mokoš a tú po nej z pochopiteľných dôvodov nemohla prevziať Mária Egyptská, nemalo by to žiadnu oporu v jej hagiografii).

Naše tu prezentované čítanie textov jarného vynášania smrti vychádza z predpokladu, že čítame neskorú zludovenú verziu dvoch na seba uložených legiend, značne pozmenenú, kontaminovanú pohanskými motívmi, ktorú možno opísať ako výsledok transformačných postupov, ako pretavenie či znetvorenie východiskového textu. Naše čítanie chcelo byť „*opakovateľným pokusom rozpoznať ve štruktúre textu stopy, vzpruhy, vrstvení, dutiny a vruby, ktoré po sebe zanechala transformace*“ (Lachmann, 2002, s. 52). Takto chcelo upozorniť na viaceré dôležité zabudnuté staré textové fólie, ktorá ležia pod novším, až v 19. a 20. storočí písomne zachyteným folklórnym podaním. Ak sa toto paralelné čítanie osvedčí (naša štúdia je iba prvý krok), umožní to aj presnejšie objasnenie tých motívov praslovanskej mytológie, ktoré sa v tomto „hybridnom“ textovom útvere ukryli, no určite nie v takej rýdzosti, akú predpokladali predchádzajúce výskumy postulujúce, že Morena je slovanská bohýňa smrti odvoditeľná v princípe a takmer v celku z praslovanského mytologického dedičstva.

Literatúra

- Avenarius, A.: Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí. Bratislava: VEDA, 1992.
- Bálint, S.: Ünnepi kalendárium 1. Április 2. Budapest : Szent István Társulat, 1977. [online, citované 2009-05-01]. Dostupné z WWW: < <http://mek.niif.hu/04600/04656/html/unnepiki0063/unnepiki0063.html>>
- Bednárík, R. et al.: Slovenská vlastiveda II, Bratislava : SAVU, 1943.
- Bělič, J. – Kamiš, A. – Kučera, K.: Malý staročeský slovník. Praha : SPN, 1978.
- Bosák, R. – Bosák, M.: Zvyky a tradície na Slovensku. Prešov, 2006.
- Burke, P. : Lidová kultura v raně novověké Evropě. Praha Argo, 2001.
- Byzantské legendy. Výběr textů ze IV. – XII. století. Přeložili Emilie Bláhová, Zoe Hauptová, Václav Konzal, Ilona Páclová. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2007.
- Černý, V.: Středověká dráma. Bratislava : SVKL, 1964.
- Dvorník, F.: Byzantské misie u Slovanů. Praha : Vyšehrad, 1970.
- Dvorník, F.: Zrod střední a východní Evropy. Mezi Byzancí a Římem. Praha: Prostor, 2008.
- Eftychiadis, A. C. – Marketos, S. G.: Saint Marina: The Protectress of Nephrology. In: American Journal of Nephrology, roč. 19, 1999, s. 107–110.
- Frazer, J. G.: Zlatá ratolest. Praha : Mladá fronta, 1994.
- Gerát, I.: Život svätej Margity v stredovekej malbe na Slovensku. In Pamiatky a múzeá, 2002, č. 3, s. 43–47.
- Gieysztor, A.: Mitologia Slowian. Warszawa : Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1986.
- Golema, M.: Medieval Saint Ploughmen and Pagan Slavic Mythology. In: Studia mythologica Slavica X, 2007, s. 155–177.
- Golema, M.: Svätý Blažej ako „vlčí pastier“ v textovej tradícii z českého, slovenského a maďarského prostredia. In: Studia mythologica Slavica XI, 2008, s. 147–173.
- Grimm, J.: Deutsche mythologie. II Band. Graz : Akademische druck- u. VERLAGSANTALT, 1968.
- Here beginneth the life of Mary of Egypt. In: Medieval Sourcebook: The Golden Legend (*Aurea Legenda*). Compiled by Jacobus de Voragine, 1275, Englished by William Caxton, 1483, [online, citované 2009-04-07]. Dostupné z WWW: <<http://www.fordham.edu/halsall/basis/goldenlegend/GoldenLegend-Volume3.htm#Mary%20of%20Egypt>>
- 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 2009-04-07]. Dostupné z WWW: <<http://www.fordham.edu/halsall/basis/goldenlegend/GoldenLegend-Volume4.htm#Margare>>
- Horváthová, E.: Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava : Tatran, 1986.
- Hrochová, V. – Tüma, O.: Byzantská spoločnosť (Soubor byzantských reálií). Praha: Karolinum, 1991.
- Hurtajová, Z.: Legendy staršej medzinárodnej proveniencie v knižkách ľudového čítania na Slovensku a dimenzie ich „outsiderstva“. In: Človek z okraja uprostred literatúry. Banská Bystrica : Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela, 2007, s.58–69.

- Ivanov – Toporov, Иванов В. В. – Топоров В. Н.: Исследования в области славянских древностей. Москва : Наука, 1974.
- Ivanov – Toporov, Иванов В. В. – Топоров В. Н.: Марена, Марана, Морена, Маржана, Маржена. In: Мифы народов мира 2. Москва : Советская энциклопедия, 1988, s. 111.
- Ivanov – Toporov, Иванов В. В. – Топоров В. Н.: Мокошь. In: Мифы народов мира 2. Москва : Советская энциклопедия, 1988, s. 169.
- Jančovič, I.: Tematizáci outsiderstva v prozaickom texte a možnosti jej literárnovedného výskumu. In: Človek z okraja uprostred literatúry. Banská Bystrica : Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela, 2007, s. 7–57.
- Konzal, Конзал, В.: Старославянская молитва против дьявола. Москва: Индрик, 2002, s. 111, [online, citované 2009-03-02]. Dostupné z WWW: <http://www.kroto.info/acts/11/komnina/mol_diav.html>
- Koprda, P.: Les communautés interlittéraires dalmate, slave sud-occidentale et méditerranéenne dans la période du Moyen Age et Renaissance comme les éléments décisifs dans le développement de la littérature slovaque. In: Literatúry ako súčasť medziliterárnych spoločností. Zostavil Pavol Koprda. Nitra : Katedra romanistiky Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa, 2003, s. 69–79.
- Kožiak, R.: Cyrilometodské misie a počiatky kresťanstva v Poľsku. [online, citované 2009-05-01]. Dostupné z WWW: <<http://www.fhv.umb.sk/app/user.php?user=koziak&ID=28>>
- Kožiak, R.: Christianizácia Avarov a Slovanov na strednom Dunaji: príbeh svätcov-misionárov, svätá vojna alebo kultúrny šok? [online, citované 2009-05-01]. Dostupné z WWW: <<http://www.fhv.umb.sk/app/user.php?user=koziak&ID=39>>
- Kožiak, R.: Misionári, gentes a christianizácia. In: Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis : Studia Historica VI., 2007. roč. 43, č. 6, s. 11–31.
- Krupa, O.: Kalendárne obyčaje III. Békésska Čaba : Slovenský výskumný ústav, 1998.
- Lachmann, R.: Memoria fantastica. Praha : Herrmann a synové, 2002.
- Legenda na dzień św. Marii Egypcjanki. In: VORAGINE, Jakub de: Złota legenda. Wybór (Tłumaczyła z języka łacińskiego Janina Pleziowa). Warszawa: Instytut wydawniczy PAX, 1983, s. 201–206.
- Legendy stredovekého Slovenska (vybral, zostavil, poznámkami, komentármi a registrom doplnil a úvodnú štúdiu napísal Richard Marsina). Budmerice: Rak, 1997.
- Life of St. Mary of Egypt. In: Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation. [online, citované 2009-03-02]. Dostupné z WWW: <<http://www.fordham.edu/halsall/sbook1c.html>>
- Łuczyński, M.: Kognitywna definicja Marzanny – Próba rekonstrukcji fragmentu tradycyjnego obrazu świata Słowian. In: Studia mythologica Slavica XI, 2008, s. 173–197.
- Manga, J.: Morena a jej maďarské obmeny. In: Slovenský národopis, roč. IV., 1956, č. 4–5, s. 421–454.
- Marinčák, Š.: Slovanská liturgia – liturgické dedičstvo byzantskej misie z 9. storočia. In: Slavica Slovaca, 2005, roč. 40, č. 1, s. 34–62.
- Milko, P.: Služba Velkého kánonu sv. Ondřeje Krétského z perspektivy hesychazmu. In: ANNALES HISTORICI PREŠOVIENSIS ANNO 2005. Zostavili Martin Pekár, Patrik Derfiňák, Peter Zmátlo. Prešov : UNIVERSUM, 2005, s. 43–66.

- Mojzeš, M.: Eucharistia pre život večný v byzantskej tradícii. In: *Studia theologica* 8, č. 3 (25), podzim 2006, s. 62-72.
- Montanari, M.: Stravování. In: Le Goff, J. – Schmitt J.-C.: *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 720–728.
- Múcska, V.: Uhorsko a cirkevné reformy 10. a 11. storočia. Bratislava : Stimul, 2004
- Olexák, P.: Matky púšte. In: Ružomberký historický zborník I. Zostavil Peter Zmátlo, Ružomberok : Filozofická fakulta Katolíckej univerzity, 2007, 51–81.
- Pomfyová, B.: Liturgický kontext ranostredovekej architektúry. In: *ARS*, roč. 38, 2005, č. 2, s. 108–134.
- Rapp, F.: Církev a náboženský život západu na sklonku stredoveku. Brno : CDK, 1996.
- Slivka, M.: Slovenské ľudové divadlo I. Genéza a vývoj hier. Bratislava : VŠMU, 1992.
- Staroslavjanskij slovar, Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков). Под редакцией Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. Москва : Русский язык, 1994.
- Škoviera, A.: Obradové spory medzi byzantskou a latinskou misiou na Velkej Morave. In: *Cyrilské a latinské pamiatky v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku*. Ved. redaktor doc. PhDr. Peter Žeňuch, PhD. Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Slovenský komitét slavistov, 2007, s. 129–171.
- Škoviera, A.: Tretí slovanský život Nauma Ochridského a dátum vyhnania Metodových žiakov. In: *Slavica Slovaca*, roč. 42, 2007, č. 2, s. 111–123.
- Švagrovský, Š.: Grécko-byzantský rítus na území Slovenska. In: *Slavica Slovaca*, roč. 33, 1998, č. 2, s. 97–108.
- Tolstaja, Толстая С. М.: Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена). In: *Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика* [online, citované 2009-03-02]. Dostupné z WWW: <<http://www.ruthenia.ru/folklore/tolstaya2.htm>>
- Toporov, Топоров, В. Н.: Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение к курсу истории славянских литератур. Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 1998
- Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des 11. – 14. Jahrhunderts. Teil I: Vorfastenzeit. Mit einer Einführung zur Geschichte des slavischen Triodions von M. A. Momina. Herausgegeben von M. A. Momina und N. Trunte. Paderborn, München, Wien, Zürich : Verlag Ferdinand Schöningh, 2004.
- Turčan, V. et al.: Byzantská kultúra a Slovensko. Bratislava : Slovenské národné múzeum – Archeologické múzeum, 2007.
- Velký kajúci kánon svätého Andreja Krétskeho. [online, citované 2009-05-01]. Dostupné z WWW: <<http://www.grkat.nfo.sk/Texty/index.html>>
- Vita Sanctae Mariae Egyptiacae. In: *The Legend of Mary of Egypt in Medieval Insular Hagiography*. Edited by Erich Poppe & Bianca Ross. Dublin : Four Courts Press, 1996, s. 51–99.
- Zíbrt, Č.: Staročeské umění kuchařské. Praha : Nákladem „Staré gardy mistrů kuchařů“, 1927.
- Zíbrt, Č.: Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní. Praha: Tiskem a nákladem Jos. R. Vilímka, 1889.
- Zíbrt, Č.: Veselé chvíle v životě lidu českého. Smrt nesem ze vsi ... pomlázka se čepejí. Sv. III. Praha 1910.

Zíbrt, Č.: Vynášení „smrti“ a jeho výklady, starší i novější. In: Český lid, 1893, roč. 2, s. 453–472.

Zilynskyj, O.: Jarní hra na Dunaj (Heličku) a její východoslovanské obdoby. In: Slovenský národopis IX, č. 4, 1961, s. 610–627.

Christian Hagiographies (The Life of Mary of Egypt, the Life of Marjeta/Marina of Antioch) and Texts on the So-Called Spring Taking away the Death (Morena) among West Slavs. An Attempt at Parallel Reading

Martin Golema

The study builds on research and interpretation of texts of so called “death (Morena, Mařena, Marzana) carrying-out in spring” among the western Slavs. The author tries to examine an assumption about the existence of a “chemically almost pure” Slavonic mythology goddess embodying death in texts about death carrying-out in spring. He tries to prove that it is a hybrid text unit originating in several text traditions, both in the identified Christian (Byzantine) text store and in early Slavonic myths.

The author also tries to show that a mythological character Morena (Mařena, Marzana) absorbed and collected the still identified text material, very likely originated in official legends about the confessant St. Mary of Egypt and about the martyr St. Margita/Marina of Antiochia; the texts also include significant residues of so-called Mokos’ s text (both saints could meet and merge into a shared archetype – the early Slavonic Mokos’ s text was a suitable older place for this meeting). Parallel reading of legends and texts of death carrying-out in spring has brought us to the following conclusion: Acceptance of a dialogical liturgical play about Mary of Egypt (and Margita/Marina of Antiochia) by religious laymen and its leaking outside a temple probably happened under dramatic circumstances after the church schism in the middle of the 11th century. After this schism bi-ritualism, tolerated before, was not allowed and the Sunday of St. Mary of Egypt suddenly disappeared from the West Slavs’ liturgical calendar. This development can be assumed only among the Slavs, who were first ritually strongly influenced by Byzantine missions; later they were for some time bi-ritual, and after the church schism in 1054 they were left in the west, Latin part of “the iron curtain”, thus exactly and only among the Slavs of medieval Sclavinia.

A proof of the extraordinary response of legends mentioned before among the Slavs of medieval Sclavinia (explained by random and missionary usable connections with Mokos’s text) is the fact that the Sunday of St. Mary of Egypt (“Marmurien Sunday” in a folk tradition in Slovakia as well as “niedziela marzania” in Poland) lasted with relevant rituals – despite repeated church restrictions – as a folk element until the 19th, sometimes even the 20th and 21st centuries.

**RAZISKOVALNE METODE IN
INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA**

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

**RESEARCH METHODS AND
INTERPRETATIONS OF FOLK TRADITIONS**

The Birth of Myth

Mihály Hoppál

The author discusses the parallel concepts of the mythological texts and images, using selected examples mainly from Inner and Central Asia. Discussed are the typological parallels: hill, tree, woman. The research has proven distant typological similarities and mythological universalia.

1. Introductory notes

According to the latest research on human memory and the related brain processes, experiences are broken into small units and these parts of information are in turn stored up in different sections of the brain (Pinker, 1997, Mithen 2006). Human culture as an information storage mechanism is similar to human memory in that it has a capacity for the safe transfer of memory. What I mean by this is that the texts which a culture creates are stored by this culture not merely in a single medium but in many simultaneous “languages” or code systems. All cultures are characterised by an easily traceable multilinguality (multicodality) in other words the same message is formulated in various different ways by the members of the community. Thus, for example, beside narrating it in a myth, they also act out the subject matter in the form of a rite or express it in a graphic form in a rock drawing or on the shaman’s drum. Such safety measures ensure that texts which are important for the culture might survive, at least in fragments, through centuries or even millennia in a practically unaltered form.

In the present paper we shall make an attempt at the parallel analysis of image and text, using selected examples in which the visual and the verbal are centred around the same theme. The reason for doing this is that we believe that in myth research in general, and in various co-operative mythological explorations in particular, only a parallel and synchronic analytic description of various cultural codes can lead to authentic results.

The explanation for this conviction is that in a culturally cohesive community the same *belief system* (Hoppál, 2000:39-60) is operative behind the cosmology which is concealed in the mythological text as well as behind the visual representations, sculptures, structures, edifices or other representations. The myths and representations serving as the subject of the present analysis were selected in such a manner that they should mutually illuminate each other, since one of the most difficult questions in mythological research is precisely this - what is the actual *meaning* of the mythical text in hand, that these narratives speak about amidst their mysterious poeticism? The corresponding problem presented by pictorial (or other visual) ‘texts’ is that they are only very rarely accompanied

by commentaries. Thus it was necessary to utilise pictorial texts which lend themselves to easy and unambiguous deciphering.

In the parallel analysis of pictures and texts, two alternatives offer themselves. If we use the first, the picture and the verbal text belong to the same culture (mythology), while according to the second method we choose the examples from different cultures. However strange it might seem, it is true that elements drawn from the same culture are less likely to be illuminative of each other's origins or the meaning of these origins. The reason for this is simply that on the level of today's language usage (or, more precisely sign-use) the elements are identical even though some fossilised 'archaic elements' use an earlier language in terms of its genuine meaning and contain a rich meaning-content in this medium. To give but one example: the sign X is interpreted today as the letter x or as tipped-up cross, but in earlier ages it used to be seen as the sign used against witches, possessing the power of keeping evil at bay.

Thus it would seem to make sense to match those elements of culture which might be called mythological and which indubitably retain a more archaic system of language and sign usage with parallels from other cultures where the entire system of the culture has been arrested, for historical and social (or perhaps geographic) reasons, at that same archaic degree of development or stage at which it was at the time of data collection.

Naturally, the above line of argument does not exclude the possibility that even within one culture there might be mutually explanatory elements or that profound and efficacious analysis might be carried out within one and the same text. Yet in the following attempts at ascertaining the original meaning or the initial notion (image) at the root of some myths from the region of the Altaic mountains, we chose the second, more difficult approach.

It is a common difficulty in folklore research in general, and in the area of the research of popular belief in particular, that the collector, and later the researching scholar in charge of writing the commentary comes face to face with a text (e.g. a myth) without any further explanatory material or note to aid his or her understanding. Researchers on field work have often had the experience that even their most tricky and craftily formulated questions aiming to probe into the covert meaning of the text receive no usable answer from persons who had in fact related, used or even perhaps understood the text but were unable to explain it.

By selecting texts and pictorial material from Inner and Central Asia, our aim was to analyse texts which are indubitably the last products of a 'mythological consciousness.'

Within comparative mythological research we distinguish between 'genetic' and 'typological' examinations (Ivanov, 1974). The easiest way to grasp the difference between the two methods is by saying that while genetic comparative research concentrates on the syntactic aspect of the connections between elements, the typological approach focuses on the semantic aspect, analysing the shared characteristics and universal content of phenomena of the same type. The former means the examination of closer ties and the latter of more distant connections.

An interesting method which seems to unite the advantages of the last two is the phenomenological approach to religion. One of the most significant followers of this method was Mircea Eliade (1963) whose work might be best characterised by saying that his approach involves in its scope of examination all phenomena that might be called 'religious,' whether they are texts, rites or representations. The aim of the examination is

twofold, (1) to define the meaning of a religious phenomenon for the given community, (2) to develop an apparatus of scientific description which enables us to talk about general features in various religious systems on the basis of the analysis and comparison of similar data, without taking into account questions of historical detail such as, for example, direct cultural contact. The article also points out that another difference between the phenomenological and the comparative method is that the former does not aim at the explanation of the phenomenon but only wishes to provide its description (Reno, 1977: 76-71).

The method followed by us in this paper is similar to phenomenology but, surpassing it, tries to go beyond description and attempts to unfold the meaning of the general, recurring features, and thus can be considered more as typology.

The structuralist or even semiotic methods of describing and analysing mythical texts which has been developed in the past few decades (cf. Lévi-Strauss, 1976) has produced a number of excellent works which uncovered the internal structure of mythical thinking. This method has been almost exclusively reserved for the analysis of verbal texts. It is not suitable for the analysis of pictures, in other words visual texts. At the same time, linguistically based text theory has also made significant advances in the last few decades (cf. Petőfi, 1974, 1991) and it would be untoward to leave these results out of consideration.

A text linguistic theory whose roots lie in logic and semantics enables us to filter out identical propositions from various mythical fragments, while structural analysis had only allowed the comparison of larger coherent structures. An even more recent development is the appearance of a visual textual theory (cf. Horányi 1977) which considers the theory of verbal texts as its model so far as its foundations and the exactitude of its structure are concerned. In the course of our analysis we shall make use of the results of the last two theories, in the hope that between different cultures and codes a comparative typological mythological analysis is possible and may be methodologically grounded.

2. Myths and beliefs

It is worthwhile starting the analysis of a system of mythological inter-relations by the presentation of a reference myth (*myth de référence* - Lévi-Strauss 1976).

For this purpose we have chosen a work by the 14th century Persian historian Alad Din Juvaini 'Ata-Malik Juvaini who had visited Mongolia on a number of occasions and whose descriptions are our sources for several interesting details of the campaigns of Ghengis Khan (Juvaini, 1997). In Chapter 7 of his work he talks about the origins of the origin of the Uygurs, as it is according to 'their own beliefs' (Boyle, 1958: 53-61) and says that he will include whatever he finds in the books of the Uygurs about their religion and beliefs. He does not treat them as reality - he recognises legends in the narratives of his own contemporaries, people of the late 1200's.

The Uygurs hold that their nation began its life and growth on the banks of the river Orkhon whose source is a mountain, the Black Rock (Qara Qorum) - the Khan had a city built there which was named after the name of the hill.

Among the ruins of this city Juvaini found stones bearing etched writing which he deciphered and on which he found the following narrative:

"In that age two of the rivers of Qara-Qorum, one called the Tughla and the other the Selenge, flowed together in a place called Qamlanchu; and close together

between these two rivers there stood two trees the one they call *qusuq*, which is a tree shaped like a pine (*nāzh*), whose leaves in winter resemble those of a cypress and whose fruit is like a pignon (*chilghūza*) both in shape and taste; the other they call *toz*. Between the two trees there arose a great mound, and a light descended on it from the sky; and day by day the mound grew greater. On seeing this strange sight, the Uighur tribes were filled with astonishment; and respectfully and humbly they approached the mound: they heard sweet and pleasant sounds like singing. And every night a light shone to a distance of thirty paces around that until just as with pregnant women at the time of their delivery, a door opened and inside there were five separate tent-like cells [41] in each of which sat a man-child: opposite the mouth of each child hung a tube which furnished milk as required; while above the tent was extended a net of silver. The chiefs of the tribe came to view this marvel and in reverence bowed the knee of fealty. When the wind blew upon the children they gathered strength and began to move about. At length they came forth from the cells and were confided to nurses, while the people performed all the ceremonies of service and honour. As soon as they weaned and were able to speak they inquired concerning their parents, and the people pointed to those two trees. They approached the trees and made such obeisance as dutiful children make to their parents; they also showed respect and honour to the ground in which the trees grew. The trees then broke into speech and said: 'Good children, adorned with the noblest virtues, have ever trodden this path, observing their duty to their parents. May your lives be long, and your names endure for ever!' All the tribes of that region came to view the children and showed them the honours due to the sons of kings; and as they left gave each boy a name: the eldest they called *Sonqur Tegin*, the second *Qotur Tegin*, the third *Tükel Tegin*, the fourth *Or Tegin* and the fifth *Buqu Tegin*.

After considering these strange matters the people agreed that they must make one of the children their leader and their king; for they were, they said, sent by God Almighty. They found *Buqu Khan* to be superior to the other children in beauty of features and strength of mind and judgement; moreover he knew all the tongues and writings of the different peoples.

Another interesting example is the next one which shows the wide-spread recurrence of a few elements and connections of elements within the belief system which serves as the foundation for a mythology.

The following is a detail from a Yakut *olongo*, - in this heroic song, which was widely known among the Turkic peoples of Southern Siberia, the images of the hillock and the tree-god-mother is expressed in graphic lines of description.

I.

*Walking in an Easterly direction...
on a meadow trembling in blue vapours
there shines a mighty, age-old tree.
The roots run through the underworld
the peak breaks through nine heavens...*

*Walking in a Southerly direction...
on top of a peaked hillock,
maidens in floating veils
close-bound and whispering,
there stand the silver birches.*

*He cleaned himself in the blue sea
and wearing radiant garments
he bowed to the sun three bows.
A world-tree in the middle of his garden:
he went there full in dignity
like a man of good rank.
Under the tree he sank on his knees*

*and bowed himself three times.
Turning up his cap
and pushing it askew, he cried out:
'Oh divine goddess of my principal tree,
ancient goddess mother of my land,
sole nourisher of my forsaken life!'
(Kóhalmi ed. 1973: 134)*

II.

*After this the age-old world-tree
creaking and crackling
began to shrink and shrink.
Appearing from its roots
with hair as white as snow
a body in all the pheasant's colours
and two large breasts
an ancient goddess mother
rose and cried out, saying.*

*The powers above have ruled
from the three heavens that after thy birth
thou shalt descend on earth
to beget a nation
to be the forerunner of men.
(Kóhalmi ed. 1973: 135)*

*Having thus spoken, the goddess
drew from the depth of its roots
the water of life everlasting,
filling it into skins she handed them over:
'Tie them under your left arm,
for they shall aid you in mortal danger!'
Having said this,
creaking and crackling
she grew and grew rising
into a tree tall and mighty.
(Kóhalmi 1973: 136)*

In a much-quoted locus of Uno Holmberg-Harva's book on world-trees (1922: 57) the opening images of the above quoted heroic epic give a graphic description of the abode of the first man on earth. "Above the immense and immobile depth/ *in the middle of the world/ on the navel of the earth/* in the place of the most complete silence/ where eternal summer rules/ and the song of the cuckoo is forever heard/ that is where the Only Man was born.' Some translations refer to the hero as the White Youth who sees a hillock in the distance in the middle of a field on which a giant tree stood, the top of which reached the sky.

In another work, that on the religion of the Altaic peoples, he devotes a separate chapter to describing the imagery related to the world tree and quotes a text collected by W. Radloff who lists the different variants of Altaic legends focusing only on their barest essence. 'On the navel of the earth, in the middle of all things there grows the largest tree on Earth, a great pine. Its peak reaches the home of Bai-Ülgön, the chief god. Representations of this can be seen on shamans' drums, with the sun on one side and the moon on the other side of the tree. The tree itself stands on a hill or an earth-navel which is pictured after the image of a hill. Some legends state expressly that it stands on top of the hill, thus for example according to the narrative of the Tartars of Abakan an iron hill stands in the middle of the earth with a birch tree with seven branches on its top. According to the Mongolian legend the world hill is a blunt pyramid, and the world tree stands in the middle of a quadrangular hilltop. From the top of hill the earth looks the size of a horse's hoof,

and if a stone the size of an ox is dropped, it reaches the earth in fifty years' time, worn to the size of a lamb. Because of this height some myths state that it is in heaven.' (Harva, 1938: 69).

G. U. Ergis was an exceptionally talented figure in the research of Yakut folklore. His main area of interest was oral tradition and he wrote a whole series of monographs about it until his death in 1968. He described the folk lore of his own people in a monograph which was published posthumously - in its section on *mythology* he writes that the spirit of the earth is identified with a female spiritual being who lives in *birch trees* that have grown enormous and for this reason these trees are never felled (Ergis, 1974: 118).

A few lines from the following song for welcoming the new year which comes from the Tartars of Shor or Kuznetsk may also be associated with this set of beliefs.

<i>Our enormous Hill-mother!</i>	<i>six trees open</i>
<i>Rich birch with golden leaves</i>	<i>on the golden mountain</i>
<i>and six spreading roots!</i>	<i>The old year going</i>
.	<i>the new year coming</i>
.	<i>raising my hands I say my prayers</i>
<i>The beginning of the year turning...</i>	<i>Spreading my arms I scatter blessings</i>
<i>the enormous mountain shook</i>	.
<i>the enormous tree heaved up</i>	.
.	<i>To the mountain standing steadfast</i>
.	<i>to the river ceaselessly running</i>
<i>Golden sequins falling</i>	<i>we cast our sacrifice!</i>
<i>off golden hillsides,</i>	(Kõhalmi ed. 1973:69)

In her notes Katalin Kõhalmi notes that among the Shor the 'Rich birch with golden leaves and six spreading roots' is the embodiment of the life tree or world tree of the tribe. (Kõhalmi ed. 1973: 367). We might well have chosen these data for a starting point for our parallel analyses, but let us first revoke some opinions and data which might explain the contents of our reference myth.

'The cult of the holy hills was known, according to L. P. Potapov in the Western part of Central Asia, in Mongolia and Tibet as well. In his study which mainly contains texts collected by himself, he mostly describes data recorded among Altaic Turks. He came to the conclusion, that according to his observations all tribes had their own dynastic hill which they revered as a relative, an ancestor of the tribe and considered holy' (Potapov, 1946: 147 and 153).

Talking of the mother-goddess cult of the Siberian peoples, O. Nahodil says, with reference to the prestigious Russian scholar: 'Traces of the mother-cult may be found up to this day in the hill-cult of the Altaic peoples. This cult is actually a tribal cult which had preceded shamanism and contained a whole set of prohibitions for the female members of the tribe or clan in harmony with the strict rules of exogamy. They envisaged the dynastic (tribal) hill in the shape of human-shaped domestic spirits - according to Potapov's data these spiritual creatures were usually pictured as young naked women or girls, usually with conspicuously large breasts. These superhuman female spirits of the hills often came to tempt young men who were out hunting alone, and in return for their amorous services rewarded them with rich prey.' (Nahodil, 1968: 463).

3. Textual elements

One of the crucial problems related to the examination of myths is the analysis of the given text, the definition of its components. Although the determination of the re-turning elements of texts as the building blocks of the text has been a regularly recurring problem in textual folk lore research for several decades, there always emerges the problem that earlier definitions are invariably found to be insufficient, hazy and, in the final balance, useless. Research is just now returning in the Soviet Union to the re-definition of the notion of *motif*, particularly with regard to folk tales (E. M. Meletensky and his circle). The re-issuing of V. Y. Propp's *Morphology of Folk Tales* has given new impetus to narrative research and the introduction of the concept of *function* has been found fruitful. CL. Lévi-Strauss used the phrase *mytheme* to denote the 'large basic elements' or 'larger components' (1972: 74, originally 1956). Even this French myth scholar, who had reached the highest level of abstraction, omitted to describe with scientific exactitude the mechanism with which he operates in describing myths - he compares himself instead to a street vendor 'who wants to explain the workings of his little gadget to his gaping customers in as few words as possible' (ibid 77).

The linguistic ideas that had served as a basis for the formulation of Lévi-Strauss's theory, indubitably provided the structural analysis of myths with a unified foundation but linguistic research has made unparalleled progress since that time (Petőfi, 1974). The event within this progress which most directly concerned myth analysis, and within that, textual folk lore research, was the emergence of what is called *textual theory* and which was grounded with unparalleled methodological circumspection. (See Petőfi 1991; Hoppál 2000: 21-38.)

A myth is a text which builds up a special *world* or, using the terms of textual theory, a *possible world* which manifests itself in the text is a mass of *propositions*. Thus when we analyse folklore texts, we need to describe as fully and exhaustively as possible the totality of objects that compose this world and the web of relations that obtain among them. This becomes possible with the help of propositions in the sense in which the phrase is used in logic. (for further elaborations of semiotic text theory see Dressler ed. 1978, Burghardt-Hölker eds. 1979).

Thus *proposition* is going to be the key concept which is to gain a principal role in the analysis of texts, and thus of mythical texts as well. Beside this, the statement whereby propositions are the carriers of information which may be considered a unit from the point of view of the text, also stands in complete harmony with the ideas of logically-semantically based textual theory. Thus when we talk about the transfer of folk lore text or other 'cultural information,' or, plainly seeking, of tradition, then we are re-evoking propositions stored in logical terms from the memory of the individual (say the singer or the story-teller) or the collective memory of the community or, more romantically, 'the people.'

The concept of proposition is defined in text theory as 'the shared contents of statements, judgements, promises, wishes and commands which are possible or probable... This is to mean that a proposition has an *indifferent content* which may be related, stated, promised, wished and commanded, asked and answered, which may be possible or probable.... Thus e.g. the phrase *Peter is going* may be considered a proposition (Petőfi, 1974: 9) which naturally also has a formal representation. We shall use essential *propositions* as a representational form of the immanent content of myths which we find plausible and

readable and we shall seek to identify them in the texts which we quoted as our point of departure. We shall consider those of them relevant for our text and our further comparative analyses which appear repeatedly (in an almost unaltered form over and over again). The technique of isolating the propositions as an analytic process has been successfully tried on over fifty texts in 1977 in a seminar analysing the legends of *táltos* (shaman) belief, thus we are not going to transcribe all the texts here but include instead only the results, in other words the propositions which are to be found in the texts which we used as examples.

Juvaini

(two)	trees <i>stood</i> (between two rivers)
	hill rose (between two trees)
	hill grew (pregnant woman's belly grows)
	hill opens
	sons are born (from the caves of the hill)
	sons ask around (after their parents)
	sons revere (their parents)
	sons revere (trees)

Yakut heroic song

(age-old)	tree <i>shines</i> (in the field)
	birches stand (on top of the hill)
(world-)	tree stands (in the middle of the garden)
	hero reveres (tree)
	tree changes (into woman)
	('an ancient goddess mother with two large breasts')
(tree=woman)	talks
woman	changes (into tree)

Since our texts are not included in the original language but in translation (even, *horribile dictu*, poetic translation), there is no point in giving a precise formal linguistic analysis of the text. This predicament in fact applies to the greater part of myth texts - on most occasions they are not available to the analysing scholar in their original form but only in abstracts. These 'condensed texts' must naturally contain all the essential propositions of the original text (cf. Van Dijk 1975 and Petöfi 1974). Indeed they do, which is why we are still able to accept even the sketchiest textual abstracts as a myth.

It is worthwhile reminding ourselves here of the conclusions drawn by two Soviet researchers, according to which poetry and myth are sharply opposed to each other (Lotman - Uspensky, 1973) mainly in the way in which they utilise linguistic devices. And, let us add, in the way in which linguistic techniques may be applied to them. In this case I mean that while, for example, a myth, similarly to an academic lecture, will survive the process of becoming condensed and compressed into an abstract, this procedure is lethal for poetry and the same may more or less be declared of the process of translation.

Condensing the contents of our texts, the essential 'message' of the original myth noted down by the 13th century Persian historian was that the hill which had emerged

amidst miraculous circumstances began to grow and gave birth to sons. The growth of the hill is expressly compared by the writer of the text with the condition of pregnant women. Using our concepts that we borrowed from literary theory we might say that this is a simile but later on we shall see that it is more than a mere metaphor. Although born from the hill that rose between the two trees, the sons revered the trees as their parents. Just like the hero of the Yakut *olongo* who sinks on his knees at the 'feet' of the enormous tree-ancient-goddess-mother who speaks to him in human language.

In both cases the basic proposition states the identity of the tree and the childbearing woman/mother.

The other data contains a series of supplementary information which adds colour to the story. An informal description of further such propositions might be drawn up as follows:

the navel of the earth is in the middle of the world
on top of the world hill stands an enormous tree
the largest tree (which reaches the sky) grows on the navel of the earth
the world hill is the middle of the world
the tree which stands on the world hill reaches the sky
a birch tree stands on the middle-of-the-world tree
the birch is a sacred tree
a female spirit being lives in the birch tree
the birch is the holy tree of the tribe
the hill is referred to as a mother
the hill is a sacred place for the tribe

Or in an even more simplified version:

(world)	middle =	navel	
		navel =	hill
	middle	=	hill
			hill (on top) + tree = sky
		navel +	tree = sky
	middle +		hill + (birch) tree
			(birch) tree = sacred
			(birch) tree =
	woman		(birch) tree = tribe
			hill = woman
			hill = tribe

By writing the identical elements of the propositions beneath each other we have made it clearly apparent that in the variants of a myth circle the elements form clearly circumscribed groups. Furthermore, we have seen that it is possible to establish certain connective relations between the elements. The rules which describe these ensure that the myth in question is 'well-formed.' And although not all the elements are to be found in each myth, yet in the case of examining a satisfactory number of myths it is possible to reconstruct a series of elements which is likely to contain all the propositions which were necessary and adequate in the creation of the later variants and all the fragmented texts.

(Naturally, the cluster of elements of a myth or, more precisely a system of myths is delimited by the number of texts which are available in the course of the analysis!)

We may compile (not in a logical but in a natural linguistic form) the supposed series of elements of our initial myth (which has never in actuality been as complete as this):

in the middle of the world/earth there is a mountain/hill on the top/peak of which there grows a birch/tree, this tree/or the hill itself shows female qualities.

We have seen that the elements are not to be found in this complete form in the individual texts, but with the help of our technique of analysis the full, or relatively full, line of elements may be reconstructed. The hill which grows on the navel/centre point is identified with the tree which together, as a unit, are identified on the level of mythical narrative and mythical consciousness with the mother of the entire tribe, the life giving woman.

Similar recognitions regarding individual details have been made by earlier research, 'in the original form of myth the world tree must have been a contingent part of the world mountain, a complementary of the image of the world mountain. The two themes of world mountain and world tree, were usually merged ... a great deal of material in support of this has been gathered by Uno Harva,' writes Ferenc Vámos (1943:36-57, cf. also Harva, 1922). We may consider it a confirmation of our own method when we find that research in the phenomenology of religion (or other methods of research) yields the same results (Reno, 1977).

At any rate it is potentially possible to point out further and more remote connections of the world-mountain/world-tree set of myths and at the same time it is possible to ascertain that this image or proposition was the central one from the point of view of the totality of this myth set - this was the central organising notion which arranged the other images around itself.

To mention but a few examples: the world mountain is doubtlessly in connection with the creation of the world, it is, as it were, a device of it. At the root of the world tree (or in other cases life tree) there is always a lake of milk (water of immortality). Yet a further area of interest may be the sun and the moon which are on either side of the world tree (Golan, 1991).

If we wish to reconstruct the total web of elements of a mythological system we need to make a whole line of extremely condensed myth abstracts similar to those displayed above - and even then we have only concentrated on verbal texts. A counter-test of this sort of textual reconstruction may be seen if we find, either in the same culture or in different loci, pictorial representations of a similar nature. It is this kind of representation that we sought and found.

4. Image - sign - language

There is absolutely no novelty in the statement that in all cultures pictorial representations play the role of signs and thus mediate information similarly to speech - this is not an archaic sign of culture but a living reality to this day.

Researchers of visual communication, but particularly those who work on the analysis of visual works of art from various cultures come up against the fundamental question as to what are the criteria which visual communication needs to answer in order to be effective or successful. Do such criteria alter from culture to culture or are there recognisable universal marks?

What seems definite at any rate is that successful visual communication needs to fulfil the following three basic criteria:

The system must contain

1. the cluster of (signifier) elements,
2. the cluster of meanings related to the elements developed by the cultural tradition,
3. the rules governing the interconnection of these elements (i.e. the cluster of rules).

(Layton 1975: 1).

It is particularly important for us to understand the concept of 'the meaning of the picture.' Visual textual theory offers a number of possibilities at the present stage of research. One of these interprets the meaning of the picture as some sort of a 'cultural unit' and 'instead of personal contingency, sees it in relation to a given group, community or culture' (Horányi 1977: 52-53). Although the approach advocated by the Italian Umberto Eco is not entirely free of problems, it is doubtless that cultural information is stored in units of this kind, such as, e.g. the *world tree*, *world mountain* that reaches the sky or (in Finnish mythology) '*sampo*' or (in Vogul mythology) *Mir-sunse-Xum* (the world-surveyor man) or, to take our examples from a lower level, units like witches, shamans, or dragons. Finally, we may even leave the area of mythology and think of the extremely different meanings that common notions like horse, cow, deer or dog carry in different cultures. Such cultural units may be characterised by one or more lines of propositions, in other words we describe their use in the given culture with the propositions that may be associated with them. Let us look at the example of *dog*:

- (1) an animal whose meat is eaten on festive occasions
- (2) an animal which is cut in half on the occasion of swearing an oath
- (3) an animal whose main role is in carrying heavy burdens
- (4) an animal whose meat is under the strictest dietary prohibition ... etc.

But let us return to the sphere of myths and cite as our point of departure a few lines from Ferenc Vámos's excellent book in which he stated many years ago that comparative research can utilise pictorial representations produced in several various 'languages' (sic!). 'There are representations of the type of myth, the legend and story, and there are pictorial representations. The last mode of representation works in the medium of drawing while the former uses words in which to describe or relate its meaning. Pictures speak a different language to words. But in terms of content there is either a full or a partial overlap. Thus we can read from a drawing and seek the correlative in the verbally related picture and vice versa' (Vámos, 1943: 11-12).

There exist representations, from the Altaic region, of trees standing on hills that show a connection with the world-tree representation of other Siberian nations which are obvious on more than the mere level of the compositional (Plate VII, figure 2.) - one already proven connection is with the Avar bone pot found at Mokrin (Plate VI, figure 2.). Beside the co-occurrence of the signs of hill and tree, it is also possible to find instances of the visual co-occurrence of the signs of navel and tree.

Since 19th and 20th century 'folk art' material yielded no such examples, we surveyed the 'art work' of earlier centuries. Two Russian scholars, V. M. Masson and V. I.

Sariadini excavated two early bronze age urban settlements in the early 1960's. The graves contained a large number of small female idols (Altin-depe, from the Namazga V. period, cca. 2000 BC), which had the distinctive characteristic that beside the accentuated indication of their female traits, they displayed a stylised tree (or plant) placed about the navel area (Plates I and II). According to the two Soviet archaeologists the female statues symbolise the *mother-goddess* or the *goddess of vegetation* (according to them, the plant-like or tree-like symbol is probably an embodiment of 'the spirit of cereals' - Masson-Sariadini 1972: 136 and 1973: 207). The different types of these idols show clearly (Plate II) that by the concomitant use, the interscription, of the signs of *woman* and *plant* the creators of the statuettes meant to circumscribe in that long-bygone, most definitely myth-creating era, the concept of *fertility* and *motherhood*. (This is why these idols also include the masculine traits - contrary to the statement of the two archaeologist researchers, these are in no way male statues!)

If we go back in time another few centuries and move in a South-Western direction in space, we find further, very descriptive data to confirm the joint occurrence of the ensemble of propositions that we isolated from the text, such as the representation of woman as a receiving vessel, the identification of the hill and the tree (Plate III, figure 1 - pottery from Kis city dating back to 2400-2300 B.C., cf. Müller-Karpe 1968: Tafel 200). The tree that grows out of the navel of the 'naked goddess' found in Northern Iran takes these traces back to the third millennium B. C. (Plate IV figure 5).

The golden breast-pins coming from Ras Shamra provide further evidence of the concrete historical process through which the motif of plant in general or, more precisely, a stem of flower growing out of a 'pot' (Plate IV). An other *typological* parallel for this sort of identification of woman and flower can be found in a depiction which appears on a carpet found in the famous burial mound at Pazirik. Here we see a seated female figure holding in her hand, as an indispensable female attribute, a life tree with flowers (tulips?) (Rudenko 1960: 299, figure 152. Plate VII, figure 1).

The pictorial representations of ancient cultures also provide plenty of examples of the close mythological association of hill and tree (Plates V-VII). Particularly valuable of these are the representation, to be found on the rims of some of the Sasnida silver plates, of hills with triple flower-stems sprouting out of them for no apparent reason (cf. the silver plate from Klimova, Fodor 1973: 39, figure 7, Plate V, figure 3). Indeed, this is the point where we may turn to the question which we have heretofore not explained satisfactorily, namely: what was the reason for the cultural elements of navel (as centre), hill or hill-ock and a growing plant (or tree) to appear through centuries in such close interrelation, as mutually paradigmatic of each other, mutually interchangeable and complementary, as a meaning of something. The phenomenologist of religion we have already quoted a number of times was correct in ascertaining that 'in the depth of most religious symbols there is usually some sort of a natural foundation' (Reno, 1977: 77). In the case of the mythical texts and pictures which we are examining, the natural 'event' is completely obvious - pregnancy, the growing of the abdomen (the navel-hill), and when the time for this is over, a new branch of the dynasty starts to develop similarly to the plant sprouting from the seed. And since only women can grow a new life, this is why mythical consciousness associated her with the plant which yields fruit, the tree which grows a branch.

Throughout the past millennia humankind has had plenty of time to observe the surrounding natural world and within that its closest natural environment - the human

body itself. Mary Douglas is right in ascertaining at the beginning of her excellent book *Natural Symbols* that the human body and its structure are, exactly because they always have been, of fundamental importance in the development of man's symbolic behaviour forms (Douglas, 1970: VII). The same may be said of the forms of mythical thinking and textual construction. Thus we may take literally the 'simile' of the pregnant woman with which the Persian historian Juvaini interjected the origin myth of the Uygur - it is not an explanation of the myth but the meaning of the mythical image itself.

We are talking about such general human, natural signs which lead to the emergence of identical symbol systems in distant and different mythologies and cultures – these mythological universalia are linked by typological similarity. This is how the work of an orthodox psychoanalytic author becomes interesting to us: a work which he devotes to the description of the various forms in which the ancient mother goddess appears.

A separate chapter is devoted to the 'woman of plants,' in which he quotes Egyptian, Hindu and Scandinavian examples for the mythological identification of woman and tree (Neumann, 1972: 240-267). At the beginning of the book the author presents an extremely interesting summary of the symbol system related to 'woman.' Although he places 'vessels' of a female shape in the centre of his system, as a central symbol (see Plate III), this is a good starting point from which to unfold the other symbols such as abdomen » hill » pillar » tree (for this, see a great number of further data in the following articles: Ivanov 1974 and Toporov 1971).

This is a true 'natural symbol' and at the same time a human 'universal' since the navel is the natural centre of the human body as we can clearly see in Leonardo da Vinci's drawing. Earlier research (Berze Nagy, 1961) has described a great deal about the connections of the above elements but we do not find an example of such a *natural* interpretation. They correctly recognised the identity between the hill which is the middle of the world, the life tree, the world pillar, and the Pole Star, but nobody inquired into the initial image which lay at the root of all these. The small female clay idols of Central Asia have made it clear to us what exactly was the notional germ which gave rise to this circle of myths.

5. Concluding notes

As we can see from the above, our interest was mainly in the origin of the mythological thought, in this case of a particular image: that of hill/tree/woman. Further research into distant typological parallels and mythological universalia will probably enable us to analyse motifs from recent folklore material which are still unintelligible at the moment. (E.g. Erdélyi, 1976: 182 - 'The tree that was born from the sky, born from the earth.' Ibid. 242 - 'I looked up to the sky and there I saw a golden tree.' Ibid. 248 - 'Garden of Paradise, in the middle a golden boughed...')

In spite of our disclaimer of the examination of genetic connections, we must admit that at one point myth casts a light on history. Beside indicating the state of consciousness of a given society it also becomes its communal memory. Folklore texts, among them the texts of myths, are what computer science calls the 'long term memory' of their culture, with the help of which it can repeat/revise from time to time its past, the history of things, of the world, of its own people - i.e. pre-historic history. It is myth that mediates between the two.

This is the reason why the examination of myths and mythological systems can be used in an indirect fashion to draw conclusions regarding prehistoric events.

An excellent example of this is the essay by Gyula László in which he writes about the ancient religion of the horse-breeding peoples of the age of migrations, and draws a most plausible picture of the cosmology of the Avar on the basis of an analysis of a bone pot found in the village of Mokrin in Banat, then in Yugoslavia (Plate VII, figure 1). One chapter is devoted to describing the origin and the sphere of existence of the image system of 'life-tree and ancient mother goddess.' He points out that 'in the earlier phase the life tree used to be not a tree but a woman, the mother of all life,' and that the joint manifestations of the navel of the earth (omphalos), the world mountain and the tree of life may be found in the entire Inner Asian cultural sphere. It is worth quoting here a statement which completely squares with our earlier dry and formal analyses, according to which, 'knowing the way in which images tend to accumulate in myths, it is not difficult to understand the merging of the notions of world-mountain, navel of the earth and earth mother' (László, 1977: 152). László, who is an archaeologist also at home in the field of popular belief systems, here introduces the image of the deer-shaped ancient mother into the paradigmatic sequence and clearly recognises that the cult of this figure, interacting with the set of customs and beliefs related to tree worship, has penetrated the consciousness of Eurasian man in a most complex and manifold fashion. The more elementary an image is, the closer it is related to anthropomorphic universalia, to the omnipresent phenomena, the more powerful it is to become and 'this fact makes it understandable that an image, once embodied, will survive ages and changes with incredible perseverance' (László, 1977: 151). We believe that the pictures presented serve as a good illustration to these lucid and well-presented ideas.

At other points in his work László refers with a great deal of certainty to the direction of cultural influence in Siberia when he points out that 'it is obvious that the notion of the life-giving tree migrated from the South to Siberia and there into the *taiga* there to undergo the transformations which follow from the already existing tradition. The idea that the tree of life is the source and sustainer of all things has survived in many places. ... The notion of the world tree is often associated or united by the Altaic peoples with the notion of the navel of the world (omphalos) and the world mountain' (László 1974: 101, also Eliade 1972: 266).

Indeed, the idols of Southern Turkmenistan and the female statuette excavated in Iran, together with some Mesopotamian representations, offer us further parallels with this set of ideas.

Following the tracks of comparative mythological research it is also possible to introduce here the data of ancient Iranian mythology. In the most recent and thorough summary of related research, Mary Boyce gives a description of the Zoroastrian teachings and the cosmogonic ideas of the mythology. This is followed by quotations from original texts which reveal that the notion of the enormous mountain which reached the sky was also known in ancient Iranian mythology, 'around its peak circled the sun, the moon and the stars (Yašts 12.25, 5th c. BC). This enormous mountain stands in the middle of the world, it is the highest point of the world and it is through this that the souls of the dead move up to heaven. Talking of the fourth phase of creation, the old Zoroastrian hymns talk of the creation of the plants, stating that at the foot (base) of the enormous mountain sprouted the source of all plant life, 'the plant (the original phrase being *urvar*) which was imagined in the shape of an enormous tree, the 'tree of all growth', 'the all-healing tree,' (Boyce, 1975: 135-138).

It is remarkable that this set of notions and myths has ramifications and parallels even further South. In an excellent monograph G. S. Kirk has drawn attention to an interesting connection between the Sumeric sky-goddess Inanna, also the goddess of love and fertility, and the tree, which occurs in the Shukalletuda myth (Kirk, 1971: 103-115, particularly 108).

We must note here that the 'tree of all growth' or 'tree of all seeds' which occurs in Zoroastrian 'mythology' (although it would be more correct to say 'teachings'), has already been compared with the Scandinavian notion of *Ygg-drasill* and the *Irmisul*, world pillar, mentioned by Saxo Grammaticus – "quod Latinae dicitur universalis columna." (This phrase is probably the origin of the phrase 'world tree' which is generally used in related literature and which never occurs in this form in the original texts.) This is thus the source of all Iranian tree-cult (Boyce, 1975: 143).

The phrase 'life-tree' has become widely used in a similar fashion - this, too, is a technical term of myth description and analysis, i.e. a term of the metalanguage, but not one of the myths themselves. Géza Komoróczy has also critically analysed and shown the fact that life-tree as a phrase in a text cannot be found anywhere in the Sumeric cuneiform texts. Analysing the pictorial representations, however, he has pointed out that in the depictions seen on surviving early objects 'tree is a fertility symbol.' Fertility is often depicted in all areas of mythology as an ensemble of plants and animals.

'It is without doubt,' continues Komoróczy, 'that the Mesopotamian tree symbol can be brought in connection with the trees that stand in the middle of the Biblical garden of Eden. ... But we are also acquainted with another line of the afterlife of the Mesopotamian tree symbol. Similarly to many other symbols, the tree of fertility became transferred to Iran in the last phase of Mesopotamian culture in the first millennium B.C. as an ornamental element' (Komoróczy, 1976: 571). We believe that the pictorial material here presented proves convincingly that the last statement requires correction.

What we see here is far more than a mere ornament. Mircea Eliade was correct when, in the late 1940's, he pointed out that the symbolic representations of the 'sacred' were often identical with that of the concepts 'height,' 'highness,' or 'middle.' Indeed, he drew a great part of his data from various Siberian mythological traditions. It is a most wide-spread belief amidst the Uralic-Altaic peoples that the 'world pillar' touches the sky in its very middle, at the Pole Star. For these peoples the world pillar, the shaman's ladder, the sacred tree of the sacrificial groves were all represented by the birch tree (Eliade, 1963: 106). This tree is a kind of mythical mediator just as, according to Lévi-Strauss, the sacred tree had a mediating role between heaven and earth.

Particularly interesting are the French myth scholar's explanations regarding hallucinogenic mushrooms. Some researchers believe this type of mushroom (the deadly amanita or death cap, *Amanita muscaria*) to be identical with the sacred plant of vedic mythology, the *haoma* (or *soma*) which gives eternal life. This mushroom often grows at the roots of birch trees which, as numerous examples prove, have been revered by the peoples of Eurasia as one the forms of the life tree (Lévi-Strauss, 1976:231). The elixir of eternal life and the tall tree both mediate between life and death, as immortality is neither life nor death but a sort of liminal state, a 'connecting bridge' which Edmund Leach considers so vital in the description of mythological notions (Leach, 1976: 71).

We have not included all areas of the set of myths related to trees, thus for example we have omitted a discussion of the possibility that the tree may be seen as a masculine

principle as well as a feminine one (just as the sun and the moon bear female attributes in some mythologies and male marks in others). We have not included the elements of custom related to the may-tree which is a typical fertility symbol throughout Europe. It is still worth noting a warning from Russian myth research, according to which 'The concept of the *invariant* which becomes preserved through all the transformations of the given type is becoming increasingly productive in European research. It is not merely preserved: the invariant itself is determined by the totality of the transformations. In its examinations of myths, epics, tales and custom-related texts in a broader sense, folk lore research will find this approach important because with the help of this concept (the invariant which remains constant through transformations) it becomes possible *firstly* to reconstruct the scheme which lies at the base of all the texts pertaining to the type in question, *secondly*, the scheme thus reconstructed will obtain the rules for the unfolding and enrichment through which the text developed to its fullness and, *thirdly*, on the basis of the totality and sequentiality of the transformations it is possible to make important observations regarding the developmental phases of the texts in hand and of the other sign systems which may be detected in them' (Ivanov-Toporov, 1975: 44).

6. A note on iconicity in myths

According to one of the classic formulations of semiotics, we distinguish three main types of sign, *index*, *icon* and *symbol*. The last of these three is the type which is most often referred to in connection with myths, mythology and particular mythological types.

The attitude which found its peak in the classicist period is well known to interpret the figures of Greek mythology, and myths in general, as allegories, as though each of the gods stood as a symbol for something, be it an abstract concept or a natural phenomenon (like lightning). In this approach the scholar is viewing the myth from a distance, from the outside, in fact from the vantage point of a different and alien culture and thence points out that 'myth is actually a history of beliefs which, however, contains a symbolic meaning beyond its everyday meaning. Mythology is a system of myths which vindicates the rank of an ideology. It is in this sense that we may consider mythology (i. e. the system of myths) as a symbolic form' (Voigt, 1976:565, see for further elaborations Voigt 1999: 76-91).

In opposition to this, Yu. M. Lotman and B. S. Uspensky warn us that 'in myth there is no room for synonyms, allegories, metaphors or symbols.' What we may conclude now is that the type of sign most frequently used in mythology is, using the terms of Peircean semiotics, not symbolic but *iconic*. 'Mythological thinking has encouraged the emergence of the capacities of identification, analogy and equivalence. Thus, for example, the representation of archaic consciousness constructed a typically mythical model in which the *universe*, society and the *human body* are positioned as isomorphic worlds. (This isomorphism only extends to establishing the relationships of similarity between the various planets, minerals, plants and the social functions and parts of the human body! A peculiarity of mythological thinking is that the identification of the isomorphic units takes place on the level of the objects themselves' (Lotman-Uspensky 1977: 224).

What we have in fact seen in the above examples is that the characteristic of mythological thinking is that it uses the commonly known elements of the given culture for its building or its *bricolage*. It operates with iconic signs which work on the basis of similarity. This does not introduce new symbols unknown to the community (such as the cross or

the swastika) but uses as its building blocks *icons* which are understood and read without difficulty by everybody and it is from these that it creates its texts. This is why we have ascertained that the overlapping representation of tree and woman is the mythical identification of the two notions which is only possible with icons. Analogous coding played a vital role in the development of consciousness in what might well be called the early, mythological phase. But we must add to this the statement that iconicity, generally the use of iconic signs, has played a role of fundamental importance in all cultures up to this day, even in a whole set of actions that we regularly perform in our everyday life (Sebeok, 1976: 1446).

A final remark follows from the above. Because myth does not ever refer to an object but identifies directly with it, it becomes possible to identify a further characteristic which has not yet been discussed. This is that mythical statements are never pure declarations of something, although such cases also occur, but can be seen instead as 'performative statements,' i.e. linguistic acts, the essence of which is to perform a particular action (e. g. to promise, command, lay a spell or pray).

References

- Berze Nagy, J.
1961 *Égigérő fa - Magyar mitológiai tanulmányok*. (Tree that Reaches the Sky – Mythological Studies) Pécs
- Boyce, M.
1975 *A History of Zoroastrianism*. vol. I. Leiden - Köln: Brill
- Boyle, J. A. (ed.)
1958 *The History of the World-Conqueror by JUVAINI*. Manchester: University Press
- Burghardt, W. – Hölker, Kl. (eds.)
1979 *Text Processing – Papers in text Analysis and Text Description*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Butterworth, E. A. S.
1970 *The Tree at the Navel of the Earth*. Berlin: de Gruyter
- Csilléry, K.
1977 A magyar népművészet változása a XIX. században és a XX. század elején. *Ethnographia*, LXXXVIII:1:14-28.
- van Dijk, Th. A. et alii
1975 Recalling and Summarizing Complex Discourse. Univ. of. Amsterdam (MS)
- Diószegi, V.
1967 *A pogány magyarok hitvilága*. Budapest, Akadémiai Kiadó
- 1969 A honfoglaló magyarság hitvilágának történeti rétegei. - A világfa. - *Népi Kultúra - Népi Társadalom*, II-III. 295-326.
- Douglas, M.
1970 *Natural Symbols - Explorations in Cosmology*. London: Barrie and Rockliff
- Dressler, W. (ed.)
1978 *Current Trends in Textlinguistics*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Eliade, M.
1963 *Patterns in Comparative Religion*. Cleveland - New York: Meridian Books

- 1972 *Shamanism: an Archaic Techniques of Ecstasy*. Bollingen Series LXVI. Princeton Univ. Press
- Erdélyi, Zs.
1976 *Hegyvet hágék, lőtöt lépék* – (Archaic Hungarian Folk Prayers) *Archaikus népi imád-ságok*. Budapest, Magvető Kiadó
- Ergis, G. U.
1974 *Ocserki po jakutskomy fol'koru*. (Studies on Yakut Folklore) Moszkva: Nauka
- Fodor, I.
1973 Honfoglaláskori művészetünk iráni kapcsolatainak kérdéséhez - A sóshartyáni korongpár. (On the problems of the Iranian connections of the Ancient Hungarian Art) *Archeológiai Értesítő*, 100:1:32-40.
- Ghirsman, R.
1964 *Arte Persiana - Proto-iranici, Medi e Achemenidi*. Milano: Feltrinelli
- Golan, A.
1991 *Myth and Symbol. Symbolism in Prehistoric Religions*. Jerusalem.
- Gray, J.
1969 *Near Eastern Mythology*. London: Hamlyn.
- Harva (Holmberg), U.
1922 *Der Baum des Lebens*. Helsingfors.
1938 *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*. FFC No. 125. Porvo-Helsinki
- Hoppál, M.
2000 *Studies on Mythology and Uralic Shamanism*. Budapest: Akadémiai Kiadó
- Horányi, Ö.
1977 A "kép jelentése" terminus használatáról. (On use of the term „meaning of picture”) In: JÓZSA, P. (szerk.): *Jel és jelentés a társadalmi kommunikációban*, 50-59. *Jeludományi dokumentumok*, 1. sz. Budapest, Népművelési Intézet
- Ivanov, Sz. V.
1954 *Materialü po izobrazitel'nomu iszkusztvu narodov Szibirii XIX-nacsala XX. veka* - Moszkva - Leningrad
1955 K voproszu o znacsenii izobrazsenij na sztarinnüh predmetah kul'ta u narodov Szajano-Altajszkovo nagorja. *Szbornik Muzeja Antropologii e Etnografii*, XVI:165-264.
- Ivanov, V. V.
1974 Opüt isztol'kovania drevneindijszkikh ritualnüh i mifologicseszkikh terminov, obrazovanüh ot ÁSVA - "kony" - in: *Problemü isztorii i kul'turü narodov Indii*. Leningrad, Nauka
- Ivanov, V. V. - Toporov, V. N.
1975 Invariant i transzformacii v mifologocseszkikh i fol'klornühk tekstakh. In: MELETINSZKIJ, E.M. - NEKLUDOV, S.Yu. (szerk.) *Tipologicseszkie iszkledovanija po fo'kloru*, 44-76. Moszkva
- Juvaini, Ata-Malik
1977 *Genghis Khan: The History of the World-Conqueror*. (Translated and edited by J.A.Boyle) Paris: UNESCO.
- Kirk, G. S.
1971 *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* Cambridge: University Press - Berkeley - Los Angeles: UCLA Press
- Komoróczy, G.
1976 Egy termékenység szimbólum Mezopotámiában. Jegyzetek az "életfa" kérdéséhez.

- (A Symbol of Fertility from Mesopotamia. Notes on 'tree of life') *Ethnographia*, LXXXVII:4:569-573
- Kós, K.
1972 *Népelet és néphagyomány*. Bukarest: Kriterion
- Kőhalmi, K. (ed.)
1973 *Sámándobok szóljatok... (Sing, Shamanic Drums, sing! Selected Shamanic Songs of Siberia)* Budapest: Európa
- László, Gy.
(1974) *A népvándorlaskor művészete Magyarországon*. Budapest, Corvina Kiadó
- 1977 *Régészeti tanulmányok*. Budapest, Magvető Kiadó
- Layton, R.
1975 Art and Visual Communication – (Multiplied paper for a conference on *Art, Artisan and Societies*, - Leicester)
- Leach, E.
1976 *Culture and Communication - the logic which symbols are connected*. Cambridge - London - New York: Cambridge Univ. Press
- Lévi-Strauss, Cl.
1972 A mítoszok struktúrája. (A Structural Study of Myth) In: HOPPÁL, M. - VOIGT, V. (szerk.) *Strukturális folklorisztika*. Tanulmányok, II:68-102. Budapest - Szolnok.
- 1976 *Structural Anthropology*. Vol. II. New York, Basic Books
- Lotman, Yu. M. - Uspensky, B. A.
1973 Mif – imja - kultúra. (Myth – Name – Culture). *Trudi po znakovim sistemam* 6:282-303. Tartu.
- Malonyai, D.
1907-1922 *A magyar nép művészete*. (Hungarian Folk Art) vol. I-V. Budapest
- Masson, V. M. - Sarianidi, V. I.
1972 *Central Asia - Turkmenia before the Achaemenids*. (Translated and edited by R. TRINHAM) London: Thames and Hudson
- 1973 *Szrednyeaziatszkaja terrakota epohi bronzü. Opüt klasszifikácii i interpretacii*. Moszkva, Nauka
- Mithen, St.
2006 *The Singing Neanderthals. The Origins of Music, Language, Mind and Body*. London: Phoenix.
- Müller-Karpe, H.
1974 *Handbuch der Vorgeschichte*. Kupferzeit. III. München, Beck
- Nahodil, O.
1968 Mother Cult in Siberia. In: DIÓSZEGI, V. (ed.): *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 459-477.
- Neumann, E.
1972 *The Great Mother - An Analysis of the Archetype*. Bollingen Series XLVII. - Princeton Univ. Press.
- Ogibenin, B. L.
1973 Communication process in Indo-Tibetan Art. *Recherches sur les systemes signifiants, Symposium de Varsovie 1968; in: Approaches to Semiotics*, 18:499-504.
- Orbeli, I. A. - Trever, K.V.
1935 *Sassanian metal*. Moszkva - Leningrad

- Petőfi, S. S.
1974 *New Trends in Typology of Text and Text Grammars. General report for the first international congress of Semiotics.* Milano (MS)
1991 *Towards a Semiotic Theory of Human Communication.* (Text Linguistics – Semiotic Textology) Szeged: Gold Press.
- Pinker, St.
1997 *How the Mind Works.* New York: W.W. Norton.
- Potapov, L. P.
1946 Kul't gor na Altaje. *Szovjetszkaja Etnografija*, No. 2:145-160
- Reno, S. J.
1977 Religious Symbolism: A Plea for a Comparative Approach. *Folklore*, 88:76-85.
- Rudenko, Sz. I.
1960 *Kul'tura naszelenyija central'no Altaja v szkifszkoje vremja.* Moszkva - Leningrad
- Sebeok, Th. A.
1976 On Iconicity. *Modern Language Notes*, 91:1427-1456
- Toporov, V. N.
1971 O sztrukturre nyekotorüh arhaicseszkih tyeksztov, szootnoszinnüh o koncepij "mirovo dëreva". *Trudi po znakovüm sistemam*, V:9-62. Tartu
- Vámos, F.
1943 *Kozmosz a magyar népmesében.* (Cosmos in Hungarian Folk Tales) Budapest
- Voigt, V.
1976 Miért hiszünk a hiedelmekben? (Why do we believe in folk beliefs?) *Ethnographia*, LXXXVII:4:559-568.
1999 *Suggestions Towards a Theory of Folklore.* Budapest: Mundus Press.

Rojstvo mita

Mihály Hoppál

V članku so raziskani vzporedni koncepti mitoloških struktur, ki se pojavljajo tako v besedilu kot v upodobitvi. Na osnovi sorodnega gradiva, zbranega predvsem v Notranji oz. Centralni Aziji, je izpeljana komparativna raziskava različnih tekstov in podob, ki imajo v osnovi skupno mitološko jedro. Obravnavano gradivo se osredotoča predvsem na sporočilnost simbolike gore, drevesa in ženske. S pritegnitvijo fenomenološke, komparativne, strukturalistične, semiotične, lingvistične in vizualno-tekstološke metodologije je prikazana tipološka podobnost in mitološka univerzalnost tega gradiva tudi pri med seboj oddaljenih in zelo različnih kulturah. Razloge za to podobnost lahko iščemo med drugim v enotnem človeškem razmišljanju in obnašanju.

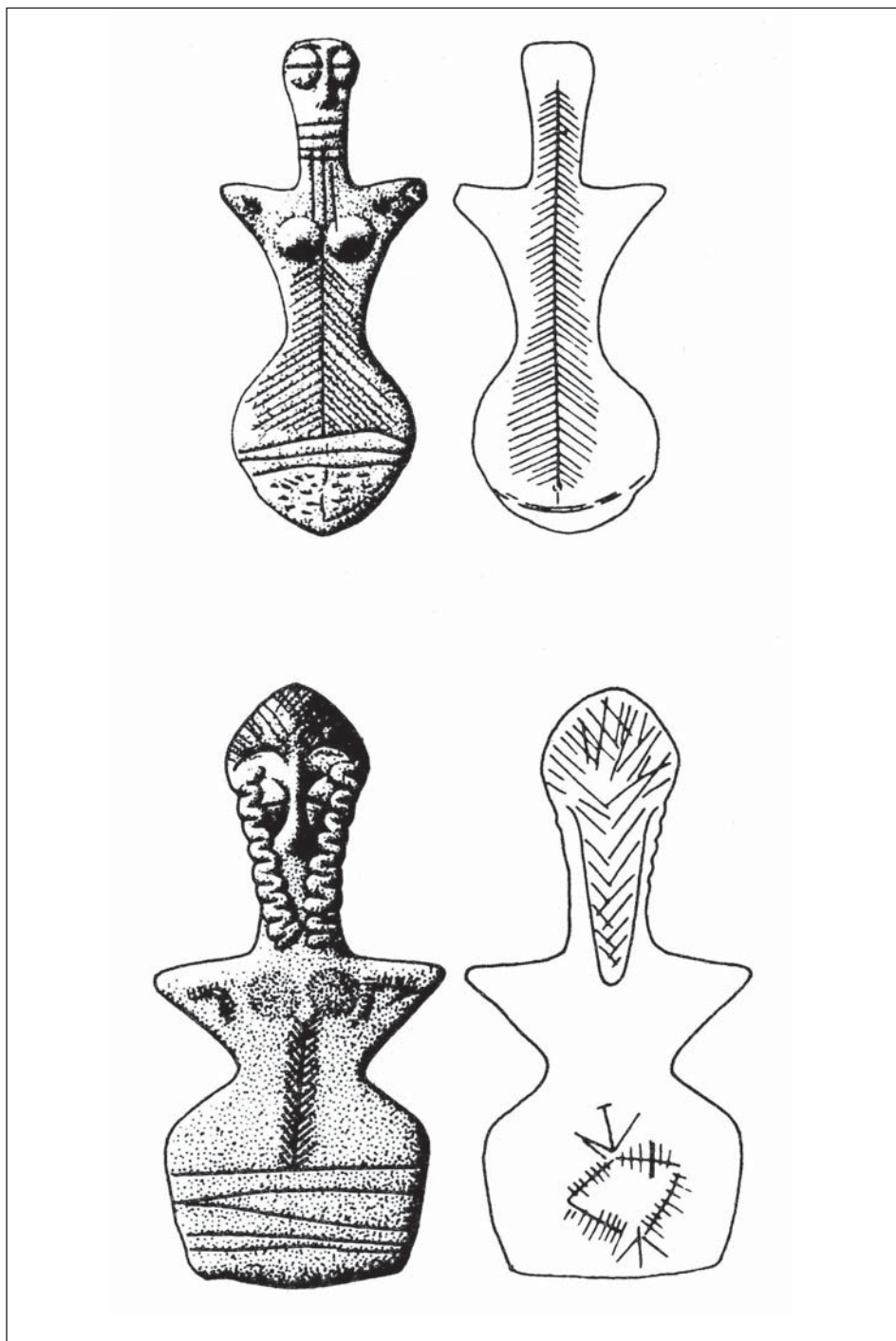


Plate I. Idols of women from Central Asia
(Altin Depe. 2nd millenium BC – Müller-Karpe 1974:730.A)

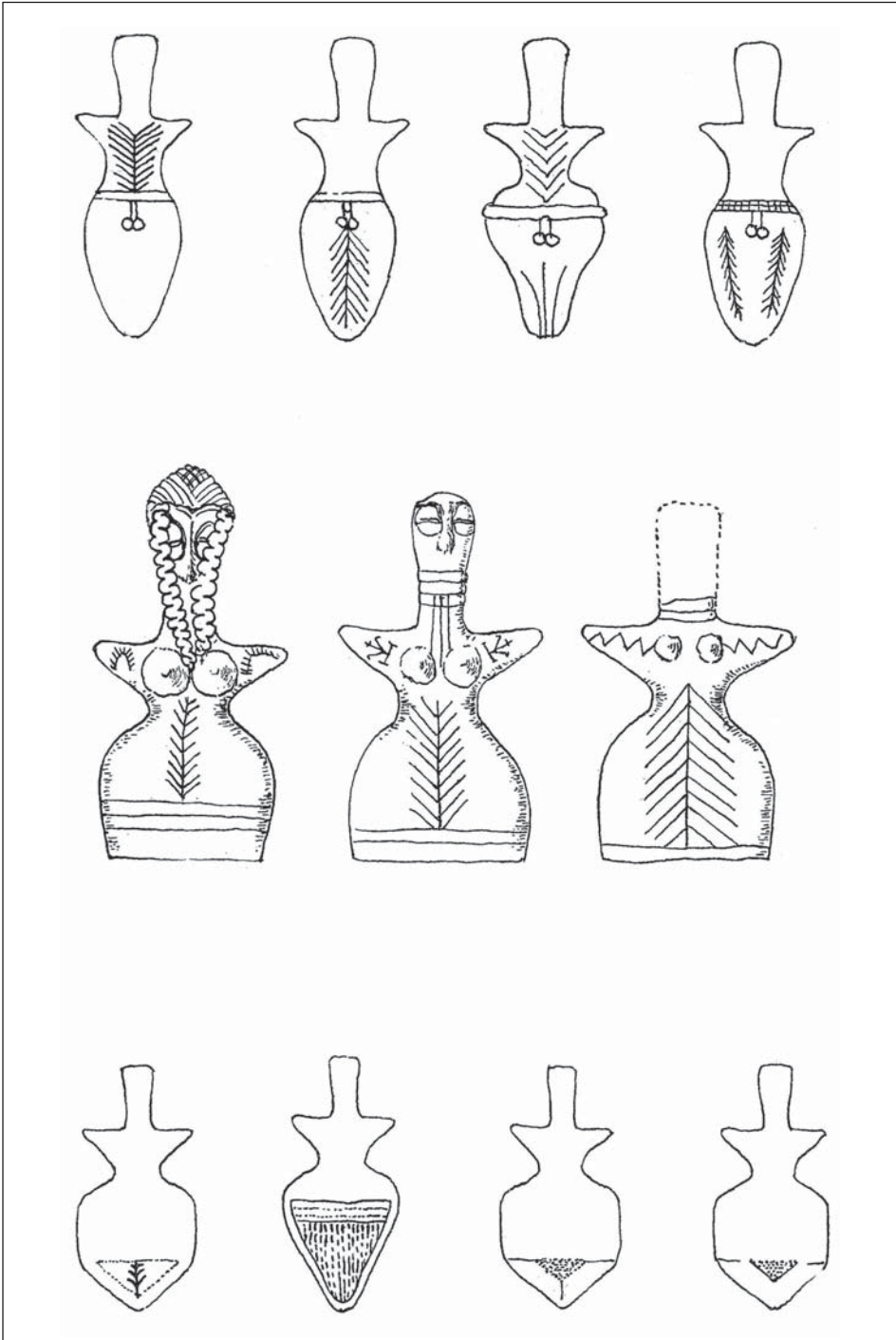


Plate II. Small women figurines
(Central Asia. 2nd millennium BC – Masson-Szarianidi 1973: fig. 8. and 13.)

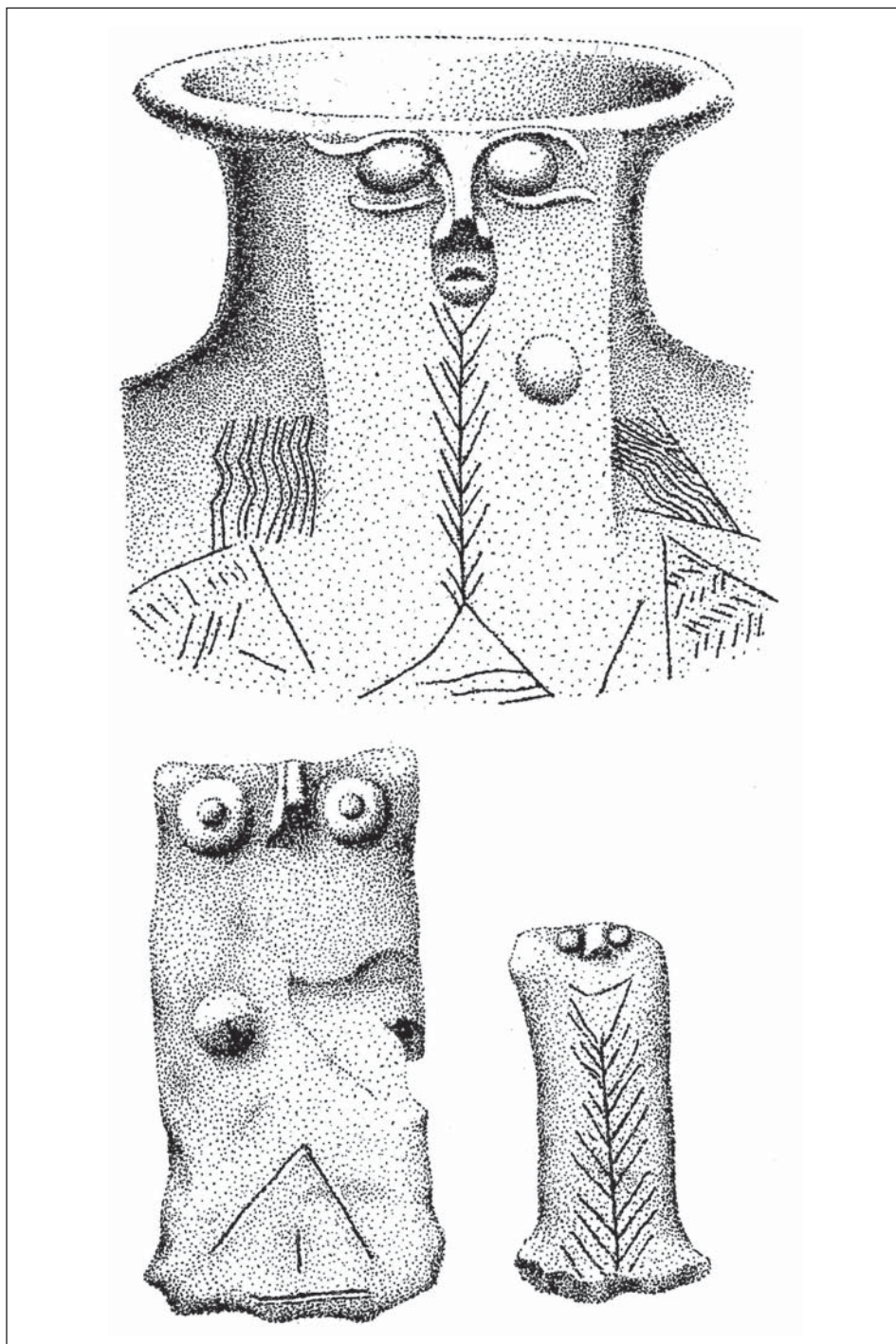


Plate III. Clay figures with the signs of tree and hill
Kiš, Sumer – 2400-2300 BC. - Müller-Karpe 1974. Tafel 200)

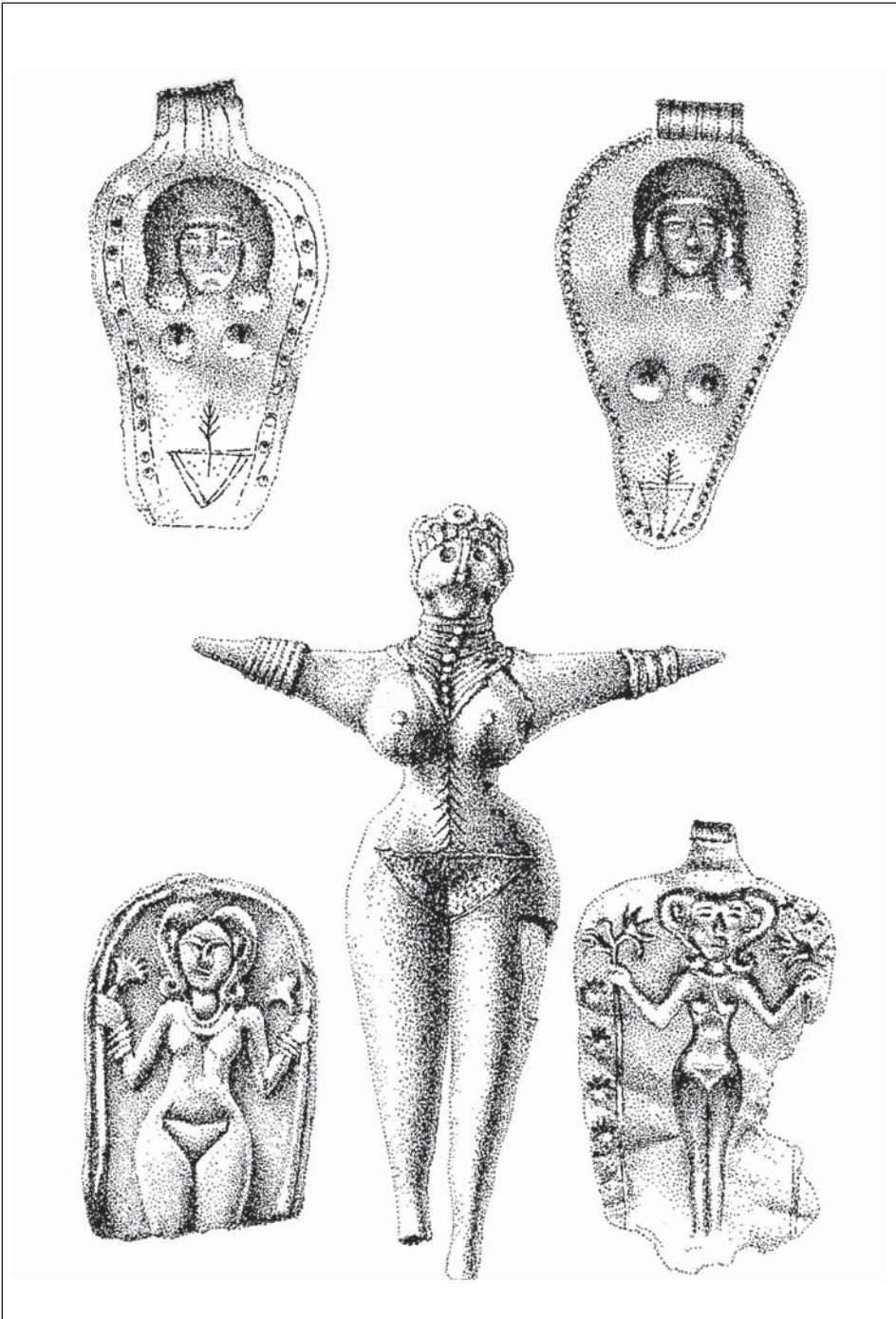


Plate IV. Gold necklaces, representing Astarte

(Ras Shamra, 1300 BC - National Museum of Aleppo - Gray 1969:71)

Clay goddess(?) - (Turang Tapa, Iran, 3rd millennium BC - Philadelphia, University Museum - Girshman 1964:1.)

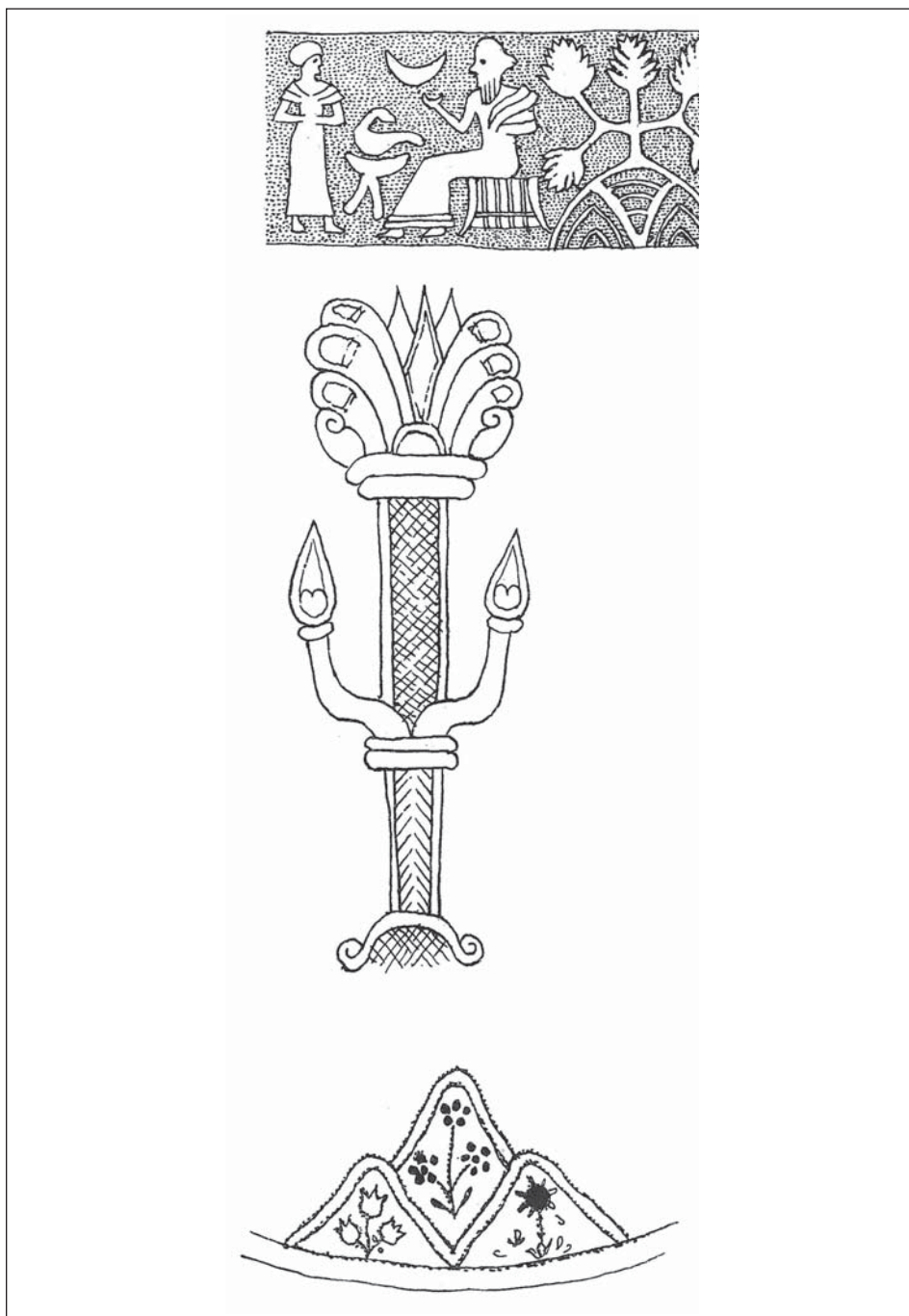


Plate V. Clay seal-cylinder (Susa, Khusistan, Iran, 2nd millenium BC - Müller-Karpe 1974:705.)

Decorative motif from the golden treasure of Ziviyah (7th century BC - Girshman 1964:120. picture 167.)

Hill and flowers-motifs on a sassanian silver dish.

(6th century Klimova, Perm, Russia - Heritage, St. Petersburg - Orbeli-Trever 1935. picture 7.

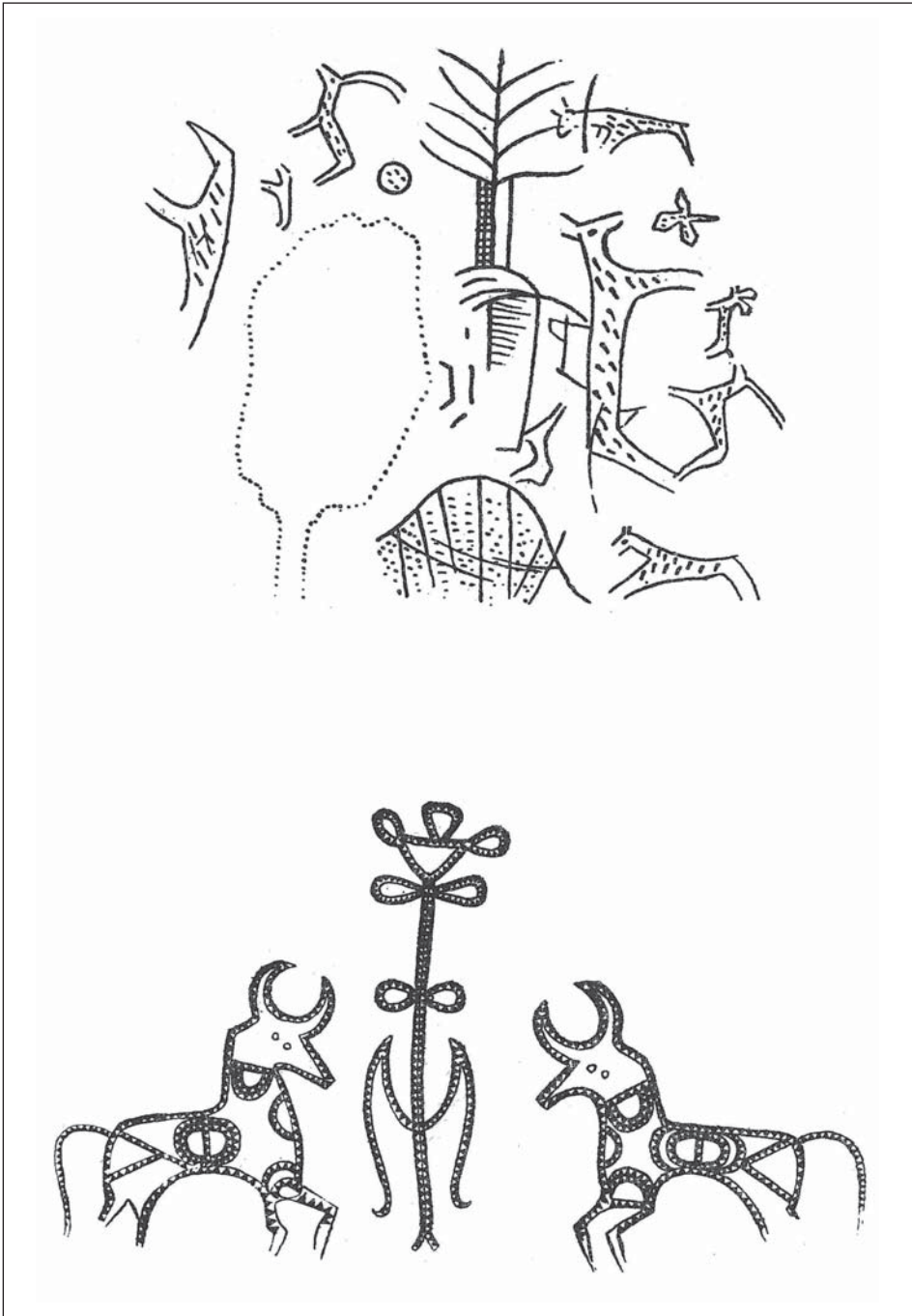


Plate VI. Hill-and-tree - motif on a decorated bone-vessel
(6th century - Mokrin, Yugoslavia - László 1974:100. picture 55.)

Tree-and-animals - motif on a salt cellar made of bone.
(6th century - Sopronkőhida, Hungary - László 1974:104. picture 59.)

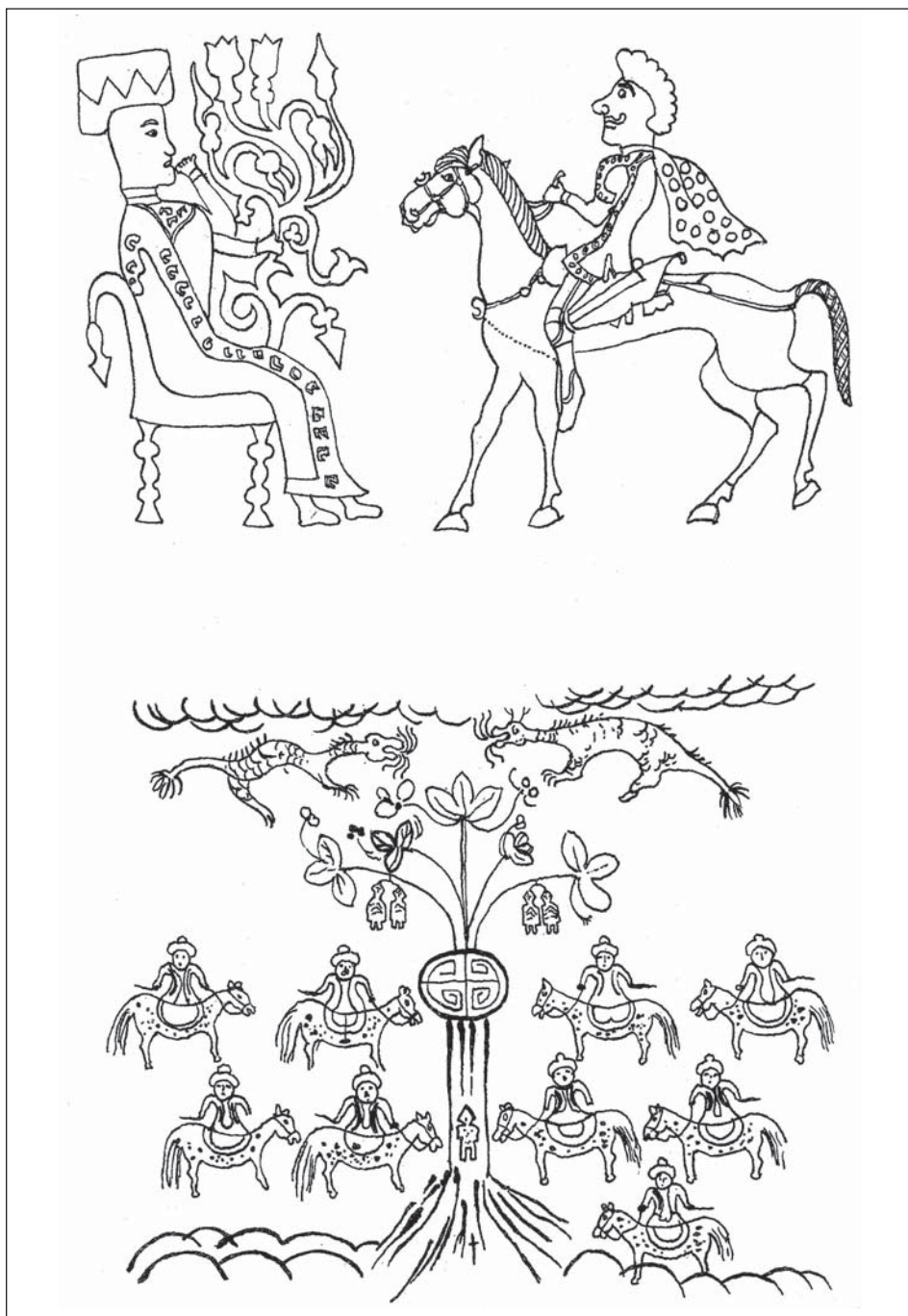


Plate VII. Woman with a tree of flowers
(Kurgan of Pazyrik, Gorno Altai, Russia – Rudenko 1960:299. fig. 152.)
Nanai world-tree and/or tree of ancestors
(Amur region, Russian Far East – Ivanov 1954:258. fig. 131.)

The original homeland of the Slavs

Witold Mańczak

In the late seventies, the author proposed a new method of linguistic and ethnogenetic research, namely, the method of comparing the vocabulary in parallel texts. Using this method, he examined relationships between different languages (Gothic, Old Church Slavic, and Lithuanian; German, Polish and Lithuanian; Polish, Old Prussian, and Lithuanian, etc.) and finally arrived at the conclusion that the original homeland of the Slavs was in the basin of the Oder and the Vistula rivers.

In the late seventies, I proposed a new method of linguistic and ethnogenetic research, namely, the method of comparing the vocabulary in parallel texts. Since some authors, e.g. Birnbaum or Salmons, have identified my method with that used by glottochronologists, I have to draw attention to the fact that while there is a certain similarity between the two methods (both are lexicostatistical), there are, however, numerous and essential differences between them:

(a) glottochronologists distinguish between cultural and non-cultural words, whereas I do not;

(b) glottochronologists investigate the vocabulary on word lists (prepared by them), whereas I compare the vocabulary in parallel texts (which are authentic material);

(c) the number of words examined by glottochronologists is limited (e.g., 100 words), whereas the number of words taken into consideration by me is virtually unlimited;

(d) glottochronologists claim that the rate of change of non-cultural words in different languages is stable, whereas I believe there are great differences between the rates of change of the vocabulary in different languages;

(e) the only purpose of glottochronological research is to determine the date for the split of languages, whereas my method allows us to solve different problems.

There is an essential difference between the method of comparing the vocabulary in parallel texts and that of comparing the vocabulary in dictionaries (which has been practiced since time immemorial). Here are two examples.

The Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English begins with the following 17 words, which occur on the first page: a, aback, *abacus*, abaft, *abandon*, *abase*, *abash*, *abate*, *abattoir*, *abbé*, *abbess*, *abbey*, *abbot*, *abbreviate*, *abdicate*, *abdomen*, *abdominal*. Among these words, 3 are Germanic and 14 (printed in italics) of foreign origin.

Consequently, by counting words in dictionaries, we would arrive at the conclusion that English is not a Germanic language, but we will change our opinion if counting words in texts. In the preface to the above mentioned dictionary, there are the two following sentences: "In this *revised impression*, the *representation of pronunciation differs* somewhat

from that shown *previously*. The *phonetic notation* now conforms to that to be found in the majority of important English dictionaries used by non-native learners of English, and in particular to the latest (14th) edition of the English *Pronouncing Dictionary*." In this short text, the proportion of native and foreign words is reversed: 32 words are Germanic and 18 (printed in italics) of foreign origin. It follows that only counting words in texts allows us to justify the Germanic character of English.

Another example. Popović (1960: 199) claims that "in Bezug auf den Wortschatz ist das Rumänische keine romanische, sondern eine slavische Sprache, da z. B. im Dakorumänischen ... in einem Verzeichnis von 5765 Wörtern, auf nur 1165 Wörter lateinischen Ursprungs die imposante Anzahl von 2361 Wörtern kommt ... also 2/5 des Wortschatzes slavisch sind". Popović alludes to the etymological dictionary of Rumanian published by Cihac in the seventies of the nineteenth century, that contains 5765 words, among which 2361 are of Slavic origin, 1165 of Latin origin, 965 of Turkish origin, etc. We will, however, arrive at another conclusion if we count words in a text. Here is a fragment from a novel by Sadoveanu, where words of non-Latin origin are printed in italics:

În munte, la altitudinea aceea unde ne duceam să găsim cucoșii sălbatici, seva primăverii încă nu *pornise*, *deși* ne aflam la începutul lunii Mai. Subt *brazi* erau încă pete de *omăt* și, subt *bălțile mlaștinilor*, ghețuri. Tufărișurile arbuștilor păreau moarte în umbra *ceținilor*, soarele nou încă nu le făcuse să scoată ace de *muguri*.

In this text, more than 80% of words are of Latin origin. Consequently, in order to arrive at the right conclusion that Rumanian is a Romance language, words have to be counted in texts.

Linguistic Kinship

I applied the method of comparing the vocabulary in parallel texts to different questions, which, as will be shown later, are connected with that of the original homeland of the Slavs.

As far as I know, the German orientalist Ludolf, who lived in the seventeenth century, was one of the first to consider the nature of linguistic kinship. He arrived at the conclusion that "die Sprachwissenschaft offenbart sich nicht im Wörterbuch, sondern in der Grammatik". During the last 300 years, so many authorities approved of this method that it has become a dogma of linguistics. However, I confronted it with facts and showed that the dogma is false. Here are the arguments supporting this view.

First of all, it has to be stated that, for determining the degree of linguistic kinship phonetic criteria are useless. Not only for Slavists, but even for laymen who have only a rough idea of Polish, Ukrainian and Russian, it is obvious that Polish is closer to Ukrainian than to Russian, but from the point of view of phonetics, there are many more similarities between Polish and Russian than between Polish and Ukrainian: (1) in Ukrainian $g > h$, while in Polish and in Russian g remains unaltered; (2) in Ukrainian $\check{e} > i$, whereas in Russian in all cases and in Polish in most cases $\check{e} > e$; (3) in Ukrainian $i > y$, whereas in Polish and in Russian i does not change; (4) prothetic consonants appear in Ukrainian more frequently than in Polish and Russian, cf. Ukrainian *vin*, but Polish and Russian *on*; (5) final voiced consonants preserved their original character in Ukrainian, but in Polish

and in Russian they turn voiceless; (6) in Ukrainian, if *e* or *o* is in a closed syllable, it becomes *i*, whereas in Polish and in Russian these vowels do not change; (7) in Polish and in Russian, consonants are palatalized before front vowels, which is not the case in Ukrainian; (8) at the end of a syllable, the consonant *v* undergoes a vocalization in Ukrainian, while in Polish and in Russian it remains unaltered; (9) in Ukrainian, a consonant before the cluster of *b* and *j* undergoes a duplication, which occurs neither in Russian nor in Polish; (10) in Ukrainian, the affricate which is explained by the second and third Slavic palatalizations preserves its palatal character, which is not the case with Polish and Russian. Altogether, I found 10 phonetic similarities between Polish and Russian and only 2 between Polish and Ukrainian. But it is sufficient to apply my method of comparing the vocabulary in parallel texts in order to come to another conclusion. In a fragment of a Russian novel translated into other Slavic languages, I found 13 lexical convergences between Polish and Ukrainian and only 1 between Polish and Russian.

For determining the degree of linguistic kinship, inflectional criteria are also useless. All scholars agree that Gothic is closer to English than to Old Church Slavic, because Gothic and English are Germanic languages, whereas Old Church Slavic is not. However, comparing a fragment of the Gospel (Mark VIII) in Gothic, English and Old Church Slavic, I found that, on the whole, there were 83 inflectional similarities between Gothic and Old Church Slavic and only 31 between Gothic and English. It is very easy to explain this result. Gothic and Old Church Slavic are synthetic languages, while English has an analytic character. E.g., the declension is rather rich in Gothic and especially in Old Church Slavic, whereas there are only some remnants of the declension in English. The same goes for the conjugation. In English one says *I came, you came, he came, we came, you came, they came*, whereas, in translation, Gothic and Old Church Slavic have six different forms each. As it was said, there were 83 inflectional convergences between Gothic and Old Church Slavic and only 31 between Gothic and English. But it is sufficient to apply my method of comparing the vocabulary in parallel texts in order to come to another conclusion. In the same fragment of the Gospel, I found that in total there were 93 lexical similarities between Gothic and English and 74 between Gothic and Old Church Slavic. That is to say that the unanimous opinion according to which the degree of linguistic kinship depends on grammatical structure is false. In reality, not phonetic or inflectional features but words allow us to determine the degree of linguistic kinship provided that words are counted not in dictionaries but in parallel texts.

Another example illustrates this view. All scholars agree that Polish is closer to Bulgarian than to Lithuanian because Polish and Bulgarian are Slavic languages, whereas Lithuanian is not. However, I have compared a fragment of the Gospel (John III–IV) in Polish, Bulgarian and Lithuanian, and have found that there were 62 inflectional similarities between Polish and Lithuanian and only 52 between Polish and Bulgarian. It is easy to explain why: Polish and Lithuanian are synthetic languages, whereas Bulgarian has an analytic character. E.g., there are seven declension cases in both Polish and Lithuanian, whereas only some declension forms remain in Bulgarian. There is an infinitive formed with the same suffix in Lithuanian and in Polish, but the infinitive disappeared in Bulgarian. As it was mentioned, there were 62 inflectional convergences between Polish and Lithuanian and only 52 between Polish and Bulgarian. But it is sufficient to examine the vocabulary in the same fragment of the Gospel in order to come to a different conclusion. There were 291 lexical resemblances between Polish and

Bulgarian and only 51 between Polish and Lithuanian. In other words, the true opinion that Polish is closer to Bulgarian than to Lithuanian is based not on morphology but on vocabulary.

Still another example can be mentioned here. Latin is closer to French than to Gothic. Nevertheless, I have compared a fragment of the Gospel (Luke VII) in Latin, French and Gothic, and have found that there were 103 inflectional similarities between Latin and Gothic, but only 18 between Latin and French. The explanation of this fact is very simple: Latin and Gothic are synthetic languages, while French has an analytic character. As far as declension is concerned, there are six cases in Latin and four in Gothic, but the French nouns do not show any case forms at all. In Latin one says *canto, cantas, cantat, cantamus, cantatis, cantant*. The Gothic conjugation is similar, but in French one says *je chante, tu chantes, il chante, nous chantons, vous chantez, ils chantent*. In other words, in the Latin and the Gothic paradigms, there are six endings, but there are only two in the French paradigm. As it was said, there were 103 inflectional convergences between Latin and Gothic and only 18 between Latin and French. But it is sufficient to examine the vocabulary in the same fragment of the Gospel in order to come to a different conclusion. There were 222 lexical resemblances between Latin and French and only 47 between Latin and Gothic. In other words, the true opinion that French is a Romance language is based not on morphology but on vocabulary.

It is worth mentioning that my opinion on the nature of linguistic kinship was criticized by Salmons (1995), who wrote that

lexical data should be included in the overall picture of genetic relationships, in conjunction with phonological, morphological, syntactic, archeological, and (pre-)historical data... In an undertaking fraught with so many difficulties as determining genetic relationships, it would seem prudent, if not absolutely obligatory, to draw on *all* available and reasonably reliable information. Even where such data are or might be available to support his argument, Mańczak does not admit them, using one reductionist method in the place of all the diverse tools historical linguistics has evolved over the last centuries.

Unfortunately, it is impossible to follow his advice. Comparing texts in Gothic, English and Old Church Slavic, I have obtained the following results:

	Inflectional convergences	Lexical convergences
Gothic and English	31	93
Gothic and Old Church Slavic	83	74

It follows from this that the true opinion that Gothic is closer to English than to Old Church Slavic is based only on vocabulary. Had we followed Salmons' advice and considered both inflectional and lexical similarities, we would obtain the following data:

	Inflectional and lexical convergences
Gothic and English	124
Gothic and Old Church Slavic	157

It would follow from this that Gothic is closer to Old Church Slavic than to English, which surely does not correspond to reality. If an Englishman knowing neither Gothic nor Old Church Slavic looks at a Gothic text and at an Old Church Slavic one, he will understand none of them, but he will guess the meaning of more words in the first one than in the latter one.

Ethnogenetic Research

Personally, for many years, I have drawn attention to the fact that ethnogenetic research should be made more scientific by applying the two following procedures:

(a) One should distinguish arguments which are verifiable by statistics and those which are not. E.g., if somebody claims that Polish resembles Old Prussian more than Lithuanian and somebody else holds a different opinion on this subject, it is possible to count convergences between these languages and determine which of these two opinions is correct. But if a scholar thinks that Tacitus' *Veneti* in the first century A. D. are the same as Jordanes' in the sixth century, while another scholar denies that, it is impossible to resolve this question by using statistics.

(b) One should rely only on arguments which can be confirmed by statistics.

By using statistics I succeeded in establishing the following facts:

(1) Johannes Schmidt, well known for his *Wellentheorie*, has already realized that there is a connection between kinship of languages and their distribution on earth. Comparing the vocabulary in parallel texts has confirmed Schmidt's opinion that neighbouring languages are closer to each other than non-neighbouring ones. For example, Polish is closer to Czech than to Slovenian.

(2) Linguistic kinship shows a startling stability. It is obvious that, for geographical reasons, Latin used in Dacia about 270 (when Roman troops left Dacia) resembled Latin spoken in Italy more than Latin used in Gaul or Spain. Since the evacuation of Roman legions from Dacia, 1700 years went by and during this time there was no linguistic contact between Dacia and Italy. Nevertheless, to-day's Rumanian resembles Italian more than any other Romance language.

Let me give another example for the surprising stability of linguistic kinship. I once compared parallel texts in Gothic, Old Church Slavic, Lithuanian and Latin, and found out that, from a lexical point of view, Gothic, first of all, resembled Old Church Slavic, then Lithuanian and finally Latin. Then I compared the same fragment of the Gospel in German, Polish, Lithuanian and Italian, and this comparison revealed that German, first of all, resembles Polish, then Lithuanian and finally Italian. These two comparisons show that relations between Germanic, Slavic, Baltic and Romance languages did not change during the last 1500 years.

(3) Gothic resembles Old Church Slavic more than seventeenth-century Lithuanian, which proves that the Slavs, in the prehistorical period (as in the historical period), lived between Germanic and Baltic tribes.

(4) German resembles Polish more than Lithuanian, which also indicates that the Slavs must have initially lived between Germanic and Baltic tribes.

(5) Polish resembles Old Prussian more than Lithuanian, which means that the Slavs must have initially lived closer to Old Prussians than to Lithuanians.

(6) Polish resembles German more than Ossetian, which is used in an area nearer to Poland than any other Iranian language is. The distance between Hamburg and Kiev is

more or less equal to that between Kiev and Vladikavkaz, capital of the Ossetian republic, which is situated on the northern slopes of the Caucasus. It follows from this that the original homeland of the Slavs could not be in the Dnieper region because, had it been there, the number of lexical resemblances between Polish and Ossetian should have equalled that of the lexical similarities between Polish and German.

(7) The Italian vocabulary resembles the Polish vocabulary more than the Lithuanian one, which indicates that the Slavs, in the prehistorical period (as in the historical period), lived closer to Rome than the Balts.

(8) The Germanic languages resemble the Slavic languages more than the Romance ones. If we bear in mind that the distance from Hamburg to Rome amounts to 1300 km, from Hamburg to Poznań 500 km and from Hamburg to Kiev 1500 km, the fact that there are more lexical convergences between Germanic and Slavic than between Germanic and Romance is also an argument for a western homeland of the Slavs.

(9) Irish resembles Polish more than Lithuanian, which means that the Slavs, in the prehistorical period (as in the historical period), lived between Celtic and Baltic tribes.

All these facts prove that the original homeland of the Slavs was in the basin of the Oder and the Vistula (for statistical data upon which this opinion is based, see Mańczak 1992).

Godłowski's Conception

Until the late seventies, most Polish scholars were convinced that the original homeland of the Slavs was in the basin of the Oder and the Vistula rivers. But in 1979, the archaeologist Godłowski arrived at the conclusion that the Slavs originally lived in the area of the upper and part of the middle Dnieper river. In a short time, his conception gained many adherents. Among them, there were also linguists (Popowska-Taborska 1997, Rzetelska-Feleszko 1998 or Sławski 2000), which is strange because Godłowski's thesis is contradicted by certain linguistic facts.

If it were true that the original homeland of the Slavs was in the area of the upper and middle Dnieper, statistical data which I succeeded in establishing should be quite different. E.g., the Germanic languages could not resemble the Slavic languages more than the Baltic ones, but, conversely, they should resemble the Baltic languages more than the Slavic ones. Polish could not resemble Old Prussian more than Lithuanian, but, conversely, it should show more lexical convergences with Lithuanian than with Old Prussian. Irish would not resemble Polish more than Lithuanian, but, conversely, it should agree more frequently with Lithuanian than with Polish.

According to Godłowski, the Slavs appeared only at the end of the fifth century in the area of the Oder and Vistula rivers, which, until then, was inhabited by Germanic tribes. In this connection, one has to mention that, in Proto-Germanic, there was a phenomenon called the Germanic sound shift, which, among others, consisted of the fact that the phoneme *d* remained in Slavic unaltered, whereas in Proto-Germanic it changed into *t* (cf. Polish *dwa*, *woda*, but English *two*, *water*). In the Slavic languages, the phoneme *t* was preserved, whereas in Proto-Germanic it changed into *th* (cf. Polish *trzy*, *ten*, but Engl. *three*, *the*). In the Slavic languages, the phoneme *p* still exists, but in Proto-Germanic it was shifted to *f* (cf. Pol. *pięć*, *pierwszy*, but Engl. *five*, *first*). The Germanic sound shift explains also why Engl. *h* corresponds to Pol. *k*, cf. Pol. *kto*, but Engl. *who*, Pol. *kamień*,

but Engl. *hammer* (the Germanic word for ‘hammer’ arose in the stone age, when hammers were produced from stone). And so on. In addition, in Proto-Germanic, there was a phenomenon explained by Verner’s Rule, that is to say that, under certain circumstances, the fricatives became voiced. E.g., the equivalent of the Polish word *bosy* is in English the word *bare*, where the phoneme *r* arose from an earlier **z*. Consequently, if it were true that, in the area of the Vistula and Oder rivers, the Slavs learnt the river names from a Germanic population, the Polish river names should sound differently from the way they do, they should show traces of the Germanic sound shift as well as traces of Verner’s Rule, but such traces do not exist at all. E.g., in Upper Silesia, there is a river called *Drama*, and in northern Poland, there are rivers called *Drawa* and *Drwęca*. If the Slavs had learnt these hydronyms from a Germanic population, these river names should have begun with *t*, and not with *d* (according to the rule which explains why Engl. *tree* and *to* correspond to Pol. *drzewo* and *do*).

Some of the adherents to Godłowski’s conception claim that the Slavs settled in the basin of the Vistula and Oder rivers half a century after this area was deserted by Germanic tribes. In other words, the Slavs are supposed to have settled in an uninhabited area. This opinion is improbable, too. The Polish river names fall into two categories: (1) river names which are understandable to a Pole, hydronyms like *Kamienna*, *Bystrzyca* or *Prądnik*, which are of relatively recent origin; (2) river names which are not understandable to a Pole, hydronyms like *Wisła*, *Odra*, *Raba*, *Soła*, *Nysa*, *Nida*, *Bug*, etc., which arose in remote times, hundreds or even thousands of years before the fifth century A. D. It is important to stress that in the fifth century there were no geographic atlases, not to speak of the fact that the Slavs who lived then were illiterate. Therefore, we may wonder how the Slavs, who are supposed to have appeared in an uninhabited country, could learn the river names used before their arrival.

In order to be able to espouse Godłowski’s conception according to which the Slavs appeared only in the fifth century in the Vistula and Oder region, which was inhabited by a Germanic population, one would have to admit that, among those illiterate Slavs, there was a genius who, 1400 years before the nineteenth-century scholars, discovered the Germanic sound shift as well as formulated Verner’s Rule and, moreover, succeeded in convincing his fellow countrymen that they expurgate all traces of Germanic influence from river names they had learnt from the Germanic population. Those who believe that the Slavs settled in the Vistula and Oder region half a century after this area was left by Germanic tribes would have to admit that, among the Slavs settling in an uninhabited country, there was a genial clairvoyant who guessed the names of many Polish rivers which arose before the fifth century and, moreover, succeeded in forcing his fellow countrymen to use just these hydronyms. Is this possible? Unfortunately, none of the numerous adherents to Godłowski’s conception wanted to answer this fundamental question. Personally, I think that this is impossible.

Godłowski, who recently died, often mentioned an argument brought forward by Moszyński. According to Moszyński (1957), the original homeland of the Slavs must have been in the Dnieper region because trees growing in more eastern zones have Slavic names, whereas the names of trees growing in more western zones are of foreign origin. It is the question of the following trees: *buk* ‘beech’, *cis* ‘yew’, *jawor* ‘maple’, *modrzew* ‘larch’ and *świerk* ‘spruce’. In order to show the weakness of this argument, it is enough to compare the Latin names of these trees with the French ones:

beach	<i>fagus</i>	<i>hêtre</i> (Germanic)
yew	<i>taxus</i>	<i>if</i> (Celtic)
maple	<i>acer</i>	<i>platane</i> (Greek)
larch	<i>larix</i>	<i>mélèze</i> (Celtic or Pre-Indo-European)
spruce	<i>picea</i>	<i>sapin</i> (Celtic)

So the French people give beach, yew, maple, larch and spruce names of foreign origin although the Romans, who, 2000 years ago, conquered Gaul, knew these trees. Consequently, even admitting with Moszyński that all these names (*buk, cis, jawor, modrzew, świerk*) are of non-Slavic origin, does not allow us to establish on such a basis that these trees did not grow in the original homeland of the Slavs.

The same goes not only for tree names, but also for other loan words. E.g., the Polish name of dance (*taniec*) is of German origin, but this does not mean that the ancestors of to-day's Poles learnt to dance only from the Germans. In reality, they knew how to dance earlier, but they used another verb for 'dancing', namely, *pląsać*.

In Latin, peace is called *pax* and war, *bellum*. The word *pax* exists until now in all Romance languages, whereas *bellum* survived in no Romance language or dialect. The Rumanians call war *război*, a word of Slavic origin, whereas all other Romance languages use a word of Germanic origin like French *guerre* or Italian *guerra*. But this does not mean that the Romans were a peace-loving nation. On the contrary, they were one of the most belligerent peoples of antiquity.

In English, the names of domestic animals are Germanic, while those of different kinds of meat are of French origin: *ox* and *beef*, *calf* and *veal*, *pig* and *pork*, *sheep* and *mutton* (also *deer* and *venison*). But this does not mean at all that the English people at one time raised cattle, but did not eat their meat because they were vegetarians.

All these examples show that the fact that the names of some trees growing in more western zones are of foreign origin is no proof that the original homeland of the Slavs was in the Dnieper region.

Before ending my paper, I would like to say a few words about the issue of prehistoric migrations of the Slavs. Among all the languages of the world, Romance languages occupy a unique and privileged position in that we perfectly know the protolanguage from which the Romance languages emerged, namely Latin, while all other protolanguages, e.g. Proto-Slavic, Proto-Baltic, Proto-Indo-European, etc., are only linguistic reconstructions. As a consequence, the latter have a more or less hypothetical character. The same goes for ethnogenesis. As far as the original homeland of the Slavs or of the Indo-Europeans is concerned, there are innumerable hypotheses, whereas it is quite sure that Latin was originally used in Latium, that is to say in the region of Rome.

Preparing a book on the classification of Romance languages, I tried to resolve this problem with my method of comparing the vocabulary in parallel texts. It turned out that, in most cases, there is a correlation between the chronology of Roman conquests and the number of lexical convergences which particular Romance languages show in relation to other Romance languages:

Language		Beginning of the conquest
Italian	7498	Italy 396 B. C.
Portuguese	7159	

Spanish	7114	}	Spain 226 B. C.	
Catalan	6985		Gaul (125) 58 B.C.	
French	6851			
Provençal	6560		Rhaetia 15 B. C.	
Romanche	6318			Sardinia 237 B. C.
Sardinian	5333			
Rumanian	3564	Dacia A. D. 101		

The earlier a province was conquered by the Romans, the more lexical convergences in relation to other Romance languages exist in a language or languages used in a given province. The earlier a province was conquered by the Romans, the more archaic is the vocabulary of a language or languages spoken in the given province. Italian shows the most archaic vocabulary and Rumanian the most innovative one because Italy was the first province conquered by the Romans, while Dacia was the last one (Mańczak 1991).

The results I obtained are noteworthy because if we knew the Romance languages only in their twenty-first-century form, we could reconstruct, with a high degree of probability, the relative chronology of Roman conquests, which took place between the beginning of the fourth century B. C. and the beginning of the second century A. D. Therefore, I decided to compare fragments of the Gospel in all modern Slavic languages in order to find out how many lexical convergences exist between each Slavic language and all others. Here are the results of this comparison:

Polish	9228	Russian	8328	Slovene	8434
Czech	8728	Bielorussian	8251	Serbo-Croatian	8126
Slovak	8695	Ukrainian	7710	Bulgarian	7186
Upper Lusatian	7802				
Lower Lusatian	7514				

As far as lexical convergences with other Slavic languages are concerned, Polish occupies the first position, which is a further proof that the original homeland of the Slavs was in the Oder and Vistula region.

Moreover, in order to obtain commensurable data, I considered three languages from every group of Slavic languages:

Western		Eastern		Southern	
Polish	7607	Russian	7131	Slovene	6856
Czech	6756	Bielorussian	7040	Serbo-Croatian	6917
Slovak	6734	Ukrainian	6489	Bulgarian	6150
	<u>21097</u>		<u>20660</u>		<u>19923</u>

These numbers show that the Western languages are the most archaic, the Eastern ones are less archaic and the Southern ones are the least archaic. In other words, the migration moved first to East and then to South.

Finally, I would like to stress that an essential advantage of my method of comparing the vocabulary in parallel texts is that the results which I obtained are always based on statistical data and, therefore, can be verified.

References:

- Godłowski, K.
1979 *Z badań nad zagadnieniem rozprzestrzenienia Słowian w V–VII w.n.e.* Kraków: Instytut Archeologii UJ.
- Mańczak, W.
1991 *La classification des langues romanes.* Kraków: Universitas.
1992 *De la préhistoire des peuples indo-européens.* Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
2004 *Przedhistoryczne migracje Słowian i pochodzenie języka staro-cerkiewno-słowiańskiego.* Kraków: PAU.
- Moszyński, K.
1957 *Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego.* Wrocław: Ossolineum.
- Popović, I.
1960 *Geschichte der serbokroatischen Sprache.* Wiesbaden.
- Popowska-Taborska, H.
1997 'The Slavs in the early middle ages from the viewpoint of contemporary linguistics.' In: *Origins of Central Europe.* Wrocław: Scientific Society of Polish Archaeologists, pp. 91–96.
- Rzetelska-Feleszko, E.
1998 'Nazwy miejscowe.' In: *Polskie nazwy własne. Encyklopedia.* Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Języka Polskiego PAN, pp. 191–230.
- Salmons, J. C.
1987 'Another word on lexical data and genetic relatedness.' *Journal of Indo-European Studies* 15: 381–384.
- Schmidt, J.
1872 *Die Verwandtschaftsverhältnisse der indogermanischen Sprachen.* Weimar: Böhlau.
- Sławski, F.
2000 'Do artykułu Witolda Mańczaka.' *Język Polski* 80: 332–333.

Praojczyzna Słowian

Witold Mańczak

Z końcem lat siedemdziesiątych autor zaproponował nową metodę badań językoznawczych i etnogenetycznych, a mianowicie metodę badania słownictwa w paralelnych tekstach. Stosowanie tej metody doprowadziło go przede wszystkim do odmiennego spojrzenia na istotę pokrewieństwa językowego. XVII-wieczny orientalista niemiecki Ludolf twierdził, że o pokrewieństwie językowym decyduje nie słownictwo, ale gramatyka, i pogląd ten do dziś jest powszechnie aprobowany. Tymczasem obliczenia wykonane przez autora wykazały, że faktycznie o pokrewieństwie językowym decydują zgodności nie fonetyczne i fleksyjne, ale leksykalne. Na tej podstawie autor przedsięwziął zakrojone na dużą skalę badania zgodności słownikowych między różnymi językami, które to badania przede wszystkim wykazały, że zgodności leksykalne wykazują zdumiewającą stabilność. Gdy około r. 270 legiony rzymskie opuszczały Dację, jest rzeczą oczywistą, że ze względów geograficznych łacina używana w Dacji nawiązywała bardziej do łaciny mówionej w Italii niż do łaciny używanej w Galii czy Hiszpanii. Przez 1700 lat między Dacją a Italią kontaktów językowych nie było, a pomimo to dzisiejszy język rumuński jest bardziej podobny do włoskiego niż do francuskiego czy hiszpańskiego. Biorąc to pod uwagę, autor przebadał zgodności leksykalne między różnymi językami (między gockim a staro-cerkiewno-słowiańskim i litewskim, między niemieckim a polskim i litewskim, między polskim a staropruskim i litewskim, między niemieckim a polskim i osetyńskim, między włoskim a polskim i litewskim, między językami germańskimi a językami słowiańskimi i romańskimi, między irlandzkim a polskim i litewskim) i ostatecznie doszedł do wniosku, że praojczyzna Słowian leżała w dorzeczu Odry i Wisły. W końcowej części artykułu autor polemizuje z poglądem archeologa Godłowskiego na praojczyznę Słowian.

Indo-European Time and the Perun-Veles Combat

Emily Lyle

In Studia mythologica Slavica 11, I laid out some ideas about the Indo-European calendar and began to relate the gods of a suggested tenfold pantheon to my model of the year. In the present short note, I refer back to this earlier study with the aim of clarifying the calendar model and I add a tentative interpretation of the Perun-Veles combat as a version of the birth story of the young gods.

This is a supplementary note intended to clarify some points in my previous article (Lyle 2008a) and to extend my discussion of the sequence of ritual moments in the year into new territory in the light of recent work on Slavic and Vedic fights against a serpent or dragon.

Following on from aspects of Svetlana Tolstaya's study of the ritual year (1995), I presented in diagrammatic form temporal sequences in the year cycle, the diurnal cycle, the lunar cycle and the life cycle. Since the summer solstice line was accidentally omitted from Figure 4 in Lyle 2008a, making it difficult to follow my argument, I repeat this diagram as Figure 1 here, and have taken the opportunity of explicitly indicating the solstices and the beginnings of the summer and winter halves at the top of the diagram. The letter C (which was sometimes misprinted as S in the figures in the previous article) stands for "Centre". I have argued that, to avoid confusion, we have to be careful to specify whether we are referring to a total period or to a central point within it.

Figure 2 presents some of the same material in a diagram that shows winter above and summer below in a way that is comparable to Figures 5 and 6 in Lyle 2008a but includes a new feature in the use of an expanding line to show the movement from least light at the winter solstice to most light at the summer solstice and vice versa. This movement is shown here as a turn to the right and, in the terms I have discussed before, it is balanced by a reverse movement which can be represented as a turn to the left. When I presented this idea at the conference on space and time in Ljubljana in September 2007 (see Lyle 2008b), it received support from other speakers dealing with very different materials (Vaz da Silva 2008; Pleterski 2008) and I think we may be said to have jointly brought out the need to work with this concept of a period of time connected with reversal.

In the model of the Indo-European year, the reversal belongs primarily to the ritually marked 12-day period at midwinter, which is a time out of normal time. After I had given the conference talk, I came on a very interesting expression of this idea of a completely different time within the year cycle in an article by Marc Gaborieau on the Hindu calendar in Nepal. The period is a more extended one and relates to the sleep of Viṣṇu in the autumn but, between the god's falling asleep and his waking, time cannot be

mapped onto horizontal space, as shown for the rest of the year, but relates to the vertical dimension and the world tree (Gaborieau 1982: 25). This formulation can readily be connected with the concept of reversal since the movement is from the bottom to the top of the world tree. Culturally and cosmologically, the top (equated with head and heaven) is the beginning point, and a start at the bottom would be perceived as reversal. A total year would consist of a vertical movement from bottom to top followed by a mainly horizontal movement going from the top and circling outwards and to the right with a gradual downwards slope until turning inwards and arriving at the foot of the world tree. If we now turn to myth and consider what was happening at this midwinter time, we find a combat that has recently been re-examined by Vedic scholars in relation to the year. Michael Witzel has just published a piece called “Releasing the Sun at Midwinter and Slaying the Dragon at Midsummer”, distinguishing between two feats performed by Indra (Witzel 2007, pub. 2009; see also Witzel 2005). In the midwinter one, the opponent is Vala and in the summer one Vṛtra, and it is only the first of these that concerns us here. The period treated in the contest with Vala and the release of the sun maiden seems to be that between midnight and dawn in the diurnal cycle and that between the winter solstice and the beginning of spring in the annual cycle. Vala is equated with Veles in the Slavic context and his opponent, corresponding to Indra, is Perun, the thunder god (Katičić 2008).

The Croatian scholar, Mislav Ježić, kindly discussed these myths with me in April this year and drew my attention to a paper where he treats the contest between Rāma and Rāvaṇa in the *Rāmāyaṇa* in relation to the two Indra contests and makes mention of the world tree in connection with the Vala one. It will be valuable to quote a passage from this paper (Ježić 2005: 286), both to give the general context in which this combat is being placed, and to show that the world tree, that has entered the discussion in relation to study of the calendar, appears to be present at this midwinter point in myth as well.

The specific difference between Indra’s combats with Vṛtra and Vala lies, according to H.-P. Schmidt (1968), in the fact that they refer to different times of the year, the Vala myth referring to the New Year. By Ivanov and Toporov (1974: 37 ff) the terms *budhna-* ‘the bottom’ and *budhnya-* ‘belonging to the bottom, to the depth’ are explained and connected with the Greek name for a dragon Python and with the Croatian (or Bosnian, Serbian) term Badnjak for the Christmas Eve (when a tree stump is brought into the house), showing that it refers to the bottom of the world tree or to its root, where the dragon dwells. However, it already seems to point (at least in South Slavic) to a calendar period too, moreover a sacred one. I have supposed that the expression *rtásya budhné* in RV 3,61.7 – for the place wherefrom Indra liberates the Dawns – refers to the lowest point in the yearly path of the sun (Ježić 1987: 188 ff).

The story of the release of the sun is not, I think, to be taken on its own as expressing an anxiety about the non-return of that heavenly body. There is a rich complex of interlocked registers that have to be held in place in an overall structure and the first appearance of light is an important and welcome transition point within it. There may be more than one story embedded in the winter period, but I would like to propose here that we can tentatively identify a narrative strand that concerns the birth of the gods.

The actual form of the story is speculative at present, although it can be hoped that further evidence may be adduced that will clarify it, but what I have recently seen is that the defeat of Veles by Perun at the world tree could well be an addition to the set of the birth stories of the young gods that I have been studying. The time of year is right. At the 12 Days, there is a return to the beginning. Only one of the birth stories I have examined fixes the time in the calendar and this is an Egyptian one coming through Plutarch that states very clearly that the five young gods are born on the five epagomenal days (Lyle 1990 111-12; 2007: 65). These days outside the Egyptian calendar correspond notionally to the 12 Days. I argue that there are six young Indo-European gods, one of darkness (= Veles) and five of light (lightning = Perun, the sun = goddess, and the moon and the morning and evening stars). The Slavic world mountain that corresponds to the world tree is inhabited by the moon and his wife, who is the sun, and their two star children (Katičić 2003: 21, cf. 17 and 2008: 337), so it seems that the grouping suggested is broadly in keeping with Slavic tradition, although there is a difference in generation level which would have to be explored.

An important point that recurs in a number of birth stories of the young gods is that the god associated with darkness and death, who is the king's opponent, is born first (Lyle 1985; 1990: 105-18). In the *Mahābhārata*, for instance, where the story is told on the human level, Karṇa is born before the rest of the brothers including Arjuna, who corresponds to Indra and who eventually kills the first-born son (Lyle 2008c: 365). If we apply this to the present instance, Veles would be born first. It can be taken for granted that there is no long period of infancy, and that the gods are immediately capable of adult action. Veles, established at the root of the world tree before his siblings are born, is in a position to prevent their emergence. They may be 'hidden' (as the sun is certainly said to be) and possibly Veles swallows them, and a distant but perhaps suggestive analogy is that of the salmon which swallow the nuts of wisdom that fall from the hazel trees overhanging a mysterious well in Ireland (Rees and Rees 1961: 161). As snake, Veles may threaten nestlings that are helpless to defend themselves (Katičić 2008: 336-38). However, Perun, as bird of prey (eagle or falcon) at the top of the tree, can fly and he attacks and defeats Veles, after which, in this postulated form of the story, all the other young gods of light are freed. The release of his swallowed siblings by the king who is the last-born occurs in the story of the birth of Zeus in Hesiod's *Theogony*.

Study of the essential connection between the cycle of the year and the gods has flourished in the Slavic context and a number of full or partial theories have been put forward and are now ripe for debate. I offer a calendar model that I am continuing to check and develop which I hope may sometimes be found useful in the course of discussion. As regards the victory over the serpent/dragon at midwinter, ideas about the year or Indra or the sun being reborn at this time have been current in the extensive scholarship concerning the Vedas (see, e.g. Witzel 2005: 13, 18, 22-3), but I am not aware of any treatment that includes the birth of Vala as the eldest of a set of siblings, and the suggestion that the midwinter combat is tied in with a "multiple birth" motif found in other Indo-European contexts may perhaps eventually enrich our understanding of this mythic theme.

Summer begins	Summer solstice	Winter begins	Winter solstice
Spring, C spring equinox	Summer, C sum. solstice	Autumn, C aut. 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 1. Divisions of the time cycle indicating the solstices and the beginnings of the winter and summer halves.

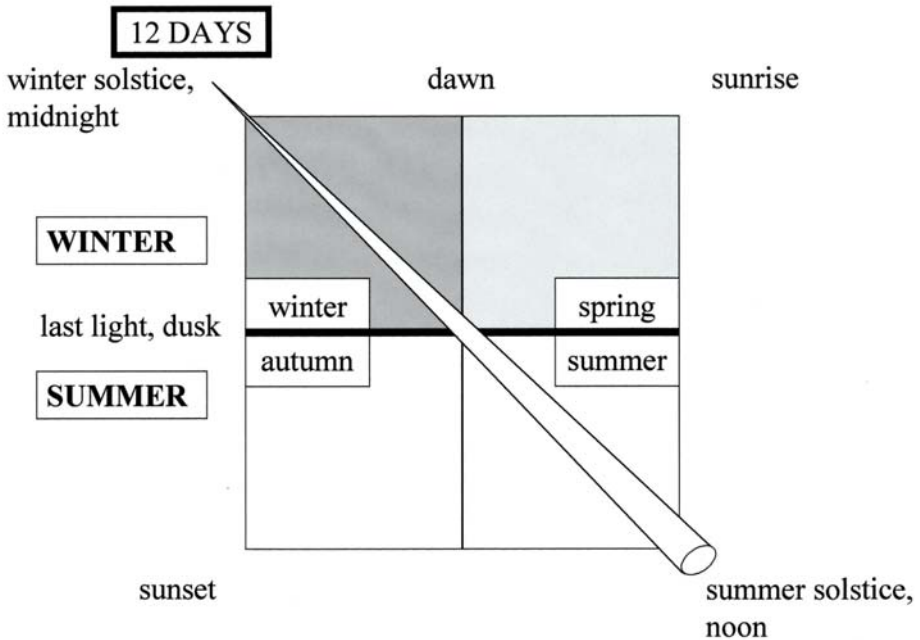


Figure 2. A representation of the year, showing: a) the divisions into the halves of winter and summer and the halves of increasing and decreasing light, and b) the correlation with the diurnal cycle, including the correspondence between the winter quarter and the period between dusk and dawn and the correspondence between the 12 Days and midnight.

Acknowledgement

I am grateful to the British Academy and the Croatian Academy of Sciences and Arts for supporting my research visit to Croatia in April 2009 during which I had the discussion with Mislav Ježić that is drawn on in this article and was also able to consult the recent books by Radoslav Katičić.

Bibliography

- 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 (1974). *Issledovaniya v oblasti slavyanskikh drevnostej*. Moscow: Nauka.
- Ježić, Mislav (1987). *Ṛgvedski himni. Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljeđe*. Zagreb: Globus.
- Ježić, Mislav (2005). 'Can a monkey play a bitch?' In *Epics, Khilas, and Purāṇas. Continuities and Ruptures. Proceedings of the Third Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas. September 2002*, ed. Petteri Koskikallio, pp. 255–93. Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts.
- Katičić, Radoslav (2003). *Die Hauswirtin am Tor: Auf den Spuren der grossen Göttin in Fragmenten slawischer und baltischer sakraler Dichtung*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Katičić, Radoslav (2008). *Božanski boj: Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine* [with German summary]. Zagreb: Mošćenička Draga.
- Lyle, Emily (1985). 'The Place of the Hostile Twins in a Proposed Theogonic Structure.' *Cosmos* 1: 1–14; reprinted in Lyle 1990, pp. 105–18.
- Lyle, Emily (1990). *Archaic Cosmos: Polarity, Space and Time*. Edinburgh: Polygon.
- Lyle, Emily (2007). 'Narrative Form and the Structure of Myth.' *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 33: 59–69. Available also at: <http://www.folklore.ee/Folklore/vol33/lyle.pdf>
- Lyle, Emily (2008a). 'Time and the Indo-European Gods in the Slavic Context.' *Studia mythologica Slavica* 11: 115–26.
- Lyle, Emily (2008b). 'The Indo-European Ritual Year as a Two-Phase Cycle, Including a Period of Reversal.' In Mencej, pp. 11–21.
- Lyle, Emily (2008c). 'The Marriage and Recovery of the Young Goddess: Story and Structure.' *Journal of Indo-European Studies* 36: 357–70.
- Mencej, Mirjam, ed. *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Ljubljana: Županičeva knjižnica.
- Pleterski, Andrej (2008) 'The Swinging of Spacetime.' In Mencej, pp. 293–303.
- Rees, Alwyn and Brinley Rees (1961). *Celtic Heritage: Ancient Tradition in Ireland and Wales*. London: Thames and Hudson.
- Schmidt, Hanns-Peter (1968). *Bṛhaspati und Indra*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Tolstaya, Svetlana M. (1995). 'Mythologie et axiologie du temps dans la culture populaire slave.' *La Revue russe* 8: 27–42.
- Vaz da Silva, Francisco (2008). 'The Space/Time Coordinates of European Cosmology.' In Mencej, pp. 35–65.

Witzel, Michael (2005). 'Vala and Iwato. The Myth of the Hidden Sun in India, Japan and Beyond.' *Electronic Journal of Vedic Studies* 12.1: 1–69.

Witzel, Michael (2007, published May 2009). 'Releasing the Sun at Midwinter and Slaying the Dragon at Midsummer.' *Cosmos* 23: 203–44.

Indoevropski čas in boj med Perunom in Velesom

Emily Lyle

V lanski številki *Studia mythologica Slavica* je avtorica članka že predstavila nekatere ideje o indoevropskem koledarju. Pri tem je začela povezovati bogove predvidenega desetdelnega panteona s svojim modelom leta. V tej kratki notici se avtorica obrača nazaj k temu članku z namenom, da bi razjasnila v *Studia mythologica Slavica* 11/2008 objavljen koledarski model; dodaja pa tudi poskus interpretacije boja med Perunom in Velesom kot različico zgodbe o rojstvu mladih bogov.

Внешность мифологических существ: славянские параллели

Любинко Раденкович

The appearances of mythological beings/. Mythological creatures may appear in anthropomorphical, zoomorphical, "zero-morphical" forms; there exist also some mixed images of their appearance. Often the same creature, depending on the land where it appears, may have various images. It is also necessary to consider their ability to turn into different animals and objects. The article is an attempt to describe their appearance by means of binary oppositions.

Если нечистая сила может быть антропоморфна, зооморфна, «нулеморфна» и смешанно антропоморфна, т.е. многолика и многообразна, тогда можно поставить вопрос «Каков облик дьявольский?». Именно такой вопрос стоит в заглавии статьи Н. И. Толстого 1976 года. Многообразии обликов, утверждает он, с одной стороны, представляет собой отличительный признак разных региональных традиций (известно, что русалку в некоторых районах России, Белорусии и Украины представляют по-разному – то как маленькую девочку, то как красивую девушку, то как неказистую старую женщину, даже с усами). С другой стороны, нечистая сила способна превращаться, т.е. менять свой облик (напр., русалка всегда антропоморфна, но может превращаться в сороку, лебедку, лягушку, белку) (Толстой 1976: 288-319). Разнообразие «нечистиков» Толстой сравнивает с разнообразием славянских народных костюмов. Но независимо от этого разнообразия, утверждает он, костюмы в некоторых своих компонентах и деталях достаточно устойчивы.

На внешность мифологических существ обратила внимание и Л. Н. Виноградова в статье «Человек/нечеловек в народных представлениях» (1995: 17-26) и в других своих статьях (ср. Виноградова 2000: 35-38).

В этой статье делается попытка посредством ряда бинарных оппозиций описать внешний вид славянских мифологических существ. Разумеется, этот ряд не конечен, как не конечно и количество приведенных примеров. Цель работы – указать на возможность создания «сетки», с помощью которой можно было бы описывать мифологические существа.

Хотя мифологические существа показываются в облике человека, у них, как правило, имеется некий признак, который отличает их от человека. Таким образом, люди и мифологические существа по внешнему виду противопоставляются по оппозиции *немаркированное/маркированное*. Все же эту оппозицию можно конкретизировать следующими парами оппозиций: *постоянный/изменчивый (телесный/бестелесный), антропоморфный/зооморфный, среднее/большое или малень-*

кое, целостный/нецелостный, короткий/вытянутый, одноголовый/многоголовый, симметричный/асимметричный, некосматый/косматый, костяной/металлический, твердый/мягкий (оформленный/неоформленный; выпрямленный/согнутый), теплый/холодный, говорящий/немой, зрячий/слепой, двойственная/недвойственная природа (тело и душа/душа как тело), нецветной/цветной, составной/несоставной, пахнущий/вонючий, видимый/невидимый.

Маркированность мифологических существ может быть выражена и некоторыми другими признаками: *вештицы*, кроме того, что они *усаты*, имеют *кровавые глаза* (Грђић Бјелокосић б.г.: 200-201) и т.д. Или же демон может иметь вывернутые ступни – пятки у него впереди, а пальцы сзади. Таковы словенские *кривопете* (Крореј 2008: 229), или *ђаво* у черногорского племени кучи (Дучић 1931: 281), который пытается обмануть человека, приняв облик его жены, однако его выдают вывернутые ступни (Чажкановић 1927: 414) (оппозиция *прямой/кривой*).

Постоянный/изменчивый (телесный/бестелесный)

Один из основных отличительных признаков мифологических существ, отделяющих их от человека, это их способность превращаться – они могут принимать различные облики. Обычно существуют постоянные формы трансформации у некоторых из них. Они чаще всего принимают облик животных, человека или блуждающего огня (света) или появляются в виде ветра. Так, мифологические существа *мрак*, *маминьорга*, *орко* показываются преимущественно в виде осла, но также и коня или петуха (Bošković-Stulli 1959: 138), *легрмант* – в виде кабана, *цини* – в облике кошки, *вила* – в облике лягушки, змеи (Bošković-Stulli 1997: 410-411, 387-388, 404, 372-373), *омаје* превращаются в овец, коз, козлят, буйволов, собак (Ђорђевић Д. 1958: 562), *гробник* (вампиры) появляется в виде вола, собаки, барана (Vukanović 1986: 329), *талас'м* – в облике крота (Попов 1994: 193), *мора* превращается в муху, блоху, черную козу, черную кошку (Bošković-Stulli 1959: 143) или курицу (Грђић Бјелокосић б.г.: 199) и т.д. Одно из существ, обладающих большими возможностями для преобразования – ведьма). Она, по славянским поверьям, могла обратиться в свинью, кошку, собаку, корову, ласку, овцу, зайца, волка, сороку, сову, курицу, аиста, утку, муху, летучую мышь, паука, колесо, решето, стог сена, клубок ниток, палку, ветку, корзину, куст (СД 1995, I: 297-298). Существо, подобное вампиру, которое в окрестностях Кратова в Македонии называется *авале*, превращается в живой клубок (Горанов 1983: 106). В виде ночного *блуждающего огня* в хорватском приморье являются *мацић* (Bošković-Stulli 1975a: 145-146), *невидинчићи*, *тинтилин* (Ђорђевић Т. 1953: 156), в Боснии – *дрекавац* (Ножинић 1990: 21), у русских – *шут* (Власова 1998: 566) и т.д. (ср. Раденковић 2008a: 355-357). *Вихрь* – одна из «нулевых» форм нечистой силы (в нем прячутся хала, вилы, черт, призраки).

Как правило, человеку запрещается наблюдать, как мифологическое существо превращается. Если ему удастся увидеть превращение и он об этом сообщит, то рискует потерять жизнь (ср. Bošković-Stulli 1997: 167-168).

Антропоморфный/зооморфный

Уже говорилось, что отдельные мифологические существа могут показываться в облике различных животных. Однако некоторые мифологические существа имеют постоянный облик несуществующих животных, чаще всего необычных птиц или змееподобных существ. Так, в окрестностях Дубровника *пречица* показывалась в виде птицы наподобие галки, но ее клюв был в два раза длиннее тела (Вулетич Вукасович 1934: 184). В Кратове (Македония) существовало поверье, что дети, умершие некрещеными, превращаются в демонов, которые называются *свиrcы* и которые представляются как большие птицы с длинными и сильными клювами и когтями на ногах. Они летают по ночам, связанные цепями (Симић 1954: 8). В окрестностях Вранья *свиrcы* представлялись как птички величиной с человеческую ладонь, имеющие все части тела как у ребенка (Ђорђевић Т. 1990: 165; Раденкович 2004: 203-221). Демоны в виде птиц, происходящие от умерших некрещеных детей, под названием *нави*, *навје* известны в восточной Сербии, западной Болгарии и Словении. *Пустоловица* на южном побережье Адриатики имела облик ночной птицы темного цвета, которая может отобразить у человека голос (RJAZU XII: 720).

Змееподобными существами являются *ала*, *аждаја*, *ламја*, *кемза*. В Косове *алу* описывали как большую змею с хохолком. *Аждер* происходит от ужа, но имеет крылья и гриву (Vukanović 1986: 443). В окрестностях Гевгелии *ламју* представляли себе как змееподобное чудовище с большой пастью, крыльями, с четырьмя ногами и длинным хвостом (Тановић 1927: 311). *Кемза* – змееподобный водяной демон, который хвостом утаскивает купающихся в реку (Тројановић 1934: 244).

Некоторые мифологические существа имеют вид наполовину человека, наполовину животного, или же имеют голову животного и туловище человека, и наоборот. Чаще всего человеческие части тела соединяются с частями тела *собаки*, *коня*, *свиньи* и *рыбы*. По поверью из Высочкой нахии в Боснии, на краю света, в мрачном царстве живут *псоглави* – люди с собачьей головой (Филиповић 1949: 213). В Истрии, Лике и других областях было широко распространено поверье о короле *Атилле* – *псоглавце*, о котором говорили, что у него собачья голова, человеческое туловище и козьи ноги, хотя известны и другие комбинации (Bošković-Stulli 1967: 264, 230; Bošković-Stulli 1997: 346). В Герцеговине (Поповац) зафиксировано поверье о царе *Норине*, который имел «человеческое туловище и свиную голову» (Мићовић 1952: 338). Конское тело и человеческую голову, по поверью венгерских сербов, имел *свети Теодор*, когда ночью появлялся, чтобы наказать тех, кто не соблюдал его праздник (Франковић 1997: 81); в подобном облике показывался в Болгарии во время святок демон *караконджо*, с той разницей, что у него были и крылья (Трновско, Карнобатско; Маринов 1994: 304-305), а у хорватов в венгерской Подравине – *стријелац* (Eperjessy 1999: 45). У тех же хорватов существовало поверье о *воднике*, которого описывали как наполовину рыбу, наполовину волосатого мужчину с длинными ногтями (Там же: 41). У многих народов, в том числе и на адриатическом побережье, распространено поверье о *серени* – мифологическом существе с головой девушки и телом рыбы (Bošković-Stulli 1997: 326).

Некоторые мифологические существа в человеческом облике имеют лишь отдельные признаки животных, чаще всего хвост, или же они косматы, или с копытами на ногах. Если ребенок рождается с хвостиком, это признак его принадлежност-

ти демоническому миру. В селах Фрушкой горы верили, что хвост есть у *вештиц* (Шкарић 1939: 136); в Черногории (Бока, Паштровичи) – у *репача* (Караћић 1852: 886), у банатских геров подобным признаком обладает *халовити човек* (Филиповић 1958: 281), в окрестностях Дубровника – *негромант* (Bošković-Stulli 1975b: 214-215). В Воеводине рассказывали, что *тодорови кони* приходили на девичьи посиделки в облике юношей, но у них были видны копыта и хвост (Босић 1996: 222). Как правило, и дьявол описывается хвостатым (Раденковић 1997: 25-28).

На территории Герцеговины, Далмации, адриатического побережья и т.д. *вилы* описываются как красивые девушки, у которых на ногах *копыта* – иногда конские, иногда ослиные, коровьи, козьи или как у мула (Ђорђевић Т. 1953: 59-60). В области Дубровника *пустоловицу* представляли как женщину с козьими копытами на ногах (Вулетић Вукасовић 1934: 183-184); на острове Брач копытца были у мифологического существа *мацић*, которое являлось там в образе маленького ребенка в черной шапочке (Bošković-Stulli 1975a: 145).

Рога есть у *дьявола*, но также и у некоторых других мифологических существ. В Конавлах, на островах Хвар и Брач бытовало поверье, что священник в церкви видит рожки на голове у женщин-*вештиц* (Ђорђевић Т. 1953: 14). В Болгарии (район Гоцеделчева), *караконджулы* описываются как имеющие рога (Мицева 1994: 101), в то время как у хорватов Деванского Нового Села в Словакии рога имел *водни муж* (Bošković-Stulli 1997: 377-378). На полуострове Пелешац короткие рога, но толще, чем у коровы, имело мифологическое существо, которое называли *подне рогато* (Вулетић Вукасовић 1934: 177).

У мифологических существ в человеческом облике могут присутствовать и некоторые другие зооморфные признаки, указывающие на их принадлежность демоническому миру. Так, у банатских геров (Врачев Гай) *тодорци* могут появляться в виде юношей, но с *лошадиными зубами* (Филиповић 1958: 282); *вилы* – это девушки с *крыльями* (Ђорђевић Т. 1953: 60-61) и т.д.

Среднее/большое или маленькое

По размеру мифологические существа в виде человека чаще всего показываются или как *меньше* или как значительно *больше* человека. По росту человеку больше всего соответствуют вилы, не считая существ типа вампира и вештицы, которые могут показываться и в виде обычных людей. Карликовый рост имеют *мали ловци*, *водени дух*, *земной дух* (*беркман/перкман*, *ентеши*), *ханзи*, *патульки*, *мацмолич*, *враг*. По поверью из Хорватии (Григнац на Билогоре), *мали ловци* ростом достигали максимум до плеча взрослому человеку. Они были одеты в зеленую одежду. Их старейшина имел белую бороду и усы и маленькую шапочку с соколиным пером. Они постоянно находились в движении и на бегу ударяли ладонью о ладонь (Bošković-Stulli 1997: 401-402). *Водени дух* в Тимочкой краине (окрестности Бора) выглядел как *карлик* в темной одежде, у которого были козьи ноги и уши (Зечевић 1973: 326). Поверья о *ентешах*, гномах-рудокопах, отмечены в Сербии, в селах вдоль р. Ибр ниже Косовской Митровицы (Филиповић 1967: 81). Рудокопы-карлики, которые могут быть и хранителями винного погреба, у хорватов венгерской Подравины называются *ханзи*, *прикулич*, *деца краниц* или *краньци* (Еређеску 1999: 43). По другому описанию из того же края, *патульки* были маленькими, но с

длинными бородами (Franković 1990/9: 138). В Истрии (Раша), маленький рудокоп с волосатыми руками и длинными ногтями назывался *мацмолич* (Bošković-Stulli 1997: 379-380; ср. Раденкович 2007а: 258-265) или *пулич* (Bošković-Stulli 1959: 137). На юго-востоке Македонии (окрестности Гевгелии), *враг* представлялся как *маленький* беспокойный ребенок, который доставляет людям неприятности, пряча их вещи (Тановић 1927: 310-311).

Превосходят человека ростом *овасар*, *куга*, *веды*, *караконджулы*, *ведомец*, *воденяк*, *Сриеда*, *нотник*, у русских *горный*, *леший* и т.д. *Овасар* – страшный призрак, похожий на человека, «большой, как дуб» (Полище в Далмации, RJAZU IX: 483). По одному преданию из Истрии, *чума*, «в виде большой женщины», пришла к пастуху и потребовала ее носить. На его вопрос, как он сможет носить ее, такую большую, она ответила: «Я легкая, легкая» (Bošković-Stulli 1997: 380-382). В других областях чума изображается в облике обычной женщины (с растрепанными волосами, одеждой в белое и т.д.). На территории Билогоры в Хорватии существовало поверье о *ведах*, которые представлялись как очень высокие существа мужского пола, которые были ростом выше дома и полностью покрыты шерстью (Lovrenčević 1969-70: 72). По поверью из Грузии в Сербии, *караконджулы*, появляющиеся на святки, выглядят как большие толстые существа (Петровић 1948: 343). Как огромное существо в виде медведя или полу-человека полу-медведя представлялся у словенцев *ведомец* (Šmitek 1998: 80). По преданию из окрестностей Дьякова в Хорватии, с появлением дождевой тучи после засухи в мельницу вошел *водењак* в виде человека, ростом до потолка, и он съел у мельника горшок фасоли, целый хлеб, потом поросенка и козу (Bošković-Stulli 1997: 377). *Водяной* в поверьях славянских народов может быть огромного роста, но может выглядеть и как карлик или обычный человек (Radenković 2008: 322-325). В окрестностях Рожая в Черногории рассказывали о том, как пришла *Сриеда* (среда) в образе огромной женщины, чтобы наказать человека, который заставил жену работать по дому накануне среды: «У дверей стояла большая женщина ростом со стог сена, с густыми и седыми длинными волосами, лязгнула железными зубами и заворчала (У ријечима... 1987: 67-68). У сербов Дунайской клисуры в Румынии *нотник* представляется как великан в человеческом облике, с огромными ногами, который по ночам крадет детей (Крстић 1987б: 66). И у бана-тских геров *нотник* описывается как огромный человек «ростом с шелковичное дерево, как явор, как дом», но без головы (Филиповић 1958: 280).

Целостный/нецелостный

Одним из внешних признаков мифологических существ могут быть и телесные аномалии. Согласно одному поверью из Хорватии, *умершие матери* приходят к своим детям, чтобы их покормить, но у них *нет лица* (Ножинић 1990: 74). Вила у подравских хорватов Венгрии представлялась как красивая девушка, но *без носа*: «Это были красивые девушки. У них были козьи копыта, а носа не было» (Franković 1990/9: 145, 146). У болгар не имеет носа вампир (Маринов 1994: 311). По поверьям русских Верхнего Поволжья, *русалки-шутовки* похожи на девушек, но лицо у них *не румяное* (Власова 1998: 566). Некоторые мифологические существа меньшее или большее число пальцев на ногах или на руках. Так, *караконджол* в Македонии имеет по *три пальца* на ногах и руках (Вражиновски 1995: 136), *чума* в Славонии

имеет *четыре пальца* на руках (Lovretić 1902: 198), *татош* в преданиях хорватов венгерской Подравины имеет *шесть пальцев* (Франковић 1988: 69). О *вештицах* в Драгачеве говорили, что у них «нет волос подмышками» (Николић 1996: 82), а в районе Приепоя – что у них *нет волос* в нижней части тела (Благојевић 1995: 178-179). У словенцев упоминается *преглавица* – белая женщина, которая в полдень появлялась *без головы* (Kelemina 1997: 211). По поверью из окрестностей Дубровника, по ночам приходили в церковь *люди без головы* (Bošković-Stulli 1997: 418). У хорватов венгерской Подравины по ночам появлялись призраки без головы, которые назывались *презглавна коза, презглавни конь, презглавни пес, войник без главе, хусар без главе, поп без главе* (Eperjessy 1999: 43). Сербь в Венгрии (Ловра) пугали детей выражением «Идет Тодор *без головы!*» (Франковић 1997: 81). Дух умершего некрещеного ребенка, о котором у русских существовало поверье, что он живет в разных местах дома, представляется как уродец *без рук и ног* (Новичкова 1995: 207). *Шарки* (оспы) появляются в облике рябых женщин (Болгария).

Как нецелостность мифологических существ могут рассматриваться такие признаки, как *хромота* и *одноногость*. Такими могут быть *дьявол* у сербов, *свети Тодор* у болгар, *баба-яга* у русских и т.д. Хромоногость и одноногость мифологического существа содержит указание на его генетическую соотнесенность со змеем (Успенский 1982: 90)

Короткий/вытянутый

Мифологические существа часто имеют вытянутое тело, голову, длинные волосы, ногти, даже груди, если они есть, вытянуты. Так, *дрек* или *дрекавац* в Боснии (Радуница-Маглай) представлялся в виде навоя (Ivandić 1965: 62); «у него тело пестрое, длинное и тонкое, как навой» (Ђорђевић Т. 1953: 155). *Чума* в болгарском поверье выглядит как старуха с *длинными руками, нечесаными длинными волосами и длинными ногтями* (Петрова 1988: 171). Женские мифологические существа чаще всего имеют *длинные волосы*, как, напр., *вила* (Ђорђевић Т. 1953: 58-59), *бабича* (Милосављевић 1913: 95), *стуха* (Грђић Бјелокосић: 201-202), *стија* (Филиповић 1939: 518-519), *шумска майка* (Зечевић 1973: 326), *юда* (Миладоновић 1983: 499), *авале* (Симић 1954: 11), *чума* (Грбић 1909: 239) и т.д. Признак вытянутости может проявляться и как остроголовость. Таковы *шуликуны, чуликуны* на Руском Севере, таким может быть *водяной* (Peřka 1987: 89).

В одной сербской сказке *дивска мајка* имеет такие длинные груди, что ими она засыпает жаром хлеб на очаге (Чајкановић 1927: 472). Грудь за плечи, по преданию, забрасывала *Яня*, мать Милоша Обилича (Чајкановић 1927: 378-288), в Конавлах это делала *чума* (Вулетић Вукасовић 1934: 178), в Черногории – *коляра* (Дучић 1931: 292), у русских – *баба-яга* (Власова 1998: 572) и т.д., (ср. СД 1995: 563). И вне славянской традиции распространены поверья о том, что некоторые мифологические существа имеют большие груди, отвисшие до колен, часто перекинутые за спину. Такой признак отмечен у кафиров Гиндукуша, где он связывается с богиней *Кишумаи*, как и с мифологическим существом *пери*, которое схоже с сербской вилой (Йеттмар 1986: 113, 260, 293), в Азии – с существом *албасты*, у арабов оно связано с *салаувой*, существом, которое по некоторым признакам похоже на сербскую *халу* (Лештарић 1998: 102).

Мужские мифологические существа часто имеют *длинную бороду*. Отсюда происходит второе название *грабанцияшей* – *дугобрады* (Eperjessy 1999: 42). Бороду до колен, по поверью из Баната, имел *зентирац*, высокий человек, живущий в кукурузе, которым пугали детей (Попов 1991: 71). Обычно несоразмерно длинные бороды имеют карлики.

Признак *вытянутый* у мифологических существ открывает их змеиную природу.

Одноголовый/многоголовый

Мифологические существа могут отличаться от человека и тем, что у них больше голов. Так, в хомольской области в Сербии верили, что лунное затмение вызвано тем, что на луну нападают *алы*, у которых *две головы*, а на ногах шесть пальцев (Милосављевић 1913: 397). В одной сказки из Сербии *ала* имеет *три головы*, три клюва, три ноги (Чајкановић 1994/5: 256-262). Согласно сербскому преданию, два человека, спасаясь от чумы, попали в город, где жили людоеды с *двумя головами* (Милићевић 1884: 151). По поверью болгарских мусульман в Родопах, когда-то существовала *ламя с девятью головами* и девятью хвостами (Бонева 1994: 36). Часто *змеи* в сказках изображаются многоголовыми. Согласно поверью хорватов венгерской Подравины, *шаркань* (змей) имеет семь голов (Franković 1990/9: 129-149).

Симметричный/асимметричный

Некоторые телесные недостатки демонов делают их асимметричными (они имеют один глаз, у них нет ноздрей или есть лишь одна). С другой стороны, там, где человек асимметричен – демон симметричен. Напр., у человека на каждой руке или ноге непарное число пальцев (пять), демон может иметь по четыре пальца. Из мифологических существ, у которых один глаз на лбу, упоминаются *Атила* в Истрии (Bošković-Stulli 1959: 126-127), *див Звиздар* на о-ве Хвар (Bošković-Stulli 1997: 215-217), *дьявол* в Косово (Vukanović 1986: 444), *мелек* в западной Боснии (Филиповић 1967: 300).

О караконджулах в Болгарии (район Гоцделчева) говорят, что у них один глаз и одна нога (Георгиева 1993: 173). Согласно поверью, что у дьявола только одна нога, возникли соответствующие названия: у болгар *еднокракият* (Маринов 1994: 251), у македонцев – *едноногиот* (Вражиновски 1995: 127).

У хорватов венгерской Подравины было поверье, что у *грабанцияша* *два ряда зубов* (Франковић 1990: 114). Некоторые демонические существа могут иметь *три сердца* (мотив, который появляется в эпических песнях и связывается с противником главного героя), *три груди* и т.д.

Некосматый/косматый

Мифологические существа могут отличаться от человека и по признаку косматости, так как их тела заросли шерстью. Так, женщины-ведьмы усатые. Но на тех частях тела, где остальные люди имеют волосы – они их не имеют. У словенцев (Копривник) косматый *полсняк* (Cvetek 1993: 33). На Адриатике *пустолови-*

ца показывается в облике женщины, но имеет косматые руки (Вулетић Вукасовић 1934: 183). У словенцев умершие некрещеными дети (*мовје*) имеют волосатые ноги. У болгар космат *караконджо* (Георгиева 1993: 173), а в одном предании хорватов венгерской Подравины говорится, как мать родила «косматого» ребенка, который потом стал *грабаницяшем* (Franković 1990: 114). В Истрии косматыми являются *шваржичи* (Jardas 1962: 219).

Костяной/металлический

Мифологическое существо вместо костяных имеет металлические зубы, чаще всего железные. У карашеваков Руминии железные зубы имеет *шумняк* (Birta 1993: 234-235). У болгар демонический всадник *Св. Тодор* имеет *золотые зубы*. Из-за железных зубов образовались некоторые названия устрашителей для детей: *гвозден-зуба* (сербы и хорваты), *железна баба* (украинцы), *железны чалавек* (белорусы).

Твердый/мягкий (оформленный/неоформленный; выпрямленный/согнутый)

По сравнению с человеком тело вампира является мягким, поэтому он на ходу шатается (Маринов 1994: 311).

Теплый/холодный

Мифологическое существо не имеет своего тепла. Человек встречает ночью женщину, и не зная, что она призрак, подает ей руку. Оказывается, что «рука у нее холодная, как камень» (Вулетић Вукасовић 1934: 181).

Говорящий/немой

Мифологические существа общаются между собой не на человеческом языке, но другим образом: они *свистят, хохочут, хлопают руками, плачут*. Один из способов, которым мифологические существа объявляют о своем присутствии – *бряцание цепями* (ср. Чајкановић 1994/2: 199-200). У белорусов (в Гом. у.) запрещается свистеть на дворе: по поверью, на свист слетается нечистая сила. Является и домовой, и потом сердится, что его напрасно вызвали (Романов 1912/VIII: 314). В южной Сербии считалось, что ночью нельзя свистеть (в доме), чтобы около дома не собирались черти (Ђорђевић Д. 1958: 550).

Если человек что-то скажет демонам, они повторяют его слова с элементами искажения (как будто слова отражаются от них эхом). Так, человек, радуясь, что ночью на дороге нашел барашка, говорит ему: «Дедино яренце!», а тот отвечает: «Дедино яренце-е-е-е!» (варианты: Раденковић 2008а: 353-354). Так же и леший любит повторять последние слова своего собеседника (Арх., Волог.) (Власова 1998: 287). Чтобы не вызывать зависть демона, человек на нечистых местах и в ночное время должен молчать, или же не отзываться, если его кто-нибудь зовет. В противном случае демон может отобрать у него голос. Так, по поверью галипольских сербов, если *нерайде* (вилы) ночью вовлекут человека в свой танец, ему нужно танцевать, но не проронить ни одного слова, иначе они у него *отнимут голос* (Филиповић 1946:

99). На Адриатике, когда ночью зовет *пустоловица*, человеку нельзя отзывать, в противном случае она заберет его голос. Если в это время заблеет овца – она сразу сохнет (Вулетих Вукасовић 1934: 183).

Зрячий/слепой

Имеются основания говорить о признаке слепоты у демона, даже когда он эксплицитно не выражен. Об этом свидетельствует древний мотив сказок, где мать демона прячет героя, который называет ее словом «мать»: она его не очень старательно прячет, велит ему встать за дверью или под столом; демоны, ее сыновья, открывают присутствие героя в своем пространстве по запаху, обычно говоря «здесь пахнет человеческой душой». О слепоте демона говорит и одно из названий ночного призрака в Истрии – *слипария* (Bošković-Stulli 1959: 154). В окрестностях Кратова (Македония) верили, что *чума*, когда входит в дом убивать людей, идет вдоль стены, потому что она *слепая* (Горанов 1983: 103). У банатских гергов, когда люди выходят ночью помочиться, для защиты предупреждают *леп* (вил) следующими словами: «Любит вас мать, убегайте, красавицы, чтобы помочился слепой!» (Филиповић 1958: 277).

Двойственная/недвойственная природа (тело и душа/душа как тело)

В отличие от человека, у которого есть душа и тело, у демонов тела нет, но можно сказать, что их облик и все, что на них надето – часть их души. Поэтому они заботятся о том, чтобы часть их одежды не перешла в чужую собственность, потому что тогда они попадают в плен. Напр., вила, если у нее отобрать крылья и корону, вынуждена стать женой героя; если у тинтилина или дьявола взять шапку, они должны принести золото, чтобы выкупить шапку; вила особенно настаивает на том, чтобы все ее волосы достали из колючего куста – ошибку помощника она наказывает смертью, а успех вознаграждает. Демона можно убить только одним ударом.

Нецветной/цветной

Цвет является важным признаком, на основании которого мифологических персонажей можно отличить от реально существующих людей, животных или предметов. Цвет мотивирует наименования отдельных мифологических существ, характеризует их тело, часть тела, одежду, описывает животное или предмет, в которые они превращаются, плаценту, в которой рождаются (Раденкович 2007: 80-92; Раденковић 2008б: 337-346).

Белый цвет чаще всего мотивирует названия женских существ, которые обычно облечены в *белые одежды* (вилы, привидения, персонификации смерти): у словенцев (Штирия) вилы называются *bele žene*, *bela dekleta* (Kelemina 1997: 68, 165, 169); людей, которые приходят в лес драть лыко, по верованиям русских, преследует высокая белая девушка с распущенными волосами – *белая девка* (Власова 1998: 38); также у русских в Вологодской губернии женщина в белом, которая появляется перед прорубью, называется *белая баба* (Там же: 37); привидение в облики женщи-

ны в белом, которое, согласно поверьям поляков, сторожит замок, называется *Biała Dama* или *Biała Pani* (Pełka 1987: 220-221). Поскольку мифологические существа связаны с потусторонним миром или их деятельность связана с мраком, они часто имеют и атрибут *черный*. Одно из общих названий нечистой силы у русских *чёрная планида*, а чума называется *чёрная смерть*. Из мифологических существ черный цвет чаще всего определяет дьявола или черта. Однако большинство примеров указывает, что не существует ясной причины, почему одно и то же демонологическое существо бывает то белым, то черным. Причину надо искать в объеме значения белого и черного, т.е. в пространстве, где эти цвета встречаются.

Если мифологическое существо описывается как белое или черное, оно, как правило, такое целиком, а если вводится признак «красное», он обычно указывает на окрашенность некоторой части его тела или одежды. Так, по поверью из восточной Герцеговины, поп может узнать, кто из женщин *вейштица*, по *красным зубам*; по поверьям русских (Беломорье) *красные зубы* имеет *русалка*; по рассказам из Хорватии (Оток в Славонии), ребенок, рожденный от связи *укодака* (покойника, ставшего вампиром) и его жены, имеет *красные зубы* (Lovretić 1902: 123); хорваты венгерской Подравины верили, что в подвалах живут маленькие человечки – *прикуличи*, или *дъеца краниц*, у которых *красные языки*; в Синьской краине (Хорватия) рассказывают, что дух в облике ребенка – *вадица* – показывается человеку весь в белом с *красными* до колен *ногами*; в Боснии *вилы* представляются как девушки в белом с *красными косами*; у болгар *красные волосы* имеют *самодивы*. Один из частых атрибутов нечистой силы – *красная шапка*. Она чаще всего связывается с дьяволом. Красную шапку носят и *мацић*, *домовой*, *леший*, *циликуны* и т.д.

Поскольку мифологические существа чаще всего связаны с открытым пространством или же их календарное появление приурочено к весне, времени бурного развития растений, подчеркивание того факта, что некоторые из них имеют зеленые части тела, выявляет их принадлежность дикой природе и указывает на их отличие от людей. В особенности о русалках часто говорят, что у них зеленые распущенные волосы, как и у *лесных девок* (русский Север) (Черепанова 1983: 31), у словенцев – у *дивьих жен* или *кривьопет* (Kelemina 1997: 173). В Боснии и Герцеговине существовало поверье, что *вилы* могут есть только зеленую пищу, есть из зеленой посуды и что камни, на которых они едят, становятся зелеными (Zovko 1901: 145). В зеленом могут показываться *леший* на русском Севере (Черепанова 1996: 47); охотники-карлики (*mali lovci*) в Билогоре в Хорватии (Bošković-Stulli 1997: 401-402); *ягер* в окрестностях Загреба (Zečević 1976: 136). В некоторых случаях мифологическое существо можно охарактеризовать как *пестрое*. Как правило, когда за власть борются два мифологических существа в облике животных, тогда «свое» существо обозначается как белое или пестрое.

Составной/несоставной

По сравнению с человеком, который воспринимается как имеющий выраженные части тела (голова, туловище, руки, ноги), демонические существа часто показываются несоставными. Так, вампир чаще всего показывается в облике меха, налитого кровью (Спировска 1977: 27); *орко*, *манинёрго* (Хорватия) по ночам показываются как катящийся мех (Lozica 1995: 18); призраки (блуждающие

души) – как стог сена, клубок, человек без головы, лошадь без головы (т.н. *брез-глави конь*).

Пахнущий/вонючий

В сказках демонические существа узнают по запаху души, что в их пространстве находится спрятанный человек, и обычно следует вопрос: «Здесь пахнет человеческой душой?» (напр., *песоголовцы*; Чајкановић 1927: 98-99; 114-115). В поверьях мифологическое существо может воспринимать человека как вонючего. Так, ведьма по запаху обнаруживает спрятанного на корабле человека и говорит: «Смрди душина» (Воняет душа). В другом случае она кричит: «Смрди крст! Смрди крст! Да га погазимо!» (Воняет крест! Воняет крест! Давай затопчем его!) (Bošković-Stulli 1997: 395, 404).

Демоны, наоборот, с точки зрения людей – воняют, как, например, вилы, по поверьям с острова Хвар на Адриатике (Ђорђевић Т. 1953: 60). Девушка, которая искала в голове у вилы и сказала, что ее волосы пахнут, получила от нее в награду золото, а другая, которая сказала, что воняют – клубок змей (Bošković-Stulli 1975a: 139). В южной части Адриатики (в окрестностях Дубровника) существо *пустоловица* воняет дегтем и волком. Не зная, что незнакомая женщина была пустоловицей, капитан подал ей руку, а потом его «рука воняла дегтем и волком» (Вулетић Вукасовић 1934: 183).

Видимый /невидимый

Широко известны поверья о том, что мифологические существа невидимы для обычных людей. Вил и вампиров может видеть только человек или собака, родившиеся в субботу, т.н. *суботники* (Грбић 1909: 326; Филиповић 1958: 277). Одна из ипостасей невидимости – вихрь.

На основании указанных противопоставлений, демонологическое существо по сравнению с человеком может быть *изменчивым, бестелесным, зооморфным, большим или маленьким, нецелостным (дефектным), вытянутым, многоголовым, асимметричным, косматым, мягким, неоформленным, согнутым, холодным, немым, слепым, цветным, несоставным, вонючим, невидимым*.

Литература

- Благојевић 1995 – Н. Благојевић. Из народне митологије пријепољског краја // Милешевски записи 1. Пријепоље, 1995.
- Бонева 1994 – Т. Бонева. Народен светоглед // Родопи. Традициона народна духовна и социалнонормативна култура. Софија, 1994.
- Босић 1996 – М. Босић. Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
- Виноградова 1995 – Л. Н. Виноградова. Человек/нечеловек в народных представлениях // Человек в контексте культуры. Славянский мир, Москва, 1995, 17–26.

- Виноградова 2000 – *Л. Н. Виноградова*. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. Москва, 2000.
- Власова 1998 – *М. Власова*. Русские суеверия. СПб., 1998.
- Вражиновски 1995 – *Т. Вражиновски*. Народна демонологија на Македонците. Скопје-Прилеп, 1995.
- Вулегић Вукасовић 1934 – *В. Вулегић-Вукасовић*. Призријевање // СЕЗБ L. Београд, 1934.
- Георгиева 1993 – *И. Георгиева*. Българска народна митологија. София, 1993.
- Горанов 1983 – *Б. Горанов*. Легенди за митични същества в архива на Ефрем Каранов // Български фолклор IX, кн. 4. София, 1983.
- Грбић 1909 – *С. Грбић*. Српски народни обичаји из среза бољевачког // СЕЗБXIV. Београд, 1909.
- Грђић Бјелокосић б.г. – *Л. Грђић Бјелокосић*. Из народа и о народу. «Просвета», Београд, б.г.
- Дучић 1931 – *С. Дучић*. Живот и обичаји племена Куча // СЕЗБ XLVIII. Београд, 1931.
- Ђорђевић Д. 1958 – *Д. М. Ђорђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗБ LXX. Београд, 1958.
- Ђорђевић Т. 1953 – *Т. Р. Ђорђевић*. Вештица и вила у нашем народном веровању и предању // СЕЗБ LXVI. Београд, 1953.
- Ђорђевић Т. 1990 – *Т. Р. Ђорђевић*. Деца у веровањима и обичајима нашега народа. Ниш, 1990.
- Зечевић 1973 – *С. Зечевић*. Народна митологија // Бор и околина, књ. I. Бор, 1973.
- Йеттмар 1986 – *К. Йеттмар*. Религии Гиндукуша. Перев. с нем. Москва, 1986.
- Караџић 1852 – *В. С. Караџић*. Српски рјечник (1852). Књ. 2. Београд, 1986.
- Крстић 1987а – *Б. Крстић*. Код Белог Брешка и око њега. Букурешт, 1987.
- Крстић 1987б – *Б. Крстић*. Народна веровања Срба Дунавске клисуре у Румунији // Расковник XIII, бр.47-48. Београд, 1987.
- Лештарић 1998 – *С. Лештарић*. Рибарева кћи. Арапске народне приче из Ирака. Београд 1998.
- Маринов 1994 – *Д. Маринов*. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1994.
- Миладиновци 1983 – *Д. и К. Миладиновци*. Зборник на народни песни. Скопје, 1983.
- Милићевић 1884 – *М. Ђ. Милићевић*. Краљевина Србија. Београд, 1884.
- Милосављевић 1913 – *С. Милосављевић*. Обичаји српског народа из среза хомольског // СЕЗБ XIX. Београд, 1913.
- Мићовић 1952 – *Љ. Мићовић*. Живот и обичаји Поповаца // СЕЗБ LXV. Београд, 1952.
- Мицева 1994 – *Е. Мицева*. Невидими ношни гости. София, 1994.
- Николић 1996 – *Д. Николић*. Горње Драгачево. Београд, 1996.
- Новичкова 1995 – *Т. А. Новичкова*. Русский демонологический словарь. Санкт-Петербург, 1995.
- Ножинић 1990 – *Д. Ножинић*. Етнографска грађа. Рукопис. Београд, 1990.
- Петрова 1988 – *Л. Петрова*. Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България // Известия на народния музей 24(39). Варна, 1988.

- Петровић 1948 – П. Ж. *Петровић*. Живот и обичаји народни у Гружи // СЕЗБ LVIII. Београд, 1948.
- Пећо 1925 – Љ. *Пећо*. Обичаји и веровања из Босне // СЕЗБ XXXII. Београд, 1925.
- Попов 1991 – М. *Попов*. Језичке старине из Војводине // Расковник 63–66. Београд, 1991.
- Попов 1994 – Р. *Попов*. В подземниа свят на къртицата // Етнографски проблеми на народната духовна култура 3. София, 1994.
- Раденковић 1997 – Љ. *Раденковић*. Представе о ђаволу у веровањима и фолклору балканских Словена // *Зборник Матице српске за славистику* 53. Нови Сад, 1997.
- Раденкович 2004 – Л. *Раденкович*. Названия демонов, ведушие происхождение от детей, умерших до крещения у славян // *Balkanica XXXIV*. Belgrade, 2004, 2003–221.
- Раденкович 2007а – Л. *Раденкович*. „Беркман“ и другие духи-властители земных недр у славян//Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. Москва, 2007, 258–265.
- Раденкович 2007б – Л. *Раденкович*. Белое и черное как признаки мифологических существ (на славянском материале) //Балканские чтения 9. К юбилею Татьяны Владимировны Цивьян, Москва 2007, 80–92.
- Раденковић 2008а – Љ. *Раденковић*. Лутајуће душе // Лингвистичка истраживања српског и других словенских језика. У част академика Светлане Толстој. Београд, 2008, 349–362.
- Раденковић 2008б – Љ. *Раденковић*. Боја као обележје митолошких бића. Словенске паралеле //Јужнословенски филолог LXIV. Београд, 2008, 337–346.
- Романов 1912/VIII – Е. Р. *Романов*. Белорусский сборник, вып. VIII, Вильна, 1912.
- СД 1995 – *Славянские древности*. Этнолингвистический словарь, под редакцией Н. И. Толстого, т. I. Москва 1995.
- Симић 1954 – С. *Симић*. Чување живота. Прилог народној медицини у Кратову. Архив Одбора за народни живот и обичаје ЈАЗУ. Н.3. 51. Загреб, 1954.
- Спировска 1977 – Л. *Спировска*. Верувањата во вампир во Македонија, соосврт кон верувањата во Крушево и Прилеп // *Зборник од XIX конгрес на Сојузот на здруженијата на фолклористите на Југославија – Крушево 1972*. Скопје, 1977.
- Тановић 1927 – С. *Тановић*. Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази // СЕЗБ XL. Београд, 1927.
- Толстой 1976 – Н. И. *Толстой*. Из заметок по славянской демонологии: 2. Каков облик дьявольский // *Народная гравюра и фольклор в России XVII-XIX вв*. Москва, 1976, 288–319.
- Тројановић 1934 – С. *Тројановић*. Змије и друге немани водене по народним причама // СЕЗБ L. Београд, 1934.
- У ријечима...1987 – *У ријечима лијека има*. Зборник записа. Рожаје, 1987.
- Успенский 1982 – Б. А. *Успенский*. Филологические разыскания в области славянских древностей. Москва, 1982.
- Филиповић 1939 – М. С. *Филиповић*. Обичаји и веровања у Скопској котлини // СЕЗБ LIV. Београд, 1939.
- Филиповић 1946 – М. С. *Филиповић*. Галипољки Срби. Београд, 1946.
- Филиповић 1949 – М. С. *Филиповић*. Живот и обичаји народни у Височкој нахији // СЕЗБ LXI. Београд, 1949.

- Филиповић 1958 – *М. С. Филиповић*. Вера и црква у животу банатских Хера // Банатске Хере. Нови Сад, 1958.
- Филиповић 1967 – *М. С. Филиповић*. Различита етнолошка грађа // СЕЗБ LXXX. Београд, 1967.
- Франковић 1988 – *Ђ. Франковић*. Казивања Срба и Хрвата у Мађарској о нечистој сили // Расковник 51-52. Београд, 1988.
- Франковић 1997 – *Ђ. Франковић*. Тодори, Свети Тиодор, Тодорови коњи // Етнографија Срба у Мађарској 1. Будимпешта, 1997.
- Чајкановић 1927 – *В. Чајкановић*. Српске народне приповетке // СЕЗБ XLI. Београд, Београд 1927.
- Чајкановић 1994 – *В. Чајкановић*. Сабрана дела из српске религије и митологије. Књ. I-V, Београд, 1994.
- Черепанова 1983 – *О. А. Черепанова*. Мифологическая лексика русского Севера. Ленинград, 1983.
- Черепанова 1996 – *О. А. Черепанова*. Мифологические рассказы и легенды русского Севера, СПб. 1996.
- Шкарић 1939 – *М. Шкарић*. Живот и обичаји «Планинаца» под Фрушком гором // СЕЗБ LIV. Београд, 1939.
- Birta 1993 – *I. Birta*. Karaševci. Bukurešt, 1993.
- Bošković-Stulli 1959 – *М. Bošković-Stulli*. Istarske narodne priče. Zagreb, 1959.
- Bošković-Stulli 1967 – *М. Bošković-Stulli*. Narodna predaja o vladarevoj tajni. Zagreb, 1967.
- Bošković-Stulli 1967-68 – *М. Bošković-Stulli*. Narodne pripovijetke i predaje Sinjske krajine // Narodna umjetnost 5-6. Zagreb, 1967-68.
- Bošković-Stulli 1975a – *М. Bošković-Stulli*. Usmene pripovijetke i predaje s otoka Brača // Narodna umjetnost 11-12. Zagreb, 1975.
- Bošković-Stulli 1975b – *М. Bošković-Stulli*. Hrvatske i slovenske usmene predaje o krsniku-kresniku // Usmena književnost kao umjetnost riječi. Zagreb, 1975.
- Bošković-Stulli 1997 – *М. Bošković-Stulli*, Usmene pripovijetke i predaje, МН, Zagreb, 1997.
- Cvetek 1993 – *М. Cvetek*. Naš voča so včas zapodval. Bohinjske pravljice. Zbirka Glasovi 5. Ljubljana, 1993.
- Eperjessy 1999 – *Е. Eperjessy*. Ispitivanje međusobnih utjecaja u pučkom praznovjerju jednog mađarsko-hrvatskog naselja // Etnografija Hrvata u Mađarskoj 5. Budimpešta, 1999.
- Franković 1990 – *Д. Franković*. Mítska bića u podravskih Hrvata // Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj 9. Budimpešta, 1990.
- Ivandić 1965 – *Лј. Ivandić*. Pučko praznovjerje. Madrid, 1965.
- Jardas 1962 – *И. Jardas*. Ovčarstvo u Lisini na Učki // ZNŽO 40. Zagreb, 1962, 213–220.
- Kelemina 1997 – *Ј. Kelemina*. Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Bilje, 1997.
- Kropej 2008 – *М. Kropej*. Od Ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja. Celovec, 2008.
- Lovrenčević 1969-70 – *З. Lovrenčević*. Mitološke predaje Bilo-gore // Narodna umjetnost 7. Zagreb, 1969-70.
- Lovretić 1902 – *Ј. Lovretić*. Otok. Narodni život i običaji // ZNŽO VII. Zagreb, 1902.
- Lozica 1995 – *И. Lozica*. Dva demona: orko i macić // Narodna umjetnost 32/2, Zagreb, 1995, 11-63.

- Pełka 1987 – *L. J. Pełka*. Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.
- Radenković 2008 – *Lj. Radenković*. Duch wodny – wybrane paralele słowiańskie // Bunt tradycji – tradycja buntu. Księga dedykowana Profesorowi Krzyszofowi Wrocławskiemu. Warszawa, 2008, 319-330.
- RJAZU – Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I-XXII. JAZU. Zagreb.
- Šmitek 1998 – *Z. Šmitek*. Kristalna gora. Mitološko izročilo Slovencev. Ljubljana, 1998.
- Vukanović 1986 – *T. Vukanović*. Srbi na Kosovu, t. II. Vranje, 1986.
- Zečević 1976 – *D. Zečević*. Svakodnevno pripovijedanje i usmena književna tradicija u prigradskom selu Šestinski Kraljevec // Narodna umjetnost 13. Zagreb, 1976.
- Zovko 1901 – *I. Zovko*. Vjerovanja iz Herceg-Bosne // ZNŽO VI. Zagreb, 1901.

Izgled mitoloških bića – slovenske paralele

Ljubinko Radenković

Mitološka bića (duhovi, demoni, nečista sila, natprirodna bića) se mogu prikazati kao antropomorfna, zoomorfna, „nulamorfna“, a postoje i razni prelazni oblici njihovog ispoljavanja. Često isto biće, zavisno od kraja u kome se javlja, može imati različite oblike. S druge strane, treba uzeti u obzir i sposobnost da se ona mogu preobraćati u razne životinje i predmete. U ovom radu se daje pokušaj da se posredstvom binarnih opozicija opiše njihova spoljašnost.

Kada se mitološka bića pojavljuju u obliku čoveka ona imaju neko razlikovno obeležje, neku „markiranost“, koja ukazuje da se radi o predstavniku drugog sveta. Ta „markiranost“ u odnosu na čoveka se u raznim slučajevima može konkretizovati nizom opozicija, i to: postojano/promenljivo (telesno/bestesno), antropomorfno/zoomorfno, srednje/veliko ili malo, celovito/necelovito, kratko/izduženo, jednoglavo/višeglavo, simetrično/asimetrično, nekosmato/kosmato, koštano/metalno, tvrdo/meko (oformljeno/neoformljeno; ispravljeno/savijeno), toplo/hladno, govorno/nemo, ono koje vidi/slepo, dvojna/nedvojna priroda (telo i duša/duša kao telo), neobojeno/obojeno, raščlanjivo/neraščlanjivo, mirišljivo/smrđljivo, vidljivo/nevidljivo.

Zadatak ovog rada jeste ukazivanje na mogućnost stvaranja univerzalne „mreže“ pomoću koje bi se opisavao spoljni izgled mitoloških bića.

Zmajsko seme: topografija slovenskega izročila o Kresniku

Zmago Šmitek

The article explores the ways in which the memory of Kresnik, a Slovenian mythic hero who defeated the dragon, has been embedded in the countryside around the Vurberk castle in the area of Lower Styria, and the extent of the folk tradition connected with it. An analysis of related toponyms was an important criterion of this research. Ascertaining that the subject in question reflects in the periphery, where the author also discovered certain parallels, all of which opens up new possibilities for further research of the myth about Kresnik.

Vsak kraj in vsaka pokrajina imata svojo enkratno osebnost ali svojo simbolično vsebino, zato krajev in pokrajin ni mogoče preprosto menjati ali zamenjevati med sabo. Vrednote pokrajine se ujemajo z mitološkimi vsebinami v tem, da obsegajo pojme kot so npr. svetlo/temno, visoko/ nizko, nadrejeno/podrejeno, skrito/vidno, sveto/posvetno, minljivo/večno, naravno/kulturno. V tem smislu lahko govorimo tudi o posvečeni ali "sveti" pokrajini, kar je že uveljavljen mednarodni pojem (angl. *Sacred Landscape*)¹. Simboličnih razsežnosti pa ni (bilo) mogoče le umeščati v konkretno naravno okolje, pač pa jih tudi ustrezno poimenovati. Zato je pokrajina s pripadajočimi toponimi pomemben vir za raziskovanje starih mitičnih predstav svojih prebivalcev. Kot primer takšnega pristopa smo si izbrali območje Dravskega polja in njegovega zaledja med Ptujem, Ptujsko goro, Slovensko Bistrico, Mariborom in Hrastovcem, s središčem na gradu Vurberku.

Marljivi in zaslužni župnik Matej Slekovec je v svoji domoznanski razpravi o preteklosti štajerskega gradu Vurberk zapisal, da je *zgodovina starega Vurberka /... /, kakor sploh zgodovina srednjeveških gradov naše domovine, temna in polna pravljic*². Te "pravljice" bi danes imenovali razlagalne pripovedi, mitološke zgodbe in legende. Vse to ljudsko, delno pa najbrž tudi plemiško izročilo, je Vurberk z okolico podomačilo in osmislilo, zbuvalo pa je tudi domišljijo in radovednost, občudovanje in strah.

Ljudsko izročilo postavlja nastanek gradu v mitično preteklost, v leto 111 pred Kristusovim rojstvom. V njem naj bi dve noči spal celo "kralj" Atila³. A tudi po zgodovinskih virih velja Vurberk za enega najstarejših gradov na slovenskem ozemlju. Izvira vsaj iz 12. stoletja, prvič pa je bil v dokumentih omenjen leta 1238 kot *Wrumberch*, last salzburških nadškofov in njihovih tedanjih upraviteljev, koroških plemičev Hollenburgov, ki so v svojem grbu imeli zmaja. Ime gradu in bližnjega naselja Vumpah (v urbarju vurberške graščine iz leta 1496 *Wumbach*) tako izhaja bodisi iz plemiškega grba s podobo zmaja (*Wurm*), ali pa iz starejšega lokalnega izročila, ki je vplivalo na tedanje heraldično prakso, ali pa se

¹ Glej npr. *Sacred Sites, Sacred Places*, David L. Carmichael etc. (Eds.), London 1997.

² Matej Slekovec, *Vurberg. Krajepisno-zgodovinska črtica*, V Mariboru 1895, str. 11.

³ F.Č., *Pravljica o Vurbergu in tamošnjem Krsniku, Popotnik* 5 (1884), str. 11–12.

je z njo prekrivalo. V germanskem delu Evrope poznamo nekaj sorodnih krajevnih imen: Worms, Wurmlingen, Wormingsford ipd.

O pomembnosti ljudskih pripovedi o vurberškem zmaju nekaj pove tudi dejstvo, da je upodobitev kačjega zmaja ali junaka, ki se z njim spopade, vztrajala v grbih različnih plemiških rodbin, ki so prebivale v njem (Ptujski, Siegersdorfi). Za vurberške gospode je že od leta 1204 izpričan grb z likom zmaja. *Avstrijska rimana kronika* z začetka 14. stoletja ga prikazuje še bolj nazorno kot črnega kačjega zmaja na rumenem polju. Na nagrobniku Friderika V. Ptujkega iz leta 1438 vidimo tega zmaja z odprtim žrelom, iz katerega bruha ogenj, telo pa ima trikrat zavito. Grb rodbine Siegersdorfov, ki je kasneje prevzela vurberški grad, vsebuje podobo heroja z lesenim kijem na rami, ki je premagal zmaja (glej nagrobnik Hansa Avgušтина Siegersdorfa iz leta 1589)⁴. Lik mladeniča s kijem nastopa v grbu te rodbine še stoletje kasneje, v levem zgornjem in desnem spodnjem polju. O novo-veškem tolmačenju imena pa priča grb grofov Stubenbergov v Spodnji Voličini pri Hra-
stovcu. Ta grb, v prezbitariju cerkve svetega Ruperta, nosi znak sidra in črva (*Wurm*)⁵.

Grad Vurberk stoji na strmem pobočju nad Dravo, z njega pa se odpira širok razgled prek Dravskega polja. V daljavi je vidna tudi znamenita cerkev na Ptujski gori, s katero je grad zgodovinsko in simbolično povezan. Ptujskogorska romarska Marijina cerkev (1398–1410) slovi kot najlepši spomenik gotske arhitekture na Slovenskem. Njen veliki poznavalec Marijan Zadnikar je zapisal, da je “samo ena in edinstvena in se v pogledu umetnostne kvalitete visoko dviguje nad vsem, kar je gotika v vseh treh zvrsteh umetnostnega snovanja ustvarila na Slovenskem”⁶. Zidava cerkve se je začela dve leti po bitki pri Nikopolju, kjer je turški sultan Bajazit porazil vojsko ogrskega vladarja Sigmunda, zato je precej vabljava razlaga avstrijskega zgodovinarja Hansa Pircheggerja, da so jo donatorji posvetili svoji srečni vrnitvi iz te krvave preizkušnje⁷. Njeno obzidje z obrambnimi stolpi, ki je bilo odstranjeno šele v prvi polovici 19. stoletja priča, da je cerkev služila tudi obrambi pred Turki. Vsekakor velja za plemiško votivno ustanovo, za gradnjo katere sta se sprva trudila grof Bernard III. Ptujski in njegov skrbnik, grof Ulrik Walsee, po letu 1438 pa so z opremljanjem in krasitvijo stavbe nadaljevali grofje Stubenberški (nasledniki Ptujskih), celjski grofje (kot donatorji) in drugi plemiški naročniki.

Na takšen način so vsaj okvirno utemeljeni razlogi za nastanek in razvoj ptujskogorske cerkve in hitro rastočega naselja ob njej, ki je že leta 1447 (z imenom *Newstiff*) pridobilo pravice do letnega sejma in 1467 postalo sedež sodnika. Odprto pa ostaja vprašanje, zakaj stoji cerkev prav na tem mestu (na višini 342 metrov) in ne kjerkoli drugje v razgibani gričevnati pokrajini, saj o tem skrivnostno molčijo tudi arhivski viri. Zgodovinarji umetnosti se strinjajo, da je bila cerkev zgrajena povsem na novo in nima starejše predhodnice⁸. Zveza Ptujске gore z gradom Vurberkom je vsebovana v legendi o hčerki vurberškega graščaka, ki se ji je na čudežen način povrnil vid: na kraju, kjer je prvič zagledala svetlobo (na mestu, kjer stoji Ptujska gora), naj bi zatem zgradili zahvalno cerkev. Poleg takšnih “optičnih” povezav gradu z okolico se bomo v nadaljevanju ukvarjali tudi

⁴ Zmago Šmitek, *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*, Ljubljana 2004, str. 147–148.

⁵ Johann Weichard Valvasor, Bartholomaeus Ramschissl, *Opus insignium armorumque 1687–1688*, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana 1993, pril., str. 72, 141. Neva Sulič Urek, Nova dognanja in odkritja v sakralni arhitekturi Slovenskih gor, *Časopis za zgodovino in narodopisje* n.v. 41 (2005), str. 132.

⁶ Marijan Zadnikar, *Ptujska gora. Visoka pesem slovenske gotike*, Ljubljana 1992, str. 97.

⁷ Isti, str. 11.

⁸ Isti, str. 9.

z mitičnimi zračnimi poleti ("Devinimi skoki"), omeniti pa kaže še ljudske predstave o skrivnih podzemskih hodnikih. Tako je npr. močan obok v notranjosti vurberškega grajskega vodnjaka (ki naj bi ga bila izkopala dva turška ujetnika) dal povod ljudskim pripovedim, da je od tod peljala podzemska pot v grad Rače, kjer so se v 17. stoletju zbirali zarotniki zoper avstrijskega cesarja⁹.

Glede na dejstvo, da sta bili cerkev ob gradu Vurberk in ptujskogorska cerkev v nekakšni fevdalni odvisnosti¹⁰, bi lahko napravili primerjavo idejnih konceptov: vurberška župna cerkev svete Marije je bila najprej (1333) Marijina kapela¹¹. Prenovljena je bila konec 15. stoletja in je "postala daleč znana in slavna romarska pot"¹². Na praznik Marijinega vnebovzjetja (15. avgusta), pa tudi na Marijino rojstvo (8. septembra), se je tod vedno zbiralo veliko romarjev iz Slovenskih goric in z Dravskega polja. Tudi ptujskogorska cerkev je bila posvečena Mariji (natančneje Mariji zaščitnici s plaščem) in je bila pomembna romarska pot, saj je bila že leta 1473 v nekem dokumentu imenovana za "goro milosti" (*Mons gratiarum*)¹³. Takšne cerkve so bile zgrajene na krajih, kjer so se zgodili čudeži ali na poganskih kulturnih lokacijah, vsekakor pa na svetih in posvečenih mestih. Domneva o "terapevtski" povezavi med Vurberkom in Ptujsko goro se verjetno skriva tudi v arhivskem zapisu, da je vurberški graščak dobil naslednika šele potem, ko je postavil ptujskogorsko cerkev¹⁴. Sicer pa so se nam seznami čudežnih ozdravljenj na Ptujski gori ohranili od leta 1638.

Kljub zgodovinskim in nadnaravnim povezavam med cerkvama na Ptujski gori in Vurberku je med njima trajal tudi boj za primat, na kar nas opozarja ptujskogorska legenda. Ta se v vsem seveda ne opira na resnične dogodke, je pa v njej vendarle mogoče slutiti čustvene dileme tedanjega časa: *Ko še ni bilo cerkve na Ptujski gori in ne na Vurberku, je delo prevzel neki mojster, ki je obljubil, da bo naredil obe stavbi. Ker je imel zelo sposobnega pomočnika, je postavitev cerkve device Marije na Vurberku prepustil njemu. Ker sta bila oba marljiva gradbenika, sta bili tudi obe cerkvi izgotovljeni skoraj ob istem času. Ljudje, ki so si ogledali obe cerkvi, so trdili, da je tista na Vurberku lepša od ptujskogorske. Ko je mojster to slišal, je postal jezen in žalosten; povzpel se je na zvonik svoje cerkve in skočil z njega s klicem: "Marija! Če ti nisem postavil dobre cerkve, me kaznuj!" In glej čudež, nič žalega se mu ni zgodilo, le kamen, na katerega je skočil, se je vdrl v zemljo kot vosek. Kasneje, ko je svet postal neveren, se je vdrtina spet izravnala*¹⁵. Tako naj bi Marija pokazala, da ji je bila cerkev na Ptujski gori najljubša.

Tudi legenda o slepi plemiški deklici z Vurberka, ki je z ozdravljenimi očmi najprej zagledala vzpetino, kjer je bila potem sezidana ptujskogorska cerkev, morebiti izvira prav iz časa postavitve cerkve, mogoče pa je tudi, da je nastala šele v poznejših stoletjih. Vendar ima svoje zgodovinsko jedro v dejstvu, da so pri gradnji sodelovali tako ptujski (in s tem vurberški) kot tudi walsejski gospodje (slednji kot lastniki zemljiške posesti na Ptujski gori), obe plemiški rodbini pa sta bili tedaj sorodstveno in posestniško tesno povezani. To med drugim potrjuje vurberški zmajski grb na konzoli prezbiterija ptujskogorske cerkve.

⁹ Matej Slekovec, Vurberk. Krajepisno-zgodovinska črtica, Vurberška župnijska kronika, rokopis, str. 6.

¹⁰ Jože Koropec, Srednjeveški Vurberk, *Časopis za zgodovino in narodopisje* n.v. 4 (1968), str. 123.

¹¹ Isti, str. 118, 126.

¹² Matej Slekovec, Vurberk. Krajepisno-zgodovinska črtica, Vurberška župnijska kronika, rokopis, str. 27.

¹³ Marijan Zadnikar, *Ptujška gora. Visoka pesem slovenske gotike*, Ljubljana 1992, str. 10.

¹⁴ Matej Slekovec, Vurberk. Krajepisno-zgodovinska črtica, Vurberška župnijska kronika, rokopis, str. 21; Jože Koropec, Srednjeveški Vurberk, *Časopis za zgodovino in narodopisje* n.v. 4 (1968), str. 119–120.

¹⁵ J. St., Pripovedke o Ptujскеj gori, *Popotnik* 4 (1883), št. 3, str. 43.

Bernard Ptujski je že leta 1396 izročil več fevdov svojemu stricu Ulriku Walsejskemu, ker je kazalo, da sam ne bo več dolgo živel in ker dotlej ni dobil moškega potomca. Leta 1398 (ob začetku gradnje ptujskogorske cerkve!) je tako Walsee dobil še pisno zagotovilo, da tudi gradovi Ptuj, Vurberk, Ormož in Središče v primeru Bernardove smrti pripadejo njemu. Medtem ko je gradnja cerkvene stavbe napredovala, pa je Bernardu njegova druga žena Valburga, kneginja Meidsburška rodila sina Friderika V., kar je tedaj gotovo izgledalo kot pravi čudež. A tudi Bernardu se je zdravje toliko izboljšalo, da je živel še vse do leta 1422. Grad Vurberk je zatem za kratek čas pripadel skrbniku Ulriku Walsejskemu, ki ga je po posredovanju Celjskih grofov in ob obetavljivem soglasju salzburškega nadškofa prepustil Frideriku V. Ptujskemu. Kot je razvidno iz urbarja vurberške graščine iz leta 1496 je Ptujška gora takrat že pripadala vurberški posesti¹⁶. S tem pa se povezave med Vurberkom in Ptujsko goro ne končajo. Kaže celo, da temeljijo na še starejši plasti plemiškega ali ljudskega izročila, ki sega v sfero mitologije.

O Vurberku so govorile različne ljudske pripovedi, ki so hrib in grad opisovale kot davno bivališče polbožanskega mladega junaka Kresnika in njegove sestre Vesine ali Alenčice, v enem primeru pa je omenjen tudi njegov brat Trot, ki mu je pomagal pri bojih s kačjimi demoni¹⁷. Obe moški imeni sta v našem okolju tudi resnično izpričani. Priimek Kresnik je bil znan že v drugi polovici 15. stoletja v nekaterih vaseh pri Slovenski Bistrici¹⁸. Trot je ime domačije pod Strojno pri Libeličah in Trotovnik zaselek blizu Hrastnika, pod Kumom (tam je tudi Trotovškov dol). Fran Ramovš, ki je pisal o etimologiji imena Trot, je ugotovil, da se njegov pomen (bat, kamnito kladivo, brus, kresilna goba, tretji, tolči) dobro povezuje z vsebino zgodb "Kresnikovega ciklusa"¹⁹.

V širši okolici Vurberka, pri Lenartu v Slovenskih goricah, obstaja krajevno ime Trotkova, ki je bilo okoli leta 1220–30 zapisano kot *Drongov*, kasneje pa kot *Cronkowe* in *Trankaw*²⁰. Ta toponim bi lahko izviral od osebnega imena ali vzdeвка Trot, manj verjetno pa od imena za čebeljega samca ali od izraza "trotiti", t.j. tretji dva kamna tako, da se ukreše iskra. Obstaja pa tudi možnost, da je osnova imena Trotkova nemška, oz. zapuščina nemške kolonizacije.

Ponuja se še primerjava s češkim mestom Trutnov²¹. Mesto skupaj s svojim gradom izvira že vsaj iz 13. stoletja, v njegovem grbu pa je pred grajskim obzidjem upodobljen zelen zmaj z zvitim repom, ki bruha ogenj²². Prvi zapis o pokončanju trutnovskega zmaja izvira iz 16. stoletja in opisuje boj viteza Albrechta Trautenberga z zmajem. Dogodek je postavljen v leto 1006 in tudi vitezovo ime je izmišljeno²³. Ljudsko izročilo pozna več verzij: po eni od njih naj bi pošast sežgal vitez v zmajskem brlogu ali pa naj bi ga pokončal neki

¹⁶ Matej Slekovec, Vurberk. Krajepisno-zgodovinska črtica, Vurberška župnijska kronika, rokopis, str. 37.

¹⁷ Fr. Pohorski, Slovenske narodne pripovedke. O Kresniku, *Novice* 16 (1858), str. 374; ponatisnjeno v: Josip Pajek, *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*, V Ljubljani 1884, str. 79.

¹⁸ Jože Koropec, Svet okoli Slovenske Bistrice do leta 1700, *Zbornik občine Slovenska Bistrica I.*, Slovenska Bistrica 1983, str. 151, 152.

¹⁹ Fran Ramovš, Kamnito nebo pri Slovanih, v: Fran Ramovš, *Zbrano delo*, Prva knjiga, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede, Dela 23/1, Inštitut za slovenski jezik 11/1, Ljubljana 1971, str. 275–277.

²⁰ Pavle Blaznik, *Historična topografija slovenske Štajerske in jugoslovanskega dela Koroške do leta 1500*, 2. del (N-Ž), Maribor 1988, str. 440.

²¹ Gregor Krek, Češki Trut pa slovenski Trot, *Kres* 6 (1886), str. 183–185.

²² *Hrady, zámky a tvrze v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, VI. *Východní Čechy*, Praha 1989, str. 495–496; Jiří Čarek, *Městské znaky v českých zemích*, Praha 1985, str. 385.

²³ Simon Huettel, *Chronik der Stadt Trautenuau* (1484–1601), Prag 1881.

oglar tako, da mu je dal požreti živo apno²⁴. Namesto viteza se pojavlja tudi junak Trut. Zmajev lik naj bi bil razpoznaven celo v pokrajini (v reliefu in strugi reke Upe)²⁵. Paralele z našo Trotkovo in Vurberkom so torej dovolj opazne. Osebnost Trut je bilo v čeških deželah znano in je dokumentirano leta 1333²⁶. Vendar obstaja za toponim Trutnova še druga razlaga, ki izhaja iz nemškega "ze der trüten ouwe" ("na prijaznem travniku"), kar naj bi dalo končno obliko Trautenau. Poleg tega se je ohranilo tudi nemško osebno ime Trutman (*Trautmann*). Z vprašanjem, katera od omenjenih oblik je prvotna, sta se pred skoraj 170 leti ukvarjala že J.P. Šafařík in F. Palacký in nanj še danes nimamo jasnega odgovora²⁷.

Na Češkem pa je bila že v začetku 12. stoletja dokumentirana tudi rečica Trutina, pritok gornje Labe, ki se od 13. stoletja dalje imenuje Trotina, tako kot bližnje naselje. Vsekakor je vas dobila ime po vodnem izviru²⁸. Pomembno (in najbrž ne naključno) pa je, da reka Trutina nastopa v srbski ljudski pesmi Ženitev Todora Jakšića, v kateri junaku pomaga mlajši brat. In to ob dejstvu, da na srbskem ozemlju in v njegovi okolici ni resnične reke s tem imenom²⁹. Pač pa obstaja srbski zaselek Trutinac v zlatiborskem okolišu³⁰. V Rusiji je ducat vasi z imenom Trutnevo (ena od njih, pri Nižnjem Novgorodu, leži na močvirju Trutnevka), zanimiva pa je tudi oblika Trutkovo (vas na rečici Belejka v okolici mesta Tver)³¹.

Vitez Trut, "ki je pogubil hudo kačo/zmaja", je omenjen v *Zelenogorskem rokopisu*, ki ga je leta 1818 "odkril" in publiciral Václav Hanka, bibliotekar Češkega muzeja³². O pristinosti tega besedila, ki naj bi izviral iz 13. stoletja, je bilo veliko polemik še v 80. letih 19. stoletja, končno pa se je izkazalo, da gre za potvorbo. Mogoče je, da je Davorin Trstenjak prevzel ime vurberškega Trota preprosto po Hanki, ko je leta 1858 zapisal: *Kresnik je imel brata Trota. Z njim se je enkrat peljal na zlatih kolih na gostijo k babilonski kačji kraljici...*³³. Dodajmo še, da je Trstenjak trdno verjel tudi v avtentičnost Hankovega *Kraljedvorskega rokopisa*, ki je bil kasneje prav tako razglašen za ponaredek³⁴.

Vendar možnost nekritičnega Trstenjakovega povzemanja in samovoljnega prekrjanja ne jemlje zgodovinske pričevalnosti tudi samemu imenu Trotkove. Ta toponim je Jakob Kelemina štel k skupini spodnještajerskih krajevnih imen s končnico *-ova*, ki izhajajo iz osebnih imen, kot npr. Bačkova, Boračova, Konova, Kukova, Negova, Radehova. Ta naselja naj bi ležala na nekdanjem ozemlju Dudlebov ali vsaj v njihovem vplivnem krogu³⁵. Dudlebi (tudi Dulebi ali Duljebi) so bili slovansko pleme, ki je imelo svoje domovanje

²⁴ Glej npr. Vladimír Hulpach, *Báje a pověsti z Čech a Moravy: Královéhradecko*, Praha 2003, str. 19–21. Sammler Schöppel, *Dvůr Zelené Hvězdy*, R. Doležal, J. Dvorsky, O. Štemberka (prir.), brez kraja natisa, 2003, str. 20–21.

²⁵ Sammler Schöppel, *Dvůr Zelené Hvězdy*, R. Doležal, J. Dvorsky, O. Štemberka (prir.), brez kraja natisa, 2003, str. 44–47.

²⁶ Antonín Profous, Jan Svoboda, *Místní jména v Čechách*, Díl 4, Praha 1957, str. 385.

²⁷ V delu Die ältesten Denkmäler der böhmischen Sprache, Praha 1840, str. 93.

²⁸ Antonín Profous, Jan Svoboda, *Místní jména v Čechách*, Díl 4, Praha 1957, str. 384–385.

²⁹ Aleksandar Loma, *Prakosovo. Slovenski i indoevropski koreni srpske epike*, Srpska akademija nauka i umetnosti, Balkanološki institut, Posebna izdanja 78, Beograd 2002, str. 59–71.

³⁰ *Imenik naseljenih mesta u Federativnoj Narodnoj Republici Jugoslaviji*, Savezni zavod za statistiku i evidenciju, Beograd 1951, str. 615.

³¹ Max Vasmer, *Russisches geographisches Namenbuch*, Hrsg. Von Herbert Bräuer, Bd. 9, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Wiesbaden 1979, str. 197.

³² Josef Jireček, *Rukopisové Zelenohorský a Kralodvorský*, V Praze 1879, str. 4.

³³ Fr. Pohorski, Slovenske narodne pripovedke. O Kresniku, *Novice* 16 (1858), str. 374.

³⁴ Davorin Trstenjak, *Triglav, mythologično raziskavanje*, V Ljubljani 1870, str. 8.

³⁵ Jakob Kelemina, Nove dudlebske študije, *Časopis za zgodovino in narodopisje* 21 (1926), str. 71–72.

na srednjem in zahodnem Češkem, v Panoniji in zahodni Rusiji, v manjših skupinah tudi med južnimi Slovani. Sredi 9. stoletja omenja *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* nekje na območju Radgone kraj *in Dudleipin*, kar se ponavlja še v listinah iz 9. in 10. stoletja³⁶. Vse to je za nas zanimivo toliko, kolikor nas spet navezuje na tedanji češki kulturni prostor.

Zanimiva in pomembna pa je tudi povezava vurberškega Kresnika s sremskim junakom Kresom. Zgodba o njem je zapisana v darovnici ogrskega kralja Bele IV. iz leta 1260, ki ni pristna, temveč falzifikat s konca 15. ali začetka 16. stoletja. Darovnica potrjuje, da pleme Kreščiči, ki je prebivalo v istoimenskem mestu blizu današnjega Topuskega v Bosni, izvira od svojega praočeta in zaščitnika Kresa in da mu pripadajo določeni privilegiji kot nagrada za junaška dela v času tatarskega navala na Ogrsko in Hrvaško. Kres naj bi s pobratimoma (bratoma po orožju) Kupišem in Rakom in z 38 brati in sorodniki planil na tatarsko vojsko in osvobodil ujetega ogrskega kralja. Pri tem je s puščico oslepil tatarskega vojskovodjo in ga vrgel v morje, kjer se je utopil. Tatari so bili po vsem tem primorani zbežati. Na svoje poreklo po Kresu se je sklicevala družina Ljubić leta 1571, v njenem plemiškem grbu pa je bil upodobljen junak z napetim lokom v rokah³⁷. Nekateri drobci Kresove zgodbe so prišli celo v genealogijo madžarske rodbine de Zirna (Szirmay), kasnejših baronov in grofov, ki naj bi izvirali iz Srema (Sirmium)³⁸.

Čeprav je obveljalo, da je potrdilo kralja Bele ponaredek, je zgodovinar Vjekoslav Klaić domneval, da vendarle ni preprosto izmišljeno in da je v zgodbi o Kresu treba videti ljudsko izročilo o starih junakih, ki se je osvežilo v času turških vpadov³⁹. Še več: neka varianta te zgodbe je očitno vplivala na srbske pesmi o kosovski bitki, kjer Miloš Obilić z dvema pobratimoma ubije sultana Murata v turškem taboru. Pri primerjavi z vurberškim Kresnikom se izkaže, da tako Kres kot Kresnik vržeta premaganega nasprotnika v vodo (Kres v globino morja, Kresnik v globok vodnjak ali v Dravo). Kres oslepi Tatara s puščico, ki lahko ponazarja blisk, znak Kresnika (strelica – strela!). Imena Kresovih pobratimov se vežejo na toponime (Kupiša na sremske Kupšinovce in Rak na samostan Rakovac) tako kot morebiti velja za Kresnikovega brata Trota v primeru Trotkove⁴⁰. In naposled nam izročilo o Kresu daje vpogled v nastajanje plemiških grbov z mitološkimi motivi.

Slovenska pričevanja o Kresniku izvirajo iz obredne in mitološke tradicije. V prvi se junak kaže kot kraljevič iz ljudskih pesmi, ki pride po eno od kresovalk, ki kurijo praznični kresni ogenj in prepevajo. V drugi, mitološki in prozni tradiciji nastopa predvsem kot zmajeborec. Ciklus zgodb o Kresniku, ki so jih zapisali in objavili različni avtorji, največ Davorin Trstenjak in Josip Pajek⁴¹, bi lahko razdelili na štiri vsebinske sklope:

³⁶ B(ogo) G(rafenauer), Dudlebi, v: *Enciklopedija Slovenije*, zv. 2, Ljubljana 1988, str. 393; Gerhard Labuda, Du(d)lebi, v: *Słownik starożytności słowiańskich*, Tom 1, Wrocław-Warszawa-Kraków 1961, str. 399–401; Rajko Nahtigal, Dudleipa (Dudlęba): Dudlębi – Dulębi, *Slavistična revija* 4 (1951), str. 95–99.

³⁷ Vjekoslav Klaić, Hrvatsko pleme Kreščić ili Kriščić: Njegove povelje i njegove predaje, *Vjesnik Kraljevskog državnog arhiva u Zagrebu* 1 (1925), str. 88, 90. Primerjaj tudi: Nikola Radojčić, Kosovske tradicije u lažnoj povelji kralja Bele IV. od 7. okt. 1264?, *Zbornik Matice srpske za književnost i jezik* 6-7 (1958-59), str. 260-261.

³⁸ Klaić, str. 93–95.

³⁹ Klaić, str. 69.

⁴⁰ Aleksandar Loma, *Prakosovo. Slovenski i indoevropski koreni srpske epike*, Srpska akademija nauka i umetnosti, Balkanološki institut, Posebna izdanja 78, Beograd 2002, str. 243.

⁴¹ Več o tem: Zmago Šmitek, *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*, Ljubljana 2004, str. 137–178.

1. Nastanek gradu: po ljudski pripovedi so najprej stavbo gradili na bližnjem hribu Grmadi z vrhovoma 460 in 462 metrov, ponoči pa je bilo kamenje na nepojasnen način preneseno na nižji vrh Vurberk (427 metrov): /.../ *Kolikor kamenja so podnevi na Grmado spravili, toliko so ga drugo jutro na onem bregu našli. Pravijo, da je hudi duh kamenje na oni breg nosil. Potem so morali grad na onem bregu postaviti*⁴². Ta razlaga, ki bi jo lahko primerjali tudi z legendami o gradnji nekaterih cerkva na Slovenskem, skuša pojasniti posvečenost izbrane lokacije. Ljudje takšnega prostora ne morejo izbrati po svoji volji, pač pa morajo upoštevati božja znamenja. Ob gradnji nastane iz kaotičnega prostora košček svetega ozemlja, ki je ločen od okolice. Zidanje stavbe ali naselbine je torej ponovitev stvarjenja svetá, tako kot je z začetkom svetá povezano prvo in vsako nadaljnje premaganje zmaja⁴³.

Na sosednjem hribu Kačjaku so po pričevanju domačinov še vidni ostanki eksponiranega obrambnega stolpa, ki ga je upodobil Vischer v 17. stoletju⁴⁴. Na Vischerjevi grafiki so vidni trije vrhovi Vurberka, ki so tudi nadgrajeni s trdnjavskimi zidovi. To uvršča Vurberk med potencialna "triglava" mitološka mesta, ki so nam znana tudi iz staroslovanske dobe (npr. Kijev, Szczecin, gora Ślęza pri Wrocławu). "Sveta gora" Perun nad zavojem reke Žrnovnice blizu Splita ima prav tako tri skalnate izrastke, imenovane (od zahoda proti vzhodu) Perunsko, Perun in Perunić. Perun je glavni, masivni vrh, Perunić pa manjši, a hkrati tudi višji (odnos "bog" – "božič"?). Na Perunskem stoji cerkvena svetega Jurija in tam naj bi se po R. Katičiču nekoč dogajali tudi poganski obredi. Na spodnji tretjini pobočja stoji "kačji kamen", ki je dokumentiran že v arhivskih listinah iz 12. stoletja; mogoče označuje mitično mesto, kjer naj bi gromovnik ubil zmaja⁴⁵.

2. Poreklo Kresnika in njegov videz : bil naj bi mlad kraljevič, povezan z ognjem (kresom in kresovanjem), svetlobo in rodovitnostjo; ob rojstvu je imel na telesu odtise konjskih kopit; bil je devetkrat krščen, kar je morebiti prispodoba "devetega brata". V evropskih pravljičah je takšnim zadnjerojenim "izrednim" otrokom, ki imajo liminalni status, pogostokrat dodeljena vloga ubijalcev zmajev⁴⁶. Kresnik je prebival na gori, kjer je ob vodnjaku raslo drevo z zlatimi jabolki, ki so prinašala zdravje, srečo in bogastvo; po nebu se je vozil v zlato kočiji s konjsko vprego; imel je sestro in brata; znal se je spreminjati v vse stvari in živali (npr. v bika ali vepra). Varoval ga je pes čuvaj s štirimi očmi. Pred spopadom z nasprotniki si je Kresnik nadel kamnito obleko. Kamen, zlasti gorski kristal, je bil po starih indoevropskih predstavah snov iz katere je bil narejen nebesni obok; po tej analogiji je Kresnik nosil nebesno oblačilo⁴⁷.

3. Kresnikovo poslanstvo: malokdaj je bil doma, saj je skrbel predvsem za zaščito svojega kraljestva pred kačjo kraljico, kačjim kraljem in njunimi kačami, pri čemer sta se ob Kresnikovi zmagi vsula z neba dež ali zlata pšenica. Preprečeval je točo in zagotavljal

⁴² F.Č., Pravljiča o Vurbergu in tamošnjem Krsniku, *Popotnik* 5 (1884), str. 11.

⁴³ Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum*, 9. Auflage, Stuttgart 2000, str. 144.

⁴⁴ Georg M. Vischer, *Topographia ducatus Stiriae*, Graz 1681 (delni ponatis v uredništvu Ivana Stoparja, Ljubljana 1971, sl. 143); Ivan Stopar, *Grajske stavbe v vzhodni Sloveniji, Prva knjiga: Območje Maribora in Ptuja*, Ljubljana 1990, str. 145–146.

⁴⁵ Radoslav Katičič, Perunovo svetišče nad Moščenicama u svjetlu toponimije i topografije, *Mošćenički zbornik* 3 (2006), str. 43–44.

⁴⁶ Francisco Vaz da Silva, Iberian Seventh-Born Children, Werewolves, and the Dragon-Slayer: A Case Study in the Comparative Interpretation of Symbolic Praxis and Fairytales, *Folklore* 114 (2003), str. 348.

⁴⁷ Zmago Šmitek, *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*, Ljubljana 2004, str. 169.

dobro letino. Mitološki motiv premaganja kače je izrazilo arhaičen in šele v kasnejši fazi se je vzpostavila semantična razlika med kačo in zmajem.

4. Kresnikova dejanja: ugrabitev zlate krone kače kraljice, rešitev gradu pred pretnjo velike kače, ki je prišla iz močvirja ali prek Drave; rešitev žene Alenčice iz jetništva in črede ugrabljenih krav iz podzemske votline; spopad v oblakih z demonskim nasprotnikom v podobi bika ali vepra.

Z zmajem se lahko uspešno pomeri le junak, ki ima tudi sam nekaj "zmajskih" lastnosti. Pogostokrat je to kovač, oglar ali kdo drug, ki zna krotiti ogenj. Zato lahko užene zmaja, ki bruha ogenj ali kačo, ki prihaja iz mokrega podzemlja. Takšen "mojster ognja" je tudi Kresnik, saj po nekem zapisu s konca 19. stoletja nosi na svojih poteh glavo v roki, iz vratu pa mu gori plamen, da se vidi, kod (ponoči) hodi⁴⁸. V tem primeru je jasna povezava z ognjem, ki napolnjuje Kresnika tako, kot človeško telo preplavlja kri. S to Kresnikovo značilnostjo je povezano še izročilo, da je neki plemič pokončal vurberškega zmaja z gorečo drevesno vejo⁴⁹. Varianta, ki je bila znana v okolici Vurberka, pa tudi marsikje drugod na Slovenskem in v Evropi, pripoveduje o "sežganju" zmaja s prevaro: tako, da mu pustijo požreti telečjo kožo, napolnjeno z živim apnom. Ko si zmaj pogasi žejo z vodo, ga sproščena vročina uniči⁵⁰. Tu opazimo že odmik od mitičnih in viteških vsebin, saj je glavno vlogo prevzel junak iz meščanskega ali kmečkega okolja, ki se s pošastjo ne sooči v odprtem boju in tudi ne več z naostrenim orožjem⁵¹. Junak je v našem primeru tudi pobožen popotni vitez iz obljudljene dežele, ki z božjo pomočjo užene kačjeka. V eni od variant nastopi vitez z mečem, ki "na Jurjevo" premaga zmaja in spominja na svetega Jurija, vendar se dvoboj dogaja v oblakih.

Vitez nastopa v dveh najstarejših zapisih zgodbe, kar je morebiti povezano z dejstvom, da so bili zapisovalci izročila tujci, ki bi jim bilo ime junaka (Kresnika) nerazumljivo ali nepomembno. Poleg tega je mogoče ugotoviti, da je del pripovedi o vurberškem zmaju izviral iz fevdalnega okolja ali pa prevzel obliko svetniške legende. Ljudski junak se je tako s svojim starim kresniškim imenom uveljavil šele v slovenskih zapisih izročila, njegovo ime pa je potrjeno hkrati pri več različnih zapisovalcih.

Beseda "zmaj" je izpeljana iz besede "zemlja" in pomeni tisto, kar pripada zemlji. V praslovanskih obrednih obrazcih je bil namesto (tabuizirane) omembe zmaja pogostokrat uporabljen vzdevek *čvrtv*, ki v svoji krščanski interpretaciji označuje vruga, izhaja pa iz glagola *čersti*, *črto*, "rezati brazdo", "črtati". Besedo *črt* pozna tudi slovenščina v pomenih "vrag", "mrznja", pa tudi "krčevina" in "mejna brazda"⁵². *Črtalo* je del pluga, ki reže brazdo. V pripovedih o vurberškem zmaju je zato zakodirana ideja zemeljske "črte" kot znamenja demonske eksistence. Ledinsko ime Krčevina, za ozek pas gričevja ob Dravi med Vurberkom in Ptujem, pa je prav tako mogoče razumeti na dva načina: poleg primarnega

⁴⁸ Josip Pajek, *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*, V Ljubljani 1884, str. 81.

⁴⁹ Rudolf Puff, *Steirische Volkssagen oder Heiteres und Ernstes von der Mur und der Drau*, Floss XI., Leipzig (1841), str. 52.

⁵⁰ Josip Pajek, *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*, V Ljubljani 1884, str. 81. Primerjaj zgodbo o zmaju v Postojnski jami (Roberto Dapit, Monika Kropelj, *Zlatorogovi čudežni vrtovi*, Zakladnica slovenskih pripovedi, Radovljica 2004, str. 40, št. 24).

⁵¹ Lutz Röhrich, *Drache, Drachenkampf, Drachentöter*, v: *Enzyklopädie des Märchens*, Kurt Ranke (Hrsg.), Bd. 3, Walter de Gruyter – Berlin – New York 1999, str. 803–804.

⁵² Radoslav Katičič, *Božanski boj: Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*, Zagreb/Mošćenička Draga 2008, str. 265–269.

pomena "zemljišče, kjer je bil odstranjen gozd", je v njem mogoče zaznati tudi mitično noto črtovega ruvanja po zemlji in pod njo.

Čeprav je na grajskem pobočju Vurberka viden jarek na mestu, kjer se je plazil zmaj, *ko da bi bil s plugom brazdo rezal*⁵³, se razlage in zapisi o tem vendarle razlikujejo:

1. po najstarejši verziji, zapisani med leti 1831 in 1834, je zmaj prihajal iz metavskega močvirja na Ptujskem polju ali pa z nižavja ob vznožju gričev, ki spremljajo levo obalo Drave med Vurberkom in Ptujem. Zmaj je bil ubit na mestu spopada s človeškim nasprotnikom in za sabo ni pustil vidnih sledov⁵⁴.

2. Po drugem zgodnjem zapisu iz let 1829–1840 je vitez premagal zmaja v gozdni okolici vurberškega gradu, ranjena zver pa je bežala po pobočju grajskega hriba v deročo Dravo, kjer se je utopila. Nanjo spominja globoka brazda⁵⁵.

3. Ena od zgodb omenja, da je nestvor pri prečkanju Drave povzročil poplavo, ki je zalila Ptujsko polje⁵⁶.

4. Kača naj bi sama zapustila Vurberk in to šele, ko je Kresnik umrl. Njena sled je vidna po župnijskem vinogradu in skozi log. Umikala se je čez Dravo in takrat zajezila vodo⁵⁷.

5. Zmaja je premagal vitez med bojem v zraku. Vržen z oblakov se je kotalil po bregu, kjer je zdaj jarek⁵⁸.

Pogostejša in bolj nazorna je torej predstava o najkrajši zmajevi poti: z Dravskega polja prek Drave na grajski hrib in nazaj. Če bi zmaj zajezil reko na tem mestu, bi poplava prizadela Dravsko polje (kar nakazujeta verziji 2 in 4) in ne Ptujskega, ki vendarle leži nižje ob vodnem toku (verzija 3). Ptujsko polje je na isti obali Drave kot Vurberk, zato v verziji 1 tudi ni omenjen prehod zmaja prek reke. Verzija 3 se tako izkaže kot hibridna kombinacija vzorcev 1, 2 in 4. Motiv zmaja, ki ovira ali zapira vodne tokove (pa naj bo to pretok reke, vodnjaka ali nebesne vlage – dežja) je dobro znan v številnih mitologijah. Ob premaganju zmaja ali kače pride do sprostitve te vode, kar se pokaže kot poplava.

Zanimivo je tudi poreklo in pomen krajevnega imena Metava, omenjenega v zgornji verziji. Močvirje s tem imenom na Ptujskem polju ne obstaja, čeprav so nekateri deli tega polja res močvirni. Ime "ptujске" Metave se bodisi ni ohranilo do danes, ali pa gre za nepravilno lociranje. Pač pa obstaja to ime v prav nasprotni smeri, na pol poti med Mariborom in Vurberkom. Tudi tu je mogoče najti močvirna zemljišča, ob strugi Drave ali ob bližnjem potoku Pučenica. "Mariborska" Metava je bila v pisnih virih prvič omenjena leta 1265 kot *Mettowe* in *Metove* in ima več paralel v slovanskih jezikih⁵⁹. Iz iste osnove (*mitno*, "tako, da moraš dobro paziti") izhaja na Slovenskem še ime jezera Mitalo pri Radečah na Kranjskem⁶⁰. O njem je poročal že Valvasor in zapisal ljudsko pripoved, da je na pobočju

⁵³ Koloman Mulec, *Novice* 16 (1858), str. 253.

⁵⁴ Rudolf Puff, *Steirische Volkssagen oder Heiteres und Ernstes von der Mur und der Drau*, Floss XI., Leipzig (1841), str. 52.

⁵⁵ Johann Krainz, *Sagen aus Steiermark*, Wien (1879), str. 16–17 (št. 13), po zapisu J.G. Seidla. Poleg vrste ponatisov obstaja tudi slovenska priredba v: Elza Lešnik, *Šumi, šumi Drava*, Cirilova knjižnica, zv. 13, Maribor 1925, str. 28–29.

⁵⁶ Davorin Trstenjak v *Letopisu Slovenske Matice* 1870, str. 21–22.

⁵⁷ F.Č., *Pravljica o Vurbergu in tamošnjem Krsniku*, *Popotnik* 5 (1884), str. 12.

⁵⁸ Josip Pajek, *Vurberški Krsnik*, *Kres* 1882, str. 579.

⁵⁹ France Bezljaj, *Etimološki slovar slovenskega jezika*, Druga knjiga, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Inštitut za slovenski jezik, Ljubljana 1982, str. 180–181.

⁶⁰ Isti, str. 185.

Kuma pri Radečah globoka jama, kamor se je nekemu kmetu pogreznil par vpreženih volov. Nihče ju ni več videl, pač pa so pri bližnjem jezercu Mitalo našli njun jarem⁶¹. Slabih dvesto let za Valvasorjem se je Davorin Trstenjak pohvalil, da je ta kraj tudi sam obiskal: *Nedaleč od Radeč na Kranjskem je jezerce po imenu Mitalo. Ko sem ga videl lansko leto, sem vprašal svojega vodnika, kaj to ime pomeni. On mi odgovori: 'Mitalu je bil v veri starih Krajncov hud duh, najrajši pa se je prikazoval ljudem v pasji podobi.' Pripodi svoje dni lovec jelena do tega jezera in ga tam ustrelil. Pok njegove puške pa zbudi Mitala in ta je napravil tako hud veter, da je vrgel lovca v jezero, kjer se je utopil*⁶². Skozi usta svojega vodnika govori kar Trstenjak sam, saj kmečki domačin najbrž ne bi učeno razlagal "vere starih Kranjcev". Pripoved o nesrečnem utopljenem lovcu pa kaže neko sorodnost z ljudskimi zgodbami o povodnem možu, zmaju ali demonu, ki prebiva v jezerih in se razsrđi že ob pljuskju kamna, če ga kdo zažene v njegovo domovanje. V skladu z ljudskimi predstavami je tudi to, da demon potegne človeka v vodno globino.

To, da bi se Mital kot "vodni duh" prikazoval v pasji podobi, je že težje uskladiti z ljudskimi predstavami. V nekem svojem zgodnejšem članku je Trstenjak pisal o Mitalu kot bogu smrti severnih Slovanov, ki se prikazuje s pasjim obličjem. Nanj naj bi pri nas spominjala plitva žlebina Mitalo na Savi (medtem ko Mitala pod Kumom še ne omenja)⁶³. Kljub vsem pomislekom pa lahko dopustimo možnost, da je bila tudi Metava blizu Vurberka takšno bivališče zmaja.

Zmajeva smrt v simboličnem smislu pomeni preroditev in začetek novega življenjskega ciklusa (podobno kači, ki odvrže staro kožo, ko se olevi). Idejo ciklične transformacije (ali tudi "obreda prehoda") nazorno predstavlja *ouroboros*, v kolobar zvita kača. Zmaj je v bistvu spoj opozicij, saj ponazarja tako ogenj kot vodo, zrak in podzemlje in povezuje med sabo živalski, človeški in nadnaravni (demonski) svet.

Na Koreni, nedaleč od Vurberka, je bila konec 19. stoletja zabeležena tudi zgodba o Kresniku (Krstniku) kot čarobnem strelcu: turški paša, ki je skušal zasesti grad, je nekoč povabil vurberškega Kresnika na kosilo, slednji pa mu je sporočil, da mu bo namesto obiska odstrelil kapuna z vilic. Ko se je Turek pripravil k obedu, se je Kresnik naredil nevidnega in je ob topovskem strelu z vurberškega gradu vrgel skozi okno zeljno glavo. Kapun je padel iz skleda, zelje pa je v njej ostalo. Turek je ob tem izgubil vso voljo, da bi še dalje oblegal grad⁶⁴. Lik "strelca", ki je v našem primeru že zgodovinsko aktualiziran in malce ironiziran, pa vendarle spominja na nekdanjega gromovnika, ki z ognjenimi nebesnimi strelami preganja sovražnike. Podobna zgodba je krožila tudi onstran hrvaške meje, o velikem topu na Medvedgradu.

Še bolj arhaično varianto "strelca" najdemo na povsem drugem koncu Slovenije, v Breginjskem kotu. Ob rečici Nadiži naj bi Ajdi častili železno skledo, krščanski svetnik pa naj bi z drugega griča vrgel vanjo konjsko podkev in jo razbil. Zgodba se sicer razplete v stilu krščanske legende, ki vsebuje čudež, dejanju pa sledi še mučeniška smrt svetnika⁶⁵. Vendar nas ta zaključek ne more docela prepričati. Simbolika poganskih gromovnikov je preveč prepletena z likom konja (v našem primeru podkve), da bi se ji pri naši razlagi

⁶¹ Valvasor, 1. del, 2. knj., str. 195, 207; Kelemina, str. 71–72 (št. 19).

⁶² Davorin Trstenjak, Mythologične drobtine. Mitalo, *Slovenski Glasnik* 1859, zv. 3, št. 6, str.98.

⁶³ Davorin Terstenjak, Ueber den Gott Latovius, *Mittheilungen des historischen Vereines für Krain* 1858, str. 4.

⁶⁴ Josip Pajek, *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*, V Ljubljani 1884, str. 82.

⁶⁵ Aleksander Lavrenčič, Ljudje z železnimi rokami in nogami. Nekaj utrinkov iz preteklosti vasi ob zgornjem toku Nadiže, *Zgodovina za vse, vse za zgodovino* 3 (1996), str. 5–6.

kar odpovedali. Toliko bolj, ker naj bi tudi za vurberškega Kresnika veljalo, da so ga že ob rojstvu *spoznali po konjskih kopitih*. Ljudje naj bi ga tudi videvali leteti po zraku v podobi svinje s konjskimi kopiti⁶⁶.

Jezikoslovec France Bezlaj je zapisal, da naj bi se bilo prvotno krajevno ime Vurberka glasilo *Várperk*. Domneval je, da ta toponim nikakor ne bi mogel izhajati iz starovisokonemškega *Wurm*, zato naj bi bilo prvotno ime slovansko: *Vyrna gora*. Po eni strani naj bi bilo vezano na deroči tok Drave pod grajsko steno, po drugi strani pa na pojmovanje "vira" kot vodnega vrtinca in prehoda z našega sveta v onstranstvo. Ime naj bi torej pomenilo nekakšno staroslovansko "sveto goro" ali kultni prostor vrhu nje⁶⁷. Sam sem ob večdnevem obisku teh krajev in pogovorih z domačini v decembru 2005 ugotovil, da jim ime Varperk ni (bilo) znano. Bezlajeve hipoteze torej ni mogoče sprejeti, ne le zaradi mojega argumenta, temveč tudi zato, ker ne moremo preveriti vira njegovih informacij.

Po Trstenjakovem zapisu iz leta 1870 se kraj pod gradom in tamkajšnji potok imenujeta Vešica, *ker so si Slovani vešico, veščico predstavljali v podobi zmije*⁶⁸. Pri mojih poizvedovanjih se je izkazalo, da ima to ime precej drugačen pomen: Višica, kot najvišji del vasi, ali nekajdaj morebiti res celo Vešica, vendar izpeljana iz imena "vas"⁶⁹. Tam blizu naj bi bil po Trstenjakovem pričevanju tudi gozd "Püčenca", v katerega naj bi Kresnik vrgel premaganega zmaja. To ime je primerjal s srbskim "puč" – "jama, kjer se voda drži"⁷⁰. Toda še isto leto je zapisal tudi drugače, da je bilo tod zmajevo leglo: *Pučanica (!) je močvirnen hostnat kraj blizu Vurmberga, kamor slovenske narodne povesti stavljajo boj Krsnikov s sasom ali sesom. Ljudstvo pravi: v Pučanici je bil izkotan 'lintvert' kateri sedaj v globočini vurmberškega studenca (vodnjaka) leži*⁷¹.

Trstenjakova Püčenca ali Pučanica je po vsej verjetnosti identična s Pučenico, pritočkom Rogoznice in Drave, ki je bila prvič omenjena leta 1572 kot *an der Pach Putschenitza*. Potok izvira pod Zgornjo Koreno, severozahodno od Vurberka. Jezikoslovec France Bezlaj je o imenu zapisal, da je "nejasno in osamljeno"⁷². Izpeljati bi ga bilo mogoče iz narečnega *pušina*, pust, nekultiviran svet⁷³. Podoben pomen ima tudi *puščenca*, izsekani in opuščeni del gozda (dokler se ta ne zaraste). Aktualna pa seveda ostane tudi zveza z vodnjakom, kotanjo z vodo ali močvirjem, kjer so po ljudskem prepričanju bivališča zmaja /kače in hkrati vhodi v njegovo podzemsko kraljestvo. To je veljalo zlasti za kraje, ki so bili daleč od človeških bivališč. A tudi odprtine vaških vodnjakov so morale biti vedno pokrite, da ne bi zmaj ali zli duh onesnažil vode.

Vidimo torej, da je koncept "svete pokrajine" dinamičen: v njem se prepletajo starejše in novejšje tendence, različni kognitivni pristopi in zgodovinski konteksti. Drug dragocen vir podatkov pa so nam nekateri toponimi s tega območja. V zvezi z njimi bi se najprej kazalo posvetiti dokaj široki problematiki tako imenovanih "Devinih skokov".

⁶⁶ F.Č., Pravljica o Vurbergu in tamošnjem Krsniku, *Popotnik* 5 (1884), str. 11.

⁶⁷ France Bezlaj, Slovensko *irbj, *vyraj in sorodno, *Onomastica Jugoslavica* 6 (1976), str. 63–64.

⁶⁸ Davorin Trstenjak, Raziskavanja na polji staroslovanske mythologie. Jeli obličaji na petujskem in svetomartinskem spomeniku res spadajo v Apollonov ali Orfejev kultus?, *Letopis Slovenske Matice* 1870, str. 22.

⁶⁹ Inf. Janez Toplak, Vurberk 51

⁷⁰ Davorin Trstenjak, Raziskavanja na polji staroslovanske mythologie. Jeli obličaji na petujskem in svetomartinskem spomeniku res spadajo v Apollonov ali Orfejev kultus?, *Letopis Slovenske Matice* 1870, str. 24.

⁷¹ Davorin Trstenjak, *Triglav, mythologično raziskavanje*, V Ljubljani 1870, str. 7.

⁷² France Bezlaj, *Slovenska vodna imena*, 2. del (M-Ž), Ljubljana 1961, str. 127.

⁷³ Isti, str. 129.

Slovenski jezikoslovec France Bezlaj, ki je sledeč Janu Peiskerju in Ivu Pilarju raziskoval toponomastiko in geografijo "Devinih skokov" na Slovenskem, je zapisal, da je bil verjetno tudi Vurberk prizorišče takšnega mitičnega dogodka, čeprav tega ni mogel podrobneje argumentirati. O Vurberku je res govorilo veliko ljudskih zgodb, od katerih pa nobena, ki se nam je ohranila do danes, izrecno ne opisuje "Devinega skoka"⁷⁴. Zato pa nekatere druge govorijo o veliki kači, ki se je priplazila po strmini, na kateri še danes domačini pokažejo v zemljo vrezan jarek (ta se imenuje Gutan, v pomenu "goltanec", "ožina"), prav do grajskega zidu in se ovila okoli njega tako, da je v svoje žrelo potisnila svoj rep⁷⁵. S tem je bil okoli gradu sklenjen nepropusten obroč. Kresnika takrat ni bilo v gradu, zato pa je ujetnica obleganja postala njegova sestra in/ali soproga Vesina. Kači so morali vsak dan dajati vedro mleka in eno tele. Po šestih mesecih, na Jurjevo, jo je rešil "lepi grof Kresnik", ki je zmagal nad kačo po dvoboju v zraku. Potem pa je nestvor priklenil v globok grajski vodnjak⁷⁶.

Kresnikovo lepo ženo Alenčico je po drugi varianti ugrabila kačja kraljica in jo skri-la v svojo gorsko votlino, od koder jo je junak s svojimi vojščaki vendarle uspel rešiti⁷⁷. Analogne s tem bi lahko bile ljudske pesmi o Trdoglavu in Marjetici, kjer kačji demon zapre mlado dekle v svoj grad, "ki nima oken in nima vrat", pač pa le ozko lino na stropu. Skoznjo spleza ujetnica in skoči z obzidja v naročje rešitelju, mlademu kraljeviču, ali pa se spusti navzdol do njega po zlati verižici⁷⁸. Zanj se ob koncu pesmi izkaže, da je junakova sestra, a se z njim kljub temu poroči. Od leta 1833 do konca 19. stoletja je bilo zapisanih pet variant te bajeslovne balade na Kranjskem in ena v okolici Kobarida.

Ime demonskega Trdoglava se nam danes zdi izmišljeno, a je na Štajerskem pred koncem 17. stoletja izpričan priimek Trglavčnik⁷⁹. Na Ptujju ali v bližnji okolici je bil v urbarju iz leta 1322 omenjen kamen Triglav (*lapis Triglaw*), kar bi bil lahko provincialni rimski nagrobnik z upodobitvijo treh človeških likov⁸⁰. Znana je tudi razlaga, da je bil to ptujski Orfejev kamen, ki zdaj stoji pred proštjsko cerkvijo⁸¹. Vendar se je ta "triglav(sk)i kamen" v ljudskem spominu lahko navezoval na predstave o triglavem demonu ali triglavem božanstvu. Na Gorenjskem je bil Trdoglav, ali skrajšano Glav, "hudi duh v divji človeški podobi" in lastnik zakletih ali "izdanih" (začaranih) gradov⁸². Nedostopen kamniti grad pa je bil verjetno izpeljava prvotne ideje o kraju na vrhu visoke planine ali v podzemlju, kjer prebivajo bogovi ali demoni skupaj z dušami umrlih⁸³.

Če vzorec zgodbe o Trdoglavu apliciramo na Vurberk, bi rekli, da se je Kresnikova sestra Vesina/Deva lahko rešila iz njegovega ujetništva le s skokom prek reke Drave, ki je

⁷⁴ Davorin Trstenjak je konec 19. stoletja omenil, da je od številnih tovrstnih zgodb iz svojega otroštva ohranil v spominu in zapisal samo nekatere.

⁷⁵ Inf. Janez Toplak, Vurberk 51.

⁷⁶ Jakob Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Znanstvena knjižnica, knj. 4, Celje 1930, str. 342–343 (št. 245/III).

⁷⁷ Josip Pajek, *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*, V Ljubljani 1884, str. 80.

⁷⁸ *Slovenske ljudske pesmi*, knj. 1, Ljubljana 1970, str. 126–130 (št. 21/1–6).

⁷⁹ Jože Koropec, *Polskavska zemljiška gospodstva*, *Časopis za zgodovino in narodopisje* n.v.16 (1980), str. 44.

⁸⁰ Milko Kos, *Srednjeveški urbarji za Slovenijo*, zv. 1, *Urbarji salzburške nadškofije*, *Viri za zgodovino Slovencev*, knj. 1, Ljubljana 1939, str. 104.

⁸¹ Andrej Pleterski, *Gab es bei den Südslawen Widerstand gegen Christianisierung?*, *Studia mythologica Slavica* 4 (2001), str. 39.

⁸² Matevž Ravnikar, *Požnčanove pravljice*. Zbrala Marija Stanonik, Radovljica 2005, str. 76 (št. 53).

⁸³ Milan Budimir, *Sa slovenskog Olimpa*, *Zbornik Filozofskog fakulteta*, Univerzitet u Beogradu 4 (1957), št. 1, str. 12.

nekoč tekla bližje grajskemu hribu kot v današnjem času (to sklepamo po mrtvem rečnem rokavu ob vznožju pobočja)⁸⁴. Doskočiti pa ne bi mogla na močvirno polje, saj je bilo prav tam bivališče njenega kačjega preganjalca, temveč na obronke gričev, ki so na drugi strani obrobjali nižavje. Tam pa leži tudi ptujskogorska cerkev, kjer na Sigismundovem oltarju, nastalem pred letom 1429, "čisto slučajno" odkrijemo v kolobar prepletenu kačo⁸⁵.

Tod blizu sta stali dve manjši utrdbi, imenovani Majdburg. Stari zapisi tega toponima so različni: *Maydburch* (leta 1227) in kasneje *Maidburg*, *Meidsburg*, ipd.⁸⁶. To bi lahko prevedli kot "Dekliški grad" ali "Mesto mladenke/device", po analogiji z *Meydenstein/Dívčí kameny* iz čeških Krkonošev (zapis iz leta 1346)⁸⁷. Na Češkem poznamo še grad *Maidštejn/Dívčí kámen* v okraju Český Krumlov⁸⁸ ob katerem se strmo skalnato pobočje spušča v reko Vltavo in od 14. stoletja dalje grad *Maidberg/Děvičky* na južnem Moravskem, prav tako blizu avstrijske meje⁸⁹.

Leta 1373 je bil štajerski Majdburg v posesti celjskih grofov, leta 1396 pa je postal graščak Ulrik Walsee, ki ga je leta 1400 zapustil svojemu varovancu Bernardu Ptujskemu. Leta 1440 so ga prevzeli ptujski dominikanci in minoriti in 1461 izključno minoriti. V utrjenem gradiču je še do začetka 16. stoletja prebival njihov oskrbnik. Zato po letu 1542 posestvo Majdburg nastopa le še z imenom Apače (iz *Abt*, opat) ali Valpoče (iz valpet?); s tem pa se je pomemben segment stare tradicije umaknil v pozabo. Po kasnejših plemiških lastnikih se je preimenovala tudi utrdba v (spodnji) Monsberg⁹⁰. Na danes že izginuli gradič se navezujejo domneve, da se je v njem skrivala Veronika Deseniška in da jo je tam leta 1428 zasačil Herman Celjski⁹¹, vendar to ni moglo vplivati na samo poimenovanje Majdburga, ki je, kot smo videli, dosti starejše.

Pravzaprav nam imen *Maydburch*, *Meidsburg* ipd., ni treba prevajati iz nemščine, saj imamo v neposredni bližini tudi slovensko in verjetno bolj prvotno ime *Devina*, ki označuje naselje ob istoimenskem potoku, ki se izliva v Polskavo pri Pragerskem. *Devina* (potok) je bila leta 1353 dokumentirana kot *Nyder Deweyn*, kasneje pa kot *Deben*, *Debyn*, *Debein* ipd. Naselje *Devina* omenjajo zapisi iz let 1444–48⁹². Tako se nam nasproti Vurberka na robu gričevja med Slovensko Bistrico (tam blizu je izvir Devine) in Ptujsko goro pojavljajo stari toponimi, ki spominjajo na mitično zgodbo o Devi.

Geografske mikrolokacije, ki se imenujejo Devin, Devič, Devin skok in podobno, so znane pri vseh slovanskih narodih in še ponekod drugod v Evropi, npr. v Avstriji in vzhodni Nemčiji. Mitološko sporočilo takšnih krajev je na vsem tem razsežnem teritoriju ve-

⁸⁴ Primerjaj geografsko karto J. J. Flexnerja s konca 17. stoletja v: Sašo Radovanovič, Karta sporne posesti ob Dravi med gosposčino Ravno polje in Vurberk iz leta 1690, *Časopis za zgodovino in narodopisje*, n.v. 40 (2004), med stranema 64 in 65.

⁸⁵ Marijan Zadnikar, *Ptujska gora. Visoka pesem slovenske gotike*, Ljubljana 1992, str. 86–87.

⁸⁶ Pavle Blaznik, *Historična topografija slovenske Štajerske in jugoslovanskega dela Koroške*, 1. del (A–M), Maribor 1986, str. 463; Koropec, Srednjeveški Vurberk, str. 119; Stopar, str. 69.

⁸⁷ Ivana Šmejđová, *Malý slovník krkonošských názvů*, Praha 2001, str. 48.

⁸⁸ Tomáš Durdík, *Ilustrovana encyklopedie českých hradů*, Praha 2000, str. 350–351.

⁸⁹ Jan Klápště, *Proměna českých zemí ve středověku*, Edice Česká historie, sv. 15, Praha 2005, str. 263, 264.

⁹⁰ Matej Slekovec, Župnija sv. Lovrenca na Dravskem polju. Krajepisno-zgodovinske črtice, V Mariboru 1885, str. 105, 107; Wladimir Levec, Pettau Studien. Untersuchungen zur älteren Flurverfassung, *Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Bd. 28, Wien 1898, str. 181–184.

⁹¹ Ivan Stopar, *Grajske stavbe v vzhodni Sloveniji. Prva knjiga: Območje Maribora in Ptuja*, Ljubljana 1990, str. 144.

⁹² France Bezljaj, *Slovenska vodna imena*, 1. del (A–L), Ljubljana 1956, str. 131, Jože Koropec, Svet okoli Slovenske Bistrice do leta 1700, *Zbornik občine Slovenska Bistrica I.*, Slovenska Bistrica 1983, str. 144–145.

zano na zgodbe o devici ali mladi ženi, ki pred preganjalcem ali zasledovalci (demonom, zmajem, turškimi vojščaki) skoči s strme prepadne stene v nižino, kamor ji nihče ne more slediti. Njen skok – prek reke, kot v našem primeru, ali v vodo, kot npr. ponekod v makedonsko-bolgarski tradiciji – se lahko konča srečno, s preživetjem, ali nesrečno, s smrtjo. Ta motiv je bil uporabljen tudi v nekaterih krščanskih legendah, ko v vlogi skakalke nastopa svetnica. Tam, kjer doskoči (bodisi srečno ali nesrečno), privre iz zemlje studenec zdravilne vode, ki je še posebno dobrodelna za očesne bolezni⁹³.

Če sledimo našemu potoku Devina od izvira proti izlivu v potok Polskavo, naletimo na nekakšen "mikromodel" Devinega skoka. Ob njenem desnem bregu stoji razpotegnjeno naselje Devina, na levem bregu pa naselje Šentóvec, kar je dovolj zgovorna opozicija glede na to, da beseda *šent* pomeni "svetnik", pa tudi evfemistično "hudič"⁹⁴. Pogosto je bila to klevtica "šent", "šentaj", "šment", kar je pomenilo "zlomek", "presneti"⁹⁵. Izvir teh imen je skušal že leta 1859 pojasniti Davorin Trstenjak z naslednjo ljudsko zgodbico: "*Kraj rečice Devine v bistriški fari na Štajerskem so se svoje dni prepirali hudi duhovi zavoljo mlinarja, po katerega so prišli, ker se je preveč držal načela: "Vsakemu pol". Zlodej je pravil: moj je, Div je pravil: moj je. Ker se pa oba nista mogla zediniti, pride Šent z brega. V roki je imel sekiro in na eno nogo je šantal (šepal), zato se veli Šent. Vzdigne ostro sekiro in reče: Moj je, jaz ga bom sodil. Div in Zlodej sta ga hitro spustila. Še dandanašnji se imenuje mlin Zlodjev mlin, rečica pa Devina in breg Šentovec, kraju, kjer so se za mlinarja pipali (potegovali), pa rečejo Pipanje*"⁹⁶.

Zgornja pripoved temelji na splošno znanem ljudskem motivu o pohlepem mlinarju, ki ga odpelje hudič. Podrobnosti pa je očitno dodal Trstenjak sam, ali pa jih ustrezno priredil. Bajnega bitja z imenom Div na Slovenskem ne poznamo, zato iz njega tudi ni mogoče izpeljati toponima Devina (po Trstenjaku *Divina*). Mitični Šent, šepavi stavec s sekiro, nam je sicer znan s Pohorja (spet po Trstenjakovem pričevanju) in z Gorenjske⁹⁷, vendar se bojimo, da na tem mestu nastopa zgolj kot priročno pojasnilo imena Šentovec. Zanimiva pa je omemba mlina. Staro ledinsko ime za ožino, skozi katero priteče potok Devina v ravnino, je bilo *Teufelsgraben* in tod je resnično obstajal tudi toponim Hudičev mlin⁹⁸. Ta mlin je dejansko lahko predstavljal simbolično oporišče slovanskega gromovniškega boga Peruna na meji s teritorijem podzemskega boga v podobi kače, Velesa. Opozicijo opazimo tudi v naravi: med naseljema Devina in Šentóvec si stojita nasproti močvirno nižavje in obrobje hribov, pri čemer je dolinski svet porasel s travniki in iglastimi gozdovi, na višjih legah pa prevladujejo vinogradi, njive in sadovnjaki⁹⁹.

Poreklo imena Šentóvec naj bi po današnji ljudski razlagi izviralo od Šentiljeve kapele (kapele svetega Elija, krščanske metamorfoze poganskega boga gromovnika), ki naj bi bila nekoč stala na tem kraju¹⁰⁰. Te kapele danes ni mogoče najti in je vprašanje, če je

⁹³ Šmitek 2004, str. 219–240.

⁹⁴ *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, knj. 4, Ljubljana 1985, str. 1059.

⁹⁵ Marko Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana 1997, str. 631, 494 (gesli *šent* in *presnet*). Primerjaj tudi: *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, knj. 4, Slovenska akademija znanosti in umetnosti in Znanstveno-raziskovalni center SAZU, Inštitut za slovenski jezik, Ljubljana 1985, str. 1059; Janez Trdina, *Zbrani spisi*, knj. 6, Janez Logar (ur.), Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev, Ljubljana 1954, str. 11.

⁹⁶ Dav(arin) Terstenjak, *Mythološki drobne: O Šentu, Slovenski glasnik* 1859, zv. 4, str. 50.

⁹⁷ Monika Kropelj, *Od Ajda do Zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*, Celovec–Ljubljana–Dunaj 2008, str. 91.

⁹⁸ Jože Koropec, *Svet okoli Slovenske Bistrice do leta 1700, Zbornik občine Slovenska Bistrica I.*, Slovenska Bistrica 1983, str. 105.

⁹⁹ *Krajevni leksikon Slovenije*, knj. 4, Roman Savnik s sodelovanjem Franceta Planine (ur.), Ljubljana 1980, str. 534, 555.

¹⁰⁰ *Krajevni leksikon Slovenije*, str. 555.

kdaj sploh obstajala. Zapisani pa sta beležki o kapeli svetega Ulrika iz leta 1402 in o cerkvi istega patrona iz leta 1586¹⁰¹. Tudi to cerkev je danes nemogoče locirati. Nad Šentóvcem stoji cerkev sv. Marjete (407 metrov), ki je bila prvič omenjena leta 1542 in kasneje barokizirana. V glavnem oltarju je baročna slika svete Marjete z zmajem, v stranskem Jurijevelem oltarju pa je kasnejša slikarija, ki prikazuje svetnika, kako stoji na premaganem zmaju, na drugem bregu za njim pa stoji ženski lik (Marjeta?)¹⁰². Da je pri imenu Šentovec mogoča izpeljava iz nekega svetniškega imena kaže zapis iz leta 1402: *Sand Twlczperg*¹⁰³.

Še verjetneje pa je bil tedaj pri prevodu v nemščino "šent" zmotno interpretiran kot "sveti". Po nekaterih razlagah bi bil "šent" lahko (tako kot v Žumberku) tabuistično poimevanje hudih duhov izhajajoče iz *sanctus*, "sveti"¹⁰⁴.

Ime potoka Polskave izhaja po Francetu Bezlaju še iz časa zgodnje slovanske naseljene faze, ki je dosegla naše kraje s severa ali severovzhoda. Na to bi morebiti lahko kazali ostanki staroslovanskega grobišča iz 8. ali 9. stoletja v Zgornjem Dupleku¹⁰⁵. Polskavo (prvič omenjeno leta 1207 kot *flumen Pulzcau*) bi lahko primerjali s staroruskim imenom mesta Pskov (*Псковъ*). Ime Polskava izhaja iz indoevropske osnove *bhel-*, "beli"¹⁰⁶. Bela barva v slovanski mitologiji ponazarja nebesno božanstvo. Vprašanje je seveda, če so se Slovani v času poimevanja naše pokrajine še zavedali izvirnega pomena in simbolike tega vodnega imena. To vprašanje je toliko bolj zanimivo, ker se Polskava združi s potokom Devina, tako kot obstaja mitološka zveza »belega« Peruna in boginje Mokoš (sta zakonca, oba sta povezana z vodo: Perun z dežjem in Mokoš s talno vlago, posvečena pa sta jima tudi sosednja dneva v tednu, četrtek in petek). Medtem pa teče vzporedno z njima potok Črnc (potencialni Veles), ki se izliva severneje v Reko.

Dokaz svetosti vsakega svetega kraja so bili vizualni simboli: med najbolj znanimi v Evropi so odtisi stopal arhangelja Mihaela na Monte Garganu, ki segajo še v čas zgodnjega krščanstva. V našem okolju so na prepadni skali pri Šmartnem na Pohorju vidne "Kristusove stopinje", poleg njih pa po nekaterih razlagah še kraj, kjer je počivala Božja mati¹⁰⁷. Vse to kaže na neko staro kultno lokacijo, verjetno povezano tudi z Devino in Šentóvcem spodaj v dolini.

Omeniti kaže še ljudsko izročilo o "nečloveškem gospodu" z bližnjega gradu Hrastovca, ki bi ga bilo po mnenju Jakoba Kelemine mogoče povezati s tradicijo o vurberškem Kresniku. Grajski gospodar je bil "nečloveški" že po svojem ravnanju s podložniki, še bolj pa zato, ker mu pripoved pripisuje, da je pred smrtjo počrnel in dobil živalsko podobo. Iz ust sta mu zrastle dva velika čekana kakor divjemu merjascu. Njegovo rjojenje se je slišalo vse do Drave, torej tudi do samega Vurberka. Med pogrebom so ga zli duhovi sredi silnega viharja odnesli iz krste¹⁰⁸. Domačini so še dolgo zatem vedeli pokazati črno liso

¹⁰¹ Jože Koropec, Svet okoli Slovenske Bistrice do leta 1700, *Zbornik občine Slovenska Bistrica I.*, Slovenska Bistrica 1983, str. 115, 146.

¹⁰² Krajevni leksikon Slovenije, str. 548.

¹⁰³ Jože Koropec, Svet okoli Slovenske Bistrice do leta 1700, *Zbornik občine Slovenska Bistrica I.*, Slovenska Bistrica 1983, str. 144.

¹⁰⁴ France Bezljaj, *Etimološki slovar slovenskega jezika*, četrta knjiga (Š-Ž), Ljubljana 2005, str. 32 (geslo *šent* II).

¹⁰⁵ Slavko Ciglenečki, Timotej Knific, Staroslovansko grobišče v Zgornjem Dupleku, *Arheološki vestnik* 30 (1979), str. 473–488.

¹⁰⁶ France Bezljaj, Trdi orehi slovenskega imenoslovja, v: France Bezljaj, *Zbrani jezikoslovni spisi I*, Metka Furlan (ur.), Ljubljana 2003, str. 636.

¹⁰⁷ Inf. Franc Ačko, Frajhajm 99. Omenjeno "sveto mesto" leži na pobočju pod njegovo hišo.

¹⁰⁸ Josip Pajek, *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*, V Ljubljani 1884, str. 184; Jakob Kelemina, Nove duševske študije, *Časopis za zgodovino in narodopisje* 21 (1926), št. 254 (Hrastovski gospod). Varianto te zgodbe

na zahodnem grajskem zidu, kjer naj bi bil hudič odnesel grofa s seboj. Te temne pege na noben način ni bilo mogoče prebeliti¹⁰⁹. Glava takšnega divjega bitja z izbuljenimi očmi in odprtim žrelom je vklesana na vhodnem grajskem portalu, ki nosi letnico 1616. Nekatere podrobnosti te zgodbe resnično spominjajo na vurberškega Kresnika, zlasti metamorfoza v temno živalsko obličje (veper), povezava z neurjem in potovanje po zraku. Tako kot grad v Račah naj bi bil tudi Hrastovec po nekaterih ljudskih pripovedih pod zemljo povezan z Vurberkom. Grad izvira izpred leta 1227, zgodovinska dejstva pa pričajo, da je imel dolgo iste fevdalne gospodarje kot Vurberk¹¹⁰.

Na tem mestu smo na kratko našli nekatere najbolj znane ljudske pripovedi o Vurberku in njegovi bližnji okolici, da bi pokazali, kako izjemno bogato folklorno snovanje (edinstveno na vsem slovenskem ozemlju!) se je spletlo prav okoli tega kraja. Težko je reči, če je k temu kaj pripomoglo dejstvo, da je provansalska trubadurska lirika prav prek spodnje Štajerske in Podonavja pronicala v osrednje nemške dežele¹¹¹. Spomnimo se le, da je tod v 13. stoletju potoval viteški pesnik Wolfram von Eschenbach, ki je v svojem *Parzivalu* (498.20-25) opisal značilnosti dežele, med drugim tudi potok Grajeno, ki teče od Vurberka proti Ptujju in se tam izliva v "zlatonosno Dravo". Za tem stoji misel, da naj bi trubadurska lirika "izvirala iz pokristjanjenih poganskih praznovanj pomladi, obnavljanja narave in življenja"¹¹². Žal odnos ljudske in plemiške ustvarjalnosti na našem ozemlju še ni dobro pojasnjen, s tem pa tudi ne mehanizem prehajanj iz ene forme v drugo (glej npr. motiv Pegama in Lambergarja v slovenskih ljudskih pesmih in v likovni umetnosti).

Vurberk stoji na eni od ključnih točk v pokrajini, ki zaznamujejo mejo. Takšnim mejam (naravnim ali zemljiškim, ki so se običajno prekrivale) je človek pripisoval mitske in magične lastnosti. Meja je pomenila prekinitev enovitosti prostora in nevarnost preskoka v drugo prostorsko-časovno dimenzijo. Tako je Vurberk s svojim gradom predstavljal izhodišče, na katero so se navezovale ljudske pripovedi iz številnih okoliških krajev. Topografska situacija je bila v tem primeru podobna mitski imaginaciji: »če je pošast kot temelj svetá njegov popek, se popek očitno nahaja na periferiji«¹¹³. Na isti način so bile zgodbe, ki so tako ali drugače povezane z Vurberkom, locirane na širokem obodu obdajajoče pokrajine.

je zapisal tudi Ožbalt Ilaunig v zgodovinski povesti *Črni križ pri Hrastovcu*, Maribor 1928 (ponatis, Lenart 1988, str. 54).

¹⁰⁹G.J., Narodne pravljice o hrastovskem gradu, *Slovenski Gospodar* 32 (1898), št. 3, str. 2.

¹¹⁰Jože Koropec, Srednjeveški Hrastovec, *Časopis za zgodovino in narodopisje* n.v. 9 (1973), str. 47.

¹¹¹Carl von Krauss, *Deutsche Liederdichter des 13. Jahrhunderts*, Tübingen 1952, cit. po: Anton Janko in Nikolaus Henkel, *Nemški viteški liriki s slovenskih tal*, Ljubljana 1997, str. 12.

¹¹²Miha Pintarič, *Trubadurji*, Ljubljana 2001, str. 105.

¹¹³Izar Lunaček, *Vrnitev ciklizma in popularna kultura*, Doktorska disertacija, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana 2008, str. 204.

Dragonseed: The Topography of the Slovene Lore of Kresnik

Zmago Šmitek

The article explores the ways in which the memory of Kresnik, a Slovene mythic hero, has been embedded in the countryside around the Vurberk castle in the Štajersko area, and how far it extends. By looking at the topography of the area and by taking into account all older sources on Kresnik it is possible to analytically examine 19th – century records on this tradition as well as some later interpretations. An analysis of related toponyms represented and important criterion in this process.

The castle of Vurberk is situated on an impressive location that represents a natural boundary in the surrounding landscape (the stream of the Drava, the edge of Dravsko Polje, and Slovenske Gorice). Since people often believed that boundaries of any kind denoted dwelling places of mythical beings and magical forces it is not surprising that a wealth of narrative lore has been created in this locale. Although concentrated in a relatively small area, this lore is extremely varied and compact.

In view of previous findings it is no longer possible to question the existence of authentic tradition on the Kresnik of Vurberk; certain toponyms may also confirm the memory of his brother Trot and of another, although female, character (possibly Deva). The name Trot supposedly forms the nucleus of the name of the Czech town Trutnov and of the Trutina River featured in Serbian folk songs; it also appears in similar Russian toponyms. According to Jakob Kelemina the toponym Trotkova, situated in Štajersko, has its origin in the Slavic settlement of Dudleb ethnic group, which supposedly explains the link between Slovene Štajersko and Czech and Serbian (Srem) territories. Of considerable interest is also the similarity between the name Kresnik of Vurberk and Kres, a Serbian hero from Srem; it is believed that the former fought with dragons and demons and the latter with the Tatar invaders. All of the above opens up new possibilities for further research of the myth about Kresnik.

Konceptualizacija prostora v pripovedih o nadnaravnem poteku časa

Mirjam Mencej

The paper discusses the conceptualisation of space in the narratives about the supernatural passage of time.

V mnogih slovenskih povedkah, zapisanih v različnih obdobjih in na različnih območjih ter z različnimi vsebinami, naletimo na enak motiv – motiv, ki ga v Motivnem indeksu najdemo po oznako *supernatural passage of time* (F 172, F 377). Kozjanska povedka govori na primer o človeku, ki v podzemni votlini sreča Kralja Matjaža:

Okoli Podsrede so pravili, da je imel Kralj Matjaž močno vojsko. Premagal je vse kralje na svetu, nato pa rekel: »Zdaj sem kralj na zemlji, zdaj hočem biti še kralj nebes!« In je zaukazal svojim vojakom, da so začeli streljati v nebo. Strašno pokanje je bilo, a kmalu ga je preglasil mogočen grom. Začelo je grmeti in se bliskati in nastal je hud potres. Vojaki so odnehali. Popadali so na zemljo in v grozi in strahu molili, naj jih hribi zagrnejo. Zares sta se dva hriba zgrnila in pokrila vso vojsko s Kraljem Matjažem vred. Zajel jih je globok spanec. Tu in tam se je zgodilo, da je kdo prišel do speče vojske. Tako pravijo, da se je neki študent odpravil in iskal v gori, kako bi prišel v Matjaževo votlino.« Res sreča vodnika v votlino, ki mu pokaže Kralja Matjaža s spremstvom in bogastvo v jami, nato odide. »Ko je študent prišel domov, ni poznal nikogar in tudi drugi ga niso poznali. Šel je vprašat k župniku, a tudi župnik je bil drug. Povedal mu je, kaj je doživel, in župnik je šel gledat v bukve. Tam je našel zapisano, da je pred tristo leti nekdo iz fare izginil in ga ni bilo več nazaj. Študent se je začudil. Mislil je, da je minilo samo nekaj ur. Župnik pa mu je ponudil ogledalo. Študent se je pogledal vanj in je videl, da je star mož. Pri priči se je mrtev zgrudil na tla.. (Kuret 1984: 154).

V povedki *Zaklete duše* iz Mežiške doline beremo o poštenjaku, ki je spoznal »vso hudobijo tega sveta«, zato si je zaželel, da bi se pogreznil v zemljo in ne videl ničesar več od tega sveta:

Komaj je to spregovoril, je zagledal pred seboj votlino in stopnice vanjo. Na spodnji stopnici je stal človek in se mu prijazno ponudil za vodnika. Poštenjak je odšel ž njim v jamo. Čim dalje sta šla, tem bolj je tema izginjala. Prišla sta v lepo pokrajino. Morala sta preko široke reke, da sta dospela na obširen, z visoko travo obraščen travnik, kjer jima je segala trava do pasu. Na tem travniku se je paslo več tisoč suhih, izstradanih ovac.

Ko sta prekoračila drugo reko, se je razprostiral pred njima manjši travnik kakor prvi, obraščen s komaj prst visoko travo. Na travniku se je pasla maloštevilna čreda ovac, ki so bile izredno rejene.

Prekoračila sta še večjo reko in dospela na zelo veliko njivo, na kateri je valovalo težko klasje zrele rži. Ob robu njive so stale ženske s srpi in so žele. Ustnice so imele tako zatekle, da niso mogle spregovoriti druga z drugo niti besedice. Požeto in v snopje zvezano klasje se je samo vedno zopet vsajalo v zemljo, tako da so morale žanjice vedno znova žeti na istem mestu.

Sredi četrte reke je bil majhen otok, na katerem sta se trkala dva mršava ovna s takšno silo, da so švigale iskre. Rogove sta imela odbite, kri jima je tekla z glave, sape jima je pri-manjkovalo, toda kljub temu sta se zaletavala vedno silneje drug v drugega.

Obrežje je bilo strmo, na njem pa je bilo vse črno koscev, ki so imeli trdo delo (...).

Nato je spremljevalec poštenjaku razložil vse, kar sta videla: Ovce na prvem travniku so bile duše tistih ljudi, ki so živeli v izobilju, a so bili skopi in nevoščljivi. Na drugem travniku so bile duše ljudi, ki so se preživljali s svojim delom in delali tudi za druge. Žanjice so duše žensk, ki so v svojem življenju opravljale in obrekovale poštene ljudi. Trkajoča se ovna sta dva kmeta, ki sta se vse življenje pravdala za staro lesniko, da sta zapravila svojo zemljo in so ostali njuni otroci brez dote ter so morali služiti pri sosedih za hlapce in dekle. Kosci so duše pijancev... – po tej razlagi je spremljevalec izginil in poštenjak je ostal sam. Ko se je vrnil v domačo vas, pa je bilo v njej vse drugače, *ker je minulo pet sto let, odkar je odšel poštenjak na potovanje v podzemlje.* (Möderndorfer 1924: 113–5)

Povedka iz Rodika na Krasu, zapisana leta 2006, pa pripoveduje o človeku, ki je padel v jamo:

To je Cikova jama. Ta jama, pa, pravijo, če padeš notri, prideš na drugi svet. Tā se je zgodilo, da je pastjarc pau /pastir padel/ nutri in jagnje, ku ja pasu ouce, jānu /in/, da se ni poškodovau, da je živu talko let nutri in da je pæršu potem čez stu let, ja pršu nāzaj u vas Ruodik. Jā rjaku, jas sām ta in ta od te hiše doma, ma njegovi starši so bli že mrtvi in ga ljudje niso prepoznali (...) (Hrobat 2009; prim. tudi Peršolja 2000: 14–17, Škrat v Cikovi jami, Po Cikovi jami na oni svet).

Ta motiv je pogost tudi drugod, ne le v Sloveniji: v evropski in neevropski folklori najdemo mnoge povedke, ki pripovedujejo o človeku, ki na tak ali drugačen način vstopi v prostor, kjer čas poteka drugače kot v človeškem svetu – najpogosteje hitreje, redkeje tudi počasneje. Ko se iz tega prostora vrne nazaj v človeški svet, spozna, da je medtem, ko se je njemu zdelo, da je tam preživel le kratek čas, v resnici minilo veliko več časa – namesto nekaj minut nekaj ur, namesto nekaj ur nekaj let, namesto nekaj dni 100, 300 let ipd. Ali pa nasprotno: medtem ko se mu je zdelo, da so na drugem svetu minili dnevi ali leta, se ob vrnitvi izkaže, da je minilo le nekaj trenutkov. Ta motiv pa ne nastopa le v povedkah, temveč tudi v ljudskih pesmih, exempla ter religioznih tekstih. V tem članku se bom osredotočila na povezavo med konceptom časa in prostora ter skušala ugotoviti, kakšna je vloga prostora v teh pripovedih: ali se sprememba percepcije časa v teh zgodbah zgodi v točno določenem prostoru ali pa prostor pri teh doživetjih ne igra posebne vloge? Že Bahtin je namreč poudarjal »notranjo povezavo časovnih in prostorskih odnosov«, ki se kažejo v literaturi, in je za to »neločljivost časa in prostora« uporabil termin *kronotop* (dobesedno »časoprostor«); posebej je pokazal tudi značilnosti »folklornega kronotopa« (Bakhtin 1986: 84, 146–224). Čas in prostor sta v tradicijskih predstavah, ki se razkrivajo v folklori, pa tudi v ritualih, religioznih spisih itd., med seboj tesno povezana na različne

načine: cikli časa in cikli prostora se pogosto kažejo kot homologni, cikel enega ustreza ciklu drugega (Gaborieau 1982: 20–1), isti prostor ima ob različnih časovnih delih dneva različno vrednost: prostor, ki je podnevi varen, je lahko v mejnih trenutkih in v nočni polovici dneva nevaren (Mencej 2007/2008) itd.

Izvor motiva

O tem, odkod pravzaprav izvira motiv »nadnaravnega« poteka časa, se mnenja razlikujejo. Alexander Haggerty Krappe je menil, da uporaba nekaterih drog, zlasti *hašiša*, lahko povzroči tovrstne sanje ali halucinacije (Krappe 1930: 12, prim. tudi 115–7). Katherine Briggs je bila na drugi strani mnenja, da bi občutek relativnosti časa lahko temeljil na izkušnjah *sanj* ali stanja *transa*: »V sanjah je običajno, da lahko človek izkusi dolgotrajne in raznolike izkušnje v obdobju, ki v človeškem času traja npr. od začetka padca iz postelje do trenutka, ko človek pristane na tleh. V času transa, nasprotno, pa so lahko miselni procesi tako upočasnjeni, da ena misel traja več ur.« (Briggs 1978: 11) Da zgodbe, v katerih obisk onega sveta traja le zelo malo časa, temeljijo na izkušnjah sanj, meni tudi Alan Bruford (1978: 148, 150). Motiv bi lahko povezovali tudi s stanjem *katalepsije*, letargije ali globoke kome, s stanjem torej, v katerem je telo v kritičnem stanju in naj bi se duša lahko osvobodila iz telesa. Srednjeveški vizionarji na primer, ki so poročali o svojih izkušnjah na drugem svetu, medtem ko so bili v takšnem stanju, niso imeli nobenega občutka za to, koliko časa je minilo, medtem ko je bila njihova duša na potovanju v drugem svetu (prim. Lecouteux 1992: 28).

Nekatere zgodbe celo same postavljajo okvire teh doživetij v sen ali spremenjena stanja zavesti, npr. v *meditacijo*: velik del življenja brahmana iz Kašmirja kot čevljarja v drugi deželi, ki je v »resnici« trajalo zgolj nekaj trenutkov, se je odvijalo medtem, ko se je brahman »poglobil v meditacijo na stanje umrlega, med katero ga je njegov duh zapustil in vstopil v telo novorojenčka« (Briggs 1978: 11; prim. tudi Hartland 1891: 227–8, ki pa piše, da je brahmana njegov duh zapustil »medtem ko se je nekega jutra kopal v morju«). V nekaterih primerih je nadnaraven potek časa povezan tudi s spanjem oz. do njega pride med »*začaranim spanjem*« (prim. Hartland 1891: 181; Röhrich 1962: 145, št. 17).

Tipi povedk s tem motivom

V evropski folklori se motiv nadnaravnega poteka časa pojavlja predvsem v okviru nekaj tipov povedk¹. Eden od najbolj razširjenih tipov povedk, s katero se povezuje ta motiv, je povedka ATU 470, *Prijatelja v življenju in smrti* (Friends in Life and Death), o dveh prijateljih, ki si obljubita, da bosta gosta drug drugemu na poroki, toda eden od njiju še pred poroko drugega umre. Kljub temu pride na njegovo poroko, nato pa povabi prijatelja k sebi (na poroko) na drugi svet – ko se ta vrne z njega, ugotovi, da je tam preživel več (včasih tri) stoletij (Uther 2004: 275–6; različice glej v: Šašel, Ramovš 1936–37: 14–5; Kotnik 1958: 22–5; Petzoldt 1970: 129–30, št. 206; Bruford 1978: 148; Le Goff 1984: 27; Bošković-Stulli 1999: 144).

Tudi podtip tega tipa povedke, ATU 470A, *Užaljena lobanja* (The Offended Skull) (o človeku, ki brncne lobanjo in jo povabi na večerjo, ter nato res prejme obisk umrlega,

¹ Po Aarneju tudi v ATU sicer kategoriziranih kot »čudežne pravljice«.

ki mu zagrozi zaradi grdega vedenja, nato pa ga povabi k sebi, kjer enako kot v prejšnjem primeru ostane veliko dlje, kot je domneval), se pogosto povezuje s tem motivom (Uther 2004: 276; različice glej v: Bošković-Stulli 1999: 147; Lang 1914; Hartland 1891: 167–8; Bruford 1978: 148; 1994–5: 7–8; Petzoldt 1968).

Enak motiv drugačnega poteka časa se pojavlja tudi v okviru povedke, kategorizirane kot ATU 470 B, *Dežela, v kateri nihče ne umre* (The Land Where No One Dies)², v kateri človek obiše deželo nesmrtnih, a ko se vrne, umre tisti trenutek, ko se dotakne tal (Uther 2004: 277; prim. v nadaljevanju).

Tudi tip povedke ATU 471A, *Menih in ptica* (The Monk and the Bird), katere vsebina je pogosto verbalizirana tudi v ljudskih pesmih in je del eksempla vsaj že od začetka 12. stoletja dalje (Röhrich 1962: 128–30), ima v svojem jedru enak motiv³: menih posluša petje ptice, ki ji sledi v gozd, a ko se vrne v samostan, ugotovi, da je minilo več sto let, odkar je odšel iz njega (Uther 2004: 278–9; različice glej v: Unuk 2002: 438–40, Luka Mornar; Röhrich 1962: 122–45; Bošković-Stulli 1999: 145; Petzoldt 1970: 128–9, št. 205; Bruford 1978: 148; 1994–5: 7; Hartland 1891: 187–9; Štrekelj 1980 (1895): 348–9, št. 306, Menih in rajska ptičica).

Druge povedke

Lutz Röhrich, ki je podrobneje obravnaval tip 471A, Menih in ptičica, ima to povedko za del velike skupine »*Entrückungssagen*«, za katere je značilno, da pripovedujejo o človeku, ki je bil dolgo časa, leto ali celo stoletje, odsoten, a dolžine časa ne občuti, ampak je ob svoji vrnitvi v resničnost prepričan, da je bil odsoten le krajši čas. Namen teh povedk naj bi bilo pokazati brezčasnost na onem svetu, v paradizu, v peklu, v deželi bogov, vil, elfov, palčkov oz. nasploh v ne-človeškem svetu (Röhrich 1962: 275).

Zlasti predstave o vilinski deželi vsepovsod po svetu spremlja močan občutek relativnosti časa (Briggs 1978: 11). Motiv vstopa človeka v drugače potekajoč čas je značilen za mnoge memorate in bajčne povedke po vsej Evropi, ki pripovedujejo o srečanju človeka z nadnaravnimi bitji, najsi bodo to vile, troli, čarovnice ali katero drugo, ki že zaradi dejstva, da niso prebivalci človeškega sveta, implicirajo, da človek ob srečanju z njimi pravzaprav vstopa v drug, nečloveški svet. Asplundova, ki se osredotoča na »začaranje« v ljudskih bajčnih povedkah, do katerega navadno pride ob srečanju nadnaravnega bitja, ki ugrabi ali kako drugače vodi človeka (Asplund 2006: 1), poudarja, da je v nekaterih povedkah tipična sprememba časovnih razmerij, zlasti v primerih, ko minevanje časa poteka drugače kot v človeškem svetu (Asplund 2006: 12).

Zlasti veliko povedk, v katerih bajna bitja ljudi pogosto za krajši ali daljši čas zadržujejo v svojem svetu, kroži v Walesu, na Škotskem in Irskem. Te zgodbe nadnaravni potek

² »A young man seeks for a land where no one dies. On his way to the otherworld he meets animals and men who do things for which they need a very long time (e.g. to clear away a mountain grain by grain), but they are not immortal. Finally he reaches the land where no one dies and lives there together with a young woman. When he longs for his home, the woman advises him against leaving. He insists on going, and she warns him not to touch the earth. He passes the people and animals which he had met on outward journey, but they have finished their work and died. Back home he meets a man with a carriage full of worn-cut shoes, and he gets off his horse to help the man. But it is death looking for him, and he dies.«

³ »A monk, thinking about the everlasting life in the monastery gardens, listens to the singing of a bird. He believes it lasts only a short moment but when he returns to the monastery he has grown old and nobody recognizes him because decades (three centuries) have gone by.«

časa na drugem svetu pogosto povezujejo z vstopom človeka v vilinski ples v krogu (fairy ring). Tipični primer je tip povedke, ki ga Hartland imenuje *Rhys in Llewelyn*: prijatelja se pozno vračata domov, ko eden od njiju stopi na mesto, kjer v krogu plešejo vile (fairies), ter izgine. Tam ostane »ujet« v njihov ples, dokler ga čez leto in dan na istem mestu prijatelj ne reši iz kroga. Prepričan, da ni plesal več kot nekaj minut, se ob tem navadno jezi in ne verjame, da je med tem minilo eno leto. Včasih je zanj tudi že prepozno – ko ga potegnejo iz kroga, od njega ostane le še skelet (prim. Hartland 1891: 162–6; Briggs 1978: 18; Bruford 1978: 147; Tuathail 1937: 86, št. XI). V mnogih verzijah te povedke je posebej poudarjen pomen trenutka, ko pride do izstopa iz nadnaravnega poteka časa: prijatelj ujetega v bajni ples se mora vrniti ponj natanko čez leto ali leto in en dan, vedno na isto mesto, kjer je ta izginil.

Motiv plesa se povezuje tudi s tipom povedke, ki govori o *glasbenikih* (najpogosteje so to goslači), ki jih navadno najame neki starec (v resnici bajno bitje, umrli ipd. ...), da bi igrali prebivalcem vilinskega hriba (fairy hill) – ko »naslednji dan« pridejo ven, je vse spremenjeno; izkaže se, da je medtem, ko so igrali, minilo sto let (Bruford 1994–5: 2; Hartland 1891: 180; Briggs 1978: 20–1).

Naslednji tip povedke, ki se včasih, čeprav ne nujno, povezuje z motivom nadnaravnega poteka časa, govori o *spečem vojščaku*: neki človek naleti na vhod v votlino, jamo, goro in tam vidi speče vojščake, viteze, menihe, kralja s spremstvom ipd. Ko se spet vrne ven, včasih ugotovi, da so medtem minila leta. Povedke o spečem junaku oziroma vladarju so široko razširjene v vsej Evropi in se navezujejo na osebe, kot so kralj Matjaž (kot smo videli v spredaj navedenem primeru), Friderik Barbarossa, kralj Artur, kralj Karl, kralj Vaclav, Thomas the Rhymer, Fionn, Sebastijan Portugalski, Markiz John (prim. Hartland 1891: 170–8, 184; Simpson 1086: 207; Bošković-Stulli 1999: 145; Petzoldt 1970: 131–6, št. 209–17 – motiv nadnaravnega poteka časa se pojavlja v naslednjih različicah: 132–4, št. 211d (tu čas v gori teče počasneje kot v človeškem svetu!), 212 (voznik preživi sedem let v podzemlju), 214 (tesar preživi v podzemlju sedem let); Lyle 2007: 21; Kuret 1984: 154). Včasih pa tudi že samo vstop v jamo zadošča, da človek v njej prespi npr. tristo, sedeminpetdeset ipd. let (Hartland 1891: 183–4).

Širjenje motiva

Maja Bošković-Stulli, ki je pisala o nadnaravnem poteku časa, meni, da so folklorne pripovedi, ki so zaobjele temo odnosa med človeškim in onstranskim časom, izšle iz nabožne srednjeveške in baročne literature (1978: 117; 1999: 144, 145). Na drugi strani Bruford predpostavlja obratno pot, namreč da je predstava o drugačnem poteku časa izšla iz starejših verovanj, konkretno iz staroirskih predstav o poganskem paradizu, ter nato vstopila v krščanske povedke oziroma exempla, npr. v povedke tipa ATU 470A in 471A (Bruford 1978: 148).

Po mnenju Krappeja naj bi zgodba o junaku, ki se mu zdi, da je v onstranstvu veliko pustolovščin preživel, nato pa ugotovil, da je šlo le za iluzijo in da je minilo v bistvu le nekaj minut, katere izvor vidi, kot rečeno, v orientalskih sanjah, ki jih inducira uživanje hašiša, do Irske prišla v zgodnjem srednjem veku in tam prevzela tipično irsko obliko, od tam pa naj bi se zgodba razširila v Italijo in bila z manjšimi spremembami vključena v najstarejšo zbirko novel, zatem v zbirko zgodb španskega princa Juana Manuela ter se razširila tudi na Islandijo (Krappe 1930: 115–7).

Po mnenju Röhricha je keltskega izvora brez dvoma motiv ptičjega petja, ki v sorodnih orientalskih in staroindijskih pripovedih ni znan. Tako v *The Mabinogion*, *The second branch*, čarobne ptice Rhiannon med zabavo v Harlechu pojejo sedem let. Ptice imajo čudežne moči: obudijo lahko umrlega in živega uspavajo (*The Mabinogion* 2007: 32; prim. tudi 230, 236). V irskih povedkah tudi sicer vedno znova nastopajo nadnaravne ptice: v nebesih so pred božjim prestolom tri ptice; ptice vil zaželejo sv. Patriku dobrodošlico na Irskem; ptice slavijo horae canonicae itd. Čeprav na Irskem najdemo tudi tip povedke o ptici in menihu (ATU 471A), resda zelo pozno, pa najdemo poleg teh tudi starejše verzije, npr. o sv. Brendanu iz Clonferta, deloma o sv. Mochoe ali Coelanu. itd. Na podlagi teh primerjav Röhrich sklepa, da je ta povedka prišla v Evropo z Irske v 12. stol., kjer najdemo najstarejšo kontinentalno verzijo povedke o menihu, ki sledi ptici, v pridigi pariškega škofa Maurice de Sullyja, ta pa je neposreden ali posreden vir kasnejših verzij te povedke v latinščini ali ljudskih jezikih (1962: 267–7). Bruford nadalje poudarja, da tudi dejstvo, da je ptica, ne pa angel, tista, ki s petjem zapelje meniha (v ustnih irskih variantah zgodbe o Ossianu, ki nekaj časa živi v pravljčni deželi Tir-na-nogue, tj. onstranstvu, tega tja prav tako včasih zvabi ptica!), potrjuje domnevo, da gre v vsakem primeru za predkrščanski vir, čeprav je nemogoče z gotovostjo trditi, ali je ultimativni vir krščanskih različic te povedke azijski budizem ali keltski paganizem⁴ (1994–5: 7).

Religiozni in filozofski spisi

Res se mnenje Bošković-Stullijeve, da se je motiv razširil iz srednjeveških in kasnejših nabožnih spisov v folkloro, ne zdi verjetno. Isti motiv se, kot smo videli, kot stalnica evropske folklore pojavlja tudi zunaj nekaj klasičnih tipov povedk, ki bi se lahko razvili iz exempla, najdemo pa ga tudi zunaj Evrope in celo zunaj registra folklore, npr. v hindujskih religioznih spisih in sploh v orientalski, indijski in kitajski literaturi (prim. Krappe 1930: 115–7; Petzoldt 1968: 42; Röhrich 1962: 275). Veliko verjetnejša se zdi možnost, da je bil ta motiv del evropske in azijske folklore že veliko prej, preden je vstopil v srednjeveške eksempla.

Tako na primer v staroindijski *Vishnu-Purani* kralju Raivati med petjem zbora pred božjim obličjem minejo »leta, ki se njemu zde kot en trenutek« – motiv, ki zelo spominja na petje ptice menihu v ATU 471A (*Vishnu purāna*, Book IV., Chap. (I. HH Wilson translation [1840): <http://www.sacred-texts.com/hin/vp/vp093.htm>, 4. June 2008).

Do nadnaravnega poteka časa, čeprav nepovezanega s petjem, pride tudi v zgodbi, ki jo Zimmer pripisuje Matsya-puranam: ko princ Kāmadamana prosi Višnuja, naj mu razkrije majo, mu Višnu pove zgodbo o Nāradi, ki ga je nekoč, že dolgo pred njim, prav tako prosil, naj mu uresniči to željo. Nārada se je na Višnujevo povelje potopil v vodo in ko je spet prišel na površje, je bil spremenjen v žensko Sušilo. Pred njo se je odvilo celotno življenje – oče jo je poročil in imela je mnogo sinov in vnukov, a v teku časa je prišlo do vojne med njenim očetom in možem, v kateri so umrli njen mož, njen oče in mnogi od njenih sinov in vnukov. Obupana se je vrgla v grmado, na kateri so bila sežgana trupla vseh njenih sorodnikov, a v tistem trenutku je »plamen takoj postal mrzel in jasen, grmada je postala jezero. In Sušila se je znašla sredi vode – a spet kot sveti Nārada.« (Zimmer

⁴ Tudi pri Slovanih najdemo mnoga verovanja o pticah, ki te na različne načine povezujejo z drugim svetom – npr. prezimujejo v onstranstvu, kjer žive duše umrlih, in se skupaj z njimi pomladi vračajo na ta svet; duše umrlih se pogosto kažejo v podobi ptic itd., vendar pa nisem naletela na motiv, ki bi jih povezoval z nadnaravnim potekom časa (Mencej 2004).

Heinrich, *Myths and Symbols in Indian Art*, New York: Pantheon 1946: 27; navedeno po Mills 1995: 185–8).

Podobno pripoved najdemo v Izrekih Šri Ramakrišne (Sayings of Sri Ramakrishna), bengalskega svetnika iz 19. stoletja: Nārada si želi spoznati majo in Gospodar univerzuma ga pošlje po vodo. Nārada se res odpravi ponjo k reki, kjer sreča lepo dekle, se poroči z njo, dobi otroke in srečno živi, dokler v deželo ne pride kuga. Na begu iz vasi prek reke se vsi njegovi otroci in žena utopijo in Nārada obupano joče, dokler ga iz žalosti ne zbudi glas boga, ki ga sprašuje, kje je voda, ki mu jo je obljubil. Tedaj spozna resnico maje in se zahvali Bogu. (<http://www.vedantaiowa.org/teachings/thakur/chapter22.pdf>, 6th June 2008; cf. also: Sayings of Shri Ramakrishna, English translation, 6th revised edition, Madras 1943, Book 4, Ch. 22, »Parables«, no. 1110: 384, navedeno po Mills 1995: 188–89; prim. tudi Eliade 1961: 70–1, čeprav se njegova zgodba v detajlih glede vode deloma razlikuje od ostalih dveh virov).

Podobna dogodivščina se zgodi tudi »nejevernemu Tomažu« – Judu, ki ni verjel preroku Mohamedu, ki je trdil, da se je v eni sami noči »vzdignil do devetih nebes in na poti videl mnoge čudovite stvari in srečal nekdanje preroke, veljake in kralje; potem je vstopil v absolutno sfero pred Boga in tam slišal njegova čudovita navodila, in zatem so mu bile razkrite vse skrivnosti vseh časov, in vsi principi in vse stvari so mu postale znane«. Ko je prerok povedal svojo izkušnjo, je Jud odšel domov in prosil ženo, da mu skuha ribe, sam pa je odšel po vodo k reki. Ob reki pa se je nenadoma spremenil v lepo žensko, ki se je zatem poročila, rodila otroke, po sedmih letih pa se ponovno spomnila svojega prejšnjega življenja in se spremenila nazaj v Juda, ki se je spet znašel ob reki s posodo za vodo. »*Ko se je vrnil domov, je njegova žena še vedno kuhala ribe, ki še niso bile do konca skuhane.*« (Liu Chai-Lien, *The Arabian Prophet*, Shanghai: Swarthmore Press/Fleming H. Revell Co. 1921: 124–6; navedeno po Mills 1995: 191).

Prostor

V vseh teh zgodbah, ne glede na to, ali se zgodba pojavlja znotraj folklore - v povedkah ali pesmih, znotraj eksempla ali znotraj religioznih spisov, naletimo torej na isti motiv: na izkušnjo časa, ki poteka drugače, hitreje ali pa počasneje, kot v človeškem svetu. Toda ker sta čas in prostor v tradicijskih verovanjih tesno povezana med seboj, si pogledamo mesta, kjer prihaja do takšne spremenjene percepcije časa. Ali lahko med mesti v zgodbah, kjer prihaja do takšnih vstopov v drugače potekajoč čas, najdemo kakšne paralele, in če, kakšen je njihov pomen?

Votlina, hrib, gora

Ena najbolj pogostih lokacij, v katerih prihaja do izkušnje spremenjenega časa, je hrib/gora oz. votlina v hribu/gori. Teh lokacij med seboj pravzaprav ni mogoče zares ločevati: gre bolj ali manj zgolj za različne poudarke, saj vstop v hrib ali goro pomeni vstop v votel prostor v notranjosti hriba oziroma gore – z drugimi besedami, v votlino.

Ena najstarejših povedk, v katerih naletimo na motiv votline, skozi katero se vstopi v drugi svet, je v 12. stoletju zapisal Walter Map v *De Nugis Curialium* in govori o britanskem kralju Herli. Pritlikavi kralj prisostvuje njegovi poroki in v zahvalo mora tudi Herla prisostvovati poroki le-tega leto kasneje. Njegov vodnik ga vodi *v votlino visoko v skalovju*

in po nekem času hoje v temi vstopijo v svetlobo. Po poroki se kralj s spremstvom vrne nazaj v svojo deželo, a medtem se je vse spremenilo. Od pastirja, ki ga sreča na poti, izve, da je v času, ki se je Herli zdel dolg *tri dni*, v *resnici minilo dvesto let* (Briggs 1978: 15–17; prim. tudi Lecouteux 1997: 24).

Povedka je zelo podobna tekstu anonimnega avtorja iz 13. stoletja, v katerem mladi gospod povabi na poroko svojega starega prijatelja, pravzaprav angela, ki ga v zahvalo potem tudi sam povabi na zabavo, ki naj bi bila tri dni po poroki – le da gresta v tej verziji na zabavo skozi *ožino*, za katero ne vemo, ali gre za ožino v gori (skalovju) ali kje drugje. Prideta do široke ravnice, pokrite s cvetjem, polne sadnega drevja in ptic, kjer so njegov gost in mladeniči okoli njega vsi oblečeni v belo. Mladi gospod gre skozi tri »bivališča«, pride do četrtega, kjer spozna nepopisno *srečo, ki traja 300 let, njemu pa se zdi, da je šlo samo za tri ure*. Vrne se domov in najde svoj dom v ruševinah. Ko si prinese k ustom kos kruha, se spremeni v starca in umre (Le Goff 1984: 27).

V slovenski povedki *Zaklete duše* poštenjak vstopi v drugi svet, kjer čas poteka drugače, skozi *votlino* (jamo), ki jo zagleda pred seboj (Möderndorfer 1924: 113–5; glej spredaj).

Tudi v škotskih povedkah o človeku, ki vstopi v vilinski ples, se ta ples najpogosteje odvija prav v notranjosti hriba (včasih tudi gomile) (Bruford 1978: 147; 1904–5: 1; prim. tudi 1904–5: 6, kjer obiskovalec v hribu posluša glasbo, ter 1904–5: 9, 12, 17; Hartland 1891: 165–7, 180). Zlasti v Walesu in na Škotskem zgodbe poudarjajo, da se glasbeniki znajdejo med bajnimi bitji oziroma ljudje vstopijo v njihov ples v krogu v notranjosti hriba. Tako npr. starec povabi slovita goslača v *majhen hrib*, kjer naj bi igrala za zbrano družbo – zdelo se jima je, da igrata nekaj ur, v resnici pa sta igrala sto let. Ko se vrneta iz hriba, gresta v cerkev, toda ko duhovnik spregovori prvo besedo, se sesujeta v prah (Hartland 1891: 180–1).

Prav tako Taffy ap Sion, čevljarjev sin, ki živi blizu Pancaderja v Carmarthenshire, nekega dne stopi v »vilinski krog na hribu in se plesalcem pridruži za, kot se je mu zdelo, nekaj minut - ko izstopi iz plesa in se vrne domov, ga nihče več ne prepozna, pade na tla in se spremeni v pepel (Briggs 1978: 19). Zgodba o vstopu enega od bratov v vilinski ples, zapisana v Škotskem višavju, se odvija na »shian-u« oziroma vilinskem hribu, vendar pa je iz zgodbe jasno razvidno, da se ples odvija pravzaprav v *notranjosti* hriba, ne *na* njem – kajti ta je »v temi je izgledal kot stolpič z odprtimi vrati, iz katerih je sijala svetloba iz vseh razpok in eden od bratov se je odločil iti *noter*«. Čez leto in dan se njegov brat odpravi ponj, »vstopi v shian« ter ga potegne iz plesa, prepričanega, da je minilo zgolj pol ure, odkar je začel plesati (Briggs 1978: 20).

Tudi v drugi povedki s Škotske se izkaže, da se goslača, ki sta bila naprošena, da igrala na gosli v gradu, v resnici nahajata v hribu: ko se namreč zjutraj odpravita iz gradu, je vse spremenjeno: visok stolp je »nizek hrib, iz katerega se splazita« in ugotovita, da je, medtem ko sta igrala, minilo sto let (Briggs 1978: 20–1).

Podzemne votline v hribu kot drug, paralelen svet so široko razširjen motiv v evropski folklori, tudi če v njih ne pride vedno tudi do izrazitega premika časa. V nemški povedki npr. dve ženski odpeljeta človeka v notranjost hriba, kjer šest ur hodi po bogatem tujem mestu (Petzoldt 1970: 128, št. 204, Die Stadt im Berg). Včasih gre lahko tudi za luknjo (odprtino) v gori – v drugi nemški povedki pastir skozi takšno luknjo vstopi v goro Kyffhäuser, v kateri preživi sto let (Petzoldt 1970: 130, št. 207, Bergentrückt), ali pa se v skalovju prikaže odprtina, ki vodi v notranjost gore in kjer človek dobi hrano za svoje otroke v času lakote (Petzoldt 1970: 130–31, št. 208, Die Hirte von Dillingen) itd.

Mnoge takšne gorske votline v sebi skrivajo tudi zaklade. Pod Rollbergom na Češkem je klet z zakladom, katere vrata se odprejo na vsako cvetno nedeljo za kratek čas. Zgodba govori o ženski, ki vstopi v jamo, kjer sedijo vitezi templarji; ker je ne opazijo, začne nabirati zaklad, a ko zbeži z njim ven, tik preden se vrata zapro, v njej pozabi otroka. Ko se po nasvetu duhovnika čez eno leto vrne ponj, najde otroka zdravega in z jabolkom v vsaki roki (Hartland 1891: 176–6).

Podobno zgodbo pripovedujejo v Sloveniji, le da je v njej motiv drugačnega minevanja časa izpuščen: Kmetica z otrokom vstopi v votlino v hribu, katere vhod stražita dva velika psa. V votlini je mnogo z zlatom napolnjenih kadi, za zlato mizo pa sedi zakleta deklica, pol človek-pol kača. Kmetica odloži otroka in si začne nalagati zlata ter z njim odide iz votline, a pozabi na otroka, tedaj pa se vrata za njo zapro. Ko se spomni nanj, ne najde več vhoda v votlino. Na župnikov nasvet se vrne na isto mesto čez leto dni, natančno ob isti uri in minuti, in res spet najde vhod ter otroka, ki se igra z dragocenostmi, ga vzame in odhiti z njim ven, a ne najde več izhoda in za vekomaj izgine (Kelemina 1997: 106–7, št. 74, Gospodična v hribu).

Seveda je podzemna votlina, odprtina v skalovju, v gori tesno povezana z vsemi povedkami, v katerih pride do premika časa ob vstopu človeka v podzemno domovanje spečega kralja, vojščakov ipd. (Hartland 1891: 170–3, 184). Thomas of Erceldoune (Thomas the Rhymer), slavni prerok in pevec iz škotskega izročila, ki naj bi živel v 13. stoletju in ter je sam postal oseba škotskega folklornega izročila (prim. Lyle 2007: 3–60), naj bi svojo moč dobil od vilinske kraljice, ki naj bi ga odpeljala v svoje kraljestvo v hribovju Eildon (*Eildon Hills*) (Hartland 1891: 203–4). Robert Southey domneva, da je možen kraj tega kraljestva »votlina pod koreninami leskovega drevesa na Craig y Dinas«, kjer spiyo kralj Artur in njegovi vojščaki. Po drugi verziji iz 19. stoletja, ki jo podaja Williams, je »votlina odkrita pod veliko lesko« in pesem Povedka o Shewin' Shiels iz zbirke Jamesa Servicea *Metrical legends of Northumberland* (1834) opisuje, kako je Sir Cuddy, ranjen po bitki, prenesen v votlino med speče viteze. Zatem odkrije, da je, medtem ko je bil v votlini, minilo sedemsto let. V opombi najdemo tudi informacijo o tem, da so kralj Artur in njegovi vitezi začarani ob ruševinah gradu Shewin's Shiels, »v votlini začaranih vojščakov« (Simpson 1986: 206–7).

Grob, jama

Grob kot prostor, skozi katerega človek vstopi v svet, kjer čas poteka drugače, se praviloma pojavlja v tipu ATU 470, saj je logično povezan s samo vsebino tega tipa povedke, ki zahteva obisk ženina pri umrlem prijatelju – skozi *grob* mrtvega prijatelja prideta v njegovo deželo.

V slovenski povedki tega tipa pod zemljo na travi najprej zagledata čredo shujšanih ovac – mrtvi razloži, da gre za duše, ki so imele na svetu veliko premoženja, pa ga niso dajale ubogim; nato zagledata čredo debelih ovac – to so duše, ki so kljub majhnemu premoženju veliko dajale vbogajme, itd. (prim. zgoraj Möderndorfer 1924: 113–5). Zatem mrtvi naenkrat izgine, »*živi je pa tri dni na svet nazaj hodil*« (Šašel, Ramovš 1936–37: 14-5; Kotnik 1958: 22–5)

Različica tipa ATU 470 je znana tudi v Skandinaviji: prijatelja skozi *grob* vstopita na travnik, na katerem se pasejo različno debele krave – moralna nota je podobna kot v slovenskih povedkah, konec pa se deloma razlikuje: *Iz nekega razloga pa je ženin potem*

zaspal. Ko se je zbudil, /je ugotovil/, da je spal sedemsto let. Vse se je spremenilo, zdelo se mu je, da je prišel v drug svet. (Kvideland, Sehmsdorf 1991: 90–1, št. 15.1)

Grob oziroma gomila kot lokacija vstopa v drugačen potek časa pogosto nastopa v škotskih, danskih idr. povedkah o bajnih bitjih (fairies, elves), ki plešejo v gomili (Bruford 1994–5: 10, 15; Hartland 1891: 185). Seveda pa moramo vedeti, da so bila ta bitja v ljudskem verovanju tesno prepletena s predstavo o mrtvih in da bajna bitja po verovanju ljudi naseljujejo grobne gomile (Briggs 1970: 81, 89, 96).

Gozd

Gozd kot kraj, kjer pride do premika časa, se pojavlja zlasti v tipu povedke ATU 471a ter v pesemski varianti te povedke, ki govori o menihu, ki si zaželi spoznati nebesa in kmalu zatem zasliši ptico, ki ga s svojim petjem meniha zmami, da ji sledi v gozd, kjer jo namesto tri ure, kot se zdi njemu, poslušata tristo let. Zgodnji nemški zapis pričuje o menihu, ki je konec 11. stoletja potrkal na vrata afflinghemskega samostana in trdil, da je med mašo padel v globoko meditacijo ter obsedel v cerkvi, še ko so vsi drugi odšli. *Medtem ko je sedel v zboru, je noter priletela drobna ptička in pela takšne nebesne tone, da je bila njegova duša vsa prevzeta, in sledil ji je v gozd, ki je obkrožal samostan.* (Briggs 1978: 12; prim. Hartland 1891: 188). Tudi v nemški različici menih v gozdu namesto pol ure, kot meni on, poslušata ptico, ki mu poje, tristo osem let (Petzoldt 1970: 128–9, št. 205, Der Mönch und das Vöglein). Gozd se pojavlja kot mesto poslušanja ptice tako rekoč v vseh različicah, ki jih je zbral Röhrich (nemških, francoskih, latinskih), v katerih je mesto, kjer med menihovim poslušanjem ptice pride do drugačnega poteka časa, sploh omenjeno; v dveh primerih se omenja tudi samo drevo (»veje« in »pod drevesom«) (prim. Röhrich 1962: 124–45). Slovenska ljudska pesem pravi takole: *Pojd' za man', star menih ti, Pojd za mano v zeleni gozd, Ker je Bog poslal po ta; Tam ti bom prepevala, En kratek čas ti bom delala (...).* In res: (...) *Gresta lepa mlada tičica, lepa mlada pipica, Lepa mlada angelica, Pol ur' hoda od klojstra če. Pridejo v zeleni gozd; Tam mu je prepevala, Kratek čas mu delala, Noterka do tristo let (...).* (Štrekelj 1980 (1895): 348, št. 306, Goriška). Tudi v hrvaški priliki ptica meniha s petjem odvede v gozd: (...) *poletivši ptičak vanka u kloštar, a zatim poide u bošak alitvam u gaj, koi bieše blizu mostira, a redovnik hojaše za nim s velikom dragostju i veselium duhovnim, da mu se činaše, da e u raju nebeskom. I ta ptičak lečaše toliko blizu nega, da ga mogaše veće krat rukom uhititi, da hotiše. Zatim ptić poleti na jedan dub i poče kantati toliko slatko i prilično (...).* (Strohal 1917: 266, št. 40; prim. tudi Ilešič 1915: 166–7).

Gozd se kot lokacija vstopa v drugače potekajoč čas kaže tudi v waleški povedki, ki govori o vstopu človeka v vilinski krog, v katerem ta potem prepleše leto dni misleč, da je minilo nekaj minut (Hartland 1891: 165). Za mnoge različice teh povedk, v katerih lokacija ni omenjena, pa bi bilo vseeno mogoče tudi domnevati, da je do vstopa v vilinski krog prišlo v gozdu, saj navadno do takšnih doživetij prihaja, ko se človek vrača domov v vas. Zdi se namreč, da v nekaterih povedkah kraj, kjer pride do spremembe časa, ni tako pomemben, ampak je bolj pomemben način - dejstvo, da človek vstopa v vilinski krog, ki pomeni krožno gibanje, za katerega sem na drugem mestu pokazala, da v tradicijskih predstavah predstavlja način vstopanja v drugi svet (Mencej 2008).

Voda

V zgodbi, ki naj bi razkrila skrivnost Višnujeve maje, do premika časa pride po tem, ko Nārada na Višnujevo povelje vstopi v vodo, se spremeni v dekle Sušilo in njeno življenje se odvija, dokler se v obupu ne vrže v ogenj, ki se spremeni v vodo, dekle pa ponovno v Nārado (prim. zgoraj; Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art*, New York: Pantheon, 1946: 27; navedeno po Mills 1995: 185–8). Čeprav tekst ne omenja, koliko časa je minilo medtem, je premik časa v tej pripovedi očitno – medtem ko se je v podobi ženske odvijalo skoraj vse življenje Nārade, je, ko izstopi iz vode, spet on sam, očitno enak kot pred to izkušnjo.

Voda (reka) je usodna tudi za preobrazbo Nārade v zgodbi iz Izrekov Šri Ramakrišne (Sayings of Sri Ramakrishna) – **ob reki** zagleda dekle in tedaj se začne njegovo novo življenje brez zavedanja prejšnjega; ko ga na begu pred boleznijo na mostu **nad reko zalije voda**, se zave, da je bilo vse le učna ura o maji, ki mu jo je pripravil Višnu.

Nejeverni Jud se odpravi po vodo iz potoka in je spremenjen v žensko; ko se po sedmih letih spomni svojega prejšnjega stanja, se spremeni nazaj v moškega in se spet znajde poleg potoka s posodo za zajemanje vode.

V obeh hindujskih zgodbah, tako v Matsya-purani kot v Izrekih Šri Ramakrišne, pa tudi v pripovedi o Judu, ki ne verjame Mohamedu, se torej prestop v realnost, v kateri se čas odvija očitno drugače kot na našem svetu, zgodi v bližini vode – v trenutku, ko se človek ali potopi v vodo ali pa ko stoji ob vodi. Voda igra pomembno funkcijo tudi pri njegovi vrnitvi nazaj v človeško realnost. Medtem ko se v prvem primeru ogenj grmade spremeni v vodo, ga v drugem zalije poplava vode na reki in se v tretji spet znajde ob reki v prejšnji podobi. Skratka, voda je temeljni element v vseh treh transformacijah, kot poučarja Margaret Mills (1995: 192).

Voda ima očitno svojo vlogo tudi v zgodbi o brahmanu, ki je ob reki meditiral o stanju umrlega, pri čemer ga je duh zapustil in vstopil v telo novorojenčka ter živel drugo življenje. Ko se je njegov duh spet vrnil v njegovo prejšnje telo, ki ga je zapustil le za nekaj trenutkov človeškega časa, je bila njegova žena presenečena, da se je tako kmalu vrnil (prim. zgoraj). Čeprav vsaj eksplicitno ta zgodba ne pripoveduje o božanskem času ali razkritju maye, ampak za izkušnjo odhoda duše iz telesa, pride tudi tu do izkušnje drugačnega poteka časa, in gotovo ni naključje, da do te pride prav ob vodi.

Enako se zgodi v povedki ali exemplanju, ki kroži med škotskimi Gaelci in "travellerji" iz Lowlanda in pripoveduje o tem, kako je moški, ki na zabavi ni vedel povedati zgodbe, prepeljan v čolnu prek vode v drugi svet, kjer ostane več let, dokler se ne vrne nazaj in ugotovi, da zabava, na kateri ni znal povedati zgodbe, še vedno traja – le da sedaj ve zgodbo o svojem doživetju. (Bruford 1978: 149–50; 1994–5: 9; verjetno gre za povedko, ki jo z naslovom Največja laž/(The biggest lie) omenja Mills 1995: 193–4). Tudi pot Thomasa the Rhymerja v vilinsko deželo (Elfland), v kateri je ostal sedem let, ki so se njemu zdela kot tri noči, je vodila skozi podzemne vode (Briggs 1970: 87). Prav tako se tako rekoč v vseh zgodbah dežele nesmrtnosti, večne mladosti, sreče ipd., v katerih čas poteka po drugačnih zakonih kot v človeškem svetu, nahajajo na otokih – pot do njih vodi torej prek vode.

V škotskem in irskem izročilu vilinska princesa Niamh of the Golden Locks povabi Oisina oz. Ossiana, da gre z njo v njeno deželo Tir Nan Og, »deželo večne mladosti na drugi strani morja«; ta se res odpravi in tam res preživi čas, ki se mu zdi dolg zgolj nekaj mesecev. Ko se **prek morja** vrne v rodno domovino, je vse spremenjeno, kajti minilo je na

stotine let, odkar se je Oisin odpravil v Tir nan Og (Hartland 1891: 196–99; Briggs 1978: 21–22).

In staroirski zgodbi Branovo potovanje (*Voyage of Bran*) Brana nekega dne uspava sladka glasba, in ko se zbudi, zagleda dekle, ki začne peti pesem, v kateri opisuje sijaj in radosti sveta na drugi strani morja. Bran se res odpravi v to deželo, na Otok veselja in zatem na Otok žensk. Tam ostane s svojimi tovariši in »zdelo se jim je, da so tam le eno leto; v resnici je bilo mnogo let«. Ko se odločijo vrniti na Irsko, jih ena od žensk opozori, da se ne smejo dotakniti zemlje, toda eden od Branovih tovarišev skoči na obalo in »ko se dotakne tal, se spremeni v kup prahu, kot če bi bil mrtev več sto let«. (Hartland 1891: 202; Rees in Rees 1989: 314–6; prim. tudi Briggs 1978: 22–3).

Otoke sreče najdemo tudi v italijanski pravljici, v estonski junak preživi trideset let v deželi morskih deklic pod vodo, v arabski junak preživi stoletja na »čudnem otoku« (Hartland 1891: 199–204). Ogier or Olger, Danec, eden od vitezov Kralja Arturja, naj bi po izročilu nikoli umrl, ampak večno živi na otoku Avalon, enako kot večno živi don Sebastian na Otoku Sedmih mest (Hartland 1891: 204–6).

Razen osamljenih povedk, v katerih pride do vstopa v drugače potekajoč čas ob ruševinah mlina ali na osamljenem mestu (Hartland 1891: 164, 166), ali zaradi logike zgodbe na vrtu⁵ ali v ozadju cerkve, npr. pred poroko, ki je pogosto tisti liminalni čas, ko prihaja do vstopa v drug čas (Hartland 1891: 185–87), se bolj ali manj v vseh teh povedkah pojavljajo torej štiri temeljne lokacije, v katerih ali ob katerih ljudje doživijo relativnost časa: gre za votlino v gori ali hribu, grob ali gomilo, gozd in vodo.

Simbolni pomen prostorov vstopa v drugače potekajoč čas

Da se na kraj, kjer človek vstopi v drugače potekajoč čas, pride skozi votlino (v gori, hribu), gozd, grob-jamo ali vodo, nikakor ni naključje. Jama ali votlina v gori ali pod zemljo je mitologijah mnogih ljudstev prostor, v katerega naj bi po smrti odšli umrli. Votlina v gori je prisposoda svetega, absolutnega (Šmitek 2004: 49), je središče sveta (Šmitek 2008: 134). Raj iranskega Yima naj bi stal v središču sveta, na svetovni gori – sprva predstavljen kot obzidan vrt, kasneje kot votlina tik pod vrhom gore (Šmitek 2004: 157). V krščanski tradiciji se je predvidevalo, da je bila v *illo tempore* Golgota, sveta gora, mesto rajskega vrta (Eden); po srednjeveški tradiciji naj bi Kristusov križ stal v samem središču tega vrta (Henkiss 2001: 102–3). V keltski mitologiji so bile jame vhodi v drugi svet in še danes jama sv. Patrika (St Patrick's Purgatory) v izročilu velja za ustje pekla (Rees in Rees 1961: 303–4). Veliko predstav o bajnih bitjih, ki so tesno povezani z mrtvimi, ki naseljujejo votle hribe, najdemo v škotskih sojenjih čarovnicam (Briggs 1970: 88). Mnogo zapisov škotskih verovanj govori o onem svetu v votlih hribih (prim. School of Scottish studies Archives, F 131) in o paradizu na gori (F 132.1). Pri južnih Slovanih, zlasti v srbski, bolgarski in makedonski magijski tradiciji, je gora najbolj tipično mesto, kamor izganjajo zle duhove, uroke itd. (Radenković 1996: 63) – očitno kot mesto onstranstva, kjer ti ne morejo škodovati. Obstajajo mnoga severnoevropska izročila o bivališčih pokojnikov v notranjosti hribov / gora (glej Straubergs 1957: 57–8, 80–1; navedeno po: Šmitek 2004: 50). V germanski povedki o kralju Sveigðirju, ki sledi pritlikavcu v skalovje in se nikoli več ne vrne, pa tudi

⁵ Vrt je obenem tudi simbol zemeljskega paradiza in je bil pogosto tudi zasnovan tako – geometrične oblike kot simbol materialnega življenja, urejenega s pravili, z vodnjakom na sredini kot simbolom svetega, spiritualnega – skupaj sta predstavljala univerzum v celoti (Henkiss 2001: 105–6).

leksiki, kjer »vstopiti v goro« pomeni »umreti«, se vstop v votlino, se pravi v izkopano goro, kaže kot sinonim smrti, meni Lecouteux (1997: 26).

Podzemno bivališče mrtvih v indoevropskem verovanju je logična posledica dejstva, da so Indoevropci v zadnji fazi pred razselitvijo svoje umrle pokopavali (West 2007: 388). Slovenska povedka npr. govori o podzemni jami kot vhodu na drugi svet (Kelemina 1997: 250–2). Pri Slovanih nasploh najdemo mnoga verovanja o jamah kot izvoru rojstev, mestu, od koder prihajajo nove duše na naš svet: kot piše Čajkanović »naš narod donji svet (ili ulazak u njega) zamišlja kao duboku jamu«: v Žepču (Bosna) pravijo, »da vjetar izlazi iz zemlje, iz jedne rupe (...) narod se je jednom digao te zatrpao onu rupu, i gle čuda: vjetra nestade, ali je te godine nestalo i svakog roda, i oni moradoše opet rupu otkriti« (Čajkanović 1994: 425). Tudi po verovanju na Tirolskem v Nemčiji je v neki soteski »Lebenshöhle« (»življenjska jama«): v njej je toliko lučk kot živi ljudi; ko lučka ugasne, človek umre (Petzoldt 1970: 127–8, št. 203, Die Höhle mit den Lebenslichtern). Podobno predstavo kažejo tudi verovanja o Pehtri, ki naj bi po izročilu živila v jami blizu Lusern (severna Italija) z majhnimi otroki oz. po drugi različici nerojene otroke čuva na pobočju v Wasserkufenu (Timm 2003: 259).

Včasih je težko natančno ločevati med goro in gozdom v ljudskih verovanjih. Leskem »gora« je v slovanskih jeziki ohranil starejši vseslovanski sinkretični pomen, ki je obsegal tako pomena »gozd« kot »gora« in je pomenil »visok, gozdnat kraj«. Medtem ko so južni Slovani uroke, zle duhove itd. dalje izganjali v goro, so jih vzhodni Slovani in Poljaki v svojih zagovorih izganjali v gozd (Radenković 1996: 59–60, 365). Srednjeveški gozdovi so bili v evropskih ljudskih verovanjih povezani s predstavami o divji jagi in divjih ljudeh – deloma ljudeh, deloma živalih in deloma duhovih, ki naj bi blodili po njih (Russell 1999: 49–50). V karelski epiki je metafora tujosti zamenljiva s smrtjo in gozdom (Koski 2008: 349). Gozd je najpogostejša lokacija srečevanja s čarovnicami v memoratih iz vzhodne Slovenije, posnetih v letih 2000–2001 (Mencej 2006); enako velja za novofundlandska srečevanja, v glavnem moških, z bajnimi bitji. (Narváez 1991: 338).

Voda je bila prav tako močno povezana s predstavo o smrti v (indo)evropskih verovanjih. To se ponovno kaže npr. v mnogih verovanjih o Pehtri/Holle v slovenskem in germanskem svetu. Med drugim naj bi prinašala novorojene otroke, a jih tudi odnašala s seboj, mesta, kjer ima otroke shranjene, pa so poleg votline v gori najpogosteje vode: v švicarskem Entlebuchu pravijo, da iz Seltenbacha (=potoka gospe Selten oz. gospe Zälti, kot jo tam imenujejo) prihajajo majhni otroci. Na Sedmograškem pravijo, da Frau Holle v jamah, gorah in vodnjakih čuva nerojene otroke. O ribniku Frau-Holen v Meissnerju pripovedujejo takole: »Ženske, ki se vzpnejo k njej v njen ribnik, naredi zdrave in plodne; novorojeni otroci pridejo iz njenega vodnjaka in ona jih prinese«. V Šleziji prinese Spillaholle (=Spindel-Holle) otroke, ki jih je zaradi njihove lenobe odnesla v vodnjak, staršem, ki ne morejo imeti otrok. V Meissnerju Holle ne prinaša le novorojenih otrok, ampak jih tudi rada potegne nazaj v svoj ribnik. V Hausbergu v Harzu ne pridejo iz Frau Hollinega vodnjaka, imenovanega »Eselsbrunnen«, samo otroci, ampak otroke tam tudi strašijo s tem, da jih bodo spet odpeljali nazaj vanj, itd. (Timm 2003: 259–62; prim. tudi Uther 1999: 943, 948; Gliwa 2005: 211). Tudi mnogi slovanski obrazci poudarjajo izvor otrok iz vode (Vinogradova 2000: 352). Če vemo, da plodnost, rodnost po tradicionalnih predstavah prihaja z onega sveta, tj. iz istega sveta, kamor gredo po smrti duše umrlih, potem v predstavah o krajih, kjer so »shranjeni« otroci, ki se rodijo na svet, seveda lahko prepoznamo predstave o onstranstvu.

Predstava o vodi kot meji med svetovoma živih in mrtvih je pogosta v mitologijah po svetu in je tudi skupna indoevropska dediščina (prim. Lincoln 1982). Iz indijskih besedil je razvidno, da mora po verovanjih duša umrlega prečkati reko – neki pogrebni ritual vsebuje navodila: “Na strašni poti do Jaminih vrat je strašna reka Vaitarani: v želji, da bi jo prečkal, ponujam Vaitarani črno kravo”; podobne predstave je mogoče najti v Atharvavedah and in Upaniśadah. Tudi Homer omenja več rek, v drugih grških virih pa najdemo največkrat omenjeno reko Aheron, ki jo morajo prečkati umrli (West 2007: 389). Ta predstava leži tudi v ozadju mnogih slovanskih ritualov, povedk, ljudskih pesmi in verovanj. V Bolgariji poznajo verovanje, po katerem duša umrlega, “po tem ko prispe do polja, pride do široke in globoke reke, ki je ločnica med tem in onim svetom.” (Marinov 1994: 331). Tudi Srbi poznajo verovanje o Jovanovi strugi kot vhodu v drugi svet (Čajkanović 1973: 328). V Vologodski pokrajini v Rusiji so pravili, da duša na 40. dan po smrti prečka t.i. Pozabiti reko in tedaj pozabi na vse, kar se je zgodilo na tem svetu (Uspenskij 1982: 56) ipd.⁶

Po eni etimološki razlagi slovanska beseda “raj” izvira iz psl. imena za vodni tok in bi prvotno pomenila “kar pripada toku, kar se nahaja prek vode ali pod vodo” (Snoj 1997: 521). Podobno drugod: vstop v vodnjak v Ibn al Kalbi (iz 819) ali v geografskem slovarju Yakutov (iz 1229) je enak poti skozi podzemlje do paradiza (Uther 1999: 943). Po Plutarhu in Lukianu je rajski Elizij travnik na Otokih blaženih, ki naj bi ležali na skrajnem zahodu sveta pri Herkulovih stebrih, po Hesiodu pa na obali reke Okeanos; Plinij starejši omenja to otočje kot *insula Achillea, eadem Leuce et macaron appellata* – vzporednica temu otoku Leuce je bel in svetleč indijski otok Śvetadvipa, ki leži severno od mlečnega morja (Mahabharata 12.322–35) (Šmitek 2004: 37). Nekatera keltska besedila, ki opisujejo potovanja na oni svet, ki je drugačen od krščanskega pekla ali nebes, jasno kažejo predkrščanske modele: otoki, naseljeni z nadnaravnimi bitji, so ločeni od sveta živih z morji, polnih pošasti in težkih preizkušenj (Le Goff 1984: 24–5). Takšno verovanje, da se zemeljski raj nahaja na otoku, obkrožen z vodami, najdemo npr. v tekstu *Navigation of Saint Brendan* iz 9. stol. n.š.

Kot piše Le Goff pa so se prostori onstranstva v krščanstvu zreducirali na tri glavne: pekel, nebesa, vice, občasno še četrtega - zemeljski paradiz, ter včasih še petega in šestega z vicami nekrščenenih otrok, poglavarjev ... (1984: 31–2). Predstava o večni sreči na otoku oziroma v deželi na drugi strani vode se je očitno prenesla prav v krščanske predstave o zemeljskem paradizu. Apokrifni tekst *History of Rechabites* tako npr. piše o pobožnem Zosimusu, ki je želel videti Blažene. Potovanje v deželo, kjer so ti živeli, ga je vodilo prek velikega oceana do dežele sredi morja, ki je bila kot neskončen otok (Charlesworth 1983: 450–1). Na Otoku Blaženih je bilo poskrbljeno za vse – hrane je v izobilju, boleznin in bolečin ne poznajo, prav tako ne utrujenosti, skušnjav in skrbi, zlo jih ne doseže ... Ta otok Blaženih sicer ni raj, toda brez dvoma ga kaže na metaforični ravni, kar potrjujejo tudi Zosimusove besede: „*Kajti ta kraj je kot božji paradiz in Blaženi so kot Adam in Eva preden sta grešila*”. Gre za nekakšen raj na zemlji, v katerega očitno smrtniki pred poslednjo sodbo ob koncu sveta praviloma ne morejo vstopiti, saj se Blaženi ob Zosimusovem prihodu začudeni sprašujejo: “*Bratje, ali je že napočil konec sveta in je zato lahko človek prišel sem?*” (Charlesworth 1983: 452).

⁶ Več o verovanjih o vodi kot meji med svetovoma pri Slovanih glej v Mencej 1997, 1998, 2004.

Vsi ti prostori, ki se nahajajo v gorskih votlinah oziroma v notranjosti hribov ali gora ali na drugi stani vode, redkeje pa tudi v gozdu, imajo torej jasno konotacijo onstranstva. Človek, ki v povedkah vstopa vanje, vstopa torej v drugi svet, kar je iz nekaterih povedk razvidno tudi povsem eksplicitno. Bruford celo meni, da gre v verovanjih o mnogih hribih, v katerih naj bi živila bajna bitja, za prežitek iz časov, ko je imela vsaka skupnost lasten vhod v onstranstvo (Bruford 1994–5: 16).

Gwyndaf povezuje motiv nadnaravnega poteka časa v povedkah z človeškim hrepenenjem po izgubljenem paradizu, v katerem se cedita mleko in med, z njegovo željo po tem, da bi okusil blaženost, kot jo opisuje Peter v Drugem pismu: »*Eno pa vam naj, preljubi, ne bo prikrito, da je en dan pri Gospodu kakor tisoč let in tisoč let kakor en dan*« (2 Peter 3,8). Človek si želi biti prenesen na otok Avalon, kamor je bil prenesen kralj Artur, ali v deželo večne mladosti Tir Nan-Og iz irskega in keltskega izročila (Gwyndaf 1994: 259–60). Tudi ko Mohamed govori o Poslednji sodbi, se sklicuje na stavek: *One day in the sight of thy Lord is like a thousand years of your reckoning* (*En dan pred obličjem tvojega Gospoda je kot tisoč let tvojega štetja*) (Koran 22: 47) (<http://www.flex.com/~jai/satyamevajayate/koran.html>; cf. also Röhrich 1962: 276). Idejo o relativnosti časa, poleg te, ki jo omenja Gwyndaff, najdemo v Svetem pismu še na enem mestu: *V tvojih očeh je tisoč let ko včerajšnji dan, ki je minil...* (Psalm 90.4) (<http://www.biblija.net/biblija.cgi?Bible=Bible&m=Ps+90.4&id32=1&pos=1&set=3&l=en>, 4th June 2008).

Funkcija povedke Menih in ptica je, kot trdi Röhrich, pravzaprav podati učinkovit vzor za ilustracijo teh bibličnih besed; povedka je namenjena konkretiziranju in ponazoritvi pojma večnost ali večna blaženost, ki je zunaj sposobnosti dojetanja človeka, kajti človeške mere v bližini Boga propadejo (1962: 276). Enako Bruford meni, da je prav krščanska morala o spremenljivosti začasnega sveta tista, ki je pripomogla k razširjenosti povedke (1994–5: 9).

V srednjeveškem krščanskem imaginariju so teološke predstave o času vgrajene v eksempla – čas je razumljen subjektivno: če je šlo za mučenje v vicah, so ljudje, ko so se vrnili iz njih, začudeni ugotovili, da so tam preživeli čisto kratek čas; če pa se je človek vrnil na zemljo iz raja, je bil prepričan, da je v njem preživel vsega samo nekaj ur, v resnici pa je živel dlje, kot bi živel na zemlji in se je na koncu običajno sesul v prah (Bošković-Stulli 1999: 144). Le Goff poudarja, da je subjektivno dojetanje časa v vicah nasprotno ljudskim predstavam o času na drugem svetu: medtem ko popotnik v folklori občuti čas na onem svetu kot zelo kratko obdobje, se zdi čas človeku, ki ga je preživel v vicah, desetkrat ali stokrat daljši (Le Goff 1984: 33).

Toda v folklori, kot rečeno, najdemo tudi pripovedi, po katerih čas poteka na drugem svetu hitreje kot v resničnosti (glej zgoraj). A najsi že čas poteka hitreje ali počasneje, bistvena je njegova relativnost, predstava o drugačnem poteku v onstranstvu oziroma v bližini Boga kot pa v »človeški resničnosti«. Ta je seveda razvidna tudi iz hindujskih spisov, ne le iz prizadevanj krščanskih mislecev. Funkcija Puran je tu popolnoma eksplicitna: v njih se razkrije prava narava človeškega sveta oziroma maja, ki se manifestira skozi čas (Eliade 1961: 71): »Maja Boga je tista božanska moč, s katero Bog ustvari stvari, ki se ljudem zdijo resnične, a so, s stališča Boga, sanje ali iluzije. Višnu, vrhovni bog, ki vzdržuje ustvarjen univerzum, je glavni ustvarjalec maje; v najglobljem smislu so njegove sanje naša resničnost.« (Mills 1995: 189–90; prim. Vishnú purāña, Book IV., Chap. (I. HH

Wilson translation 1840): <http://www.sacred-texts.com/hin/vp/vp093.htm>, 4. June 2008; cf. also Schack, *Stimmen von Ganges*, Berlin 1857, 145 ff.; prevedeno iz *Wishnu-Purana*, prevedel Wilson, London 1840, 4, str. 355–6). Čas človeškega sveta je torej zgolj iluzija, ki jo ustvarja Višnu – za bogove poteka drugače kot za ljudi, pa tudi za bogove poteka različno: medtem ko Indra živi 71 eon (vsak eon sestavlja 4.320.000 let), mine en dan in ena noč za Brahma v času, ko premine osemindvajset Inder (*Brāhmavaivarta Purana*; navedeno po: Eliade 1961: 60).

Zaključek

A medtem ko religiozni teksti različnih tradicij izrecno poudarjajo sporočilo, da čas v bližini boga oziroma na onem svetu poteka drugače kot v človeškem svetu – pokazati na to relativnost in na religiozno izkušnjo človeka, ki spozna to relativnost, je njihova glavna funkcija, se povedke o človeku, ki pade v vilinski krog, ki zaide v svet bajnih bitij, trollov, čarovnic, vojščakov v gori, hribu, gozdu ipd., ki jih na podlagi analize prostora vsekakor moramo razumeti kot vstop v drugi svet, ukvarjajo predvsem z nesposobnostjo človeka, da bi doumel in se spoprijel to izkušnjo. Ljudje, ki so vstopili v ta svet, ne morejo razumeti, da je res minilo eno leto v času, v katerem je po njihovem prepričanju minilo nekaj minut. Mnogi od njih si od te izkušnje ne opomorejo nikoli več – hirajo, se nikoli več ne nasmehnejo in kmalu zatem umrejo; ali pa se ob prvem zvonjenju cerkvenih zvonov, ob prvih besedah maše, ob prvi zaužiti človeški hrani itd. sesujejo v prah. Na Balkanu so posledice vstopa v drugi svet, ples vil, praviloma slepota, bolezen, smrt. Ti ljudje niso božji izbranci, kot je Nārada, izbranci, ki bi bili sposobni prenesti izkušnjo onstranstva – to so ljudje, ki po takšni izkušnji največkrat niso izrecno hrepeneli, a ko jih je vendarle doletela, so ob njej zmedeni, prestrašeni, začudeni ...

A najsi že človek izkuša drugi svet namerno ali ne, je sprememba percepcije časa vsekakor očitni znak človekovega vstopa v drugo realnost. Seveda so lahko posledice tudi drugačne – slepota, paraliza, bolezen, norost in celo smrt, toda nadnaravni potek časa je nedvomno zanesljiv znak, da je človek vstopil v drugo dimenzijo. Toda ta drugi svet se ne nahaja kjerkoli: da je Nārada lahko spoznal relativnost časa, je moral vstopiti v vodo oziroma se ji vsaj približati; da je menih lahko občutil svetost ptičjega petja, je moral slediti ptici v gozd; da sta goslača lahko vstopila v svet bajnih bitij, sta morala vstopiti v notranjost hriba; da je ženin lahko sledil mrtvemu prijatelju na oni svet, je moral oditi skozi njegov grob pod zemljo ... Vstop v svet, kjer človek sploh lahko občuti drugačen potek časa, je torej zaznamovan in pravzaprav mogoč šele znotraj posebnega prostora, ki ima v tradicijskem verovanju konotacijo onstranstva: najsi gre za oni svet, do katerega se pride prek vode oz. morja, za oni svet, ki ga zaznamuje vstop v goro, hrib ali pa pod zemljo skozi jamo ali grob.*

* Veliko gradiva za ta članek sem zbrala v arhivih oddelka Celtic&Scottish Studies Univerze v Edinburghu, kjer sem raziskovala v aprilu 2007. Moje študijsko bivanje je omogočila štipendija, ki mi jo je podelila The Traditional Cosmology Society. Za gostoljubnost in nasvete se najlepše zahvaljujem dr. Emily Lyle.

Literatura

- Asplund, Ingemark Camilla (2006), The Chronotope of Enchantment, *Journal of Folklore Research* 43 (1): 1–29.
- ATU = glej Uther
- Bakhtin, Mikhail M. (1986), *The Dialogic Imagination. Four Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Bendix, Regina (1999), Höhle. V: *Enzyklopädie des Märchens* 6. R.W. Brednich in drugi. (ur.) Berlin, New York, De Gruyter. Str. 1168–73.
- Bošković-Stulli, Maja (1978), *Povijest hrvatske književnosti Povijest 1. Usmena i pučka književnost*. Divna Zečević (ur.) Zagreb: Liber, Mladost.
- Bošković-Stulli Maja (1999), Priča o ocu mlađem od sina ili o neusklađenu vremenu, *Republika* 5-6: 141–48.
- Briggs, Katharine M. (1970), The Fairies and the Realms of the Dead, *Folklore* 81 (summer 1970): 81–96.
- Briggs, Katharine M. (1978), *The Vanishing People. A Study of Traditional Fairy Beliefs*. London: Cox&Wyman Ltd.
- Bruford, Alan (1978), Some Aspects of the Otherworld. V: Newall Venetia J.(ur.), *Folklore Studies in the Twentieth Century, Proceedings of the Centenary Conference of the Folklore Society*, Rowman and Littlefield, D. S. Brewer. Str. 147–51.
- Bruford, Alan (1994-5), Caught in the Fairy Dance. Rip van Winkle's Scottish grandmother and her relations. *Béaloideas* 62-3: 1–28.
- Čajkanović, Veselin 1994, *Studije iz religije i folkloru 1910-1924. Sabrana dela iz srpske religije i mitologije 1*. Belgrade: Srpska književna zadruga, Beogradski grafičko-izdavački zavod, Prosveta, Pantenon M.A.M.
- Čajkanović, Veselin (1994a) , *Studije iz religije i folkloru 1910-1924. Sabrana dela iz srpske religije i mitologije 3*. Belgrade: Srpska književna zadruga, Beogradski grafičko-izdavački zavod, Prosveta, Pantenon M.A.M.
- Eliade, Mircea (1961), *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism*. New York, Shed&Ward.
- Gaborieau, Marc (1982), Les fêtes, le temps et l'espace, Structure du calendrier Hindou dans sa version Indo-Népalaise, *L'Homme*, July-September XXII (3): 11–29.
- Gliwa, Bernd (2005), Einige litauische Ortssagen, bodenlose Gewässer und Frau Holle (KHM 24, ATU 480), *Studia mythologica Slavica* 8: 187–224.
- Goff, Jacques Le (1984), The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages. In: Kaplan Steven Laurence (ur.), *Understanding Popular Culture, Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Berlin, New York, Amsterdam, Mouton. Str. 19–37.
- Gwyndaf, Robin (1994), The Past in the Present, Folk Beliefs in Welsh Oral Tradition, *Fabula* 35: 226–60.
- Hartland, Edwin Sidney (1891), *The Science of Fairy Tales. An Inquiry into Fairy Mythology*. London: Walter Scott.
- Hankiss, Elemér (2001), *Fears and Symbols. An Introduction to the Study of Western Civilisation*. Budapest: Ceupress.
- Hrobat, Katja 2007, Use of oral tradition in archaeology: the case of Ajdovščina above Rodik, Slovenia, *European Journal of Archaeology* 10(1): 31–56

- Hrobat, Katja (2009): *Ustno izročilo o krajini Krasi v mitološkem in arheološkem kontekstu*. Doktorska naloga. Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Filozofska fakulteta v Ljubljani. Tipkopis.
- Ilešič, Fran (1915), Rajska ptica, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* XX (2):1 61–7.
- Kelemina, Jakob (1997), *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Z mitološkim uvodom*. Bilje: Studio Ro.
- Koski, Kaarina (2008), Narrative Time-Spaces in Belief Legends. V: *Space and Time in Europe, East and West, Past and Present*. Mirjam Mencej, ur., Zupaničeva knjižnica. 25. Ljubljana, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str. 337–53
- Kotnik, France (1958), *Storije, Koroške narodne pripovedke in pravljice 2*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Krappe, Alexander Haggerty (1930), *Science of Folklore*. S.l.: Kessinger publishing.
- Kuret, Niko (1984), Iz ljudskega življenja. In: *Med Bočem in Bohorjem*. Šentjur pri Celju. Slavko Kremenšek, Marja Žagar (ur.) Šmarje pri Jelšah: Delavska univerza Rogaska Slatina. Str. 140–59.
- Kuret, Niko (1997), *Opuscula selecta*. Razred za filološke in literarne vede. Dela 43. Milko Matičetov (ur.) Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Kvideland, Reimund, Henning K. Sehmsdorf (ur.) 1991: *Scandinavian Folk belief and legend*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lang, Milan (1914): Muzikaš i duh, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* XIX (1): 69–72, št. 19.
- Lecouteux, Claude (1992), *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen âge*. Paris: Editions Imago.
- Lecouteux, Claude (1997), Chasse sauvage/Armée furieuse. Quelques reflexions. V: *Le mythe de la chasse sauvage dans L'Europe médiévale*. Walter Phillipe (ur.) Paris: Editions Champion. Str.13–32.
- Lincoln, Bruce (1982), Waters of Memory, Waters of Forgetfulness, *Fabula* 23: 19-34.
- Lyle, Emily (2007), *Fairies and Folk: Approaches to the Scottish Ballad Tradition*. B.A.S.E. Vol.1. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- Marinov, Dimiter (1994), *Narodna vjara i religiozni narodni obiçai*. Sofija: Izdatelstvo na B"lgarskata akademija na naukite.
- Mencej, Mirjam (1997), *Voda v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrt*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo.
- Mencej, Mirjam (1998), Vorstellung vom Wasser als Grenze zum Jenseits, *Studia mythologica slavica* 1: 205–24.
- Mencej, Mirjam (2004), Water and death in Slavic folk beliefs and customs. Mihai Fifer (ur.). *Symposia : Journal for studies in ethnology and anthropology*. Craiova: Aius: Center for Studies in Folklife and Traditional Culture of Dolj County. Pp. 183–97.
- Mencej, Mirjam (2007/2008), The night is yours, the day is mine! Functions of stories of night-time encounters with witches in eastern Slovenia, *Estudos de Literatura Oral* (v tisku).
- Mencej, Mirjam (2008), Walking in Circles. V: *Space and time in Europe: East and West, Past and Present*. Mirjam Mencej (ur.), Zupaničeva knjižnica 25. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str. 35–65.

- Mills, Margaret (1995), *It's about Time – or is it? Four Stories of/in Transformation*. V: *Fields of Folklore. Essays in Honor of Kenneth S. Goldstein*. Roger D. Abrahams (ur.), Bloomington: Trickster Press.
- Möderndorfer, Vinko (1924), *Narodne pripovedke iz Mežiške doline*. Ljubljana: Učiteljska tiskarna.
- Narváez, Peter (1991), Newfoundland Berry Pickers “In the Fairies”: Maintaining Spatial, Temporal, and Moral Boundaries through Legendry. V: Narváez Peter (ur.): *The Good People, New Fairylore Essays*, New York & London: Garland Publishing Inc. Str. 336–68.
- Peršolja, Jasna Majda 2000: *Rodiške pravce in zgodbe*. Ljubljana: Mladika
- Petzoldt, Leander (1968), *Der Tote als Gast. Volkssage und Exempel*. FFC 200. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Petzoldt, Leander (ur.) (1970), *Deutsche Volkssagen*. München: C.H.Beck.
- Radenković, Ljubinko (1996), *Simbolika sveta u narodnoj magiji južnih Slavena*. Niš, Beograd: Prosveta, Balkanološki institutu SANU.
- Rees, Alwyn and Brinley Rees (1976), *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales*. London: Thames and Hudson.
- Röhrich, Lutz (ur.) (1962), *Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart. Sagen, Märchen, Exempel und Schwänke mit einem Kommentar*. Band I. Bern und München: Francke Verlag.
- Russell, Jeffrey B. (1999), *A History of Witchcraft. Sorcerers, Heretics and Pagans*. London: Thames and Hudson.
- Simpson, J. R. (1986), King's Arthur Enchanted Sleep: Early Nineteenth Century Legends, *Folklore* 97(ii): 206–9.
- Snoj, Marko (1997), *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Šašel, Josip, Fran Ramovš (1936–37), *Narodno blago iz Roža. Arhiv za zgodovino in narodopisje*. Knjiga II. Maribor: Zgodovinsko društvo.
- Strohal, R. (1917), Prilika, kako eden redovnik slišajući ednoga ptica ima toliko veliko naslaenie, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena XXI* (2): 266, št. 40.
- Šmitek, Zmago (2004), *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Šmitek, Zmago (2008), Paralele med indijsko in slovensko mitologijo: sledovi skupne indoevropske dediščine, *Studia mythologica Slavica* 11: 127–46.
- Štrekelj, Karol (1980/1895), *Slovenske narodne pesmi* 1. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Charlesworth, James H. (ur.) (1983): *The Old Testament Pseudepigrapha. Apocalyptic Literature & Testament*. Vol. II., London : Darton, Longman & Todd.
- The Mabinogian (2007), *The Mabinogian*. The great medieval Celtic tales. A new translation by Sioned Davies. New York: Oxford University Press.
- Timm, Erica (2003), *Frau Holle, Frau Percht und verwandte Gestalten*. Stuttgart: S. Hirzel Verlag.
- Tolstaja, Svetlana M. (2000), Slavjanske mifologičke predstavlenija o duše, *Slavjanskij i balkanskij fol'klor, Narodnaja demonologija*: 52–95.
- Tuathail, Pádraig ó (1937), Folk-Tales from Carlow and West Wicklow, *Béaloides* 7: 46–94.
- Unuk, Jana (ur.) (2002), *Slovenske pravljice*. Ljubljana: Nova revija.
- Uspensky, Boris (1982), *Filologičke raziskanija u oblasti slavjanskih drevnostej*. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskogo Universiteta.

- Uther, Hans-Jörg (1999), Brunnen. In: *Enzyklopädie des Märchens* 2. R.W. Brednich et al. (eds.) Berlin, New York: De Gruyter. Str. 941–50.
- Uther, Hans-Jörg (2004), *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. Volume I. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Vaz da Silva, Francisco (2008), *Archeology of Intangible Heritage*. New York: Peter Lang.
- Vinogradova, Ljudmila N. (2000), *Narodnaja demonologija i mifo-ritual'naja tradicija slavjan*. Moskva: Indrik.
- West, M. L. (2007), *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.

Conceptualisation of space in narratives about the supernatural passage of time

Mirjam Mencej

This paper focuses on the connection between the concepts of time and space in the motif of the “supernatural passage of time” (F 172, F 377). The narratives in which this motif appears are about people, who in one way or another, enter a space where time runs differently than it does in the human world (faster or slower). The paper attempts to determine the role of place in these tales: Is a place crucial to a change in the perception of time in these narratives, and if so, what are its characteristics? It turns out that entering a world where one can experience a different temporal reality is characterized by and possible only within a special space, which in the traditional belief system has the connotation of other-worldliness – be it a mountain or a hill, a cavern, a grave or a mound, a forest or water.

Folklor v vlogi označevanja vaških mej kot prostorskih vrzeli v onstranstvo. Primer Rodika.

Katja Hrobat

The article is part of a wider research into the perception of space in oral tradition. The qualification of space relies on the constitution of a border, which acts between the opposites it divides. The research focuses on the cadastral boundary, which is the main mediator between the worlds. In the case of Rodik it is defined by apparitions, sacrifices, and burials of creatures, which inhabit the world in-between («bloody leg», vedamec, snake, blacksmith, the impure dead, strangers, etc.).

O konceptu mej v prostoru

Članek predstavlja del raziskave o konceptualizaciji prostora, ki se kaže skozi folkloro (Hrobat 2009: 68–163). Osredotoča se na koncept mej, ki v tradicijskem pojmovanju označujejo ločnico med »tem« in »onim« svetom. Kot bo pokazano v nadaljevanju, se folklorna pojmovanja mej med svetovi prekrivajo z realnimi mejami v prostoru, v tem primeru s katastrskimi mejami.

Koncept mej in pragov v življenju posameznika in skupnosti je prvi razvil Arnold van Gennep s teorijo o obredih prehoda, ki obeležujejo in uravnavajo prehode med različnimi družbenimi statusi v človeškem življenju, med različnimi časovnimi termini in teritoriji. Te so ljudje izvajali tudi pri prehodu teritorialnih mej, ki so bile navadno označene s posebnimi objekti ali z božanstvi mej (van Gennep 1977; Ellis Davidson 1993: 7–8; Leach 1983: 55).

Z razmejitvijo se razločita dva ali več prostorov tako, da se jim podelijo različne simbolne kvalitete: moj in prostor drugega, prostor mojega bivanja, varnosti in reda nasproti tujemu prostoru, nevarnemu, nečloveškemu, barbarskemu (Segaud 2007: 100–103, 121; Risteski 2001: 157). Večina raziskovalcev si je bila enotna v mnenju, da so družbene skupnosti pojmovalе prostor dvojno, na osnovi binarnih opozicij, ki običajno ustrezajo razlikovanju med svetim in profanim prostorom (Durkheim 1982:37; Douglas 1993; Eliade 1992:21–23; Gell 1992; Radenković 1996:47).¹

Človeška misel ne more delovati na konceptu *kontinuma*. Prostor, ki je brez lastnosti, je prostor, ki je v začetku ustvarjen od Boga. Ta je raven, enoličen, prosojen, neskončen, ide-

¹ Pred kratkim je sicer Philippe Descola pri dekonstrukciji tradicionalnih antropoloških kategorij pokazal, da opozicije med »divjim« in »domačim« (ali med naravo in kulturo) niso tako univerzalne, kot se je dolgo časa mislilo. Ponekod dvojnost kategorij ne deluje tako striktno ali je celo odsotna, kot recimo pri nomadih in lovcih-nabiralcih. Čeprav je res, da večina kultur identificira prostor zunaj človeškega nadzora z divjino, včasih ta ne deluje po principu binarne opozicije ali se spreminja glede na kontekst (Descola, Pálson 2002: 8–12; Segaud 2008: 119–120).

alen in pojmoven. V kozmogonskem mitu je prvotno dejanje separacija, diferenciranje sveta (Dragan 1999: 95, 174, 328–329). Izročilo o nedefiniranosti oblike pred nastankom sveta je Janez Trdina našel tudi v Sloveniji. »Ničesar ni bilo, ko Bog, sonce in morje,« se pripoved začne. V nadaljevanju povedke svet nastane iz zrna peska, ki pade Bogu izza nohta in ostane na površini, kjer ostane vse, kar pade (Trdina 1858: 60–61; Šmitek 2004: 11).

Pomen in oznaka katastrskih mej na Krasu in drugod

Določitev mej je eden ključnih elementov v magično obrednih dejanjih osvojitve prostora ob naselitvi (Segaud 2007: 100–103, 121; Risteski 2001: 157; 2005: 185, 195–200; Dragan 1999: 96). Dokler si prostora človek ni prisvojil prek obreda, v Makedoniji recimo z magijskim oranjem okoli vasi, je prostor ostajal tuj (Dragan 1999: 93, 202; Risteski 2005: 185). Prisvojitve teritorija je potekala na osnovi različnih obredov. Mesto prevzema posesti je bilo ponekod razkrito na osnovi določenih znamenj. Primer takšnega prisvajanja zemlje je mogoče najti v tradiciji zgodnjih naseljevalcev Islandije. Ti so si prisvojili namreč tisto zemljo, ob kateri so našli naplavljen dele visokih sedal (ang. *posts of their high-seats*)², ki so jih prej vrgli v vodo. Magični obred prisvajanja posesti se je lahko izvajal z njeno posvetitvijo tako, da so nosili ogenj okoli nje. Meje posesti so bile lahko določene s tem, koliko zemlje je kdo lahko prehodil, prejezdil ali zoral v enem dnevu, kolikor zemlje je lahko prehodil ali pretekel do srečanja s sosedom, koliko terena je lahko prekril s trakom kože domačih živali, kako daleč je lahko vrgel nekaj (recimo v krogu razdalje, v kateri je bila vržena sekira), prenašal mejnik itn. (Grafenauer 1957: 97–105; 1959: 135–148; Kvideland 1993: 13; Dragan 1999: 92–99; Risteski 2005: 201–203, 217). Za označevanje teritorija je bil tako uporabljen čas oziroma potovanje, ki je pojmovano kot oblika moči nad zemljo. Posest se po drugi strani lahko odraža kot podaljšanje človeka (recimo pri metu sekire). (Dragan 1999: 93, 97, 111).

O velikem pomenu meje govorijo številne povedke o posmrtnem kaznovanju človeka, ki je za časa življenja skrivaj prestavil mejnik z namenom zvečanja svoje posesti (Grafenauer 1957: 105–107; Matičetov 1966; Kvideland 1993: 13; Dragan 1999: 105; Mencej 2005: 170). Kljub nerazumljivemu besedilu povedke iz Tomaja je v njej mogoče razbrati, da govori o posmrtnem sankcioniranju zaradi prestavljanja mejnikov.

»Kam čem vrčt?«

»Kamor si vzela.«

Takrat se je slišalo, da se je udrl kup kamna.

*Pomeni, da je mejnike med parcelami prekladal. Tako je rešil preteklo željo, da si je toliko drugega prisvojil.*³ (36)⁴

² V pisnih virih omenjeni predmeti so posvečeni bogu Toru in so veljali za simbol rodovnega poglavarstva (<http://74.125.77.132/search?q=cache:XZpzkLEnYCMJ:www.northvegr.org/lore/landnamabok/010.php+high-seat-pillar&cd=3&hl=en&ct=clnk&gl=si&client=firefox-a; 4.5.2009>).

³ Zaradi odsotnosti zvočnega posnetka (sogovornik ni dovolil snemanja), ostaja le zapis v terenskem dnevniku, ki ga ni mogoče bolje pojasniti.

⁴ Številka v oklepaju na koncu pripovedi označuje zaporedno število vpisa v bazo podatkov, ki je shranjena v dokumentaciji Oddelka za etnologijo in kult. antr., Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

Pri določenih družbah, kot recimo pri ljudstvu Jami iz Taivana, je neprehodnost mej vzdrževala institucija smrtne kazni, ki bi doletela kršitelje. V tem je razvidna ideja močnih vezi med teritorijem in človekom, ki dosega skoraj že raven medsebojne identifikacije. Dogoni iz Nigerije poznajo božanstvo, ki je čuvaj tako simbolnih kot geografskih mej. V prvem primeru božanstvo nadzira prelome strogih prepovedi, v drugem pa prekoračitve mej teritorija (Vincent 1995: 14–15; Boju 1995: 362–363).

Religiozne povezave so imeli mejni kamni (lat. *termini*) v rimskem imperiju. Rimljani so poznali boga Termina (lat. *Terminus*), pri čigar praznovanju, imenovanem terminalije (13. februar), so mu sosedje žrtvovali in imeli gostijo pri enem ali več mejnikih. Medtem ko centurijacijski kamni⁵ niso imeli religioznih konotacij, so Rimljani za postavitve vsakega mejnega kamna ali skupino mejnih kamnov opravili obred. Žrtvovali so žival, njen pepel in druge daritve so postavili v luknjo, ki so jo izkopali. Po antičnih virih naj bi bog Silvan prvi postavil mejni kamen in vsaka posest naj bi imela tri Silvane, enega za čuvaja hiše, enega za podeželje kot boga pastirjev in enega, imenovanega *orientalis* (»vzhodni«), ki ima gaj na meji. Premakniti mejni kamen je veljalo za religiozni in civilni prestop (Dilke 1971: 98–108).⁶

Daritve na končnih točkah mej so zabeležene v sanskrtskih zakonih Manuja (*Manu-smrti*) iz 1. st. pr. n. št. (Dragan 1999: 93, 101). Darovanje predmetov in žrtvovanje na mejah je zabeleženo v folklori po vsej Evropi (Dragan 1999: 42–65, 99; Kvideland 1993: 19).

Na mejah so bila v antični Grčiji pogosto sveta mesta. Tempelj na teritoriju, kjer je obstajalo posamezno večje populacijsko središče – *polis*, je bil postavljen v bližino teritorialne meje. Meje med sosednjimi *polisi* so bile bolj podobne pasu kot preprosti črti. Ostajale so neposeljene, ker so bile sporne⁷ ali ker so bile tako občutljive, da so morale biti ohranjene kot nevtralne cone,⁸ ki jih varujejo bogovi. Tako recimo je *hiera orgas* med Atenami in Megaro ostalo nekultivirano območje in pod zaščito elevzinskih boginj (Guettel Cole 2004: 67–68, 77).

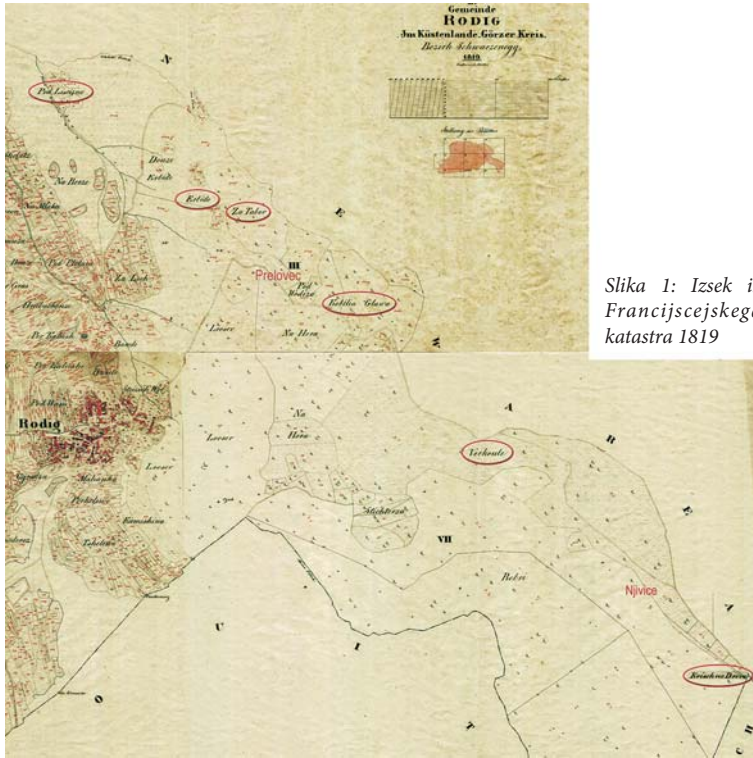
V Makedoniji, Bolgariji in Romuniji je bila vaška meja označena ali z markantnimi naravnimi točkami ali s kamnitimi križi in hrasti, ki so imeli vlogo njenega varovanja. Meje in periferije vaških posesti v Makedoniji so se poudarjale z umestitvijo svetih točk nanje, med njimi tudi cerkev in grobišč (Risteski 2005: 185, 194–200; Šmitek 2004: 211–212; Scarduelli 1985: 6). Poznali so ciklično obredno obnavljanje meje. Na drugi dan velike noči ali na dan sv. Trojice (mak. *Duovden*) so vsi vaščani v procesiji obhodili mejo srenjske posesti s križi in z drugimi svetimi cerkvenimi predmeti, pri čemer so se ustavljali na označenih obrednih mestih (Risteski 2005: 216–217). Na slovenskem območju so bili po mejah srenjske posesti organizirani vsakoletni obhodi, kot recimo za časa binkošti v Zgornji Ziljski dolini na Koroškem ali na trgih in v mestih (Šmitek 2004: 213–214).

⁵ Centurijacija je sistem razdelitve zemlje v rimskem imperiju, ponavadi aplicirana na *ager publicus*, tj. na zemlji, ki jo je država osvojila (Dilke 1971: 87–89).

⁶ Religiozni pomen je imela mejna črta, imenovana pomerij (lat. *pomerium*), ki naj bi jo ob ustanovitvi mesta Rim obredno zoral mitični ustanovitelj Romulus. Pri tem je trikrat dvignil plug na mestih, kjer naj bi stala prihodnja mestna vrata. Ker je brat dvojček Remus preskočil posvečeno mejo, ga je Romulus ubil. Pomerij je označeval posvečeno in politično mejo mesta, znotraj katere so veljala posebna pravila. Pomerij je bil tudi del obreda ob ustanovitvi drugih mest (glej Blumenthal 1952: 1869–1876; Segaud 2008: 102, 121).

⁷ Ang. *they were contested*, angleški prevod iz stare grščine »lands in between«.

⁸ Angleški prevod iz stare grščine »lands held in common«.



Slika 1: Izsek iz Francijskejskega katastra 1819

Meje srenjske posesti v Rodiku. Na stiku z onstranstvom

Nadnaravne pošasti in kače na tromejeh

Spoznanje, da so se meje simbolno poudarjale s »svetimi«⁹ točkami, je temeljni okvir za razumevanje prostorske dispozicije izročil o posebnih mestih v Rodiku. Če namreč izročila o stikih z onstranstvom umestimo na zemljevid katastrske posesti Rodika, se nam razkrije presenetljiva situacija. Večina skrivnostnih mest ali krajev, kjer straši, je umeščena prav na mejo ali periferijo vaše posesti.

Na meji je Križen drev, ki ga Rodičani imenujejo tudi »konfin« (iz it. *confine*, »meja«, »mejnik«). Mesto označuje tromejo, stičišče med katastrskimi občinami Rodik, Artviže in Podgrad (Pibernik 1999: 201). Križen drev nastopa v ustnem izročilu kot mesto prikazovanja pošasti. Povedka govori, da se je na tem mestu okoli polnoči za časa pusta nekemu prikazal velikanski obešenec, ki je pred njim razpadel na različne telesne dele, se spet

⁹ V besedilu bom bolj kot termin »sveto« uporabljala besedo »onstranstvo«, če le ne bom citirala avtorjev, ki besedo striktno uporabljajo (recimo Mircea Eliade, Ljupčo S. Risteski). Vendar tudi z uporabo besede »onstranstvo« prihaja do nekonsistentnosti v primeru, ko citiram Radu Dragana. Ta meni, da je beseda *altérité* v francoščini, ki bi jo v slovenščino prevedli kot »drugost«, bolj nevtralna in bolj primerna za izražanje prostorskih terminov kot »sveto«, fr. *sacré*. Tako tudi obredi žrtvovanja v resnici niso vsi religiozni (Dragan 1999: 62). Čeprav je direkten prevod francoske besede *altérité* »drugost«, jo bom prevajala kot »onstranstvo« ali »drugi/oni svet«, kar je bolj ustaljeno v folkloristiki. Termin »sveto« je bil sicer vpeljan v 19. stoletju v »znanost o religiji« iz potrebe po novem pojmu, ki bi obsegal vse religiozne fenomene (glej Kravanja 2007: 49–64).

sestavil in se mu prikazal kot kosmata pošast brez glave s krvavimi stegni (Peršolja 2000: 33).

/.../ Ko je prišel iz Vrhul na Križendrev, je zagledal enega velikanskega moža, ki je kar z neba visel na konopu.

Kar naenkrat je z obešenca padla ena noga. Potem je padla še druga noga. Nato je cepnila desna roka. Čez čas je padla še leva roka. Potlej je zgrmel dol trup. Samo glava je še visela z neba na konopu.

Na tleh se je obešenec spet sestavil in brez glave je začel maširati proti Tinetu. /.../ je Tine videl, da je ta pošast brez glave kosmata in da ima krvava stegna. /.../ (Peršolja 2000: 33).

Skrivnostnost Križen dreva odraža tudi izročilo o zakladu, ki naj bi ležal v groblji kamenja, ki je za mejnikom. Pri kopanju za zakladom je prebivalce sosednjih Artviž preplašila kača (Osmuk, elaborat ZVNKD Nova Gorica; Hrobat 2003: 170). O kačah na Križen drevo govori tudi povedka o magični zaščiti hiše v Slopah pred kačami s pomočjo risa. Po tem obredu kača črnica odvede kače z dvorišča hiše na Križen drev, kjer vsakršna sled za kačami izgine (Peršolja 2000: 157–158).

/.../ Ko je petelin zapel, je ena črnica močno zažvižgala. Obrnila se je in po repu drsela čez dvorišče. Vse kače so drsele za njo. Kot potok so se premikale s hriba navzdol in potem navzgor v hrib proti Artvižem.

/.../ Fincovi fantje so šli pogledat, kam so kače šle. Sled je kazala pot do Križendreva. Tam je sled izginila (Peršolja 2000: 158-59).

Izročilo o zakladu in kači na tromeji ni edinstveno v okolici. Nedaleč stran, prav tako vzdolž obronkov Brkinov, je bilo na tromeji med katastrskimi posestvi Hrušica, Pregarje in Zajelšje zabeleženo izročilo o kači, ki čuva zaklad pod mejnikom. Po sončnem zahodu, ko je kraj postal nevaren, naj bi iz tega »konfina« vzelela velika kača s tremi glavami in zmajevimi perutmi ter odletela čez »Cúprnijuo« (Tončič Štrancar 2005: 64). Pri-poved nakazuje dve nevarni mesti na periferiji vaškega posestva. Prvo je tromeja s kačo, ki čuva zaklad, drugo pa je »Cúprnijua« nedaleč stran, katerega toponim indicira povezavo s coprniciami, čarovnicami. Kamen, ki označuje »konfin« omenjene tromeje, se nahaja na sotočju dveh potokov, ki tvorita naravno tromejo, na katere se je naslonilo razmejevanje med tremi vasmi.

Kača se nahaja pod kamnitim mejnikom na meji štirih vaških posesti, nekoč na meji grofij, tudi v povedki iz Orleka pri Sežani. Pavel Medvešček je po pripovedovanju domačinov zapisal, da so se mejni kamni med grofijami imenovali »gardini«. Ko je sluga Gardin poskusil premestiti »gardine«, da bi povečal ozemlje svojega grofa, so ga ljudje kaznovali. Sankcija za prestavljanje mejnikov je pokop živega človeka skupaj z modrasom. Mesta so se ljudje izogibali, saj naj bi bili tam modrasi še posebno nevarni in strupeni.

Če je vse res, kar ljudje pripovedujejo, potem lahko verjamemo tudi tej zgodbi o kamnih, imenovanih »gardini«. Stojijo na gmajni med Brestovico, Samatorco, Repnom in Orlekom. Kot se je ohranilo v izročilu, so tisti kamni v davnini določali mejo med grofijami. Nekoč pa je lakomni grof naročil svojemu slugi Gardinu, ki je bil z Moravskega, naj prestavi mejnike v škodo sosednje grofije, šlo pa je za nekaj hrastov. Gardina so pri nečednem delu

zalotili in ga kaznovali tako, da so ga kar tam živega zakopali skupaj z modrasom. Po njem naj bi tisti kamni dobili ime. Pravili so, da je potlej ob tistem gardinu strašilo in kadar se je živina tam blizu pasla, je potem obolela za ujedo. Tudi modrasi v tistem koncu so bili posebno napadalni in strupeni. Zaradi vsega tega so se ljudje tistega zaznamovanega kraja izogibali kot hudič križa (Medvešček 1992: 146).

»Kača ropotača« se po izročilu nahaja na Starem taboru, arheološkem najdišču na tromeji med Lokvijo, Povirjem in Gorenjem, po lokavskem izročilu pa celo vzdolž celotne meje, ki poteka vrh hribov, Vršičev (Hrobat 2009: 95–97).

V izročilih o Križen drevu v Rodiku, o »konfinu« s Pregarij, o Starem taboru nad Povirjem in o »gardinu«, mejniku z Orleka, tromejo varuje nevarna kača. Nevarnost kač in pokop človeka v povedki z Orleka poudarjata poseben pomen tromeje. Ta je morda razviden tudi v terminu »gardin« za kamnit mejnik, ki bolj kot na izvor iz lastnega imena Gardin, o čemer govori pripoved, spominja na italijansko besedo *guardare*, ki pomeni »varovati«, »gledati«.

Rodiški Križen drev povezuje s Pregarjem tudi izročilo o »krvavem stegnu«, ki se je »pørkazálu (se je) ne kunfini v Rætæ« (Tončič Štrancar 2005: 96), torej ravno tako na mejniku.

Nečisti mrtvec, žrtvovanje vedamca in konja na tromejah

Če se vrnemo na rodiško katastrsko mejo in ji sledimo po poti od Križen dreva proti severozahodu po slemenu, imenovanem Vrhule, naletimo na ledino Njivice. Po rodiškem izročilu naj bi bilo na tem mestu pokopališče ajdov, stara vas ali njive (Hrobat 2003: 66). Sledove človeške dejavnosti potrjuje tudi fragment rimskodobne keramike (Slapšak 1995: 68). Njivice so predstavljale strašen kraj v rodiškem izročilu. Ponoči so se ga ljudje izogibali, češ »da tam rado straši« (Peršolja 2000: 86). V vasi na Njivicah naj bi bila kovačija, v kateri naj bi kovač ubijal popotnike, jih razkosal in pokopal. V ognju, ki so ga videvali na tem mestu, naj bi se vicale duše.

!...! je bila kovačija. V kovačiji so se godile čudne reči. Kovač je bil cigan. !...! Kovač je vsakemu, ki je prišel zvečer do njegove hiše, ponudil zastonj prenočišče. !...!

»Za mojo posteljo si prevelik,« je rekel. Vzel je sekiro in ga zmanjšal. Odsekal mu je noge in glavo.

Kose mrtveca je zakopal za kovačijo. !...!

Enkrat pa je šla Cesarica z Rodika na Artviže. Malce se je zaklepetala pri Mariji Dudkovi in je pred mrakom hitela proti domu. Ko se je približala Njivicam, je tam videla majhne ognjenovijoličaste plamenčke, ki so goreli na zemlji. !...!

Ljudje so jo poslušali in ji povedali, da je bil tisti ogenj z onega sveta. Tako so se vicale uboge duše. (Peršolja 2000: 86).

Povedka o kovaču, ki »skrajša« popotnike za dolžino postelje in jih ubije, spominja na motiv Prokrustove postelje iz grške mitologije. Podobno je Prokrust popotnike ubijal tako, da je majhnim ljudem nategnil ude, da so po dolžini ustrezali dolgi postelji, medtem ko je ljudem, ki so bili preveliki za posteljo, odsekal ude. Na enak način Prokrusta umori Tezej (Schwab 2005: 260).

Paralele lučkam – dušam umrlih je Mirjam Mencej našla po vsej slovanski, evropski in od tod tudi ameriški folklori. V folkloristični literaturi v zahodni Evropi poznajo te svetlobne pojave, plamenčke pod imenom *ignis fatuus*. Posebno zanimivo analogijo s povezavo meje in lučk je mogoče najti v Kanalski dolini, kjer je lučka »skakava od mejnika do mejnika« (Zupan 1999: 24, št. 12; Mencej 2006: 210–213).

Na približno dvakrat večji razdalji med Njivicami in Križen drevom je ob meji ledina po imenu Kobilja glava. Gre za eno najbolj enigmatičnih mest na Rodiškem, saj njegovih nenavadnih izročil doslej ni bilo mogoče z ničemer pojasniti. Šele odkritje, da Kobilja glava leži prav na tromeji med katastrskimi občinami Rodik, Podgrad in Dane, odpira nove možnosti interpretacij. Rado Lukovec iz Rodika je slišal pripoved, da naj bi na Kobilji glavi, kjer so bili pašniki grofa iz Podgrada pri Vremah, volk pojedel kobilo, tako da je ostala le njena lobanja. Od tod naj bi izviral ime Kobilja glava (Pripoved 354).

Po pripovedovanju mame Jasne Majde Peršolja, naj bi bil na Kobilji glavi kol in na njem konjska lobanja. Okrog njega naj bi razuzdano plesale »štrige«, čarovnice ali na kresno noč ženske s konjsko masko na glavi (Peršolja 2000: 205). V objavljeni povedki so ob prvi polni luni po veliki noči »štrige« razčtetverile vedamca, človeka z nadnaravnimi lastnostmi, ki je iskal zaklad na Kobilji glavi, in ga tam pokopale.¹⁰

!.../ Tam na Kobjigli pri kolcu, na katerem je visela konjska lobanja, je začel kopati. Takrat pa so priletele tja štrige in začele plesati okrog kolca. Zgrabile so lakomnega vedamca in se z njim vrtele okrog kolca in so ga čez en čas tako vlekale, da so ga raztrgale in razčtetverile. Potelj so skopale pri kolcu jamo in kose zakopale poleg lonca z denarjem. (Peršolja 2000: 67–8).

Čarovnice, ki v divjem plesu raztrgajo nekoga na kose, spominjajo na pripoved iz grške mitologije, v kateri ponorele menade, ženske, ki so posvečene v dionizični kult, z materjo na čelu raztrgajo tebankskega kralja Penteja na kose, ker jih je nedovoljeno opazoval pri njihovih obrednih dejavnostih (Schwab 2005: 87–8). Zanimivo, da slovensko izročilo pozna ravno nasprotno pripoved, saj so vedomci tisti, ki raztrgajo človeka, ki jih skrivaj opazuje (Šmitek 2004: 184). Podoben motiv se pojavlja v slovenskih, hrvaških, nemških in retoromanskih povedkah o lesenem rebbru, v katerih čarovnice na zborovanju raztrgajo dekletke in jo na koncu zopet sestavijo, tako da manjkajočo kost nadomestijo z lesenim delom (Matičetov 1959: 79–91). Oba elementa s Kobilje glave, motiv raztrganja človeka in simbol konja, presunljivo združuje balada iz slovenskega izročila o materi in drugih dveh ženah (teta, sestra ali ljubica), ki iztrgajo sinu srce. Monika Kropelj v njej prepozna povezavo med žrtvijo in konjem posredno, saj so balado peli in plesali ravno na dan 27. januarja, dan po dnevu sv. Štefana (torej v noči na sv. Štefana), ki je v izročilu prevzel vlogo zaščitnika konja (Kropelj 1998: 157–158).¹¹

¹⁰ V pripovedi je vedamec opisan kot mož, ki je vse vedel in je s pomočjo praprotnega semena pridobil nadnaravne sposobnosti (Peršolja 2000: 67–68). Ta opis bi ustrezal opisu vedamca kot človeka s čarovniškimi lastnostmi, ki se v nočeh okoli božiča, kresa ali v kvatrnih dneh podi naokoli. Drugače lahko vedamec predstavlja tudi bajno bitje, ki prevzema živalsko ali polživalsko podobo ali dušo pred krstom umorjenega otroka, volkodlaka, vampirja in velikana. Sicer so vedomci zelo heterogena skupina bajnih bitij. Njihovo ime pomeni, tisti, ki vidi ali vé, kaj se dogaja na svetu (Šmitek 2004: 181–193; Kropelj 2007: 663).

¹¹ Raztrganje vedomca na Kobilji glavi se sicer zgodi ob prvi polni luni po veliki noči (Peršolja 2000: 67–68).

Oba omenjena domačina sta slišala, da naj bi bil na Kobilji glavi proti Podgradu kamen, »tirman« (mejniki). Govorili so, da naj bi bil pod kamnom zakopan zaklad ali otrok. V iskanju kamna, o katerem je slišal govoriti, je Rado Lukovec preiskal teren Kobilje glave in na njem resnično našel velik kamen iz apnenca, ki je zaradi svoje sestave tujek na brkinskem flišnem terenu.

P: /.../ *Tu so zmjəri prauli, dā je biu vouk in dā pojāu /pojedel/ tisto kobilo in zātu se jā reklu Kobilja glava. Samu ni nigdər nābjedān povedu od tisga kamna. Če ne bi jāš jasku /iskal/ kōstanje in guobe, ga ne bi nānka /niti/ vidu. /.../. En metār je una skala. /.../ Ja, je čudnu, kdu ga je pārnjāsu, tisti kamān.*

K: *Kaj so pravli, kašno kobilo, dā je vouk pojeu?*

P: *Tu jā ta, ku jo jāmu grof, Petači, ku so bli, ne, so meli uoāndi za pāst /pasti/ kuonje. Tān so pasli kuonje, tisto rjābār so pasli, in u tistih časih so bli voukovi te u naših krajih. In dā je ta vouk raztrgu eno kobilo in jā ostala sama glava in potem lāhku, dā so postavli tisti kamān tān kukār en spomenik. Tu jā mōrd /morda/ pjētstu let od tāga, še več. /.../ (354)*

Ledinsko ime Kobilja glava, izročilo o konjski lobanji na kolu, izročilo o uboju konja in žrtvovanju vedomca je naposled mogoče pojasniti na osnovi analogij. Pokazano je bilo, da je žrtvovanje vedomca, posrednika med svetovi, morda povezano s toponimom in žrtvovanjem konja/kobile, s katero Monika Kropelj povezuje balado o žrtvovanju/raztrganju sina (Kropelj 1998: 157–158). Žrtvovanje oziroma obredno razkosanje kobile ali konja je sestavni del inavgaracijskih obredov indoevropske dediščine. Podrobno sta opisana staroindijski obred žrtvovanja konja *Aśvamedha* in irski/temairski obred žrtvovanja kobile, oboje v obrednem ustoličevanju kraljice ali kralja (Pleterski 1997: 30–32; Kehnel 2008: 233–235).¹²

Mitski pomen konja je na območju Primorske poznan že iz časov Venetov. Grški zgodovinar in geograf iz avgustejskega časa Strabon omenja obred žrtvovanja belega konja v svetišču grškega junaka Diomeda ob izlivu Timava v Jadransko morje, ki je bilo sicer tudi mesto svetišča, posvečenega istoimenskemu lokalnemu božanstvu *Timavusu* ali *Temavusu* (Šašel Kos 2008: 9–24; Slapšak 1999: 152). Konj/kobila nastopa v slovenskem izročilu v vseh mejnih časih letnega cikla, v času zimskega in poletnega kresa ter v pomladanskem in jesenskem preobratu. Po mnenju Monike Kropelj je v vseh časovnih mejnikih prepoznavna povezava med konjem in božanstvom groma Peruna, ki vladata kozmološkim silam, povezanim z rodovitnostjo in procesom preroda (Kropelj 1998: 153–167).

V Romuniji so na kole ograd postavljali lobanje živali, večinoma konjske, da bi oganjale slabe duhove ali hudiča. Z lobanjami so bile ornamentirane tudi družinske ograde v srednjem veku,¹³ zaključki stropnih tramov pa so bili oblikovani tako, da so spominjali na oblike konjske glave. Konjska glava kot apotropijski znak je bila poznana po vsem indoevropskem svetu. Konj je vezan tudi na pogrebno simboliko, saj velja za psihopompa, to je mitološkega spremljevalca duš v onstranstvo (Dragan 1999: 105; glej Propp 2006:

¹² Kobilja naj bi bila po nekaterih zgodovinskih virih prisotna tudi v obredih ustoličevanja na knežjem kamnu na Avstrijskem Koroškem (glej Pleterski 1997: 30–32; Kehnel 2008: 233–235).

¹³ Radu Dragan uporablja besedo (*clôtures des maisnies*, ki v sodobnem francoskem besednjaku ne obstaja. Na internetu je beseda *la maisnie* opisana kot termin, ki v srednjem veku označuje družino v širšem pomenu besede. Združuje osebe, ki so povezane prek krvi, prijatelje in na splošno vse, ki živijo pod isto streho, v isti hiši (<http://lmarenco.free.fr/>, 12. december, 2008).

290–302). V južnoslovanskem verovanju ima konj močno simbolno vlogo tako v htonskem svetu kot prehodu med tostranstvom in onstranstvom. V obliki konja se pojavljajo duše na zemlji. Zaradi njegove prisotnosti v obeh svetovih velja za spremljevalca nasprotnika nečiste sile, kot tudi nje same. Konjski deli so pogosto uporabljeni v južnoslovanskih magijskih postopkih. Analogijo z rodiškim izročilom je mogoče prepoznati v magijski zaščiti čebelnjaka pred urokom in drugimi boleznimi, ki je izvedena tako, da se postavi lobanjo na kol (Radenković 1996: 136–141).¹⁴

Tovrstno apotropijsko dejanje morda nakazuje tudi povedka o ustanovitvi vasi Kobjeglava na Krasu. Mitski začetnik vasi Gen Mele, pri katerem Andrej Pleterski opozarja na nenavadnost imena, ki ni niti slovansko niti romansko (Pleterski 2005: 140), naj bi po smrti kobile iz grofove konjske črede obesil njeno lobanjo na stajo (Kocjan, Hadalin 1993: 161). Na obeh obravnavanih mestih se tako v toponimu kot v izročilu pojavljajo konji, na kol oziroma ogrado pa ni postavljena konjska, temveč kobilja lobanja. V magijskih obredih južnih Slovanov se sicer uporablja tako konj kot kobila, odvisno od obreda (Radenković 1996: 140).

Izročilo o pokopu otroka, zaklada in vedamca, ki naj bi ga čarovnice na Kobilji glavi raztrgale na kose (Peršolja 2000: 67–68), ter izročilo o smrti kobile, od katere ohranijo le lobanjo, bi bilo mogoče razumeti v kontekstu žrtvovanja na mejah, ki je izpričano v Romuniji (Dragan 1999: 99). Uboji in grobovi na mejah so omenjeni v povedkah iz Skandinavije (Kvideland 1993: 13–19). Podobni so motivi v slovensko-hrvaških, švicarskih, rezijanskih in starogrških povedkah o razmejitvenem teku. Njihov vodilni motiv je določanje meje na mestu, kjer se srečata dva tekača sosednjih vasi in kjer se eden ali več od njih mrtvi zgrudijo ali jih žive zakopljejo. Tako kot že Jakob Grimm tudi Ivan Grafenauer v povedkah o razmejitvenem teku prepoznava elemente obreda človeške daritve ob mejnem kamnu (Grafenauer 1957: 97–105; 1959: 135–148). Pri Dogonih v Nigeriji so »zelo slabi mrtvi«, kot so pritlikavci in od kovačev »prekleti« ljudje, izvrženi iz teritorija, na vzhodno mejo (Boujo 1995: 363–364). Na meji pri Orleku je premikanje mejnikov sankcionirano tako, da storilca živega zakopljejo na meji z modrasom vred. Na Beki pri Kozini naj bi bil pod mejnikom, v obliki kupa kamenja, imenovanega »muše«, pokopan tat drobnice iz Trsta, ki je bil na tem mestu za kazen kamenjan do smrti. Na tem mestu naj bi strašilo in se slišalo stokanje (Medvešček 1992: 146, 159). Na Kobilji glavi naj ne bi bil pokopan in razkosan navaden človek, temveč vedamec, človek s čarovniškimi lastnostmi (Peršolja 2000: 67–68; Šmitek 2004: 181–193; Kropelj 2007: 663). Izročilo o razkosanju bitja, tokrat bajnega, se navezuje tudi na drugo tromejo rodiške posesti, na Križen drev, kjer na kose razpade in se spet sestavi velikanski obešenec, pošast brez glave s krvavimi stegni. Na meji so v rodiškem izročilu razkosani in pokopani tudi popotniki na Njivicah. Na tem mestu ljudi ubija, razkosa in zakoplje kovač (Peršolja 2000: 33, 86), ki je v mnogih mitologijah povezan s kulturnim herojem in vračem. Pogosto je imel poseben družbeni položaj, njegova opravila pa so bila sveta. Kovačevo poznavanje skrivnosti proizvodnje kovin, ki

¹⁴ Še danes je mogoče ponekod na vratih opaziti konjske podkve kot obrambno sredstvo ali za srečo. Kot pravi sogovornica, je konjsko podkev njen stric celo s sabo nosil.
.../ Uon ja biu vraževjaræn, ma ni pækazu, nje. Jæ vidu, dæ næs ne prepriča næč. /.../ Se spounem, puodku je nuosu zmjæri s sabo. Kuonjsko, u flaneli /suknji/. Flanela jæ jopič, tistu. Muoški, ku so æmeli gurnji del. Tæku zafranu nuotær. Jækjæta /jakna/. Smo grabli senu, dej, dej, nigdær ni rjæku, po imjæni. Dej, dej punčka, ma sam bla vre /ze/ poruočena, bež mi jaskæt, bežji, tæn flanelo. Jæs tu udzignæm ku, dæ je san štraca /blago/, me je tjelu hmali værč / me je skoraj zvrnilo/, jæ bla tista tježka puodku nutær. Kuonjsko puodku jæ nosu s sabo. /smeh/ (427)

so veljale za svete, je povezano z obvladanjem okultnih znanj (magija, šamanizem itn.), umetnostjo plesa, petja in poezije. V ljudskem pripovedništvu je ohranjen mitsko-obredni vidik, v katerem se z ognjem izvaja iniciacija učencev in hkrati se prek njega prihaja do očiščevanja in transformacije. Kovač je bil kot podkovalec povezan s konji in »nebesnim ognjem« (Eliade 1983: 105–117; Šmitek 2004: 151), obema elementoma, ki sta zabeležena v povedki o Njivicah.¹⁵

Vzorec razkosanja bitij, ki smo ga dobili na Rodiškem, se na mejah ponovi trikrat. Čeprav so na meji na Njivicah razkosani običajni ljudje, dejanje izvaja bitje, ki v tradiciji velja za posrednika z onstranstvom. V dveh primerih, na obeh tromejeh, sta razkosani bitji, ki sta nekje na meji med svetovi, vedamec in »krvavo stegno«. Po mnenju Raduja Dragana je v razkosanju telesa žrtve ali samo v njenem uboju in pokopu na meji mogoče prepoznati tesno vez med teritorijem in telesom. Energija posameznika se prenese na teritorij in prek tega sam posameznik postane »teritorij«. Žrtev naj bi bila zamenjava, s katero se v teritorij uteleša sama esenca posameznika. Mehanizem je podoben dejanju osvojitve novega teritorija, postavitvi temeljev nove hiše in brisanju omadeževanosti s teritorija (Dragan 1999: 96–99). Bruce Lincoln interpretira obredno razkosanje človeških in živalskih žrtev, ki je bilo poznano v vsej indoevropski mitologiji,¹⁶ kot ponovitev dejanja kozmogonskih mitov, v katerih so iz telesa mitskega prednika nastali kozmos in/ali družbene skupine v njem. Žrtvovanje po principu ojačanja mikrokozmosa telesa žrtve in njegove razširitve na makrokozmične dimenzije. V najstarejših obrednih tekstih iz Indije je izpričano žrtvovanje in razkosanje konja, iz katerega delov se po principu ponavljanja kozmogonskega mita ustvarja/obnavlja kozmos (Lincoln 1986: 41–64). V izročilu o Kobilji glavi je mogoče prepoznati tako elemente žrtvovanja in razkosanja kot primarne žrtve, konja. Če poskusimo prenesti navedene interpretacije v širši kontekst žrtvovanja in razkosanja žrtev na mejah, bi ga bilo mogoče razumeti kot simbolno ponavljanje prvobitnega dejanja ustvarjanja mikrokozmosa in potrjevanja mej osvojenega prostora. Z žrtvovanjem ljudi in nadnaravnih bitij se meja utrdi s silami, ki prihajajo iz sveta mrtvih, onstranstva.

Tudi na območja, ki so v neposredni bližini ali na sami meji rodiške posesti od Kobilje glave proti severozahodu, se vežejo izročila o nadnaravnih pojavih. Na Robidi, kjer so vidne arhitekturne ostaline, naj bi po izročilu živela kača (Peršolja 2000: 160). Izročilo je mogoče razumeti v luči tega, da kača pogosto nastopa kot čuvaj zakladov na ruševinah (Hrobat 2003: 131), vendar je simbolika kač lahko povezana tudi z njihovim položajem na katastrskih mejah (glej Hrobat 2009: 94–97).

Čez Prelovec ob Tabru naj bi po izročilu iz Rodika in Podgrada drvela šembilja, hudič na gorečem vozu ali čarovnica, ki drvi z velikim truščem in ognjem po Krasu in za seboj pušča ostanke kolesnic v kamnu (Slapšak, Kojić 1976: 27; Peršolja 2000: 98–99; Hrobat 2005: 263–274). Poleg pošastne demonske figure, šembilje, se na območje prelaza Prelovc navezuje tudi izročilo o prikazovanju ognja, ob katerem naj bi sedele prikazni ljudi brez obrazov, ki naj bi se vicali.

¹⁵ Ogenj je že sam po sebi povezan s kovačem, na Njivicah se ogenj pojavlja v povezavi z vicanjem duš, hkrati pa kovač v povedki konje svojih žrtev prekuje, prebarva in jih spremenjene prodaja (Peršolja 2000: 86).

¹⁶ Obredno razkosanje ljudi, živali ali mitskih herojev je poznano v antični Grčiji, Rimu, Semnonih, Indiji itn. Telo Romulusa, prvobitnega ustanovitelja Rima, je bilo razkosano, porazdeljeno med senatorje, ki so dele telesa zakopali. Tako kot meso prvobitne žrtve je njegovo telo »postalo« zemlja (Lincoln 1986: 41–64).

!...! Od Prelovca naprej pa so bile samo njune stopinje. !...! Kar naenkrat se je zmračilo. Kmalu sta kakšnih sto metrov globoko v potoku videla ogenj. Okrog ognja so sedeli vojaki. !...! in videla je, da moške nimajo na glavi kap in da so brez obrazov. !...!

»Mama, kaj je to za en ogenj? Kdo so ti vojaki?«

Ko je fant to izrekel, se je ogenj začel pomikati proti njima. Bil je vedno višji in svetlejši.

Carantanka se je v hipu spomnila, da so pravili stari ljudje, da se tako vicajo duše ob večnem ognju in da živ človek privlači s svojimi magneti ogenj k sebi. Posebno hitro se ogenj bliža, če sliši človeški glas.

!...! Povedal je, da so na tistem mestu, kjer je bil ogenj, zagrebli trideset ubitih vojakov. !...! (Peršolja 2000: 90).

Zakaj vicanje duš in pokop tridesetih ubitih vojakov ravno na območju Prelovca, nam pojasni pogled na zemljevid katastrskih mej. Pot, ki poteka naprej od Prelovca v smeri Podgrada in Kobilje glave, je v bližini katastrske meje. Pokop umorjenih ljudi v bližini meje spominja na obrede žrtvovanja na mejah. Dogajanja s povedke na Prelovcu spominjajo na izročilo z Njivic, kjer meja sovpada s potekom ceste. Tako na enem kot na drugem kraju se ponavlja vzorec »svetega« ognja, v katerem se duše vicajo. Pri obeh se ponovi vzorec pokopa večjega števila ljudi na območju meje. Zdi se, kot da bi na mestih območja meje vaške posesti vladala posebna pravila, ki bi regulirala prehodnost zarez med tem in onim svetom.

Na Krasu je mogoče najti še en toponim Prelovec, ki v izročilu velja za skrivnostni kraj. Tako kot v Rodiku je Prelovec nad Vogljami prelaz vrh klanca in leži na katastrski meji med Dutovljami in Vogljami. Čezenj je potekala pot, po kateri naj bi tihotapili blago v Trst in kjer naj bi se dogajali umori. V ljudskem izročilu velja za strašljiv kraj, od koder se slišijo glasovi umrlih (Morato 2007: 65; Kocjan, Hadalin 1993: 278).

Šembilja na tromeji

Severozahodno od Za tabora in Robide se meja Rodiške posesti nadaljuje k ledini Pod lisičino. Kot sem že navedla zgoraj, naj bi po verovanjih pošastna šembilja drvela od Prelovca v Pod lisičino, ki ga Jasna Majda Peršolja imenuje »konfin«, mejnik.

Hudič je vedno hodil v našo vas. V našem konfinu si je naredil dirkališče. Hudič je skoraj vsak dan po Rodiškem dirkal. Naredil si je posebno vozilo, ki so mu rekli šembilja !...! (Peršolja 2000: 98).

Omenjeni »konfin« Pod lisičino se po pregledu zemljevida dejansko izkaže za mejnik na tromeji med posestjo Rodika, Danami in Kačičami. Na naravni skali na ledini Pod lisičino so vidne sledi naravnega nastanka, ki so jih domačini pojasnjevali kot sledi hudičevega vozila, šembilje (Slapšak 1978; Peršolja 2000: 98; Hrobat 2003: 106–108; 2005: 264–265). Izročilo o šembiljini vožnji in sledovih po Krasu je bilo doslej večinoma interpretirano kot ljudska razlaga opuščeni rimskih cest (Slapšak, Kojić 1976: 27; Hrobat 2005: 263–274). Sovpadanje izročila o šembilji s tromejo v Rodiku pa nakazuje, da je šembilja kot demonska pošast funkcionirala podobno kot že omenjena nadnaravna bitja, ki označujejo meje vaških posesti. Izročilo o vožnji šembilje iz Prelovca proti Ar-

tvižam (Hrobat 2003: 103), ki ga doslej ni bilo mogoče povezati z nikakršnimi sledovi rimske ceste, se pokaže v drugačni luči, če na zemljevidu preverimo lokacijo. Pot od Prelovca proti Artvižam je namreč do Križen dreva uporabljena hkrati kot mejna črta med posestjo Podgrada in Rodika. Šembiljo, ki sicer v povedkah iz Rodika (Peršolja 2000: 98–99, 105–107) niti ni opisana na strašljiv način, je morda na tem območju izgubila vlogo srljive demonske prikazni, kot je videna v večjem delu Krasa (Žiberna 1981: 177; Kerševan, Krebelj 2003: 69–70; Hrobat 2005: 267–68). Na vseh tromejeh rodiške posesti se tako nahajajo demonske pošasti, prikazni iz onstranstva, zaradi česar so ta mesta v folklori prežeta s pridihom nevarnosti in skrivnostnosti.

Zanimivo je, da so samo na vzhodni meji rodiške posesti, kjer je meja najbližje vasi, prisotna izročila o stiku z nadnaravnim. Na zahodnih tromejeh, bolj oddaljenih od vasi, ni mogoče zaslediti nadnaravnih pojavov, ki se v tem predelu nahajajo že znotraj mej srenjske posesti. Na tem, zahodnem območju je morda pomembno spoznanje o usmeritvi poljske poti čez Rodiško polje proti tromeji vrh hriba Poljanšček, čez katerega naj bi po izročilu potekala najstarejša »pogrebna pot« iz Rodika v Gročano (Hrobat 2009: 89–92; 164–176).

Primerjava folklorne konceptualizacije mej z arheološkim gradivom

»Folklorna konceptualizacija mej« Rodika je primerljiva z arheološko sliko Krasa. Bronastodobne grobne gomile iz kamenja so bile najverjetneje uporabljene za simbolno označevanje poselitvenega prostora. Zelo izrazito so z gomilami označene meje Krasa z drugimi regijami, meje med glavnimi morfološkimi enotami znotraj Krasa in zelo verjetno meje poselitvenih teritorijev posameznih skupnosti s središči v utrjenih višinskih naseljih (Novaković 2001: 226–232; Slapšak 1999: 156–157). Najbrž bi lahko na simbolno označevanje mej z gomilami aplicirali mehanizem delovanja katastrskih mej v rodiškem izročilu, ki mejam daje konotacijo nadnaravnega, svetega. Meje in tromeje rodiškega poselitvenega teritorija so v folklornejem izročilu označene s pokopi, bodisi bitij z nadnaravnimi sposobnostmi (vedamec na Kobilji glavi) bodisi skupin ljudi (popotniki na Njivicah, vojaki na Prelovcu). Obe vrsti pokopov, arheološki in folklorni, sta izvedeni na markantnih točkah na vrh gričev ali na markantnih prelazih čeznje (Prelovec, Kobilja glava). Zdi se, da tako arheološki kot folklorni material kaže na isto težnjo po simbolni označitvi mej, ki se odraža v realnem svetu s pokopi v markantnih gomilah in v imaginarnem v povedkah o ubojih ter pokopih ljudi in drugih bitij.

Literatura

- Blumenthal V. (1952), Pomerium. V: *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart: Alfred Druckenmüller.
- Bouju, Jacky (1995), Fondation et territorialité. Instauration et contrôle rituel des frontières (Dogon Karambé, Mali). V: *La construction religieuse du territoire*. Jeanne-Françoise Vincent, Daniel Dory in Raymond Verdier, ur. Paris: Éditions l'Harmattan, 352–366.
- Descola, Philippe in Pálson, Gísli (2002), Introduction. V: *Nature and Society. Anthropological perspectives*. Philippe Descola in Gísli Pálson, ur. London, New York: Routledge, 1–22.

- Dilke, O. A. W. (1971), *The Roman land surveyors. An introduction to the Agrimensores*. Newton Abbot: David & Charles.
- Dragan, Radu (1999), *La représentation de l'espace de la société traditionnelle. Les mondes renversés*. Paris: L'Harmattan.
- Durkheim, Emile (1982), *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosveta, Biblioteka Kariatide.
- Douglas, Mary (1993), *Čisto i opasno*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Eliade, Mircea (1983), *Kovači i alkemičari*. Zagreb: Biblioteka Zora.
- Eliade, Mircea (1992), *Kozmos in zgodovina: mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova revija.
- Ellis Davidson, Hilda (1993), Introduction. V: *Boundaries & Thresholds*. Hilda Ellis Davidson, ur. – Gloss: The Tumble Press, 7–12.
- Gell, Alfred (1992), *Antropologija časa: kulturne konstrukcije časovnih zemljevidov in podob*. Ljubljana: Študentska založba.
- Gennep, Arnold, van (1977), *The rites of passage*. London, Henley: Routledge and Kegan Paul.
- Grafenauer, Ivan (1957), Zveza slovenskih ljudskih pripovedk z retijskimi – A. *Slovenski etnograf 10*, 97–112.
- Grafenauer, Ivan (1959), Zveza slovenskih ljudskih pripovedk z retijskimi – C. *Slovenski etnograf 12*, 135–162.
- Guettel Cole, Susan (2004), *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Hrobat, Katja (2003), *Šembilja na rimskih cestah. O ustnem izročilu in arheoloških raziskavah*. Diplomsko delo. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo (neobj.)
- 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.
- Hrobat, Katja (2009), Ustno izročilo o krajini Krasa v Mitološkem in arheološkem kontekstu. Doktorska disertacija. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (neobj.).
- Kehnel, Anette (2008), Times of Suffering – Spces of Weakness in European Inauguration Rituals. V: *Space and Time in Europe. East and West, Past and Present*. Mirjam Menec, ur. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Županičeva knjižnica 25), 223–248.
- Kerševan, Nada in Krebelj, Marija (2003), *Düša na bicikli. Folklorne pripovedi iz Brkinov, doline Reke in okolice*. Ljubljana: Kmečki glas (Glasovi 27).
- Kocjan, Danila in Hadalin, Jelka (1993), *Bežji zlodej, baba gre. Kraške štorije*. Ljubljana: Kmečki glas (Glasovi 6).
- Kravanja, Boštjan (2007), *Sveti svet: topografija religioznega prostora na primeru Breginjskega kota*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Županičeva knjižnica 23).
- Kropej, Monika (1998), Konj kot kozmološko bitje v slovenskem mitopoetičnem izročilu. *Traditiones 27*, 97–110.
- Kropej, Monika (2007), Védomec. V: *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga, 663.

- Kvideland, Reimund (1993), *Establishing Borders: The Narrative Potential of a Motif. V: Boundaries & Thresholds*. Hilda Ellis Davidson, ur. Gloss: The Tumble Press, 13–20.
- Leach, Edmund (1983), *Kultura i komunikacija. Logika povezivanja simbola*. Beograd: Prosveta (Biblioteka XX vek).
- Lincoln, Bruce (1986), *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1989), *Strukturalna antropologija*. Zagreb: Stvarnost.
- Matičeto, Milko (1959), *La costola di legno. V: Alpes orientales 3. Acta primi conventus de ethnografia Alpium orientalium tractantis. Labaci 1956*. Ivan Grafenauer (ur.). Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 79–90.
- Matičeto, Milko (1966), *Un nuovo anello nelle tradizioni sulla corsa per il confine. V: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 62/1-2*, Basel, 62–76.
- Medvešek, Pavel (1992), *Skrivnost in svetost kamna*. Trst, Založništvo Tržaškega tiska.
- 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 čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja*. Ljubljana, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Županičeva knjižnica 18).
- Morato, Nada (2002), *Mrak eno jutrnja: storje iz Slovenske Istre*. Ljubljana, Kmečki Glas (Glasovi 25).
- Novaković, Predrag (2001), *Prostorska in krajinska arheologija: študija na primeru Krasa*. Doktorska disertacija. Ljubljana, Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo (neobj.).
- Peršolja, Jasna Majda (2000), *Rodiške pravce in zgodbe*. Ljubljana, Mladika.
- Pibernik, Jolanda (1999), *Pravca o Slopah. O zgodovini, družbi, gospodarstvu in kulturi majne brkinske vasi od davnih časov do današnjih dni*. Kranj, Samozaložba.
- Pleterski, Andrej (1997), *Mitska stvarnost koroških knežjih kamnov*. Ljubljana, Zveza zgodovinskih društev Slovenije, Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti.
- Pleterski, Andrej (2005), *De Sclavis autem unde dictis. Slovani in Vlahi na »nikogaršnjem« ozemlju istrskega zaledja. Acta Histriae 13*, 113–150.
- Propp, Vladimir (2006), *Morfologia della fiaba. Le radici storiche dei racconti di magia*. Rim, Grandi tascabili economici, Newton.
- Radenković, Ljubinko (1996), *Simbolika sveta u narodnoj magiji južnih Slovena*. Beograd, Prosveta, Balkanološki institut SANU (Biblioteka slovenski svet)
- Risteski, Ljupčo S. (2001), *Space and Boundaries between the worlds. EthnoAnthropoZoom 1*, 154–179.
- Risteski, Ljupčo S. (2005), *Kategorite prostor i vreme vo narodnata kultura na Makedoncite*. Skopje, Matica Makedonska.
- Scarduelli, Pietro (1985), *La morfologia dell'organizzazione simbolica del territorio. La ricerca folklorica 11. Antropologia dello spazio*, 5–12.
- Schwab, Gustav (2005), *Najlepše antične pripovedke*. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Segaud, Marion (2008), *Anthropologie de l'espace. Habiter, fonder, distribuer, transformer*. Paris, Armand Colin.
- Slapšak, Božidar (1978), *Poročilo o rekonosciranju rimskih cest na Krasu. Poročilo o terenskem delu 1978*. Filozofska fakulteta, Ljubljana, Oddelek za arheologijo (tipkopis).

- Slapšak, Božidar (1995), *Možnosti študija poselitve v arheologiji, Arheo 17*. Ljubljana, Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo.
- Slapšak, Božidar (1999), Slovenski Kras v poznejši prazgodovini in v rimski dobi. V: *Kras: pokrajina, življenje, ljudje*. Kranjc, ur. Ljubljana, Založba ZRC SAZU, ZRC SAZU, 145–163.
- Slapšak, Božidar in Kojić, Svetlana (1976), Šembilja - hudič na gorečem vozu. *Glasnik slovenskega etnološkega društva* 16, 27.
- Šašel Kos, Marjeta (2008), The Story of the grateful wolf and Venetic horses in Strabo's Geography. *Studia mythologica Slavica* 11, 9–24.
- Šmitek, Zmago (2004), *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana, Študentska založba.
- Tončič Štrancar, Marija (2005), *Frk, čez drn – frk, čez trn. Prolke, pravce, štorce in prfjetce iz Brkinov in Čičarije*. Ljubljana, Kmečki glas (Glasovi 30).
- Trdina, Ivan (1858), Narodne poviesti. *Neven* 7, 60–61.
- Vincent, Jeanne-Françoise (1995), Présentation de l'ouvrage. Le territoire et ses dieux: de la rencontre à la coexistence. V: *La construction religieuse du territoire*. Jeanne-Françoise Vincent, Daniel Dory in Raymond Verdier, ur. Paris, Éditions l'Harmattan, 11–30.
- Zupan, Marjan (1999), *Rpečnekova vučca. Folklorne pripovedi z visoke Gorenjske (in iz Kanalske doline)*. Ljubljana, Kmečki glas (Glasovi 20).
- Žiberna, Jožko (1981), *Divaški prag*. Divača, Svet krajevne skupnosti.

**Folklore in the role of demarcating the village limits as spatial openings into the
»other« world. The case of Rodik.**

Katja Hrobat

Man does not understand space as a three-dimensional system, as perceived through the Western model, but supplements the three visible dimensions with the fourth one, representing the world beyond. In order not to lose himself in an unpredictable space, man established a certain logic, principles that strictly define entrance points of the »other« world into the »own« world.

The entire system is supported by the structural logic of the limit, which forms the qualification of space according to the principle of a binary logical system (Lévi-Strauss 1989). A limit is not a mere boundary line. At the same time, it is the third element in the system and acts as a mediator between the opposites it divides (van Gennep 1977; Eliade 1992; Leach 1983; Radenković 1996; Dragan 1999 etc.). The function of mediation between this and »the other« world was taken over by the cadastral boundaries.

At the eastern cadastral boundaries of Rodik, transitory points into the world beyond open up: one can see fire, in which souls are being tormented (Njivice, Prelovec), murders take place, corpses of people and other creatures are being cut up and buried (Njivice, Prelovec, Križen drev, Kobilja glava), supernatural creatures appear, such as "krvavo stegno" ("the bloody leg"), and *šembilja*, or creatures connected to the mediation between the two worlds, such as the blacksmith, witches, and *vedamec*. The supernatural powers seem to be particularly condensed at the three borders, where the snakes guard the treasures (Križen drev), the skull of a dismembered mare is put on a stake (Kobilja glava), the devil and *šembilja* (Pod lisičino) and "the bloody leg" (Križen drev) can be seen, the witches dance and *vedamec* searches for the treasure (Kobilja glava). The cutting up of corpses at the borders and the three borders probably points to the symbolic meaning of sacrifice, which can be detected throughout Europe (Dragan 1999: 42-65, 99; Kvideland 1993: 19). Further, it can also indicate a reiteration of the cosmogonic myths in which the energy of the mythic body of the sacrifice is transferred to macrocosmic dimensions (Lincoln 1986: 41-64). Snakes, strangers and other mediating creatures appearing at the limits of community's land keep the opposing worlds in harmony.

Within this frame, the concept of the supernatural is not considered to be exclusionary or horrifying but is a mere consequence of the constitution of a certain opposition (integrated into the landscape), in relation with which the balance of the world is established through one of the aspects of reality.

Slavenski mitski trokut i legenda o Kamenim svatima

Anđelko Đermek

The legend of wedding guests who were turned to stone is interpreted as an echo of the Slavic myth about the incestuous wedding of Mare and Jarilo, the divine twins. The myth had been reconstructed by V. Belaj and R. Katičič. In the vicinity of Kameni svati there is a complex of sacred triangles clustered around the toponym Babožnica. Beside the previously-mentioned angle of 23.5 ° the author of this article also defines the angle that represents a deviation between the azimuth of the sun setting (or rising) on the equinoxes and the solstices. Suggesting that the traditional custom of building artificial trees for bonfires and the huts is connected to the sacred tree as described in Vita Otonis, the author proves that these were the very structures that had once been situated on the pinnacles of the sacred triangle.

Legenda

Kameni svati su vrh s dolomitnim stijenama, koji se nalazi na jugozapadnim obroncima Medvednice u blizini Zaporešića ponad mjesta Jablanovec. O tom lokalitetu postoji narodna legenda prema kojoj je August Šenoa 1869. godine napisao povjesticu 'Kameni svatovi'. Najstariju obradu ove legende (na njemačkom jeziku) dao je grof Ivan Sermage, nekadašnji gospodar Susedgrada (Sermage 1819). Na hrvatskom jeziku prvi je spomen legende jedno pismo 1842. nađeno u Vrazovoj književnoj ostavštini. Pod naslovom 'Svatovna pećina' ta legenda glasi:

U dolnjem Zagorju, varh tako nazvanoga sela Jablanovca u župi bistranskoj, stoji jedna visoka klisura, o kojoj narod sledeća pripovijeda: "U starodavno doba zaljubio se je neki mladić u krasnu djevojku, želeći je, svim protimbam uparkos, za svoju suprugu uzeti. Ovoj namjeri protivljahu se roditelji njegovi, ali on, slijedeći nagon sarca, uze obljublenu djevojku. Kada su mladići na gori varh rećenoga mjesta svadbu opsluživali, prokleo ih je otac mladoženje, sa svimi svatovi, djeveri, dodaši i ostalom družbom na što se svi na kamen obratiše i pećinom postadoše." (Bošković-Stulli 1963:270)

U ovoj verziji legende svatove kune otac mladoženje, a u recentnijim zapisima svatove redovito kune majka (Zečević 1973). Kameni svati svojim fizičkim oblikom zapravo uopće ne podsjećaju na svatove ili bilo kakve likove. Iz daljine se na vrhu strmog brijega (489 m) danas uočavaju samo dvije okomite bijele pruge zarasle u šumu.

Prirodni fenomeni uz koje se vezuju legende o okamenjenim svatovima postoje i kod ostalih slavenskih naroda. Tako u Sloveniji zapadno od grada Ribnice u Velikoj gori postoje *Bele stene* poznate po sličnoj legendi i pod nazivom 'Kamniti svatje'. Svatovi su išli iz Ribnice prema mladenčevom domu na vrhu planine. Mladenka se razljutila na Sunce

zbog vrućine, te ga je proklela da zauvijek potamni, na što su se svi svatovi u oluji i grmljavini, koja se digla iz srca Velike gore, pretvorili u kamen. Pored Zagorja ob Savi u mjestu Izlake postoje dolomitni kameni stupovi uz potok Mediju, koji se prema legendi nazivaju 'Okameneli svatje'. Također, ima više takvih lokaliteta u Bosni i Hercegovini. Većina njih se vezuje uz mjesta sa srednjevjekovnim stećcima, kao npr. nekropola Maculje pored Travnika poznata kao 'Kamenii svatovi'. U blizini Bugojna kod Gračanice uz obalu rijeke Bunte u blizini starog grada Susida nalaze se stijene 'Kamenii svatovi' (Dragić 2005). U Srbiji postoji 'Đavolja Varoš' u općini Kuršumljia. Legenda kazuje da su stijene na tom mjestu svatovi koje je Bog okamenio zbog ženidbe brata i sestre. Do rodoskrvne veze je došlo jer su se mještani na obližnjem otrovnom izvoru napili 'đavolje' vode. U Makedoniji se nedaleko Kuklice u blizini Kratova nalazi lokalitet 'Весела свадба' sa sličnom legendom. U Bugarskoj postoje nedaleko od sela Zimzelen u Kardžali kamene stijene koje se zovu 'Каменната сватба'. Lokalna legenda navodi da su se iz neznanja ženili brat i sestra, te zbog toga bili okamenjeni u oluji koja se iznenada digla (ДЖОНОВ 1969).

Legende o okamenjenim svatovima nisu ograničene samo na područje Južnih Slavena. U Češkoj u blizini Karlovih Vara prema Lokti nalaze se 'Svatošské skály', skupina kamenih stijena nanizanih s brijega sve do obala rijeke Ohře. Stijene po legendi predstavljaju okamenjenu svadbu Jana Svatoše. Također uz obližnji vrh 'Homolka' (695 m) pored Bečova nad Teplou se nalazi prirodni fenomen koji se također vezuje uz kamenu svadbu (*zkamenělý svatební průvod*). 'Krkátá baba' na lijevoj obali potoka *Lubě* u moravskom kraju kao i 'Kamenná baba' u blizini sela Sousedovice pored Strakonice u Češkoj se također vezuju uz slične legende. U Poljskoj postoji niz kamenih stijena u mjestu Kaliska južno od Gdanjska, koje po legendi predstavljaju zakletu svatovsku procesiju pretvorenu u kamen (*orszak weselny zaklęty w kamienie*).

Neki elementi legende pojavljuju se i kod ostalih indoeuropskih naroda. U Litvi u blizini mjesta Žižmai u regiji Šalčininkai nalaze se stijene poznate pod nazivom 'Užkeikta Svodba' – zakleta svadba. Prema legendi te stijene predstavljaju svatove koje je zaklela majka mladenke. U istom kraju postoje dva velika kamena pod nazivom *Jankelis* i *Jankeliukas*, a prema legendi predstavljaju okamenjene svirače na povratku iz svadbe. U sjevernoj Njemačkoj postoji lokalitet s megalitima 'Steintanz' kod Boitina, koji po legendi predstavlja okamenjene svatove. I u Engleskoj se mjesta s megalitima često vezuju uz legende o okamenjenim svatovima.

Prethodno nabrojanim lokalitetima je zajedničko da se na njihovom mjestu nalazi par kamenih stijena koje se u narodnoj predaji obično povezuju s okamenjenim svatovima. Pored stijena se često nalazi i neki izvor, jezero ili rijeka.

Na temelju rasprostranjenosti možemo zaključiti da legenda o okamenjenim svatovima pripada zajedničkoj slavenskoj baštini nastaloj prije pokršćavanja. To nam omogućava da ju smjestimo u kontekst slavenske mitologije. Elementi legende kao što su incestna svadba (žene se brat i sestra), kletva, ubojstvo udarom groma, te okamenjivanje ukazuju na mit o ženidbi božanskih blizanaca. Prema rekonstrukciji Radoslava Katičića i Vitomira Belaja u ovom mitu se radi o incestnoj svadbi Jarila i njegove sestre blizanke Mare, koji su djeca boga gromovnika Peruna i božice Mokoše. Odmah po rođenju, malog Jarila je oteo bog stoke Veles, pa on zajedno s vilama odrasta u njegovom onostranom, vječno zelenom i vlažnom svijetu iza vode. Također, prema toj rekonstrukciji u jurjevskim običajima je sačuvan praznik povratka mladog junaka Jarila iz Velesovog svijeta, te njegov prvi susret sa sestrom blizankom Marom. Ona zajedno sa svoje devetoro braće stanuje na visokoj gori

u Perunovom zlatnom dvoru, koji se prema mitu nalazi na suhoj grani svetog ili svjetskog stabla. Vrlo važan element mita je božanska ženidba. Svoju vlastitu sestru Maru Jarilo ženi na prvi dan ljeta. Nakon vjenčanja Mara doznaje da joj je Jarilo bio nevjeran, pa ga zbog toga ubija gromovnim strijelama (Belaj 2007).

Element incesta se navodi u srpskim i bugarskim verzijama legende o okamenjenim svatovima, ali u ostalim slučajevima nije sačuvan. To je razumljivo, jer je incest kao tabu lako mogao biti potisnut u narodnoj predaji. Okamenjivanje svatova je uzrokovano kletvom i udarom groma, koji je u mitu zapravo kamena strijela. Božanska svadba se odigrava u Perunovom dvoru, ali se iz većine legendi može zaključiti da svatovi bivaju okamenjeni dok se kreću u procesiji. Takav je i slučaj s većinom lokalnih verzija legende (Zečević 1973).

Kraj oko Kamenih svata je bogat narodnim pjesništvom, pa se osim legendom u rekonstrukciji možemo poslužiti i pjesmama, budući da se čini da i one sadržavaju fragmente istog mita. One će dati i širi kontekst događaja. Promotrimo grupu narodnih pjesama o ranjenom vojniku u crnoj gori. Jedna od njih je zabilježena u obližnjem Oborovu Bistranskom:

*Vu toj crnoj gori žarki ogenj gori,
kraj njega mi jaše dvadeset soldatov.
Si mi zdravo jašu, samo jedan ranjen.
"Draga moja braća, već me popelajte
vu te ravne polje do svetega Ivana.
Kopajte mi jamu pri svetemu Ivanu,
nutra prostirajte moju kabanicu,
na jnu položite moje grešno telo.
Vane ostavljajte moju desnu ruku,
za jnu privežite mojega konja vranca.*

*Nek se konjic plače, kad se ljuba neče.
Kopajte mi zdenec ober groba moga,
doj mi putem pojde, vode se napije,
za dušu spomene.
Sadite mi rože oko groba moga,
doj mi putem pojde, rožicu otrgne,
za dušu spomene.
Delajte mi klupu oko groba moga,
doj mi putem pojde, za klupčicu sedne,
za dušu spomene."*
(Delorko 1973)

Za ranjenim vojnikom ne žali njegova *ljuba*, ali u ovoj pjesmi ne saznajemo zbog čega. Razlog njezinog nezadovoljstva navodi druga grupa pjesama o ranjenom vojniku u zelenoj gori. Takva je npr. pjesma iz obližnjeg Javorja:

*Išla je djevojka u goru zelenu,
u goru zelenu, po vodu studenu.
U goru je došla, mlado momče našla.
Momče glavu zdigne, djevojka pobjegne.
"Ne bježi djevojko, već mi veži glavu
s tum zelenom travom!"
Djevojka je stala, glavu zavijala.
Junak joj govori:*

*"Če ti ja ozdravim, tebe ne ostavim."
Djevojka je stala, glavu zavijala.
Junak je ozdravil, djevojku ostavil.
Djevojka ga klela do groba zelena.
Teške jesu djevojačke kletve:
kad zakune do Boga se čuje,
kad zaplače zemlica premače,
kad uzdahne list i trava sahne.*
(Žganec 1950)

Ova pjesma opisuje prvi susret djevojke i ranjenog vojnika. Radnja se ne odvija na crnoj, nego na zelenoj gori, koju je posjetila djevojka i pri tome pomogla ranjenom vojniku. Poblížom analizom možemo zaključiti da likovi i u jednoj i u drugoj pjesmi zaista

predstavljaju isti par. U slavenskom mitu *črna gora* je Perunova suha gora, a *gora zelena* je vlažna gora, tj. šuma koja se nalazi na putu iz onostranog Velesovog svijeta iza mora prema realnom svijetu i Perunovom dvoru na crnoj gori u kojem se nalazi Mara (Belaj 2007:254). Između zelene šume i Perunove crne gore se nalazi još i polje. To prvi susret ova dva lika smješta na dodir dvaju svjetova, Velesovog i Perunovog. Opravdanom se tako čini pretpostavka da ranjeni vojnik predstavlja samog Jarila, a djevojka Maru. Prvi susret Mare i Jarila se događa na Jurjevo, što bi značilo da se tada odvija i radnja druge pjesme. Ranjavanje na Jurjevo nije smrtno i vjerojatno ima veze sa sukobom koji na taj dan Jarilo ima s Velesom. Nakon sukoba on kreće na put u realni svijet, gdje donosi zelenilo i oživljava prirodu. Njegov cilj je susret s Marom. Nakon što je ozdravio, Jarilo je Mari bio nevjeran, pa ga ona zato u toj pjesmi kune teškom kletvom.

Kletva se realizira u prvoj pjesmi, koja opisuje događaje nakon Jurjeva. Žarki ogenj na crnoj gori vjerojatno predstavlja ivanjski krijes, jer se sličan stih pojavljuje i u ivanjskoj belokranjskoj pjesmi (Belaj 2007:232):

*Na gorici ogenj gori
Detel ga prerašča.
Okol ognja lepoj kolo*

*Devojačko in junačko.
V kolu mi je brat, sestrice ()*

To znači da se radnja prve pjesme odvija na Ivanje. Tada Jarilo biva ranjen u crnoj gori, ali prema pjesmi ima želju da mu grob bude u ravnom polju kod crkve sv. Ivana. Ranjeni Jarilo se tako kreće od Perunove crne gore u smjeru polja. Iako to prva pjesma ne navodi, on zapravo bježi ljutoj Mari (Belaj 2007:278):

*U polju se prah podiže
Ni od vjetra ni od vihra,
Neg od jada lijepe Mare
Gdje joj hrabrov konj pobježe.
Za njim Mare pjehom pješi:*

*–Ustan' doro, ranjen stao!
Strjelice te ustrijelile
Kroz sve tvoje četir' noge,
Kroz sedalce, pa u srce!*

Goropadna Mara u pjesmi strijelom gađa konja. Taj konj je upravo Jarilo, budući da je on konjoliko božanstvo (Belaj 2007:249). Također, Ivanje je dan na koji se odvija božanska svadba. Jarilovo ubojstvo se dakle događa na dan njegove ženidbe s Marom. U slučaju toponima vezanih uz okamenjene svatove vidjeli smo da se skupina stijena često spušta s gore sve do obale rijeke, pa se čini kao da se svatovi spuštaju prema rijeci. To je u određenom skladu s narodnim pjesmama u kojima se mladenac utapa u nabujaljoj rijeci. Pri prvom prelasku rijeke svatovi idu po mladu i prelaze ju bez problema, ali pri drugom prelasku, kada se vraćaju s mladom, rijeka nabuja i mladenac se utapa:

*() Kad su išli po djevojku
Drina voda prisehnila;
kad su išli s djevojčicom,
Drina voda redom briga ()
Zagazil je mladoženja,
zagazil je do kolena.*

*„Gazi, gazi, ne bu glibe!“
Zagazil je do pasenca.
„Gazi, gazi, ne bu glibe!“
Zagazil je do ramena.
Junak tone, škrlak splahne. ()
(Žganec 1950:br.454 c.d)*

I ova pjesma zapravo govori o božanskom paru. Jarilo i njegov dvor se nalaze iza mora ili rijeke u Velesovom svijetu, a Mara se nalazi u Perunovom dvoru na crnoj gori, pa svatovi zato trebaju dva puta prijeći rijeku. Prvi put kada idu po mladenku, a drugi put kada se s mladenkom vraćaju u mladenčev dvor. Ove dvije verzije smrti, okamenjivanje i utapanje, i nisu tako različite kako se na prvi pogled čine, jer gromovi (mitske kamene strijele) udaraju za vrijeme ljetnih oluja koje obiluju kišom te često uzrokuju bujanje rijeke. U skladu s time djevojačka kletva u drugoj pjesmi o ranjenom vojniku zaziva poplavu (*kad zaplače zemlica premače*) i okamenjivanje (*kad uzdahne list i trava sahne*). U slavenskom mitskom krajoliku te ljetne oluje su uzrokovane incestnom svadbom Perunovih bližanaca Jarila i Mare. Poklapanje legende s rekonstruiranim mitom se zasad čini dovoljno potvrđenim.

Sveti trokut

Vitomir Belaj je na tragu ostalih istraživača slavenske mitologije ovako definirao elemente slavenskog svetog trokuta: *tri točke u prostoru povezane su gromovnikom (Perunom, obično na višem vrhu), njegovim suparnikom ili sinom (Velesom ili Jarilom kao vučjim pastirom, niže, katkada uz vodu) i s njegovom ženom (Velikom majkom Zemljom, Mokoš, obično blizu vode). Između Velesove i Mokošine točke je u pravilu voda kao granica svjetova. Značajka tog trokuta su:*

– *tri kuta su mjesta u pravilu s međusobnim vizualnim kontaktom od kojih se dva mogu povezati s nekim muškim poganskim mitskim likom (Perun, njegov zmijski protivnik Veles, te Juraj/Jarilo, Perunov sin kojega je Veles bio oteo, pa može biti zastupljen ili na prvoj ili na drugj poziciji), a jedan sa ženskim (Perunova žena Mokoš kao predmet svađe prve dvojice)*

– *jedan od kutova ima oko 23° (22°-25°) koji predstavlja otklon između zamišljenih eklipsa u dane ekvinočija i solsticija, koji u našim krajevima iznosi 23°27'*

– *dvije kraće stranice trokuta odnose se jedna prema drugoj približno kao 1:1.41*

– *najduža stranica trokuta obično povezuje muške točke*

– *Perunova točka je uvijek negdje na uzvišenju*

– *ženska točka obično je uz vodu*

– *između ženske točke i točke Perunova protivnika u pravilu je voda, obično tekuća*

Sažetak prema (Belaj 2007: 423–424)

Ako je legenda o okamenjenim svatovima zaista odjek mita, onda je za očekivati da su Kameni svati u Jablanovcu dio neke slične mitske strukture u prostoru. U lokalnom kontekstu mladenac Jarilo i njegov dvor se treba nalaziti zapadno od rijeke Krapine, a njegova mladenka Mara istočno, na nekom od medvedničkih vrhova u blizini Kamenih svata. Ono što se odmah može uočiti na ovom terenu je da se s lijeve strane rijeke Krapine, kada se gleda nizvodno, osim Kamenih svata nalaze toponimi kao što su Ivanec s potokom Ivanščakom i Jablanovec s kapelom sv. Ivana, a sa desne strane rijeke Krapine Pušća s crkvom sv. Jurja i sv. Vidom u Javorju pored Brdovca. Juraj s desne strane i Ivan s lijeve strane rijeke zaista odgovaraju šablona da se Jarilo kad je kod Velesa obično zove Juraj, a kad je kod Peruna Ivan, te da je desna strana vode Velesova, a lijeva Perunova (Belaj 2007). Zanimljivi toponimi uz samu lijevu obalu rijeke Krapine su Marenka i Babožnica. Marenka odgovara imenu božice Mare, a u nazivu Babožnica kao da je naznačena također neka ženska božica. Ovi podaci nas ohrabruju da stvar istražimo malo dublje.



Fotografija kapele sv. Ivana u Jablanovcu snimljena oko 1940. godine. U pozadini gore desno na vrhu strmog brijega vide se Kameni svati

Podno Kamenih svata u Jablanovcu nalazi se kapela sv. Ivana s čije pozicije se jasno vidi kapela Majke Božje Čiseljske na suprotnoj strani rijeke Krapine, na vrhu Cirkvenog brijega u Donjoj Pušći. Odmah nešto niže kapele Majke Božje Čiseljske na istom brijegu se nalazi i župna crkva Sv. Jurja. Sv. Ivan i kapela Majke Božje Čiseljske su položene tako da linija koja ih spaja međusobno sa smjerom zapada zatvara kut od 34°. Ovaj kut kao da ima neku osobitu važnost budući da je i glavna os kapele sv. Ivana okrenuta prema crkvi Majke Božje Čiseljske. U istoj liniji, odmah iza kapele nalazi se raspelo i pored njega bunar postavljen tu od pamtivijeka, a za kojeg mještani pričaju da se na njemu redovito napajala stoka koja se vodila s paše u polju niže kapele. Kapela Majke Božje Čiseljske je bočno okrenuta prema sv. Ivanu, ali os crkve sv. Jurja usmjerena je u istom smjeru kao i os sv. Ivana.

Starost kapele sv. Ivana nije poznata. Jablanovec se prvi puta spominje 1340. godine (Smičiklas CD X:593)¹, a 1501. godine se navodi i kao sjedište župe (Rački 1872)². Pri ovom spomenu zapravo se radi o staroj podgorskoj odnosno bistranskoj župi, koja se u popisu iz 1334. godine spominje u vezi s crkvom sv. Nikole kod Lubenika, inače nepoznate lokacije (Rački 1872)³, a koja se prvi put spominje 1209. godine (Smičiklas CD III:91-95). Kapela sv. Ivana svojom gornjom polovicom po arhitekturi, čini se, potječe iz srednjeg vijeka, makar se ne spominje u niti jednom dokumentu iz toga doba. Još 1854. godine gornju i donju polovicu kapele je na dva dijela dijelilo pročelje izvorne građevine (Nikolić 1962:42). Sporadični nalazi ljudskih kostiju oko kapele ukazuju da se uz nju nalazilo i groblje.

Župa sv. Jurja u Donjoj Pušći se prvi puta spominje 1361. godine (Ivančan 1904:157)⁴. Starost kapele Majke Božje Čiseljske nije poznata, a obično se smatra da je izgrađena početkom 18. stoljeća. U kanonskoj vizitaciji 1677. godine ne spominje se ova kapela, ali se u blizini župne crkve sv. Jurja spominje kapela sv. Ivana Krstitelja, pa je moguće da je to ista lokacija (Cvitanović, Laljak 2002). Položaj kapele na vrhu Cirkvenog brijega je poseban, jer se s njega pogled pruža nadaleko. Puščanski župnik Hruševar 1929. godine spominje i predaju o njezinom nastanku:

¹ "ac possessiones Jablanovch et Zaversja"

² "Valentinus plebanus in Jablanovec"

³ "Item ecclesia sancti Nicolai de Lubenic"

⁴ "in possessionibus seu villis inter fluvios Toplica et Szutla situatis in quarum districtu quator ecclesiae parochiales existunt...una sanctae Crucis, altera sancti Georgii, tertia sancti Petri, quarta sancti Viti"



Fotografija crkve sv. Jurja i u pozadini kapele Majke Božje Čiseljske, u Donjoj Pušći

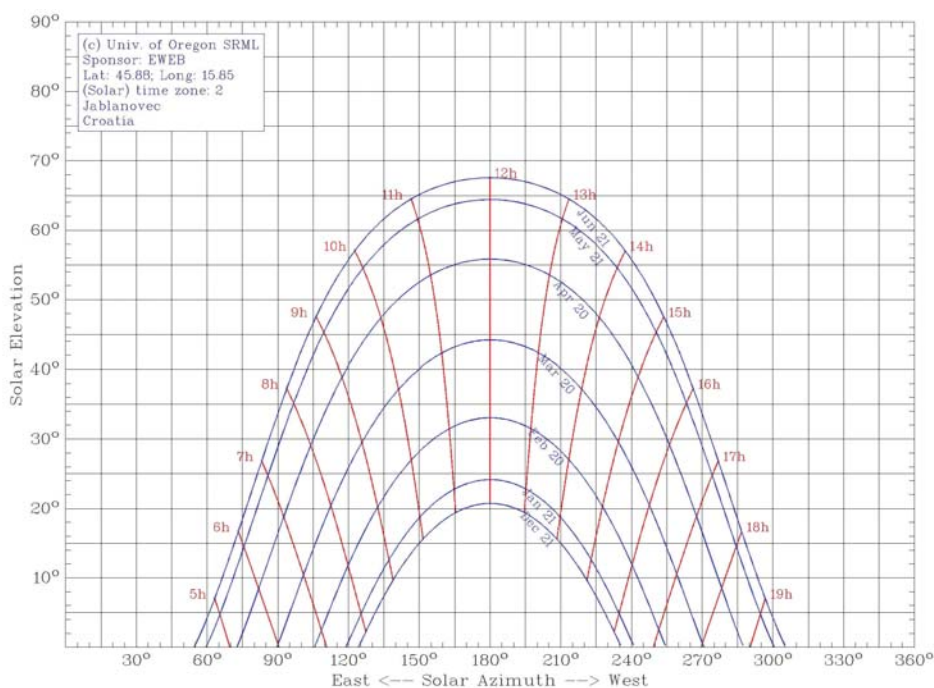
„Pripovijeda se da kada je bila Kapelica sv. Marija Magdalena svršena (navodno prije 400 godina), a istom gospodinu (legendarnom Mati Bužanu) ostalo je još mnogo njegova imutka, te da je jednoč isti gospodin bio u lovu u Pušći, te da je na istom brijegu pod nekim drvećem zaspao, gdje je sada Kapelica Majka Božja Čiseljska, te da je isti gospodin sanjao da spava u Crkvi Majke Božje. A kada se probudio promatrao je ovaj brijeg i isto mjesto gdje je spavao i što je sanjao... (nečitko)... sagraditi Kapelicu. A kada je otišao ovaj gospodin iz ovog mjesta, tu je neki pastir pasao stoku za kojega se govori da se je zvao Dorčić, te da je povadio iz zemlje ove štapove i poboo natrag u zemlju samo što je proširio onaj okvir, tako da su u istoj formi bili pobodeni samo što su zauzimali veći prostor. Kada je došao po drugi puta gosp. Mato Bužan na isto mjesto i vidio da mu je plan proširen, tada je računao da je to upravo Božja Mogućnost, da mora veću Crkvu graditi nego što ju je on naumio. I od sada počeo je graditi isti gosp. ovu istu Kapelicu Majke Božje Čiseljske koja je i danas, ali za svoga života je nije mogao posve svršiti...” (Hruševar 1929)

Iako se priča smješta u lokalni kontekst i glavni likovi dobivaju konkretna imena, njezino značenje se može u nekim elementima iščitati kao mitsko, npr. spavanje gospodina pod drvećem koje se nalazilo na mjestu buduće crkve i pastir koji je ovdje pasao stoku. Ako bi priču interpretirali u kontekstu slavenskog mita, onda bi pastir mogao biti oteti Jarilo koji kao dječak čuva Velesovu stoku, a gospodin u lovu Perun. Stablo pod kojim je zaspao moglo bi biti stablo svijeta. Perun se tu mogao naći pod stablom, budući da je bio u lovu na Velesa, koji se u mitskoj slici nalazi pod stablom. Ovakvo zaključivanje bi bilo ipak presmionio da nam ovaj župnik nije iznio još jednu vrlo neobičnu predaju u vezi ove crkve:

“Tako se pripovjeda da je bio jedan čovjek u prijašnje doba krivo optužen da je ukrao jedne volove i stoga razloga je bio u okovima, te po zagovoru M. B. Čiseljske oslobodio se tih okova te ih je donio u istu Kapelicu gdje se i danas nalaze isti okovi iza Oltara u Kapelici.“ (Hruševar 1929)

U ovom kratkom zapisu isprepliće se više motiva u kojima je još i lakše prepoznati mitsko praporičje. Okovi iza glavnog oltara mogu se povezati s Jarilovom karakteristikom da je on ponekad vučji pastir i gospodar vukova. Vukovi ubijaju odnosno krađu stoku i zbog toga su za ljude vrlo opasni. Da bi se to spriječilo, vučja usta se simbolički zatvaraju, a za to služe metalni predmeti kao što su lanci, brave ili okovi. Jarilo vukovima okiva gubice na dan svojeg povratka iz Velesovog onostranog svijeta na Jurjevo, te je on glavni ljudski zagovornik protiv vukova (Mencej 2001). To okivanje vjerojatno ne prolazi bez sukoba, jer pjesma o ranjenom vojniku u zelenoj gori nagovještuje da je Jarilo u tom

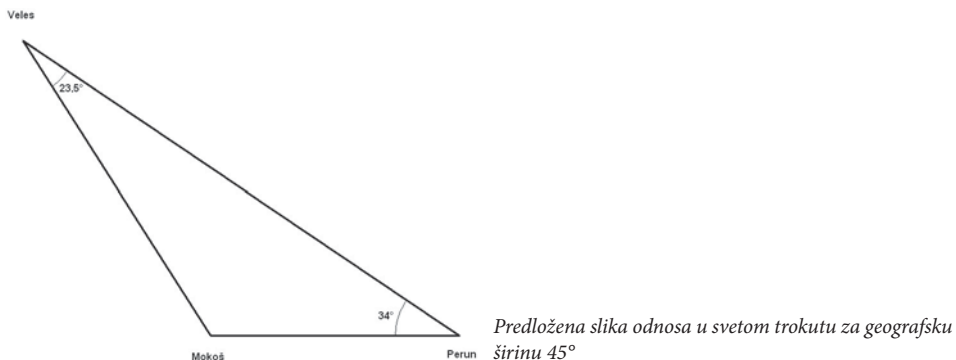
sukobu ranjen. Krađa volova je odjek vrlo starog indoeuropskog i slavenskog mita o krađi stoke. U slavenskom mitu stoka je Perunova, a krađe ju Veles. Ponekad u predaji postoji i određeno kolebanje čija je zapravo stoka, što dolazi do izražaja i u ovom zapisu. U ovom kontekstu priča kazuje da je Veles bio krivo optužen da je ukradio volove, te da je zbog toga bio okovan. Stoga se čini da je upravo on vuk kojemu Jarilo okiva gubicu na Jurjevo. Veles u mitskoj priči hoće zauzeti Perunov položaj, te zatvara vode i krađe stoku. Zbog krađe ljudima prijeti glad, pa dolazi Perun, te gromovnim strijelama ubija ili tjera Velesa pod sveto stablo, tamo gdje je njegovo pravo mjesto (Belaj 2007:98–112). Imamo to sačuvano u prethodnoj priči o gospodinu koji je na tom brijegu bio u lovu. Na taj način Perun oslobađa vode i stoku, te spašava ljude od pogibelji. U tome mu važnu potporu daje Jarilo. Ovako interpretirana, ova predaja izražava određenu simpatiju prema Velesu. Iz nje bi slijedilo da se vuk, odnosno Veles kasnije oslobodio ovih okova uz pomoć ženske božice (Mare ili Mokoše).



Dijagram kretanja Sunca kroz prvi dio godine na geografskoj lokaciji Jablanovca <http://solar.dat.uoregon.edu/Sun-ChartProgram.html>

Što znači kut koji zatvara linija koja spaja kapelu Majke Božje Čiseljske i kapelu sv. Ivana sa smjerom zapad-istok, lakše ćemo uočiti ako proučimo dijagram kretanja Sunca kroz prvu polovicu godine na geografskoj lokaciji Jablanovca.

Na vodoravnoj osi dijagrama prikazan je azimut, tj. kut položaja Sunca u odnosu na smjer sjevera, a na vertikalnoj osi elevacija, tj. kut položaja Sunca u odnosu na obzor. Svaka zvonasta krivulja prikazuje putanju Sunca po nebeskom svodu na određeni datum



u godini. Na ekvinočij, tj. prvi dan proljeća Sunce zapada pod azimutom od 270° , a u podne mu je najviša točka 44° nad obzorom. Na solsticij tj. prvi dan ljeta Sunce zapada pod azimutom od oko 304° , a u podne mu je najviša točka $67,5^\circ$ nad obzorom. Od solsticija do ekvinočija razlika azimuta je 34° , a razlika zenita $23,5^\circ$.

Kut od 34° , tj. azimut od 304° je dakle kut pod kojim Sunce zapada na prvi dan ljeta na geografskoj poziciji Jablanovca. Tada gledano s poziciji kapele sv. Ivana Sunce zapada za kapelu Majke Božje Čiseljske. Vrlo znakovito, samo par dana nakon toga, tj. na blagdan sv. Ivana Krstitelja (24. lipnja) se u kapeli sv. Ivana tradicionalno slavi glavno godišnje crkveno proštenje. Nameće se pretpostavka da kut koji ove kapele međusobno zatvaraju sa smjerom zapad-istok ima svoje mjesto i u svetom trokutu. Ako uz najdužu stranicu trokuta ostale dvije položimo pod kutovima od $23,5^\circ$ i 34° , onda se one odnose jedna prema drugoj kao 1:1,4. To je u skladu s navedenim pravilima da se dvije kraće stranice u svetom trokutu odnose jedna prema drugoj kao 1:1.41. Ovakvi odnosi u svetom trokutu vladaju međutim samo oko 46. paralele. Kut razlike azimuta pod kojim Sunce izlazi ili zapada za obzor se mijenja s promjenom geografske širine, pa tako sjevernije točke imaju taj kut veći, a južnije manji. Ovaj kut je lakše mjeriti, jer prilikom motrenja položaja na kojem Sunce zapada nije potrebno znati koliko je sati. Međutim, velika prednost kuta od $23,5^\circ$ je činjenica da je on uvijek isti na bilo kojoj geografskoj lokaciji. Oba kuta su posljedica nagiba zemljine osi vrtnje u odnosu na os ekliptike tj. u odnosu na os vrtnje Zemlje oko Sunca.

Međusobna vidljivost svih svetišta u svetom trokutu je važna zato jer kutove inače nije moguće izmjeriti. Da su točke vrhova mitskog trokuta bile svojevrsni primitivni laboratoriji za motrenje položaja Sunca, a samim time i početka godišnjih doba, imamo jednu zanimljivu posrednu potvrdu iz vremena dok su neki Slaveni još bili pogani. Tako arapski geograf Masudi iz 10. stoljeća u svojem djelu Zlatne livade (LXIV IV) navodi fantastičan opis slavenskih poganskih hramova, koje on nije vidio nego opisuje ono što je čuo o njima. U tom opisu iznosi neke važne činjenice o mitskom trokutu. Jedan hram se nalazi uz vodu, a jedan na najvišoj planini na svijetu. Na vrhu hrama se nalazi mehanizam koji se *'pokreće i treperi kada se Sunce rađa'* (Leger 1901). Dvori koji se okreću za Suncem spominju se i u hrvatskoj narodnoj poeziji u ciklusu narodnih pjesama o Senjaninu Ivi (Andrić 1913: br. 113). Da je položaj svetišta bio zaista u vezi i s mjestom gdje Sunce zapada govori i narodna pjesma iz obližnjeg Javorja:

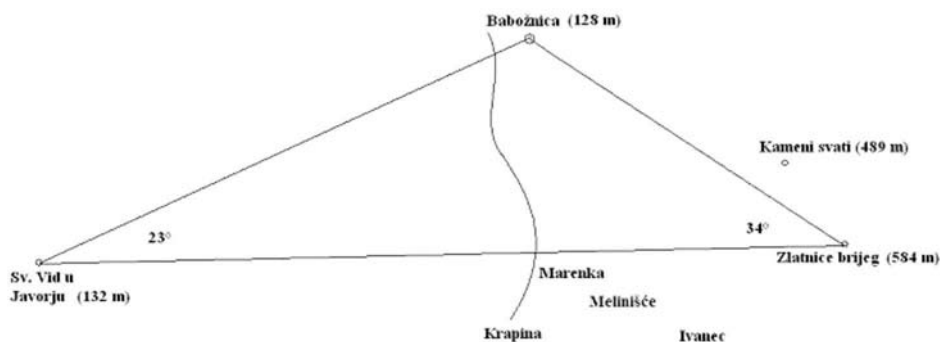
*Sunce moje, odi doli niže, ()
kraju moje hiže.
Nutri stoji moja stara majka,
ona fali devet kapitana.
A ja ne bi toga ni jednoga,
več ja ljubim mladoga junaka ()
(Žganec 1950:br. 283c)*

Sunce tu zapada za djevojčinu 'hižu' u kojoj se nalazi njezina stara majka. Djevojka je očito Mara, stara majka je Mokoša, devet kapitana je Marinih devetoro braće (slično kao i u pjesmi o Senjaninu Ivi devet paunova), a mladi junak je Jarilo. Hiža za koju zapada Sunce je prema tome upravo Perunov dvor.

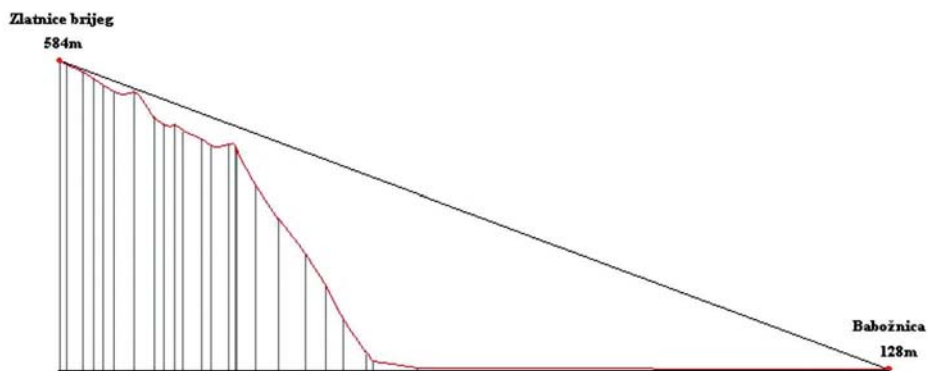
Sklop svetih trokuta oko toponima Babožnica

Kameni svati nisu najviši vrh jugozapadnog masiva Medvednice, jer se iznad njega iz doline rijeke Krapine u predjelu Zakićnica vidi blago položen 100 metara viši Zatinice ili Zlatnice brijeg (584 m). Ovaj brijeg po nazivu odgovara Perunovoj gori, jer Perunov dvor je od zlata. Koledari koji predstavljaju bića iz Velesovog onostranog svijeta mrtvih prilikom dolaska u krađu Jarila pred Perunov dvor, često izražavaju činjenicu da su vrata Perunova dvora zlatna (Belaj 2007:186). Pošto sve slavenske svadbe oponašaju božansku svadbu Mare i Jarila, zanimljivo je da se ista činjenica izražava i u lokalnim svadbenim običajima prilikom dolaska svatova po mladenku, kada svatovi navode da je kvaka vratiju mladenkinog doma od zlata ili srebra. Zlato u vezi s Perunovim dvorom izraženo je i u jednoj lokalnoj pjesmi koja opisuje Jarilov (slavujov) put do Mare (kukavice) i zaziva njihov susret:

*Kukuvača, rana tica, čuj ti ju z gore!
Pojdi, pojdi, moj slaviček, čez te devet gor!
Tam buš našel, tam buš našel jen zeleni bor.
Hu tom boru, hu tom boru jeden zlatni stol...
(Laljak 1995)*



Sveti trokut sv. Vid-Zlatnice-Babožnica prema topografskoj karti 1:25000



Dijagram vidljivosti Zlatnice brijega i Babožnice prema topografskoj karti 1: 25000

Ispod Zlatnice brijega izvire potok Ivanščak. Iako nije moguće konstruirati sveti trokut koji bi povezivao kapelu sv. Ivana, sv. Majke Božje Čiselske i Zlatnice brijeg, put kojim se kreće Jarilo jasno je naznačen potokom Ivanščakom, koji se spušta u smjeru zapada i rijeke Krapine. Zapadno od Zlatnice brijega preko rijeke Krapine zaista se nalazi vrlo značajan sakralni objekt, a to je crkva sv. Vida u Javorju pored Brdovca. Ako konstruiramo sveti trokut s kutom od 23° kod crkve sv. Vida u Javorju kao Velesovim (Jarilovim) svetištem i s kutom od 34° na Zlatnice brijegu kao Perunovim svetištem, tada treća točka tj. Mokošino svetište pada u središte predjela *Babožnica*, koji se nalazi uz lijevu obalu rijeke Krapine.

Iako toponim Babožnica pokriva veće područje, kasnije ćemo vidjeti da je točka koja u ovom svetom trokutu odgovara položaju Mokošinog svetišta zaista posebna.

Linija Zlatnice – sv. Vid siječe rijeku Krapinu na mjestu toponima Marenka. Ovime kao da je naznačeno mjesto prvog susreta Mare i Jarila, koji zatim krećući se uz tok potoka Ivanščaka stiže do Perunovog dvora na Zlatnice brijegu, gdje se održava svadbeno gozba. Svatovi se zatim vraćaju u smjeru Babožnice prolazeći pored Kamenih svata i kapele sv. Ivana. Između sv. Vida i Babožnice teren se, iako uglavnom ravan, ipak mjestimično uzdiže 10 metara iznad linije vidljivosti. Toranj crkve sv. Vida je izuzetno visok, pa se čini kao da se time anulira baš ovaj topografski nedostatak. Ova poteškoća dovest će nas kasnije do zanimljivih rezultata, ali zasada ćemo ju zanemariti.



Crkva sv. Vida u Javorju pored Brdovca

Da linija sv. Vid – Babožnica ipak ima neku posebnu važnost potvrđuje i činjenica da ona prelazi rijeku Krapinu na mjestu stare brvi. U njezinoj blizini u predjelu Babožnica se prema još i danas živoj predaji u prošlosti nalazio mlin u kojem se Matija Gubec navodno sastajao sa Ilijom Gregorićem i dogovarao seljačku bunu protiv Franje Tahija 1573. godine (Zečević 1973; Bonifačić-Rožin 1972). Iako su mlinovi na Krapini pored Zaprešića historijska činjenica (Tajčević 1993), moguće je da ova predaja zapravo izvire iz slavenske mitologije i da na aktere Seljačke bune primjenjuje mit o sukobu Peruna i Jarila s Velesom. Ova pretpostavka dobiva na snazi kad se uzme u obzir da skoro sve informacije o Matiji Gupcu dolaze iz narodne predaje. Da je do te amalgacije zaista došlo upućuje nas i poznata ‘Gupčeva lipa’, koja se nalazi baš pored crkve sv. Jurja u Stubici podno koje se je Gubec navodno sastajao s ustanicima. To ukazuje na mogućnost da Gubec tu u zajedništvu sa svetim stablom (lipom) figurira kao zamjena za Jarila. Također, zagrebačka predaja o pogubljenju Matije Gupca na Markovom trgu također ukazuje na mit o Jarilu. Ivan Kukuljević 1854. zapisao je tu predaju u ovom obliku:

Na dan njegova pogubljenja odvedoše ga na Trg sv. Marka, i postaviše ga vezana na stolac, na ono mjesto gdje još danas četiri pločnasta kamena zabijena stoje. (...) vjenčahu Gubca u ognju razbieljenom gvozdenom krunom, derahu ga usievaniem klieštama, odsjekoše mu zatim vienčanu glavu i razciepaše njegovo tielo na četiri komada, te pobacaše ih na četiri strane svieta. (Marks 2005)

Iz srednjovjekovnih zapisa poznato je da se ispred crkve sv. Marka palio ivanjski krijes (Belaj 2007). Gupčeva glava je po predaji vjenčana željeznom krunom, što je vjerojatno odjek mita o ivanjskom vjenčanju Jarila i Mare. Četiri pločasta kamena i četiri strane svijeta neodoljivo podsjećaju na opis Svantevita u njegovom hramu na rtu Arkona, čije su četiri glave gledale na četiri strane svijeta. U ovakvom živopisno prikazanom rascjepljivanju Gupčeva tijela može se nazrijeti čak i poganska žrtva, tj. obredno komadanje tijela žrtvovane životinje ili čovjeka. Da je u podlozi mit i da je Markov trg u Zagrebu vrlo vjerojatno mjesto poganskog svetišta potvrđuje i predaja o zmaju u zdencu pored crkve sv. Marka. Jednom su zmaja ‘crnoškolci’ vidjeli ‘*kako se u zdencu giblje i zdiže*’. Jedan je htio skočiti na njega da bi zajedno poletjeli, ali su ga drugi odvratili te donijeli mlinsko kamenje i pobacali ga na pozoja (Marks 2005). I u sklopu legende o Kamenim svatovima spominje se mlin. Mladenka je kod kazivača iz Jablanovca mlinareva kći:

“Mlada je bila kći mlinara iz Podsuseda, a dečko je bil iz Novaka Bistranskih. Car su ga zvali. Mati od mlade nije bila zadovoljna da ide ona bogata za siromaha Cara, makar se zvao Car. Otac je bil zadovoljan i on je iz Podsuseda išel š njima na vjenčanje. Da je majka zaklela da Bog da se okamenili! I oni se okamenili! Još se vide na vrh brijega veliki kamenovi. Još neki pričaju da je u pečini kotač za kolovrat što ga je mlada nosila da bu prela.” (Zečević 1973:br. 43)

Ako ovo kazivanje stavimo u kontekst slavenskog mita, onda božica Mara, Perunova kći, figurira kao mlinareva kći. Perun je u tom kontekstu mlinar, što se zaista uklapa u mitsku sliku. Ne treba ovdje zbudnjivati Podsused kao mjesto mlina, jer je motivacija za to došla iz činjenice da se tamo nalazilo sjedište vlastelina i gospodara čitavog ovog kraja, koji je logična zamjena za Peruna. Također, autentično prezime Car iz Novaka Bistranskih se sličnom logikom pojavilo kao zamjena za Jarila. Mlin ima u sebi žrvanj, mlinski kamen iz kojega po mitskom shvaćanju izbijaju gromovi. U tom smislu zanimljivo je da se u Srbiji obredno kupanje povezano s ivanjskim običajima (preneseno na Đurđevdan) ponekad obavlja ispod vodenice (Petrović 2004:733). Obredno kupanje u vodi na mjestu

gdje se nalazi mlin, tj. izvor gromova može se dovesti u vezu s rekonstruiranim mitom o Jarilovom ubojstvu gromovnom strijelom od božice Mare, uslijed čega on biva okamenjen i utopljen. Legenda o mlinu na položaju Babožnica nezavisni je podatak koji ukazuje da se na tom mjestu zaista nalazilo Mokošino svetište.

Crkva sv. Vida se prvi puta spominje već 1334. godine kao sjedište župe (Rački 1872)⁵. Sv. Vid se nalazi u Javorju, a javor kod Slavena često predstavlja sveto stablo. Uz crkvu sv. Vida vezuje se predaja koja govori slijedeće:

„Istom na tom temelju možemo razumjeti, što župljani brdovački pripovijedaju o postanku kapele sv. Vida. Oni na ime kažu, da su njihovi starci jedno jutro, na onom mjestu, gdje danas župna crkva stoji, našli kip (statuu) sv. Vida mučenika, koji se je po Savi na drenjku plivajuć, zaustavio na njevoj vrbi. – Našavši taj kip, odma se u tom slože, da tamo podignu kapelu na čast sv. Vida, što su i u kratko vrijeme izveli. – Poradi toga bila je ista kapela nazivana: Sveti Vid na Drenjku.“ (Cigler 1877).

Drijen isto kao i vrba može predstavljati stablo svijeta. To može biti odjek činjenice da se na mjestu crkve sv. Vida u pretkršćansko doba nalazilo sveto stablo. Što se pak tiče titulara crkve sv. Vida, postoji mišljenje da je Svantevit samo jedna od manifestacija Jarila (Zaroff 2002). U skladu s time, sv. Vid na drenjku i na vrbi u brdovečkom Javorju predstavlja Jarila na stablu svijeta.

Zanimljivo je da se u sklopu crkve sv. Vida nalazi kapela sv. Barbare, slično kao što i crkva sv. Jurja u Pušci ima odmah poviše sebe kapelu Majke Božje Čiselske. Jarilo kao da je uvijek u pratnji ženskog božanstva, koje se vezuje uz majčinstvo. Sveta Barbara je zaštitnica rudara, dobre smrti i protiv groma i vatre, što ju u neku ruku povezuje s Mokošom. Često se spominje u narodnim žetelačkim pjesmama ovoga kraja zajedno s Marijom.

Baš u Javorju je zabilježena i jedna narodna pjesma koja kao da je sačuvala informaciju o trećem, Mokošinom svetištu ovog svetog trokuta, koje se nalazi u polju, a koje još nema svoju crkvu:

*Šetala se, šetala se
Barbara devojka,()
gori doli po širokom polju.
Ona se je tiho spominjala,
da bu dala cirkvicu zidat.
Cirkvica bu z dragog kamena,
turen bude moga oca Boga.
(Žganec 1950:br. 283e)*

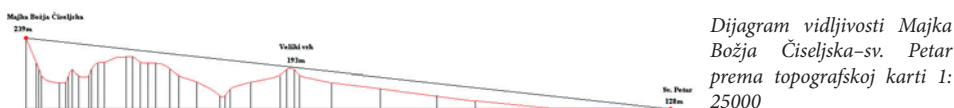
U ovaj sveti trokut uklapaju se i narodne pjesme zabilježene kod iste crkve sv. Vida, koje govore o našem Ivanu koji je na Ivanje otišao u Zagorje po djevojku. U kontekstu župe sv. Vida to znači preko rijeke Krapine:

*Dođi, dođi Jive na naš kris!
Našega Jivana doma ni.
(Žganec 1950:br. 530a);*

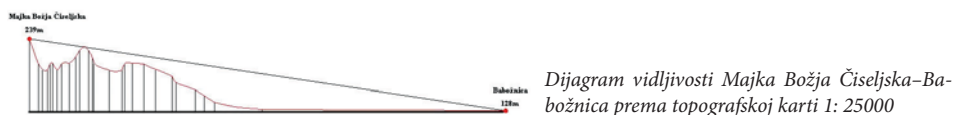
⁵ "Item ecclesia sancti Viti de Crapina", Oznaka 'de Crapina' tada označava područje između Sutle i Krapine

*Našega Jivana doma ni,()
naš je Jivan prešao (v) Zagorje,
zagorskim devojkama na glede,
koja bu devojka najlepša.
Marica devojka (je) najlepša.
Primil ju je Ive za ruku,
pak ju dopelal vu svoj dvor .
(Žganec 1950:br.530c)*

Podno Kamenih svatova postoji još jedna stara crkva koja se spominje u prvom popisu župa zagrebačke biskupije 1334. godine (Rački 1872)⁶. To je crkva odnosno danas kapela sv. Petra na ulazu u Zaprešić s južne strane. S njezine pozicije kapela Majke Božje Čiseljske u Pušći prema topografskim kartama postaje upravo vidljiva iza i u visini vrha, koji se pomalo prepotentno naziva 'Veliki vrh' (193 m).

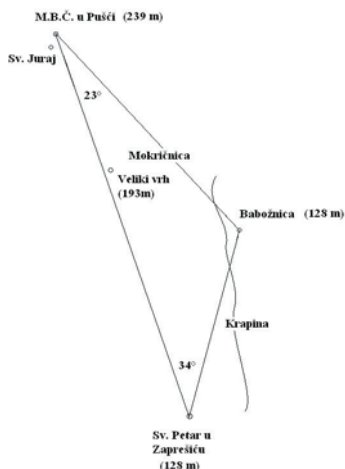


Danas vidljivost više ne postoji zbog novogradnje, ali i u prošlosti je bila moguća jedino ako je sam Veliki vrh bio posječen. U imenu Zaprešića najvjerojatnije se radi o složenici 'za - presjekom', što bi značilo da se radi o kraju iza presjeke, preko brda ili kroz šumu (Krivošić 1992). Jedino šumovito i brdovito područje se Zaprešiću nalazi u smjeru sjevera i Velikog vrha, tj. Majke Božje Čiseljske. Ono što je najzanimljivije je činjenica da se iz pravca sv. Petra onaj isti lokalitet Babožnica iz prethodnog svetog trokuta vidi pod kutom od 34°, a iz pravca Majke Božje Čiseljske pod kutom od 23°. I ovdje vidljivost danas ne postoji zbog šume, pa se čini da je u pogansko doba šuma koja se ispriječila između morala biti posječena kako bi i ovaj sveti trokut vršio svoju funkciju. Trokut je zarotiran za 73,5° u odnosu na prethodni sveti trokut sa sv. Vidom. Oba trokuta imaju zajedničko Mokošino svetište.



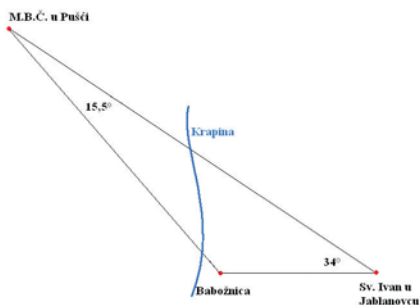
Pozicija Babožnica je vrlo pažljivo odbrana, te da se kojim slučajem nalazi nešto dalje u bilo kojem smjeru, više ne bi bila vidljiva u oba sveta trokuta. Posebno zanimljiva činjenica je da je sveti trokut sa sv. Vidom po duljini stranica i po kutovima potpuno jednak svetom trokutu sa sv. Petrom, što sasvim sigurno nije puka slučajnost. Sa strane kuta od 34° se na mjestu Perunovog svetišta nalazi kapela sv. Petra, a sa strane kuta od 23° na mjestu Velesovog odnosno Jarilovog svetišta kapela Majke Božje Čiseljske u zajedništvu s crkvom sv. Jurja. Neobično je što se sv. Petar i sv. Juraj nalaze s iste strane rijeke Krapine. Međutim, kako se između njih nalazi područje koje se naziva Mokričnica, to kao da je i ovdje zadovoljen uvjet da su svetišta razdvojena vodom. O crkvi sv. Petra imamo zabilježene sljedeće podatke u povjesnici župe sv. Vida:

⁶ "Item ecclesia sancti Petri de Crapina"



Sveti trokut sv. Petar–Majka Božja Čišeljska–Babožnica prema topografskoj karti 1:25000

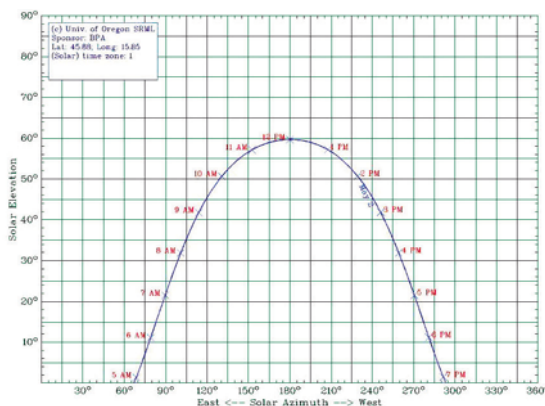
„Jedino oslanjajući se na izjavu staraca i predavanje, kažu, da je lijeva strana Zaprešića naprama bistranskoj gori, bila nekada sva pod vodom, kao kakovo jezero, te su tamo Zaprešićani ribe lovili. – Obično bi si mrieže izpirali i krpali pokraj današnjega drumca na kraju sela, te su ribari tamo svom zaštitniku sv. Petra podigli malu i nezatnu drvenu kapelu. – I ta ista kapela stajala je sve do godine 1869. dok sadanji župnik ne sagradi današnju velebnu kapelu u gotičkom slogu uz veliki trošak i žrtve župljana. – Vječna šteta, što ta krasna kapela stoji u onoj vlažnoj nizini i na kraju župe. – Da je zagrađena na križanju u Zagreb, Brdovec i Novi dvori, služila bi župi zaista na mali ures i ponos.“ (Cigler 1877)



Trokut sv. Ivan–Majka Božja Čišeljska–Babožnica prema topografskoj karti 1:25000

Župnik se žali da je ‘vječna šteta što ta krasna kapela stoji u onoj vlažnoj nizini i na kraju župe’. Međutim, iz ovih razmatranja proizlazi da je na taj položaj postavljena s dobrim razlogom. Vjerojatno je upravo ovaj sveti trokut bio glavna motivacija za nastanak mjesnog imena Zaprešić.

Vratimo se sada na kapelu sv. Ivana u Jablanovcu. U korijenu Jablanovca je riječ ‘jablan’ čije praslavensko značenje je ‘stablo jabuke’. To stablo često u slavenskoj mitologiji predstavlja stablo svijeta, slično kao i stablo javora, pa je naziv ovog mjesta vjerojatno motiviran svetim stablom na mjestu kapele sv. Ivana. Kao što je već spomenuto, kapela sv. Ivana s kapelom Majke Božje Čišeljske zatvara kut od 34° u odnosu na smjer zapada. Kada smo to utvrdili, nismo mogli znati da kapeli sv. Ivana smjer zapada određuje upravo pozicija Babožnica, mjesto zajedničkog Mokošinog svetišta prethodna dva sveta trokuta. Sa



Dijagram kretanja Sunca na geografskoj lokaciji Jablanovca na dan 2. svibnja

suprotne pozicije tj. s mjesta na kojem se nalazi kapela Majke Božje Čiselske, Babožnica i sv. Ivan vide se pod kutom od 15,5°.

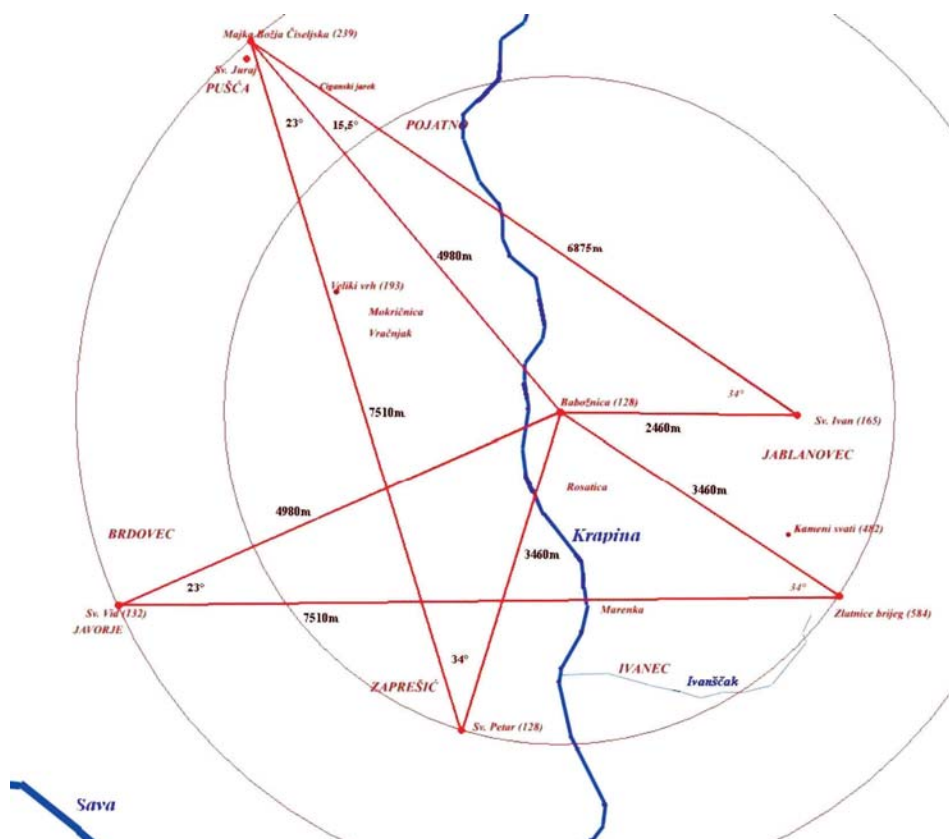
Kako je značenje kuta od 23,5° u vezi s elevacijom Sunca u zenitu od prvog dana proljeća do prvog dana ljeta, to po istoj logici onda kut od 15,5° odgovara 2. svibnju, budući da je na prvi dan proljeća elevacija Sunca u zenitu 44°, a na dan 2. svibnja 59,5°.

Čini se da se ovim kutom na poziciji Majke Božje Čiselske mogao odrediti neki poganski praznik koji danas pada tjedan dana nakon Jurjeva. Zanimljivo je da približno istog datuma počinje i brojanje dana na vrču iz sela Romaški kraj pokraj Kijeva (Belaj 2007:159). Međutim, možemo uočiti još jednu zanimljivu činjenicu ukoliko kut od 23,5° umjesto u smislu elevacije interpretiramo u vezi s azimutom. Tada se pokazuje da Sunce pod kutom od 23,5° u odnosu na smjer zapada, tj. pod azimutom od 293,5° zapada upravo 2. svibnja. Kutovi od 23,5° i 15,5° na ovoj geografskoj širini su u međusobnoj vezi, jer i jedan i drugi ovako interpretirani ukazuju na 2. svibanj. U tom smislu također je zanimljiv slučaj ranosrednjovjekovnih mogila, odnosno umjetnih stožastih humaka oko grada Krakova (Slupecki 1999). Jedan od njih koji se naziva *Kopiec Wandí* se nalazi lijevo od Visle pored manje rijeke naziva Dlubnia, danas u Nowoj Huti, a drugi humak koji je udaljen 9 kilometara desno od Visle na brdu Lasota se naziva *Kopiec Krakusa*. Između mogila postoji direktna optička vidljivost pri čemu one sa smjerom zapad-istok zatvaraju kut od 24,5°. Kada se gleda iz smjera Krakovog humka, Sunce izlazi u smjeru Wandinog humka upravo 2. svibnja, jer na geografskoj poziciji Krakova na taj dan Sunce izlazi baš pod kutom od 24,5° (Góral 2006). U svjetlu ovih informacija, čini se da se poganski blagdan Jarilovog povratka iz Velesovog svijeta po današnjem kalendaru zapravo obavljao 2. svibnja.

Toponim Babožnica s precizno određenim položajem, koji se danas našao tik do modernog trgovačkog centra, je tako višestruko potvrđen kao mjesto svetišta ženskog božanstva, iako na tom mjestu danas ne postoji nikakva građevina. Oko njega postoji sklop svetih trokuta koji uključuju skoro sve najstarije crkve na ovom području: sv. Vida u Javorju, sv. Jurja i Majke Božje Čiselske u Pušći, sv. Petra u Zaprešiću i sv. Ivana u Jablanovcu. U svjetlu toga se čini da stari njemački kroničar Thietmar zaista s pravom za Slavene kaže⁷:

“Koliko god srezova ima u ovom kraju, toliko ima i vračeva i hramova demonskih, koje nevjernici obožavaju.” (Pertz 1856)

⁷ Thietmari Cronicon VI. 18.: *Quot regiones sunt in his partibus, tot templa habentur, et simulacra demonum singula ab infidelibus coluntur, inter quae civitas supramemorata principalem tenet monarchiam.*

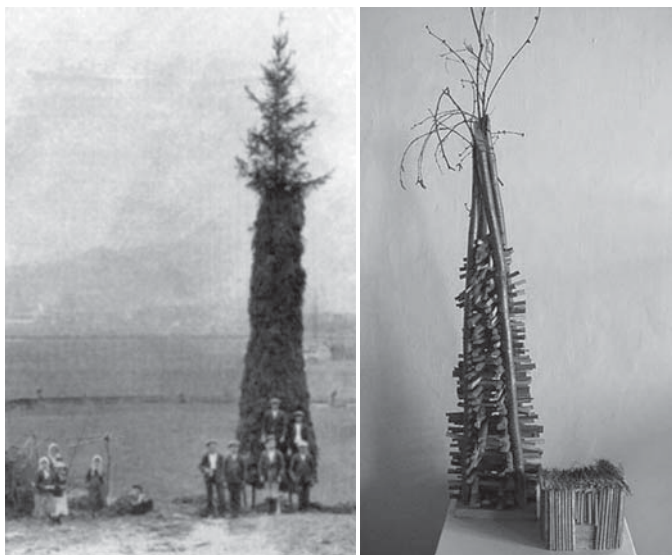


Prikaz sklopa svetih trokuta sa zajedničkim ženskim svetištem Babožnica prema topografskoj karti 1:25000. Kružnice su opisane oko točke Babožnica

Zaista se čini da je svako selo i župa bilo dio barem jednog svetog trokuta.

Svetišta svetog trokuta

Da bi se pozicije svetišta posebno istakle, na njihovim mjestima se u pogansko doba moralo nalaziti nešto visoko i posebno uočljivo iz velike udaljenosti. Prethodno opisani sklop mitskih trokuta bez takvih oznaka nije mogao funkcionirati, jer se čini da je vrač prilikom njihovog nastanka namjerno išao do krajnjih granica koje mu je konfiguracija terena dopuštala. Razmotrimo u tom smislu tradiciju pravljenja 'vuzmenki' u hrvatskim kajkavskim krajevima. Za vuzmenku je važno da bude što viša (ponekad čak i preko 20 metara) i da izgleda kao tanko stožasto stablo. Piramidalna konstrukcija vuzmenke se često oblaže i zimzelenim granjem, kako bi se naglasila sličnost sa stablom. Pored vuzmenke se u pravilu gradi mala koliba koja se naziva huta ili bajta i koja služi za boravak dok se vuzmenka čuva i dok se čeka pravo vrijeme paljenja vuzmenke. To čekanje traje od večeri do jutra i prolazi veselo uz svirku, pjesmu, te konzumaciju hrane i pića. Vuzmenka se pali neposredno pred zoru, a posebno je važno da ju netko ne zapali prerano.



Lijevo vuzmenka i huta ili bajta snimljena 1930. kod Kuljevičice pored varaždinskog Ivanca i desno model vuzmenke i hute ili bajte; Gradski muzej Križevci

Budući da vuzmenka oponaša oblik stabla, može se naslutiti da ima neke veze sa svetim stablom. Posrednu potvrdu za to naći ćemo kod njemačkih kroničara Ebbo, Herborda i anonimnog kroničara iz Prieflinga u životopisu njemačkog biskupa Otona (Pertz 1856). Ebbo navodi da su veliki gradovi Štetin i Julin imali svaki po tri sveta brežuljka ili humka. Srednji najviši humak je bio posvećen bogu Triglavu, čiji idol je imao tri glave. Herbord spominje da su se poganska svetišta koja su se nalazila na tim humcima nazivala *continae*. Slavenski naziv pri tome pokušava objasniti latinskim jezikom⁸. Riječ kontina vjerojatno dolazi od praslavenskog *konto, što znači kut odnosno ugao. U smislu navedene latinske i slavenske etimologije, čini se da je kontina naziv za zgradu svetišta koje se nalazi na uglu ili u kutu nečega. Budući da se pored jedne od tih kontina spominje ogroman hrast i sveti izvor⁹, čini se da su se kontine nalazile na vrhovima svetog trokuta, pored svetih stabala. Prema navodu anonimnog kroničara iz Prieflinga, kontine su jedna od druge bile zaista razmknute određenu veću udaljenost¹⁰. U Štetinu Herbord spominje 4 takve kontine, od kojih je ona posvećena Triglavu bila najveća i najljepše ukrašena, a ostale tri su bile skromnije. U kontinama se spremalo blago, u njima su se nalazili idoli i u njima se jelo, pilo i plesalo na određene praznike u točno određeno vrijeme¹¹.

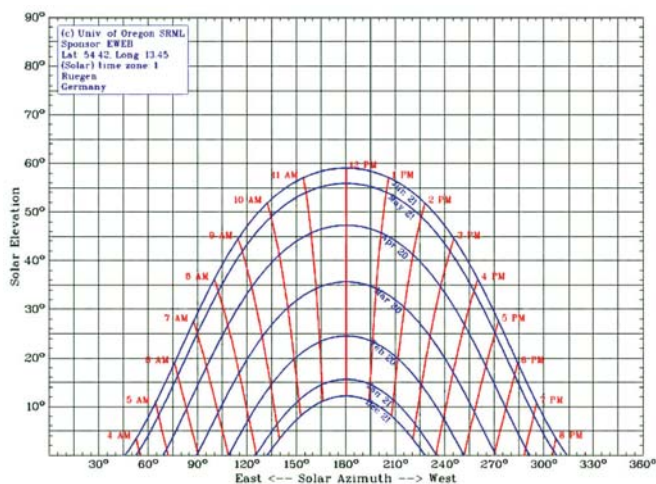
⁸ Herbord II, 30: *Slavica lingua in plerisque vocibus latinatatem attingit, et ideo puto ab eo quod est continere continas esse vocatas.*

⁹ Herbord II, 31: *Erat praeterea ibi quercus ingens et frondosa, et fons subter eam amoenissimus, quam plebs simplex numinis alicuius inhabitatione sacram aestimans, magna veneratione colebat.*

¹⁰ Priefling II 11: *In ea siquidem civitate domus duae, quas ab eo quod inclusa deorum simulacra contineret, continas dixere priores, ingenti cura vel arte constructae, haud grandi ab invicem intervallo distabant, in quibus ab stulto paganorum populo deus Triglaus colebatur.*

¹¹ Herbord II, 31: *Erant autem in civitate Stetinensi continae quatuor, sed una ex his, quae principalis erat, mirabili cultu et artificio constructa fuit, interius et exterius sculpturas habens, de parietibus prominentes imagines hominum et volucrum et bestiarum, tam proprie suis habitudinibus expressas, ut spirare putares ac vivere; quodque rarum dixerim, colores imaginum extrinsecarum nulla tempestate nivium vel imbrium fuscari vel dilui poterant, id agente industria pictorum....*

Erant autem ibi simulacrum trieps, quod in uno corpore tria capita habens Triglaus vocabatur...



Dijagram kretanja Sunca kroz prvi dio godine na geografskoj poziciji Rügena u Njemačkoj

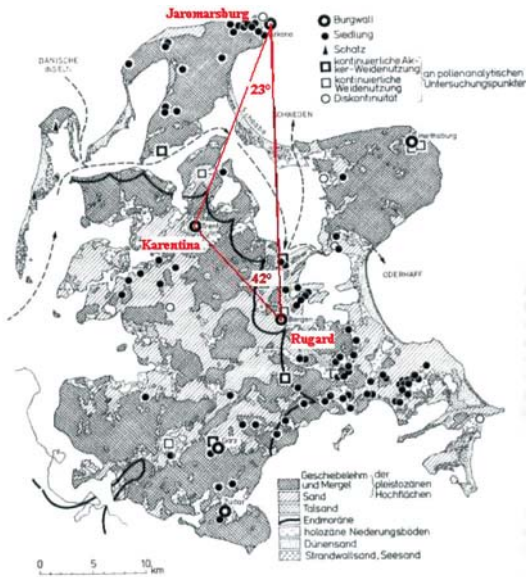
Oton je 1124. godine zapovjedio da se poganski hramovi u Štetinu predaju ognju i da se umjesto njih sagrade dvije crkve, od kojih je ona na samom Triglavovom humku bila posvećena sv. Adalbertu, a ona na humku koji se nalazio izvan gradskih zidina sv. Petru¹². Da položaji tri humka zaista odgovaraju vrhovima svetog trokuta, može se naslutiti po tome jer je još i danas moguće donekle pretpostaviti njihove izvorne položaje. Crkva sv. Petra i danas stoji na istom mjestu. Ako se njezino svetište poveže s ostacima crkve sv. Otona u kneževom dvorcu u staroj gradskoj jezgri i s katedralom sv. Jakova na glavnom gradskom trgu, zaista se dobiva regularni sveti trokut, koji približno odgovara kutovima na toj geografskoj širini (23,5° i 42°). Poganski hram u obliku trokuta spominje se i u Rethri. Thietmar za njega navodi da je 'trorog' i s troja vrata. Tri roga bi se mogla odnositi na tri sveta stupa odnosno stabla na vrhovima svetog trokuta, gdje su se po svemu sudeći nalazila i vrata¹³.

Da su ovakvi sveti trokuti dio zajedničke slavenske religije i da su se na njihovim vrhovima zaista nalazila svetišta možemo potvrditi i na primjeru baltičkog otoka Rügena i poznatog Svantevitovog hrama na rtu Arkona (*Jaromarsburg*). Na tom važnom otoku koji je dugo ostao u rukama poganskih Slavena moguće je konstruirati sveti trokut koji pove-

Tres vero aliae continae minus venerationis habebant minusque ornatae fuerant. Sedilia tantum intus in circuitu extracta erant et mensae, quia ibi conciliabula et conventus suos habere soliti erant. Nam sive potare sive ludere sive seria sua tractare vellent, in easdem aedes certis diebus conveniebant et horis. Erat praeterea ibi quercus ingens et frondosa, et fons subter eam amoenissimus, quam plebs simplex numinis alicuius inhabitazione sacram aestimans, magna veneratione colebat.

¹² Ebbo III 1: *Stetin vero amplissima civitas et maior Iulin tres montes ambitu suo conclusos habeat, quorum medius, qui et alcior, summo paganorum deo Trigelawo dicatus, tricapitum habeat simulacrum, quod aurea cidari oculis et labia contegebat, aserentibus idolorum sacerdotibus ideo summum deum tria habere capita, quoniam tria procuraret regna, id est coeli, terrae et inferni, et faciem cidari operiri pro eo quod peccata hominum, quasi non videns et tacens, dissimularet. Hac itaque potentissima civitate ad veri Dei agnitionem per beatum praesulem adducta, delubra idolorum flammis erant absumpta, duaeque aeclesiae, una in monte Trigelawi sub honore sancti Adalberti, alia extra civitatis moenia in veneratione sancti Petri erant locatae, et ex hoc sacrificia, quae copioso apparatu et diviciis sacerdotibus fanisque idolorum exhibebantur, nunc aeclesiae Christi vendicabant.*

¹³ Thietmari Cronicon VI 17.: *“Est urbs quaedam in pago Riedirierum, Riedegost nomine tricornis, ac tres in se continens portas, quam undique silva ab incolis intacta et venerabilis circumdat magna. Duae eiusdem portae cunctis introeuntibus patent; tertia, quae orientem respicit et minima est, tramitem ad mare iuxta positum et visu nimis horribile monstrat.”*



Sveti trokut na otoku Rügenu koji zatvaraju Karentina, Jaromarsburg i Rugard

zuje Svantevitov hram s *Rugardom* (*Rügigard*) - najvišim vrhom na otoku (91m) koji se nalazi pored Bergena, te poziciju na kojoj se po zadnjim istraživanjima nalazila Karentina (Charenza), glavni grad rujanskih Slavena, pored današnjeg Venza (*Venzer Burgwall*). Na mjestu Svantevitovog hrama trokut zatvara 23°, a na mjestu Rugarda 42°. Na toj geografskoj širini otklon razlika azimuta pod kojim Sunce zapada od ekvinoxija do solsticija je oko 43°, a razlika elevacija 23,5° što je izvrsno slaganje.

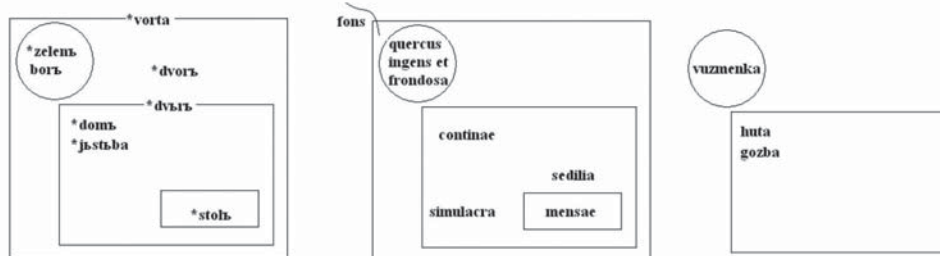
Na sva tri vrha ovog trokuta se danas nalaze gradine iz 9.-12. stoljeća. Najviši vrh u središtu otoka čini se tako da predstavlja Perunovo svetište, Svantevitov hram predstavlja Velesovo (Jarilovo) svetište, a Karentina žensko svetište. Svantevitovo i ostala dva svetišta razdvojena su morem. U samoj Karentini su se nalazila svetišta Rugiaevita, Porevita i Porenuta¹⁴.

Zanimljivo je uočiti da se Svantevitovo svetište nalazi u smjeru sjevera u odnosu na Rugard, tj. Perunovo svetište. Sličan obrazac može se uočiti i u nekim drugim slučajevima (Belaj 2007; Belaj 2006).

Struktura svetišta opisana u Vita Otonis skoro u potpunosti odgovara rekonstruiranoj slici dolaska svatova pred Perunov dvor na praslavenskoj razini (Belaj 2007:258). Budući da postoji određena analogija takve strukture sa strukturom vuzmenke i hute, možemo relativno pouzdano zaključiti da je vuzmenka s hutom zaista porijeklom pogansko svetište na vrhu svetog trokuta.

Možemo zaključiti da su na vrhovima svetih trokuta u slučajevima kada nisu na raspolaganju imali prirodno visoko stablo, stari Slaveni pravili umjetna stabla, stupove ili čak i umjetne humke, jer je za vidljivost bilo važno da se na mjestima svetišta nalazi nešto posebno uočljivo iz velike udaljenosti. Sveta stabla su se tako u šumovitom području uzdizala više od najviših stabala. Na ovaj način razrješuju se poteškoće koje su vraču mogle smetati pri motrenju u slučaju šumovitog ili malo uzdignutog terena između svetišta. Takva motrenja su se po svemu sudeći obavljala redovito svake godine i prema njima se

¹⁴ Saxo Grammaticus, Gesta Danorum XIV. 39.



Schematska usporedba rekonstruiranog dolaska svatova pred Perunov dvor s opisom baltičkih svetišta u Vita Ottonis i s vuzmenkom

ravnao godišnji kalendar. Da to nije bilo tako, onda bi slavenski vračevi prilikom seobe iz prapostojbine osim fiksnog kuta od $23,5^\circ$ sa sobom donijeli i vrijednost ovog drugog svetog kuta, koji ne bi odgovarao kutu karakterističnom za solarni ciklus na novoj geografskoj poziciji. Kao što se Jarilo u mitu mora popeti na vrh svetog stabla, na suhu granu na kojoj se nalazi Mara, tako je vjerojatno istu radnju trebao obaviti i vrač kada je mjerio kut pod kojim se vide ostala dva svetišta mitskog trokuta. U tom smislu je zanimljiv običaj zabilježen kod Ludbrega da se djever prilikom dolaska mladenca pred mladenkinu kuću mora popeti na neko drvo i skinuti vijenac sa suhe grane koja mora biti što viša. Djever je pri tome morao biti siguran i spretan kao lasica. (Belaj 2007:287). Vrač je zatim na svetom stablu, mogao lako s primitivnim pomagalicama odrediti početak proljeća i početak ljeta. Ako je Sunce na te dane zapadalo ili izlazilo točno u smjeru nekog od ostala dva svetišta, onda je to mogao samo jednostavnim motrenjem. Narod okupljen ispod svetog stabla nije čak ni morao znati da je razlog penjanja vrača na vrh svetog stabla u biti praktične prirode. Uz sveto stablo i kontinuu važan element svetišta je bio i sveti izvor, kao što navodi Herbord. Ukoliko pored svetog stabla nije postojao prirodni izvor, analogno umjetnom stablu vjerojatno se pravio i umjetni izvor - bunar. Raspelo i bunar iza kapele sv. Ivana u tom slučaju predstavljali bi autentični ostatak izvorne strukture poganskog svetišta.

Ako je vuzmenka zaista izvorno predstavljala sveto stablo na vrhu svetog trokuta, onda iz običaja da se vuzmenke pale na uskršno jutro možemo naslutiti da se ista stvar radila i sa umjetnim svetim stablima. Analogno tome, čini se da i jurjevski i ivanjski krijes također predstavljaju goruća sveta stabla, jer se i oni pale na glavne poganske svetkovine tijekom proljetnog ciklusa. Jedne lokalna jurjevska pjesma glasi:

*Sestra braca s iglicom budila:
 "Ustaj bratec, gradi ti goriju!"
 – "Naj goriju, bog da izgoreli."
 Rasla trava, trava detelina,
 'jo mi žela gizdava divojka,*

*zlatim srpom z belimi rukami.
 Kaj našela pred konjiče dela:
 "Pite, jete mojga braca konji,
 zutra bute dalko putovali...
 (Laljak 1995), slično i u (Žganec 1950:br. 283d).*

Jarilo u ovoj pjesmi kreće na put po svoju mladu iz svojega *grada* (dvora, vrta) što znači da se ovaj događaj zbiva na Jurjevo i da se odigrava na poziciji Jurjevog dvora. Njegov dvor, za koji se naglašava da je dobro da gori, očito je isto što i jurjevski krijes. U tradiciji kraja oko Kamenih svata običaj paljenja uskrsnog krijesa postoji samo na lijevoj obali rijeke Krapine (na medvedničkim brežuljcima), dok se jurjevski krijes pali

još i danas na desnoj obali na poziciji Majke Božje Čiseljske. Iz toga je moguće naslutiti da se sveto stablo na poziciji Perunovog svetišta palilo na prvi dan proljeća rano ujutro, a na poziciji Velesovog/Jarilovog svetišta navečer pred Jurjevo. Rano jutro i rana večer obavljanja obreda potvrđuju da su se mjerenja kuteva obavljala u vrijeme izlaska i zalaska Sunca. Što se pak tiče ivanjskih krijesova situacija nije tako jasna, jer se oni ponegdje pale na gori, a ponegdje u polju. Pjesma o ranjenom vojniku u crnoj gori govori o ognju u crnoj gori i grobu u ravnom polju pored crkve sv. Ivana. Ivanjski krijes se često smješta i uz neku vodu, jer je za ivanjsko obredno kupanje, koje se ponekad obavlja u vezi s ovim krijesom potrebna tekuća voda (Ivan Kupalo). Mjesto u polju uz vodu je uobičajeno mjesto Mokošinog svetišta, pa se čini da i u slučaju ovog krijesa postoji analogija s Perunovim i Velesovim svetištem.

Goruća sveta stabla kao da su u određenoj vezi s Jarilom. Prvi krijes se pali u vrijeme i na mjestu njegovog rođenja i krađe (Uskrs), drugi u vrijeme i na mjestu njegovog povratka iz svijeta mrtvih (Jurjevo), a treći u vrijeme i na mjestu njegove ženidbe i smrti (Ivanje). U slavenskom vjerovanju spaljuju se mrtvi kako bi mogli ponovno oživjeti. Paljenjem svetih stabala kao da se mrtvom Jarilu omogućava ponovna reinkarnacija.

U korijenu riječi krijes su značenja koja se mogu povezati s rastom žita, što je u uskoj vezi s Jarilom kao bogom vegetacije. Neovisno o etimologiji, isto tako postoji određena asocijativna veza gorućeg krijesa i samog Sunca.

Legenda o Kamenim svatima, Sunce, krijes, Jarilo i sveti trokut tako su se našli u čvrstoj vezi. Slavenska religija nam se u ovom radu prikazuje kao harmoničan sklad prirode i čovjeka, iako je to vjerojatno samo privid, budući da možemo pretpostaviti da se u stvarnosti umjesto Jarila prilikom paljenja krijesa vjerojatno prinosi čak i ljudska žrtva. Iako smo po pitanju slavenske religije osuđeni samo na šture i sporadične autentične izvještaje, indirektni zapis o toj religiji je ipak ostao zakodiran u toponimima, pozicijama sakralnih objekata i narodnoj predaji već više od tisuću godina.

Literatura

- Andrić, Nikola (1913): Izabrane narodne pjesme, Izdanje Društva hrvatskih srednjoškolskih profesora, II, Zagreb
- Belaj, Vitomir; Šantek, Goran Pavel (2006): Paški sveti trokut, *Studia ethnologica Croatica*, 18, 153–183, Zagreb
- Belaj, Vitomir (2007): Hod kroz godinu (Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskoga mitskoga svjetonazora), 2, Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb
- Bonifačić Rožin, Nikola (1972): Predaja o mlinu na Krapini U: *Kaj*, 5, 88–93
- Bošković-Stulli, Maja (1963): Narodne pripovijetke, Pet stoljeća hrvatske književnosti, Zagreb
- Cigler, J. (1877): Povjestnica župe sv. Vida u Brdovcu U: *Zaprešički godišnjak* 91, Matica Hrvatska Zaprešić, Zaprešić
- Cvitanović, Marica i Laljak, Stjepan (2002): Župa Pušća - župna crkva i kapele, *Zaprešički godišnjak* 2002, Matica Hrvatska Zaprešić, Zaprešić
- Delorko, Olinko (1973): Usmena poezija Gupčeva zavičaja U: *Folklor Gupčeva zavičaja*, Institut za narodnu umjetnost, Zagreb

- Dragić, Marko (2005): Hrvatska usmena književnost Bosne i Hercegovine (knj. 5) proza, drama i mikrostrukture), Matica hrvatska i HKD Napredak, Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine, Sarajevo
- Джонов, Кръстьо (1969): Каменна сватба U: Попов, Георги, Джонов, Кръстьо, Шепот от вековете, Легенди от Видинския край, Издателство на Отчествения фронт, София
- Góral, Władysław (2006): Geodetical and astronomical aspects of Krakow's prehistoric mounds, Bilateral Geodetic Meeting Poland-Italy, Wrocław
- Hadžihusejnović-Valašek, Miroslava (1996): Glazbena baština Kupljenova i Pojatna U: Zaprešički godišnjak 1996, Matica hrvatska Zaprešić, Zaprešić
- Hruševar, Stjepan (1929): "Povijest župne crkve Sv. Jurja i pripadajućih kapelica Majke Božje Čiselske, sv. Katarine, sv. Andrije", obradio Željko Stanišak (1997), Pušća, neobjavljeno
- Ivančan, Lj. (1904): Vratislav i pleme Aka, Vjesnik zemaljskog arhiva, VI, Zagreb
- Krivošić, Stjepan (1992): Slike iz prošlosti zaprešičkog kraja od 1209 do 1903, Matica Hrvatska Zaprešić, Zaprešić
- Laljak, Stjepan (1995): Narodne pjesme iz Zaprešića i okolice U: Zaprešički godišnjak 1995, Matica hrvatska Zaprešić, Zaprešić
- Laljak, Stjepan 2002: Kameni svatovi, Šenoa i Jablanovec, Od usmene predaje do spomenika, Matica Hrvatska Zaprešić, Zaprešić
- Leger, Louis (1901): La Mythologie Slave, prijevod Agatonović, Rad. (1904): Slovenska mitologija, Beograd
- Marks, Ljiljana (2003): Grad Zagreb u hrvatskoj književnosti U: Zbornik Zagrebačke slavističke škole 2003, Filozofski fakultet u Zagrebu, Zagreb
- Mencej, Mirjam (2001): Volčji pastir v kontekstu dosedanjih raziskav na področju slovanke mitologije, *Studia Mythologica Slavica*, IV, Ljubljana
- Nikolić, N. (1962): Kronika župe Bistra U: Građa za gospodarsku povijest Hrvatske, JAZU, 14, Zagreb
- Olrik J., Ræder, H (1931): Saxo Grammaticus: Gesta Danorum, Det Danske Sprog- og Litteraturselskab, Digitized and converted by Ivan Boserup 1996, The Royal Library, Copenhagen
- Pertz, Georg Heinrich: Thietmari Episcopi Merseburgensis Chronicon, V. Cl. Joan. M, Lappenberg, J. U. D., Reipublicae Hamburgensis tabulario, Monumenta Germaniae Historica
- Pertz, Georg Heinrich (1856): Vitae Ottonis Episcopi Bambergensis, Monumenta Germaniae Historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum, Stuttgart
- Petrović, Sreten (2004): Srpska mitologija, Beograd
- Rački, Franjo (1872): Popis župa zagrebačke biskupije 1334. i 1501. god., Starine JAZU, IV, Zagreb
- Sermage, Grof Ivan Petar (1819): Ehrenstein (Nach einen alten Volksmarchen), *Kartenrische Zeitschrift*, 2/1819, 188–192
- Skok, Petar (1971, 1972): Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika; JAZU, Zagreb
- Slupecki, Leszek Pawel (1999): The Krakus' and Wanda's Burial Mounds of Cracow, *Studia Mythologica Slavica*, II, Ljubljana

- Smičiklas, Tadija (1905): *Codex diplomaticus*, III, Zagreb
- Smičiklas, Tadija (1912): *Codex diplomaticus*, X, Zagreb
- Tajčević, Lada (1993): Preslušavanje svjedoka godine 1567. proti susedgradskom nasilniku Franji Tahiju (prijevod s latinskog) U: *Zaprešićki godišnjak 1993*, Matica hrvatska Zaprešić, Zaprešić
- Vasiljev, Spasoje (1928): *Slovenska mitologija*, Srbobran
- Zaroff, Roman (2002): The origins of Sventovit of Rügen, *Studia Mythologica Slavica*, V, Ljubljana
- Zečević, Divna (1973): Usmena predaja o seljačkoj buni i kmetskom životu u široj okolici Stubice U: *Folklor Gupčeva zavičaja*, Institut za narodnu umjetnost, Zagreb
- Zečević, Divna (1973): Usmene predaje kao književna organizacija čovjekova doživljavanja povijesti i prirode U: *Folklor Gupčeva zavičaja*, Institut za narodnu umjetnost, Zagreb
- Žganec, Vinko (1950): *Narodne popijevke Hrvatskog zagorja, napjevi*, JAZU, Zagreb

**The Slavic Mythical Triangle and the Legend About *Kameni svati*
(Petrified Wedding Guests)**

Andelko Dermek

The author focuses on the legend about 'Kameni svati' – petrified wedding guests. 'Kameni svati' is a rocky peak near Zaprešić in Croatia, but similar localities and legends exist also in other south and west Slavic countries. They all share common traits which lead the author to the reconstructed Slavic myth of the incest wedding of divine twins, Mara and Yarilo, by V. Belaj and R. Katičić. The author then suspects that the source of the legend must be some nearby sacred triangle of which 'Kameni svati' was an integral part. In the proximity of 'Kameni svati' the author finds out the system of sacred triangles around the toponym of 'Babožnica' in the river Krapina valley. Besides the already known rules for the construction of sacred triangles, the author also uses his newly discovered rule. In addition to the angle of 23.5° , which represents the elevation angle which the Sun takes at zenith between spring equinox and summer solstice and which is constant for every geographic position on Earth, the author defines the second angle, which represents the azimuth angle which the Sun takes at sunset (or sunrise) between spring equinox and summer solstice. That second angle depends on latitude which in the area of Kameni svati is approximately 34° . Regarding the sanctuaries of Baltic Slavs described by the German and Danish chroniclers from the 11th-12th century, the author finds confirmation of his theory for the construction of sacred triangles. In that area the second angle must be approximately 43° , which nicely fits with the sacred triangle on the island of Rügen, Germany, which consists of Svantevit's temple in Arcona, the temple of Rugiaevit, Porevit and Porenut in ancient Karentina, and the highest point on the Rügen island where Rugard castle once stood. The local custom (north and central Croatia) of building artificial trees for bonfires (vuzmenka) in conjunction with the huts the author connects with the pagan structures which consist of a continae and a sacred tree as described in the Vita Ottonis, and tries to prove that such structures were built at the corners of the sacred triangles. In that sense the author tries to explain the meaning of the three traditional bonfires which are burned at Easter, St. George's day and St. John's day.

Прусс. *Curche*: этимология теонима, функции божества; проблематика установления культовых соответствий на почве обрядовой традиции восточно-балтийских, славянских и других индоевропейских народов¹

Роландас Крегждис

Работа посвящается памяти выдающегося русского балтиста Владимира Н. Топорова и блестящего индолога мирового уровня Татьяны Я. Елизаренковой

The article presents a review of the mention of the Prussian deity Curche in the historical sources and the latest compositions on the Baltic [and not only] mythology and religion; a textual analysis of a fragment of the most ancient source Friedensvertrag zwischen dem deutschen Orden und den abgefallenen Preussen in Pomesanien, Warmien und Natangen, geschlossen unter vermittelung des päpstlichen Nuntius und Assistenz des Bischofs von Culm (1249), in which the name of the god is mentioned, and also the genesis of interpretations of the latest period; a digest of etymological researches in to the theonym; a new hypothesis about the functions of the god and origin of its name, based on the graphic, linguistic, cultural-typological researches of cult and ritual conformity of the Eastern Baltic, Slavic and other IE tribes.

Упоминания божества *Curche* в исторических источниках

Имя бога пруссов *Curche* впервые упоминается в Христбургском мирном договоре² 1249 г.: „Ydolo quod semel in anno collectis frugibus consueuerunt confingere et pro deo colere. cui nomen Curche imposuerunt. uel aliis diis qui non fecerunt celum et terram quibuscumque nominibus appellentur, de cetero non libabunt“ (CDW 32) [эта

¹ Автор выражает глубочайшую признательность проф. Н. Михайлову (Удине, Италия) за редактирование текста работы и ценные деловые советы.

² Договор *Friedensvertrag zwischen dem deutschen Orden und den abgefallenen Preussen in Pomesanien, Warmien und Natangen, geschlossen unter vermittelung des päpstlichen Nuntius und Assistenz des Bischofs von Culm* был подписан в 1249 г. 7-го февраля между Орденом крестоносцев и восставшими против них представителями племён памяденов, вармиев, нотангов и др. в замке Христбург (= лит. Kirsna – город уезда Стума между Мариенбургом и Алленштейном), который находился в одной из областей Пруссии Памяде. Договор подготовил легат папы римского в Леодии (наст. Льеж) архидиакон Иаков (см. МР III 175; LE III 541).

Текст договора в первые был опубликован в 1679 г. Х. Харткнохом в приложении к издаваемой им Хроники Петра из Дусбурга (см. МР I 649).

информация и фактический материал позднейших источников (предлагаемый и на русском языке, кроме информации С. Грунау, на которую ссылаются многие авторы позднейшего периода), детализируется в разделе *Текстологический анализ. Мифологически экспликативное обоснование фактического материала*].

Это не только самое раннее упоминание этого божества в исторических источниках 13 в., но, можно утверждать, и единственное, поскольку на эту информацию ссылаются многие авторы позднейшего периода (см. дальше).

Из сочинения Симона Грунау (1876, 96) *Preussische Chronik* (1529 г.) об этом божестве мы узнаём гораздо больше: „Curcho war der 6. gott, und diesen sie hetten von den Masuren genomen“; „Dieser gott war ein gott der speise von dem, das zu essen und trincken tochte“; „Darumb auff der stel itzundt Heiligenbeil genant sein bilt und eiche mit dem feuer war, und do man brandte gedrossen korne, wezen adir meel, honigk, milch und dergleichen. Diesem man auch vorbrandte zur ehren die ersten garben des getreides und solchir manirung vil“ (Grunau ibd.); „So ist am Hockerlande am habe ein stein genant zum heiligen stein, auff diesem ein iglicher fischer im den irsten fisch zur ehren vorbrandte, dan er im gerne irgreiff. Und ein solchs man auch andirswu thun mochte, idoch alhie war seine sonderliche stelle zu dem lobe“.

На информацию Грунау ссылается Йонас Бреткунас. В книге *Chronicon des Landes Preussen* (1588 г.) он утверждает, что „у настоящих древних пруссов нет какого-то особенного бога, так, как и другие язычники, они поклонялись солнцу и луне. Всё-таки, позже они переняли литовского бога Курку (*Curcho*), которого чтили как бога всякого яства. Этому богу они поклонялись и ему молились у большого дуба, который в древние времена рос на том месте, где сейчас находится город Швентапилис (*Heyligenbeil*); на их языке он назывался Рикойот (*Rykoiot*)“ (BRMŠ II 309, 314). Поэтому он считал, что Ромува (главное святилище древних балтов) находилась в Вармии (Kregždys 2009, 131, 154).

Александр Гуаньини (Guagnini) в *Sarmatiae Europae descriptio* (1578 г.) об этом боге пишет несколько иначе, хотя и признаёт, что место его почитания находилось в Рикойоте³: „Третьего бога дома они называли Курка (*Gurcho*): он охранял еду и продукты питания“ (BRMŠ II 472, 476). В его произведении *Kronika Sarmacyi Europskiej* (1611 г.) бог характеризуется так: „<...> Курке (*Gurchem*), – ему они доверили опеку над съестными вещами, хлебом и всякой пищей“ (BRMŠ II 480, 492).

Матвей Стрыйковский (Strykowski) в *Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i Wszystkiej Rusi* (1582 г.) упоминает шестого бога Курку (*Gurcho*), в ведении которого находилась всякая жизненность⁴, хлеб и пища человека (BRMŠ II 510, 543).

Мауро Орбини (Orbini), сославшийся на данные выше упомянутого Гуаньини, в книге *Il Regno degli Slavi hoggi corrottamente detti Schiavoni. Historia di Don Mavro Orbini Ravseo abbate melitense, in Pesaro 1601* в список богов включает и божество пруссов *Gurcho* (см. Mikhailov 1998, 27).

³ Каспар Хенненбергер (Hennenberger) в произведении *Erclerung der preussischen grössern Landtaffel oder Mappen* (1595 г.) обрушился с критикой на локализацию места почитания обсуждаемого божества, указываемую А. Гуаньини (BRMŠ II 346), поскольку Швентапилис он считал только культовым местом Курки, а Рикойот, по его мнению, находился в центре Натанги (BRMŠ II 335, 347; также см. Kregždys 2009, 157).

⁴ Пол. *żywiol*, употребляемый Стрыйковским (BRMŠ II 510), лучше переводить „жизненность“ (ср. Linde 1814, 1071), а не „стихия“, как переводят авторы BRMŠ.

Целестин Мислента (Mislenta) в *Manuale Prvthenicum* (1626 г.) пересказывает информацию Грунау и добавляет свою интерпретацию: „Местонахождение Курки (*Gorcho*), прусского божка, определялось каким-нибудь дубом, росшим в той местности, где сейчас находится город Гиерополь, или Heiligenbeil. Этот бог по очерёдности был шестым, в Пруссию привезён из Мазурии. Он считается хранителем пищи и питья. В его честь постоянно жглись костры, приносилось в жертву первое зерно всех сортов, первые куски хлеба, щепоти муки, капли мёда, капельки молока и другие яства. Пожертвования сжигались. В честь этого бога на камнях огню предавались и первые в том году пойманные рыбы <...>“ (BRMŠ III 31 д.).

Томас Клагийус (Clagius) в *Linda Mariana sive de b. virgine Lindensi* (1659 г.) тоже пересказывает информацию Грунау, в числе наиболее чтимых прусских идолов упоминает имя Гурко//Курко (*Gorko, Curcho*), якобы перенятого от мозуров, в чьём распоряжении была пища, угощения, всякий урожай и тому подобное (BRMŠ III 53, 56 д.).

Вольфганг Христофер Неттельхорст (Nettelhorst) в *De originibus Prussicis* (1674 г.) только упоминает имя бога *Gorcho* (BRMŠ III 72 д.).

Матвей Преторий (Praetorius) в *Deliciae Prussiae, oder preussische Schaubühne* (вторая половина 17 в.) пишет о прусском боге *Gurcho* как о главном божестве. К этому заключению Преторий приходит по той причине, что в договоре 1249 г. упоминается только имя одного этого бога (ср. МР III 175). Всё-таки он не был последователен в своих рассуждениях, т.е. в одном абзаце он пишет о том, что *Gurcho* – главное божество (МР III 251), а в другом – бог второстепенной значимости (МР *ibid.*). Он также утверждает, что *Gurcho* можно характеризовать и как бога яства и питья (МР III 97, 251, 287, 699), покровителя над людьми (МР III 149; ещё ср. BRMŠ III 239) или даже божество плодородия (МР III 299, 545), которому рыбаки на большом камне, находившемся между Фрауэнбургом и Толкемитой, приносили в жертву рыбу (МР III 255). Акт жертвоприношения, по его утверждению, мог происходить и у большого дуба, т.е. культовое место этого бога, ссылаясь на данные Грунау, он локализует в Швентапиле (МР I 231; III 97, 103, 169, 251, 255)⁵. Другие участники культового обряда могли жертвовать другие продукты пропитания (BRMŠ III 252 т.д.). По его предположению, этому богу как объект жертвоприношения были предназначены: только что обмолоченное зерно (т.е. пшеница, рожь, ячмень, овёс (МР III 255)), мука, мёд, молоко (МР III 97), бобы, горох, чечевица, мясо, мёд (= напиток, предположительно алкогольный), пиво, первые пойманные рыбы и всё, что годится

⁵ Преторий не был последователен и в своих рассуждениях о локализации культового места божества. Сомневаясь, что бог мог быть почитаем в Швентапиле, т.е. в местности, где, по его мнению, находилось святилище Ромува (ср. МР III 103 д.), он утверждает, что место почитания *Gurcho* могло быть у каждого дуба или жилой дом человека (МР III 255), так как у большого дуба в Швентапиле жертвы приносились лишь Потримпу (*Potrympus*), Перкунасу (*Perkuns*) и Пеколсу (*Pecollos*) (ср. МР III 174 д.). Также нужно иметь в виду и то обстоятельство, что Преторий часто искажает подлинные факты: он утверждает, что в договоре 1249 г. упоминается о том, что *Gurcho* был почитаем в Швентапиле (МР III 169), хотя это чистой воды вымысел. Поэтому возникает сомнение, читал ли Преторий данный договор вообще – цитируемая им форма *Curcho* (МР III 253) не соответствует данной в документе 13 в. *Curche*, т.е. можно сделать вывод о том, что он пользовался второстепенными источниками, например, сочинением Грунау. Эти факты свидетельствуют о том, что информация, передаваемая в трудах Претория, весьма сомнительна. К сожалению, В.Н. Топоров (1984, 314) не обратил внимания на эти несоответствия в рассказе Претория, поэтому выдвинул предположение, что тот очень хорошо знал все обрядовые тонкости культа *Curche*.

для пищи и питья (MP III 255 т.д.). Он так же утверждает, что Бреткунас в своей рукописи [имеется в виду *Chronicon des Landes Preussen* (1578-9 г.) – MP III 717] и в *Littaw[ischen] Predigten* обсуждаемого бога именует Гурклисом (*Gurcklius*) (MP III 257). Здесь ограничимся только упоминанием этих фактов, поскольку по данным текстологического анализа фрагмента источника 1249 г. (см. дальше) и эта, и ещё не упомянутая информация, представленная Преторием, должна трактоваться как беллетристика.

Интересную характеристику прусского божества предлагает Абрахам Френцелиус (*Frencelius*) в *Commentarius philologico-historicus de diis Soraborum aliorumque Slavorum* (написан около 1680 г.; издан в 1719 г.): [cap. XXII] *De Curcho id est demenfi, five portionem suam cuilibet distribuyente Deo*, т.е. „О Курке, т.е. о боге ежемесячного пайка хлеба или распределителя по своему усмотрению части [пищи]“ (ср. Mikhailov op.cit. 28).

Христиан фон Кнауце (*Knauth*) в *Derer Oberlausitzer Sorberwenden umständliche Kirchengeschichte etc.* Görlitz, 1767 употребляет две формы имени божества: *III.6. Curchol/Gorcho*. Он характеризует бога как идола, в сфере действия которого было распределение хоть и малой части пищи каждому человеку. По его утверждению, божество можно сравнивать с богом сорбов *Kruch* „часть [пищи], крошка, частица“ [очевидная аллюзия на данные о прусском боге в сочинении А. Френцелиуса (см. выше)] (ср. Mikhailov op.cit. 90, 99, 106 д.).

Фридрих Кройцер (*Creuzer*) в книге *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (1822, 95) обобщает информацию Грунау и добавляет к ней ещё одну функцию, характеризующую бога: „<...>er war ein fröhlicher Tischgott“, т.е. „он был весёлый бог застолья“.

Текстологический анализ. Мифологически экспликативное обоснование фактического материала

Изыскание по этимологии и функциям прусс. *Curche* следует начать с текстологического анализа фрагмента Христбургского мирного договора, поскольку по сей день существует несколько вариантов перевода с латинского языка – от верности раскрытия аутентичной информации зависит решение данных вопросов.

Прежние варианты перевода фрагмента договора, где упоминается имя божества, столь разнятся или не соответствуют подлинному тексту, что может возникнуть ощущение, что речь идёт не об отрывке на языке средневековой латыни, но о клинописи шумеров. До сегодняшнего дня исследователи мифологии могут пользоваться пятью вариантами перевода фрагмента на литовский язык, которые по качеству весьма отличаются друг от друга. Одним из первых данный фрагмент [кстати, только его часть] с латыни попытался перевести не специалист, т.е. не изучавший классическую филологию, Йонас Балис (ср. LE XIII 394; JBR I [VII т.д.], II 73, 145, 188): „Новокрещенцы, убравшие урожай, не будут преподносить жертвы идолу, которого делают из последних в том году собранных колосьев и почитают как бога, давая ему имя *Curche*...“. Очевидно, что такой перевод можно расценивать как непрофессиональный, поскольку половины информации, которую приводит Балис, в подлинном тексте нет – тут нет ни малейшего намёка на какие-нибудь **колосья**, т.е. лат. *arista, spica* (!). Можно сожалеть о том, что именно этим переводом

пользовался Игнас Нарбутас (Narbutas 1994, 149 и т.д.; 1995, 140), автор последних разысканий по поводу функций божества и этимологии имени прусс. *Curche*.

Весь текст договора 1249 г. 7-го февраля между Орденом крестоносцев и восставшими против них представителями прусских племён на литовский язык перевёл Повилас Пакарклис (Pakarklis 1948, 238 т.д.). Его перевод фрагмента текста о прусс. *Curche* дополнен и этимологической ссылкой: „Идолу, которого они, набравшие плодов, раз в году по привычке наряжали и чтили как бога – ему дали имя **Kurche** (Kurikas? P.P. [т.е. „создатель“ от лит. *kūrti* „создавать“ – P.K.] – и другим богам, которые не создали ни неба, ни земли, и какими только именами ни были бы называемы, не будут приносить жертвы“.

Можно предположить, что переводом Пакарклиса пользовалась Пране Дундулиене (Dundulienė 1963, 182), представившая не новый вариант перевода, а его интерпретацию: „Литовцы Пруссии, убравшие урожай с полей, из ржаного снопа делали идол, наряжали его плодами и почитали как бога, которого звали Курке (*Curche*)“.

К сожалению и специалист по латыни Ляонас Валкунас рассматриваемый фрагмент, видимо, ссылаясь на перевод Пакарклиса, переводит **не раскрывая подлинной информации**⁶ – этим переводом пользовался и Норбертас Велюс (BRMŠ I 44, 236): „<...> идолу, которого они, набравшие плодов, раз в году по привычке наряжали и чтили как бога – его прозвали Куркой – и другим богам, которые не создали ни неба, ни земли, и какими только именами ни были бы называемы, больше не будут приносить жертвы“ (BRMŠ I 240).

Автор четвёртого перевода – Витаутас Мажюлис (PEŽ II 307). Текст этого перевода отличается грамматической точностью, но, как и другие варианты, недостаточен в раскрытии всей информации, имеющей решающее значение в разрешении проблем этимологии имени и функций прусс. *Curche*: „идолу, которого они [прусы], убравшие урожай, раз в году по привычке делали и чтили как бога, называя его *Curche*, – или другим богам, не создавшим ни неба, ни земли, и какими только именами ни были бы называемы, больше они [прусы] не будут приносить жертвы“.

Автор пятого – Минтаутас Чюринкас (MP III 261): „идолу, которого они, убравшие урожай хлеба, раз в году по привычке делали и чтили как бога, которому дали имя *Curcho*, или другим богам, которые не создали небо и землю, и какими только именами ни были бы называемы, отныне не будут приносить жертвы“. Этот перевод достаточно качественный, но, видимо, из-за влияния перевода Балиса и интерпретаций Претория (ср. MP III 260: „<...> diese Statua <...> von Getreydigit <...>“), Чюринкас передаёт информацию, отсутствующую в переводимом тексте – ни на какие хлеба автор договора 1249 г. и не намекает (см. дальше).

Так что в первую очередь приходится детализировать данные варианты переводов и подлинную информацию, присутствующую в них, ср. словосочетание „*collectis frugibus*“, которое, видимо, не стоило бы переводить „набравшие плодов“ [как это делают Балис, Пакарклис, Валкунас и др.], поскольку автор договора не случайно употребляет конструкцию **ablativus absolutus**. Поэтому не приходится сомневаться в том, что переводить этот причастный оборот без обстоятельного

⁶ Это не единственный образец некачественной работы этого переводчика с латыни на литовский язык. Соответственно можно расценивать и перевод Валкунаса текста Яна Ласицкого – он полностью искажает подлинную информацию о жемайтских богах (см. 46 сноску).

союза [переводя не деепричастной, а причастной конструкцией], не самый подходящий способ, предопределяющий передачу совсем другой информации, нежели это принято для выражения семантического смысла этой казуальной конструкции латинского языка⁷; ведь цель её употребления – акцентировать **период времени**, когда происходил обряд пожертвования божеству, а **не участников** этого процесса и тем более не предмет жертвоприношения, ср. варианты переводов Пакарклиса, Валкунаса, Чюринскаса, дающие предпосылки для неадекватных интерпретаций подлинной информации документа 13 в.

Поэтому текстологический анализ следует начать с экспликации подлинных фактов, на которые ссылается летописец ордена крестоносцев:

I. указывается время жертвоприношения – „*collectis frugibus*“, т.е. „убрав урожай“.

Также нужно акцентировать тот факт, что нет никакой надобности в данной синтагме усматривать информацию о жатве хлебов, как это делают Мажюлис (*ibid.*), Топоров (1984, 309), Дундулиене (*ibid.*) – об этом в анализируемом отрывке документа не говорится. Поэтому связывать культ прусс. *Curche* с последним снопом жатвы ржи [имевшим большое культовое значение у литовцев (Dundulienė 1963, 182; 1982, 345)], основываясь на информации договора, нельзя (см. дальше). Главный аргумент такого рассуждения – многозначность лат. *lo. frux* „фрукты, овощи; урожай; посевы; зерно//зёрна; хлеб, блюдо и др.“ (OLD 741). Поэтому словосочетание „убрав урожай“ может указывать не на период жатвы ржи [самая трудная и главная рабочая пора лета], т.е. середина или конец августа (ср. LE XXVI 81 т.д.), так как слово „урожай“ может обозначать все выращиваемые человеком аграрные культуры, ср. наименование прусс. *Curche* „бог, охраняющий годовой урожай“, предложенное С. Каралиюнасом (Karaliūnas 2005, 382).

По этой причине для установления времени культового праздника нужно проанализировать, какие аграрные культуры выращивало население Пруссии – многие из них перечисляет Преторий (см. подраздел *Упоминания божества Curche в исторических источниках*).

Основываясь на информацию письменных источников, Г. Ловмянский (ср. Łowmiański 1989, 80) делает вывод о том, что балты [в том числе и западные] выращивали рожь, овёс, ячмень, пшено, лён, репу. К ним ещё можно добавить и некоторые другие культуры, по данным археологических раскопок с древних времён выращиваемые на территории нынешней Литвы: просо, коноплю (ср. Rimantienė 1995, 77 д.). Необходимо обратить внимание и на довольно важную летнюю страду – медосбор, поскольку мёд [Вульфстан писал, что в 9 в. пруссы собирали большое количество мёда (см. LE XVIII 104 д.)] без экономической значимости, был важен и для сакральных обрядов [для арийцев Деканского плоскогорья он означал один

⁷ До сих пор правила употребления этой синтагматической конструкции не вызывают никаких сомнений: „cuilibet orationi addi potest ablativus absolutus, i.e. [qui locum obtinet sententiae secundariae; hic autem ablativus est] substantivum aut pronomen quod ab orationis verbo non pendet [выделено мною – P.K.], et cui additur participium“ (Llobera 296). Так что эту конструкцию надо переводить или придаточным предложением [чаще всего **обстоятельства времени**, хотя возможно и выражение обстоятельство причины, условия и ступки], или деепричастной конструкцией (см. Мирошенкова, Федоров 1985, 73; Wheelock 1995, 154 t.).

из главных элементов вселенной (ср. AV XVIII 4,30)⁸], поскольку он входил в состав напитка мёд⁹ [= лит. *midūs* „алкогольный напиток из мёда“], пруссами называемый *alu* „напиток мёд“ (см. PEŽ I 72 д.; LE XVIII 104 д.), имевшим большую значимость в народных обычаях и восхвалении богов литовскими племенами (ср. JBR I 201 [4]; DSP 426 [416]). К тому же, о жертвоприношении мёда прусс. *Gurcho* упоминает и Преторий (ср. MP I 231).

Гипотезу о почитании последнего снопа хлебов и связь обсуждаемого божества [такой точки зрения придерживаются В. Маннхардт (Mannhardt), Дундулиене, Мажюлис] необходимо аргументировать и данными временного анализа созревания разводимых балтами растений, т.е. надо установить, хотя бы приблизительно, время их окончательного сбора – тогда, по-видимому, и происходили празднества в честь прусс. *Curche*. Многие плоды выше указанных растений созревают и собираются в конце лета (в августе) – в начале осени (в сентябре): посевная рожь *Secale cereale* L. – в начале августа, пшено обыкновенное *Triticum aestivum* L. – в конце июля или начале августа, ячмень половый *Hordeum murinum* L. – в августе (Grigas 1986, 526 д.). Но овёс убирали во второй половине сентября, поскольку он созревает в конце августа или **начале сентября** (Grigas op.cit. 484 т.д.). Лён (напр. *Linum usitatissimum* L.) теребили, наверное, как и сейчас, когда он поспевал – в августе (ср. Grigas op.cit. 270). В июле и августе собирали урожай репы (напр. *Brassica rapa*) (ср. Brickellis 2001, 353).

Основываясь на этих данных, можно выдвинуть предположение, что жертвоприношение прусскому божеству *Curche*, о котором упоминается в договоре 13 в., происходило в конце сентября или начале октября. Вследствие этого культовый обряд бога нельзя соотносить с праздником последнего снопа хлебов, происходившим в летнее время. Ещё один аргумент в пользу отклонения такого соотношения – слишком большая сакрализация и преувеличение значимости злаковых культур ржи и пшеницы со стороны сторонников фрументальной гипотезы. Давно известно, что балты раньше них выращивали овёс и ячмень (ср. Rimantienė ibd.) – название последнего представителя индоевропейских [далее ИЕ] племён переняли от семитских народностей, а время этого процесса можно датировать временем общности ИЕ племён, т.е. ИЕ праязыковым периодом (см. Kregždys 2004, 16).

Основываясь на дальнейшем исследовании этимологии теонима и мифологических разысканиях, можно высказать осторожное предположение о том, что культовое жертвоприношение [или праздник] прусс. *Curche* происходило именно в **октябре** [ср. данные Стендера (см. MC 121) и схожие обряды древних греков (см. дальше)]. Важную информацию о каком-то большом языческом празднестве, проводившемся в Литве, Жемайтии, Ливонии, Курше и некоторых русских землях в **конце октября** – когда хлеб был срезан с полей в риги, приводит М. Стрыйковский (Strykowski). Во время этого праздника в жертву приносился **телёнок** [видимо, молодой бык (?)] (см. BRMŠ II 548). Здесь необходимо упомянуть и разыскание Х. Харткноха, отождествлявшего Курку с прусским богом Пергубрием (MP III 469),

⁸ Связь между мёдом и божественным началом особенно явствует из экспликативных текстов индийской мифологии, ср. динд. *madhu vidyā* „мудрость мёда“ (Брихадараньяка-упанишада II 5.17) – очень важный элемент божественности. В Ригведе (I 191,10) упоминается, что мёд на свет произвёл бог солнца. Иногда он сравнивается с самим богом солнца Сурьей ↔ солнцем (см. Иванов 1989, 82).

⁹ Об особенностях производства этого напитка см. Šimkūnaitė 2007, 122 д.

праздник которого Ожинек (*Ožinek*), по его утверждению, происходил 22-ого марта (ср. МР III 463). Из-за очевидного несоответствия этой информации с данными договора крестоносцев, такая гипотеза, по-видимому, должна расцениваться, как неудачная попытка разъяснить загадку культа Курки.

II. Глагольной формой лат. *confingere* характеризуется способ и средство производства идола, которая до сих пор интерпретаторами латинского текста переводится не точно: „делают“ (Балис – LE XIII 394), „делали“ (Мажюлис – PEŽ II 307), „наряжали“ (Валкунас – BRMŠ I 240)...

К сожалению¹⁰, авторы выше упомянутых переводов не использовали *Оксфордский словарь латинского языка*¹¹ – наверняка это обстоятельство и обусловило качество работы переводчиков и даже дальнейшее изыскание по этимологии прусс. *Curche*. В этом словаре приводятся такие значения лат. *confingere*:

1) „сооружать [строить, конструировать] посредством строгания, плетения [дана ссылка на сочинения Плиния – так называется способ плетения птичьих гнёзд (ср. Lewis, Short 1958, 414)], лепки [← англ. *mould* „земля, пепел“; также из *воска*, поскольку Варрон это слово употреблял для обозначения способа приготовления восковых фигур и пчелиных сотов (ср. Lewis, Short *ibid.*)]; придать форму (в предложной конструкции); развивать (характер)“//„construct by shaping or moulding; to form (a word by composition); to train, mould (a person)“;

2) придумать (ложь, клевету), строить козни, притворяться (в конструкции *accusativus cum infinitivo*)“//„to invent, fabricate (a lie, false accusation, etc.); to devise (a deception, etc.); to pretend (acc. + inf.)“ (OLD 400).

Очевидно, что в разрешении проблем, связанных с культом Курки, значение глагола „сооружать [строить, конструировать] посредством строгания¹², плетения, лепки“ имеет решающую роль. Основываясь на семантической значимости слова, можно *a priori* отвергнуть гипотезу Топорова, Мажюлиса и др. о приготовлении идола божества путём сплетения хлебного снопа из-за очень простой причины – литовцы снопы (злаковых) не плетут [плетётся венок (!) (LKŽ IX 1057)], а **связывают** (ср. LKŽ IX 737), т.е. в латинском тексте в таком случае должны были бы присутствовать глагольные формы лат. *viēre, texere*, а не лат. *confingere*.

Впрочем, надо иметь в виду и то обстоятельство, что если летописец ордена хотел бы обозначить приготовление идола из хлебного снопа, он наверняка употребил бы словосочетания лат. *manipulos//mergites + vincire//feri* (ср. OLD 1074, 1102).

Обобщая эти замечания, можно делать вывод об информации, которую хотел передать летописец 13 века в Христбургском договоре: „Идолу, которого, убрав урожай, раз в году по привычке делали путём строгания [из ствола дерева или

¹⁰ Высказывать какие-то упреки по поводу этого обстоятельства не приходится из-за объективных причин – в советские времена качественные словари по латыни, издаваемые в западных странах, литовским переводчикам были недоступны.

¹¹ Возможно, это самое качественное лексикографическое издание по латинскому языку; в других словарях не удалось обнаружить такого подробного обзора семантического поля слова – чаще всего авторы словарей ограничиваются упоминанием так называемых нейтральных или обобщающих семем „(с)делать, изготовить и т.п.“ (ср. Lünemann 1826, 601; Lewis, Short 1958, 414; Дворецкий 1986, 178 и др.).

¹² О возможном изготовлении идола Курки путём строгания [видимо, из ствола дерева] намекает Преторий (МР III 260): „<...> diese Statua {geschnitzt} <...>“.

лепки из глины или воска¹³] и чтили как бога, называли его *Curche*, также другим богам, которые не создали неба и земли, и какими только именами не были бы называемы, больше не будут приносить жертвы“.

Ссылаясь на этот перевод, можно утверждать, что из, видимо, единственно достоверного источника 1249 г. о божестве прусс. *Curche* известны лишь эти, истинно подлинные, факты:

1) оно было почитаемо [т.е. богу посвящённый праздник проводился] раз в году;

2) праздничный обряд происходил после уборки урожая;

3) идол бога делался путём строгания [из ствола дерева], лепки [из воска или глины] или плетения [из веток];

4) богу предназначалась первая иерархическая ступень в пантеоне западных балтов, т.е. он не принадлежал группе богов, которые характеризуются понятием „не создали неба и земли“;

5) имя бога – *Curche*.

Делая обзор информации источников позднейшего периода, в которых упоминается Курка, в первую очередь приходится рассматривать фактический материал Грунау, на который ссылается большинство исследователей 17-20 веков. Одни дословно пересказывают его рассказ, другие добавляют и свои рассуждения. Грунау указывает объекты жертвоприношения и функции бога, не оговорённые в Христбургском договоре, к тому же он меняет и локализацию праздничных торжеств. Такие инновационные данные должны быть проверены наиподробнее образом, поскольку Маннхардт (Mannhardt 1936, 216) утверждает, что единственным источником, из которого Грунау мог черпать сведения о Курке, являлся Христбургский договор от 1249 г.: „Den Curcho kannte unser Autor **einzig und allein aus dem Friedensvertrage von 1249**† [выделено мною – Р.К.]“, т.е. „Наш автор [имеется в виду С. Грунау] знал о Курке только по данным мирового договора 1249 г.“.

Если это положение действительно обоснованно, то вся информация, представленная Грунау и не совпадающая с данными Христбургского договора, является фиктивной компиляцией, повторяемой многими позднейшими исследователями разных эпох.

¹³ Делать такое предположение можно, ссылаясь на способы изготовления идолов фундаментального культа [правда, делая оговорку по поводу времени проведения обрядов, т.е. темпоральный аспект] других ИЕ народов: глиняная статуя Исвара (Деканское плоскогорье), восковое изваяние Христа в славянских землях [эту традицию, видимо, можно связывать с культом божества плодородия языческих времён – ср. Фрейзер 1980, 385] (см. Фрейзер *op.cit.* 382 т.д.). Очень часто восковые изваяния богов присутствовали в обрядах древних греков (Фрейзер *op.cit.* 604). Изготовление восковых фигур божеств, по-видимому, можно связывать с культом умерших, ср. изготовление маски лица усопшего (ср. Иванов 1990, 8), а последний – с природными циклами и закономерностями астрономических явлений.

Воск в культе умерших использовали и древние балты (см. Alseikaitė-Gimbutienė 1943, 8 т.д.). Он также применялся в гаданиях (BRMŠ I 46; II 201, 210, 655; III 270 д., 279, 309; IV 74; LM III 169), в жертвоприношениях богам (BRMŠ II 108; III 32, 59, 645, 649 т., 673, 681, 686 д.; LM III 210). Всё-таки главным аргументом о присутствии изготовления восковых идолов богов и у балтов [т.е. возможные прямые параллели с фактами, указываемыми в Христбургском договоре] является упоминание такого факта в документе 16 в. – в историческом источнике 1578 г. *Указ костёлам уезда Рагайне* (*Isakas Ragainės apskrities bažnyčioms*) говорится, что в *восточной Пруссии были изготавливаемы восковые изваяния богов* (BRMŠ II 234). Необходимо упомянуть, что в давние времена балты верили в целебные свойства воска (ср. BRMŠ III 598).

По этой причине следует проанализировать описание и мотивировку создания новых данных о прусском божестве авторами позднейшего периода, т.е. привести верификацию данных Грунау.

Уже первое утверждение Грунау по поводу происхождения культа прусс. *Curcho* [имя божества в произведении Грунау не варьирует] наталкивает читателя на большие сомнения: „Curcho war der 6. gott, und diesen sie hetten von den Masuren genomen“ (Grunau 1876, 96).

Повод сомневаться в этом положении даёт сам автор такой информации, утверждая, что междоусобица пруссов и мазуров была очевидна: „Mit den Masoviern lebte man wegen verweigerten Tributs in beständiger Fehde; <...> aber langjährige Kriege folgten, bis die Masovier wiederum mit ihren Opferungen nach Rickoyott kamen, um sich den Bruteni „beheglich“ zu machen“ (Mannhardt op.cit. 205), т.е. „С мазурами они жили в постоянном раздоре из-за несогласия платить дань; <...> постоянная вражда длилась до того времени, пока мазуры не прибыли с дарами [т.е. подарками богам – Р.К.] в Рикойот, чтобы умилостивить Брутяниса“. В связи с этим возникает вопрос о том, могли ли эти два враждующие народа перенять друг у друга культ бога, т.е. признать главенство одного над другим.

Весьма интересно, что в этом утверждении Грунау сомневался и Преторий, говоря, что ему не удалось найти подтверждения о том, что мазуры чтити это божество или имели какое-нибудь представление о нём (MP III 253).

Второе утверждение – „Dieser gott war ein gott der speise von dem, das zu essen und trincken tochte“ (Grunau ibd.), т.е. „Этот бог был божеством пищи, которому приготавливали питьё и яства“ [ср. похожий перевод в BRMŠ II 113] – вообще не поддаётся логическому объяснению, поскольку в исторических источниках позднейшего периода утверждается, что съестные блюда приносились в дар [в этом обряде надо усматривать не жертвоприношение блюд, а обрядовое их изготовление и съедание] не только богу, на которого указывает Грунау, но и всем прусским божествам (ср. BRMŠ II 144 т.д.; Kregždys 2008_a, 96 т.д.).

Этот факт, приведённый Грунау, по-видимому, возник из-за неправильной интерпретации текста Христбургского договора на латинском языке, т.е. „collectis frugibus“ он наверняка воспринял как *ablatus coriae* и поэтому подаёт не соответствующую действительности информацию¹⁴.

Приходится сожалеть о том, что эти утверждения Грунау ссылающиеся на его труды исследователи расценивают как объективные факты, притом утверждают, что Курка был богом пищи (ср. Creuzer 1822, 95; Топоров 1984, 313; Usačiovaitė 2009, 50), ср. „Dazu taucht noch von irgendwoher ein Gott der Speisen und Getränke namens Curcho oder Curche auf“ (Beresnevičius 1997, 162), т.е. „Поэтому бог питья и яства Curcho или Curche появился откуда-то“.

¹⁴ Здесь необходимо упомянуть ещё один аргумент в пользу критической оценки данных, на которые указывает Грунау – Бреткунас, имея в пользовании труды Грунау и другие источники, утверждает, что „**богом всяких плодов и злаковых**“ был Пушкайтис (Puschkaitis, Puškaiten – BRMŠ II 306 д.) (см. Kregždys 2008, 65). Конечно, можно делать предположение о том, что имя бога Пушкайтиса [по происхождению – эпитет божества (Kregždys op.cit. 66)] в других прусских племенах могло иметь другое фонетическое выражение. Если бы этот факт подтвердился, то его тоже можно было бы интерпретировать как эпитет божества, может быть имеющего много общего с хтоническим прусским богом Патолсом (ср. Kregždys ibd.) (см. дальше).

Третье положение Грунау тоже весьма сомнительно: „Darumb auff der stelitzundt Heiligenbeil genant sein bilt und eiche mit dem feuer war, und do man brandte gedrossen korne, wezen adir meel, honigk, milch und dergleichen. Diesem man auch vorbrandte zur ehren die ersten garben des getreides und solchir manirung vil“ (Grunau ibd.), т.е. „Поэтому на том месте, которое сейчас называют Heiligenbeil (Швентапиле)¹⁵, находился его идол и дуб, и костёр жётся, и там, принося жертвы [дары богу – Р.К.], сжигали обмолоченное зерно, пшено или муку, мёд, молоко и подобные вещи. В его честь сжигали и первые снопы злаковых, и ещё многое что“ (BRMŠ ibd.).

Одна из главных причин сомневаться в этом сообщении Грунау – несовпадение в числе почитаемых в Ромуве богов, где, по утверждению самого Грунау, жертвоприношения совершались трём богам (ещё ср. мнение Маннхардта (Mannhardt op.cit. 216)) [этой теме посвящена и последняя апологетическая статья трудов летописца, написанная Г. Береснявичюсом – <http://www.aidai.lt/zidinys/49.htm>; см. Kregždys 2009, 129].

Последнее утверждение Грунау (ibd.) о жертвоприношении рыбы совсем не убедительно: „So ist am Hockerlande am habe ein stein genant zum heiligen stein, auff diesem ein iglicher fischer im den irsten fisch zur ehren vorbrandte, dan er im gerne irgreiff. Und ein solchs man auch andirswu thun mochte, idoch alhie war seine sonderliche stelle zu dem lobe“, т.е. „Также в Хоккерланде находится камень, называемый священным камнем, на котором каждый рыбак в честь этого бога сжигает первую пойманную рыбу. Это можно делать и в любом другом месте, но здесь было особенное место для его почитания“ (BRMŠ II 113). В позднейших источниках 16 в. (в *Ятвяжской книжке* и *Агенде*) утверждается, что рыбаки преподносили жертвы не богу *Curche*, а *Bardoyts* (см. Kregždys 2008, 96, 98), который, по данным последних исследований по этимологии этого теонима, является богом бури и может быть истолкован как эпитет Перкунаса (Kregždys op.cit. 98 т.д.)¹⁶. Поэтому можно делать вывод о том, что информация в трудах Грунау не соответствует фактическим данным исторических источников позднейшего периода, в достоверности которых мало кто сомневается.

Маннхардт (Mannhardt op.cit. 216), к сожалению, на эти несоответствия не обратил внимания, т.е. по отношению жертвоприношения рыбы богу *Curcho* он был согласен с мнением Грунау. К тому же он приводит дополнительные сведения о том, что такой обряд мог быть осуществляем недалеко от города Фрауенбург [апостольский центр Вармии – Р.К.], где находился священный камень, на котором приносилась в жертву рыба. Эта точка зрения Маннхардта, основанная на информации, приводимой К. Хенненбергером (Hennenberger) (см. Narbutas 1995, 144), конечно интересна, но вряд ли обоснована подлинными фактами и надёжными историческими источниками.

¹⁵ Такие рассуждения Грунау дали повод сторонникам дендрологической теории (Даубманну, М. Маринию, Гуаньини, Стрыйковскому, Койеловичу) локализовать центр прусского язычества Ромува в Вармии, где, по их сведениям, рос огромной величины дуб, который мог быть культовым местом богов (Mierzyński 1900, 14) (ср. Kregždys 2009, 154).

¹⁶ Очень важно подчеркнуть, что нет никакой надобности усматривать этническое расчленение, т.е. делать различие между ятвягами и другими группами пруссов, поскольку в *Ятвяжской книжке* (BRMŠ II 149) указано, что Бардайтиса чтили настоящие пруссы [т.е. пагудяне – см. Vüga III 120; Mažiulis 1966, 15] и ятвяги (Kregždys 2008a, 96).

Неправдоподобным и искажающим информацию договора ордена 1249 г. и соответственно подтверждающий фиктивность информации, предлагаемой в трудах Грунау, является его же утверждение, что идолы *Curcho* и *Worskeyto* стояли на холме Комайняй в Сембе (Grunau 1889, 774; ср. Miltakis 2009, 92). Сам Грунау (Grunau 1876, 96) и ссылавшиеся на его положения исследователи позднейшего периода Бреткунас и Харткнох утверждают, что идол бога находился в Швентапиле (в Вармии) – о каком-либо холме в трудах этих авторов нет ни малейшего намёка. Напротив, они утверждают, что божество было почитаемо у большого дуба (Kregždys 2009, 131, 154)¹⁷.

В связи с этими разысканиями здесь нецелесообразно анализировать фактическую информацию авторов позднейшего периода, которые пересказывают сочинение Грунау. Исходя из выше представленного анализа фактического материала этого летописца по поводу культа прусс. *Curcho*, можно утверждать, что переданная им информация должна расцениваться как фиктивная с оттенком эссеистического характера.

К ряду таких авторов принадлежат не только перечисленные в разделе *Упоминания божества Curche в исторических источниках* исследователи (Бреткунас и др.), но и ссылающийся на работы последних Х. Харткнох, который, основываясь на трудах Грунау (ср. BRMŠ II 113), особое место почитания Курки – камень – локализует в Гоккерланде, т.е. в Погезании, центром которой, по свидетельству Ц. Шютца (Schütz 1592, 6), впоследствии стал Эльбинг (см. MP I 681). Это своё утверждение он аргументирует якобы историографически подлинным фактом, что камень, посвящённый Курке, должен был находиться у воды (см. Narbutas 1994, 151). Поверить в истинность такого рассказа очень трудно, поскольку в таком случае локализацию культового места нужно было бы связывать лишь с жертвоприношением рыбы, хотя в „Сказке об алтаре Курки“ (см. Narbutas 1995, 144) утверждается, что богу в жертву приносились и первые весенние плоды. Основываясь на таких утверждениях Харткноха, первичную функцию Курки нужно было бы связывать со сферой водяного пространства, хотя о такой не упоминается в Христбургском договоре. Поэтому такие рассуждения, видимо, должны расцениваться по наименованию произведения Харткноха „Сказка...“.

Несмотря на эти соображения, необходимо сказать несколько слов о своде функций божества и описании празднеств в его честь, представленном Преторием, поскольку даже сейчас появляются исследования, в которых эти данные истолковываются как подлинные, хотя никакими фактами не подтверждаются (ср. Narbutas 1994, 151 т.д., 1995, 141 т.д.). Преторий, как и Грунау, упоминает функцию покровителя злаковых – „Gurklus, Gott des Getreidesegens“, хотя оговариваемое им жертвоприношение остатков пищи просто изумляет. Он **единственный** утверждает, что пруссы своим богам в жертву преподносили **кости животных**: пруссы, проживавшие в Надруве, богине Жемине жертвовали сожжённые кости (BRMŠ III 246);

¹⁷ О локализации места почитания божества в договоре ордена от 1249 г. не упоминается, хотя Топоров (1984, 314) её устанавливает в Памяде, Вармии и Нотанге. Он также с осторожностью отмечает, что культ бога мог быть распространён и в соседних землях. Очевидно, что подобное положение основано на перечислении данных областей в договоре ордена с связи с участием в подписании этого документа представителей этих народностей Пруссии (см. 2 сноску). Но это не означает, что прусс. *Curche* был почитаем во всех указанных областях.

кости свиньи, которые не съедали собаки, сжигают во время празднеств навозницы (приблизительно 24 июня) (BRMŠ III 298 д., 305, 320). Автор таких сведений, точнее – их создатель, наверное, сам себе не отдавал отчёт, что то, что он считал жертвоприношением, в действительности являлось святотатством и поруганием над языческими богами (ср. методологию введения христианства, описываемую С. Ростовским – BRMŠ IV 144).

Свою фантазию Преторий обосновывает похожими языческими обрядами греков, которые в своих произведениях высмеивают авторы комедийного жанра Эвбол Комик и Менандр (ср. МР III 257; BRMŠ III 253). Может быть Преторий хотел посмеяться над представителями старого верования, так как критика Менандра цинична и ничем не обоснованна, т.е. он искажает аутентичные факты. Древние греки в жертву богам преподносили не голые кости [обглоданные людьми или собаками], но сжигали в жир [точнее – в сало] завернутые кости (чаще всего бёдра животного)¹⁸ (ср. Guhl, Koner 1896, 470 д.). Если поводом для такого сравнения был обычай балтов закапывать кости жертвенного животного в углу поля, то прежде всего надо доказать тот факт, что такой обряд можно истолковывать не как обычное захоронение останков, а как особый культовый акт. У славян был обычай сжигать кости животного, дабы уничтожить злой дух, но это никак не связано с почитанием богов, а с обрядом похорон, имеющим много общего с традициями такого типа других ИЕ народов (см. Иванов 1989, 79 т.д.).

Так что такие „факты“, приводимые Преторием, можно истолковывать как вымысел (ср. МР III 717), не имеющий ничего общего с исторически подлинными данными. К этому можно добавить, что такие утверждения Претория весьма схожи с его теорией о происхождении имени бога [т.е. со словом прусс. *gurcle* „горло“; значит, бог всё поедает, даже останки пищи (см. дальше)], а это обстоятельство наводит на мысль о критическом восприятии и других данных по поводу культурной жизни пруссов, приводимых этим автором. К сожалению, иногда эти „сведения“ трактуются как подлинные (ср. Narbutas 1994, 151).

Игнац Иоган Хануш (Hanusch 1842, 226), ссылаясь на опись литовских богов Теодора Нарбутаса (Narbutt 1835, 30), утверждает, что литовцы именами *Kurko* или *Kurchos* зовут „зимнее солнце“, которое соответствует прусскому богу *Ziemiennikas*. Он довольно своеобразно интерпретирует упоминание культа Курки в договоре 1249 г.: изображение *Kurcho*, символизировавшее „зимнее солнце“, уничтожалось, поскольку, по словам Хануша, другие авторы вместо глагола лат. *confingere*, засвидетельствованного в договоре 1249 г., употребляют лат. *confringere* [„(с)ломать, уничтожить, разрушить“ – Р.К.]. Этот обряд [об уничтожении идола пишет и Кройцер (Creuzer 1822, 95)] символизировал победу летнего солнца над зимним (ср. LM I 120).

¹⁸ Ср. Ἰλιάδος ψ 243: καὶ τὰ [ὄστρα Πατρόκλοιο – Р.К.] μὲν ἐν χρυσῇ φιάλῃ καὶ δίπλακι δημιῶ θείομεν (Dindorf, Hentze 1921, 217), т.е. „сложим мы их [кости Патрокла], жиром повязанные, в золотую урну“; 252-253: ὄστρα λευκὰ ἄλλεγον ἐς χρυσῆν φιάλῃν καὶ δίπλακα δημιῶν (Dindorf, Hentze op.cit. 218), т.е. „белые кости собрали в урну и двойным слоем [обмотали]; Ὀδυσσεΐας γ 456-458: ἄφαρ δ' ἔκ μηρία τάμνον πάντα κατὰ μοῖραν, κατὰ τε κνίσῃ ἐκάλυψαν δίπτυχα ποιήσαντες (Henke 1933, 47), т.е. „в одночасье бёдра надлежащим образом вырезали, двойным слоем жира покрыли“; Ὀδυσσεΐας μ 360-361: μηρούς τ' ἐξέταμον κατὰ τε κνίσῃ ἐκάλυψαν δίπτυχα ποιήσαντες (Henke op.cit. 212), т.е. „бёдра вырезали, двойным слоем жира покрыли“ и др.

Он (Hanusch *op.cit.* 291) сравнивает идентично звучащее имя славянского бога *Curcho* с другими богами этой этнической группы *Kurch*, *Kors*, как фонетические его варианты, а с ними связывает литовский теоним *Krugis*, входящий в мифологический обрядовый союз с лит. *Budraycis* как итальянский Вулкан и циклопы. Эту псевдонаучную фантазию как рациональную взялся интерпретировать Игнас Нарбутас (Narbutas 1994, 156), сделав вывод о возможной генетической связи *Curcho* и бога киевлян Хорса. Не вдаваясь в подробности весьма сомнительной гипотезы Хануша, нужно упомянуть главный аргумент, основываясь на который можно с уверенностью отбросить такие никакими научными изысканиями не основанные догадки – отсутствие анализа славянских данных. Проблематику этого вопроса в своих трудах затронул Александр Брюкнер (Brückner 1980, 16), высказав мнение о возможной связи имени славянского божества с прилагательным „отощавший“ (Brückner *op.cit.* 18), т.е. выдвинул гипотезу о трактовке теонима как эпитета бога Луны (Brückner *op.cit.* 162), хотя оставляет этимологию слова до конца не выясненной (Brückner *op.cit.* 90 т.д.). Брюкнер (Brückner *op.cit.* 154 д., 336) весьма аргументированно опровергает связь функций божества с действием солнца [это обстоятельство заставляет отвергнуть гипотезу Нарбутаса, поскольку он основывает её именно на связи имени бога с функцией сжигания и огня (см. дальше)]. Несмотря на то, что до сего времени остаётся невыясненной этимология теонима Хорс – есть мнение, что это название тюркского степного народа, а не бога (ср. Brückner *op.cit.* 90, 155) –, надлежавшим образом должна быть проверена гипотеза о возможной реконструкции лунарного культа, т.е. божества антагонистического солярному.

Уже упомянутая гипотеза Нарбутаса (Narbutas 1994, 1995) и приводимые им аргументы не только изумляют, но и настораживают: „<...> прожорливость *Curcho* связывает его не только с солнцем, но и со зноем и огнём“. К сожалению, Нарбутас глубоко заблуждается в том, что форма *Curcho* [с инициальным С-] имеет что-то общее с прусс. *gurcle* „горло“, лит. *gerklė* „т.ж.“ [т.е. его гипотеза основана на изначально ошибочном сравнении двух лексем, не имеющих между собой ничего общего не только в плане семантического уровня, но и этимологического]. *Fungus nascitur una nocte* – взяв эту псевдоэтимологическую фантазию за правду [см. 24 сноску], Нарбутас связывает горло с огнём, который дальше относится к *Curcho*. Автор этих соображений приводит и якобы лингвистические аргументы. Основываясь на исследованиях Буги, Брюкнера, Топорова и др., он предполагает, что горло можно связывать с огнём, а огонь – с слав. *kъrъь* „куст“, блр. *корч* „т.ж.“, польск. *karcz* „куст, пень“ (ср. *Vüga* I 448; II 79). Поэтому он приходит к выводу, что „именно кусты были самым доступным топливом“ (Narbutas 1994, 155) [совсем не понятно, почему автор этих предположений ссылается на описание Геродотом скифского образа жизни – до сих пор было принято считать, что пруссы не принадлежат этой этнической группе (!)]. Ещё хуже аргументирован и не является сколько-нибудь правдоподобным анализ семантической последовательности слова, поскольку это невозможно подтвердить аутентичным лингвистическим материалом: „горло“ ↔ „глотание“ ↔ „жжение огня“ ↔ „творение света“. По словам Нарбутаса (*ibid.*), эта очерёдность „возникла из опыта индоевропейских прародителей, жителей степей“. Другая его (Narbutas *ibid.*) мысль тоже не поддаётся логическому объяснению: „Куль *Curcho* нельзя считать почитанием демона, поскольку имя его соотносимо с самыми сокровенными объектами мира – огнём, водой, камнем“. С этой мыслью

Нарбутаса, наверное, нужно связывать и его попытку прусс. *Curche* объяснять как плевок Диеваса, из которого народился божий „помощник и конкурент Люциус“ (ср. Narbutas 1995, 143). Из-за очевидного несоответствия таких рассуждений с данными договора ордена 1249 г., их рассмотрение бессмысленно.

Кроме И. Нарбутаса (ibd.), уже упомянутые предпосылки Претория, кажется, для других исследователей не были приемлемы. Намного большего внимания удостоилась обсуждавшаяся фикция Грунау. Больше всего в своих трудах на неё ссылается В. Н. Топоров (1984, 309 т.д.), хотя он не забывает упомянуть и информацию Христбургского договора, и Претория. Всё-таки, имея в виду достаточно веские аргументы, доказывающие ненадёжность и нелогичность многих из них, их упоминание важно лишь для историографической описи исследований по данному вопросу. По утверждению Топорова (ibd.), прусс. *Curche* является духом плодородия. Также допускается возможность, что оно могло символизировать злого демона, которого люди пытались прогнать из последнего снопа. Такой обряд был особенно распространён на славянских землях¹⁹. Кроме того, по утверждению этого исследователя (Топоров op.cit. 314; ещё см. Иванов, Топоров 1983, 152), похожий ритуал имел место и на территории Латвии: лтш. *Jumis* весь год прячется под камнем, а во время жатвы ржи прячется в последнем снопе.

И всё-таки такое сравнение этих божеств кажется весьма поверхностным, хотя В. Иванов и Топоров (Иванов, Топоров op.cit. 140 т.д.) приводят обширный разбор многочисленных примеров из латышского фольклора. Главный недостаток этого анализа – неадекватная трактовка фактов в стремлении доказать правильность гипотезы: обряд Юмиса связывается с культом близнецов, весьма частым в поверьях ИЕ народов, хотя авторы предположения **не приводят ни одного примера, основываясь на котором, можно было бы утверждать, что Юмис самими латышами воспринимался как два божества** [в дайнах упоминающиеся Юмисы разных растений также не предполагают архетипа культа близнецов, поскольку названий растений, соответственно и Юмисов, больше чем два, поэтому такие наименования бога (см. дальше) нужно воспринимать как различные флористические символы того же самого референта]. Утверждение Топорова (1984, 314), что якобы лтш. *Jumis* – *Jumīts*, *Jumis* – *Jumalīts* создают оппозиционные звенья, также нельзя доказать, поскольку автор гипотезы **противоречит самому себе**. Главная черта такой оппозиции – отличие субъектов в функциональной, возрастной или в сфере природы характера, которые Иванов и Топоров (op.cit. 172 т.д.) особо подчёркивают, сравнивая итальянских Ромула и Рема, прусских Вайдевутиса (*Worskaito* „старший (брат)“) и Брутяниса (*Izwambrato* < прусс. *swais brati* „его брат“), литовских Криве-Кривайтиса. Необходимо подчеркнуть, что в латышских дайнах **нет ни малейшего намёка на то, что Юмис представляет собой два различных** [по указанным критериям] **божества**, не говоря уже о том, что нигде не говорится о брате близнеце Юмиса.

Делая обзор этимологических попыток интерпретаций данного теонима, можно с уверенностью утверждать, что происхождение слова гораздо проще, чем принято считать до сих пор. Здесь упомянем лишь тот факт, что уменьшительная форма имени божества *Jumīts*, морфологически объясняемая как вторичная по от-

¹⁹ Раньше Топорова похожую гипотезу сформулировал Ф. Буяк (Вуяк 1925, 29). Он утверждал, что литовцы называют *куркалом* жука, который несёт вред злаковым. Однако ошибочность такой догадки раскрыл И. Нарбутас (Narbutas 1995, 141).

ношению к лат. *Jumis*, на самом деле является первичной, т.е. производной формой от латвийского имени, обозначающего бога небесного свода, видимо издавна связываемого с вегетацией растений (ср. JBR II 146), имеющего лексические соответствия в славянских языках [а это подразумевает необходимость пересмотра нынешних гипотез по этимологии слова – все они связаны с анализом семем „близнец; двойной“, поскольку они основаны на лексических эквивалентах индийской, иранской или даже кельтской языковых групп, но не балтийской или славянской в первую очередь – этот факт особенно настораживает относительно правильности таких разысканий]. То же самое можно сказать и о возникновении значений лтш. *jumis* „двойной колос, орех и др.“. Исходя из детального анализа по семантике слова, можно говорить о вторичном происхождении данных значений, а такая позиция соответствует положению Яниса Эндзелина: „<...>während Zwillinge nur ausnahmsweise zusammengewachsen sind <...>“ (ME II 117 д.). Так что истоки происхождения теонима нужно искать в атрибутике божества (см. дальше). Об этом, между прочим, говорится и в превосходном исследовании на эту тему Иванова и Топорова (ор. cit. 168)²⁰. Реконструируемый близнечный миф основывается на этимологической последовательности лтш. *Jumis* < ИЕ *(h)jóm-i-os (ср. Иванов, Топоров ор. cit. 144), в правильности которой в своё время усомнился Эндзелин (ME ibd.). Он сомневался не только по поводу игнорирования данных фольклора, но и отсутствия морфологического и семантического анализа имени, основываясь на котором, говорить о каком-либо родстве лат. *Jumis* с прусс. *Curche* не приходится (см. 21 сноску).

Также нет надёжных данных, основываясь на которые, можно было бы утверждать, что Юмис означал злого духа, которого старались прогнать с поля. Напротив, „ловля“ Юмиса и его „поймка“ означали удачу и успех: [дайны] *eita visi nu uz lauku jumta kert tīrumā; kas saķers rudzu jumi, tam būs laime citu gadu* BW 28523, т.е. „пойдём сейчас все на поле ловить Юмиса; кто поймает ржаного Юмиса, тому на следующий год будет счастье улыбаться“.

Наверное, есть основание утверждать (ср. Иванов, Топоров ор. cit. 164), что это божество можно идентифицировать с символикой украшений кровли дома, особо часто встречающейся на территории Литвы и Латвии, главным элементом которой являются две²¹ деревянные лошадиные головы [соединенные крестообраз-

²⁰ В труде Иванова и Топорова (ор. cit. 156 т.) установлена очень важная взаимосвязь между лтш. *Jumis* и балтийским уранистическим божеством (лит. Перкунасом и др.), которая при более широком развитии могла повлиять на результаты исследования по данному вопросу, что к сожалению не было сделано.

²¹ Ср. семемы лтш. *jumis*: „двойчатка, т.е. два сросшихся предмета (два колоса, ореха), двойной; божество благополучного урожая; бог поля, находящийся в родстве с германским стариком урожая – хлебным мужиком и др.“ (ME II 117 д.). Эндзелин (ME II 118) не связывает происхождение этих значений с др. инд. *yamāh* „двойной; родственный; близнец; бог смерти и правосудия“, с ирл. *etuin* „близнецы“ (ещё см. Maithofer III 8).

В литовской мифологии бог Перкунас, со временем культ которого заменил почитание Солнца [рефлексии такой перемены довольно многочисленны в Ригведе – здесь Индра (бог молний и грома) занимает место Сурьи (бога солнца) (RV X 43,5; I 175,4; IV 30,4 – см. SM 507)]. Перкунаса часто представляли едущим на повозке, запряжённой двумя лошадьми (Laurinkienė 1996, 93).

О повозке, запряжённой двумя лошадьми, упоминается и в преданиях литовцев, особенно в рассказе о возникновении созвездия Большой Медведицы (*Ursa Maior*) (см. JBR II 136).

В Ригведе также упоминается, что свадебную повозку Сурьи (дочери Солнца) и Сомы (бога луны) тащат два быка (ср. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 576).

но – см. Gimbutienė 1994, 44, 46, [особенно] 47], означающие солнце (см. 21 сноску), т.е. цикл дня – его начало и конец [рассвет и закат] –, особенно важный для роста и поспевания урожая, ср. многочисленные свидетельства на тему почитания Солнца пруссами и литовцами в письменных памятниках (Петра из Дусбурга (Peter von Dusburg) – BRMŠ I 333, Е. С. Пикколомини (Piccolomini) – BRMŠ I 591, Претория (он ссылается на договор 1249 г.) – MP III 175; правда, к такой информации весьма скептически относился Балис (JBR II 56), утверждавший, что это калка Старого Завета). Влияние солнца особенно подчёркивалось для цикла роста злаковых (Grunau 1876, 89; ср. Miltakis op.cit. 92), ср. пример из латвийского фольклора: [дайны] *kur tu brauci, rudzu jumi, seši bēri kumeliņi?* 28544, т.е. „куда ты скачешь, ржаной Юмис, шесть гнедых коней?“. О том, что лошади часто сравниваются с солнцем и даже являются зооморфным его символом, давно известно, ср. сопоставление древних индийцев *Индра есть кони* (Брихадараньяка-упанишада II 5.19 – см. Иванов 1989, 81). Взаимосвязь Юмиса и Солнца можно обосновывать и локализацией божества с точки зрения его уранистического положения, т.е. оно часто находится на холме, на кровле дома. В этом проявляется его связь с небесными светилами, ср. [дайны] *mieža jumis nuokliedzās, kalniņā stāvēdams; ieraudzīja auzu jumi zem pajumta līguojot* 28551, т.е. „Ячменный Юмис воскликнул, стоя на холме; увидел овсяного Юмиса, качающегося на кровле дома“ [о связи с солярным культом говорит и обряд качания на качелях во время праздника **солнцестояния** Лиго (Ligo)] (ещё см. Иванов, Топоров op.cit. 153).

Сравнение Юмиса с урожаем не может служить причиной его отождествления с хтоническим божеством²² – этому противоречат не только уже отмеченные соответствия с культом уранистического бога, соответственно и **солярной обрядовой традиции**, но и распространённые обычаи ИЕ народов [особенно древних индийцев], связанные с почитанием Солнца как покровителя урожая [и не только злаковых] и представления его в сообразной зооморфной ипостаси [т.е. в облике коня], ср. символическую связь мёда и Сурьи [бога солнца]: *madhuvāhano rātho ačvīnos* „повозка Ашвинов, везущая мёд [= Солнце ↔ Сурью]“ (RV I 157, 3a). С другой стороны, такую догадку подтверждает и локализация божества урожая: летом

²² Делать такой вывод можно, основываясь на смысловом образе зооморфного символа Солнца коня, как воплощающего функции божества антагонистического подземному: кони видят души усопших и злых духов, поэтому и фыркают; голова лошади охраняет усадьбу от влияния злых духов и ворожбы (JBR II 133); конь масленичный прогоняет зиму и т.п. (см. JBR II 159). Все эти функции созвучны с деятельностью уранистического божества Перкунаса [он ловит бесов, их уничтожает; освобождает землю от земного сковывания и т.п.], со временем занявшего место Солнца в пантеоне балтийских богов (см. 21 сноску), ср. обряд литовцев, проводившийся во время праздника св. Георгия (23 апреля) [похожий обряд под названием „праздника зелёного Георгия“ известен и у славян]: **во время распускания первых почек и расцветания первых соцветий** по вечерам (после заката солнца) ребёнок по имени Георгий, родившийся в день св. Георгия, считавшийся даром божьим, водился голым вокруг сада (JBR II 149), т.е. в этом процессе можно усматривать сопоставление ребёнка с солнцем [он водится по саду ночью дабы изгнать с той территории злых духов, вредящих будущему урожаю фруктовых деревьев (!)], как его подопечного, наделённого антагонистическими силами по отношению к хтоническим божествам.

Соотнесение коня с дьяволом [ср. частое превращение бесов в это животное, скакание на нём и т.п. (ср. Vēlius 1983, 95 д.; 1987, 43)], наверное, должно истолковываться как инновация, связанная с учением христиан – в хлеву, в котором родился Иисус Христос, **не было лошади**, т.е. это животное не пришло поздравить родившегося бога. Поэтому не стоит архаизировать этот мотив и утверждать, что лошадь – животное дьявола (ср. JBR II 340).

оно живёт в поле, зимой – в хранилище зерна (в клет), ср. [дайны] *jumītis bēdza runiņā, nuo runiņas gubiņā, nuo gubiņas klētiņā, nuo klētiņas apcirknī* 28531, т.е. „Юмитис прячется в (ржаном) снопе, после в копне, после в закрое“. Поэтому связь Юмиса со снопом, ср. лтш. *jūmi saņemt* „сжать последний сноп, теревить льняной тюк“ (МЕ II 117), может быть **вторичной** из-за установления „генетической“ связи между божеством и урожаем, которая тоже не является первичной, поскольку Юмис может быть объясняем и как ржаной сноп, и как **обмолоченное зерно** [зёрна а не снопы хранятся в клетях и в амбарах (!)]. Значит, можно сделать осторожное предположение о том, что латыши этим теонимом могли обозначить один из атрибутов солнца – двух коней, везущих его колесницу по небесному своду, а они в дальнейшем воспринимались как само солнце. Локализация Юмиса под серым камнем [зимой], ср. [дайны] *zam pelēka akmintiņ* BW 28543 (ср. Šmitas 2004, 59), может интерпретироваться как ясная аллюзия на главный миф ИЕ народов об удерживаемом в заключении похищенном Солнце [ср. богиня древних индийцев утренней зари (иногда и солнца) Ушас живёт в **каменной крепости** (RV II 23,2), соответственно в **скале** или **камне**; ещё ср. миф о поединке Индры с Вритрой ради освобождения коров [= Солнца] из охраняемой Вритрой норы (по другой версии, из его живота) (RV I 32 т.д.)], а не на место жертвоприношения прусс. *Curche* (т.е. камень в Гоккерланде), как утверждает Топоров (1984, 314), которое по всей видимости является выдумкой Грунау. К сожалению, как уже упоминалось, Топоров слишком полагался на данные, приводимые Грунау и Преторием.

Место пребывания Юмиса под дерном, ср. [дайны] *laukā braucu ziemi mist arakš zaļa velēniņa* BW 28544, т.е. „иду на поле зиму переждать под зелёной дерниной“ [имеется в виду подземный мир], опять-таки нельзя объяснять ссылаясь на возможную связь этого бога с хтоническим божеством, а с отдыхом солнца и нагреванием земли в зимнее время [ср. литовский миф о замёрзшей бане Солнца (Vėlius 1983, 80)], т.е. с мировоззрением балтов о причинах перемен времён года, ср. [дайны] *ej, jumīti, nu uz lauki, gaŗu ziemi izgulējis; sāci jaunu vasariņu, svēti mūsu labību* BW 28524, т.е. „иди, Юмитис, долгую зиму пролежавший, сейчас на поля; начни пору весны, благослови наш урожай“. Опять же, в этом примере можно усмотреть аллюзию на зооморфный символ Солнца – коня, значимость которого особенно проявляется в весенних обрядах литовцев и русских: во время праздника св. Георгия (начало весны) особое внимание уделялось именно лошадям (JBR II 67, 148), поскольку в это время „св. Георгий [= Перкунас ↔ Солнце – Р.К.] скачет на сивом коне“ (JBR II 130). Интересно, что в этот день в Приекуле кони впервые после зимнего времени выгонялись в поле (Bezenberger 1882, 80). Очень похожий обряд исполнялся и на русских землях (ср. JBR II 130 д.).

При анализе латвийского фольклорного материала выяснилось, что меньшая важность отводится локализации божества, чем его влиянию на рост и возникновение зерновых вообще, ср. [дайны] *kas piesēja bēru zirgu pie bāliņa klēts durvim? jumja mātē piesējuse, sēklas dzīna klētiņā* BW 28538, т.е. „кто привязал гнедого коня к дверям клетки милого? Мать Юмиса привязала, зерно в клетку сыпет“ [= **кто выдаёт замуж Утреннюю Зарю за Месяца? – Солнце!**]²³ – оно рождает зерно, ср. миф древ-

²³ Связь между Солнцем и Юмисом не так уж сложно установить, поскольку основываясь на поверьях восточных балтов, функции вегетационной силы и жизнеспособности напрямую связаны с соотносимой деятельностью св. Георгия, т.е. Перкунаса (ср. JBR II 148), а его связь с Солнцем не вызывает

них индийцев о свадьбе Сурьи и Сомы (RV X 85)]. Этот мифологический мотив очень архаичен. Он имеет общие черты с обрядовой традицией древних греков и индийцев, которые Месяц сопоставляли с холодной энергией и соответственно с водой, а Солнце [\leftrightarrow Утренняя Заря] – с теплом, т.е. так устанавливалась закономерность роста зерновых [\leftrightarrow вода + тепло]. Этот цикл связан и с мифом ИЕ народов о проживании похищенной дочери Земли [которая, в самом деле, является уранистическим божеством, видимо, Утренняя Заря \leftrightarrow Солнце] в подземном царстве (ср. миф др. греков о Персефоне) – весь этот мифологический пласт связан с формированием оппозиции солярного и лунарного культов [ср. одну из рефлексий этого наидревнейшего процесса: Зевс „дневной свет“ \leftrightarrow Зевс-змея „Зевс преисподней“ (Παυσανίου Πρὶν ἠγύσις τῆς Ἑλλάδος II (Κορινθιακά) 2,8; Ἡσίοδου Ἐργα καὶ Ἡμέραι 465; Ὀμήρου Ἰλιάδος IX 457), но это – вопрос уже других работ], предназначенный для объяснения возникновения астрономических явлений.

Поэтому можно выдвинуть предположение о том, что имя божества „двойной“, т.е. Юмис, возникло на основании символики и функций бога, соответственно он должен трактоваться как эпитет, ср. образ упряжки Солнца с двумя лошадьми [важность парной символики при анализе солярного культа отмечена Велюсом (ср. Vélius 1977, 174)], символизирующий Зарю и Закат (ср. RV IV 52,1) и даже само Солнце (ср. RV X 127,3); функцию рождения урожая. Так что не так уж и просто толкование данного теонима, хотя иную точку зрения высказал Петерс Шмитс (Šmitas 2004, 120).

Основываясь на этом кратком анализе, можно утверждать, что сравнение прусс. *Curche* и лат. *Jumis* является неудачным [это подтверждается и дальнейшим описанием этимологии прусс. *Curche* – см. дальше], поскольку не совпадают зооморфные символы данных божеств: лтш. *Jumis* может быть соотносимо с **конём** [символом Солнца], а прусс. *Curche* – с **быком** (!) [символом Луны] (см. дальше).

Принимая во внимание гипотезу Буяка [см. 19 сноску], Топоров (1984, 317 т.д.) считает возможным причислить к функциям прусс. *Curche* и негативное воздействие на качество урожая зерновых, т.е. он мог предрешать плохой урожай, ср. лат. *kuikt* „сохнуть“ [см. подраздел *Опись графической структуры имени божества. Этимологический анализ теонима*].

Резюмируя данные об упоминании прусс. *Curche* в письменных источниках и пути его истолкования, необходимо подчеркнуть, что подлинных сведений об этом божестве, кроме Христбургского договора от 1249 г. и **финских заимствований** (о них см. дальше), нет. Очевидно, что интерпретации его функций и культа в трудах Грунау, Претория и др. авторов являются результатом их воображения. Поэтому нужно согласиться с Маннхардтом, что единственно ценным источником данных по этому вопросу является отрывок упомянутого договора ордена, который следует переводить с особой точностью.

сомнений (ср. 21, 22 сноски), ср. особое значение отводимое солнцу во время праздника св. Георгия (JBR II 149).

Опись графической структуры имени божества. Этимологический анализ теонима

Начиная анализ морфологии и семантики теонима, прежде всего необходимо произвести опись письменных источников по графической структуре имени божества, дабы избежать всяких сомнений насчёт формальной структуры слова, особенно важной для реконструкции происхождения имени божества:

I. начальный согласный: 1) *C-*: *C-urche* (договор ордена 1249 г. – CDW 32), *C-urcho* (Грунау – BRMŠ II 76; Бреткунас – BRMŠ II 309; Френцелиус; Кройцер); 2) *G*²⁴: *G-urcho* (Гуаньини – BRMŠ II 472, 480; Орбини; Стрыйковский – BRMŠ II 510), *G-orcho* (Хенненбергер – BRMŠ II 335; Мисленга – BRMŠ III 27 д.; Неттельхорст – BRMŠ III 72); *Gurcho*, *Gurklies*, *Gurklio* [по данным Бреткунаса] (Преторий – BRMŠ III 137 т.д., 147, 197); 3) *C- // G-*: *C-urcho//G-urko*, *G-oroko*, *G-orcko* (Клагиус – BRMŠ III 53); *C-urchol//G-orcho* (Кнауते);

II. видоизменение корневого -ur- ↔ -or-: *C-ur-cho*, *G-ur-cko//G-or-ko*, *G-or-cko* (Клагиус – BRMŠ III 53); *C-ur-chol//G-or-cho* (Кнауते)

III. суффиксация: *Gur-ch-ol//Gur-kl-ies*, *Gur-kl-io* (Преторий [по данным Бреткунаса]²⁵ – BRMŠ III 138);

IV. флексия: 1) *-e*: *Curch-e* (договор ордена 1249 г. – CDW 32); 2) *-o*: *Curch-o* (Грунау и др.), *Gurk-o*, *Gork-o*, *Gorck-o* (Клагиус – BRMŠ III 53).

Резюмируя, можно предположить следующую очерёдность изменения графической структуры слова: I. *Curche* ↔ II. *Curcho* → III. [переработка II типа] *Gur(c)ko // Gorcho // Gorko* → IV. [II + III] *Gurcho* → V. [инновационный//псевдоэтимологический] *Gurklies*, *Gurklio*. Поэтому основной формой для дальнейшего анализа должен считаться теоним с начальным *C/K/-*: *Curche* /*Kurke*/.

До сего времени насчитывается около десятка попыток объяснить этимологию слова, но ни одна не является приемлемой, так как все они основаны не на объективных фактах или лингвистических закономерностях, но на желании автора подтвердить свою гипотезу реконструируемого культа и функций божества. Чаще всего догадки по происхождению теонима основываются не на детальном анализе слова – не говоря уже о псевдоэтимологических изысканиях, используя аргумент фонетической омонимии: *Kurche* = ? *Kurikas* (ср. Pakarklis 1948, 240) –, но на *a priori* укоренившемся положении, что бог *Curche* является божеством урожая и покровителем зерновых – уже упоминалось, что это связано с проблемой перевода отрывка Христбургского договора. Такого мнения придерживаются все исследователи, хотя бы фрагментарно упоминавшие имя бога (ср. LE XIII 394; Топоров 1998, 169; Торогов 2000, 260; PEŽ II 307 и др.).

²⁴ Замену *C-* на *G-* нельзя объяснять каким-либо графическим законом трансформации, поскольку давно известно, что в письменных памятниках прусского языка и документах ордена крестоносцев XII–XV вв. по этой причине часто путают *c* с *t* и *u* с *n* (см. Mažiulis 1994, 58), но не *c* с *g*. По этой причине запись Гуаньини теонима с начальным *G-* может быть объясняема как случайный *lapsus calami* или обусловлена желанием сравнить его с каким-нибудь словом прусского языка (ср. попытку Претория вывести параллели между данным теонимом и прусс. *gurcle* „горло“).

²⁵ Здесь цитируется положение Претория о том, что он пользовался проповедями и др. трудами Бреткунаса, в которых якобы была записана указанная форма, т.е. не утверждается, что такое имя божества употреблял сам Бреткунас – при описи бога он использовал теоним *Curcho* (ср. BRMŠ II 309).

Один из первых о происхождении теонима прусс. *Curche* своё мнение высказал Преторий. Свою теорию он основывает на омонимическом звучании **ошибочно** употреблённой Гуаньбини формы *Gurcho* и прусс. *gurkle* „горло человека“: „Gurcho hat den Nahmen von Gurkle“ (МР III 252; ещё см. Топоров 1984, 311). Он также связывает корень имени бога с глаголами *gert*, *gyrt* „пить“ (ср. МР I 644; III 253), т.е. реконструирует протосемему „бог пищи“ (МР III 255). Такие рассуждения, само собой разумеется, являются примером народной этимологии, поскольку не соответствуют морфологической структуре данных форм.

А. Брукнер обсуждаемое имя божества сопоставлял с сл. *kūrčvji* „кузнец“ и реконструировал протосемему * „создатель мира“ (ср. *Vüga* II 79; Топоров 1984, 314).

Ф. Буюк [см. 19 сноску] выдвинул гипотезу о возможной связи имени бога с названием жука, ср. лит. *kurklỹs* „wilk zbożowy; Gryllotalpidae“, т.е. реконструирует протосемему „божество, вредящее злаковым“.

А. Межинский (Mierzyński 1892, 94 т.д.) и Маннхардт (Mannhardt 1904, 213 т.д.) прусс. *Curche* * „последний сноп злаковых“ ↔ * „бог жизненной силы“ соотносили с прусс. *kur-t*, лит. *kurti* „bauen, schaffen“, которые якобы были основой для образования суффиксальной производной формы прусс.-лит. *kur-ka-s* „создатель“. Очевидно, что такие рассуждения являются любительскими, не нуждающимися в каком-либо анализе, поскольку данные слова отсутствуют не только в литовском, но и в прусском лексиконе.

Маннхардт (Mannhardt 1936, 46 т.д.) имя бога также связывал и с возможными лексическими эквивалентами в славянских языках – названиями курицы и петуха (сл. *kokot*, *kokoszka*). Свою гипотезу он обосновал данными обрядовой традиции германских и славянских народов, которые, по словам автора рассуждения, почитали дух плодородия в образе упомянутых птиц, волка, медведя и др. (ср. BRMŠ I 237). Он упоминает и очень интересный обычай германизированных пруссов и людей славянской национальности [проживавших в Памяде] делать идол божества плодородия из последнего снопа злаковых, соломы или дерева: „<...> heisst Hahn, Aarhenne, slav. *kokot*, *kokoszka*, der Getreidedämon, der in der letzten Garbe gefangen und dessen, aus Stroh oder Holz gefertigtes Abbild beim Ernteschluss jubelnd heimgebracht wird“ (Mannhardt op.cit. 47).

В этом рассказе особенно важно подчеркнуть выделение способа изготовления идола бога, обуславливающего не почитание последнего снопа злаковых как такового, но божества антропоморфного облика: „Zuweilen - wengleich in diesem Falle selten - verbleibt der Name Hahn oder Henne auch dann, wenn die den Korngestalt darstellende Figur Menschengestalt trägt“ (Mannhardt ibd.), ср. его замечание об обычае жителей Памяде [правда, не ясно, какую народность Маннхардт имеет в виду – поляков, именно на такую мысль наталкивает упоминание выше указанных польских соответствий прусс. *Curche*, или германизированных пруссов] изготавливать идол бога, наряжая его в людские одежды: „Der Zusammenhang der auf Curche bezüglichen Ausdrücke in der Vertragsurkunde würde jedoch noch besser auf diejenige Form der Erntesitten zutreffen, welche heutzutage im Gebiete des alten Pomesaniens die gewöhnlichste ist, wonach das in Menschengestalt aus den Ähren der letzten Garbe geformte, oft mit vollständigem Anzug bekleidete, Bild des Getreidedämons den Namen der Alte, poln. *stary* führt“.

По мнению Маннхардта (ibd.), соответствия этому обряду можно найти и в культовой традиции германских народов: „Kurtje = Kurtje könnte demnach in auszeichnendem Sinne von der letzten Garbe in derselben Weise gebraucht sein, wie in Deutschland Ausgarbe, Schnittergarbe, „de eren“ (die Ernte), in Dänemark Avreneeg = Agerneg, für das letzte Erntegebund, zuweilen auch für die daraus gefertigte Puppe verwandt wird“. По этому прусс. *Curche* должно восприниматься как божество зерна.

Эта гипотеза Маннхардта имела продолжение в трудах Дундулиене, Топорова, Мажюлиса (см. выше). К сожалению, при такой точке зрения не принимается во внимание возможное субстратное влияние колонистов на культурную жизнь пруссов [т.е. возможна культурная инновация не балтийского происхождения]. Такое предположение обусловлено сопоставлением [основанном на методе фонетической омонимии по принципам народной этимологии] имени божества и якобы генетически близких лексем славянских языков и обрядовой традиции восточно-балтийских народов, которые с культом прусс. *Curche* могут и не иметь ничего общего (см. дальше).

К. Буга (Büga I 448; II 79; III 810) усматривает родство данного теонима со сл. *kūrčъ* „куст“, блр. *корч* „т.ж.“, пол. *karcz* „куст, пень“.

В. Топоров (1984, 316), отчасти разделяя мнение Буги, пытается найти несколько другой путь объяснения возникновения имени бога и сравнивает прусс. *Curche* с лит. *kuřkti* „(с)валить [в лягушачью икру]“, лтш. *kuřkt* „(вы)сохнуть“ (МЕ II 322 д.), лит. *kuřkulas* „лягушачья икра (ед. числ.)“ и уже упомянутое сл. *kūrčъ* „куст“ и др. – реконструируется протосемема „скрученность, взъерошенность и т.п.“.

Новейшее исследование в этой области принадлежит перу В. Мажюлиса, которое по своей сути ничем не отличается от ранее опубликованного Топоровым. Так что детальный анализ этимологии обсуждаемого божества следует начать именно с обзора гипотез этих двух исследователей и по той простой причине, что они являются единственно научными. Важную часть разбора Мажюлиса по этому вопросу занимает установление пола божества, гипотезу которого автор так и не сумел обосновать надёжными и неопровержимыми аргументами. Мажюлис (PEŽ II 307 т.д.) предполагает, что впервые встречающееся в письменных источниках имя бога *Curche* должно интерпретироваться как прусс. **Kurkš*, т.е. имя собств. (nomen proprium) nom.sg. fem. **Kurkā* „Курка – имя богини урожая и её идола (Götzenbild)“ (ср. Büga I 449; МР III 717).

Он же (PEŽ ibd.), ссылаясь на обычаи литовских колонистов, в 19 в. живших в Восточной Пруссии (по данным исследования Дундулиене – Dundulienė 1982, 345), весьма смело утверждает, что идолом божества был „последний ржаной сноп женского обличия“ (ср. Büga I 448), „в котором, убегая с места жатвы ржи, пряталось божество урожая“, т.е. реконструируется культ божества женского рода.

A priori нужно упомянуть то, что такие соображения не подтверждаются никакими достоверными фактами. Главным недостатком такой гипотезы является игнорирование информации Христбургского договора (где нет ни малейшего намёка на те выводы, к которым приходит Мажюлис).

Мажюлис (PEŽ II 308) утверждает, что прусс. *Curche* „Курка (богиня урожая)“ <...> – не „бог урожая, deus“, а „богиня урожая, dea“. Главным аргументом такой предпосылки, по его утверждению, являются финские заимствования – фин. *kurko* „злой дух, дьявол, приведенье“. Сразу необходимо отметить, что автор этой гипо-

жречества“ (SRP I 53) [впервые имя его упомянул Пётр из Дусбурга] < прусс. **krivīs* [т.е. субстантив мужского рода на *īō*- основу] (PEŽ II 281 т.д.).

В *Ятвяжской книжке* (подробнее о ней см. BRMŠ II 123 т.д.) представлены такие аналогичные германизированные флективные соответствия указанным *nomina propria* [с герм. *-e* < прусс. *-is, -as*]: *Peckolli* *R]²⁷; *Wourschaiti* A ↔ *Wourschaitē* A, *Wourschayti* B ↔ *Wourskayte* B ↔ *Wourskayti* B, *Wourschayte* C, *Wurschkaytte* F (Mannhardt 1936, 247 т.д.). Половая принадлежность [мужскому роду (!)] обоих мифологем не вызывает сомнения. Подтверждением этому являются иллюстрации данного источника жреца *Wourschaitē* – в рукописных и печатных его вариантах изображается мужчина, а не женщина (ср. Lukšaitė 1999, 186; Vyšniauskaitė 1994, 97).

Основываясь на этих фактах, можно сделать осторожное предположение о существовании форм теонима на *-ī-* или *-īō-* основы **Kurki(i)s* (g.masc.) (о замене *-ē-* и *-ī-* основ см. Trautmann 1910, 230), ср. флективную реконструкцию *nomina propria*: прусс. *Tule-koyte* (Trautmann 1925, 47, 108, 141, 153) – прусс. **Pāst-kaitis*/**Pās-kaitis* (Kregždys 2008, 58), прусс. *Ackuthe* = лит. *Akūtis* (фамилия из Лейпалингис 15 в.) (Būga III 386; Trautmann op.cit. 182), прусс. *Borssythe* < **Barzītis* (подробнее см. Kregždys 2006, 164).

Реконструкции форм теонима прусс. **Kurki(i)s* на *-ī-* или *-īō-* основы можно аргументировать морфологической структурой фин. *kurki* „злой дух, дьявол, привидение, медведь, вошь“ и закономерностями адаптации флективных формантов заимствований из балтийских языков: фин. *hanhi* „гусь“ – лит. *žąsis*, лтш. *zuoss*, прусс. *sansy* E 719 [< *-ī-* основа] прусс. **zansis* „гусь“ (PEŽ IV 62); фин. *hirvi* „олень, лось“, эст. *hirv* „косуля“ – (*-ī-* основа) прусс. *sirwis* „т.ж.“ E 653; фин. *kirvi* „жаворонок“ – (*-īō-* основа) лтш. *cīrulis* „т.ж.“ (g.masc.) и др. (ср. Sabaliauskas op.cit. 116 т.д.).

Возможно, что прусс. *Curche* можно интерпретировать и как имя собственное на *-ō-* основу, ср. прусс. *Waydote* – лит. *Váidotas* (ср. Trautmann 1925, 183), ср. похожее соответствие [по флективному признаку] с *nomina propria* прусс. *Patulle* 161, 125^v KA., *Patolle* Na. 7, 271 Sa. – пр. *Patol* 162, 93^v (1407 m.) (Trautmann op.cit. 75). Эту гипотезу можно аргументировать и уже ранее упомянутыми морфологическими и семантическими соответствиями финских языков Прибалтики: фин. *kurko* „злой дух, дьявол, привидение, медведь, вошь“ – фин. *kouko* „смерть“, выводимый из лит. *kaũkas* „домовой; душа умершего некрещеного ребёнка; дьявол“, л. *kauks* „гном; heinzelmännchen“, прусс. *sawx* „дьявол“ E 11 [< прусс. **kaukas* (PEŽ II 148 д.)] и др. (ср. Sabaliauskas op.cit. 119). Всё-таки главным аргументом для реконструк-

²⁷ Маннхардт (Mannhardt op.cit. 265 д.) данную форму считал ошибкой переписчика: „Denn nicht nur werden die nämlichen Götter (nur durch einen Namen an siebenter Stelle und durch einen Anhang von drei weiteren Namen am Schlusse vermehrt) genau in derselben Reihenfolge aufgezählt, sondern auch der charakteristische Fehler Pockols für Peckolli findet sich hier wieder“.

Всё-таки эту догадку Маннхардта можно объяснять и по-другому – не усматривая в структуре слова никакой ошибки, но закономерные морфонологические изменения прусского языка, т.е. *Pecole* (ср. Mannhardt op.cit. 233, [*Pecolle*] 235) *Агенды* (источник 1530 г. – о нём подробнее см. Kregždys 2008, 50 [и литературу]) по сравнению с *Peckolli* *R] *Ятвяжской книжки* можно интерпретировать как позднейший [германизированный] вариант того же самого *Peckolli* *R], который рефлектирует субстантив *-īō-* основы вместо более старой формы *-ō-* основы (ср. PEŽ III 280), ср. прусс. *sirsilis* „шершень“ < **sirsilas* (PEŽ IV 116), ср. ещё формы теонимов, упоминаемые в *Ятвяжской книжке*: *Peckolls* A, C, *Pockolls* A, B, *Pokols* C (Mannhardt op.cit. 246), т.е. слова *-ō-* основы.

ции имени собственного на -ō- основу является топонимический материал: топ. прусс. *Curchussadil* 1374 LI, 51 [т.е. композит из двух составных частей *Curchus* + *sadil* ⇔ словообразовательный тип *nominativus* + *nominativus*, ср. прусс. топ. 1388 г. *Dewslauks* (Семба) < прусс. *deywis*, *deiws* [*nom.sg.* сембийского диалекта (!) – PEŽ I 192] „бог“ + прусс. *laucks* „поле“ III 105₁₀ [65₂₈] (*nom.sg.* – PEŽ III 49), ср. ещё топ. лит. *Dievai*[*nom.pl.*]-*balis* !!! (Gerullis 1922, 28), 1357 г. *Geyzelawken* < прусс. *geeyse* „цапля“ E 718 (*nom.sg.* – PEŽ I 333) + прусс. *laucks* „поле“ (*nom.sg.*) (Gerullis op.cit. 39) и др.]²⁸ (Gerullis op.cit. 77), так как флективный формант -as, если он находился после губного или нёбного согласного (в говоре Эльбинга, т.е. памядян), был произносим „более замкнуто и обозначался как u(-us)“ (Kaukienė 1999, 21; 2000, 54; 2004, 65)²⁹, т.е. можно делать осторожное предположение о существовании имени прусского божества **Kurkus* (g.masc.).

Так же нужно акцентировать, что реконструируемая Мажюлисом форма **Kurka* не обязательно должна рассматриваться как образец женского рода по **формальным** причинам, т.е. её можно соотносить со словами мужского рода очень старого словообразовательного типа – *nomina collectiva*: лат. *nauta* „моряк“, ст.слав. *sluga* „слуга“ и др. (см. Valeckienė 1984, 227 т.д. [и литературу]).

Несмотря на возможность разработки данной проблемы несколькими способами, присутствие в слове германизированного окончания -e никаким образом не способствует *a priori* реконструкции прототипа *nomina propria* женского рода – это не является какой-либо закономерностью, которую пытается установить Мажюлис (PEŽ II 308).

Дальше анализируя гипотезу Мажюлиса, основанную на предпосылках Буги и Топорова, необходимо упомянуть главный аргумент её несостоятельности – автор решения проблемы ссылается **не на лексический материал источников прусского языка**, а на реконструированные – по образу соответствий восточно-балтийских и славянских языков – формы глагола балт.-слав. **kurk-* „крутиться, сгибаться“

²⁸ Возможное существование формы женского рода имени божества опровергает сам автор этой гипотезы Мажюлис, поскольку в указанном топониме он усматривает компонент *,*Kurku-* (с соединительным гласным – концом основы *-u-) или (gen.sg.) **Kurkus*“, т.е. реконструирует имя на -ū- основу [Мажюлис (Mažiulis 1970, 270 д.) при этом ссылается на свои изыскания по поводу деklinационных закономерностей имён на -ū- основу *ab origine*], а женский род слов на такую основу, по мнению А. Каукиене (Kaukienė 2000, 55), возможен только в плане реконструкции, поскольку достоверных данных о существовании такого морфологического типа нет. Совсем маловероятной кажется гипотеза Мажюлиса (PEŽ II 309) по поводу реконструкции гидронима оз. **Kurku* (nom.-acc.neutr.), не зафиксированного в каких-либо письменных источниках (ср. Kregždys 2008, 89). Это разыскание основывается только на догадках автора предположения и на его же реконструированной форме (!) имени прилагательного зап.балт. **kurkus* „(с)крученный, загнутый“, якобы рефлексированной опять же реконструируемой Мажюлисом формой (!) реки прусс. **Kurkus* (nom.sg.). К сожалению, приходится констатировать, что все эти догадки Мажюлиса должны расцениваться как лингвистически не доказуемые. Нельзя согласиться с автором этих изысканий, что можно реконструировать лексическую форму [да ещё и название озера или реки (!)], основываясь не на данных исторических источников или тезаурусе прусского языка, а на реконструируемой форме другого морфологического типа, существование которого недоказуемо.

²⁹ По причине такой морфонологической перестройки, данное слово, по-видимому, склонялось как слово деklinационного типа на -ī- основу, который должен расцениваться как вторичный, т.е. прусс. *Curchus-sadil*, если он и рефлексивует генитив первой части композита, является поздним новообразованием такого типа склонения, несоздающим предпосылку для реконструкции других грамматических категорий того же инновационного (!) типа.

(РЕЖ II 310). Из этой, якобы существовавшей, формы выводится зап.балт. **kurkus* „(с)крученный, загнутый“ (см. 28 сноску) (РЕЖ II 309). Реконструкция таких протоформ весьма осложняет дальнейшее разыскание по этимологии прусс. *Curche*, поскольку она соотносима с псевдоэтимологическими попытками, искажающими лингвистические данные восточно-балтийских языков (см. дальше). Следует ещё раз подчеркнуть, что Мажюлис (*ibid.*), делая такие предпосылки, ссылается не на достоверные факты письменных источников, а на ничем не основанное утверждение Буги, что прусс. **Kurkā* „последний ржаной сноп“ < *, „то, что скручено (связано), загнуто“.

Главным недостатком гипотезы Топорова и разделяющего его мнение [основанного на догадке Буги] Мажюлиса является морфологическая и семантическая несовместимость реконструированных глагольных форм и разбираемого теонима. Мажюлис почему-то не проанализировал главный аргумент теории Топорова (1984, 316) – словообразование и этимологию лтш. *ķurķi* „Kleinkorn“ (МЕ II 392). Топоров, желая доказать истинность своей гипотезы, приводит значения слов, которые им не свойственны [и это свойственно не только установлению семем лтш. *ķurķi* – ср. Kregždys 2008, 59 д.]. Так случилось, что лтш. *ķurķi* он придаёт значение „мелкое, засохшее, съёжившиеся зерно“ (Топоров *ibid.*). Приходится сожалеть о том, что Топоров **разные по происхождению** слова относит к одному лексико-семантическому гнезду: и.с. лтш. *ķurķil*/гл. лтш. *kūrkt*. Возможно, что такая гипотеза обусловлена данными ЕН I 708: гл. лтш. *ķurkt* = гл. лтш. *kurkt* „квакать“ – оба слова ономатопеического происхождения. Всё-таки Топоров не обратил внимания на разный начальный согласный данных слов [о происхождении мягкого *ķ* см. Endzelynas 1957, 41] и разницу в значении: и.с. лтш. *ķurķi* может быть сравниваем с гл. лтш. *kūrkt* только в единственном случае – **если он означает** „квакать (о звуках, издаваемых лягушкой)“ (МЕ II 322), а не „катить, свёртывать“ [лтш. *ķurkt* = лтш. *kurkt* только в случае значения „квакать“ – ЕН *ibid.*], лтш. *kuīkt* „становиться пористым, раздувшимся, изнутри высохшим“ (МЕ II 322 д.), лтш. *kūrkumi* „икра; точащийся [пузыристый] берёзовый сок; geronnenes Birkenwasser; желтоватая, слюнная масса на траве; eine gelbe, speichelartige Masse auf Wiesengräsern“ (МЕ *ibid.*).

Можно сделать предположение о том, что лтш. *ķurķi* по своему происхождению близко лит. *kiūrti* „становиться дырявым“³⁰ (Skardžius 1996, 475; Būga II 462) > [с консонантным расширителем *-k-*, выполняющим (иконо)графическую функцию, ср. лит. *kūšta* „исчезать, пустеть и др.“ ↔ *kukšta* „т.ж.“ – подробнее см. Jakulis 2004, 62, 72 д.] лит. (*su*)*kiuŗkti* „прихварывать, становиться щедущим“ Zr, Km (LKŽ), т.е. „дырявым → слабым → становиться щедущим“; лит. *kiurksóti* „сидеть или сто-

³⁰ Ср. семантическое поле глагола: лит. *kiūrti* „становиться дырявым“ K, J, Lkv, Kv, Rm, Slm, Up, Grz, Gršl, Šts, Skr, *apkiūrti* „становиться отчасти дырявым, обтрепаться“ Žln; *atkiūrti* „становиться дырявым, продырявиться“ Ds, Kp, Sdk; *iškiūrti* „становиться дырявым, появляться (о дыре)“ Šts, Š, Zr, „становиться дырявым (о всех предметах)“ rš, Ėr, Skr, Varn, „совсем дырявым становиться“ Šts, Žr, „укатить, уйти, исчезнуть“ Bsg, Trk; *nukiūrti* „становиться дырявым“ Šts, Ggr, „становиться дырявым, раскрыться (о всех предметах)“ Šts; *prakiūrti* „становиться дырявым в одном месте“ J, Ėr, Ds, Gršl, rš, Vaižg, Tl, Grš, M.Valanč, Krs, „раскрыться“ rš, A.Strazd, „начать с разу что ни будь делать, распуститься, посыпаться“ Užv, Btg, rš, Srv, Jnšk, P.Cvir, Žem, Dr, Ėr, Gs, Vb, „становиться мокрым, промокнуть после выхода весенней мерзлоты“ Jnšk, Ėr, Pc, JD 1019; *sukiūrti* „становиться дырявым“ J.Marc, rš, Š, Pmp, Grž, Pc, Šts, An, „быть больным, слабым, нездоровым“ Šts, Gs, Vdš, Rod, Prng, „исчезнуть“ Šk и др. (LKŽ).

яты съёжившись, ооченевши“ (Skardžius op.cit. 513)³¹, предполагающие вост.балт. диал. **kur-k-t-* „становиться дырявым; маленьким, слабым“ > лтш. *ķurķis* „дудочка; маленькая комната, небольшая палатка, тюрьма³²; дубина овальной формы; некрасивый человек“ (ЕН I 708), родственный и.п. лит. *kiáuras*³³, лтш. *caurs* „дырявый, порванный, растерзанный, раненый, пустой, глухой, пронзающий бок (о боли), постоянный“ (МЕ I 365 д.), а эти генетически близки рус. *чур* „рубеж, стена“, *чурка* „обрубок“ (Вўга II 293; ещё см. LEW 249). Поэтому лтш. *ķurķi* „Kleinkorn“ можно разъяснять как „мелкозернистый, потому, что из высыпавшихся колосьев [уже высыпавшихся, т.е. сжатых с опозданием (!) урожай“, ср. семемы лит. *kiurksóti* „стоять съёжившись“, т.е. так колосья „стоят = съёживаются“, когда они на почву высыпают зёрна, соответственно они не обремененные тяжестью зерна = „осыпавшиеся колосья“. Это был единственный и по всей видимости ошибочный аргумент фрументальной теории Топорова, предназначенной для укрепления семантической связи между именем прусс. *Curche* „дух урожая“ и выше указанными лексическими соответствиями восточно-балтийских языков.

Ещё менее вероятным кажется сравнение имени божества с гл. лтш. *kuřkt* „становиться пористым, вздутым, изнутри высохшим“ (МЕ II 322 д.), для которого Топоров (1984, 316) определяет значение „высыхать“, хотя в МЕ II 323 указывается семема „*innerlich dürr, schwammig werden*“, т.е. „становиться пористым, изнутри высохшим“ = III. высохший ↔ II. пористый ← I. вздутый. Значит, семема „высохший“ является вторичной и с этимологией глагола не связана. По этому тут уместно проанализировать смысл сопоставления данного глагола с прусс. *Curche*. Не возникает никаких сомнений, что глаголы латышского языка *kūrkt*, *kuřkt* и их производные формы лтш. *kūrķumi*, *kuřķe* „чирок; Anas cressa“, *kuřķis* „пруд с лягушками; дудочка; молоток, предназначенный для выбивания сердцевины ствола; Holzhammer zum Eintreiben von Pfählen; обмотка ткацкого станка [т.е. пустотелое деревянное приспособление, на которое обматываются нити]“ (МЕ II 322 д.) являются **ономатопеичес-**

³¹ Эти глагольные формы не следовало бы сопоставлять со словами ономатопеического происхождения: межд. лит. *kiūrkt* и *kuřkt* „бурчать (о животе)“ Ёг, „шмыг; юрк (для определения быстрого движения прочь)“ Slnt, Up, „чирк, щёлк“ rš, „чик“ Vvr > лит. *kiūrkti* „постоянно квакать, брякать“ J, J.Balč, Kv, Šv, Skr, Jrb; „спать“ J, Škn; „литься струёй, очень сильно дождить“ J, Rs, Kv; „томить, щипать (петуха)“ Kl; *apsikiuřkti* „запачкаться (страдая поносом)“ Jž; *iškiuřkti* „медленно уйти“ J.Jabl; *sukiuřkti* „квакнуть; вскрикнуть“ rš, J, „ударить, хлестнуть чем-либо“ Šll; *kiūrktelėti* „квакнуть“ rš, „стукнуть, щёлкнуть“ Vvr, rš, Kl. Такую ошибку, по видимому, делает В. Урбутис (Urbutis 1969, 155), который лтш. *ķura* „похлёбка из хлебных корок с заправкой, хлебная похлёбка“ (МЕ II 392) объясняет как словообразование ономатопеического происхождения, хотя его семантика напрямую связанна с лтш. *caurs* „дырявый“, т.е. можно реконструировать семему *, „худой ↔ не густой суп, т.е. очень скудное блюдо“, ср. балтизм блр. *цўря* „тюря, хлебная похлёбка (приготавливаемая из холодной воды с солью, в которую добавляют хлеб и лук)“.

³² Связь этого слова с протосемемой „дырявый“ подтверждается семемой „тюрьма“, своим возникновение соотносима с методом казни языческих времён: в *Annales Polonorum* (1279 г.) утверждается, что осуждённый к смертной казни узник заточался в **выдолбленный** ствол дерева. Это дерево-тюрьма после этого поджигалась (см. BRMŠ I 270 д.).

³³ Ср. семантическое поле и.п. лит. *kiáuras*: „дырявый; продырявленный“ K, N, J V 177, Skr, Km, Ёр, Ll, Dr, Dkš, LTR (Jnš), B.Sruog, Vlkv, Jrb, Bsg, Žml, „расколотый, открывшийся, раздвинувшийся (о земле)“ BsP II 217, Žem, Kp, A.Vien, Rm, BsP IV 35, „пустотелый“ BM 10, rš, Ls, „текущий, не замерзший“ SD 29, Skr, Tl, Varn, Blv, Rs, Skr, „израненный“ K II 362, Šts, Krtv, S.Dauk, Blv, rš, Upt, Gs, „легко пропускающий сырость“ Ss, Mlt, Šts, „весь целиком“ P.Cvir, rš, Grž, Srv, J V 1066, D 22, Ds, Up, Ms, Tat, V.Kudir, Ch 6, Dr, „пустой, лысый“ B, MŽ549, „неспокойный, чувствительный, чуткий (о сне)“ Klov, Blv (LKŽ).

кого происхождения, т.е. они возникли по образу подражания звукам, издаваемым лягушками³⁴, ср. лтш. *kurkuļi* „лягушки“ (Balkevičius, Kabelka 1977, 334 д.), *kurkulis* „болтун“ (ME II 323), гл. лит. *kurkėti, kūrkti* „ворчать, кричать“ М. Valanč (LKŽ), и.с. лит. *kūrķė* „индейка“ Klvr, Mrj, Vv, Žl, Jž, An, Rk, Al, Ds, Paį, A.Strazd, Sdk, rš, NS1343, Ds; *kūrķis* „индюк“ MPs, flk [т.е. „тот(та), который(-ая) квакает, курлычет“]. Все другие значения этого лексико-семантического гнезда связаны с издаваемыми звуками (1) референта или с образом его размножения (2): 1) лтш. *kūrkt* „квакать (о звуках, издаваемых лягушкой)“ (ME II 322) [> лтш. *kurķe* „чирок“] – у самцов этих земноводных есть пузыри-резонаторы, при вздутии которых усиливается испускаемый лягушкой звук (ср. LE XXXIII 140) > лтш. *kūrktumi* „точащийся [пузыристый] берёзовый сок; geronnenes Birkenwasser“; лтш. *kurkuliši* „(блюдо) клёцки из пшеничной муки“; 2) лтш. *kūrkt* „скагивать, свёртывать“, т.е. *лягушачья икра, скатанная и свёрнутая в кучки* > лтш. *kūrktumi* „икра; желтоватая, слюнная масса на траве“.

Ещё одно семантическое звено, не связанное с первичным референтом лягушкой, но с его сигнификатом – вздутыми пузырями-резонаторами, обусловило возникновение семемы „пористость“, т.е. „пустой, пустотелый“: лтш. *kurķis* „дудочка; молоток, предназначенный для выбивания сердцевины ствола; обмотка ткацкого станка [т.е. пустотелое деревянное приспособление, на которое наматываются нити]“. Семема „молоток, предназначенный для выбивания сердцевины ствола“, была причиной возникновения гл. лтш. *kuŗķēt* „разрушить, измельчить“ (ME II 323).

Семемы, связанные с издаваемыми лягушкой звуками и их референтом – пузырями-резонаторами, обуславливают возникновение денотата „вздутость (как пузыри в конце челюстной части лягушки)“, ср. лтш. *kurka* „пробка“ (ME II 322 – неверное значение этого слова приводят Иванов и Топоров (СМ 299)), т.е. „пустотелый или пористый, вздутый объект“. С течением времени значение „вздутость“ ↔ „пористость“ было соотнесено с плохим урожаем, ростом растений и т.п., ср. гл. лит. *kūrķėti, kurķėti* „скудно, не тучно расти“ J; *iškūrķėti* „разбухнуть, перерасти“ Šts; *sukūrķėti* „обнищать, разможжиться“ J (LKŽ).

Ссылаясь на гипотезу Топорова, Мажюлис (PEŽ II 310) реконструирует видимо никогда не существовавшую глагольную форму балт.-слав. **kurk-* „крутиться, сгибаться“ [> лит. *kuŗkti* „спутывать, сваливать в кучу, связывать по образу строения икры лягушки“ (ср. Топоров ibd.)], значения которой должны расцениваться как вторичные, т.е. возникшие из-за влияния референтных семем (2 типа) и денотата пейоративного значения „вздутость“ ↔ „пористость“ → „плохой, негодный“, повлиявших на появление семем диал. лит. *kuŗkti* „плохо шить, вязать или делать

³⁴ Ср. межд. лит. *kūrkti, kuŗkt* „для обозначения звука лягушачьего кваканья“ Grž, Šts (LKŽ) > гл. лит. *kuŗkti* „кричать, квакать“ SD 330, 340, K, J, Šmk, Šts, Slnt, Plt, Čk, Pn, Rm, Žem, P.Cvir, A.Vien, BsMt I 126, Kp, Ėr, BM 413, J.Marc, Vaižg, Alk, Lk, Ds, Trg; „клясть, выпускать икру (о лягушках)“ J; „квакать“ Sg, Krlk; „назойливо просить, уговаривать“ Slnt, J.Marc, P.Cvir, Stak, Rs, Skr, Krš, Užv, „некрасиво петь“ Č, Ėr → диал. лит. *išikuŗkti* „дать волю квакать (о лягушках)“ Š; *iškuŗkti* „выпустить икру (о лягушках)“ Šts, MTt V 76 (Kln), „выпросить, вымолить“ Šts, Skr; *pakuŗkti* „кричать, квакая“ Ėr, „попросить, молить“ Skr; *pėruŗkti* „перестать квакать“ Užv; *prikuŗkti* „напустить икры (о лягушках)“ Slnt, Šts, „наговорить, насплетничать“ Vl, Skr, Šk, Rs, rš, „напеться“ Vl, „нахапать, нагрузить“ Vks, „много напиться“ Dkšt, „наплевать, нахаркать“ Sut, Plt, „накопиться, набиться“ J, Žvr, Plt; *sukuŗkti* „крикнуть квакающим голосом“ rš, Vaižg, „выпускать икру (о лягушках)“ J, „сплотить, собрать в кучу“ Šts, Slnt, Brs, Al, „сжаться, согнуться“ Klvr, J, Slnt; *užkuŗkti* „начать квакать“ Ilg, Kp, „оглушить кваканьем“ Trgn, Ds (LKŽ).

что-то иное по рукоделию“ Gs, Rs, Šk, Jrb, Alvt, Lkš, Skr; „связывать по образу строя лягушачьей икры“ Trg, J; *apsikuŗkti* „неаккуратно, некрасиво нарядиться или оставить [свой дом] какими-то вещами“ J, Slnt; *nukuŗkti* „плохо шить, сделать“ Vdžg; *pakuŗkti* „плохо шить, сборить“ Rs, Šll; *prikuŗkti* „плохо что-нибудь пришить“ Snt; „плохо напрясть“ Rs Up; *sukuŗkti* „плохо напрясть, сшить, заштопать и т.п.“ Up, Vl, Slv, Gs; „сплестать, спутать, свалять; смять“ Rs, Šll, Ktk, Trg; „сделать ни к чему негодным, осмеять“ Slč, Lnkv; *užkuŗkti* „кое-как зашить, заштопать“ Vdžg, Vdk (LKŽ), т.е. они являются поздними – это утверждение подтверждается и отсутствием соответствующих семем в латвийском языке. Всё звено этих семантем отличается пейоративным оттенком, поскольку издаваемые лягушкой звуки и в безобразные кучки сваленная икра этих земноводных истолковывались как дисгармония, беспорядок и образец какофонии [ср. выделенные семемы 34 сноски].

Делая обзор этой части исследования, можно утверждать, что **нет никакого основания** для сравнения прусс. *Curche* с выше оговоренными восточно-балтийскими глаголами ономапейного происхождения и их производными формами (см. 1 схему) – ни один из них не имеет ничего общего с функциями божества [которые до конца так и не установлены]. Главный недостаток такого сравнения – мотив поиска генетической взаимосвязи. Соотносимость данного бога со снопом злаковых, которую декларируют Буга, Топоров, Мажюлис и др., невозможна, поскольку, придерживаясь такой точки зрения [имея в виду приводимый ими лингвистический анализ], нужно было бы идол бога объяснять как **разбухшийся, распушенный объект** [т.е. сноп злаковых (!)], но это противоречило бы истине – снопы злаковых крепко связываются и складываются в копны. Поэтому придется констатировать, что такая гипотеза немотивирована и лингвистически, и мифологически.

Определяя этимологические истоки имени божества, дабы избежать **атомистического подхода** к анализу проблемы, необходимо обратить внимание на фактологический материал по ИЕ мифологии, полученный путём сравнительного метода, который, несмотря на скепсис Мажюлиса (PEŽ II 309) по поводу слишком мифологизированного анализа имени прусс. *Curche*, проделанного Топоровым, является первостепенной важности. Именно существование мифологических соответствий, имея в виду данные договора ордена от 1249 г., в обрядовой системе других ИЕ народов может быть довольно важной предпосылкой не только для реконструкции функций божества, но и его имени, поскольку нынешние попытки объяснить происхождение культа и теонима или часто не соответствуют принципам элементарной логики [ср. предложение И. Нарбутаса божество интерпретировать как **плевок Диеваса**], или основываются на ложных лингвистических теориях, сравнивающих группы слов разного происхождения, не имеющих ничего общего с прусс. *Curche* не только в плане семантическом, но и в морфологическом [ср. гипотезы Буги, Топорова, Мажюлиса] (см. 1 схему).

Один из таких, возможно генетически близких культу прусс. *Curche*, обрядовых эквивалентов – почитание **быка** [ср. в начале студии упомянутый М. Стрыйковским описанный праздничный обряд, во время которого совершалось жертвоприношение **телёнка//молодого быка** (BRMŠ II 548)], божества урожая, древними греками в Элладе, иранцами [культ этого бога считается главным элементом митраизма], индийцами, кельтами (ср. Pisani 1950, 37), германцами и др.

ИЕ народами (ср. Vries 1937, 99). Правда, очень разнится календарное время³⁵ выполнения обряда, но культовый объект и ему приписываемая функция всегда те же самые. Уже издавна отмечается, что во многих представлениях ИЕ народов **бык** сопоставляется с божеством урожая (LE IX 358 д.), а обрядовая традиция его почитания [позже и его же культовое жертвоприношение] – со стремлением избежать неурожая или такие обуславливающие обстоятельства:

1) в конце июня или начале июля в Аттике (в Афинах, на предназначенном Зевсу культовом месте на Акрополе) совершался обряд жертвоприношения быка Βουφόνια [о ней упоминается в сочинениях Аристофана]. Главным моментом культового действия было сдирание шкуры с жертвенного быка, набивание её соломой и помещение чучела (т.е. идола быка, запряжённого в плуг) на вспаханное поле. Смыслом этого действия считается стремление прервать засуху и предопределить хороший урожай (ср. Vries 1937, 128, 132);

2) функционально похожее действие проводилось и в области Орлеана ещё в 20 в. [видимо это рефлексии культурного наследия древних кельтов, ср. Фрейзер *op.cit.* 731]: 24-25 апреля из соломы сплетался идол, символизировавший старый год урожая, и вешался на самую старую яблоню. Сняв урожай яблок – это должно было происходить в начале сентября – чучело бросалось в реку или сжигалось;

3) с обрядом древних греков весьма сходен и обычай иранцев набивать шкуру быка соломой или колосьями злаковых и жертвовать идола богу солнца Митре [всё это действие связано с формированием культовой оппозиции солярного и лунарного обрядов – эта проблема затрагивает обширнейший мифологический материал многих ИЕ народов, поэтому должна исследоваться в отдельном порядке] (ср. Фрейзер *op.cit.* 516 т.д.); 4) соломенного идола быка изготовляли и ставили на вспаханное поле германцы, жившие в Нижней Австрии (Vries 1935, 298 д.).

Причина возникновения таких культовых обрядов ясна – в традиции поверий ИЕ народов бык соотносился с богом воды [а это связано с лунарным культом, ср. 1) функции и атрибутику Сомы, индийского бога луны: его зооморфный символ – **бык** (RV IX 113,3) – подробнее см. Macdonell 1897, 10, 80, 86; Murthy 2003, 8; 2) хетты сопоставляли быка с главными небесными светилами – подробнее см. Масквеев 1975, 126 (эта проблема должна исследоваться в отдельном порядке)] – хетты даже держали водяных быков – буйволов (подробнее см. Масквеев *op.cit.* 77; сакральное значение этих животных, которых сопоставляли с уранистическими божествами, подтверждается весьма частым их изображением в декоре посуды – Масквеев *op.cit.* 85 д., 144).

Такие мифологические мотивы также часты не только в индийской традиции, но встречаются и в преданиях балтийских народов, ср. литовский материал (подробнее см. ED 15, 17, 65, 69). С течением времени культовое жертвоприношение богу воды быку – когда кочевой образ жизни сменился земледельческим (см. 2 схему) – стало восприниматься как обряд богу урожая.

Зная все эти важные мифологические и культурные факты, совсем не трудно определить не только путь возникновения имени божества прусс. *Curche*, но и его

³⁵ Его установление связано с климатическими условиями страны, например, в Элладе время посева нового урожая начинался в конце февраля, т.е. 60 дней после солнцестояния, когда Арктур, самая яркая звезда созвездия **Быка**, была лучше всего видна в полночь (ср. Mireaux 1980, 100 д.). Всё это связано с астрономическими мотивами.

функции. Нужно отметить и то обстоятельство, что эти факты, по мнению Мажюлиса, второстепенной важности, в самом деле определяют не возникновение весьма сомнительных гипотез и поиск лексических соответствий в лексиконах других языковых групп [ср. уже упомянутое сравнение прусс. *Curche* с названием лягушачьей икры (!)], а морфологические семантические эквиваленты той же самой западно-балтийской языковой ветви. Из зафиксированного лексического материала прусского языка по значению и структуре этому теониму ближе всего стоит прусс. *curwis* „бык“ Е 672, поэтому можно сделать осторожное предположение о следующем этимологическом развитии данного слова:

прусс. *Curche* /Kurkē/ < **Kurkas* /Kurkus/ „бог рогатых, т.е. тот, в чём распоряжении находится рогатый скот“ [с абсорбцией корневого *-va*³⁶, ср. лит. *lajà* „сово-

³⁶ Здесь очень кстати упомянуть возможное соответствие такого же фонетического изменения – имя божества *Deus Auxtheias Viffagiftis*, *Deus omnipotens*, упоминаемый в сочинении Я. Ласицкого (Lasickis 1969, 39), которого до сих пор ошибочно объясняют как *Aukštėjas Visagalšis* (Lasickis op.cit. 72). И невооружённым глазом видно, что такая этимология невозможна из-за несоответствия морфонологической структуры сравниваемых форм: совсем не понятно, почему *-i*- второго компонента слова *-giftis* нужно объяснять как жемайтский *-in-* [этот *-i*- наверное обозначает долгий *-ī-* (ср. Girdenis, Girdenienė 1997, 27)], а *-ft-* исправлять на *-ss-* неуместно по той простой причине, что в литовском языке и жемайтском диалекте употребляется слово, соответствующее данному теониму в плане морфологическом и семантике, усматривая те же изменения в структуре имени божества, которые произошли и в прусс. *Curche*: и.с. лит. *gyvastis*, *gyvastis* „жизнь“: Lkv, K II 13, Ёг, P.Cvir, Sch 109, C II 190, V.Kudir, Krkl, BsP I 27, Skr, BsP II 303, A 1884, 50, BsP IV 110, rš, Šn, Prk, K II 13, Alk, Ldvn; „жизнь, век“ J, Skr, Dkšt, Dglš, BsP III 315; „слабое существо“ VI, Rs; „живое существо (насекомые)“ Plk (LKŽ). Неудачное установление лексических соответствий данного теонима обусловлено совсем корректной записью имён божеств данного сочинения, автором основного фактического материала которого был Лясковский, почти не говоривший по-литовски.

Все выше упомянутые „исправления“ *a pedibus usque ad caput* должны быть полностью отклонены из-за непоследовательности их авторов. Их родоначальник Т. Гринбергер (LM I 440) анализирует не балтийский материал *in situ*, а начинает своё разыскание от анализа лат. *omnipotens* „всемогущий“ и поисков возможных его соответствий в литовском языке, т.е. реконструирует такую морфологическую очерёдность: *wisgalšis* < *wisas* „весь“ + *galėti* „мочь“ – *wisgalšis*. Его (LM I 441) положение о том, что *-ft-* < *-ss-*, потому, что в первой части слова находится *-ss-*, является казуистичным.

Приходится выразить своё сожаление по поводу последнего разыскания по проблематике данного теонима, выполненного П. Вильдьюнасом (Vildžiūnas 2009, 69 т.д.), в котором опять повторяется та же самая теория происхождения теонима, основана на принципах народной этимологии, которую 50 лет назад в своей статье изложил В. Яскевич (Jaskiewicz 1952, 75 д.). Странно, что Вильдьюнас (Vildžiūnas op.cit. 72 д.) не пытается выполнить лингвистический анализ данного теонима [а с него-то и надо было начать разработку этой проблемы, поскольку Яскевич (op.cit. 76) [живший в США], по-видимому, не имевший ни малейшего понятия о принципах лингвистического анализа, *имя существительное*, записанное Ласицким, *объясняет как имя прилагательное* (!)], но сразу же берётся за поиски мифологических соответствий: он „христианизует“ [повторяет весьма сомнительные догадки Гринбергера (ibid.)] языческого бога, после этого опять переводит его в разряд языческих божеств (такого метода „двойной метаморфозы“ в своих работах, кажется, не употребляет ни один исследователь балтийской мифологии, кроме упомянутого Вильдьюнаса. Так что это положение Вильдьюнаса из-за полного отсутствия лингвистического анализа надо отвергнуть *ad hoc*. При том этот исследователь свои догадки основывает не на мифологическом материале балтов и других ИЕ народов, но на *жизненном опыте адептов Вуду Гаити* (Vildžiūnas op.cit. 75). До сих пор, кажется, никому не было известно, что между балтийской и культурой гаитян было бы что-нибудь общее, кроме, разумеется, новой религии – христианства).

По той причине, что до сих пор не существует научного анализа по этимологии *Auxtheias Viffagiftis*, здесь приводится только одна из возможных гипотез по вопросу его происхождения: второй компонент *Viffagiftis*, по-видимому, эпитет божества, может быть истолкован как **Visagyvastis*, т.е. *, „божество, дающее всем и всему жизненную силу“, возникший путём абсорбции корневого слога *-av-*. Это могло произойти из-за неудобного произношения длинного слова [сложного слова !]. Похожие сло-

купность ветвей и листьев дерева, корона (дерева)“ DŽ, rš, P.Snar (LKŽ) < lie. *la-pi-jà* „листья деревьев, растений, совокупность листьев“ К; R 213, K I 96, J, rš, Šv, Vrb, V.Piet, „место, где много листьев“ Tv (LKŽ)]³⁷ < **Kurva-ka-* „т.ж.“ – производная форма с суфф. ИЕ *-ko- от и.с. (masc.) зап. балт. диал. **kurvas* „бык“ < зап. балт. **karvā* „корова“ (о происхождении данного слова подробнее см. PEŽ II 317 т.д.).

Так что в первую очередь приходится привести детальный анализ морфологического строя слова, а именно, описать семантической многообразности балт. суфф. *-ka-*. С. Амбразас (Ambrazas 1991, 27 д.; 1993, 164 д.; 2000, 73), основываясь на гипотезе Кноблоха о формировании сингулятивов с этим суффиксом (см. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 283), делает адекватное заключение и констатирует первичность такой функции. Сам суффикс выводится из детерминатива ИЕ *-k/ek-, семантическая разновидность которого до сих пор является полностью не выясненной (ср. Benveniste 1984, 150).

Не ставя под сомнение предположение Кноблоха [связанное с детерминационными процессами семантики *nomina collectiva*], можно реконструировать и другие подтипы семантической корреляции данного словообразовательного типа, основываясь на данных ИЕ языков:

1) **адъективационный** (суфф. *-ko-)³⁸: др. инд. *ánta-ka-ḥ* „губящий, уничтожающий, убивающий (эпитет Ямы), последний“ ← др. инд. *ántaḥ* (masc.; neutr.) „конец; край, граница, предел; смерть, гибель“; др. инд. *sān-uká-* (RV.) „жадный молитв“ ← др. инд. *san-* „добиться, получить, (о)дарить“ (подробнее см. Macdonell 1910, 120) и др. (ср. Brugmann 1903, 327³⁹; Macdonell op.cit. 137; Мейе 1914, 239; IEW 48; Барроу 1976, 186); **субстантивационный** (ср. Brugmann 1903, 340): *nomen proprium* др. инд.

вообразовательные соответствия можно найти в памятниках прусского языка, ср. прусс. *wissaseydis* „вторник“ Е 19 и др.

³⁷ Абсорбция согласного, гласного или всего слога особенно часто встречается в языках восточно-балтийской группы, ср. лит. *gyvena* „образ жизни“ (LE XIV 222) - *gyvenà* „жизнь, существование“ A1883,15, BŽ142, Ll, Rt, J, Žem; „образ жизни, состояние“ Vdk, Up, Pvn, J; „описание жизненного пути, биография“ rš (LKŽ III 370) < *gyve-nse-na*, ещё ср. лтш. *tūma Ēvele* (268) < *tu-vu-mā* (больше примеров см. Endzelins 1951, 154 д.; Zinkevičius 1966, 124 т.д.).

Следы такого фонетического изменения встречаются и в языковой зоне западных балтов, ср. прусс. *aclocordo* „leitseył (Leitseył)“ Е 313 < **a-r-klakardā* (PEŽ I 61), прусс. *geyto* „хлеб“ GrA 12, *gaytko* GrF 5, *geitka* GrG 16 „т.ж.“ < **geit-i-kā* „хлебушек“ (PEŽ I 342), прусс. *malnijks* „ребёнок“ III 11523 [7132] < прусс. **mal-de-nikas* „т.ж.“ (PEŽ III 107), прусс. *gertoanax* „ястреб“ Е 713 < **gertā-v-anags* (PEŽ I 357) и др. (ещё см. Trautmann 1910, 182).

Анализируя причины абсорбции слогового *-va-*, нужно отметить, что их не следовало бы связывать с феноменом табу, поскольку данное имя божества является **эвфемизмом**, оно может быть объяснено как **эпитет** бога. Слово, морфологическая структура которого подверглась влиянию феномена табу, часто изменяется до полного несоответствия изначальной формы (ср. Крегждис 2008а, 85 [16 сноск]), а убывание только одного его компонента такого изменения не обуславливает.

³⁸ А. Макдонелл (Macdonell 1910, 137, 152) высказал предположение о том, что суфф. *-ka* в древнеиндийском языке употреблялся для образования относительных прилагательных, означающих признак другого предмета, свойства или действия. С течением времени семантическая особенность этого суфф. была утрачена, ср. др. инд. *vamra-kā-* „муравей“ ↔ др. инд. *vamrá-* „т.ж.“. Из-за слишком неприметного семантического признака [по словообразовательной терминологии – плеонастического] этот словообразовательный подтип был соотнесён с формированием имён существительных, также им стали обозначать деминутивный признак. Поэтому адъективационную функцию Л. Рэну (Renou 1930 (I), 210) расценивал как новшество и по происхождению вторичную.

³⁹ Нужно отметить, что Бругманн (Brugmannas 1903, 326) адъективационную, деминутивную, детериотивную и гипокористическую функции не анализировал, беря за основу темпоральный аспект, а изъяснял их как самостоятельные и по отношению словообразования идентичные.

peru-ká- (RV.) ← и.п. др. инд. *perú-* „проходящий мимо“⁴⁰ (ср. *nomen proprium* др. перс. *aršaka* ← др. перс. **arša-* „самец“ (Weissbach 1911, 130)); и.п. *av. fratarā-* „отличный, подготовившийся“ → и.с. (в арамейском папирусе Элефантина) *frtrk, frataraka* „вождь, начальник“ (ср. Meillet 1931, 158 д.); с.сл. *novakъ* „новичок“, др. гр. *véfāξ* „юноша“ ↔ *vefo-* „новый“ + суфф. **-ko-* (ср. IEW 769; Frisk II 306), ср. (производное слово с суфф. *-uka-*) лит. *raudūkas* „конь коричневого цвета“ Kṛž ↔ и.п. лит. *raūdas* „красно-коричневый [= каштановый] (о расцветке лошадей)“ Kvd, Ms, Slnt, J 1108 (Būga I 479, II 480);

– смешение обеих этих функций в словообразовательной системе (и в плане морфологическом, и семантическом) одной лексемы прослеживается в и.с. *av. gaušaka* „подчинённый“ [> пехл. *niyōšay, niyōšay* „слушатель“, т.е. „тот, который кому-либо подчиняется“ < и.п. *,бдительно слушающий, подчиняющийся и т.п.“ < *av. gauša* „ухо“, хотя следует иметь в виду, что семантическая корреляция суфф. *-ka-* в иранских языках особо затруднена и часто не поддаётся объяснению (ср. Meillet *ibd.*), лат. *senex* „старик“ < **sen-(i // o) -k-s* „старый“ [атематический суффикс, ср. Барроу *ibd.*] < ИЕ **sénos* „старый“ (Walde 1938, 513 д.);

2) **притяжательный** (поссессивный)⁴¹: др. инд. *vadhá* „разрушитель, уничтожитель“ ↔ др. инд. *vádha-ka-* „стрела (употребляемая на войне)“ (AV. – Macdonell *op.cit.* 110) [> *,**имеющий** убивающие стрелы“] ↔ др. инд. *vadhaka* „убийца, палач“; др. инд. *rūpá-* „форма, внешность, красота и др.“ ↔ др. инд. *rūpa-ka-* (AV.) „**имеющий** определённую форму“ (ср. Macdonell *op.cit.* 88); др. инд. *sana* „достижение, получение“ ↔ др. инд. *sanaká-* „старый; мудрец“ [< *,**имеющий** достижения, награды и т.п.“]; др. инд. *tvám* „ты“ ↔ *yuṣmá-ka-* „**ваш**“ (gen. pl.); др. инд. *mádhu-* (neutr.) „сладкий напиток, -ая пища; мёд; молоко; нектар; напиток сомы“ ↔ др. инд. *madh úka-* (masc.) „**пчела**; *Bassia latifolia* (название дерева)⁴², т.е. обуславливается семантическая функция объекта и его обладателя – *,**тот, которому принадлежит мёд**“ [Майрхофер (Mayrhofer II 572) словообразование этой формы оставляет невыясненной, хотя и указывает, вопреки Чатерджи (Chatterji), что это слово по своему происхождению принадлежит ИЕ лексическому пласту], ср. др. инд. *madhu-lih* „(и.п.) слизывающий нектар; (masc.) **пчела**“ – др. гр. *μέλισσα* „пчела“ < *μελι-λιχ-ια*, т.е. нельзя реконструировать адъективационную словообразовательную модель рефлектирующую форму *,**сладенькая, сладости**“ (как это пытается делать Майрхофер (*ibd.*)), поскольку мало вероятно, что когда-то могла существовать семасиологическая последовательность между „та, которая сладкая“ и объектом, из-за качественной особенности которого ей было бы присвоено значение данного объ-

⁴⁰ По-другому эту форму интерпретирует – правда, сомневаясь – Макдонелл (Macdonell *op.cit.* 110): др. инд. *per-uká-* (RV).

⁴¹ Здесь умышленно употребляется этот термин, поскольку наименование сингулятивности, которой придерживается Амбразас, для определения данных примеров явно не подходит.

⁴² С. Амбразас (Ambrzas 1993, 140), ссылаясь на теорию Бругманна, причисляет эту лексико-семантическую пару к словообразовательным формам с суфф. лит. *-ūkas* („присоединяемому к долгому гласному основы слова“). На самом деле, в др. инд. *madhūka-* *-ū-* является удлинённым гласным, ср. др. инд. *madhuka-* (Mayrhofer II 572).

Также необходимо отметить, что это рефлексия первичного субстантива ИЕ **medhu* „мёд“ (Brugmann 1903, 355; Mayrhofer II 570 т.д.; IEW 707), а не субстантивационное новообразование (ср. и.п. др. инд. *mádhus* (masc.; fem.), *mádhu* (neutr.) „сладкий“). Такая догадка подтверждается и теорией о возможной интерпретации данного слова как заимствования из семитских языков (ср. PEŽ III 118).

екта, т.е. свойство сладости – очевидно, что это не соответствует истине: пчела не является сладкой и соответственно она не может быть соотносима с мёдом, как составляющая часть этого понятия, ср. уже упомянутый др. инд. *madhu-lih* „(и.п.) слизывающий нектар; (masc.) пчела“. Необходимо подчеркнуть, что эта функция суффикса является **первичной**, а такие словообразовательные формы уже в текстах Вед встречается весьма редко (ср. Елизаренкова 1982, 166). Сходную словообразовательную и семантическую модель рефлектирует прусс. *lonix* „бык“ Е 671 < прусс. **lāni* „самка оленя“ + суфф. *-ko-* „(самец) олень“, т.е. „тот, которому принадлежит самка оленя“ [иначе объясняет Мажюлис (PEŽ III 79)], также прусс. *wosux* „козёл“ Е 675, до сих пор объясняем как прусс. *(*v*)*āzukas* „козлёнок“ < прусс. *(*v*)*āzē* „коза“ + суфф. **-uk-* (PEŽ IV 265). С таким толкованием Мажюлиса согласиться нельзя, поскольку „козёл“ не является „козлёнком“ [здесь уместно упомянуть и приводимый Мажюлисом мифологический аргумент, который не соответствует его же теории, поскольку по данным письменных источников в жертву богам приносился взрослый козёл, а не маленький козлёнок (ср. BRMŠ II 147 д.)]⁴³.

Поэтому усматривать в этом слове деминутивный суффикс не приходится. Слово, наверное, рефлектирует очень старое значение суффикса *-uk-*, которое, как уже упоминалось выше, не отслеживается даже в текстах Ригведы (ср. Елизаренкова *ibid.*). В связи с этим можно сделать осторожное предположение о возможной идентичной семантической связи между прусс. *wosux* „козёл“ ↔ прусс. *(*v*)*āzē* „коза“ и др. инд. *mādhu-* (neutr.) „мёд“ ↔ др. инд. *madhūka-* „пчела“ [с др. инд. *madhu-* + суфф. **-ka-*], т.е. возможно реконструировать прусс. **vāzukas* „тот, которому принадлежит коза = самец козы ↔ козёл“, а не „козлёнок“ (ср. PEŽ IV 265).

Именно **притяжательное (поссессивное) значение** может рефлектировать и семантическая структура теонима **Kurvakas* „тот, кому принадлежит рогатый скот“

Другая проблема, связанная с этимологией прусс. *Curche*, – установление причин изменения фонетической структуры корневой части теонима, поскольку

⁴³ Мало вероятным кажется утверждение Мажюлиса (PEŽ IV 266), что прусс. „козёл“ Е 675 < (диминутив.) *„козлёнок“, поэтому возникла форма прусс. *wolistian* „козлёнок“ Е 677, якобы из-за того, что „пруссы очень долгое время придерживались старого обычая жертвовать богам козлов (а не коз)“. Ссылаясь на уже оговоренную поссессивную функцию суфф. *-uk-*, реконструируемая Мажюлисом семема „козлёнок“ могла вообще не существовать – на это указывает словообразовательная модель других форм, обозначающих названия молодняка: прусс. *eristian* „ягнёнок“ Е 681 [словообразовательная форма с деминутив. суфф. **-istja-*] (PEŽ I 284), хотя мысль о многовековой традиции жертвоприношения козла и её живучести конечно является правильной, ср. упоминание этого обряда как повсюду распространённого празднества в *Уставах Прусского Княжества*, утверждённых на собрании Представителей управляющих сословий от 1525 г. 10 декабря (LM II 313), и в *Ятвяжской книжке*. В ней утверждается, что именно ятвяги богам в жертву приносили козла (BRMŠ II 147 д.). Возможно, что этой традиции придерживались и настоящие пруссы [основываясь на разысканиях Буги (Būga III 120) и Мажюлиса (Mažiulis 1966, 15) это жители Пагуде], поскольку такой же обряд жертвоприношения козла или быка приписывается и литовцам [об этом упоминается в письме Я. Малецкого Г. Сабину (ср. Lukšaitė 1999, 180)] – см. LE XXI 281, и жители Памяде, поскольку Эльбингский словарь написан, как известно, на наречии памядян. Всё-таки так и остаётся не выясненным то обстоятельство, почему семантически „козлёнок“ должен был превратиться в „козла“, если автор данной гипотезы Мажюлис реконструирует несуффиксальное прусс. *(*v*)*āzīs* „козёл“ (masc.) (PEŽ IV 264 д.). Кстати, данных о каком-либо особенном экстралингвистическом [религиозно-обрядовом] влиянии не предъявляют и восточно-балтийские языки, хотя, как уже отмечалось, празднества сходные прусским проводились и в Литве.

до сих пор никто не привёл убедительных доказательств, почему в прусс. *curwis* „бык“ Е 672 < **kurvas* „т.ж.“ вместо ожидаемого корневого -a- присутствует -u-, ведь прусс. **karvas* „бык“ (ср. Топоров 1984, 346) соотносим с прусс. **karvā* „корова“ (ср. PEŽ II 318). Мажюлис выдвинул гипотезу [ссылаясь на работы Х. Станга (Stang 1966, 79 д.)] о вторичном появлении экспрессивного -ur- вместо унаследованного -ar-. Недостатком такой догадки является отсутствие надёжных примеров лингвистического материала и мотивировка её исключительно соображениями авторов такой предпосылки. Станг (ibid.) обосновывает такой фонеморфологический феномен перечнем балтийских слов, якобы сходных по мене корневого гласного, не предприняв даже наималейшей попытки проанализировать их методом ареальной лингвистики, имея в виду рефлексии возможных диалектных изменений [т.е. очевидно игнорирование диалектологического метода исследования], не говоря уже о возможном присутствии элементарных изменений фонетического плана.

Имея в виду сомнительную аргументацию установления данного феномена, видимо ключ к разрешению этой проблемы следовало бы искать, применяя классические методы лингвистического анализа. К тому же, Мажюлис не приводит ни одного веского аргумента культурного плана в пользу поддержки гипотезы экспрессивности. К сожалению, они отсутствуют и в работе Станга [слова пейоративного значения вряд ли могли повлиять на структуру форм других лексем, не отличающихся таким смысловым оттенком].

Весьма возможно, что фонетическое изменение корневого слога прусс. **karvas* „бык“ могло произойти вследствие регрессивной ассимиляции, т.е. уже упоминалось, что флективный -as после губных и задненёбных согласных в говоре Эльбинга, т.е. памядян, произносился как -us, ср. прусс. *tauris* „тур“ Е 649 ↔ топ. прусс. *Taurusgalwo* (Gerullis 1922, 181)⁴⁴ < **tauras* (PEŽ IV 186). Значит, в говоре памядян могло произойти такое изменение слова: **karvus* > **kurvus*. По этой причине, такую мену гласного нужно объяснять не как рефлекс экстралингвистического феномена, а как диалектизм, соотносимый с фонетическими изменениями пабятского наречия.

Здесь необходимо упомянуть, что, основываясь на лексических и возможных мифологических соответствиях у народов восточно-балтийской языковой ветви, можно привести предположение о существовании имени анализируемого божества несколько другой словообразующей формы, т.е. **karvas* [см. дальше].

О том, что выше изложенные догадки не являются лишь догадками на гипотетическом уровне, свидетельствуют восточно-балтийские культурные заимствования из западно-балтийского ареала. Ян Ласицкий в произведении *De diis Samagitarum caeterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum* (1582 г.) утверждает, что жители Жемайтии почитали божество *Kurvvaiczin*⁴⁵ *Eraiczin*: „Sunt etiam

⁴⁴ Этот топоним, по-видимому, возник по аналогии со сходными по словообразовательной модели названиями местностей, имеющих -as после губных и задненёбных согласных, поскольку такое изменение не имело места после сонантов.

⁴⁵ Р. Балсис (Balsys 2006, 179) предлагает читать этот теоним как *Kurvaitis*. Всё-таки такое предложение необходимо дополнить лингвистической аргументацией, поскольку одного утверждения „именно так следовало бы восстанавливать Я. Ласицким упоминаемое имя бога ягнят“ (Balsys ibid.) не достаточно. Фонологический анализ теонима способствовал бы и подтверждению ареального распространения имени божества, поскольку само по себе представленное Ласицким имя не может быть читаемо как /Kurvaitis/. Следуя графике теонима, его следовало бы произносить /Kurvaicin/, т.е. восстановимо имя

quædam veteres Nobilium familiæ, quæ peculiare colunt deos. vt Mikutiana Simonaitem, Michelouiciana Sidzium, Schemietiana & Kiesgaliana Ventis Rekiçziouum, aliæ alios. Kurvvaiczin Eraiczin agnellorum est deus; <...>“ (Lasickis 1969, 40; ещё см. BRMŠ II 581), т.е. „Есть древние знатные семьи, почитавшие особенных своих богов, например, Микучай чтят Симонайтиса, Микелавичи – Сидзиса, Шеметы и Кястгайлы – Вентиса Рекичониса; у других семей есть иные боги. Карвайтис и Эрайтис являются богами ягнят <...>“ (BRMŠ II 594)⁴⁶. В пользу сравнения этих теонимов можно привести гидроним Прусской Литвы *Kurvė* [наверняка пруссизм] Gst. [нем. Heinrichswalde – LE VII 38] < прусс. *curwis* „бык“ (Gerullis 1922, 77; ср. ещё лингвистически не мотивированную гипотезу Петерайтиса – Pėteraitis 1992, 112), происхождение которого было не ясно А. Ванасагу (Vanagas 1970, 214). Значит, можно сделать осторожное предположение о том, что прусс. *curwis* „бык“ Эльбингского словаря могло употребляться не только в Памяде, но и в Надруве (!), а этот факт несомненно не только свидетельствовал бы о существовании генетической связи между теонимом прусс. *Curche*, субстантивом прусс. *curwis* „бык“ и местом почитания божества – оно распространяется на весьма обширную территорию Пруссии (!), но и направлении культурных заимствований, т.е. имя божества *Kurvvaiczin* литовцы могли перенять от пруссов, ср. прусские топонимы: *Curwin*, *Curben* 1405 (фолиант ордена № 103, стр. 70^v) (Gerullis op.cit. 77).

Основываясь на фонетических изменениях тавтосиллабического слога данного теонима и на его структурном совпадении с прусским эквивалентом, можно выдвинуть гипотезу о том, что в жемайтский диалект это слово попало в совсем другом словообразовательном образе по сравнению с прусс. *Curche* < **Kurva-ka-*, ср. заимствование [ещё см. 45 сноску] лит. *kurvaičinas* sm. IM 1864,9 = *eraičinas*, *eraičynas* „(bot.) вид кормовой травы колосовых (*Festuca*)“ DŽ; LBŽ, P, BŽ 310, Mt,

бога на -jō- основу **Kurvaitis* + суфф. -in- + оконч. -as → **Kurvaičinas*, ср. фонетическое выражение аффрикаты [č] путём сочетания букв cz в более позднем письменном источнике жемайтского языка „*Ziwatas*“ (1759 г.; памятник северного наречия жемайтского языка) (ср. Girdenis, Girdenienė 1997, 20). Тут нужно отметить, что употребление графом аффрикат весьма различно не только в работах жемайтских, но и польских авторов (ср. Subačius 1996, 17, 25; Girdenis, Girdenienė op.cit. 38).

Именно корневой гласный теонима явствует, что слово в литовский язык попало из прусского [об этом свидетельствует присутствие корневого зап.балт. **K-ur-v-*, а не вост.балт. *Karv-*], а не куршского ареала, ср. топонимы Куршской косы *Carwaiten* 1758, *Karweiten* 1870 и др. (ср. Kiselūnaitė 1999, 65).

Основываясь на этих данных, можно сделать осторожное предположение о том, что упоминаемое в труде Ласицкого божество *Kurvvaiczin* на самом деле является не жемайтским богом, а прусским, т.е. он должен трактоваться как культурное заимствование восточных балтов.

⁴⁶ По поводу перевода с латинского языка, представленного в BRMŠ, необходимо ещё раз повторить замечание Балсиса (Balsys 2006, 179) о том, что словосочетание „*Kurwaiczin Eraiczin agnellorum est deus*“ должно переводиться „Курвайтис Эрайтис является богом ягнят“, а не так, как оно представлено в переводе Л. Валкунаса.

Это замечание очень важно и для установления этимологии теонима и возможного сравнения его с лексическими соответствиями других языков. Перевод Валкунаса может расцениваться как искажающий подлинные факты и поэтому должен подвергнуться коррекции. Приходится сожалеть о том, что этот переводчик не только исказил аутентичную информацию Ласицкого – ср. его перевод „Бог Tavalas (Tawals) – доставитель благих услуг“ (BRMŠ II 594), хотя Ласицкий пишет о „*auctor facultatum*“, т.е. „боге наследуемого скарба *Tavvals*“ –, но и меняет фонетическую структуру имён божеств. Такую позицию Валкунаса нельзя ничем оправдать, поскольку транспозиция *Kurwaiczin* в *Karvaitis* невозможна из-за формальных причин – лингвистического обоснования: лит. -ar- в жемайтских говорах не переходит в -ur- (ср. Grinaveckis 1973, 221; Zinkevičius 1966, 102).

J. Krišć, P. Snar, rš. (LKŽ)⁴⁷, т.е. производная форма с суфф. *-ait-*, обусловившая возникновение лит. **Kurv-ait-is*, gen. **Kurvaičio* – именно форма gen. sg. может быть сопоставима с упоминаемой Ласицким, т.е. с аффрикатой (!), ср. [по поводу флексии] теоним прусс. *Bangputtis* „бог ветров и волн“ (PEŽ I 133), лит. *bangpūtys* „бог вод, морской ветер“ (LKŽ), обусловивший вост. балт. [заимствование] **Kurvaitis* < прусс. **Kurvaitis* [из-за прусс. *-as* > *-is* (ср. Kaukienė 1999, 21)].

По этому можно реконструировать прусс. **Kurvaitas* [с суфф. *-ait-*], морфологически сходного с теонимами прусс. *Puschayts*, *Puschkayts* (подробнее см. Kregždys 2008, 57), суффикс которых выражал семантическую функцию обладателя признака [а семантической валентности суффикса прусс. *-ait-* подробнее см. Kregždys ibd. (27 сноску); 2008, 88], т.е. можно реконструировать протосемему **„бог рогатого скота = тот, кому принадлежат рогатые (животные)“*, ср. функцию божества *Karwaitis* „бог телят“, указываемую Преторием (BRMŠ III 261), которая семантически очень близка и даже идентична реконструированной функции прусс. *Curche* **„бог рогатого скота“*. Курвайчина Ласицкого с прусс. *curwis* „бык“ очень удачно сопоставил Балсис (Balsys 2006, 180), установивший значение „покровитель рогатых (видимо, будущих баранов), ягнят“. Это значение, принимая во внимание данные морфологического анализа, нужно корректировать, но оно близко к уже реконструированному. К сожалению, аргументировать эту гипотезу культовыми соответствиями не приходится из-за отсутствия таких данных в произведении Ласицкого (Balsys op.cit. 153)⁴⁸.

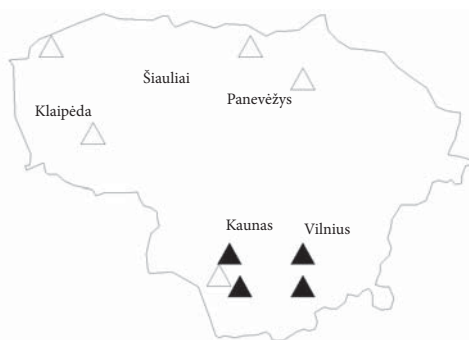
Основываясь на сравнении этих двух божеств [прусс. **Kurv-ait-is* и заимствования из диалектной зоны на границе с Пруссией диал. лит. *Kurwaiczin*], можно отвергнуть утверждение о якобы совершённой Ласицким орфографической ошибке, т.е. *-a-* запись через *-u-* (ср. Jaskiewicz 1952, 87; Lasickis 1969, 78), ибо форма с корневым *-u-* является подлинной, рефлектирующей старое заимствование из прусского языка.

Здесь необходимо оговорить и возможное существование литовского бога **Karvaitis*, который не упоминается в письменных источниках [можно лишь упомянуть мифологический мотив Претория – *Karwaitis* „бог телят“ (BRMŠ III 261); о проблеме национальной принадлежности культурных мотивов и племенной структуре Пруссии см. 60 сноску], но его имя могло уцелеть в названии целебного растения: диал. лит. *karvaitis* „калужница“ Vlk, Mrk, Nmn: *Karvaičiai geltoni, prišutinis duodami gert nuog zapalenios* LTR (Vrn) (LKŽ), т.е. „(отвар) жёлтой калужницы даётся от воспаления“.

Это название лекарственной травы гипотетически может рефлектировать такую семасиологическую последовательность и связь с мифологемой лит. **Karvaitis*

⁴⁷ Эрайчины (*Festucetum sabulosae*, *Hieracio-Festucetum arenariae* ir kt.) сейчас на побережье взморья Литвы очень редки, поэтому охраняемы (Balevičienė 1995, 52 д.).

⁴⁸ О втором имени *Eraiczin* нужно упомянуть, что этот теоним, по-видимому, должен истолковываться как жемайтское соответствие прусскому, ср. лит. *ėraitis* „ягнёнок“ Plt, S. Dauk., M. Valanč., I. Simon. (LKŽ II 1138) – слово употребляется исключительно в Жемайтии (!) ≠ лит. *ėras* „ягнёнок“ Lnkv, C II 184, K II 3, Ns 1851, 1 (LKŽ ibd.), поскольку его нельзя напрямую сопоставлять с производным словом другого типа прусс. *eristian* „т.ж.“ E 681 < прусс. **ġēra-* „т.ж.“ (PEŽ I 284). Поэтому можно выдвинуть гипотезу о введении жемайтами в лексический состав нового слова вместо прусского заимствования Курвайтис, значение которого для них, по-видимому, было не ясное – эти имена бога они должны были употреблять смежено.



1 карта „Ареальное распространение лит. *kurvaičinas* = *eraičinas*, *eraičūnas* // лит. *karvaitis*“: белый треугольник обозначает лит. *kurvaičinas* = *eraičinas*, чёрный – *lie. karvaitis*.

(ср. Jaskiewicz op.cit. 87): „бог рогатых“ → „тот, кто заботится о здоровье [рогатого] скота – его попечитель“ → „целбное средство от хвори (воспаления)“ → лит. *karvaitis* „(бот.) калужница“, название которого генетически связано с заимствованиями из прусского языка.

Смысл выдвижения такой гипотезы можно определить желанием реконструировать всебалтийское почитание данного божества, поскольку его культ рефлектируется не только в лингвистическом и культурном наследии пруссов и литовцев, но и куршей, в местах проживания которых остались возможные реликты его поклонения – на Куршской косе когда-то были поселения *Carwaiten* 1758, *Karweiten* 1870 и др., причину возникновения названий которых до сих пор никто так и не определил (ср. Kiseliūnaitė 1999, 65 т.д.). Главным препятствием соотнесения этих топонимов с лит. *kárvė* „корова“ является тот факт, что на этой территории невозможно содержать коров (Kiseliūnaitė ibd.). Поэтому можно предположить, что курши, как и остальные балты, почитали того же самого бога рогатого скота – о каком-то **общем празднике всех балтов**, во время которого в жертву приносился **телёнок** (!), упоминается в сочинении Стрыйковского (BRMŠ II 548). Связи с выдвижением этой догадки, можно предусмотреть возможность курш. *Carwaiten* 1758, *Karweiten* 1870 и др. считать культовыми местами бога **Karvaitis*.

Всё-таки почти невозможно найти непоколебимые доказательства для подтверждения существования божества лит. **Karvaitis*. Может быть, что это имя бога представляет собой лишь адаптационные изменения заимствованного слова [**kurv-* > **karv-*], т.е. фонетические изменения позднего периода, не обуславливающие реконструкции восточно-балтийского эквивалента прусскому, хотя ареальная его распространённость – лит. *karvaitis* „(бот.) калужница“ Vlk, Mrk, Nmn, LTR (Vrn) (LKŽ) отмечается в говорах южных аукштайтов Литвы – свидетельствует о обратном, т.е. о возможной рефлексии культа данного божества, в то время как лит. *kurvaičinas* sm. IM 1864,9 [ŠII – Жемайтия] должен расцениваться как заимствование из прусского языка, ср. его семантические соответствия в говорах западных и восточных аукштайтов лит. *eraičinas* DŽ; LBŽ, P [Vč], *eraičūnas* BŽ310; Mt [Kp], J.Krišć [Stb], P.Snar [Švb] (LKŽ) (см. 1 карту).

Заканчивая этимологический анализ прусс. *Curche* нужно акцентировать, что фин. *kurko*, *kurki* „злой дух, дьявол, привидение, медведь, вошь; ein böser Geist, Teufel, Gespenst, Bär, Laus“ (Sabaliauskas op.cit. 120) [о возникновении экстенционала данных семантем см. дальше], видимо, обуславливающие прусс. **Kurkas*, являются

вторым веским подтверждением наличия такого бога в пантеоне балтийских божеств.

Мифологическая типология семем „бык“ ↔ „божество урожая“ ↔ „злой дух; дьявол; привидение“ ↔ „медведь“ ↔ „вошь“

Следуя данным текстологического и этимологического анализа функций и теонима прусс. *Curche*, может показаться, что это божество никак не связано с земледелием, а только со скотоводством. Так возникла бы некоторая неувязка между данной интерпретацией и фактологическим материалом единственно достоверного письменного источника – Христбургского договора 1249 г., поскольку сразу же возник бы вопрос о том, зачем летописец употребил словосочетание „убрав урожаем (collectis frugibus)“, т.е. почему он акцентирует время уборки урожая. Нужно сразу подчеркнуть, что дело обстоит несколько иначе.

Можно сразу выдвинуть предположение о том, что анализируемое божество и ему посвященный праздник рефлектируют самые древние обрядовые элементы не только балтийских, но и ИЕ народов, которые могли бы быть датированы тем периодом времени, когда наши предки составляли один ИЕ социум.

Для выдвижения такой предпосылки аргументов больше, чем достаточно. Если новая этимология слова является правильной и анализируемое божество может быть интерпретировано как „бог быков [и других рогатых]“, в его честь проводимые обряды можно было бы связывать с уже упомянутыми древнейшими обычаями древних греков, иранцев, кельтов, германцев и др. народов.

О возможно похожем культе упоминается в труде Маннхардта (Mannhardt 1936, 46 д.), где утверждается, что и германцы, и славяне придерживались обычая изготовлять идола бога плодородия из **соломы или древесины** [проведение такого обряда, по утверждению самого Маннхардта, он наблюдал в округе Гданьска, а реликты данного празднества известны и в Памяде (!) – он ссылается на информацию католического священника, наблюдавшего нечто похожее в 13 в.]. Только упоминаемое им божество соотносили не с быком, а с петухом, курицей [их иногда (очень редко) мог изображать переодевшийся человек]⁴⁹. С течением времени, по словам Маннхардта, этого бога стали чествовать как божество пашни и урожайности зерновых, и тем самым отождествлять с последним снопом злаковых.

Так возникает вопрос, который необходимо детально исследовать – он является как бы ядром обрядовой традиции почитания быка как божества плодovitости этих животных ИЕ народами [о экстралингвистических мотивах данной проблематики подробнее см. Журавлев 2007, 102, 106] – каким образом культ быка сопоставим с почестями божеству земледелия? Кроме того, нужно идентифицировать и восточно-балтийских богов, которых можно было бы отождествлять с прусс. *Curche*.

Решение этой проблемы следовало бы начать с разъяснения Маннхардта, что прусс. *Curche* якобы является „божеством последнего снопа злаковых“. Основываясь на выше представленном анализе, такое положение должно расцениваться крити-

⁴⁹ Ср. обряд, проводившийся в Жемайтии, во время которого, по словам Балиса (LE XIII 394), из соломы изготовляли чучело „куршиса“, наряжаемого в мужскую одежду. Оно было передаваемо закончившими молотьбу зерна или мятье льна тому, который ещё трудился над этими работами.

чески, но оно весьма важно для установления иерархической системы литовского пантеона и генетических связей между богами восточных и западных балтов.

В первую очередь следовало бы объяснить: 1) как прусс. *Surche* „бог быков“ связан с традицией почитания быка, божества плодородия, других ИЕ народов; 2) какие параллели можно провести между функциями этого бога и фрументальным культом других ИЕ народов [восточных балтов, древних греков, иранцев, германцев – в письменных источниках северных германцев упоминается о жертвоприношении быка во время голода и неурожая (подробнее см. Vries 1937, 99)]. Рассматривая данные вопросы необходимо иметь в виду весьма архаичный культурный аспект – в древнейшие времена вспахивание земли проводилось не лошадьми [они, видимо, были приручены позже, чем быки (ср. Трубачев 2003, 72) и очень рано соотнесены с военным делом, т.е. использовались как средство передвижения воинов на войне и в разного рода путешествиях – Тейлор 1897, 179; ещё ср. Кёйпер 1986, 87; Кроеж 1998, 153, а быки, впряжённые в упряжки, волокли тяжёлую военную амуницию, разную кладь и др. – Тейлор *op.cit.* 131, 234, 241, 243; Macqueen 1975, 97; Рыбаков 1984, 6; Трубачев *ibid.*], а быками⁵⁰, ср. абхаз. *a-swaywara*, абаз. *jčwaywara* „пахать“ ← „бык“ + ??? компонент (ср. Эдельман 2007, 330) (ср. фольклорный материал балтов – JBR II 49, III 501; ED 39 [20], 133 [205]; на быках с древнейших времён пахали и славяне – Рыбаков 1981, 227, 519). В Литве эта традиция продержалась до второй половины 20 в. (подробнее см. Merkienė 1993, 14). Так что не возникает никаких сомнений, что люди могли соотнести с животным для вспашки и самое тяжёлое и трудное занятие земледельца – вспахивание почвы. Именно из-за соприкосновения с землёй бык – он разрывает поверхность почвы, т.е. происходит прямая связь с Матерью Землёй –, мог быть очень рано деифицирован (здесь к месту упомянуть обычай⁵¹ литовцев (Dulaitienė 1968, 199) и латышей (Šmitas 2004, 61)

⁵⁰ Основываясь на сообщениях Геродота об образе жизни скифов-иранцев кочевого периода, можно делать предположение о использовании быков ИЕ народами для перевозки тяжёлых вещей [домашнего обихода] (подробнее см. Рыбаков 1984, 6).

⁵¹ Эта традиция берёт свои истоки в доисторические времена культурного развития ИЕ народов: в эпоху Гомера рога жертвенного быка позолачивались, а в поздний период украшались венками и лентами (ср. Guhl, Koneg 1896, 471). Украшение коров гирляндами цветов жителями древней Европы датируется эпохой раннего неолита (подробнее см. Рыбаков 1981, 156).

Возникновение обычая балтов плести венки, конечно гипотетически, можно было бы связывать с введённым представителями христианства табу на древние празднества и языческие обряды, т.е. вместо изготовления идола быка – за такое мероприятие грозила смертная казнь – был выбран более нейтральный и не нуждающийся быть исполняемым публично способ почитания бога, т.е. сакрализован один из атрибутов священного быка – венок украшавший его рога, из-за чего с течением времени была утеряна смысловая связь между исконным референтом и одним из его атрибутов в пользу второго. Традиция плетения венка стала не только более нейтральной, но и мало связанной с древним культом зооморфного божества, поскольку поменялся не только объект почитания, но и место проведения празднества [видимо, из-за ранее упомянутого табу] – культ воображаемого божества плодородия в виде снопа злаковых или венка из этих же колосьев с места собрания всей общины был перенесён в жилой дом крестьянина [ржаной сноп приносили в дом и ставили в углу избы, называя его „гостем дома“]. Венок из ржи или других злаковых [данные только из Шаукенай и Папиле], полевых цветов и ржаных колосьев [данные из Жемайтии, западной и восточной Литвы], ржаных колосьев и цветов палисадника [данные западной и восточной Литвы] жителями Литвы был сопоставляем с местопребыванием божества урожая [„гостя дома“]. Похожие празднества проводились и в Пруссии, и в Латвии (ср. Dundulienė 1963, 186 д.). Дундулиене (Dundulienė *op.cit.* 186) балтийскую традицию плетения венков датирует эпохой неолита, когда эти племена уже занимались земледелием.

украшать головы быков и коров гирляндами цветов и венками из берёзовых веток [дерева дьявола (Вялниса) (!) – ср. Vēlius 1987, 73, 77)].

И всё же функция божества урожая не является первичной. После одомашнивания этих животных индоевропейцами [этот процесс, по данным археологических раскопок, начался с эпохи раннего неолита – Тейлор 1897, 59, 80, 87, 126, 152, 238; Рыбаков 1981, 178], видимо, важнейшей ценностью для наших предков была их многочисленность (Тейлор *op.cit.* 151), т.е. их функция плодovitости [ср. акцентирование большого коровьего стада в обрядовой системе древних индийцев (TS I 7.6.7), имеющее прямую связь с почитанием небесных тел – ср. миф о похищении коров Индры и сказание о стаде Ушас [= лучи Солнца (RV VII 75,7; 76,6; 77,2); Солнце (RV I 130,3)] (Кёйпер 1986, 13 д., [особенно] 17, 54, 56 т.д., 67); похищение Гермесом стада быков Аполлона в греческой мифологии (подробнее см. Allen 1924, 43 – V 17 стр.; Рыбаков 1981, 367)⁵²], а она несомненно соотносима с быком [или племенным быком – так „самца коровы“ именует Мажюлис – PEŽ II 317 т.д.], ср. превращение Зевса в быка [или его присылку им] и интимную связь с Европой (подробнее см. Тейлор *op.cit.* 300) – корни этого мифа, видимо, рефлектируют верования древних шумеров, генетически соотносимых с лунарным культом [ср. Европа = Луна (подробнее см. SM 204), отождествляемая с коровой – животным Сомы, богом Луны, символом и с ним соотносимым животным (RV I 91,20), означающим жизненную силу (RV VI 28,6), божественную силу Индры (RV VIII 4,9), медиатора между человеком и Индрой (RV IV 17,16 – перевод текста см. Кёйпер *op.cit.* 161; следы раннего формирования такой функции уже можно усмотреть в росписи пещер эпохи палеолита в Европе и способе погребения человека и быка [чаще всего – его головы] – подробнее см. [и литературу] Рыбаков 1981, 148, 172, 231, 254 т., 279) и даже вселенную (AV X 10,30) и т.д.], которая до сих пор является полностью не выясненной (см. SM 45, 259 д.) [из-за сложности данной проблемы её целесообразно исследовать в отдельном порядке].

Значение коровы и быка в быту человека подчёркивается и в свящённом писании иранцев – Авесте (ср. Yasna 48,5). Значимость этих животных свойственна и для балтов – латыши верили, что у духов умерших есть свои коровы (ср. Šmitas *op.cit.* 14, 88). Подтверждением архаичности функции плодovitости является обычай усыновления у германских племён, имеющий признаки инициации: отец, глава семьи, усыновляемый и все представители семейства должны были один за другим обуть ботинки, сшитые из кожи трёхлетнего быка (Vries 1937, 39). Этот обряд, по-видимому, символизировал суть мужского начала и плодovitости [ср. свадебные обычаи славян, которые отождествляли корову и быка с невестой и молодым (Иванов, Топоров 1974, 256)] – мифологический образ быка в традиции древних индийцев часто соотносится с рождением сына, т.е. продолжателя рода, ср. др. инд. *Rudráh* – бык, творец мира (RV VI 49,10); божество, имеющее влияние на рождаемость детей (RV II 33,1) и др. Необходимо упомянуть и тот факт, что племена германцев деификацию быка связывали с действием позитивных сил – для них видеть быка во сне означало удачу (ср. Vries *op.cit.* 352).

⁵² Интерес вызывает тот факт, что в латвийской мифологии коровы причисляются к сфере влияния Велнса (лтш. *Vēlns*), которых у него увёл уранистическое божество Диевас (ср. Šmitas 2004, 167).

Так со временем это животное приобрело сакральный облик [ср. миф древних индийцев о сопоставимости солнечного света и коровы – AV III 10,1; TS IV 3,11] – от него зависело благополучие всего племени, а позже и семейства: большое стадо коров ↔ много пищи ↔ благосостояние (ср. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 572 т.д.; Топоров 1993, 171), ср. миф древних индийцев о матерях [всех благ – Р.К.] – коровах (RV I 92,1 [особенно 14]; символ власти протогелен – лабрис, который изображается между бычьими рогами (Vries 1935, 120), и относимые к этому же символично-смысловому пласту *nomina p̄rogria* аланцев *Ḡwar* „ловящий коров“ (5 в.н.э.), *Beorgos(-r)* „имеющий много коров“ (ср. Шапошников 2007, 296).

Особое значение быка в быту индоевропейцев можно аргументировать и способом установления стоимости вещей по числу быков в итальянской и греческой традиции, на самых древних монетах римлян изображался бык, который, по утверждению Тейлора (op.cit. 154), означал единицу обмена, а греки таким же самым способом устанавливали стоимость рабов, бытовой утвари, наград и др. вещей. Видимо, похожей расценки богатства придерживались и арийцы Деканского плоскогорья (ср. RV I 92,7).

Этому богу, видимо, издавна приписывали функции плодovitости быков и коров, заботы над их здоровьем и т.п. – несомненным подтверждением такой догадки является употребление в говорах литовского языка уже упомянутого названия целебного растения, может быть, рефлектирующего культ божества **Karvaitis* [о нём подробнее см. подраздел *Опись графической структуры имени божества. Этимологический анализ теонима*]. Возможно, что эта самая древняя, т.е. первичная, функция божества отражается и в семантике имени прусс. *Curche* „бог быков“. Правда, в мифологическом наследии ИЕ народов обнаруживаются рефлексы и ещё одной, очень важной функции, связанной с водной стихией и соответственно с уже не раз упомянутом культом почитания луны, корни которого уходят во времена ИЕ общности.

Многочисленные смысловые реликты такой функции представлены в Ригведе, где утверждается, что у **Варуны** (*Varuṇa*), бога вод, было стадо коров, которое он держал в пещере на дне океана (Кёйпер op.cit. 14). Он был не только хозяином скота, но и его создателем [ср. связь этого бога с Сомой, божеством луны, при болезни которого, сталидохнуть и все животные (подробнее см. СМ 170); его аватара – **бык** (RV IX 113,3), т.е. сестра ночи Ушас (RV IV 52,1) и жена **Луны** (*Pūṣan*) (RV V 55) является прародительницей **коров** [= рогатого скота (!)](RV V 47,1)] (ср. зооморфный образ дьявола (лит. *Vėlnias*) в облике **быка**, довольно частого в литовской мифологии (JBR I 190 [2]); DSP 426 [415], 427 [426], 428 [440]); упоминание быка со стальными рогами, царапающего ими края пещеры, в славянских былинах (Шиндин 1993, 115); ещё ср. русскую загадку: *Бык на дворе – рога на стене = Месяц* (Молошная 1994, 240)). Коровы, видимо, очень рано были сакрализованы, поскольку арийцы Деканского плоскогорья верили, что на небесах текут реки **молока** [также мёда и сомы] – продукт коров Варуны (подробнее см. Lüders 1951, 10 д.; Škof 2002, 169).

Следуя этому исследованию, можно сделать осторожное предположение о том, что мифологема „молоко“ была очень важной и повлияла на возникновение вторичного денотата „бог воды“ [ср. название одного из атрибутов Ушас – **вымя** (RV I 92,4) – подробнее см. Witzel 2005, 37], символизировавшего божество в облике быка в мифологической традиции многих ИЕ народов, хотя первичная его функ-

ция, как уже упоминалось, была связана с способностью этого животного преумножать поголовье стада.

С течением времени, при переходе кочевого образа жизни в оседлый, стали меняться – точнее, были дополнены – и функции божества, также на лицо и появившееся новшество – сопоставление бога быков с хтоническими божествами (ср. верование латышей, что опекунами коров являются ужи (Šmitas *op.cit.* 62, 64)), хотя и на этом новом этапе [аграрный период] были сохранены и некоторые реликты древнейшего мифологического пласта, ср. соотнесение молока [а не хлеба, зерна и т.п. (!)] с пищей богов – в литовском фольклоре утверждается, что домовые [= черти] „при рвоте извергают творог и масло“ (DSP 424 [386-8]), которые и являются их пищей [архаичность этого мотива подтверждается другими образцами литовского фольклора, основываясь на которых, можно утверждать, что черти питались исключительно молоком [продукт кочевого периода времени – ср. исключительную важность его как главного атрибута коров, присутствующего в ведийских текстах (TS VII 5,18 и др.; ещё см. Кёйпер *op.cit.* 89)], а не хлебом [пища оседлого или аграрного периода]: „Naktigonis girdi artinantis šauksmą, vos pabėga. Paliką puodą su duona randa sutrupintą“ (DSP 425 [396]), т.е. „Ночной пастух слышит надвигающийся крик, едва уносит ноги. Оставленную кринку с хлебом находит раздробленную“, т.е. чёрт не ест хлеб, как непригодную пищу, поэтому растаптывает его, ср. образец мифологического пласта уже намного более позднего периода [аграрного] – упоминание о пиве [изготавливаемом из зерна (!)], как питья чертей: „Vaikinai nusineša į karčemą baltą šmėklą, duoda jai gerti“ (DSP 423 [369]; ещё см. DSP 426 [416]), т.е. „Парни приволакивают с собой в корчму призрак белого цвета, дают ему пить [видимо, пиво – Р.К.]“ – так меною мифологем „молоко“ ⇔ „пиво“ символизируется очень важная перемена культурной жизни человека – переход от кочевого образа жизни к оседлому, обусловленному распространением земледелия [это, видимо, общеиндоевропейская традиция, поскольку пиво пили и шведские трюли (JBR I 201 [4])].

До времени соотнесения бога быков с божеством подземелья, по-видимому, возникла и уже упомянутая функция покровителя хорошего урожая [не только злаковых, но и других культур, а также отраслей производства, связанных с природными ресурсами, напр., пчеловодства и др.], которая является вторичной, нерелевантной семантикой теонима. Реликты именно этой функции, кстати, смешанные с древнейшей, т.е. покровителя рогатого скота, можно отследить в мифологических эпизодах обрядовой системы литовцев – с давних времён жители Литвы насаживали череп быка на длинную жердь и ставили её рядом с дубом у пахотного поля, что должно было символизировать охрану посевов от проливных дождей и бурь, а скота – от болезней (см. Dundulienė 1982, 345). Поэтому уже оговорённая гипотеза Маннхардта о первичной функции прусс. *Curche* как божества последнего снопа злаковых является ошибочной, не имеющей ничего общего со значением и соответственно с этимологией имени бога.

Конечно, можно принять положение Маннхардта лишь в том отношении, что реконструированная им функция действительно имела место в обрядовой системе данного божества, но она никоим образом не была первичной. Следуя такой точке зрения, можно также допустить возможность, что с течением времени первичная функция, рефлектируемая семантикой теонима, была подзабыта. Соотнесённый с земледелием бог быков впоследствии был сопоставлен [возможно, что эта функ-

ция параллельна первичной – см. 53 сноску] с божеством подземного мира⁵³ (ср. литовский фольклорный материал – JBR III 501 д.; реликты такого процесса можно проследить и в культовой системе славянского божества *Véles* – подробнее см. Иванов, Топоров 1974, 46, 58, 170; Рыбаков 1981, 429; Виноградова 1993, 163) – причины возникновения такого новшества наверное можно связывать с обычаями доаграрного периода почитать корову (Рыбаков *ibid.*). Важность данного мотива и взаимосвязь между коровой и быком, имеющая большую ценность для реконструкции мифологического строя ИЕ народов [в литовском пантеоне покровительство над этими животными отведено божеству *Baubis* (ср. МР III 299) – см. выше], являются причиной для проведения более подробного анализа этих мифологем, напрямую связанных с формированием зооморфной символики лтш. *Velns*, лит. *Velnias* (божество выступает в облике быка, козла – объединяющим звеном этих животных являются *roga* [подтверждающие связь с лунарным культом, ср. *cornua lunae* „рога луны = луна“ Ов. Met. 12.264 (OLD 1047)]) и функций покровительства над этими животными, имея в виду тот факт, что этот бог одновременно является и создателем рогатого скота (см. МС 121): „Ir kaip davė žaibas tan jautin, tai tik klanas smalos ten pasidarė“ (JBR I 190 [2]), т.е. „И как грянула молния на этого быка, только лужа смолы там осталась“; „Nedorą poną senelis (Dievas) paverčia jaučiu (arkliu) <...>“ (JBR III 86 [*773]), т.е. „Бессовестного господина старец (Диевас) превращает в быка (лошадь) <...>“.

Присутствие несомненной связи между функциями прусс. *Curche* и хтонического божества подтверждается вторым подлинным источником по изучению данного бога – лексическими заимствованиями прибалтийских финнов, точнее семемой, с первого взгляда не имеющей ничего общего с прусским теонимом – фин. *kurko*, *kurki* „медведь“ [ср. медведь по данным фольклора славянских народов – один из зооморфных обликов слав. **Vělsъ* (ср. Иванов, Топоров 1974, 47)]. Основываясь на данных *Хроники Быховца* (1520-1530 г.) и рассказах авторов [А. Гуаньини (Guagnini) – BRMŠ II 483, М. Стрыйковского (Strykowski) – BRMŠ II 511 и др.], свои догадки по поводу культовой разнообразности восточных балтов строивших именно на фактах этого письменного источника, можно сделать осторожное предположение о связи этого значения с **погребальным обрядом** этих народов [соответственно и хтоническим божеством – богом умерших (!)], во время которого использовались **когти медведя** – былина гласит, что в мир иной усопший мог попасть, используя когти этого животного для восхождения на высокую гору, где жил бог, судивший живых и мёртвых (см. BRMŠ II 373 д.), а у подножья её, по словам С. Даукантаса, жил ужасный дракон (LM I 156). В рассказе Даукантаса (LM *ibid.*), использовавшего *Хронику Быховца*, можно усмотреть присутствие мифологических реликтов основного мифа ИЕ народов – рассказ о борьбе небесного (*Перуна*) и подземного (змея) богов [ср. миф о поединке Индры и Вритры, т.е. уранистического бога и чудовища подземного мира; мотив о жилище Ушас (Утренней Зари) = Сурьи (Солнца), т.е. горы и т.д.]. По-видимому, древнейшим реликтом ИЕ мифологического наследия является и факт упоминания о существовании единого бога, приводимый в *Хронике Быховца*, который имел власть над живыми и умершими [вряд ли этот мотив

⁵³ В традиции мифологической системы ИЕ народов деятельность антипода уранистического божества [= лит. *Velnias*, с.лит. *velinas*, лтш. *velns*, др. инд. *Varuṇa* и др.] связывалась со скотоводством, а подземный мир представлялся как пастбище (ср. Dini 2000, 200).

нужно связывать с новшествами христианства], т.е. его функции идентичны с элементами культовой системы древних греков доархаического периода: Зевс „дневной свет“ ↔ Зевс-змея „Зевс подземелья“ [ср. мифологически идентичное сравнение двух разных начал в ипостаси быка в фольклоре восточных славян: *Два быка бодутся – вместе не сойдутся = Небо-земля* (Головачева 1994, 207)].

На упомянутую связь прусс. *Curche* с подземным миром указывают и мотивы этиологических сказаний восточно-балтийских народов (ср. JBR III 301 д.; Šmitas op.cit. 62, 64, 167), не только свидетельствующие о сотворении быка **дьяволом**, но и указывающие причины, по которым это животное должно быть соотносимо с хтоническим божеством. Главной причиной такого суждения является внешность животного: „<...> *velnias dirbęs visokius negražius gyvulius: juodus, su ragais, be ausų, neperskeltomis nagomis*“ (JBR III 301 [№ 134]), т.е. „<...>дьявол произвёл на свет всяких некрасивых животных: чёрных, рогатых, безухих, с нерассечёнными копытами“. Видимо этот факт надлежавшим образом должен быть исследован культурологами, поскольку подчёркивание рогов⁵⁴ быка или козла как основного атрибута дьявола может быть соотносимо не только со значением жертвоприношения этих животных, но и с орудием умерщвления – такие мотивы изобилуют в письменных источниках германцев (ср. Vries 1937, 263): „острый рог“ ⇔ „поражение рогом [на охоте диких животных (период кочевого образа жизни) – ср. Тейлор 1897, 116, 236]“ ⇔ „смерть“ ↑ „хтонический мир“ ↑ „божество хтонического мира“ ⇔ „рогатое, имеющее копыта божество хтонического мира“⁵⁵ ↔ „бык“ // „козёл“ ⇔ „антропоморфное божество хтонического мира с атрибутикой быка (или козла)“ [ср. до сих пор бытует непоколебимое мнение, что такой образ дьявола – ср. иконографическое отображение и фольклорное представление чёрта в славянской традиции как антропоморфного божества со **шкурою чёрного цвета, рогами и копытами** – возник во время христианства, т.е. должен восприниматься как новшество весьма позднего периода (МС 595). Видимо, весь этот процесс представления хтонического божества нужно истолковывать наоборот – древние реликты языческой веры прониклись в сознание представителей нового вероисповедания и сохраняются по сей день!].

К тому же, до сих пор принято только формально упоминать соотношение между быком и водой (ср. Иванов, Топоров 1974, 147) и божествами, живущими в ней, только потому, что он сотворён ими. Поэтому и устанавливается прямая связь между этим животным и хтонической сферой (ср. Кёйпер 1986, 17), которая делится на подземный мир [ср. данные литовского фольклора] „<...> *velnias slepiasi po velėna <...>*“ (JBR IV 137 [6]), т.е. „чёрт прячется под дерном“, „*Tai vyrai kai aria laukus saugojasi, kad ariant velėna neatvirtų atgal*“ (JBR I 39 [122]), т.е. „Мужчины, когда па-

⁵⁴ Несомненным доказательством того, что рога были причиной соотношения этого животного с дьяволом, являются примеры этиологических сказаний литовцев: „*Dievas sutveria avį, velnias ožką*“ (JBR III 170 [№ 3081]), т.е. „Бог (Диевас) сотворил овцу, дьявол – козу“, т.е. безрогое существо соотносится со сферой деятельности небесного бога, а рогатое – с хтоническим божеством. Видимо, этот орган животного издавна связывали с возможностью нанести ранение [из них изготавливали оружие – подробнее см. Тейлор op.cit. 116, 236], смертью, поэтому он был причислен к атрибутике бога смерти и мира умерших.

⁵⁵ Рефлексией этой же мифологемы можно назвать обычай италийцев соотносить **ногти** человека с болезнью, ср. верование римлян, что отрезав ногти болящего лихорадкой и прикрепив их воском к дверям соседа, болячка переходит к нему, а сам больной выздоравливает (Фрейзер op.cit. 604).

шут, остерегаются при пахании откинуть назад дернину“) и на водное пространство: блр. *нячистый* „чёрт“ может избегнуть преследования блр. *Пярун* [= лит. Перкун] в воде; лит. *vėlnias* (дьявол), бегущий от Диеваса//Перкуна, тоже прячется в воде (см. JBR I 40 [135, 137, 145], 39 [133], 150 [21], 191 [8, 10]; ВТВ VII 425 [56]; ещё см. Топоров 2002, 80 и т.д.)⁵⁶ и живёт в нём (JBR I 80 [961-3])⁵⁷. Это соотношение очень важно для раскрытия сути и причин возникновения главного мифа ИЕ народов о распрах между хтоническими (лит. *Vėlnias*, лтш. *Vels*, др.инд. *Vrtrāḥ*, *Varuṇa*) и уранистическими (лит. *Perkūnas*, ла. *Dievs*, с.и. *Īndrah*) богами.

Причинную связь между водой и коровой, и соответственно быком, установить не так уж и трудно. Все эти объекты объединяет тот же самый референт – „жидкость – источник жизни“:

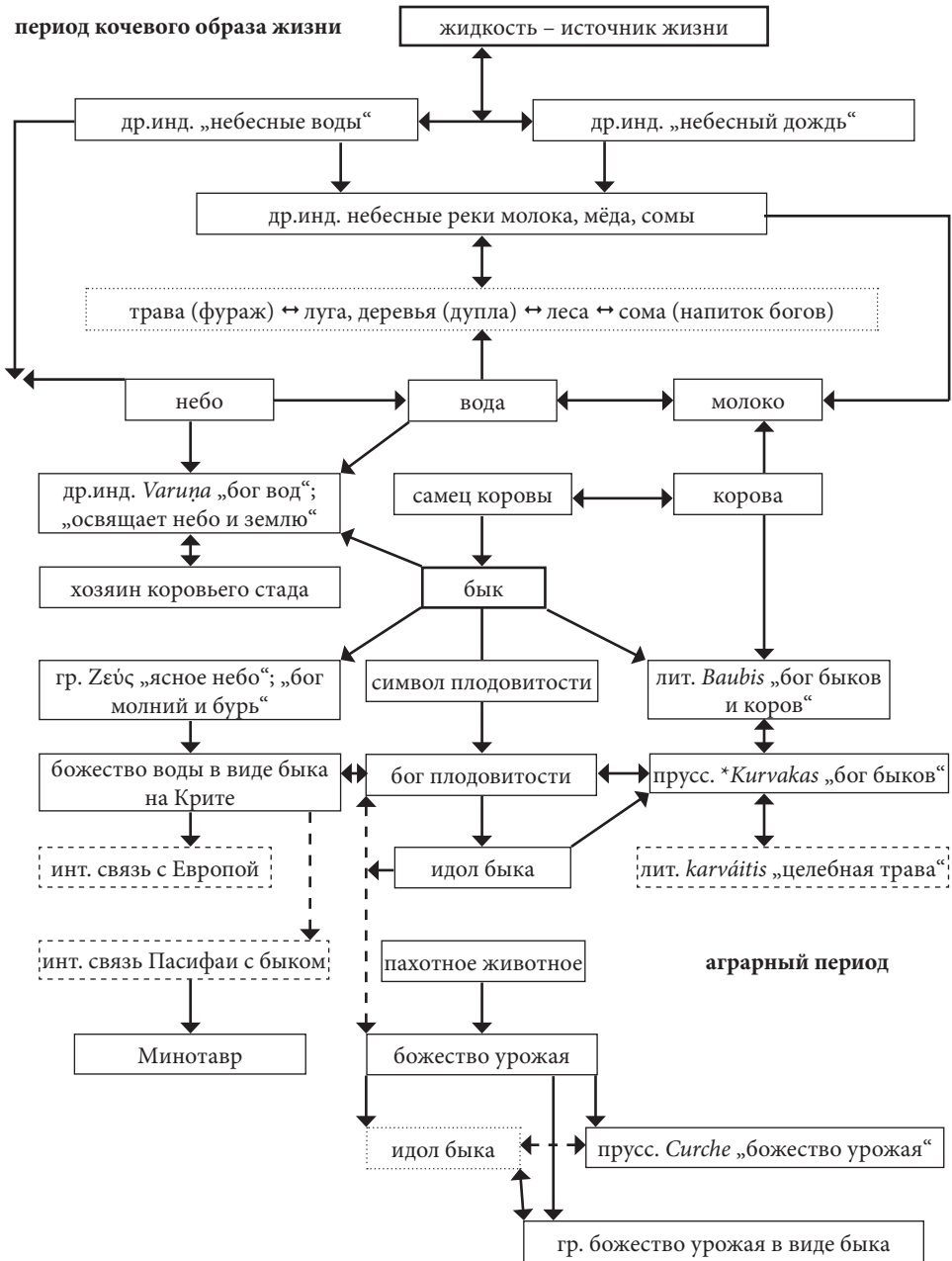
Итак можно сделать вывод о том, что в обрядовой традиции почитания быка ИЕ народами переплелись мифологические представления двух этапов культурного развития этих племён: символ плодovitости – бык ↔ хозяин коровьего стада [период кочевого образа жизни – первичный] + божество урожайности ↔ урожая, поскольку им осуществлялось вспахивание почвы [аграрный период – вторичный] (см. 2 схему).

Основываясь на этих выводах, можно выдвинуть ещё одну гипотезу: с изменением функций мифологемы „бык – символ плодovitости“ → „бык – божество

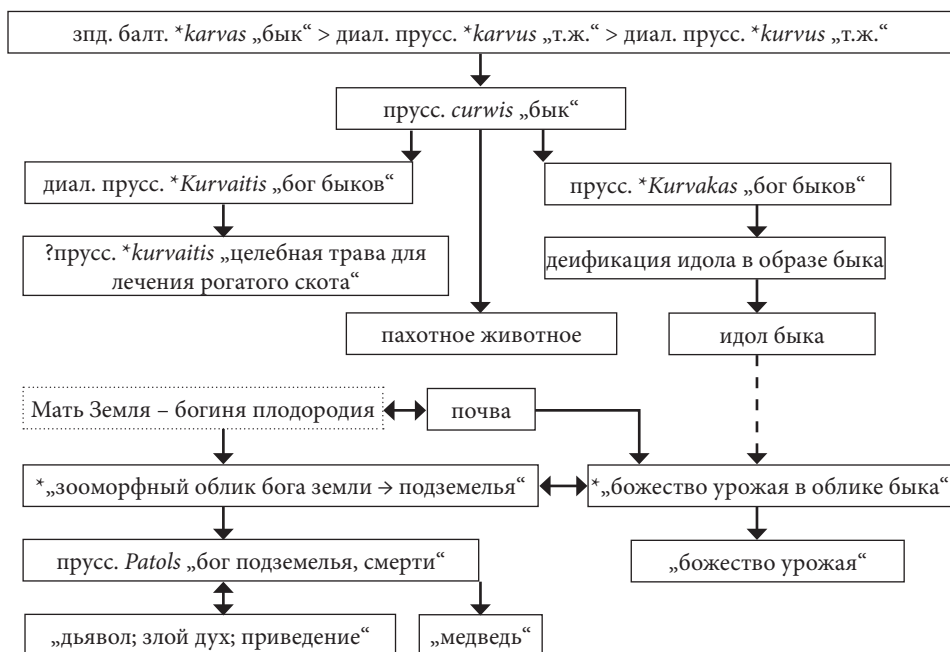
⁵⁶ Топоров (1998а, 80), ссылаясь на работы Рыбакова (см. Рыбаков 1981, 144), выдвинул гипотезу, что место пребывания сл. **Veles* должно быть локализовано в водоёмах „неподвижной и соответственно стоячей“ воды, а деятельность сл. **Regup* можно связывать с „текущими и соответственно с подвижными“ водами, что якобы соответствует главному мифу индоевропейцев о борьбе между этими божествами из-за стада коров (ещё см. Golema 2008, 154 д.).

Правильность этой догадки вызывает сомнения, поскольку борьба Варуны//Вритры с Индрой по причине „освобождения“ реки мира (подробнее см. МС 116 д.; Кёйпер *op.cit.* 14), не находит прямых подтверждений в отношении установленного Топоровым разделения водного пространства в мифологическом наследии других ИЕ народов. В первую очередь такому решению данного вопроса препятствует мотив литовского теогонического мифа *Эгле – царица ужей*, местом действия которого является море (ср. Veresnevičius 2003, 43, 79). Но это не является главным аргументом для отклонения данной гипотезы – его указывает сам Топоров (1973, 33), т.е. он сам себе противоречит: „анчутка [„чёрт, бес“ – диал. русс. *анчутки*, „чертенята“ (Даль I 19) – Р.К.] – водяной, страшилище, живущее в реках и прудах; им пугают детей“ [выделено мною – Р.К.]. Правильность установления данной локализации [т.е. реки и соответственно текущей воды] местонахождения чёрта подтверждается значением имени, по происхождению – эпитета (ср. Balsys 2006, 289), литовского божества вод [= ? чёрта] *Upinis Dewos* – т.е. *Речной Бог*, о котором упоминается в *Хронике* Стрыйковского (см. BRMŠ II 546; подробнее см. LM I 95; Balys, Biezais 1973, 446). Генетическая связь этого бога с хтоническими божествами подтверждается культовыми элементами – ему в жертву приносились *белые поросята* [по данным Претория] (древние греки свинью жертвовали хтонической богине Деметре (!) – Guhl, Koner 1896, 470); *курица* (BRMŠ II 628), которая, по верованиям литовцев, была связана с предсказаниями пожара [ей отрубили голову – JBR I 18]. Видимо, эти аргументы являются достаточно веской причиной для отклонения гипотезы Топорова, а причины определения жилища чёрта в омуте или болоте, часто встречающееся в фольклорном материале, ясны – там очень часто тонули люди (ср. Balys, Biezais *ibid.*).

⁵⁷ Эта локализация жилища чёрта встречается и в фольклоре финнов Прибалтики: [эстонцев] „<...> pilkas žmogutis įsoko upėn. Netrukus žmogutis vėl išlindo iš vandens (tai buvo vanapagan = velnias) <...>“ (JBR I 125 [1]), т.е. „<...> человек серого цвета прыгнул в реку. Вскоре он опять вылез из воды (это был ванапаган = чёрт) <...>“, „Radus šulinį, velnias nunėrė į dugną“ (JBR I 199 [5]), т.е. „Отыскав колодец, чёрт нырнул на дно“, „<...> paško iš vieno šaltinio juodas šunelis <...>“ (JBR I 199 [8]), т.е. „вскочила из одного ручья чёрная собачка <...>“, а также славян (в частности словаков – подробнее см. Golema 2008, 156 д.).



2 схема: взаимосвязь мифологем „вода“, „молоко“, „корова“, „бык“



3 схема: генезис мены функций западно-балтийского божества прусс. *Curche*

урожайности“ облик этого животного был причислен к зооморфным образам хтонических божеств (ср. JBR I 190 [2]). Для аргументирования догадки о связи коровы и соответственно быка с хтоническим, а не уранистическим божеством, весьма подходят примеры описи ритуальных обрядов славян и балтийских мифологических реликтов: русс. *Коровья Смерть*, *Чёрная Немочь* представлялась как чёрная (чаще всего [ср. эпитет дьявола лтш. *Juods* „чёрный“ – см. Šmitas op.cit. 16, 96 т.д., 107, 109, 223]) **корова, кошка или собака** (подробнее см. МС 291 д.; Иванов, Топоров 1974, 47), идентична зооморфным образам литовского **Вяляняса** (т.е. дьявола) (подробнее см. Топоров 2002, 82).

После реформы религии пруссов, осуществлённой Вайдевутисом и Брутянисом (подробнее см. Veresnevičius 1995, 105 т.д.), т.е. после утверждения правил почитания новой триады богов вместо культовой практики божеств более раннего периода, обряды прусс. *Curche* могли быть соотнесены с почитанием бога подземелья и смерти Патулос⁵⁸, ср. семемы заимствований прибалтийских финских языков „дьявол, злой дух, приведение“. По данным письменных источников, со временем культ этого божества пруссы стали путать с почитанием Бардайтиса (подробнее о происхождении имени этого бога см. Kregždys 2008, 88 т.д.).

⁵⁸ О возможном слиянии культа этих двух богов свидетельствует один из атрибутов Патула – **череп быка**, который, по данным письменных источников, был подвешен на священном дубе в Рикойоте (см. BRMŠ II 347), игравший важнейшую роль в языческих обрядах земледелия балтов (ср. Dundulienė 1982, 345). Возможно, что другим реликтом культа быка в обрядовой системе Патолса является обязательное ритуальное сжигание говяжьего сала в горшках в честь этого бога. (см. BRMŠ ibid.).

Значит, основываясь на выводах [хотя и гипотетических] этого анализа, можно утверждать, что самую древнюю функцию рефлектирует только морфологический строй теонима и соответственно этимологическое его значение, а функции, реконструируемые по данным финских заимствований, отражают многочисленные изменения разных эпох, датируемых от времени кочевого строя ИЕ племён до аграрного периода оседлого образа жизни (см. 2 схему).

Другая проблема, связанная с реконструкцией культа прусс. *Curche*, касается установления возможных мифологических соответствий в обрядовой системе восточных балтов, славян и германцев.

Анализ этого вопроса необходимо начать с уже упомянутой гипотезы Маннхардта о важности почитания последнего снопа злаковых. Только его изыскание и представленный фактологический материал надо интерпретировать не как данные для реконструкции культа прусс. *Curche*, а мифологических элементов литовцев, славян и германцев (на то есть веские причины – см. дальше). Маннхардт (Mannhardt 1936, 46 т.д.), приводя свои аргументы по поводу реконструкции культа данного божества, по большей части ссылается на свои предпосылки и результаты сопоставления якобы генетически тождественных с прусскими обрядов славян и германцев, а не на подлинные факты письменных источников. Главным его аргументом в пользу реконструкции протосемемы „божество последнего снопа злаковых“ является уже упомянутый выше рассказ кого-то сборщика налогов (десятины) в Пруссии, якобы видевшего [приходится сожалеть, что автор представления этого фактического материала не указывает ни имя очевидца, ни источник данных], как люди, заканчивая жатву, проводили обряд почитания **последнего снопа**. Он сам, того не замечая, начинает сравнивать обряды, по его мнению, очень похожие, но проводившиеся в разное время, поскольку, оговорив этот обычай, он сразу же ссылается на упоминание чествования бога *Curche* в Христбургском договоре 1249 г., происходившего **после уборки урожая**, т.е. он не учёл то обстоятельство, что эти два праздника могут быть только сопоставляемы, но никоим образом не отождествляемы – о первом мы знаем, что он проводился на поле, где выращивалась какая-то культура злаковых, а о втором нет никаких достоверных данных, хотя наличие обстоятельства времени „убрав урожай“ в договоре ордена с прусскими племенами делает такое сравнение весьма сомнительным.

Значит, возможно, что Маннхардт отождествил два разных праздника не только по отношению к времени их проведения, но и почитания разных божеств. Конечно, нельзя полностью опровергать возможность существования типологической связи между этими двумя праздниками, объединяющей их с аграрной деятельностью человека, но надо иметь в виду и тот факт, что почти всё мировоззрение жителя Пруссии тех времён было связано с земледелием. Поэтому земледельческих празднеств в то время могло проводиться не два и не три.

Не меньшее значение имеет и то обстоятельство, что обряды, именуемые Маннхардтом прусскими, на самом деле могли являться новшеством литовских и др. колонизаторов. Для выдвижения такой предпосылки данных как в плане историческом, так и культурном более чем достаточно:

1) во времена Петра из Дусбурга (вторая половина 13 в. – первая половина 14 в.) земли Пруссии Кулм и Любавас уже были колонизированы поляками (ср. Mažiulis 1966, 16, 20; Matulevičius 1995, 137 д.);

2) самый интенсивный процесс колонизации прусских территорий германцами происходил до 15 в. (Pakarklis 1948, 146; Mažiulis op.cit. 22);

3) в 15 в. в Памяде кроме пруссов проживали немцы и поляки (Mažiulis op.cit. 23);

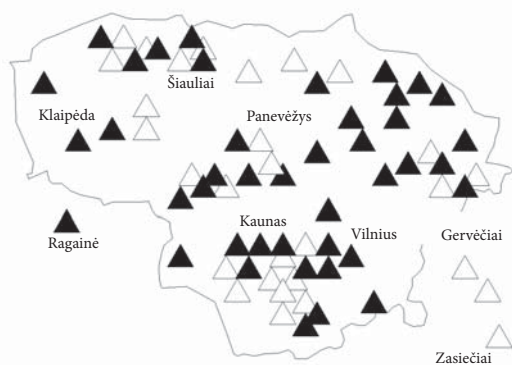
4) к концу 15 в. в северной части Пруссии⁵⁹ жили люди, „чей язык мало чем отличался от литовского“ (Šneidereitاس 1989, 232). По утверждению Мажюлиса (PEŽ IV 47), время „литуанизации“ прусских земель началось в 6 в.н.э., т.е. со времени начала иммиграции пралитовцев в Пруссию.

Маннхардт почему-то эти факты замалчивает и не допускает возможности в ритуале описываемого им праздника видеть новшество восточно-балтийского, славянского или германского происхождения⁶⁰. Возможность такой интерпретации культурных изменений обрядовой системы пруссов подтверждается данными, представленными в письменных источниках. Преторий (BRMŠ III 186, 291) упоминает о празднике 17 века, проводившемся в **Надруве** (см. 60 сноску), во время которого люди из сжатого пучка ржаных колосьев связывали букет [Дундулиене (Dundulienė 1963, 183) почему-то переводит „сноп“] и сплетали венок, многочисленные фотографии которого представила Дундулиене (Dundulienė op.cit. 187 д., 194, 202). На литовские, а не прусские [о празднестве такого рода западно-балтийских племён не упоминается ни в одном достоверном письменном источнике] корни этого праздника указывает: 1) его ареальная распространённость на территории Литвы [архаичность и соответственно аутентичность этого обряда подтверждается его реликтами в периферийных литовских землях – см. 2 карту]; 2) идентичные празднества, описываемые Преторием, проводились, по утверждению Дундулиене (Dundulienė 1963, 184), в восточной части Литвы в Таурагнай [упоминается и о божестве злаковых, и плетении венка поженок]; 3) термины обрядового характера, приводимые самим Преторием, т.е. лексический их состав по происхождению является литовским: *Maldininks, pabeigtuwe Rugg-pjuties, palabindams, Pradetuwe ir kt.* (см. BRMŠ ibd.).

Обычай почитания „последнего снопа“, по данным этнографического материала, собранного Дундулиене (Dundulienė 1963, 183 т.д.), был распространён почти на всей территории Литвы: [Аукштайтя] Švnč, Pkr, Vlkj, Prn, Šl, Smn, Krn, Nmј, Vl, Rm, Pg, Mrj, Trgn, Al, Ad, Mrk, Vb, Lp, Mrs, Ps; [Жемайтя] Als, Šauk, Pp, Kltn, Trš, Trk; [периферийные литовские земли] Rmd, Grv, Zs, а венки из ржаных колосьев в знак конца жатвы плели также на большей части литовских земель: [Аукштайтя] Dg, Vrn, Trak, Al, Btrm, Šmn, Rk, Šl, Ob, Pnd, Pnm, Ant, Všn, Vlkj, Rmš, Vv, Pkn, KzR, Kbr,

⁵⁹ Территория занимает верховье бассейна реки Приеглюс, т.е. северную часть от Приеглюса и восточную от реки Деймена (ср. Šneidereitас op.cit. 312) = земли Надрувы и отчасти Скалвы.

⁶⁰ С давних времён повелась традиция считать, что в Скалве и Надруве проживали прусские племена, хотя сейчас установлено, что жители этих территорий „скалвийцы и особенно надрувяне являются переходным этническим звеном между пруссами и литовцами, [генетически – РК.] ближе последним“ (Matulevičius 1995, 129). Не вдаваясь в подробности решения проблемы почти трёхсотлетней давности [подробнее о ней и перечень много-численных работ по этому вопросу см. указанную статью Матулявичюса], можно делать предположение о процессе постоянного переселения представителей литовских племён на территорию северной Пруссии с древнейших времён [см. того же автора представленную карту переселения жителей восточно-балтийского ареала на прусские земли]. Эти обстоятельства обусловили и тот факт, что в начале 13 в. жители этого региона Пруссии „были в большей степени литуанизированы“ (Matulevičius ibd.).



2 карта Ареальная распространённость празднеств „последнего снопа“ и плетения „венка пожинок“: белый треугольник означает места празднования обрядов „последнего снопа“, а чёрный – плетения „венка пожинок“.

Gl, Lgl, Ign, Sld, Dkšt, Švnc, Mlt, Dt, Gdž, Pg, Jz, Mrk, Jrb, Kri; [Жемайтя]: Krtn, Trk, Rt, Žd, Pp, Pž; [периферийные литовские земли] территория Малой Литвы (Dundulienė 1963, 187). Традиция плетения венка пожинок из ржаных колосьев и полевых цветов отслеживается и в окрестностях Купишкис (Dulaitienė 1968, 106).

Сравнивая эти два объекта почитания, можно выдвинуть гипотезу о существовании взаимосвязи между ними. Уже упоминалось, что традиция почитания идола плодородия [< *бог плодovitости и покровительства над рогатым скотом в образе быка] пруссов могла иметь общебалтийские и возможно общеиндоевропейские корни. Следуя этой догадке, можно предположить существование изготовления идола и его зооморфно-изменительного процесса в более нейтральном облике, имевшего место в обрядах восточно-балтийских народов из-за табу, введённого на языческие празднества представителями христианства. Довольно сложный праздничный обряд был упрощен максимально. Из всех атрибутов почитания божества уцелел лишь один – венки из колосьев злаковых [ими, видимо, украшался идол быка, ср. соответствующий обычай древних греков (см. выше)], а в других местностях сам идол мог быть заменён снопом сжатых колосьев, т.е. произошла замена референта и его денотатов [о идентичных семантических изменениях подробнее см. Kregždys 2005, 12 д., 29]. Следы упрощения этого ритуала прослеживаются в окрестностях города Алитус [южная часть Литвы], где, по утверждению Дундулиене (Dundulienė 1963, 185), жницы приносили в жилой дом снопы злаковых, ставили его в угол⁶¹ избы [в это время все находившиеся в доме люди пели песни], а букет из

⁶¹ Это место выбрано не случайно. Можно выдвинуть гипотезу о том, что после соотношения функций и образов бога плодovitости и урожая и властителя подземелья, оно стало восприниматься как хтоническое божество [см. 2, 3, 4 схемы], а это повлияло и на установление места почитания его в доме, т.е. по данным фольклора восточно-балтийских народов, местом пребывания или появления дьявола является угол помещения. До сих пор никто не акцентировал важность локализации этого хтонического божества именно в углу дома. Напротив, Велюс (Vėlius 1987, 53) утверждает, что места появления дьявола в литовских сказках и преданиях не являются постоянными: „Чёрт к людям приходит, „пристаёт“ неизвестно, откуда, а после некоторого времени уходит или прогоняется. Только по отдельным намёкам, откуда чёрт приходит к человеку и куда уходит, можно составить приблизительную картину о том, где он живёт“. Велюс ссылается на данные 300 вариантов мифологических сказаний, из которых в 195 случаев дьявол появляется в жилом доме. То, что чёрт появляется или даже поселялся в помещениях, созданных людским трудом, устанавливается по данным фольклора: нельзя жець лучину с обоих концов, а то чёрт поселится (LTR 444/584/ – Vėlius op.cit. 51) и др. Об этом свидетельствуют и имена этого хтонического божества (ср. Vėlius op.cit. 40).

колосьев ставили на стол. В других местностях проживания литовцев имело место плетение венков и развешивание их в углу дома, где находился стол. Все эти обряды, несомненно, связаны с древними празднествами в честь божества плодородия, проводившимися публично [ср. обычай жертвоприношения быка в славянских землях – подробнее см. Иванов, Топоров 1974, 169] – об этом свидетельствуют не только обрядовое пение, имевшее место при проведении религиозных обрядов балтов, но и торжественная встреча жнеца, несущего венки пожнок (ср. Dundulienė *ibid.*), т.е. можно установить такую последовательность смены обрядовой традиции: I. *почитание идола в облике быка в присутствии всей общины ↔ *украшение идола быка венками из колосьев злаковых и цветов [гипотетический уровень] → II. по-

Известно, что „у фольклорного чërта литовцев много общих черт с фольклорным божеством латышей (*velns, vels*). Совпадают многие черты внешности, место появления и проживания, отношения с людьми и другими мифологическими существами“ (Vēlius *op.cit.* 253). Поэтому необходимо сравнить локализацию этих божеств именно в доме человека.

В латвийских сказках (примеры из www.aialab.lv) появление чërта очень часто связывается с углом дома. Видимо, этот факт нужно объяснить той простой причиной, что в углу темно:

- 1) „*Kā tu šē tiki? Noslēpies pie laika, lai velns tevi tūlin ātrumā nenorij! Ieej tur tanī kaktā!*“. *Jānis noslēpjas kaktā, bet tūlin arī ieskrien velns un prasa: „Kas te par cilvēka smaku?“. Velns paskatās kaktā, redz, ka tur stāv cilvēks un rauj to no kakta ārā. Jānis nu atkal sasit trešo velnu līdz ar viņa bērnu gabalu gabaliem.* (Stiprinieks ar saviem biedriem);
- 2) *Arī velns jau bijis piekusis un bijis ar Lāču Krišus padomu mierā. Velns, atpūzdamies, dzēris no ūdens mucas; Lāču Krišus tamēr krietni sadzēries no spēka mucas.<...> Maldīdamies ieraudzījis kādā kaktā mazo vīriņu, kas bijis paslēpies ar visu ozolu bārdā un, šo ieraudzīdams, drebējies vien no bailēm. Lāču Krišus tam prasījis, lai pasaka ceļu, pa kuru no elles izkļūt, tad izņemšot tam ozolu no bārdas.* (Lāča dēls).

Мифологический чërт литовцев тоже очень часто появляется в углу дома. Хотя Велнос и указывает, что наиболее часто дьявол приобретает облик немца [возникновение которого связано с ненавистью к немецким крестоносцам] (Vēlius 1987, 20), но не акцентирует, что он появляется именно в углу жилого помещения:

- 1) [загадки] 5795: *Stovi kampe prūsas su skardine skrybėle, skarbę nesuskaito. 1926, Sml. LTR 459(394) – aguona.* (LT V 490), т.е. стоит в углу прусс [= немец – P.K.], скарб не может сосчитать – мак;
- 2) 8507: *Kuliant šēšiese://– Kampe tupi vokietukas.//– O kuo vardu?//– Motiejukas. 1935, Plv. LTR 374(10b) – spragilas* (LT V 803), т.е. при молотье вшестером://– в углу сидит немчик.//какое твоё имя?//– Матвей – цен.

Есть и другие ещё никем не проанализированные эпизоды фольклорного материала, связанные с локализацией чërта в углу дома:

- 1) [верования] 9264: *Reikia spjaudyt kampan pečiaus ir sakyt tris kartus: Saule saule, upe upe, eik tu, gyvate, skradžiai.* 1964, Ign. LTR 3718(157) (LT V 892), т.е. надо плюнуть в угол печки и сказать три раза: Солнце солнце, река река, пропади ты, змея, пропадом;
- 2) 8787: в примечании указывается, что, когда вилку ставят вверх остриями в угол, пропавшая вещь тут же находится (LT V 1153).

С первого взгляда не являющаяся первой важности для установления локализации места пребывания дьявола мифологема „угол дома“ [она не выделяется исследователями балтийской мифологии, ср. BRMŠ I-IV; LM I-III] может быть весьма полезна для установления происхождения некоторых имён балтийских богов и даже их идентификации. Так Топоров (Тороговас 2000, 256), при реконструкции мифологического образа Матери Земли, упоминает латвийские божества *Meža tēvs* (BW 2675), *Kakta (Meža) tēvs* (BW 30489), чьи имена встречаются в фольклоре [в дайнах (!)], и приводит свои сомнения насчёт их аутентичности. Основываясь на выше приведённом кратком обзоре локализации балтийского дьявола, можно делать осторожное предположение не только в пользу подлинности этих мифологических божеств, но и идентифицировать их как эпитеты дьявола, ср. лтш. *Kakta (Meža) tēvs* * „бог, живущий в углу леса“, ещё ср. образцы из литовского фольклора:

- 1) „<...> *velnias pripila pilną kampą pinigų*“ (BLS 153; Vēlius *op.cit.* 108), т.е. „чërт наполняет угол деньгами“;
- 2) „*Visi kampai pilni yra velnių arba piktų dvasių*“ (BP II 437; Vēlius *op.cit.* 240), т.е. „все углы полны чертей и злых духов“.

читание снопа злаковых в поле ↔ плетение венков из колосьев злаковых и цветов → III. почитание снопа злаковых в жилом доме = „гость дома“ ↔ плетение венков из колосьев злаковых и цветов → IV. почитание венков из колосьев злаковых и цветов в жилом доме.

Такая „деградация“ обряда, своими корнями уходящего во времена общности ИЕ народов, привела не только к замене первичного объекта почитания [референта], но и к изменению полового признака божества [см. дальше; 4 схему] в культовой системе восточных балтов.

Всё-таки в письменных источниках прослеживается информация, имеющая лингвистическое обоснование, о проведении восточно-балтийскими племёнами возможно соотносимых празднеств [являющимися реликтами древнейшего периода, т.е. рефлектирующих протосемему *„божество быков“ и соответственно культ почитания его идола] с обрядом, указанным в Христбургском договоре от 1249 г. Преторий приводит рассказ о якобы прусском [хотя излагает информацию о литовских повериях – на это указывает этимология теонима –, записанных, видимо, в Надруве (см. 60 сноску)] обычае почитания рогатого скота: „Хозяин созывает своих детей, иной и всё семейство, становится на колени перед пуром и молится за скот, особенно за корову и телёнка. Во времена наших отцов они зывали к **Баубису** (*Baubis*), т.е. **богу коров и быков** [выделено мною – Р.К.]“ (BRMŠ III 202, 304).

Этот обрядовый факт, приводимый Преторием, очень важен, поскольку заложенная в нём информация подтверждает сформулированную выше гипотезу о (I.) сути обрядовой традиции почитания „бога быков“, её объекта и (II.) последовательность смены функций божества, т.е. I. поклонение происходило божеству зооморфного (первичного) облика быка [на это указывает не только утверждение Претория, что „Баубис (*Baubis*), или бог домашнего скота, охранявший их стадо <...>“ (BRMŠ III 260; МР III 299), но и этимология вариантов имени божества: Баубис быков (*Jauczbaubis* – МР III 148; *Jaucziubaubis* – BRMŠ III 239, 256); II. очевидно сопоставление „бога быков“ и божества урожая, поскольку обряд почитания бога происходил перед пуром, т.е. ёмкостью в 24 гарнца зерна. Генетическая связь этого божества с прусс. *Curche* подтверждается происхождением теонима Баубис и двух его вариантов *Jauczbaubis*, *Jaucziubaubis*: лит. *baūbas* „чучело, привидение, именем которого пугают детей“ J, rš, Gs, Šts (LKŽ)⁶² < ономапопейного гл. лит. *baūbti* „реветь низким голосом (о **быке**), мычать“ (DLKŽ³), ср. лтш. *bubināt* „бу-бу-бу реветь, подражая **быку**“ (LEW 37), соотносимый с пол. *buba* „чудовище, именем которого пугают детей“ (Būga I 435) и др. (LEW ibd.), который семасиологически сходен с лит. *maiūmas* „детское страшилище, **бука**“ Ml, Prng, Šd, Sdb, Krš, Sv, Srv, Ds, Rmš, Vj, Vrn, „тихий, неразговорчивый человек, тихоня“ Ktk, Užp, Trgn, „кто неясно говорит“ Trgn, „ни к чему не годный, неряха“ Užp, „сопли“ Ds, Trgn, „**вошь**“ Ds, „невыковыранный глазок картошки“ Ds, „**бык, самец коровы**“ J (LKŽ) ↔ гл. лит. *maumiū* „реветь (как бык)“ (Būga ibd.), т.е. оба варианта теонима могут быть истолкованы как синонимы (по происхождению – эпитеты) божества.

Основываясь на установленной систематической связи между прагматической причиной происхождения имён и функций [а также их замены] божества, реше-

⁶² По утверждению Балсиса (Balsys op.cit. 161 т.д.), первый имя этого божества в своём труде упомянул В. Мартиниус (1666 г.) (*Baubis* – BRMŠ III 62 д.), правда, не указал ни функции, ни особенностей обрядовой практики.

ние проблемы возникновения полисемантического поля теонима фин. *kurko, kurki* „злой дух, дьявол, привидение, медведь, вошь“ не составляет особой трудности. После сопоставления прусс. *Surche* с богом подземелья и смерти, ему также были причислены функции хтонического божества, суть которых отражается в значениях заимствованных из балтийского форм имени бога в языках финнов Прибалтики – в *Ятвяжской книжке* утверждается, что бог подземелья и тьмы *Peckolls A//Pockolls A, B* представляет собой **дьяволов и летающих призраков** (BRMŠ II 144).

Для объяснения происхождения семемы „вошь“ можно выдвинуть двоякое предположение: 1) оно обусловлено весьма архаичной функцией божества, определяющей плодovitость и живучесть, т.е. с течением времени она могла распространиться не только на понятие рогатого скота, но и на всякий отличающийся плодovitостью вид животного мира; 2) пейоративное значение слова связано с функцией хтонического бога насылать на скот и людей всякого рода болезни и заразу [об этом свидетельствуют фольклорные мотивы этиологических сказаний литовцев и латышей] – в этом случае его следовало бы разъяснять как понятие вторичного происхождения.

Необходимо отметить, что обрядовая система поклонения литовцев возможно идентичному божеству прусс. *Surche* отличается большей инновативностью, чем семантическая структура упомянутых заимствований в финских языках. Во-первых, до сих пор не установлено, что литовцы изготовляли идол божества [такие рассуждения являются гипотетическими]. Исходя из этого положения и выше приведённого анализа, можно сделать осторожное предположение о возможном существовании культа идентичного с прусским божества **бог быков* и в восточно-балтийском пространстве, в обрядовой системе которого произошло тройное изменение референта почитания: I. [1 референт (A) ↔ 2 референт (B) > B^A] *бог быков* ↔ *сноп злаковых* > *сноп злаковых* [„*гость дома*“]; II. [1 референт (A) ≈ интегральный признак α ≈ 3 референт (C) = A^α ↔ C^α > C^{αA}] *бог быков* ≈ [пахотное животное ←] *земля* [→ божество земли (подземелья)] ≈ дьявол (слит. *velinas*) > *рогатое* [и ревущее как бык⁶³] *божество подземелья*; III. [2 референт (B) ↔ когипоним β > 4 референт

⁶³ Здесь необходимо упомянуть изыскания А. Греймаса (Greimas 1990, 135), ошибочно истолковавшего гипотезу Брюкнера (Brückner 1980, 185 [15 сноска]) об ономагическом происхождении теонима и сконцентрировавшего своё внимание не на мифологическом обосновании предпосылки, а на чисто лингвистическом [без какой-либо аналитической мотивации], т.е. внести несколько корректировок по поводу его интерпретации этимологии этих слов и обсудить **вымысел** того же рода Р. Коженяускаене (Koženiauskienė 1990, 615), что лит. *Vaubis* „воображали как птицу, ревущую как бык“, уже начатые интерпретировать как научные (см. Balsys op.cit. 163 д.), нанося тем самым большой урон не только в смысле искажения реалий балтийской мифологии, но и нарушая методологическую практику изучения культурного наследия древности. **Неслыханно**, чтобы установление функций и идентификация божества производились не на фактологическом материале **достоверных письменных источников** [перед этим проведя верификацию данных] – тем самым искажая информацию Вильгельма Мартиния и авторов более позднего времени (подробнее см. Balsys op.cit. 162 т.д.), но на лексическом составе *Словаря литовского языка* (ср. LKŽ I 686 – см. Greimas op.cit. 181), при этом игнорируя морфологическое несоответствие сравниваемых ими теонима и якобы ему родственного соответствия литовского языка: генетическим соответствием представляется deverбалив лит. *baublys* – а не (!) лит. *baūbis* = *jáučių baūbis* „бог пастухов“ [K], Mlt; MŽ (LKŽ I 686) – „птица из рода цапли (*Botaurus stellaris*)“ Blv, JD 219, Rk, BB Ps 102,7, PPr 350; „филин“ K II 251 [> гл. лит. *baublėti* [K] „кричать (о баублице)“; *baublėnti* „кричать (о баублице)“ (LKŽ I 686) < гл. лит. *baūbti* + суф. -(s)lįð- (ср. Skardžius op.cit. 166 т.) < воскл. лит. *baū* „бу, му (для обозначения мычания)“ Š, Gs, Valanč., Jnšk (LKŽ I 685), значение которого может быть поздним, не имеющим ничего общего не только с обсуждаемым божеством, но и вообще с

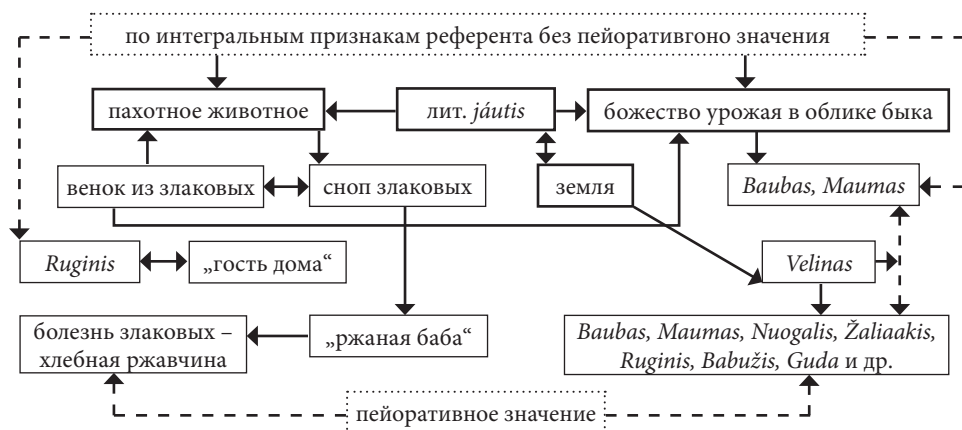
(D)] *сноп злаковых* ↔ болезнь (снопа) *злаковых* > „ржаная баба“ (подробнее см. Dundulienė 1963, 182; 1982, 349 и т.д.; Balsys *op.cit.* 136 д.) [смена полового признака божества возможно обусловлена экстралингвистическим фактором, т.е. из-за сопоставления референта *сноп злаковых* со способом складывать в *копну* (лит. *gubà* – и.м. женского рода), которое в литовских диалектах именовалось „баба“ (!!!), т.е. 4 снопа злаковых составляли „бабу“ или „венюк“. Происхождение прототипа женского рода, видимо, обусловлено и мифологическими факторами, рефлектирующими референт коровы, тоже бывшей в попечительстве бога быков. В пользу правомерности такой гипотезы свидетельствует воображаемая внешность „ржаной бабы“ – это женщина с железными грудями, наполненными дёгтем (Т1), причиняющая вред детям (см. Dundulienė 1963, 181 д.; Balsys *ibid.*), ср. уже упомянутые эпизоды литовских преданий о превращении чёрного быка в лужи дёгтя. Поэтому следует весьма осторожно относиться к гипотезам (см. Balsys *ibid.*) о возможном вторичном происхождении пейоративного значения функций данного божества, поскольку его атрибутика, соответствующая символике хтонического бога дьявола (с.лит. *velinas*), может быть истолкована как реликт весьма архаичных функций божества, ср. уже оговоренный мотив неуважения дьяволом хлеба и соответственно злаковых вообще – возможно, что деятельность чёрта с древнейших времён соотносилась с плохим урожаем ↔ голодом ↔ смертью (данные такого негативного влияния хтонического божества на рост урожая весьма часты в фольклоре восточных балтов), а в латвийском фольклоре прослеживаются и его зловредные действия, направленные против детей (Šmitas *op.cit.* 79; ещё см. 66 сноску).

Связь этих божеств с прусс. *Curche* [точнее, с его вторичной ипостасью хтонического бога] также подтверждается представлением „ржаной бабы“ на территории Прусской Литвы как женщины, едущей верхом на коне (см. Dundulienė *op.cit.* 182), т.е. в этом образе можно видеть реликт культа прусского бога смерти – по представлениям древних балтов, умершие переселялись в потусторонний мир на коне. Можно сделать осторожное предположение о возможном объединении литовцами Пруссии нескольких мифологических образов в один – проводника души умершего в мир усопших [иногда он воспринимался как их умерший родственник], прибывавшего на коне (подробнее см. Beresnevičius 1990, 127 т.д.), и лит. *Ржаная баба* → „Ржаная баба, едущая верхом на коне“.

Возникновение функций покровителя урожая, а позже и его вредителя, обусловленное вторым типом изменения референта, было причиной появления синонимов теонима: волк, козёл, заяц, медведь (Dundulienė 1963, 185; 1982, 349; ещё см.

сакральной сферой литовцев, т.е. возникновение её может быть случайным, обусловленным сравнением ономастического созвучия слов, разных по происхождению – в пользу такой догадки можно привести ареальное распространение данной семемы: лит. *baūbis* = *jáučių baūbis* „бог пастухов“, а не Греймасом и Коженьяускене (*ibid.*) придуманное значение „птица, ревущая как бык“, употреблялось только на территории Малой Литвы и у восточных аукштайтов аникштенцев.

Интерес представляет и тот факт, что лтш. *baūblis* „бука“ Pl, Kur, сравниваемый с лит. *baublīs* „большой баублис“ (EH I 206), возможно и мог бы быть предпосылкой для реконструкции латвийского фольклорного персонажа, именем которого пугали детей, ср. гл. лтш. *baubīt* „мычать, гудеть“ Elg 6 (EH *ibid.*; ещё см. ME I 266), но ни в коем случае не для установления культовых реликтов восточно-балтийского пантеона (ср. Šmitas *op.cit.* 181). Для этого необходимо предоставить более веские данные письменных источников, а не основывать гипотезу мифологического характера на лексическом составе языка.



4 схема: семантическая корреляция литовского божества бог быков

Топоров 2002, 82). Причина этого легко устанавливается при сравнении их имён с зооморфными символами дьявола – они совпадают (ср. Vēlius 1987, 151)⁶⁴.

В пантеоне литовцев этот бог [и в искажённом значении] мог именоваться несколькими именами: *Kurwaiczin Eraiczin* „бог ягнят“ (Я. Ласицкий – Lasickis 1969, 40), *Karwaitis* „бог телят“ (М. Преторий – BRMŠ III 261), *Karvaičiai Èraičiai* „божество сада“ (Narbutas 1998, 169), *Kurwajczin* „т.ж.“ (Я. И. Крашевский – LM I 209) // *Baubas* (Мартиний – BRMŠ III 63), *Baubis, Jauczbaubis, Jaucziubaubis* „бог домашнего скота, коров и быков“ (М. Преторий – BRMŠ III 239, 256, 260), *Jaucziu Baubis* „бог пастухов“ (Я. Бродовский, П. Руйгис – см. Balsys op.cit. 163) и др.

Нужно акцентировать то обстоятельство, что наименование этого бога несколькими синонимами не представляет возможности видеть в них образы разных божеств.

Латыши культ бога быков, видимо, совсем забыли [вряд ли его реликтом является лтш. *baūblis* „бука“ – см. 63 сноску; этому вопросу следовало бы посвятить отдельную статью, поскольку в латышском языке корова именуется словом совсем другой морфологической структуры, т.е. лтш. *govs*, представляющим лексический пласт ИЕ общности] – надёжных данных, подтверждающих почитание его в базе данных латвийского фольклора найти не удалось, кроме нескольких реликтов. Интерес особой важности представляет пример I.2 (см. дальше), имеющий мифологическую ценность и лексические соответствия ономастического происхождения, семасиологически близких уже оговоренным литовским, ср. взаимосвязь между лтш. *bubulis* „бука; чучело“ ↔ лтш. *velns* „дьявол“⁶⁵, которые генетически близки

⁶⁴ В латышских сказках утверждается, что волка сотворил дьявол, когда тот, подражая Диевасу, пытался произвести на свет человека (ср. Šmitas 2004, 157), а медведь, вопреки литовским данным, истолковывается как оппозиционная хтоническому божеству сила, но исследователи это несоответствие склонны объяснять как мифологическую инновацию германского происхождения (Šmitas op.cit. 162 д.). По отношению к мифологеме козла сомнений не возникает – в фольклорном наследии восточных балтов это животное соотносится с дьяволом (см. Šmitas op.cit. 168).

⁶⁵ О такой взаимосвязи, кажется, ещё никто в своих исследованиях не упоминал, поскольку до сих пор лтш. *Velns* принято соотносить с его эпитетами [в том числе и заимствованиями финскими и герман-

лтш. *buba* „бука, вошь“, лтш. *bubis* „бука“, лтш. *bubēlis* „т.ж.“ (ME I 343), т.е. они сопоставимы с лтш. *baubt* „реветь (как бык)“, лтш. *baubīt* „*bombum facere*“ [по поводу ономастопейного происхождения этих форм ср. лит. *būbas* „бука“ LT II 560, MP 350, „угрюмый человек, бука“ Km (LKŽ) < гл. лит. *bubėnti* „реветь (как бык)“ - лит. *baūbti* „кричать, мычать, реветь“ > лит. *būbė* „божья коровка“ (LEW 61; ещё см. Karaliūnas 1987, 94, 111)] (примеры взяты из www.ailab.lv):

I. [сказки]: 1) *Ak tu velns, kā traucē miegu! <...> drošinieks atteicis un devis bubulim ar krūzi (Bezbaillis mekle baires – 8. A. 326. 952. K. Corbiks; округ Бауске)*, т.е. „Ах ты, чёрт! <...> храбрец ответил и ударил буку [= чёрта – так в этой сказке именуется не мифологическое существо, а человек, поступающий как чёрт] кувшином“;

2) *Tēvs skaitījis naudu, jo viņš bijis pārdevis labību, un nu vēl pārskaitījis, vai nauda ir visa. Mazais puisēns lūdzis, lai tēvs viņam arī dodot naudu, bet tēvs nedēvis sacīdams: „Ka nauda pieder bubulīšam, un pa to laiku izstiepis roku pa logu ārā un sacījis: „Še, bubulīti, nauda!“ (Necerēta laime A. 1654. M.; из коллекции А. Вержкалниса – Зауба, Алуксне)*, т.е. „Отец, поскольку продал зерно, всё считал и пересчитывал деньги, все ли они. Маленький мальчик попросил, чтобы отец и ему дал денег, но тот не дал, говоря: „Деньги ведь принадлежат буке“, при этом высунул руку в окно и так промолвил: „Вот, бери, бука, деньги!“⁶⁶;

II. [поговорки]: *Bērnu baida ar bubuli, pieaugušos ar elli* (1341 29064), т.е. „ребёнка пугает букой, а подростка – пеклом“;

III. [даины, ср. указанные в ME (ibd.)]: 34143 <...> *Lai viņu skauģis//Aiz purviem, aiz mežiem, //Aiz greizam apsem//Pie vilkiem, pie laciem, //Pie sila bubuliem//Trisdeviņus gadus//Slotas, lāvas neredzētu!*, т.е. „чтобы его скаред//за болотами, за лесами//за кривыми осинами//у волков, у медведей//у бук//тридцать лет//метёл, полков не видел бы!“.

Особенно интересным мифологическим реликтом является мотив о лтш. *Putnu Bubulis* „бука птиц [= дьявол]“, превращающего людей в берёзы⁶⁷, т.е. обус-

скими) лтш. *Jods, Jupis, rūķis* „домовой“ и др. (подробнее см. Šmitas op.cit. 97 т.д.).

⁶⁶ Возможно, что этот вариант сказки 17 в. рефлегирует весьма архаичные реликты земледельческих обрядов балтов, т.е. можно проследить существование мифологической взаимосвязи между *, „божеством урожая в облике быка“ ↔ „зерном“ [⇒ за него выплачены деньги (ср. Šmitas op.cit. 99)] ↔ „букою (дьяволом)“ = лтш. *bubulis*“. Эту догадку можно аргументировать разнородностью функций лтш. *velns*: 1) „владелец коров“; 2) „божество земли и подземелья“; 3) „похититель детей“ [видимо, вторичная функция] и др. (Šmitas op.cit. 79, 97, 178).

⁶⁷ Этот мотив имеет особое мифологическое значение, поскольку обычно латыши соотносят берёзу с мифологемой Солнца (Dundulienė 2008, 42; 2008_a, 141) или деревом Диеваса, а во время праздника Лиго (Иванов день) из веток берёзы плели венки, которыми увенчивали коров (Šmitas op.cit. 213). Правда, по данным литовского фольклора, это дерево соотносимо со сферой влияния хтонического божества вяляся, т.е. дьявола (Vėlius 1987, 72 д., 77, 92, 101, 147).

Возможно, что это реликт весьма архаичного представления хтонического бога, своими корнями уходящего в то время, когда чёрт ещё не был „христианизирован“ и не связывался с негативным влиянием на какую-либо деятельность человека или ненастьями, встречающимися в природе (ср. Šmitas op.cit. 97 т.д.), т.е. рефлегирует II тип изменения референта (см. выше) – литовцы берёзу также соотносили с антиподом дьявола и символом предохранения от его влияния (ср. Dundulienė op.cit. 38; 2008a, 90). Поэтому сравнение берёзы с хтоническим божеством можно истолковывать как результат позднего изменения символики хтонического и уранистического богов, в этиологии данного процесса усматривая и влияние суперстатного пласта мифологии других народов (ср. похожую гипотезу Шмита (Šmitas op.cit. 218) по поводу изменения функциональной трактовки рябины). В связи с этим можно выдвинуть осторожное предположение о существовании мифологической взаимосвязи между

лавливается деятельность дьявола: [сказки] „*Kādā valstī dzīvo ķēniņš, kam trīs dēli. Šie trīs dēli izzinājuši, ka viņpus deviņām valstīm otram ķēniņam tāds putns, kas visu padara, ko tik liek. <...> Putnu Bubulis uzsit viņam ar spārnu un, vecākais brālis pārvēršas par bērzu.* (Bulbula putns A. 550. A. Lerchis - Puškaitis, Džūkstē - Pienavā. L. P. II, 4, 3; ср. ещё A. 550. P. Šmits no Bindu Annas Raunā; A. 550. Jānis Dīcmanis, Lieģos, savā „Pasaku vācēlītē“ 18.LP. VII, II 25, 4, 1 и др.), т.е. „В одной стране жил король, у которого было три сына. Они узнали, что у короля, живущего за тридевять земель, есть птица, которая выполняет все желания. <...> Бука птиц прикоснулся к нему своим крылом, и старший брат превратился в берёзу“.

Без уже указанных возможных обрядовых соответствий почитания прусс. *Curche* в культурной традиции восточных балтов, индийцев, иранцев, германцев, кельтов [гипотетически и хеттов] соответствующие реликты культа подобного божества прослеживаются и в мифологическом наследии славян. К сожалению, упоминающееся в письменных источниках 14 в. почитание славянами рогатого и быкообразного божества *Hammon* ≈ *Suentebu(e)ck* „святой бык“ Брюкнером (Brückner 1980, 198) истолковывается как шутка. Всё-таки, возможно, что не все божества, отвергнутые Ниедерле (Niederle) и Брюкнером, являются мифологическими фальшивками и вымыслами, поскольку реликты культа быка весьма многочисленны в обрядовой традиции восточных славян ([рефлексы культа аграрного характера] подробнее см. Рыбаков 1981, 54 д., 230, 418; Иванов, Топоров 1974, 169; [рефлексы культа анималистического характера и соответственно эпохи кочевого образа жизни] Рыбаков *op.cit.* 84, 104; Иванов, Топоров *ibid.*), но это вопрос других исследований.

Обобщая все рассмотренные вопросы по генезису теонима прусс. *Curche* и реконструкции культа и функций этого божества, можно сделать вывод, что пониженное некоторыми исследователями значение лингвистического анализа – „<...> вникая в сущность богов, в первую очередь надо установить их смысловые контуры, а не их имена или формы оных“ (Greimas 1990, 171) – в самом деле имеет первостепенную важность, позволяя не только раскрыть происхождение теонима, но и определить смысл почитания бога, а также установить мифологические взаимосвязи с реликтами культовой системой других ИЕ народов.

Выводы

1. При анализе теонима и культа прусс. *Curche* в первую очередь должны использоваться два фактологических источника: I. Христбургский мирный договор 1249 г.; II. лексические заимствования прибалтийских финнов – финн. *kurko, kurki* „ein böser Geist, Teufel, Gespenst, Bär, Laus“. Интерпретации функций и почитания

берёзой и дьяволом, ср. желанное кукование кукушки (одного из зооморфных образов чёрта – Šmitas *op.cit.* 176) в берёзовой роще (эти данные взяты из дайн, поэтому весьма архаичны) (Šmitas *ibid.*, 178). Всё-таки, нельзя игнорировать и возможность разрешения этой проблемы путём случайной замены ели [символа дьявола – Vēlius 1987, 72] на берёзу (ср. Dundulienė 2008, 84), ср. литовские обряды почитания умерших, когда вместо еловых веток для изготовления чучела птицы, символизировавшего душу умершего и вешавшегося над столом, были использованы берёзовые (ср. Dundulienė 2008, 32). Весьма важным фактом для аргументации такой гипотезы является и верование литовцев, что душа умершего мужчины переселяется в берёзу (Dundulienė *op.cit.* 68; Vēlius *op.cit.* 169).

божества в трудах С. Грунау, М. Претория и др. авторов является результатами их воображения, не имеющими ничего общего с истиной.

2. Прусс. *Curche* /Kurkē/ является германизированной формой прусс. **Kurkas* /Kurkus/ „бог рогатых, т.е. тот, в чём распоряжении находится рогатый скот“ < **Kurva-ka-* „т.ж.“, образованной при помощи суфф. ИЕ *-*ko-* от и.с. (masc.) зап. балт. диал. **kurvas* „бык“ < зап. балт. **karvā* „корова“.

3. Основываясь на данных обрядовой традиции восточных балтов, славян и др. ИЕ народов, полученные методом сравнительного мифологического анализа, устанавливается такая смена функций божества: I. символ плодovitости – бык ↔ хозяин коровьего стада [период кочевого образа жизни – первичный этап] ⇨ II. божество урожайности ↔ урожая ↔ пахотное животное [аграрный период – вторичный этап].

4. Суть культа божества предопределена реликтами лунарной обрядовой системы, своими корнями уходящей во времена общности ИЕ народов.

Литература

- Allen T. W. (1924), *Homer. The origins and the Transmission*. New York: Oxford University Press, American Branch.
- Alseikaitė-Gimbutienė M. (1943), Pagoniškosios laidojimo apeigos Lietuvoje. *Gimtasai kraštas*; 3-30.
- Ambrazas S. (1991), Baltų ir slavų kalbų vardažodžių daryba. *Baltistica* 27(1), 15-34.
- Ambrazas S. (1993), *Daiktavardžių darybos raida*, Vilnius.
- Ambrazas S. (2000), *Daiktavardžių darybos raida II*, Vilnius.
- Balevičienė J. (1995), Flora ir fauna. *Lietuvinių kraštas*. Kaunas: Litterae universitatis; 45-63.
- Balys J., Biezais H. (1973), Baltische mythologie. *Wörterbuch der Mythologie II*. Hrsg. von H. W. Haussig. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Balkevičius J., Kabelka J. (1977), *Latvių – lietuvių kalbų žodynas*. Vilnius: Mokslas.
- Balsys R. (2006), *Lietuvių ir prūsų dievai, deivės, dvasios: nuo apeigos iki prietaro*. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla.
- Benveniste E. (1984), *Origines de la formation des noms en indo-européen* (cinquième tirage). Paris.
- Beresnevičius G. (1995), *Dausos*. Vilnius: Taura.
- Beresnevičius G. (1997), Die Religionsreform des Brutenis. *Res Balticae* 1997, 153-164.
- Beresnevičius G. (2003), *Eglė žalčių karalienė ir lietuvių teogoninis mitas*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
- Bezenberger A. (1882), *Litauische Forschungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brickellis Chr. (2001), *Didžioji sodo enciklopedija*. Išspausdinta Slovakijoje.
- Brückner A. (1980), *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Brugmann K. (1903), *Kurze vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen II*, Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- Bujak F. (1925), *Studja geograficzno-historyczne*. Warszawa.
- Creuzer F. (1822), *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leipzig und Darmstadt bei Carl Wilhelm Leske.

- Dindorf W., Hentze C. (1921), *Homervs Ilias*. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri MCMXXI.
- Dini P. U. (2000), *Baltų kalbos*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Dulaitienė E. (1968), *Kupiškėnų senovė*. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla.
- Dundulienė P. (1963), *Žemdirbystė Lietuvoje*. Lietuvos TSR aukštųjų mokyklų mokslo darbai. Istorija V. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- Dundulienė P. (1982), *Lietuvių etnografija*. Vilnius: Mokslas.
- Dundulienė P. (2008), *Medžiai senovės lietuvių tikėjimuose*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Dundulienė P. (2008), *Gyvybės medis lietuvių mene ir atutosakoje*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Endzelīns J. (1951), *Latviešu valodas gramatika*. Rīga: Latvijas valsts izdevniecība.
- Gerullis G. (1922), *Die altpreussischen Orstnamen*. Berlin und Leipzig: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.
- Gimbutienė M. (1994), *Senovinė simbolika lietuvių liaudies mene*. Vilnius: Mintis.
- Girdenis A., Girdenienė D. (1997), *1759 metų „Ziwato“ indeksas*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Golema M. (2008), Svätý Blažej ako „vlčí pastier“ v textovej tradícii z českého, slovenského a maďarského prostredia. *Studia Mythologica Slavica* 11; 147-172.
- Greimas A. J. (1990), *Tautos atminties beiėškant*. Vilnius – Chicago: Mokslas.
- Grigas A. (1986), *Lietuvos augalų vaisiai ir sėklos*. Vilnius: Mokslas.
- Grinaveckis V. (1973), *Žemaičių tarmių istorija*. Vilnius: Mintis.
- Grunau S. (1876), *Preussische Chronik. Die preussischen Geschichtschreiber des XVI und XVII Jahrhunderts*, Bd. 1, herausg. von M. Perlbach. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Grunau S. (1889), *Preussische Chronik. Die preussischen Geschichtschreiber des XVI und XVII Jahrhunderts*, Bd. 2, herausg. von M. Perlbach. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Guhl, Koner (1896), *Hellada i Roma*, 1. Warszawa: drukiem Emila Skiwińskiego.
- Hanusch I. J. (1842), *Die Wissenschaft des Slawischen Mythus*. Lemberg, Stanislawów und Tarnow: Verlag von Joh. Millikowski.
- Hartknoch Ch. (1684), *Alt und neues Preussen oder preussicher Historien zwei Teile*, Heidelberg.
- Henke O. (1933), *Die Gedichte Homers. Erster Teil: Die Odyssee*. Leipzig und Berlin: Verlag und Druck von B. G. Teubner.
- Ivanov V. V., Toporov V. N. (1973), A comparative study of the group of Baltic mythological terms from the root *vel-. *Baltistica* 9(1); 15-27.
- Jakulis E. (2004), Lietuvių kalbos tekėti, teka tipo veiksmažodžiai. *Baltistica* 38(1-2). Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Jaskiewicz W. C. (1952), Study in Lithuanian mythology. *Studi Baltici*. Accademia Toscana di scienze e lettere „La colombaria“; 65-106.
- Karaliūnas S. (1987), *Baltų kalbų struktūrų bendrybės ir jų kilmė*. Vilnius: Mokslas.
- Karaliūnas S. (2005), *Baltų praeitis istoriniuose šaltiniuose II*, Vilnius: Lietuvių kalbos instituto leidykla.
- Kaukienė A. (1999), Prūsų kalbos u-kamienas. *Vakarų baltų kalbos ir kultūros reliktai III*. Klaipėda, 1999; 20-30.

- Kaukienė A. (2000), *Prūsų kalba*. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla.
- Kaukienė A. (2004), *Prūsų kalbos tyrinėjimai*. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla.
- Kiselūnaitė D. (1999), Apie Karvaičių vardo kilmę. *Vakarų baltų kalbos ir kultūros reliktai*, 3. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla; 65-67.
- Kožniauskienė R. (1990), *XVI * XVIII amžiaus prakalbos ir dedikacijos*. Vilnius: Mokslas.
- Kregždys R. (2004), Lie. *barzdà* „barba“: samplaikos -zd- kilmės klausimu. *Acta Linguistica Lithuanica* LI, Vilnius; 15-27.
- Kregždys, R. (2005), *The hereditary names of body parts (with ð/ā Stems) in Baltic languages*. A Summary of Doctoral Dissertation. Vilnius; 1-31.
- Kregždys, R. (2006), Prūsų nom. prop. *Borssythe*. *Baltų onomastikos tyrimai*. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas; 158-168.
- Kregždys R. (2008), Teonimų, minimų „Sūduvių knygelėje“, etimologinė analizė – dievybių funkcijos, hierarchija: *Puschayts, Puschkayts. Res humanitariae III*. Klaipėda; 49-74.
- Kregždys R. (2008), Teonimų, minimų „Sūduvių knygelėje“, etimologinė analizė – dievybių funkcijos, hierarchija: *Bardoayts, Gardoayts, Perdoayts. Res humanitariae IV*. Klaipėda; 79-106.
- Kregždys R. (2009), Pr. *Romow* pagal Petro Dusburgiečio „Prūsijos žemės kroniką“ ir kitos istorinės interpretacijos iki mūsų laikų (toponimo etimologinė analizė, lokalizacija). *Senovės baltų kultūra*, 8. Vilnius: Kronta; 120-184.
- Kropej M. (1998), The Horse as a Cosmological Creature in the Slovene Mythopoetic Heritage. *Studia Mythologica Slavica 1*, Ljubljana; 153-167.
- Kurlavičius P. (2003), *Vadovas Lietuvos paukščiams pažinti*. Vilnius: Lietuvos ornitologijos draugija.
- Lasickis J. (1969), *Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus*. Vilnius: Vaga.
- Laurinkienė N. (1996), *Senovės lietuvių dievas Perkūnas*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Lewis Ch. T., Short Ch. (1958), *A Latin dictionary founded on Andrews' edition of Freud's Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Linde M. S. B. (1814), *Słownik języka polskiego*, 6. Warszawa: w Drukarni Xieży Piiarów.
- Liukkonen K. (1999), *Baltisches im Finnischen*. Helsinki.
- Llobera P. J. (1919-1920), *Grammatica classicae Latinitatis*. Barcinone, MCMXIX-MCMXX.
- Łowmiański H. (1989), *Prusy – Litwa – Krzyżaci*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lüders H. (1951), *Varuņa I*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht.
- Luján E. R. (2008), Procopius, De bello Gothico III 38.17-23: a description of ritual pagan Slavic slayings? *Studia Mythologica Slavica 11*; 105-112.
- Lukšaitė I. (1999), *Reformacija Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje ir Mažojoje Lietuvoje*. Vilnius: Baltos lankos.
- Lünemann G. H. (1826), *Lateinisch=deutsches und deutsch=lateinisches Handwörterbuch*. Leipzig: in der Hahn'schen Verlags = Buchhandlung.
- Macdonell A. A. (1897), *Vedic mythology*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- Macdonell A. A. (1910), *Vedic Grammar*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- Macqueen J. G. (1975), *The Hittites and their contemporaries in Asia Minor*. Colorado: Westview Press.

- Mannhardt W. (1904), *Wald- und Feldkulte*. Berlin.
- Mannhardt W. (1936), *Letto-Preussische Götterlehre*. Riga: Herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft
- Matulevičius A. (1995), Prūsai, lietuviai, vokiečiai ir lenkai Prūsijoje. *Lietuvininkų kraštas*. Kaunas: Litterae universitatis; 127-212.
- Mažiulis V. (1966), *Prūsų kalbos paminklai*, 1. Vilnius: Mintis.
- Mažiulis V. (1970), *Baltų ir kitų indoeuropiečių kalbų santykiai* (Deklinacija). Vilnius: Mintis.
- Mažiulis V. (1994), Dėl prūsų grafinių taisyčių. *Baltistica* 27(2), Vilnius; 57-60.
- Meillet A. (1931), *Grammaire du Vieux-Perse*. Paris: Librairie ancienne Honoré Champion.
- Merkienė I. R. (1993), *Gyvulių ūkis Lietuvoje XVI a.-XX a. pirmojoje pusėje: etninės patirties ištakos*. Habilitacinės disertacijos tezės. Vilnius: VU spaustuvė.
- Mierzyński A. (1892), *Mytologiae Lituanicae Monumenta. Źródła do Mytologii Litewskiej I*. Warszawa.
- Mierzyński A. (1900), *Romowe*. Poznań: Drukarnia dziennika poznańskiego.
- Mikhailov N. (1998), *Baltische und slawische Mythologie*. Madrid: ACTAS.
- Miltakis E. (2009), Prūsų tikėjimas XVI a. Simono Grunau kronikos duomenimis. *Senovės baltų kultūra*, 8. Vilnius: Kronta; 82-100.
- Mireaux É. (1980), *Život v homérské době*. Praha: Odeon.
- Murthy S. S. N. A note on the Ramayana. *Electronic Journal of Vedic Studies*; 10(6), 2003; 1-18 – www.ejv.com.
- Narbutas I. (1994), Curcho ir ožio vaidmenys prūsų religinėje sąrangoje. *Prūsijos kultūra*, Vilnius; 149-166.
- Narbutas I. (1995), Prūsų dievas Kurka. *Lietuvos kultūros tyrinėjimai*, I. Vilnius: Valstybinis leidybos centras, 1995; 140-159.
- Narbutt T. (1835), *Dzieje starożytnie narodu litewskiego, I. Mitologia litewska*. Wilno.
- Otrębski J. (1953), Randbemerkungen zu dem Werk von Pranas Skardžius Lietuvių kalbos žodžių daryba. V, 1943, S. 768. *Lingua Posnaniensis* 4. Poznań, 31-59.
- Pakarklis P. (1948), *Kryžiuočių valstybės santvarkos bruožai*. Kaunas: Valstybinė enciklopedijų, žodynų ir mokslo literatūros leidykla.
- Pėteraitis V. (1992), *Mažoji Lietuva ir Tvaksta*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- Pisani V. (1950), *Le religioni dei celti e dei balto-slavi nell'Europa precristiana*. Milano: Istituto editoriale Galileo.
- Renou L. (1930), *Grammaire Sanscrite*, I-II. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient.
- Rimantienė R. (1995), *Lietuva iki Kristaus*. Vilnius: Dailės akademijos leidykla.
- Sabaliauskas A. (1963), Baltų ir Pabaltijo suomių kalbų santykiai. *Lietuvių kalbotyros klausimai* 6. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla; 109-136.
- Schütz C. (1592), *Historia rerum prussicarum*. Zerbst.
- Skardžius P. (1998), *Rinktiniai raštai*, 1; parengė A. Rosinas. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- Stang Chr. S. (1966), *Vergleichende Grammatik der baltischen Sprachen*, Oslo.
- Subačius G. (1996), Jurgio Ambraziejaus Pabrėžos žemaičių kalba. *Lietuvių atgimimo istorijos studijos* 8. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 10-113.
- Šimkūnaitė E. (2007), *Sveiko gyvenimo receptai. Iš žiniuonės palikimo*. Vilnius: Žuvėdra.
- Škof L. (2002), Rgvedske himne Varuņi in vprašanje moralnosti v stari vedski religioznosti. *Studia Mythologica Slavica* 5; 163-188.

- Šmitas P. (2004), *Latvių mitologija*. Vilnius: Aidai.
- Šneiderėitas O. (1989), *Prūsai*. Vilnius: Mintis.
- Toporov V. (2000), *Baltų mitologijos ir ritualo tyrimai*. Vilnius: Aidai.
- Trautmann R. (1910), *Die altpreussisches Sprachdenkmäler*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Trautmann R. (1925), *Die altpreußischen Personennamen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Urbutis V. (1969), Dabartinės baltarusių kalbos lituanizmai. *Baltistica* 5(2), 149-162.
- Usačiovaitė E. (2009), Kristupas Hartknochas apie prūsų religiją. *Senovės baltų kultūra*, 8. Vilnius: Kronta; 39-68.
- Valeckienė A. (1984), *Lietuvių kalbos gramatinė sistema. Giminės kategorija*. Vilnius: Mokslas.
- Vanagas A. (1970), *Lietuvos TSR hidronimų daryba*. Vilnius: Mintis.
- Vėlius N. (1977), *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*. Vilnius: Vaga.
- Vėlius N. (1983), *Senovės baltų pasaulėžiūra*. Vilnius: Mintis.
- Vėlius N. (1987), *Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis*. Vilnius: Vaga.
- Vildžiūnas P. (2009), Auxtheias Vissagistis – supagonintas krikščionių Dievas. *Senovės baltų kultūra*, 8. Vilnius: Kronta; 69-81.
- Vyšniauskaitė A. (1994), *Lietuviai IX a. – XIX a. vidurio istoriniuose šaltiniuose*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- Vries de J. (1935), *Altgermanische Religionsgeschichte*, I. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Vries de J. (1937), *Altgermanische Religionsgeschichte*, II. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Walde A. (1938), *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Weissbach F. H. (1911), *Die Leilinschriften am Grabe des Drius Hystaspis*. Leipzig.
- Wheelock F. M. (1995), *Wheelock's Latin*. New York: A Division of Harper Collins Publishers.
- Witzel M. (2005), Vala and Iwato. The Myth of the Hidden Sun in India, Japan, and beyond. *Electronic Journal of Vedic Studies*, 12-1; 1-69 – www.ejv.com.
- Wołowska T. (1860), *Historia Polska*, I. Paryż: w drukarni L. Martinet.
- Zinkevičius Z. (1966), *Lietuvių dialektologija*, Vilnius: Mintis.
- Барроу Т. (1976), *Санскрит*. Москва: Прогресс.
- Виноградова Л. Н. (1993), Заговорные формулы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор*. Москва: Наука; 153-164.
- Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вч. Вс. (1984), *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, 1-2. Тбилиси: Universiteta.
- Головачева А. В. (1994), К вопросу о прагматике загадки. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст*, I. Москва: Индрик; 195-213.
- Дворецкий И. Х. (1986), *Латинско-русский словарь*. Москва: Русский язык.
- Елизаренкова Т. Я. (1982), *Грамматика ведийского языка*. Москва: Наука.
- Журавлев А. Ф. (2007), Из наблюдений над славяно-иранскими семантическими параллелями (Slavo-Ossetica). *Этимология 2003-2005*. Москва: Наука; 86-108.

- Иванов В. В. (1989), Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели. *Славянский и балканский фольклор*. Москва: Наука; 79-87.
- Иванов В. В. (1990), Реконструкция структуры символики и семантики индоевропейского погребального обряда. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. Москва: Наука; 5-11.
- Иванов В. В., Топоров В. Н. (1974), *Исследования в области славянских древностей*. Москва: Наука.
- Иванов В. В., Топоров В. Н. (1983), К проблеме лтш. *Jutis* и балтийского близнечного культа. *Балто-славянские исследования 1982*. Москва: Наука, 1983; 140-175.
- Кэйпер Ф. Б. Я. (1986), *Труды по ведийской мифологии*. Москва: Наука.
- Мейе А. (1914), *Грамматика индо-европейских языков*, Юрьевъ: Типография К. Матисена.
- Мирошенкова В. М., Федоров Н. А. (1985), *Учебник латинского языка*. Москва: Издательство Московского университета.
- Молошная Т. Н. (1994), Заметки по синтаксису простого предложения в загадках (сопоставительный русско-болгарский анализ). *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст, 1*. Москва: Индрик; 226-247.
- Рыбаков Б. А. (1981), *Язычество древних славян*. Москва: Наука.
- Рыбаков Б. А. (1984), *Из истории культуры древней Руси*. Москва: Издательство Московского университета.
- Тейлор И. (1897), *Происхождение арийцевъ. Доисторическій человекъ*. Москва: Издание магазина „Книжное дѣло“.
- Толстая С. М. (1998), Магические способы распознавания ведьмы, *Studia Mythologica Slavica 1*; 141-152.
- Топоров В. Н. (1973), Из истории балто-славянских языковых связей: анчўтка. *Baltistica 9*(1), 29-44.
- Топоров В. Н. (1984), *Прусский язык. Словарь: К-Л*. Москва: Наука.
- Топоров В. Н. (1993), Еще раз об „авсеневых“ песнях: язык, стих, смысл. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор*. Москва: Наука; 169-195.
- Топоров В. Н. (1998), Балтийские данные к реконструкции балто-славянского мифологического образа земли-матери – *Zemjā & Mātē. *Res Balticae 1998*, 159-193.
- Топоров В. Н. (1998), *Предьстория литературы у славян: Опыт реконструкции*. Москва: Российский государственный гуманитарный университет.
- Топоров В. Н. (2002), К интерпретации некоторых мотивов русских детских игр в свете “основного” мифа (прятки, жмурки, горелки, салки-пятнашки), *Studia Mythologica Slavica 5*; 71-112.
- Трубачев О. Н. (2003), *Этногенез и культура древнейших славян*. Москва: Наука.
- Фрейзер Дж. Дж. (1980), *Золотая ветвь*. Москва: Издательство политической литературы.
- Шапошников А. К. (2007), Сарматские и туранские языковые реликты Северного Причерноморья. *Этимология 2003-2005*. Москва: Наука; 255-322.

Шиндин С. Г. (1993), Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор*. Москва: Наука; 108-128.

Эдельман Д. И. (2007), Еще раз о кавказском названии плуга. *Этимология 2003-2005*. Москва: Наука; 327-333.

Сокращения

av. – Avesta

AV – AtharvavedaSamhitā.

BRMŠ I-IV – *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla (t. 1-2), Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas (t. 3-4), 1996-2005.

BTB – *Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka: Iš gyvenimo vėlių bei velnių* (VII t.). Parengė K. Aleksynas. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998.

Būga I-III – Būga K. *Rinktiniai raštai*. Sudarė Z. Zinkevičius. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958-1961.

CDW – *Codex Diplomaticus Warmiensis oder Regesten und Urkunden zur Geschichte Ermlands*, 1. Gesammelt und in Namen des historischen Vereins für Ermland herausgegeben von Carl Peter Woelky und Johann Martin Saage. Mainz: Verlag von Franz Kirchheim, 1860.

DLKŽ⁵ – *Dabartinės lietuvių kalbos žodynas* (kompiuterinis variantas; vyr. redaktorius St. Keinys).

DSP – Davainis-Silvestraitis M., *Pasakos, sakmės, oracijos*. Vilnius: Vaga.

ED – *Ežeras ant milžino delno. Lietuvių liaudies padavimai*. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mintis, 1995.

EH – Endzelins J., Hauzenberga E. *Papildinājumi un labojumi K. Mūlenbacha Latviešu valodas vārdnīcai* I-II, Rīgā:, 1934-38 (I), 1938-46 (II).

Frisk I-III – Frisk H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1960.

IEW – Pokorny J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, I-II, Bern und München, 1959–1969.

JBR I-V – Balys J. Raštai, 1-5. Parengė R. Repšienė. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998-2004.

LE I-XXXVII – Lietuvių enciklopedija (t. 1-37). Bostonas: Lietuvių enciklopedijos leidykla, 1953-1985.

LEW – Fraenkel E., *Litauisches etymologisches Wörterbuch I-II*. Heidelberg: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962-1965.

LKŽ I-XX – *Lietuvių kalbos žodynas*, 1-20. Vilnius, 1956-1999; www.lkz.lt.

LM I-III – *Lietuvių mitologija*, 1-3. Vilnius, 1995-2003.

Mayrhofer I-III – Mayrhofer M., *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 1-3. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1956-1976.

ME I-IV – Mūlenbachs K., *Latviešu valodas vārdnīca*, 1-4. Rediģējis, papildinājis, turpinājis J. Endzelins. Rīga: Izglītības ministrija (t. 1), Kultūras fonds (t. 2-4), 1923-1932.

- MP I-III – Pretorijus M., *Prūsijos įdomybės, arba Prūsijos regykla*, 1-3. Parengė Ingė Lukšaitė. Vilnius: Pradai (1 – 1999), Lietuvos istorijos instituto leidykla (2 – 2004, 3 – 2006).
- OLD – *Oxford Latin dictionary*. Oxford: at the Clarendon Press, 1968.
- PEŽ I-IV – Vytautas Mažiulis. *Prūsų kalbos etimologijos žodynas*, 1-4. Vilnius: Mokslas (t. 1), Mokslo ir enciklopedijų leidykla (t. 2, 3), Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas (t. 4), 1988-1997.
- RV – *R̥gvedaSamhitā*.
- SRP – *Scriptores rerum Prussicarum: Die Geschichtsquellen der Preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft*, hrsg. von Theodor Hirsch, Max Töppen und Ernst Strehlke, Bd 1-5, Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1861-1874.
- TS – *TaittiriyaSamhitā*.
- Даль I-IV – Даль В., *Толковый словарь живого великорусского языка*, 1-4. Москва: Русский язык, 1989-1991.
- МС – *Мифологический словарь*. Москва: Советская энциклопедия, 1990.

Сокращения названий и диалектов

- Až – Ažulaukė (Вильнюсский р.)
- Bēr – Bērzaune 337
- Ddv – Didvyžiai (Вилкавишкский р.)
- Dr – Drusti 303
- Ėv – Ėvele 268
- Gst – Gastos (Калининградская обл. – Российская Федерация)
- Jer – Jeri 260
- Jēr – Jērcēni 269
- Jnpb – Jaunpiebalga 310
- Klv – Kalviai (Кайшядорский р.)
- Lgl – Laugaliai (Аникштенский р.)
- Mzs – Mazsalaca 248
- phv. – persų (pehlevi)
- Pž – Pėžaičiai (Клайпедский р.)
- Raun – Rauna 296
- rg. – ragūzų [смешанный диалект долматов и боснийцев]
- Rmd – Rimdžiūnai (округ Юратишкю, Беларусская Республика)
- Rūj – Rūjiena 254
- Sal – Salgale 228
- Stb – Stebuliškės (Мариамполский р.)
- Švb – Švobiškis (Пасвальский р.)
- Val – Valmiera 273
- Vč – Večiai (Скуоденский р.)
- Vkšn – Vieksnaliai (Тялшайский р.)
- Zs – Zasičiai (Зиетяльский р., Беларусская Республика)
- [другие названия местностей как в LKŽ (см. www.lkz.lt/dzl.php?11)]

Другие сокращения

ibd. – смотрите там же, т.е. в цитированном месте произведения

op.cit. – opus citatum = уже цитированное произведение

д. – дальше = смотрите одну страницу дальше

гл. – глагол

и.п. – имя прилагательное

и.с. – имя существительное

т.д. – так далее = смотрите другие страницы дальше

т.ж. – того же самого значения

OPr. Curche: etymology of the theonym, functions of the deity; problematics concerning the establishment of cult conformity of the Eastern Baltic, Slavic and other IE tribes' ceremonial tradition

Rolandas Kregždīs

For the first time the name of the Prussian god *Curche* is mentioned in the peace treaty *Friedensvertrag zwischen dem deutschen Orden und den abgefallenen Preussen in Pomesanien, Warmien und Natangen, geschlossen unter vermittlung des päpstlichen Nuntius und Assistenz des Bischofs von Culm* (1249). It is possible to assert that it is not only the earliest mention of this deity in historical sources of the 13th century, but also one of a kind, as many authors of the latest period refer to this information.

On the basis of data of the textual analysis, it is possible to put forward the assumption that sacrifice to the Prussian deity *Curche* in the usual way occurred at the end of September or the beginning of October. Therefore the cult ceremony of the god can not be correlated to a festival of the last sheaf of the grain, which happened in summertime.

When summarizing the OPr. *Curche* mention data in the written sources and a way of its interpretation, it is necessary to emphasize, that there are no original gens on this deity, except for the Chrisburg peace treaty and the Finnish loans. It is obvious that interpretations of its functions and cult offered by Grunau, Praetorius and the other authors are determined by their imagination. Therefore it is necessary to agree with Mannhardt that the unique and valuable source of the data on this question is the fragment of the mentioned peace treaty which should be translated with special accuracy.

Up till now, a total of about ten attempts have been made to explain the etymology of the word, but none is comprehensible, as all of them are based not on the objective facts or linguistic laws, but on the desire of the author to confirm the hypothesis of a reconstructed cult and functions of the deity. More often the pedigree guesses at the theonym are based not on the detailed analysis of a word – let alone the pseudo-etymological researches, using the argument of a phonetic homonymy: *Kurche* =? *Kurikas* –, but on the taken roots position, that the god *Curche* is a deity of crop and the patron of grain – that it is connected with a problem of translation of the Chrisburg text fragment. All researchers who have even fragmentarily mentioned a name of the god adhere to such an opinion.

When defining etymological sources of the deity name on purpose in order to avoid the atomistic approach to the analysis of the problem, it is necessary to pay attention to the IE mythological material, received by a comparative method, which, despite Mažiulis' scepticism concerning the too mythologized analysis of the name OPr. *Curche*, done by Toporov, is of vital importance. The existence of mythological conformity – meaning the facts of the peace treaty, in the ceremonial system of the other IE tribes – can be a rather important precondition not only for reconstruction of the functions of the deity, but also its name, as present attempts to explain an origin of cult and the theonym either frequently do not correspond to the principles of elementary logic [cf. I.Narbutas' offer to interpret the deity as the spittle of Dievas], or else are based on false linguistic theories, e.g. the comparison of the word groups of different origin, having anything in common with OPr. *Curche*, not only in the semantic but also in the morphological layer [cf. Būga's, Toporov's, Mažiulis' hypotheses].

One of such ceremonial equivalents, possibly genetically close to a cult of OPr. *Curche*, is the veneration of the bull [cf. mentioned by M. Strykowski as the celebratory ceremony, during which was made the sacrifice of a calf], the deity of crops, worshipped by the ancient Greeks, Iranians [the cult of this god is considered as a main element of Mithraism], Indians, Celts, German and the other IE tribes.

From the stated lexical material in the Prussian language on the value and structure to this theonym closely stands OPr. *curwis* “bull” E 672, therefore it is possible to make the cautious assumption of the following etymological development of the god’s name: OPr. *Curche*/*Kurkē*/**Kurkas*/*Kurkus*/ “the god of horned cattle” [with absorption of the radical *-va-*] < **Kurva-ka-* “ditto” – the derivative form with suff. IE **-ko-* from subst. (masc.) West. Balt. (dial.) **kurvas* “bull” < West. Balt. **karvā* “cow”.

It is necessary to mention that, being based on lexical and possible mythological conformity of the East Baltic ethnic branch, it is possible to conclude the assumption of existence of the analyzed deity name in another little compositional form, i.e. **karvas*.

The Finnish *kurko*, *kurki* “a malicious spirit, a devil, a ghost, a bear, a louse”, probably supporting the reconstruction of OPr. **Kurkas*, are the second weighty acknowledgment of the presence of such a god in the Baltic pantheon.

Also, it is possible to put forward the assumption that the analyzed deity and its feast not only reflect the most ancient Baltic ceremonial elements, but also the tradition of the other IE tribes, which could be dated to that period of time when our ancestors made one IE society.

Probably, long since to this god has been attributed functions of the fruitfulness of bulls and cows, care over their health, etc. – doubtless confirmation of such a guess is the usage of a curative plant name in the dialects of the Lithuanian language, which possibly reflects a cult of a deity **Karvaitis*. It is possible that this most ancient, i.e. primary, function of the deity is reflected in the semantics of the name OPr. *Curche* “the god of bulls”. The truth is that in the mythological heritage of IE peoples reflexes are found of one more very important function connected to water elements and the cult of the moon the roots of which reach back to the days of the IE tribes’ generality. Numerous semantic relicts of such a function are submitted in *R̥gvedaSamhitā*.

Eventually, at the transition from a nomadic way of life to a settled one, began to vary – more precisely, have been added – the functions of the deity, also obvious in the emerging innovation: comparison of the god of bulls with terrestrial deities though at this new stage [the agrarian period], but some relicts of the most ancient mythological layer have been kept.

By the time of the correlation of *Curche* with a deity of a vault, there had apparently arisen the function of the patron of a good harvest [not only cereal, but also other cultures and the branches of manufacture connected to natural resources, cf., beekeeping, etc.] which is secondary, and not reflected in the semantics of the theonym. Also, it is possible to admit the likelihood that eventually the primary function, reflected in the semantics of the theonym, had been partially forgotten. The god of bulls correlated to agriculture has subsequently been compared [probably, that this function is parallel primary] with a deity of the underground world. The reasons for the occurrence of such innovation probably can be connected with customs of cow idolatry in the prepedial period. The connection between functions of OPr. *Curche* and a terrestrial deity can be proved using the second original source – lexical loans of Baltic Finns. After the reform of the Prussian reli-

gion, carried out by Vaidevutis and Brutenis, i.e. having ratified rules of the reverence of a new triad of gods instead of cult practice of the earlier period deities, ceremonies of OPr. *Curche* could be correlated to reverence of Patulas, the god of a vault and death.

So it is possible to judge that two stages of cultural development of bull reverence commingled in the ceremonial tradition of the IE tribes: a symbol of fruitfulness – the bull ↔ the owner of the cow herd [the period of a nomadic way of life – primary] + a deity of productivity ↔ crop, as by it was carried out the ploughing of the ground [the agrarian period – secondary].

Due to the change of mythologeme sense “the bull – a symbol of fruitfulness” to “the bull – a deity of productivity”, the shape of this animal has been ranked to zoomorphic images of terrestrial deities.

Being based on the conclusions [though also hypothetical] of this analysis, it is possible to assert that the most ancient function of the god can be traced only from the morphological build and etymological value of the theonym. The functions, reconstructed according to the Finnish loans, reflect numerous changes of the different epochs dated from the time of the nomadic to the agrarian period of a settled way of life of the IE tribes.

Proceeding from the accomplished analysis, it is possible to make the cautious assumption about the possible existence of an identical Prussian deity **the god of bulls* cult in the East Baltic space in which the ceremonial system underwent a threefold change to the referent of reverence: I. [1 referent (A) ↔ 2 referent (B) > B^A] *the god of bulls* ↔ *a sheaf of cereals* > *a sheaf of cereals* [“the visitor of a house”]; II. [1 referent (A) ≈ an integrated attribute α ≈ 3 referent (C) = A^α ↔ C^α > C^{αA}] *the god of bulls* ≈ [an arable animal ↔] **the ground** [→ a deity of the ground (vault)] ≈ a devil (Old Lith. *velinas*) > *horned* [and roaring as a bull] *a deity of a vault*; III. [2 referent (B) ↔ cohyponym β > 4 referent (D)] *a sheaf of cereals* ↔ illness (sheaf) of cereals > “the rye woman”.

In the pantheon of Lithuanians this god [and in the deformed value] could be called by several names: *Kurwaiczin Eraiczin* “the god of lambs”, *Karwaitis* “the god of calfs”, *Karvaičiai Ėraičiai* “a deity of a garden”, *Kurwajczin* “ditto” // *Baubas, Baubis, Jauczbaubis, Jaucziubaubis* “the god of the domestic cattle, cows and bulls”, *Jaucziu Baubis* “the god of shepherds”, etc. It is necessary to stress that naming the god by several synonyms does not presuppose an opportunity to explain them as different deities.

Latvians, probably, have absolutely forgotten a cult of the god of bulls – the reliable data confirming its reverence is lacking in the database of the Latvian folklore, except for several relicts.

Without the already specified possible ceremonial conformity of the reverence of OPr. *Curche* in the cultural tradition of the East Balts, Indians, Iranians, German, Celts [hypothetically and Hittite], corresponding relicts of a similar cult are traced in a mythological heritage of the Slavs. Unfortunately, the veneration of the horned and bull-shaped deity *Hammon* ≈ *Suentebu(e)ck* “the sacred bull”, mentioned in the Slavic written sources of the 14th century is interpreted as a joke by Brückner.

By generalizing all considered questions of the genesis of the theonym OPr. *Curche* and by reconstructing of its cult and functions, it is possible to draw the conclusion that the value of the linguistic analysis belittled by some researchers – “<...> penetrating in essence of gods, first of all it is necessary to establish their semantic contours, instead of their names or forms of these” (Greimas) – really is of vital importance, allowing one not only to reveal the origin of a theonym, but also to define the reverence sense of a god, and

also to establish mythological interrelations with relicts of the cult system of the other IE tribes.

Мифологическая составляющая славянской ихтиологической терминологии

Дайнюс Разаускас

The author discusses the Slavic ichthyological terminology which is either directly connected with some well-known mythological beings or indicates a mythological imagery scarcely characteristic to common living conditions of fish. Such ichthyonyms are explained according to the appearance of the fish and its behaviour. Nevertheless, in some cases, semantics of these ichthyonyms conforms to a corresponding mythological motives so well that the influence of mythological world-view on their origin is undoubted.

В славянской ихтиологической терминологии имеется целый пласт наименований рыб, отсылающих как непосредственно к известным мифологическим персонажам, так и к таким явлениям окружающего мира, которые иногда весьма трудно вяжутся с обычными представлениями о рыбах и средой их обитания. Как правило, ихтионимы такого рода объясняются внешностью рыбы и особенностями ее поведения, однако в некоторых случаях их семантика настолько хорошо отвечает определенным мифологическим мотивам, что можно и даже необходимо поставить вопрос о влиянии мифологической картины мира на образование соответствующих ихтионимов и, таким образом, попытаться выделить в их семантической мотивации мифологическую составляющую. При этом внешность и особенности поведения рыбы служат лишь поводом для включения «мифологического регистра» мировосприятия.

Приведем несколько конкретных примеров.

Рыба-черт

В славянской ихтиологической терминологии в этом отношении в первую очередь выделяются наименования рыб, прямо отсылающие к такому мифологическому персонажу, как черт. Это рус. *чертôг* 'вьюн', укр. *чорт* 'вид рыбы, похожей на щиповку, с шипом-иглой на голове', пол. *czarciuch* 'трехиглая колючка', *diabelek*, также *piekielnica* 'быстрянка', с.-хорв. *đavolče* 'подкаменщик' (у подкаменщика, по словам Л.П. Сабанеева, «огромная широкая голова, вооруженная с каждой стороны загнутым шипом, тело голое, глаза красного цвета, обращены кверху») (Усачева 2003, 159). Ср. также рус. диал. *чёртик*, укр. диал. *чортик*, словц. диал. *čertik* 'трехиглая колючка'; «название вызвано наличием на спине у колючки трехиглой (как и у колючки девятииглой) перед спинным плавником острых колючек, которые эта рыбка растопыривает подобно рогам в случаях опасности или при нападении» («в словацком языке это наименование применяется также к окуню»), при том что

та же рыба по той же причине в русском, украинском и польском имеет название *rogatka* (Коломиец 1983, 19, 23). Ср. также лит. название рыбы *ragys* 'Мухоcephalus quadricornis' (Urbutis 1981, 158) наряду с прозвищем черта (вьяльнса) *rãgius*, *rãgius* (LKŽ XI, 35), оба названия буквально означают 'рогатый'.

Рыба связана с чертом (и противопоставлена Богу и громовержцу) по самому месту своего обитания – (под)водному царству, расположенному внизу, на нижнем конце вертикальной оси традиционной модели мира. В одной литовской быличке прямо сказано, что *Žuvis yra priešinga Dievui* «Рыба противоположна Богу» (KAŽ, 77, № 137; LT IV, 447, № 385). Или же: *Meškeriotojai nemėgsta, kad bemeškeriojant jiems kas nors pasakytų „padėk Dieve“, nes mano, kad, taip atsitikus, žuvis nepagaus* «Рыбаки не любят, если во время рыбалки кто-нибудь скажет „Бог в помощь“, так как верят, что в таком случае не поймут рыбы»; *Jei nori pagauti daug žuvų, tai reikia žuvaujant nesakyti: „padėk Dieve“...* «Если хочешь поймать много рыбы, на рыбалке следует не говорить „Бог в помощь“...» (Elisonas 1932, 50, № 428, 429). И русский «водяной не любит шумных людей, не переносит, когда у воды поминуют зайца, медведя, попа, дьяка, Господа Бога и вообще много и без дела болтают: *Около зимника есть заездок. Дядя Степан говорил, что в этом месте много попадает рыбы, только не надо ничего говорить. У меня из рук три раза верши вышибал. Я как увижу рыбу, каждый раз и скажу: „Ну Слава Богу, много рыбы!“ И каждый раз как треснет по верши, так всю рыбу и опустит* (Новгородская обл., Белозерский уезд)» (РС, 101). На Британских островах тоже, например, «встретить священника по дороге на рыбалку – не к добру», а «поминать имя Господа всуе, находясь в море, – к несчастью» (ЭС, 392, 393).

Вполне естественно поэтому, что уподобление рыбы чёрту в балто-славянской традиции связано с мотивами «основного мифа»¹. Да и не только в балто-славянской: так, например, «лопари, скандинавские и финские, считали Илью-пророка покровителем рыбной ловли» (Макашина 1982, 90). Ср. в этом отношении скандинавского громовержца Тора, выудившего на рыбалке своего архетипического противника – змея Мидгарда. В России, «по одним поверьям, водяной боится грозы и посылаемых в него пророком Ильей молний, по другим – напротив, празднует Ильин день (Архангельская обл., Сибирь)» (РС, 104). В то же время «рыбопромышленники Русского Севера полагали, что улов будет неудачен, если на судне есть у кого-нибудь белемнит [громовая стрела], которого рыба боится» (СД I, 562). Может быть, здесь стоит вспомнить и выражение *громить рыбу*, например, *громить красную рыбу* 'подымать ее стуком и шумом подо льдом, где ложится она на зиму, и подстерегая, вытаскивать баграми', по определению В. Даля; «есть и осенняя *громка*: ночью, с огнем, стуком и шумом загоняют рыбу, на лодках, в расставленные сети» (Даль I, 397).

¹ Ср. известное противостояние чёрта (вьяльнса, вьяльса) и громовержца (Перкунаса, Перкуонса), ставшее одним из источников реконструкции «основного мифа», при том, что чёрт спасается от преследования громовержцем, как правило, именно в воде (в первую очередь см. Иванов, Топоров 1974, 4–103 и сл.). Надо сказать, что уже в древнеегипетской мифологии в контекстах, близких индоевропейскому «основному мифу», рыба выступает в соответствующей роли; например, в записях мистерий, совершавшихся в храме Гора и названных «Победа Гора» (сцена 6), о нем говорится: «Вот ты – птица небес, пронзающая рыбу в воде!» (Матье 1996, 288). Мотив борьбы громовой птицы с подводными существами широко распространен в мифологиях американских индейцев (FW, 1112).

Тем более явно мотивы «основного мифа» в связи с рыбой выражены в балтийской традиции: *Kai griausmas užgriaudžia, lydekos ir vėžiai pasidaro bailūs* «Когда гром гремит, щуки и раки становятся боязливыми» (Balys I, 80, № 948b). В следующей литовской быличке щупак выступает буквально в роли черта – противника громовержца Перкунаса:

Kitą kartą labai griaustinis griovęs. Mergelė ėjus per lauką, sijono padalkas atsikaišius, o žaibai taip pliekę jai į akis, taip pliekę. Išgirdus balsą: „Pasileisk sijoną!“ Ta mergelė pasileidus, ir iškritęs lydeks. Paėjus kelis žingsnius, tuoj taukšt Perkūns į tą lydeką, ir gana «Один раз очень сильно гремел гром. Девушка шла по полю, приподняв подол юбки, а молнии так хлестали ей в глаза, так хлестали. Услышала голос: „Опусти подол!“ Девушка опустила, и выпал щупак. Прошла несколько шагов, тотчас ударил Перкунас в этого щупака, и все» (Balys IV, 137, № 4).

О латышском черте (*velns*), противнике громовержца Перкуонса, говорится, что *Pērkonā laikā... akās viņš dažreiz pārvēršas par zivi* «Во время грозы... в колodцах он иногда превращается в р ы б у» (ŠmLGT, 1944, № 32411). Больше всего латышский *Velns* любит принимать щучий облик (см. Straubergs 1939–1941, 512), в свою очередь: *Ja lidaku nārsta laikā aizrūc pērkons, tad vasaru nebūs laba zveja* «Если во время щучьего нереста ударит гром, то летом не пойдет рыба» (ŠmLGT, 1093, № 17745). Наконец, *Zvejnieki mēdz apskatīt visas tās zivis, kuŗas izzvejo, un ja atrod kādu ar sarkanām acīm, tad sviež to atpaķaļ ezerā, domādami, ka tas esot velns* «У рыбаков есть привычка осмотреть всех тех рыб, которых (они) поймали, и если находят какую-нибудь с красными глазами, бросают обратно в озеро, поскольку думают, что это черт» (ŠmLGT, 2202, № 36425). В Белоруссии, как и в Латвии, опытные рыболовы «ни за что не оставят себе пойманную во время грозы рыбину, у которой слишком красные глаза, – это несомненно черт, спрятавшийся в рыбу» (Виноградова 1998, 138). Существует даже соответствующее «белорусское поверье о ее происхождении: в р ы б превращаются те ч е р т и, которые во время грозы прячутся в воду, они имеют красные глаза, и рыбаки остерегаются употреблять таких рыб в пищу» (Дучыц, Санько 2004, 439; см. Макашина 1982, 95).

Рыба–дерево

В одной белорусской быличке (которую Йонас Балис приводит только в переводе на литовский язык) «человек в лесу драл лыко. Нашла гроза, он спрятался под деревом и в д у п л е заметил двух рыб. Он отошел в сторону, а гроза разбила дерево. Было бы много чертей, если бы Перун их не преследовал» (Balys I, 180; ссылка на: Романов 1891, 7–8).

К связи рыбы с деревом ср. следующую литовскую быличку, в которой *Žuvis ir vėžiui buvo paskirta atgaila. Atgailavo jie medy. Kai pasibaigė atgaila, Dievas juos paleido vandenin. Gera žuvelei vandeni – ir plaukia sau. Iš to didelio džiaugsmo pasakė:*

– *Aš galiu ir be Dievo gyvent!*

Dievas užpyko ant žuvis už tokį pasakymą ir paleido žveją, kad ją pagautų.

«Рыбам и раку было назначено покаяние. Каялись они н а д е р е в е. Когда покаяние было закончено, Бог отпустил их в воду. Хорошо рыбке в воде – и плывет себе. От этой большой радости она сказала:

– Я могу и б е з Б о г а жить!

Бог рассердился на рыбу за такие слова и пустил рыбака, чтобы тот ее поймал» (КАЖ, 79, № 144).

При этом сами названия некоторых рыб ставят их в прямую связь с определенными деревьями. По словам В. В. Усачевой, «ихтионимы, которые мотивируются названиями растений, не всегда обнаруживают ассоциативные связи, лежащие в основу наименования. Их нельзя истолковать однозначно. Так, в названиях голяна и горчак отражилась связь с о л ь х о й. Подобные ихтионимы известны всем славянским языкам, но объясняются исследователями, как лингвистами, так и ихтиологами, по-разному. В. Махек мотивирует возникновение чешского термина *olšovka* тем, что рыбка живет в горных реках, берега которых поросли ольхой, следовательно, название отражает место обитания. О. Феррианц считает, что в названии отразилась привычка голяна прятаться под корнями ольхи, в тени ольховых зарослей, склоненных над водой. Я. Карлович полагает, что название *olszanka* дано голянцу по цвету – брюшко рыбки напоминает цвет моченой древесины ольхи. Польский ихтиолог А. Валецкий этот же термин объясняет привычкой рыбки сосать корень этого дерева. Ср. названия голяна в других языках: рус. *ёльшанка* (диал. *елха* ‘ольха’), *ольшанка* (*ольшаный* ‘к ольхе относящийся’), укр. *вільхівка*, *ольховец*, *ольшанка*, блр. *ольшаник*, *ольшанка* („так как зарывается под корнями ольхи от хищников“ – А.И. Сапунов), пол. *olszówka*, слвц. *jelšinka*, *lieška*, *jalšovka*, *lejšovka*, с.-хорв. *jòšavka*, болг. *лешанка*, *лешинка*, (*е*)*лешка*, *елешница*, ср. нем. *Erlitze* (*Erle* ‘ольха’), эст. диал. *leppkala*, *leppikala* (*lepp* ‘ольха’), венг. *egri* (*éger* ‘ольха’)); в свою очередь, «подобные названия горчак – рус., укр. *ольшанка*, блр. *ольховка*, пол. *olszanka*, *olszawka*, *olszówka*, по мнению специалистов, возникли из-за его вкуса: мясо горчак так же горько, как древесина ольхи»; «кроме того, ихтионимы, в которых есть связь с **olcha*, иногда употребляются для обозначения еще одной рыбки – верховки: рус. *ольшанка*, пол. *olszanka*, слвц. *jalšovka*, *lajcha*. Название дано по месту обитания – рыбка, живущая под корнями прибрежной ольхи»; а вот «какова мотивация русского наименования *ольховик* ‘лечь-недомерок’ и сербохорватского *jovacha* ‘подуст’ (*jóva* ‘ольха’), сказать трудно» (Усачева 2003, 71; см. Коломиец 1983, 43). Между тем ольха в славянской (и не только славянской) народной традиции тесно связана с дьяволом, чертом, нечистой силой (СМ, 343–344), причем «связь ольхи с нечистой силой объясняет популярный запрет прятаться под ней во время грозы, так как молния бьет в ольху», а «в Польше на Троицу ветками ольхи украшали дома, чтобы отвернуть грозу и град» и т.п. (Там же).

«Ряд ихтионимов мотивирован названиями других деревьев, растущих по берегам водоемов, – ивы, вербы, лозы. Номинация возникла по месту обитания, по привычке рыбок прятаться под корнями ивы (вербы), в ее тени: укр. *вербляник* ‘елец’, *вербівка*, *верблянка* ‘голянь’, *лозіюка* ‘маленькая рыбка’, пол. *wierzbówka* ‘голянь’, слвц. *verbinačka* ‘уклейка’, *vrbníček* ‘горчак’» (Усачева 2003, 72). Тем не менее влияние соответствующих мифологических воззрений в данном случае тоже не исключено, так как «ветки вербы, освященные в Вербное воскресенье, использовались для защиты от грома, грозы и бури»; «По представлениям белорусов, на вербе с Крещения до Вербного воскресенья сидит черт (до этого он обитает в воде [...]). Словаки полагали, что водяной часто сидит на самой высокой вербе и высматривает свою жертву (Рачице), а болгары думали, что самодивы живут на вербе и других

деревьях. По белорусским верованиям, черти весной отогреваются на вербе, а после того как вербу „засвецюць“, т.е. освятят в Вербное воскресенье, они падают в воду» и т.п. (СД I, 334–335).²

Рыба–коса

Можно также напомнить, что «черт отождествляется чаще всего с водяным, так как типичным местом его (черта) пребывания считается водная среда» (Виноградова 2001, 43). И наоборот: водяной из всех духов-„хозяев“ «ближе всех стоит к черту, а во многих местах Полесья считают, что черт и водяной – одно и то же» (Левкиевская 2002, 344)³. В свою очередь, «рыба – традиционный облик водяного, хотя чаще всего он то рыба, то человек; и рыба и человек или ездит на рыбе. [...] Водяной может быть *щукой без наростного пера* (Вятская губ.), может *напомянуть налима* (Вологодская обл.), быть просто *громадной рыбой* (Вологодская обл.) или рыбой, ведущей себя необычно: *Один мельник ловил рыбу ночью. Вдруг к нему в лодку вскочила большая рыбина. Мельник догадался, что это водяной, и быстро надел на рыбу крест. Рыба жалобно стала просить мельника отпустить ее... Наконец он сжалился над водяным, но взял с него слово никогда не размывать мельницу весною* (Новгородская обл.); «Днем он рыба (сом), а ночью – старик с длинной зеленоватой бородой и сосновой плесой (Тамбовская обл.)»; или же «водяной – одетая моховым покровом щука, которая держит морду по воде (Новгородская обл.)» (РС, 95, 97)⁴. Таким образом, «по утверждению рассказчиков, водяной может выглядеть, как рыба (превращаться в нее или казаться ею). Наиболее часто водяного видят в облике щуки, культ которой был распространен и у славянских, и у финно-угорских народов» (Криничная 2001, 453). «У лужичан известны рассказы рыбаков о водяном, принимающем облик чудовищной, сильной щуки. Иногда у такой щуки телячьи глаза, она прыгает на спину рыбаку, исчезает в виде черного облака или

² Ср. также рус. диал. *ясень*, словц. диал. *jas* 'голавль'; рус. диал. *яс*, пол. диал. *jaś, jesen*, ч. диал. *jas, jesen* и др. 'язь' с неясной этимологией (Коломиец 1983 33–34, 99–100); также пол. *lipień* и соответствия в некоторых других западно- и южнославянских языках; «как заимствование из польского языка появилось оно в белорусском: блр. диал. *ліпень, лепеня*. По своему происхождению название рыбы *ліпеі* (и его варианты) связано с названием дерева *ліпа*» (Коломиец 1983, 41); также название укр. *березівка* 'крупная щука, нерестящаяся во время распускания березы'; название рус. диал. *калінка*, блр. диал. *калінка* 'уклейка'; «объясняющееся, несомненно, тем, что уклейка нерестится во время цветения калины» (Коломиец 1983, 49); также укр. диал. *клен*, рус., блр. диал. *клень*, пол. *kleń, klen*, болг. *клен* и др. (праслав. **klenjъ*) 'голавль': «этимология этого наименования голавля до сих пор не выяснена», «между тем совокупность общеславянских вариантов рассматриваемого названия ясно указывает на его связь с названием дерева *клен*, праслав. **klenъ* и **klъnъ*. Как и ряд других славянских наименований рыб, оно отражает совпадение времени нереста соответствующего вида рыб со временем цветения определенного растения» (Коломиец 1983, 51–52). Здесь, может быть, кстати упомянуть, что в Западной Европе рыбы вывешивались на рождественском деревце (HDA II, 1541). В этом отношении также интересно, что «когда цыгане хотят использовать рыбу в качестве оракула, они прибавляют ее живой гвоздями к дереву. Если на следующий день она еще жива, это считается благоприятной приметой, а если мертва и окровавлена, это предвещает несчастье» (HDA II, 1534). Интересно, во всяком случае, что рыба с деревом соотносится и символически: так, согласно Юнгу, «лес, дремучий и непроницаемый для глаза, как и глубокая вода и море, является вместилищем неизвестного и тайного. Поэтому они – подходящие синонимы для бессознательного»; в свою очередь «деревья, как и рыба в воде, представляют собой живое содержание бессознательного» (Jung 1983, 194).

³ См. еще РС, 97; СД I, 396, 398.

⁴ См. еще ЭС, 71; СД I, 397; СМ, 82.

улетает уткой. В виде щуки часто представляют водяного и на Русском Севере: такая щука отличается от обычной огромными размерами» и т.п. (Гура 1997, 753). Тем самым «щука воспринимается как нечистое существо. Ей приписывается близкое знакомство с нечистой силой» (Гура 1997, 752).

Водяным духам, проявляющим себя непосредственно в облике рыбы, в литовском фольклоре тоже, по словам Л. Бугене, «свойственны черты, позволяющие непосредственно связать их с вьяльнясом (чертом), например, пойманные во время обедни рыбы превращаются в пни (LTR 1608/141), у щуки вырастают рога, крылья и хвост, щука превращается в собаку (LTR 1289/134) и т.п. Такие метаморфозы – характерное свойство вьяльняса» (Būgienė 1999, 42; см. Vėlius 1987, 42–43). В свою очередь, по данным Н. Велюса, имеется 11 литовских быличек, в которых вьяльняс представлен в облике рыбы, причем в большинстве из них (6) – в облике щуки (Vėlius 1987, 42). Например, в одной быличке человек возле озера косил траву и вдруг услышал голос: «Время пришло, а человека нет!», и увидел в воде большую щуку.

Žmogelis pagalvojo: „Reikia tą žuvį nukirsti“. Kaip tarė, taip ir padarė. Bet kai jis ėmė nuo pečių dalgį – užsimos lydeką kirsti – beimdamas sau galvą nukirto. Iš to matome, kad žuvis buvo velnias, kuris pranašavo žmogui mirtį. «Человек подумал: „Надо эту рыбу зарубить“. Как сказано, так и сделано. Но когда он снимал с плеч к о с у, замахнулся щуку рубить – так себе голову и отрезал. Отсюда мы видим, что (эта) рыба была чёртом, который предрекал человеку смерть» (LD, 167).

Ср. в этом отношении прямое отождествление косы с рыбой, в частности именно со щукой, в литовской традиции. В прямом сравнении: *Ir dalgelė kaip žuvelė po lankelę švytruoja* «И косочка как рыбочка в поле поблескивает»; тем более в загадках (с разгадкой «коса»): *Žuvis be grobų girią išgriovė* «Рыба без рёбер лес повалила» (LKŽ XX, 1011); *Žuvis begrobė visą girią išgriovė* «Рыба без рёбер весь лес повалила» (LT V, 631, № 7283); *Plieninis ungurys girę werczia* «стальной угорь лес валит» (KlvT, dvi, № 19; LKŽ XVII, 452; LT V, 631, № 7282); *Plieno ungurys kai mauna, visą girią pargriauna* «Стальной угорь как пройдет, весь лес согнет»; *Po girelę švykšt žuvelė, nuo žuvelės vinkst girelė* «По роще рыбка блеснула, вся роща от рыбки согнулась»; *Juoda lydeka nērė, žalią girią pakėlė* «Черная щука нырнула, зеленый лес подняла» (MS, 30–31; LF, 68, № 121; LT V, 631, № 7285); *Lydeka nērė, visą girią pakėlė* «Щука нырнула, весь лес подняла» (LKŽ VII, 403) и т.п.

То же в русских загадках, например: *Щука прынет, трава вянет; Щука ныряет, трава прилегает; Щука ныряет, весь лес подымает; Щука ныряет, лес погибает; Рыбина белужина по лесу ходила, лес ломала, лес сваял, город стал; Рыбина белужина берега окружила и леса приклонила* (Загадки, 77, № 2173, 2174, 2176, 2177, 2180, 2191–2193, 2195; см. Даль IV, 116) и т.д. и т.п. «Метафорический язык загадок называет щукою, – объясняет А.Н. Афанасьев, – блестящее лезвие косы и серпа, под взмахом которых падают травы и колосья», и дословно разбирает соответствующие русские загадки: «*щука-белуга* (вар. *рыба-белужина*) *хвостом мигнула* (т.е. блестящая = белая коса сверкнула), *леса* (= травы) *пали, горы* (= копны и стога) *встали*»; «*щука* (= серп) *прынет, весь лес* (= нива) *вянет*» (Афанасьев II, 83). Или еще: *Ишла щука з Кременьчука, куды гляне, трава вьяне* (Потебня 2000, 255). То же самое, как уже было отмечено А.Н. Афанасьевым, в отношении с е р п а: *Щука прынет, весь лес вянет* (Загадки, 75, № 2112).

Что же касается ихтионимов, ср. в этом контексте такие славянские названия рыб, как рус. *коса́рь* ‘чехонь’ (букв. ‘косец, широкий косой нож’, ‘большой нож для щепления лучины’, нередко делается из обломка к о с ы), болг. *костур* ‘вид рыбы’ (букв. ‘косой нож’), с.-хорв. *косац*, *косач*, *косир*, *косијер* ‘чехонь’ (‘большой садовый нож’) и др.⁵

“Рыбный король-пастух” и его стадо

Далее, у водяного может быть «рыбий или к о р о в и й хвост, гусиные лапы с перепонками или к о р о в ь и копыта, кожа как у налива, рог на голове» (Левкиевская 2002, 341) или два рога (см. РС, 96, 97; ЭС, 71). С другой стороны, «иная рыба, например сом, используется им вместо л о ш а д и в поездках под водой. Это „чертов конь“» (Криничная 2001, 454). Более того, кроме коровы, «водяной мог явиться и бараном, свиньей, черной собакой, кошкой», а с другой стороны, «водяной владеет всем, что есть в воде и на воде, он охраняет водоплавающих птиц и рыбу и переманивает ее из других источников. Р ы б а – это его с к о т, особенно сомы, налимы, угри и раки, которых в некоторых местах так и называют „рыба водяного“ и поэтому не употребляют в пищу. А в подводном царстве у него много скота – стада коров и лошадей, которых он лунными ночами выгоняет на прибрежные заливные луга» (Левкиевская 2002, 341, 346; см. СД I, 399; СМ, 83). Например:

Водяной по ночам выгонял своих коров из реки на прибрежный луг. Один человек заметил, что по ночам у реки пасется стадо черных коров, а придет утром – никого нет. Мужик стал наблюдать за этими коровами и, наконец, понял, что это коровы водяного и что тот сам выходит на берег их пасти. Однажды под утро, когда водяной загонял стадо назад в воду, мужик изловчился и отбил одну корову. Эта корова оказалась очень молочной, а в хозяйстве мужика с тех пор никогда не переводился скот (Левкиевская 2002, 347; см. ЭС, 74).

«По распространенным поверьям, водяной „хорошо держит коров“ (бассейн реки Оять), имеет табуны и стада, которые время от времени (например, на Новый год) выпускает пастись к устью реки (Русский Север, Сибирь). Если приметить такое стадо и успеть обежать его с иконой, то можно получить коров водяного» (РС, 95). В жертву водяному приносили лошадиный череп или топили для него целую живую кобылу (см. РС, 96, 102; ЭС, 72), или же у него самого конская голова (СМ, 83). Ср. интерпретацию библейского мотива о потонувших «фараоновых людях» в

⁵ В этом же ключе, может быть, стоит упомянуть рус. *лизейка* ‘маленькая щука’ (*лезейка* ‘нож’), *ножовка* ‘мелкая щука’ (*ножовка* ‘маленькая пила’), с.-хорв. *нож* ‘чехонь’; укр. *сокірка* ‘горчак’, пол. *siekierka* ‘горчак’, ‘быстрянка’ (букв. ‘маленький топор, секирка’); также рус. диал. *секун*, укр. диал. *сік*, *сікач*, блр. диал. *секун*, *секач*, пол. *siekasz*, с.-хорв. диал. *sekuš* ‘шиповка’, ‘горчак’ и др. (букв. ‘резак’, ‘большой нож’); также пол. *cioska* ‘чехонь’ (букв. ‘маленький плотничий топорик’), *kozik* ‘чехонь’ (букв. ‘нож с деревянной ручкой’), *toporek* ‘горчак’, ‘усач’; слов. *kresačka* ‘лещ’ (букв. ‘плотничий топор’); рус. *сабля* ‘чехонь’, ‘уклейка’, ‘шиповка’, блр. *сабля*, укр. *са́бля*, пол. *szabla*, слов. *šablà*, с.-хорв. *сабља* ‘чехонь’ и др. (в русском языке, «вероятно, под влиянием тюркских языков, в которых чехонь из-за внешнего сходства с саблей была названа словом, означающим саблю или меч», а «из русского языка название *сабля* ‘чехонь’ распространилась в другие славянские языки»); наконец, само название *чехонь* в виде слав. **čehonь* первоначально предположительно означало ‘рубящее или секущее орудие, секач’; ср. также нем. *Schwertfisch* ‘чехонь’ (*Schwert* ‘меч’), *Sichelfisch*, *Sichling* ‘чехонь’ (*Sichel* ‘серп’); ср. также группу названий, представленную в рус. *острець* ‘окунь’, связанном с *острый*, и т.п. (Коломиец 1983, 10–11, 16–18, 35, 130–131, 151; Усачева 2003, 136–137, 155–156).

«Сказании московских купцов о рыбах» (XVII в.), в частности: *А и кони их обратилися рыбами же, а на коньских рыбах шерсть конская...* (Белова 2004, 293).

Ср. также литовские сравнения: (зап. в с. Пелеса, совр. Белоруссия) *Mano karvė graži kaip lydakė* «Моя корова красивая, как щука» (LKPŽ, 146); (Рудишкес, Тракайский р-н) *Lydekai kap jaučiai Merky* «Щупаки в [реке] Меркис, как быки» (LKŽ VII, 403). Также ср. загадку: *Marga karvė dangų laižo* «Пестрая корова небо лижет» = щука под льдом (LT V, 528, № 6185). В другой литовской загадке рыба приравнивается к кобыле: *Ūžuolas be šakų, dzirvonas be takų, kumelė be vadelių žino kelių* «Дуб без ветвей, залежь без тропинок, кобыла без вожжей знает дорогу» = рыба (TŽ V, 588, 592, № 292).

В свете сказанного о рыбе как «скоте водяного» ср. следующие славянские (а также некоторые другие) названия рыб:

Русское название породы рыб *бычок*, также *бык-рыба*, укр. *бичо́к*, пол. диал. *byczek* «бычок-подкаменщик»; согласно обычному объяснению, «это наименование, связанное с *бык* (слав. *bykъ*), обусловлено, по-видимому, сходством большой головы подкаменщика с головой быка (ср. англ. *bullhead* «подкаменщик», букв. «бычья голова»)» (Коломиец 1983, 15–16; см. Усачева 2003, 129; Даль I, 149); но ср. слов. *bul'* «жерех», букв. «бык» (Усачева 2003, 157). Ср. в «Латышском лексиконе» Г.Ф. Стендера 1789 г. лтш. *jūras vērsis*, буквально «морской бык», определяемое как «своего рода морской налим с шипами и рогами» (BRMŠ IV, 244); также соответствующие литовские названия рыбы *Cottus quadricornus jūrių veršis* «морской теленок» и *jūrjautis* «морской бык» (LKŽ IV, 432, 434), а также названия керчака (*Myoxocephalus scorpius bulis*, буквально «бык», и *jūros būlius* «морской бык» (LKŽ I, 1133, 1153).

Далее, ср. рус. *конь*, также *кобыла*, блр. *конь*, укр. *кобила* «жерех», рус. *конь* «белорыбица», пол. *kobyła* «сырть» (Усачева 2003, 157), рус. *лошадиный вьюн* «вьюн» (Усачева 2003, 121); также рус. *табунец* «гольян» (Усачева 2003, 76). Ср. нем. *Rappe* «конь» и «жерех» (Усачева 2003, 157). Можно вспомнить также известные названия *h i p r o samrus'a* рус. *морской конек (конь)*; лит. *jūros arkliukas* «то же», *žuvėlė arkliukas* «рыбка-конек» (LKŽ I, 307).

Далее, ср. рус. *коза* «чехонь», укр. *козā* «чехонь», «щиповка» («внешнее сходство, проявляющееся в наличии рогов у животного и двух острых колючек на голове рыбы по обеим сторонам глаз»), *козел* «лещ», блр. *коза* «щиповка», пол. *koza* «чехонь», «щиповка» («по мнению Брюкнера, перевод нем. *Ziege* «коза» и «чехонь»), слов. *koza*, с.-хорв. *коза, козел*, словен. *kozel* «щиповка» (Усачева 2003, 157). Ср. также лит. *ožka* «коза» в значении «чехонь (*Pelecus cultratus*)» (LKŽ VIII, 1032; см. Urbutis 1981, 159–160).

Далее, ср. рус. *морская собака* «рыба *Squalus*, людоед, акула» (Даль II, 346); *сука* «щиповка» (Усачева 2003, 158), рус., укр. *кобѣль*, блр. *кобел'*, пол. *kobel* и др. в значении «пескарь» (Усачева 2003, 32); чеш. *zajíček vodní* «елец», с.-хорв. *зека* «уклейка» (букв. «зайчишка») (Усачева 2003, 157) – ср. название рыбы *Cyclopterus lumpus*: нем. *Meerhase*, лит. *jury kīškis*, буквально «морской заяц» (Urbutis 1981, 149; LKŽ V, 887); далее еще – рус. *соболь, соболек* «мелкий окунь, не достигший возраста икрометания»; с.-хорв. *ла̀сица* «минога» (букв. животное «ласка») (Усачева 2003, 160).

Следует также обратить внимание на тесную связь славянского водяного со *с в и н ь е й*. В Белоруссии, «чтобы водяной не слизывал смазку с мельничных колес, мельники бросали в воду сало, внутренности или мясо свиньи» (СД I, 399; см.

СМ, 83). В России, в окрестностях Новгорода верили, что водяной непосредственно сам может быть свиньей (РС, 95); так, «по рассказу из Новгородской губернии, когда отыскивали утонувшую девушку, *то ныряли в воду. Один мужик нырнул, нашёл девушку и хотел её вытащить за волосы, но на ней сидела свинья. В другой раз нырнул – то же самое. Приготовляясь нырять в третий раз, он перекрестился. Водяной – это был он в образе свиньи – скрылся. Утопленница была вытащена, но к жизни её не удалось вернуть*» (РС, 104; см. ЭС, 71)⁶. В русских рыбацких приметах «встреча со свиньей предвещает добычу» (Криничная 2001, 484) и т.п.

Ср. соответственно такие ихтионимы, как рус. *свиночка* ‘донской ёрш’, укр., блр. *свинка*, пол. *świnia, świnka*, словц. *svinka* ‘подуст’; «о подусте говорят, что он всеяден, как свинья, любит заходить в мать, где находит для себя корм; возможна другая мотивация – по форме части тела: сильно выдающийся конический хрящеватый нос, напоминающий рыло свиньи» (Усачева 2003, 157–158; Коломиец 1983, 16), укр. *свинюга* ‘краснопёрка’ (Усачева 2003, 137), с.-хорв. *свиња риба* ‘осетр’ (Усачева 2003, 129), также ср. с.-хорв. название усача *прасица*, согласно объяснению – «так как издает звук, похожий на хрюканье свиньи» (Усачева 2003, 74). Ср. также латинское название осетра *porco-piscis*, буквально ‘свинья-рыба’ (Walde, Hofmann II, 310).

В балтийской традиции очень популярны былицы следующего типа. Ср. латышскую:

Netālu no Taurkalnes ir kāds ezers, ko sauc par Aklezeru. Zivis tur tagad neaug, un arī senāk neesot augušas. Senāk kāds zvejnieks atcirtis aļiņi tad, kad zivis slāpušas. Viņš izvilcis vienu zivi, kas bijusi ar strupu asti. Zvejnieks sakūris uguni un gribējis zivi cept. Te no ezera dibena atskanējusi bals: „Cūk, cūk, lielā, cūk, cūk, mazā, cūk, cūk, visu maziņā, visas cūkas ir, tik strupaškes nav.“ Zivs mudīgi nomētuses no uguns un pa aļiņi ielēkusi ezerā.

«Недалеко от Тауркальне находится озеро, которое называют Аклезерс. Рыба там сейчас не водится, и раньше не водилась. Раньше один рыбак рубил прорубь, когда рыба задыхалась. Он вытащил одну рыбу с коротким хвостом. Рыбак развел огонь и хотел уже рыбу жарить. Но тут со дна озера раздался голос: „Чух, чух, большая, чух, чух, маленькая, чух, чух, всех малей, все свиньи здесь, только короткохвостки нет“. Рыба живо бросилась от огня и через прорубь ушла в озеро» (AnLГТ, 207).

Литовскую:

Viename ežere sugavę labai didelę žuvį su striuka uodega. Namie susūdę jos mėsą. Naktį ir ėmę po paežerę šaukýt:

– Čiuka čiuka, sriuktuodege!

Ir šaukindams atėjęs į namus. Po langu ėmęs prašýt:

– Atiduok mano kiaulę!

Tie žmonės rytą nuvežę tą susūdytą žuvį, į ežerą suvertę. Daugiau nieko nebegirdėję.

«В одном озере поймали очень большую рыбу с коротким хвостом. Дома ее мясо засолили. Ночью и стал кто-то у озера покрикивать:

– Чух чух, короткохвостая!

И покрикивая подошел к дому. Под окном стал просить:

– Отдай мою свинью.

⁶ В сходном повествовании, услышанном в этой же губернии, водяной принимает обличье коровы (там же).

Те люди утром отвезли эту солёную рыбу, в озеро свалили. Больше ничего не слышали» (SV, 29; вариант ŠLSA, 274, № 480; Balys III, 508, № 807).

Здесь уже не только рыба выступает в качестве свиньи водяного хозяина, но и сам он, тоже, как мы видели, будучи рыбой, предстает в качестве рыбного пастуха. Ср. еще одну литовскую быличку, в которой он так назван явно:

Dar mano tėvas pasakodavo, kad kažkoks žmogus nuvažiavęs Žagarinės miškan samanų. O buvęs šeštadienis. Jis rauna samanas ir girdi – ežere, – tik nežinau, ar Luodžio, ar Žagarinės, – triukšmą. „Na, – mano sau, – šiandien žydams šventa, kas ten gali žvejoti?“ Na, niėjo prie ežero ir žiūri. Agi nendryne sėdi koks žmogus, plaukais apsileidęs, ir kai švilpia, tai karšiai uodegom pūkšt, pūkšt, pūkšt. Tai, sako, ten buvęs žuvų piemuo.

«Еще мой отец рассказывал, что какой-то человек поехал в лес Жагаринес за мхом. А была суббота. Он рвет мох и слышит – на озере, – только не знаю, на озере Луодис или Жагарине, – шум. „Ну, – думает про себя, – сегодня у евреев праздник, так кто же там может ловить рыбу?“ Ну, пошел к озеру и смотрит. А в камыше сидит какой-то человек, весь волосами обросший, и когда он свистит, так лещи хвостами бух, бух, бух. Это, говорят, там р ы б н ы й п а с т у х был» (SV, 26).

В славянской народной традиции «рыбный пастух» также хорошо известен, и здесь он еще называется «рыбным царем». Так, по словам А.В. Гуры, «подобно зверям и птицам, рыбы имеют своего главу или „царя“. Мифическим хозяином, предводителем („водом“), царем над рыбой и „рыбным пастухом“ считают водяного (Белоруссия). По русским представлениям, он ездит верхом на соме, пасет рыбу под водой, перегоняет ее из озера в озеро, заключает с рыбаками договор о рыбе (Архангельская губ., Шенкурский у., Харьковская губ. (?)), может не напустить ее в сети (Вологодская губ., Сольвычегодский у.), наказывает за ловлю рыбы ночью (Тамбовская губ., Елатомский у.). Водяной и сам может появляться в образе рыбы (Польша, Вармия и Мазуры), например, осетра, сома (Архангельская губ., Шенкурский у., Харьковская губ. (?); совр. Тарнобжегское воев., Модлибозице), пудовой щуки (Вологодская губ.), реже – карася или налима или в виде получеловека-полурыбы (Смоленская, Могилевская губ.), человека с сомовьей головой (совр. Минская обл., Столбцы). У сербов Лесковацкой Моравы существует представление о рыбьем царе (*рыбљи цар*), который ведет рыб на нерест» (Гура 1997, 750–751).

В связи с образом «рыбного пастуха» ср. такие славянские названия рыб, как рус. *конюх* ‘уклейка’, ‘пескарь’, с.-хорв. *говедар(ка)* ‘пескарь’, ‘щиповка’, *говедарац*, *говедарак*, *говедарица* ‘пескарь’, болг. *говедарка* ‘пескарь’, ‘быстрянка’, ср. фр. *bouvière* ‘горчак’ (*bouvièr* ‘погонщик быков, волопас’) (Усачева 2003, 149).

В связи с образом «рыбного царя» или «короля» ср. рус. *королек* ‘особая разность плотвы с красной чешуей’ или ‘осетр с икрой белого цвета’, *царек* ‘помесь карпа и карася’; укр. *король* ‘зеркальный карп’, *царьок* ‘серебряный карась’, *цар* ‘ёрш’, буквально *риблячий цар* ‘чоп’ (Закарпатье); с.-хорв. *caric* ‘ёрш’, *riblji car* ‘белый угорь (*Anguilla vulgaris forma alba*)’; чеш. *králik* ‘карп, у которого по бокам три ряда чешуи’; болг. *цар на шараните*, *крал на шараните* ‘королевский карп’; ср. также рус. архангельск. *пан* ‘лосось’, а в русских донских говорах – ‘самый крупный сом’ (Усачева 2003, 150–151). Еще «у русских в Ярославской обл. плотву, особенно с ярко-красными плавниками, называют *князем* или *князьком* (Переяславль-Залесский р-н). Слово *князь* встречается и в качестве названия сельди с розовыми плавниками, которая плывет впереди стаи (Ярославская обл.)» (Гура 1997, 756).

Здесь можно лишь добавить, что представления о короле рыб не менее хорошо известны и в балтийской традиции (см. Būgienė 1999, 50). Приведем лишь один литовский пример:

Dusetų ežere gaudė žvejai žuvis. Vieną valkšną traukdami, labai sunkiai traukė. Ištraukė labai daug žuvų, kurių tarpe buvo viena žuvis labai graži ir ant galvos turėjo karūną. Visiems pažiūrėjus, savininkas liepė paleisti žuvį, nes karalius turi valdyti savo karalystę.

«На озере Дусетос рыбаки ловили рыбу. Одну тоню когда тащили, очень трудно было тащить. Вытащили очень много рыбы, среди которой была одна рыба очень красивая и на голове имела корону. После того, как все посмотрели, владелец велел отпустить рыбу, потому что король должен управлять своим государством» (LD, 30; SV, 28–29). В латышских сказках еще упоминается *zīvu ķēniņiene* ‘королева рыб’ (Kursīte, 365) и т.п.

Голос рыбы (пение, вой, рев, писк, свист и т.п.)

Русская поговорка гласит: *Спела б и рыбка песенку, когда бы голос был!* (Даль IV, 116). Примечательно, что в сказочной действительности у рыб и других жителей мифологического подводного царства не только имеется голос, но они являются и сочинителями песен и музыки. Например, «согласно представлениям украинцев Подолии, „морские люди“ [...] сочиняют песни и переключивают их на ноты» (Белова 2004, 293). В русской народной традиции, по словам Е.Е. Левкиевской, «считается, что морские женщины наделены необычайной красотой и прекрасным голосом. Они подплывают к кораблям и поют чудесные песни. [...] Морским людям приписывается сочинение всех на земле песен и сказок: по субботам они выплывают на поверхность моря и начинают петь и рассказывать. Моряки запоминают их и разносят по городам и селам» (Левкиевская 2002, 158).

Обитатели подводного царства обладают голосом, а также сочиняют песни и в литовской мифологической традиции, в первую очередь в сказаниях и быличках. Л. Бугене указывает на «встречающийся в некоторых быличках образ рыбы, имеющей человеческие черты: пойманная рыба говорит человеческим голосом (LTR 1191/116/, LMD I 183/75/), смеется, выскользнув из рук, скрывается (LTR 325/82/))» (Būgienė 1999, 53). В одном сказании даже утверждается, что вообще *žuvys išmisliu giesmes. Buvo žuvys: pusiau žuvis, pusiau moteris, ir dainavo giesmes, ir žmonės ėmė giedot* «рыбы выдумали песни. Были рыбы: наполовину рыба, наполовину женщина, и пели песни, и люди стали петь» (LTR 3500/121/) (Būgienė 1999, 52; SV, 24). Или же, например, рыбаки ловили рыбу на Немане и, *Užmetę tinklą, ištraukė didelę nei žuvį, nei žmogų. Ji buvo labai graži, turėjo geltonus plaukus ir labai mažas ir trumpas rankas. Vietoj kojų buvo lyg žuvis uodega. [...] Kai būdavo gražus oras, ji gražiai dainuodavo. Jos buvo labai gražus balsas, kokio neturi nė vienas žmogus, tik žodžių, ką ji dainuodavo, nebuvo galima suprasti* «Закинув сеть, вытащили большую не то рыбу, не то человека. Она была очень красива, имела желтые волосы и очень маленькие и короткие руки. Вместо ног был вроде рыбий хвост. [...] Когда стояла хорошая погода, она красиво пела. У нее был очень красивый голос, какого нет ни у одного человека, только слов, что она пела, было не понять» (LD, 29; SV, 25). Или: *Senais laikais vandenyje gyveno narės. Iki pusės jos būdavo moters pavidalo, o nuo pusės – žuvis. Narės labai gražios, kaip laumės. Naktimis, patekėjus mėnuliui, jos išlisdavo ant vandens,*

šokdavo rateliu, dainuodavo «В старые времена в воде жили нары. Наполовину они были с виду женщины, а наполовину – рыбы. Нары очень красивы, как лаумы. По ночам, при луне, они выходили из воды, плясали, пели» (SV, 26)⁷.

Образ «сирены» – поющей полурыбы-полудевы в балто-славянской народной традиции хорошо известен, и, видимо, его нельзя отделять от представленной о поющей рыбе. Во всяком случае, в балто-славянской традиции рыба, как правило, издает голос и без каких-либо намеков на антропоморфизацию. Ср. рассказ об озере Лабе на северо-востоке Литвы: *Rudenį, užšalus ledui, pradedama trūkti ledas ir girdisi žviegimas. Jei ežeras labiau žviegia, bus nelaimė – karas, badas ar kt. Žmonės sako, kad žuvis kaukia. Ūkia pavasarį ir rudenį* «Осенью, когда застынет лед, он начинает трескаться, и слышится визг. Если озеро визжит сильнее, будет несчастье – война, голод или др. Люди говорят, что это рыба в о т. Гудит весной и осенью» (Žilienė 1996, 213–214). Например, о рыбе вьюне в народе говорят: *Vijūnas strošna žuvis ir čypia, kaip pagauna* «Вьюн страшная рыба и пищит, когда поймает»; *Vijūną sugauni, kaip gyvačiokas čypia* «Вьюна поймашь, пищит как змееныш»; *Ežere būdavo vijūnų su ūsais, čypia, kaip pagauni* «В озере водились вьюны с усами, пищят, когда поймашь»; *Vijūnai žole bėga ir spiegia* «Вьюны по траве бегут и визжат» (LKŽ XIX, 329–330).

В связи с этим ср. следующие славянские названия рыб: такие русские названия рыбы рамши, а также разных видов керца (*Cottus*), как *ревец*, *рѣвца*, *рѣвча*, *рев'к*, *рѣвца*, *р'вча*, восходящие непосредственно к *реветь*, *рѣвкати* (Даль IV, 89; Urbutis 1981, 158⁸); далее, рус. *ревôга* 'карп', *ворчун* 'терский усац', *пискавка* 'щиповка', *пискôля* 'сыргъ', *пискôн* 'вьюн', 'пескарь', 'угорь', 'щиповка', блр. *пискун*, болг. *пискъл* 'голец', с.-хорв. *piskavac*, *piskavica*, пол. *piskun* 'вьюн', слвц. *piskor*, чеш. *piskoř* 'щиповка' (*piskat* 'свистеть'), также с.-хорв. *piskavica* 'морская минога' (которой, по словам М. Хиртца, «название очень подходит, так как рыба похожа на свирель»), рус. *свистôха* 'чехонь', болг. *свирец* 'щиповка' (*свирия* 'пищать', ср. *свирець* 'человек, играющий на свирке') и т.п. (Усачева 2003, 74–74, 146, 155; Коломиец 1983, 37). С русскими словами *писк*, *пищать* М. Фасмер связывает также рус. *пискърь*, диал. *пискъл* и т.п., в качестве типологических примеров приводя еще «пол. *sykawiec* 'вьюн' от *sykać* 'шипеть', лит. *pyplýs* 'вьюн, пескарь': *pypti* 'пищать', лтш. *pika* 'вьюн', *pikste*, *piksta* – 'то же': *pikšēt*, -и, *pikšēt* 'свистеть, пищать'» (Фасмер III, 267). К польскому *sykawiec* 'вьюн' ср. еще названия щиповки пол. диал. *sik*, *sikawka*, *sikawycia*, *sikawiec*, ч., слвц. *sykavec*, укр. диал. *suk*, *sikavka*, блр. диал. *sika*, *sиковка*, рус. диал. *suk*, *сиковка* и др. (к *сикати* 'сычать'); а также такие германские названия вьюна, как н.-в.-нем. *Schreiaal*, буквально 'кричащий угорь', *Piepaal* 'пищащий угорь', датск. *piepfisch* 'пищащая рыба' и т.п. (Коломиец 1983, 37–38).

Заключение

Можно было бы привести еще несколько примеров подобной семантической корреляции между славянскими (и не только славянскими) ихтионимами, с одной стороны, и славянской или, шире, балто-славянской «рыбной» мифологией, однако и сказанного достаточно для того, чтобы показать явную необходимость при ис-

⁷ *Nārē* – вид «водяных дев», буквально 'ныряльщица'; ср. лтш. *nāra* 'то же'.

⁸ Со ссылкой на: Линдберг, Герд 1972, 248. Вопреки М. Фасмеру, узревшему здесь заимствование из самского диал. *reaksta* '*Cottus quadricornis*' (Фасмер III, 456).

следовании ихтиологической лексики учитывать мифологические представления о рыбах.

При этом ихтионимы в этом отношении, можно надеяться, не составляют исключения, и сам принцип выделения мифологической составляющей в семантической мотивации наименования рыб, видимо, может быть распространен и на другие области окружающего мира, освоенного человеком еще при господстве традиционной культуры и мифологического мировосприятия.

Сокращения литературы и источников

- Афанасьев П = А.Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов, II. Москва, 1995.
- Белова 2004 = «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Составление и комментарии О.В. Беловой. Москва, 2004.
- Виноградова 1998 = Л.Н. Виноградова. Духи, вселяющиеся в человека // *Studia mythologica Slavica*, 1. Ljubljana-Pisa, 1998.
- Виноградова 2001 = Л.Н. Виноградова. Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных // Восточнославянский этнолингвистический сборник: исследования и материалы. Москва, 2001.
- Гура 1997 = А.В. Гура. Символика животных в славянской народной традиции. – Москва, 1997.
- Даль I–IV = В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка, I–IV. Москва, 1981–1982.
- Дучыц, Санько 2004 = Л. Дучыц, С. Санько. Рыба // *Беларуская міфалогія: Энциклапедычны слоўнік*. Мінск, 2004.
- Загадки = Загадки / Издание подготовила В.В. Митрофанова. Ленинград, 1968.
- Иванов, Топоров 1974 = Вяч.Вс. Иванов, В.Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. Москва, 1974.
- Коломиец 1983 = В.Т. Коломиец. Происхождение общеславянских названий рыб (К IX международному съезду славистов). Киев, 1983.
- Криничная 2001 = Н.А. Криничная. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов, т. I: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». Санкт-Петербург, 2001.
- Левкиевская 2002 = Е.Е. Левкиевская. Мифы русского народа. Москва, 2002.
- Линдберг, Герд = Г.У. Линдберг, А.С. Герд. Словарь названий пресноводных рыб СССР. Ленинград, 1972.
- Макашина 1982 = Т.С. Макашина. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // *Обряды и обрядовый фольклор*. Москва, 1982.
- Матье 1996 = М.Э. Матье. Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. Москва, 1996.
- Потебня 2000 = А.А. Потебня. Символ и миф в народной культуре: Собрание трудов. Москва, 2000.

- Романов 1891 = Е.Г. Романов. Белорусский сборник, V. Витебск, 1891.
- РС = М. Власова. Русские суеверия. Санкт-Петербург, 2000.
- СД I = Славянские древности: Этнолингвистический словарь в пяти томах. Под редакцией Н.И. Толстого, I. Москва, 1995.
- СМ = Славянская мифология: Энциклопедический словарь / Издание 2-е, исправленное и дополненное. Москва, 2002.
- Усачева 2003 = В.В. Усачева. Славянская ихтиологическая терминология: Принципы и способы номинации. Москва, 2003.
- Фасмер I–IV = М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка, т. I–IV. Санкт-Петербург, 1996.
- ЭС = Энциклопедия суеверий / Составители: Э. и М.А. Рэдфорд (английские суеверия); Е. Миненок (русские суеверия). Москва, 1998.
- AnLTТ = Latviešu tautas teikas: Izcelšanās teikas. Izlase / Sastādītāja Alma Ancelāne. Rīga, 1991.
- Balys I–V = J. Balys. Raštai, I–V. Vilnius, 1998–2004.
- Būgienė 1999 = L. Būgienė. Mitinis vandens įprasminimas lietuvių sakmėse, padavimuose ir tikėjimuose // Tautosakos darbai, t. XI (XVIII). Vilnius, 1999.
- Elisonas 1932 = J. Elisonas. Mūsų krašto fauna lietuvių tautosakoje // Mūsų tautosaka / Red. prof. V. Krėvė-Mickevičius, V. Kaunas, 1932.
- FW = Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend / Ed. Maria Leach. New York, 1949.
- HDA II = Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens / Herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von E. Hofmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli, II. Berlin und Leipzig, 1929–1930.
- Jung 1983 = C.G. Jung. Alchemical Studies. Princeton University Press, 1983.
- KAŽ = Kaip atsirado žemė: Lietuvių etiologinės sakmės / Sudarė ir parengė Norbertas Vėlius. Vilnius, 1986.
- KlvT = Prūsijos lietuvių dainos / Surinko ir pridėdams anas per Rėžą, Nesselmanną, Dr. Sauerweiną bei kitus rinktas arba sutaisytas dainas išleido savo paties kašta Vilius Kalvaitis. Tilžėje, 1905 (Vilnius, 1998).
- Kursite = J. Kursite. Latviešu folklorā mītu spoguļi. Rīga, 1996.
- LD = Laumių dovanos: Lietuvių mitologinės sakmės / Paruošė Norbertas Vėlius. Vilnius, 1979.
- LF = Lietuvių folkloro chrestomatija / Parengė Bronislava Kerbelytė, Bronė Stundžienė. Vilnius, 1996.
- LKPŽ = Lietuvių kalbos palyginimų žodynas / Sudarė K.B. Vosylytė. Vilnius, 1985.
- LKŽ = Lietuvių kalbos žodynas, I–XX. Vilnius, 1956–2002.
- LMD = Lietuvių mokslo draugijos rankraščiai Lietuvių tautosakos rankraštyne.
- LT IV = Lietuvių tautosaka, t. IV: Pasakos, sakmės, pasakojimai, oracijos / Paruošė L. Sauka, A. Seselskytė, N. Vėlius, K. Viščinis. Vilnius, 1967.
- LT V = Lietuvių tautosaka, t. V: Smulkioji tautosaka, žaidimai ir šokiai / Paruošė K. Grigas. – Vilnius, 1968.
- LTR = Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.
- MS = Mįslių skrynelė: 3000 lietuvių mįslių ir minklių / Sudarytojas Stasys Lipskis. Vilnius, 2002.
- Straubergs 1939–1941 = K. Straubergs. Latviešu buāmie vārdi, I–II. Rīgā, 1939–1941.

- SV = Sužeistas vėjas: Lietuvių liaudies mitologinės sakmės / Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius, 1987.
- ŠLSA = Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai / Surinko Matas Slančiauskas. Vilnius, 1975.
- ŠmLTT = Latviešu tautas ticējumi / Sakrājis un sakārtojais Prof. P. Šmits. Rīgā, 1940.
- TŽ V = Tauta ir žodis / Red. prof. V. Krėvė-Mickevičius, V. Kaunas, 1928.
- Urbutis 1981 = V. Urbutis. Baltų etimologijos etiudai. Vilnius, 1981.
- Vėlius 1987 = N. Vėlius. Chtoniškas lietuvių mitologijos pasaulis. Vilnius, 1987.
- Walde, Hofmann II = Lateinisches etymologisches Wörterbuch von A. Walde / 3., neubearbeitete Auflage von J.B. Hofmann, II. Heidelberg, 1954.
- Žilienė 1996 = Padavimai iš Juozo Būgos rankraščių / Parengė Irena Žilienė // Tautosakos darbai, t. V (XII). Vilnius, 1996.

Mythological Component in the Slavic Ichthyological Terminology

Dainius Razauskas

There is a layer in Slavic ichthyological terminology which is either directly connected with some well-known mythological beings or indicates a mythological imagery scarcely characteristic of the common living conditions of fish. As a rule, such an ichthyonyms are explained according to the appearance of the fish and its behaviour. Nevertheless, in some cases, the semantics of these ichthyonyms conforms to corresponding mythological motives so well that the question of the influence of a mythological world-view on their origin – that is, the question of the mythological component in the semantic motivation of these ichthyonyms – is apt to be stated. The features of the appearance and behaviour of the fish may serve in such cases only as a pretext to switch on the mythological apprehension.

Several cases of this kind are presented in the article. Firstly, fish-names with the literal meaning of ‘devil’ and the mythological data connecting the fish with the devil. Secondly, the mythological data connecting fish with a tree and the fish-names which literally mean some species of the tree. Thirdly, some mythological material connecting fish with a scythe or sickle and the corresponding fish-names. Then, the well-known mythological imagery of the fishes as the cattle of their “herdsman” or “king” (i.e. water-sprite) and the corresponding fish-names. And, finally, the mythological images of the “singing fishes” (or water-nymphs) in connection with the ichthyonyms literally meaning ‘hooting, screaming, squeaking’.

In conclusion, it is evident that the consideration of the traditional mythological imagery in the research of the ichthyological terminology is indispensable. And we can hope, moreover, that the ichthyonyms in this respect do not make an exception.

Svetniki in galjot v ljudski pesmi

Vlado Nartnik

Because Folk songs are constantly changing it is hardly surprising that the same name may refer to several persons from different historical periods. Izidor, who is depicted in the legend Sveti Izidor (Saint Izidor), only partly relates to soldier Izidor from antiquity. There is another soldier who, like Izidor, gave his life for Jesus Christ. This act is depicted in the legend Jurij sojen (Jurij Is Tried) in which soldier Jurij refuses to acknowledge the secular trial against him and proffers three offerings: Virgin Mary's cloak, Saint Florian's chalice, and Saint Michael's bell. The significance of these items becomes even greater when compared to the three offerings made to three saints at the beginning of the ballad Galjot (The Oarsman). The three saints correspond to the names of three of the four successive hills situated in the Ljubljana Moor beneath the constellation Orion that is in the shape of three stars framed by four more stars.

Ko se je ljudska pesem vse do svojih zapisov prenašala od ust do ust, se je kljub ritmični podpori z občasnim širjenjem ali krčenjem spreminjala tako, da se v njej celo isto ime lahko nanaša na dve ali več oseb raznih časov in krajev. Tako ime je recimo Izidor v legendi *Sveti Izidor* (SNP, št. 586 in 587), saj se nanaša delno na vojaka Izidorja, ki je dal svoj jezik in glavo za Kristusa okrog leta 250 na otoku Hiju (Miklavčič 1970b: 383), delno na škofa Izidorja, ki je sklenil svoje življenje leta 636 v Sevilji (Dolenc 1970a: 73), in delno na kmeta Izidorja, ki je dočakal spokojno smrt leta 1150 v okolici Madrida (Dolenc 1970b: 382). Legenda se predvsem po zapisih Oroslava Cafa spleta takole:

*Izidor je ovce pasel,
Ko je majhen fantič bil,
On si je prelepo piskal,
Lepo piskal ino pel.
Ko se je ovac napasel,
Stopil je v vojaški stan,
Zvesto je cesarju služil,
Še zvesteje pa Bogu.
V stanu tem se je zgodilo,
Da je tudi smert storil
In so njega pokopali
Na ledino na pokraj.
Na njegovem grobu zrasla
Lepa drobna detelja,*

*V večer komaj pokošena
V jutro je že vzhajala.
Tja hodili so menihi
In so jo spoznavali,
Grob so gori odkopali,
Notri našli celega.
Mimo groba tudi jezdi
Je vojaški oficir,
Izidorja je pobaral:
»Al si mertev ali živ?«
»Na tem svetu sem že mertev,
Na onem pa še živim.«*

Za Kristusa je okrog leta 303 v Nikomediji dal svoje življenje tudi vojak Jurij (Miklavčič 1970a: 213 in 214), ki so ga po *Zlati legendi* Jakoba de Voragina med drugim vrgli v kotel, napolnjen s tekočim svincem, le da se je ta spremenil v prijetno kopel. Nato so ga silili žrtvovati v poganskem svetišču, to pa se je sesulo in je zemlja požrla malike s svečeniki vred. Nazadnje so svetniku odsekali glavo (Voragine 1998: 150). Na našete muke svetega Jurija precej spominjajo pravde v legendi *Jurij sojen* (SNP 704), ki se po zapisu Oroslava Cafa glasi takole:

*Da Jurij vedel bi samo,
Kaj se mu vse godilo bo,
On bi ne žvižgal in ne pel!
Pravde se sodijo mu tri:
Pravda se sodi prva mu,
Da ga v vodi vtope;
Pravda se sodi druga mu,
Da ga v temo zazidajo;*

*Pravda se sodi tretja mu,
Da ga ob glavco denejo.
»Meni ni mar za pravde tri,
Jaz bom pak kupil ofre tri:
Devi Mariji lepi plaš,
Svetmu Florjanu kelih zlat,
Svetmu Mihelu velik zvon,
Da ga bo čuti na vsak dom.«*

Dogajanje ene in druge legende se stika vsaj v trojem. Na začetku sta skupna piskanje ali žvižganje ter petje. Da je nato tudi Izidor umrl nasilne smrti, kaže njegov pokop pokraj ledine. Na koncu podobno kakor Izidor zavrne ta svet tudi Jurij, ko tostransko sojenje preseže s tremi ofri: z Marijinim plaščem, ki kaže na Ptujsko goro (Petrič 1995: 104), s Florjanovim kelihom in Mihelovim zvonom. Njihov smisel postane dodatno pomenljiv v soočenju z darovi na začetku balade *Galjot* (SNP 51 in 52), ki se zlasti po zapisu Jožefa Jurčiča glasi takole (Jakop 2006: 62):

*Galjot vozil galejico,
Vseskozi prosil je Boga,
Da b še enkrat na suhem stal,
Da b še enkrat peršel na dom.
Obljubil je darove tri:
»Ta prvi dar je mašni plašč
Na Goro Svetmu Lovrencu.
Ta drugi dar je kelih zlat
Na Huje Svetmu Jožefu.
Ta tretji dar glasan je zvon
Devic Marij na Jezero.
Le vlec, le vlec, veter hladan,
Veter hladan, veter močan!«
Tako je prosil vbog galjot.
Potegnil veter je hladan,
Veter hladan, hudo močan,
Zanesel je galejico
Na kraj morja širokega.
Per kraj morja širokega
Stoji mladenič lep in mlad.
Tako je rekel vbog galjot:*

*»Mladenič mlad, al me poznaš,
Al veš, od kod sem jaz doma?«
»Jaz tebe dobro še poznam,
Z Ljubljane bele si doma.«
»Al veš, mladenič lep in mlad,
Kako na mojem domu gre?«
»Na tvojem domu dobro gre:
Tvoj sin bo novo mašo pel,
Hči tvoja ravno se moži
In tvoja žena pa ima
Že dolgo drugega moža.«
Galjot poseže v torbico,
Pernese venkaj molek zlat:
»Oj nesi mojemu sinu,
Ki bo novo mašo pel.«
Galjot poseže v torbico,
Pernese venkaj perstan zlat:
»Oj nesi moji hčeri to,
Ki se ravno zdaj moži.
Moji ženi pa poroči:
Živ ni več vbog galjot!*

*Le vlec, le vlec, veter hladan,
Veter hladan, veter močan!«
Potegnil veter je hladan,
Veter hladan, hudo močan,
Odnesele je galejico*

*Spet sred morja globokega.
Tako je rekel vbog galjot:
»Veselte se, ve ribice,
Ker boste pile mojo kri
In glodale moje kosti.«*

Galjotovi darovi so naštetni v enakem zaporedju kakor Jurijevi ofri, s tem da je mašni plašč tokrat namenjen Svetemu Lovrencu na Gori, zlati kelih Svetemu Jožefu na Hujem in šele glasni zvon Devici Mariji na Jezeru (Nartnik 1997/1998: 161). Ob rojaku iz Ljubljane pa vseeno presenetni nova navezanost na naštete tri gorenjske kraje (Nartnik 1995: 93).

Galjotov pogovor z rojakom namreč vrh tega spominja na 13. spev *Odiseje*, kjer se Odiseju po vrnitvi na rodno Itako prikaže boginja Atena v podobi mladega moža (Homer 1951: 189 in 360). Razlika je sicer v tem, da ima galjot sina in hčer ter odtujeno ženo, medtem ko Odisej hčere nima in ga doma še po dvajsetih letih čaka zvesta žena. Vzporednost galjotovega pogovora z ljubljanskim rojakom v baladi nasproti prikazni po Odisejevi vrnitvi na rodno Itako pa naj dopolni še junakov opis domačega otoka v 9. spevu *Odiseje* (Homer 1951: 121):

*Itaka dom je moj sončni; na nji je Neriton gora,
Z listnato šumo pokrit, razgleduje se daleč po morju.
Mnogo otokov je krog, kaj blizu so eden ob drugem,
Sama, Dulihion, da, Zakintos v gozdni odevi;
Itaka sama leži plosko na skrajnem večeru,
Drugi, bolj stran od nje, so bližje pod jutrom in soncem,
Skalnata vsa je sicer, a rednica pogumnih junakov;
Lepšega nego moj dom – ne poznam ga križem po svetu!*

Ob davnem naštetju štirih otokov v *Odiseji* (Nichols 1975: 292) velja dodati, da se za baladnim morjem utegne skrivati Ljubljansko jezero, ki je predhajalo Ljubljanskemu barju. Dandanes si tam od jugovzhoda do jugozahoda izmenoma sledijo moške in ženske vzpetine Sveti Lovrenc, Sveta Ana, Sveti Jožef in Žalostna gora (Petre 1947: 37 in 104) k vsega trem galjotovim darovom v baladi: k mašnemu plašču, zlatemu kelihu in glasnemu zvonu.

Za izjemo Svete Ane Samotretje (Nartnik 1998: 44 in 45) se lahko skriva tudi spomin na sovooko boginjo z nebesno navezavo na južno ozvezdje Lovca v obliki treh zvezd v okviru še štirih. V drugi in tretji pesmi bi se ravno s tem ozvezdjem vezala misel na nakup lepega ali mašnega plašča (Šmitek 2004: 95 in 108) podobno kakor s trikotno glavo višjega ozvezdja Bika misel na nakup zlatega keliha in s še višjim ozvezdjem Perzeja misel na nakup velikega ali glasnega zvona (Bailey 1997: 151 in 152):

Kot odraz pomladnega jadrnanja se dasta spet razumeti večerna galeja v podobi mlade lune (Davidson 1987: 73 in 76), ležeče na zahodnem nebu nad Vrhniko oziroma nekdanjim Navportom, ter jutranje jadro v podobi stare lune (Davidson 1987: 73 in 77), stoječe na vzhodnem nebu nad Ljubljano oziroma nekdanjo Emono. Tu bi se lahko celo reklo,



da je glede na čas, ko se je pomladišče nahajalo nad nekdanje še nižje krožečim ozvezdjem Lovca, slej ko prej živel tudi spomin na katero od predhodnih jeseni, ko naj bi Ljubljansko jezero od Emone do Navporta prepluli Argonavti (Šašel Kos 2009: 110 in 112). Zlati kelih, zlati molek in zlati prstan v drugi ali tretji pesmi pa daje misliti še na zlato barvo jantarja, ki je dal ime jantarni poti od Baltika do Jadrana (Turk – Gaspari 2009: 65 in 66) z vmesnim potekom čez Panonijo ter Ljubljansko jezero (Bukowski 1972: 57 in 58).

Literatura

- Adrian Bailey 1997, *The Caves of the Sun. The Origin of Mythology* – Jonathan Cape, London.
- Zbigniew Bukowski 1972, *Bursztynowy szlak. Mały słownik kultury dawnych Słowian*. Pod redakcjo Lecha Leciejewicza – Wiedza powszechna, Warszawa, 57 in 58.
- Norman Davidson 1987, *Astronomy and the Imagination. A new Approach to Man's Experience of the Stars* – Routledge & Kegan Paul, London and New York.
- Jože Dolenc 1970a, Izidor Seviljski. *Leto svetnikov II* – Zadruga katoliških duhovnikov, Ljubljana, 68–74.
- Jože Dolenc 1970b, Izidor, kmet. *Leto svetnikov II* – Zadruga katoliških duhovnikov, Ljubljana, 381–382.
- Homer 1951, *Odiseja*. Prevedel Anton Sovre – DZS, Ljubljana.
- Tjaša Jakop 2006, (Nad)narečna podoba slovenske ljudske pripovedne pesmi - *Jezikoslovni zapiski* 12/1, Ljubljana 2006, 51–69.
- Maks Miklavčič 1970a, Jurij, vojak in mučenec. *Leto svetnikov II* – Zadruga katoliških duhovnikov, Ljubljana, 212–214.
- Maks Miklavčič 1970b, Izidor Hijski, mučenec. *Leto svetnikov II* – Zadruga katoliških duhovnikov, Ljubljana, 383.

- Vlado Nartnik 1995, K razmejevanju legend od nelegend pri slovenskih ljudskih pesmih. Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj – Slovensko etnološko društvo, Ljubljana, 91–93.
- Vlado Nartnik 1997/1998, Časovni vidiki dveh posvetilnih sonetov Franceta Prešerna, Slava 11/2, 158–161.
- Vlado Nartnik 1998, Raba krajevnih prislovov gori - doli v slovenskih ljudskih pesmih. VI. Mednarodni slavistički dani – VI. Nemzetközi Szlavisztikai Napok. Knjiga 3/1. Sambotel – Pečuh, 43–53.
- Marianne Nichols 1975, Götter und Helden der Griechen. Mythos und historische Wirklichkeit – Gondrom Verlag, Bindlach.
- Fran Petre 1947, Rod in mladost Ivana Cankarja – SKZ, Ljubljana.
- Franc Petrič 1995, Duša, le pojdi z mano: božje poti na Slovenskem 2 – Družina, Ljubljana.
- SNP = Karel Štrekelj, Slovenske narodne pesmi I–IV (1895–1923) – Slovenska matica, Ljubljana.
- Marjeta Šašel Kos 2009, Ljubljanica in mit o Argonavtih. Ljubljanica – kulturna dediščina reke – Narodni muzej Slovenije, Ljubljana, 110–113.
- Zmago Šmitek 2004, Mitološko izročilo Slovencev – Študentska založba, Ljubljana.
- Peter Turk – Andrej Gaspari 2009, Darovi bogovom in prednikom. Ljubljanica – kulturna dediščina reke – Narodni muzej Slovenije, Ljubljana, 62–67.
- Jakub de Voragine 1998, Legenda aurea – Vyšehrad, Praha.

Saints and the Oarsman in Folk Song

Vlado Nartnik

In the course of time folk songs were often altered, which is why the same name appearing in a song may refer to several persons from different historical periods. One of such names is Izidor. Depicted in the legend *Sveti Izidor* (Saint Izidor), Izidor relates partly to soldier Izidor from antiquity, partly to a medieval bishop, and partly to Izidor the farmer. Like Izidor the soldier there was another soldier who gave his life for Jesus Christ. This is depicted in the legend *Jurij sojen* (Jurij Is Tried) where soldier Jurij refuses to acknowledge the secular trial against him and proffers three offerings: Virgin Mary's cloak, Saint Florian's chalice, and Saint Michael's bell.

The significance of these offerings becomes even greater when compared to the three offerings to three saints that are mentioned at the beginning of the ballad *Galjot* (The Oarsman). An interesting feature of this ballad is the oarsman's conversation with another inhabitant of Ljubljana, which is the oarsman's hometown; this conversation is reminiscent of Odysseus conversation with the goddess Athena in the form of a young man in the 13th episode of the epic poem *Odyssey*. A detail worth mentioning is that the sea of the ballad *Galjot* might be the Lake of Ljubljana which was the predecessor of the Ljubljana Moor. Four hills, Sveti Lovrenc, Sveta Ana, Sveti Jožef, and Žalostna Gora, two of which are male in character (Sveti Lovrenc and Sveti Jožef) and the remaining two (Sveta Ana and Žalostna Gora) female, follow one another in a line from the southeast to the southwest. With the exception of Sveta Ana, the remaining three hills can be linked with the three offerings made by the oarsman of the afore-mentioned ballad: the divine service vestment, the golden chalice, and the loud bell.

The hill named Sveta Ana (Saint Anne) may evoke the memory of Athena, the wise goddess with owlsh eyes, and linked with the southern constellation Orion consisting of three stars within the frame of four more stars. This constellation also suggests a connection with the purchase of a handsome cloak in the legend *Jurij sojen*, and with the divine service vestment depicted in the ballad *Galjot*. A similar parallel can be found in the triangularly-shaped head of the constellation Taurus, positioned above Orion, in relation with the purchase of the golden chalice. And the constellation Perseus, which is situated above Taurus, suggests a connection with the purchase of a large, and very loud, bell.

Two other features are associated with spring sailing. The first is the evening galley from the ballad *Galjot* whose form can be detected in the shape of the new moon (the Grail Cup moon) shining on the western skies above the former town of Navport (the Vrhnika of today). The second is the morning sail that can be perceived in the shape of the waning moon sailing across the eastern skies above the former town of Emona, the present-day Ljubljana. If we consider the period in which the sun was positioned above the constellation Orion on the spring equinox it may even be suggested that the memory was probably still alive of an autumn of long ago in which the Argonauts were said to sail the Lake of Ljubljana from Emona to Navport. The golden chalice, the golden rosary, and the golden ring in folk songs *Jurij sojen* and in *Galjot* are reminiscent of the golden color of amber. It was amber that gave its name to the amber trail leading from the Baltic to the Adriatic Sea and crossing Pannonia and the Lake of Ljubljana.

Das Opfern des Schweins in der baltischen Tradition

Nijolė Laurinkienė

Pig Sacrifice in Baltic Traditions/ The article analyzes pig sacrifice and the use of pork as a ritual dish in customs connected with sowing and practiced by descendants of the Prussians. The author explores the custom, which has been described by various sources and practiced in East Prussia in the second half of 17th – century, in relation to the data collected by Lithuanian ethnographers of the 20th century that link the pig to various agrarian processes.

Performed during the sewing period and often employing pig parts such as the head, legs, or the tail, the practice may be explained as an echo of sacrificing a pig to the earth and to Žemyna, the goddess of wheat who personifies the earth. It may be presumed that Žemyna had the same function as Demeter had for the Greeks and Ceres and Tellus for the Romans.

Das Schwein ist eines der typischsten Tiere der chthonischen Mythologie, die von Religionsforschern als eine archaische Weltanschauungsphase betrachtet wird (Лосец 1980: 329; Simek 1984: 459; Gimbutienė 1985: 160-161; Gimbutienė 1996: 10,151). Das Verehren und Opfern des Schweins bzw. dessen wilden Vorfahren, des Wildschweins, ist in vielen Quellen der baltischen Religion und Mythologie bezeugt. Schon bei Publius Cornelius Tacitus, der im 1. Jh. nach Chr. Kunden über die Religion der aistischen – westbaltischen – Stämme angeführt hat, wird erwähnt, dass diese Stämme, die Verehrer der Göttermutter (*mater deum*) waren, als Zeichen ihres Glaubens Abbilder der Wildschweine getragen hätten. „Jenes Zeichen ist wie eine Waffe oder Schutzmittel: es schützt den Verehrer der Göttin vor allem sogar gegenüber den Feinden“ (*insigne superstitionis formas aprorum gestant: id pro armis omniumque tutela securum deae cultorem etia hostis praestat. Germania, 45; BRMŠ I 143, 145*). Daraus würde folgen, dass das Wildschwein das Kulttier der Bekenner der Göttermutter war. Die von Tacitus erwähnte *mater deum*, verehrt von Ackerbauern, Brotgetreidebauern, wird von mehreren Mythologieforschern (Norbertas Vėlius, Vladimir Toporov) identifiziert mit der Erd- und Getreidegöttin der Nachkommen der Preußen (*Pruzzen, Altpreußen*; eine Ethnie baltischer Herkunft, die im südöstlichen Baltikum zwischen der Weichsel und dem Memel ansässig war und im 13. Jh. von dem Deutschen Orden unterworfen worden ist) und der Litauer, Žemyna (die als Entsprechung der griechischen Demeter gelten darf; BRMŠ I 140-141; Toporov 2000: 257). Also wurde das Wildschwein schon in einer der frühesten Quellen der baltischen Religion und Mythologie mit der Göttermutter in Beziehung gebracht.

Das Wildschwein kommt auch in der Erzählung von der mythischen Figur Soviji (*Совиу*, N. Singular) vor, der den Brauch der Toteneinäscherung sowie neue Götter bei den Balten und einigen anderen Völkern eingeführt hat (Einschub der Chronik Joannes Malalas', 1261). Dort wird von der Zubereitung der Körperteile (der neun Milze) des

Wildschweins für das Festmahl, mit anderen Worten, für die Opferung, berichtet, bevor es in die „Hölle“ hinuntergeht (BRMŠ I 266-267). Es gab Deutungen von Auslegern dieses Mythos, dass das Erjagen des Wildschweins zum archaischen Ritus der Opferung der Göttin-Mutter gehören könnte (Beresnevičius 1990: 114) und dass Soviji, indem er das Wildschwein besiegt, die Beziehung zur chthonischen Phase der alten Religion bricht – zu der Phase, die das Wildschwein vertreten habe (Greimas 1979: 10-11). So wird hier das Wildschwein dem Vorstellungskreis der chthonischen und mit der Göttin-Mutter zusammenhängenden Religion zugerechnet.

In einigen späteren historischen Quellen aus dem 16. Jh. ist bezeugt, das Schwein würde von Prußen geopfert. Lucas David bemerkt, wenn den Bauern von Samland nicht gelingen wollte, Fisch zu fangen, hätte der Waideler Waltin Suplit ein Opfer dargebracht. Am Ufer der Rantava wurde ein schwarzes, gut gemästetes, fettes Schwein geschlachtet. Der Waideler hätte seine Zitzen abgeschnitten und mit ein paar ausgesprochenen oder gemurmelt Worten sie ins Meer geschleudert. (BRMŠ II 259, 290). Caspar Hennenberger beschrieb eine Opferung des Schweins in der Gemeinde Pobeten mit ähnlichem Zweck wie im oben erwähnten Fall, d. h. um die Segnung Gottes zu bekommen und viel Fisch fangen zu können. Sechs Dörfer wären zusammengekommen, hätten zwölf Bierfässer gekauft und ein gemästetes Schwein geopfert (BRMŠ II 333, 345).

In diesem Artikel ist man nicht bemüht, alle in den schriftlichen Quellen der baltischen Religion und Mythologie festgehaltenen Fälle der Opferung des Wildschweins, Schweins bzw. Ferkels zu betrachten und zu analysieren. Man möchte auf die Verwendung des Schweinefleisches in den Saatgebräuchen aufmerksam machen, die in der zweiten Hälfte des 17. Jhs. von dem Historiographen Matthäus Prätorius in seinem historisch-ethnographischen Werk über die Preußen („Deliciae Prussicae, oder Preussische Schaubühne“) beschrieben wurden. Man stützt sich auch auf die Zeugnisse zum betreffenden Thema, die im 20. Jh. von Litauern festgehalten sind. Die in diesen Quellen konservierte Verbindung des Schweins mit agrarischen Sitten und Bräuchen darf wohl als Relikt der alten mythischen Weltanschauung, die den Ackerbau mit bestimmten chthonischen Götterheiten und den ihnen dargebrachten Tieren in Zusammenhang brachte, in der baltischen Tradition gelten.

Schweinefleisch – rituelle Speise der Nachkommen der Prußen nach der Saat

Im Kapitel erwähntes Werks über das Saatfest in den von Nachkommen der Preußen bewohnten Gebieten (Nadrauen, Schalauen u.a.) berichtet also Prätorius, dass nach der Getreidesaat Schweinefleisch, und zwar wichtige Körperteile des Tiers wie der Kopf, unbedingt mit dem Rüssel, sowie die Füße, als eine rituelle Speise aufgetragen würde:

Nach diesem Rallen und Tournieren richtet die Wir-/thin den Tisch an, auff welchen sie gemeiniglich einen Schweins-/Kopf und Schwein- Füße in einer Schüssel oder andere Speisen auff-träget, aber ein Schweins-Rüssel muß nothwendig seyn, anzudeu-/ten, daß die Pflüger leicht den Acker mit einem Eysen umbwer-//ffen mögen wie ein Schwein, wenn es in der Erden wühlet / und die Erde auffwirfft (P 5, 4, 8).

Bemerkenswert ist die hier aufgeführte Erklärung des Autors, warum für das Festessen ein Schweinsgericht zubereitet wird, dessen Akzent der Rüssel ist: dies sollte wie ein

magisches Mittel wirken, das die Arbeit des Ackerbauers beeinflusst. In der Tat assoziiert man das Schwein mit seiner Gewohnheit, in der Erde zu wühlen, mit dem Prozess der Bodenbearbeitung: mit seinem Rüssel wendet es die Erde um, ähnlich dem Bauer, der mit dem Pflug eine Furche in den Boden zieht. Wegen dieser Fähigkeit wurde dieses Wesen in alten mythologischen Traditionen (vor allem in der griechischen) neben die Göttinnen des Ackerbaus gestellt. Nicht zu vergessen ist außerdem, dass das Geschlecht der Schweine sich durch eine starke Fruchtbarkeitspotenz auszeichnet. Letztendlich konnte der Körper dieses Tieres selbst Vorstellungen der Fülle und des Überflusses wecken.

Auch der gesamte vom Priester (dem Maldininks) am Tisch mit der Schweinefleisch-Schüssel ausgeführte Ritus unterstützt den Gedanken, dass der Schweinskopf und Schweinsfüße als eine Opferspeise zu betrachten sind: *Darauff tritt der Maldininks / vor den Tisch und bethet ebenfalls drey-mahl mit eben Cere-/monien wie zuvor, zum Vierden mahl trincket er dem / Wirth zu, der es, wie er vor dem außgang seiner Leute be-/scheiden getahn, auß und herumb trincket, nachmals wirdt / gegessen <...>* (P 5, 4, 8). Bevor der Schweinskopf und Schweinsfüße verzehrt werden, wird also gebetet und „Zeremonien wie zuvor“ werden vollzogen. Hier meint der Autor die von ihm bezeugten religiösen Zeremonien vor der Saat, während deren der Priester Bierlibationen für Žemynėlė, die Göttin des Ackerbaus, mit Begrüßungsworten vollführt hatte und, wie im letzteren Fall, herumtrinken ließ (P 5, 4, 4; BRMŠ III 180, 286). Es ist nicht zu bezweifeln, dass das nach der Saat verzehrte Schweinsgericht eine rituelle Speise war und wahrscheinlich als Opfer der für das Getreide und dessen Saat zuständige Göttin, wie der Kontext zeigt – der Žemyna, galt.¹

Die Beziehung des Schweins zum Agrarbereich zeigen auch andere von Prätorius angeführten Zeugnisse. Dieses Tier wurde von den Preußen nicht nur zur Saat, sondern auch während des Mistfahrens geopfert, indem das Ritual des Bier-Trankopfers zu Ehren der Žemyna wiederholt wurde (P 5, 10, 1; BRMŠ III 194-196, 297-298).

Zuletzt ist zu bemerken, dass auch das gewöhnliche Schlachten dieses Tiers an das Ritual einer Opferung den Göttern erinnerte. Während des von Prätorius beschriebenen Schweinsschlachtfestes wurde ein Biertrinken veranstaltet mit gewöhnlichen der Žemynėlė gewidmeten Riten: *Es pfelet aber auch mit / palabinken, Zemynelauken und offermahligen umbtrincken ge-/feyert werden* (der Begriff *Zemynelauken* bezeichnet den Ritus des Biervergießens mit Gebet für Žemyna; *mit palabinken* ‚mit den Grüßen‘). Die verbrannten Schweinsknochen wurden in der Erde vergraben. Dies ist zweifelsohne ein Opfer der Erde und ihrer Göttin (P 5, 10, 5; BRMŠ III 195, 298-299).

Opfern des Schweins bzw. Ferkels bei anderen Völkern

Der Zusammenhang zwischen dem Schwein bzw. Ferkel und der Saat und den Göttinnen des Ackerbaus ist aus religiösen Traditionen der Völker Südeuropas bekannt. Das Schwein galt als das Tier der griechischen Demeter, mit dem zusammen sie häufig auf

¹ Nicht nur Žemyna war mit der Saat verbunden, sondern auch der Gott Pergubrius, dem auch Schweineköpfe geopfert wurden: *Also ist dem Pergubrio so woll im Martio, alß im Herbst gefey-/ret worden, denn sie davor gehalten, sie hatten den Arbeits- Gott / von der nöthen so woll im Vorjahr, wenn sie da Feldt einrichteten / Zur Sommer-saath, alß auch wenn sie dasselbe zur Winter-saath / bearbeiten müsten. . Im Martio wen die Arbeit angegangen / haben sie ihm umb hülfte gebethen, dabey sie Ihm zu Ehren / Schweins-köpfe verzehret <>* (P 4, 7, 17; BRMŠ III 141, 255).

den Terrakotten dargestellt wird (Wissowa, 1901: 2761 col.). Laut Georg Wissowa, ist die nahe Beziehung des Schweins wird zu dieser Göttin aus dessen enormen Fruchtbarkeit zu erklären (weshalb es sowohl zum Opfer, als auch zum Attribut der Göttin wurde) sowie aus der kathartischen Wirkung des Schweinebluts (ebenda).

Während der Thesmophorien – des herbstlichen Saatfestes – wurden Ferkel auf bestimmte Weise der Demeter geopfert. Der Monat, in den dieses Fest fiel, würde unserem Oktober entsprechen (Wissowa 1901: 2751 col.). Das archaische Ritual der Thesmophorien bildet das Herausheben der verwesenen Reste der Ferkel aus speziellen unterirdischen Höhlen. Die Ferkel wurden als Opfer zusammen mit anderen geopfert Dingen, dies geschah im voraus – bereits in der Dreschezeit darin geworfen. Sie wurden in spezielle unterirdische Höhlen zusammengeworfen, und später hob man ihre gefaulten Reste heraus und vermischte sie mit dem Samen. Das Vermischen des Samens mit Fleischresten war ein wirksames rituelles Mittel. Denn man glaubte, dies habe eine magische Wirkung auf das Getreide (Nilsson 1995: 312, 319). Unterirdische Gruben mit darin geopfert Ferkeln konnten auch Kores Untergang in die niederen Regionen darstellen und daran erinnern, wie die Erde sich damals auftat und darin eine Schweineherde versank. Die Thesmophorien waren ein Agrarfest, ein Bauernfest, an dem nur Frauen teilgenommen haben. Es ist daraus zu erklären, dass der Ackerbau in primitiven Gesellschaften eine weibliche Erfindung war, die Frau war es, die zuerst den Boden zu bestellen, den Samen zu streuen und Früchte zu züchten versuchte. Wahrscheinlich deshalb waren auch die Gottheiten des Ackerbaus bei vielen Völkern weiblichen Geschlechts.

Auch den römischen Göttinnen Ceres und Tellus wurde das Schwein geopfert, und zwar eine trüchtige Sau. Dies könnte geschehen – wie auch bei anderen Völkern der Ackerbauer – während des Saatfestes. Dieses Fest hieß *sementivae/sementinae* (sein Datum steht nicht fest, denn der Zeitpunkt könnte sich wegen wechselnder Klimabedingungen ändern). Aus diesem Anlass wurden Libationen den Göttinnen vollführt, Ceres, die Göttin der Vegetation, wurde um gutes Aufgehen und Wachsen des Getreides gebeten, die ihr nahestehende Tellus, die eine Personifikation des die Ernte bringenden Ackers war, darum, dass das gesäte Korn in ihrem Schoß gut geborgen ist (Guillen 1985: 98).

Die Ägypter hielten, laut Herodot, das Schwein für ein unsauberes Tier, doch für manche Götter, und zwar für Selene und Dionysos (der Historiker meinte Isis und Osiris; Isis wurde von Griechen mit Demeter identifiziert), wurden Schweine bei Vollmond geopfert. Der Ritus der Opferung wurde in einer bestimmten Weise vollzogen. Nachdem das Schwein geschlachtet wurde, legte der Priester das Ende des Schwanzes, die Milz und den Unterbauch zur Seite und deckte sie mit dem Bauchfett des Tieres ab. Dies alles wurde verbrannt. Das restliche Fleisch wurde während desselben Vollmonds gegessen (Herodot 2, 47). Isis' nahe Beziehung zum Schwein bestätigt auch die Tatsache, dass, laut dem Ägyptologen und Religionsforscher Hans Bonnet, eine der Erscheinungen dieser Göttin die Gestalt des Schweines hatte (Bonnet 1971: 326).

Kehrt man zurück zu der den Litauern und Preußen näher stehenden vorchristlichen lettischen Religion, so ist zu bemerken, dass ein schwarzes Ferkel dem Ceruoklis (*Cereklicing, Cerekling*) dargebracht wurde, dem „Felder- und Getreidegott“, der seinem Herrschaftsbereich nach mit Žemyna verwandt ist. Außer dem schwarzen Ferkel, opferte man ihm in den Wäldern ein schwarzes Huhn und einen schwarzen Ochsen sowie einige Fässer Bier (Jahresbericht 1606 der Rigaer Jesuiten; BRMŠ III 550, 555, s. auch BRMŠ III 557, 562). Laut Historiker Stanisław Rostowski, war Ceruoklis „der aus der Hölle stam-

mende Gott der Gastlichkeit (*ex orco ille hospitalitatis deus*), dem die Menschen die ersten Bissen jedes Essens und die ersten Schlucke jedes Getränks geopfert hätten“ (1768, BRMŠ IV 142, 146; s. auch BRMŠ III 567).

Opfern des Schweins der Erdgöttin in Litauen

Von einem im Herbst (*in autumno colenda*) in Litauen (in Žemaitkiemis, Bezirk Ukmergė) allein von Frauen ausgeführtes Ritual, und zwar von einer Opferung des Schweins, der Erdgöttin (*tellure dea*) gewidmet, hat 1583 der Jesuitenmissionar Jacobus Lavinius geschrieben:

Nam principio de tellure dea, in autumno colenda, ea superstitio fuit, ut suem illi diuturno tempore saginatam solae mulieres, saga accersita sacrificarent unde solae, quoque ipsam opipare preparatam absumebant, cumque aliqua in convivio de cerevisia deae illi iam oblata biberet, illam reliquae verubus ligneis sibilantes simulabant. „Denn zuerst war dieser Aberglaube mit der Erdgöttin (*tellure dea*) verbunden, die im Herbst verehrt wurde und der die Frauen alleine ein lange gemästetes Schwein geopfert haben, das sie selbst, schön zubereitet und zusammen mit einer eingeladenen Priesterin, aufaßen; und wenn während des Schmauses eine von ihnen dieser Göttin geopferes Bier trank, haben die anderen diese mit Holzstangen zischend angetrieben“ (BRMŠ II 605, 608).

Ganz deutlich wird gesagt, dass das gemästete Schwein ein Opfer für die Göttin ist, die als *tellure dea*, d. h. Erdgöttin, vorgestellt wird. Höchstwahrscheinlich ist hier Žemyna gemeint. Diese Auffassung bestätigt auch das von Frauen geopferes Bier – eine typische Opfergabe für Žemyna –, das die Teilnehmerinnen der Zeremonie getrunken hätten. Die Einladung der Priesterin als Leiterin der Opferung zeigt, dass hier von einem entwickelten Gottheitskult die Rede ist, für dessen Funktionierung spezielle Kultbedienstete nötig waren. Die Teilnahme allein der Frauen an dieser Opferung und die Tatsache, dass sie gerade im Herbst veranstaltet wurde, erwecken Assoziationen mit griechischen Thesmophorien, die, wie erwähnt, auch ein Frauenfest waren, genauso im Herbst begangen und der Göttin des Ackerbaus, Demeter, sowie der von ihr betreuten Aktion – der Saat – gewidmet. Die zu vergleichenden Rituale stimmen also in mehreren ihrer Komponente überein. Lavinius gelang es, ein von den Litauern noch in der zweiten Hälfte des 16. Jhs. praktiziertes Ritual festzuhalten, das besonders archaische Züge der Verehrung der *tellure dea* bewahrt hatte. Es ist zwar nicht gesagt, zu welcher Situation im agrarischen Kalender diese Darbringung Beziehung hatte, doch die Andeutung, dies hätte in *autumno colenda*, „an den Herbstkalenden“, stattgefunden, d. h. am ersten Tage eines Herbstmonats (lat. *Calendae* – der erste Tag eines jeden altrömischen Monats), lässt annehmen, dass sie mit der Wintergetreidesaat im Herbst verbunden sein konnte. Aber dies ist natürlich nur eine von den möglichen Voraussetzungen.

Das Opfern des Schweins der Göttin Erde (*Deae Telluri*) ist auch im Jahresbericht 1588 des Vilniusser Jesuitenkollegiums registriert:

In oppido quodam tam crassa erat ignorantia rerum, ut porcam immolarent Deae Telluri, Solem multi Lunamque venerarentur <...> „In einem Städtchen herrschte solche Ignoranz, dass man ein Schwein der Göttin Erde opferte <...>“ (BRMŠ II 618, 626).

Von dem der Erde (offenbar der Göttin der Erde) geopfertem Schwein berichtet auch der Jesuit Rostowski in seiner „Geschichte der litauischen Jesuitenprovinz“ [*Litvanicarum societatis Jesu historiarum provincialium*]: *Telluri porca faciebant* <...> „Der Erde wurde ein Schwein geopfert <...>“ (1583, BRMŠ IV 140, 146; anscheinend stützte er sich auf Zeugnisse von Lavinius). „Die Reste des Tiers bewahrte man zu Hause, denn man glaubte, dies würde Wohl und Sicherheit gewährleisten“ (ebenda).

Fasst man die erwähnten Zeugnisse zusammen, so bleibt wohl kein Zweifel daran, dass die Litauer noch im 16. Jh. ihrer Göttin der Erde das Schwein geopfert haben – der Göttin, die in den schriftlichen Quellen als *tellure dea*, *Dea Telluri*, mit einem Wort – Tellus bezeichnet wird. Tellus ist nicht nur ein Gattungsname des Lateinischen, das „die Erde“ bedeutet, sondern auch der Name einer der ältesten römischen Gottheiten. Ihre Entsprechung in der litauischen Mythologie ist ganz gewiss Žemyna. Die Letztere umfasste mit ihrer Tätigkeit die sowohl der Ceres, als auch der Tellus eigenen Funktionen (Ceres hat in der römischen Mythologie mit der Zeit die archaischere Tellus ausgestoßen).

Opfern des Ferkels den Steinen-Deyues

In einem der Jahresberichte (1600) des Vilniusser akademischen Kollegiums der Jesuiten wird von einer Opferung des Ferkels den Steinen mitgeteilt, die als *Deyues* (lit. *deivė* – ‚die Göttin‘), also Göttinnen, bezeichnet werden (dies könnte in Žemaitija der Fall gewesen sein; der genauere Ort ist nicht angegeben). „Die Göttinnen“ werden hier größere Steine mit flacher Oberfläche genannt, die in den Speichern in die Erde eingegraben und mit Stroh bedeckt waren:

Alibi lapines non parui in horreis, in terra defossi, superficie plana sursum versus, non terra, sed stramine contacti asseruantur, quos Deyues appellant, atque vt custodes frumentorum et pecorum religiose colunt. Focus ipse ita omnibus observatur religiose, vt nemo accedere propius audeat; quod si quis eum attingat, eum confractum iri credunt. „In manchen Speichern werden nicht kleine in die Erde eingegrabene Steine, mit flacher Oberfläche nach oben, aufbewahrt, nicht mit Erde, sondern mit Stroh bedeckt; sie werden Deyues genannt und fromm verehrt als Behüter des Kornes und des Rindviehs. Der Platz der Opferung selbst wird allgemein so gehütet, dass sich keiner getraut, näher zu treten. Würde man [diesen Stein] berühren, so glaubt man, würde man vom Blitz erschlagen“ (BRMŠ II 620, 628).

Diesen Göttinnen, die in Gestalt von Steinen verehrt wurden, hatte man ein schwarzes, noch gesäugtes Ferkel geopfert, von dessen Darbringung weiter im Text des zitierten Jahresberichts 1600 der Jesuiten erzählt wird:

Mactant parcellum lactantem omni parte nigrum, quem coctum pater et mater familias, cum anu sacrificia comedunt; particulas autem tam ex porcello, quam ex aliis cibis, si qui forte parari fuerint, cum ter nouem buccellis panis, anus in horreum defert, vbi dictum Deyues sola, remotis omnibus, placat. „Man schlachtet ein gesäugtes ganz schwarzes Ferkel, das gekocht von dem Vater und der Mutter der Familie zusammen mit einer alten Opferpriesterin aufgegessen wird; einen kleinen Teil von diesem Ferkel sowie vom an-

deren Essen, wenn es zubereitet wurde, zusammen mit siebenundzwanzig Stücken Brot, bringt die Opferpriesterin in den Speicher, wo sie zu den genannten Deyues [d. h. zu den Steinen] ganz alleine, während sich alle entfernt haben, fleht“ (BRMŠ 620, 628).

Das den *Deyues*-Steinen dargebrachte Ferkel- und Brotopfer sowie die genannte Funktion dieser “Göttinnen” (Behüten des Kornes und des Rindviehs) sind ein hinreichender Grund, sie mit der Göttin der Erde zu verbinden.

Schweinefleisch in späteren litauischen Saatgebräuchen

Die von den Litauern noch vor gar nicht langer Zeit befolgten Saatgebräuche, wenn auch entsakralisiert, ohne Verständnis ihres eigentlichen, mit den ursprünglichen Glauben verbundenen Sinns ausgeübt, haben eine enge Beziehung zu dem Schwein als einem mythischen Tier bewahrt: sie widerspiegeln die Korrelation zwischen den Realien der chthonischen mythischen Welt – Erde, Saat und Schwein –, eine Korrelation, die tiefe Wurzeln in den alten Religionen Europas hat.

Das rituelle Essen des Schweinefleisches habe direkt auf dem Felde, vor dem Beginn der Getreidesaat, stattgefunden:

Sėjant javus į lauką išsineša kiaulės kojas ir degtinės puskvortį, ten suvalgo ir sugeria, tai sako, kad geriau javai auga. „Bei der Getreidesaat nimmt man Schweinebeine und ein halbes Quart Schnaps mit auf das Feld, isst sie und trinkt es aus, damit das Getreide besser wachse“ (Pabiržė, BlŽ 22/343).

Gaspadinė niekuomet neatiduoda kiaulės uodegas šeimynai suvalgyti, pakol nepradedą sėti vasarojų, - kai sėjėjas pareina pirmąkart sėjės vasarojų, tai jam atiduoda, kad varpos tarptų, kaip kiaulės uodega. „Die Hausfrau gibt nie den Schweineschwanz der Hausgemeinschaft zum Essen, solange man nicht beginnt, das Sommergetreide zu säen, – wenn der Säer nach der ersten Sommergetreidesaat nach Hause zurückkommt, gibt sie ihn ihm, damit die Ähren werden wie der Schweineschwanz“ (Klovainiai, BlŽ 22/344).

Die bezeichnete Intention, die das Motiv des Ritus erklärt, – damit das Getreide besser wachse, damit die Ähren gedeihen, – zeigt, dass diese Handlungen auf eine eigentümliche, mit einer bestimmten mythologischen Tradition verbundene Denkweise gegründet wurden. Das Essen des Schweinefleisches auf dem Felde vor der Saat oder das Überreichen des Schweineschwanzes dem Säer des Sommergetreides, wenn dieser nach der Arbeit nach Hause zurückkommt, sind als eine Opferung der die Fruchtbarkeit des Getreides bestimmenden chthonischen Gottheit zu interpretieren.

Auch dem Säer der Erbsen wird empfohlen, bei der Saat ein Schweinebein zu essen, damit die Ernte reich wäre (BlŽ 57/925), während man bei der Gerstensaart einen Schweineschwanz zwischen den Zähnen halten soll, dann werden die Ähren groß wachsen (BlŽ 50/813-817).

Eine magische Wirkung auf die Fruchtbarkeit des Getreides und anderer gesäten Pflanzen hätte, wie man meinte, nicht nur das Schwein selbst, sondern auch Dinge, die mit ihm in Berührung gekommen waren und seine spezifische Kraft erworben hatten, – der Strick, an dem das Fleisch hingte, und auch das Stroh, das vom Sengen des Schweins geblieben war:

Sėdamas turi laikyti dantyse pantį, su kuriuo buvo mėsa pakabinta, tada javai derės. „Beim Säen muss man den Strang in den Zähnen halten, an dem das Fleisch gehängt war, dann wird das Getreide fruchtbar (Daugailiai, BlŽ 27/420).

Kai kiaulę svilina, tai stengiasi, kad tu šiaudų liktų pabiržyti pavasarį pradėjus sėti: užaugs gerų javų, kiaulės bus geresnės ir bus kuo penėti. „Wenn man das Schwein sengt, bemüht man sich, dass von dem Stroh etwas zurückbleibt, womit man dann im Frühling beim Säen markieren kann, bis wohin die Samenkörner fallen: so wird das Getreide gut wachsen, die Schweine werden besser und man hat mehr Futter“ (Antazavė, BlŽ 27/421a).

Die Schweine werden auch zu der Zeit der Roggensaat in Beziehung gebracht. Um Aukštadvaris herum sagt man:

Rugius pradeda sėti, kada kiaulės miega, tai duona bus soti ir skalsi. „Man beginnt Roggen zu säen, wenn die Schweine schlafen, dann wird das Brot reich und satt“ (Aukštadvaris, BlŽ 40/658).

Die betrachteten litauischen Saatgebräuche, in denen in vielen Fällen Schweinefleisch vorkommt – Beine, Schwanz, die zugunsten der besseren Vegetation der gesäten Pflanzen während der Saat aufgegessen oder auf eine andere Weise gebraucht werden, können ausgelegt werden als Widerspiegelung der Schweinsopferung für die Erde und sie verkörpernde Gottheit. So bekräftigen auch diese späteren ethnographischen Nachweise die Interpretation des Schweinefleisches als einer rituellen, mit der Gottheit der Erde verbundenen Speise in den von Prätorius beschriebenen Saatgebräuchen. Daraus würde folgen, dass die Balten während der Saat ähnliche Rituale ausgeübt haben wie die Völker Südeuropas: sowohl der Demeter der Griechen, der Ceres und der Tellus der Römer, als auch der Žemyna der Nachkommen von Preußen und der Litauer wurde das Schwein geopfert.

Abkürzungen und Literatur

BlŽ – Balys, Jonas. Lietuvių žemdirbystės papročiai ir tikėjimai [Agrarische Bräuche und Glauben der Litauer] , in: Lietuvių tautosakos lobynas [Schätze der litauischen Folklore], X. Silver Spring, MD, 1986.

BRMŠ – Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai [Quellen der baltischen Religion und Mythologie], sudarė [Zusammenstellung von] Norbertas Vėlius, Bd. 1: Von den ältesten Zeiten bis zum Ende des 15. Jahrhunderts. Vilnius, 1996, Bd. 2: Der 16. Jahrhundert. Vilnius, 2001, Bd. 3: Der 17. Jahrhundert. Vilnius, 2003, Bd. 4: Der 18. Jahrhundert. Vilnius, 2005.

P – Pretorijus, Matas. Prūsijos įdomybės, arba Prūsijos regykla [Praetorius, Matthaeus. Deliciae Prussicae, oder Preussische Schaubühne], Bd. 3. Vilnius, 2006. Die erste Zahl nach der Abkürzung bezeichnet die Nummer des Buches, die zweite – die des Kapitels, die dritte – die des Paragraphs.

MNM - Мифы народов мира / Гл. ред. С.А.Токарев, т. I – 1980, т. II – 1982, Москва. Beresnevičius, Gintaras. 1990. Dausos [Das Jenseits]. Klaipėda.

- Bonnet, Hans. 1971. Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin, New York.
- Gimbutienė, Marija. 1985. Baltai priešistoriniais laikais [Die Balten in der prehistorischer Zeit]: Etnogenezė, materialinė kultūra ir mitologija. Vilnius, 1985.
- Gimbutienė, Marija. 1996. Senoji Europa [Die Alte Europa]. Vilnius, 1996.
- Greimas, Algirdas Julius. 1990. Tautos atminties beieškant: Apie dievus ir žmones [Bei der Suche nach dem Volksgedächtnis: von Göttern und Menschen]. Vilnius-Chicago.
- Guillen, Jose. 1985. Vrbs Roma: Vida y costumbres de los romanos, Bd.3. Salamanca.
- Nilsson, Martin P. 1995. Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen. Stuttgart und Leipzig.
- Simek, Rudolf. 1984. Lexikon der germanischen Mythologie. Stuttgart, 1984.
- Toporov Vladimir. 2000. Baltų mitologijos ir ritualo tyrimai [Untersuchungen der Mythologie und des Rituals der Balten], sudarė [zusammengestellt von] Nikolai Mikhailov. Vilnius.
- Wissowa, Georg. 1899. Demeter, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, herausgegeben von Georg Wissowa, neue Bearbeitung. Stuttgart.
- Лосев, Алексей. 1980. Греческая мифология, in: MNM I .

Žrtvovanje svinje v baltskem izročilu

Nijolė Laurinkienė

V prispevku avtorica raziskuje pojav žrtvovanja svinje ali prašiča v baltski tradiciji. Pozornost je posvečena uporabi svinjskega mesa kot obredne jedi v šegah, vezanih na setev, pri potomcih Prusov, ki so bili opisani v drugi polovici 17. stol. v Vzhodni Prusiji. Avtorica se opira na podatke litovskih etnografov 20. stol., ki pričajo o povezavi svinje z agrarnimi procesi.

Analizirani setveni običaji, v katerih pogosto figurirajo deli svinje (glava, noge, rep) se lahko da razložiti kot odmev žrtve svinje zemlji in zemljo personificirajoči boginji Žemyni, ki je bila boginja žita. Raziskava je pokazala, da so potomci Prusov žrtvovali svinjo Žemyni, tako kot Grki Demetri, Rimljani pa boginjama Cereri in Tellus.

Архаический обряд – либация у древних балтов в сопоставлении с данными славянской религии

Эльвира Усачёвайте

The Archaic Custom of Libation and the Slavic Religion/ According to written sources, ancient Balts and Slavs practiced libation, a ritual pouring out of mead, beer, animal blood or other sacral liquids in order to honor and make an offering to a god, goddesses, or ancestral soul. An important integral part of a religious cult, libation could signify ritual supplication or express gratitude for some kind of help. There were also instances of human sacrifice. A symbolic relic of libation is the pouring of a liquid on the floor, a custom that had been preserved in rural parts of Lithuania to the 20th century.

Древние народы, желая обратиться к богам, совершали жертвоприношения. В зависимости от характера жертвы можно выделить следующие формы жертвоприношений: просьбы, благодарности, извинения, кровавые и бескровные жертвы. Жертва была незаменимой формой религиозного культа. По мнению известного балтиста Владимира Топорова, проблема жертвоприношения необычайно важна: её постановка помогает лучше понять и сам ритуал, и его обряды¹.

Ритуал принесения в жертву у балтов хорошо документирован в письменных исторических источниках. В нашем исследовании мы будем опираться, в основном, на четырехтомный свод исторических источников по религии и мифологии балтов, составленный литовским мифологом Норбертасом Велюсом. В своде цитируются оригинальные тексты с параллельным переводом на литовский язык². Количество и разнообразие видов жертвоприношений, описанных в исторических источниках³, свидетельствует о том, что балтийские народы располагали сильными языческими культами и, следовательно, мощной, далеко не примитивной, как думали ранее⁴, языческой религией.

Сохранилось много источников, предоставляющих данные о жертвоприношениях у древних балтов; охватить их многообразие в одной статье невозможно. Поэтому целью данной работы является анализ одной из форм жертвоприношения, именуемой *либацией*, т.е. жертвоприношением в виде возлияния. Мы просле-

¹ Из консультации автора с Владимиром Николаевичем Топоровым. В. Н. Топоров был многолетним членом редколлегии книжной серии «Культура древних балтов» (на лит. яз.), выпускаемой вильнюсским Институтом культуры, философии и искусства. Будучи составителем и редактором этих изданий, автор данной статьи общалась с учёным. Восьмая книга сборника «Культура древних балтов: Природа и религия», изданная в Вильнюсе в 2006 г., посвящена памяти В. Н. Топорова.

² *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, sud. N. Vėlius, t. 1-4, Vilnius, 1996–2006 (далее – *BRMŠ*).

³ Более подробно о жертвоприношениях у балтов см.: Usačiovaitė E., *Augimo samprata senojoje lietuvių kultūroje*, Vilnius, 2005, p. 45.

⁴ Brückner A., *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa, 1980, s. 358.

дим за формами сакрального возлияния в архаических обычаях балтов, опираясь на письменные источники, а также сравним либацию балтов со схожими обрядами в культуре древних славян.

Известный специалист Литвы по древнебалтской религии Гинтарас Бересневичюс в последней своей книге сравнил дохристианские религии балтов со славянскими⁵. Он установил сходство культовых мест и структур пантеонов у западнославянских полабов (населявших территории у реки Лаба) и пруссов. Однако сходство между ритуалами жертвоприношений у балтов и славян автор не анализировал.

Жертвоприношения в виде возлияния ведут свою историю из далёкого прошлого балтов. О подобных жертвах пишут источники, которые касаются пруссов: например, в Христбургском договоре 1249 г. сообщается, что пруссы обещают не обращаться больше к богу Курка и к другим своим богам и не совершать им возлияний⁶. Из позднейших источников известно, что Курка был богом еды и питья, которому осенью жертвовали первые обмолоченные хлеба, бобы, ячмень, горох, муку, мёд, пиво, молоко и вообще всё, что можно есть и пить⁷. В Христбургском договоре о жертве говорится немного. В документе, написанном на латинском языке, сказано: *non libabunt* – не возлияют, перед этим стоит другое выражение: *non appellentur* – не обращаются, не аппелируют⁸. Из текста договора следует, что каждое обращение к богу Курка и другим богам сопровождалось поклонением в форме возлияний. Официальный характер документа не позволяет сомневаться в истинности приведённых данных. Поэтому можно предположить, что в XIII в. в прусских землях возлияния являлись важной частью культа. Такая форма почитания богов была известна и другим балтам: они совершали возлияния богам, богиням и духам.

О схожем явлении в культе славян в XVI в. свидетельствовал польский историк Мартин Кроммер в сочинении «О происхождении поляков и их истории», написанном на латинском языке. Перечислив богов – Иеса (Jessam), Лада или Ладона (Ladum, Ladonem), Ния (Niam), Марзана (Marzanam), Зизилия (Ziziliam), Зиевана или Зевония (Zieuanam, Zieunionam), указывают, что в их честь славяне совершали обряд возлияния во время пиров, танцуя и исполняя песни⁹. Такие обряды, как утверждает Ян Длугош, сохранились и спустя несколько столетий после крещения славян¹⁰. Не приходится сомневаться в том, что М. Кроммер и Я. Длугош говорят о либациях у западных славян (поляков). Что конкретно было предметом возлияния – не сказано. Можно предположить, что это были мёд или пиво. Славяне верили, что лучше всего богов успокаивает либация именно этих напитков¹¹.

В XII–нач. XIII в. датчанин Сакс Грамматик описал в своем сочинении, как полабские славяне приносят жертву богу Свентовиту в святилище Аркона на острове Рюген. В специально огражденное место в лесу, где находился идол, был вхож только жрец. Он приходил туда после сбора урожая и приводил в порядок храм. На

⁵ Beresnevičius G., *Lietuvių religija ir mitologija*, Vilnius, 2004, p. 53.

⁶ BRMŠ, t.1, p. 238.

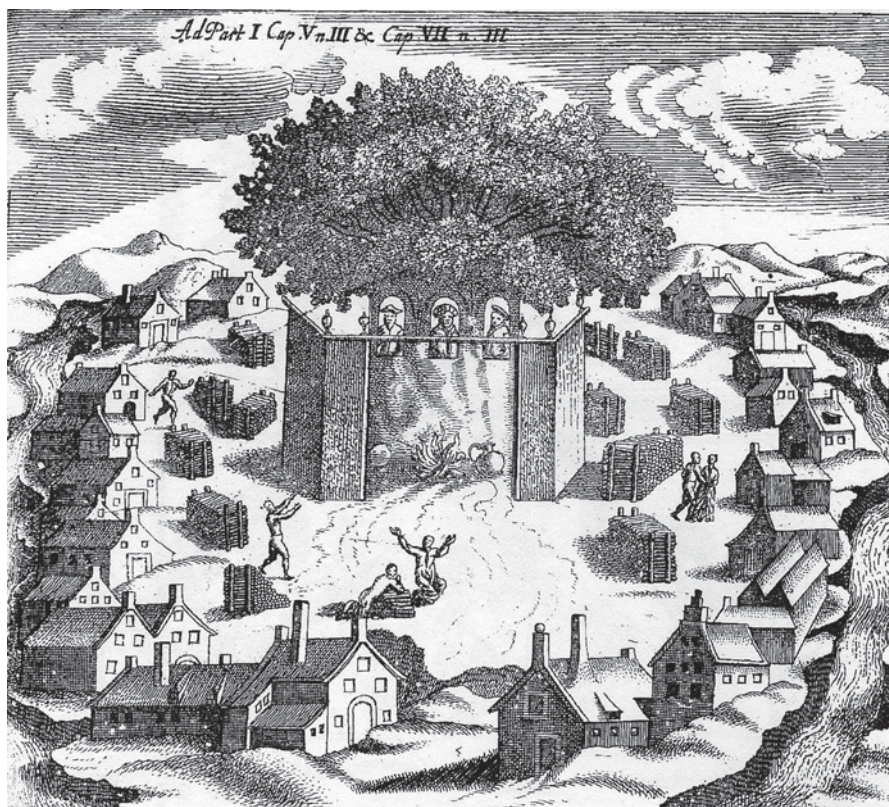
⁷ Praetorius M., *Deliciae Prussicae oder Preussische Schübühne*. Rankraštis, Lietuvos MA bibliotekos Retų spaudinių skyrius, f. 129–1338, p. 643; Hartknoch H., *Alt – und Neues Preussen*, Frankfurt- Leipzig, 1684, S. 161.

⁸ BRMŠ, t.1, p. 238.

⁹ BRMŠ, t.1, p. 415.

¹⁰ Там же.

¹¹ Brückner A., *Mitologia słowiańska*, s. 262.



Древнепрусское святилище Ромове. Hartknoch Ch. Alt-und Neues Preussen, Frankfurt und Leipzig, 1684.

следующий день возле идола выливался мёд из кубка, который был поставлен здесь заранее. После этого кубок вновь наполнялся, и жрец, быстро выпивая мёд как бы за здоровье божества, торжественно обращался к нему, прося благополучия для себя и своего края. Затем кубок снова наполнялся напитком и вжимался в правую руку идола¹².

Мёд и пиво в качестве жидкой жертвы богам приносили не только славяне, но и балты. В протоколе визитации Ливонского костёла в начале XVII в. зафиксировано публичное жертвоприношение, совершённое латышами возле деревьев, которые почитались священными. Были зарезаны чёрный бык и петух, помимо этого богам были предназначены бочки пива¹³. В источнике не указывается количество пива и способ жертвоприношения, но из других сохранившихся аналогичных описаний можно заключить, что пиво в честь бога проливали, а часть его, возможно, выпивали те, кто совершал жертвоприношение. «Краткое изложение Ливонской истории» Дионисия Фабрициуса, опубликованное приблизительно в то же время,

¹² Saxonis Grammatici, *Gesta Danorum*, Hrg. A. Holder, Strassburg, 1886, s. 6 (187).

¹³ BRMS, t. 3, p. 560.



Прусский жрец со жертвенным козлом и ковшем для либаций, XVI в., по книге Х. Гарткноха.

свидетельствует, что при засухе латыши приносили в жертву своему богу Перкунсу чёрную телку, козла и петуха. Животных резали, готовили из них пищу и ели. Но начинали пир обрядом либации: три раза ковшем, наполненным пивом, обносили огонь, на который пиво проливали¹⁴.

Особенно много свидетельств ритуального возлияния у литовцев в XVII в. оставил Матас Преториус. Он пишет, что все праздники у литовцев того времени, все самые трудоёмкие работы начинались с принесения в жертву пива богине земли Жемине¹⁵. Для этого служил заранее освященный ковш, которым пользовались во время ритуала. Интересно, что в начале XX в. в литовской деревне традиционно изготавливали такие орнаментированные ковшы из дерева, но сакральное значение им уже не придавалось. Жертвоприношения сопровождалось специальными церемониями: возлиянием и молитвой. Хозяин (или приглашённый для этой цели жрец) наполнял большой ковш пивом и перед тем, как выпить его, проливал пиво на землю. При этом он произносил молитву: «Жеминочка, цветение поднимающая,

¹⁴ Там же, с. 570.

¹⁵ Praetorius M., *Deliciae Prussicae oder Preussische Schübühne*. Rankraštis, Lietuvos MA bibliotekos Retų spaudinių skyrius, f. 129–1338, S. 756–757 и др.

цвети рожью, пшеницей, ячменём и всеми хлебными злаками. Будь для нас весёлой, богиня, и, чтобы у наших работ стоял святой ангел, а злого человека стороной проведи, чтобы нас не осмеял»¹⁶. После этого напиток освящали. Затем совершающий жертвоприношение сам отпивал небольшой глоток пива и, держа ковш в руке, произносил следующие слова: «Благодарим Бога за то, что он сохранил нам здоровье и одарил нас своими подарками. А также благодарим хозяина, хозяйку и всех других за то, что они всё так хорошо выполнили и заслужили дары. И дальше изволь, Боже, даровать успех хозяину и его ближним. Благослови наш напиток, чтобы мы разошлись довольными. И в будущем дай нам больше, а не меньше»¹⁷. После этого все начинали пить из одного ковша, пущенного по кругу, поздравляя друг друга; затем присутствующие пели и садились есть. После того, как ковш обошёл стол по кругу и все пригубили из него, хозяин или жрец читал молитву Жемине; порой собравшихся окропляли остатками пива¹⁸.

Т.о., можно выделить следующие несколько фаз жертвоприношения: 1) пролитие пива для богини земли, 2) освящение питья молитвой, 3) питьё, 4) разбрызгивание остатков пива.

В зависимости от праздника такие обряды могли включать в себя и иные детали. Например, поздно осенью, когда скот закрывали на зиму, организовывали угощение: пеки пшеничный пирог, если была возможность, готовили другие блюда и, обязательно, – пиво. Когда накрывали стол, хозяин или его сын приносили сено, полуобмолоченную солому, а также зёрна (овса, ячменя) и воду. Всё это клали на стол рядом с хлебом. Праздник начинали возлиянием и молитвой. Только молитва, на сей раз, была другой, чем выше представленная. Хозяин говорил: «Милый Боже, я говорю тебе спасибо за то, что ты меня, моих ближних и мой скот хранишь в милости, оберегаешь от болезней и зверей. Св. Георгий, я благодарю тебя за то, что ты своих собак (медведей, волков) на мой скот не спустил. И теперь, милый Боже, мы желаем запереть наш скот в хлев; благослови его, чтобы было ему в достатке сена, зерна и воды, насыти его в хлеву, готовя к труду. Храни его от колдунов и воров»¹⁹. После молитвы пели, совершали возлияние Жемине, хозяин пил за свою жену, а далее пили все остальные (ковш три раза обходил стол). Потом все расходились, оставались только хозяин с сыном. Они опять молились, стоя на коленях, пили и остатками питья обливали сено, зерно и воду, находившиеся на столе. Окропленные сено, зерно и воду выносили в хлев и скармливали скоту²⁰.

Как видно из процитированных выше молитв, сопровождавших жертвоприношения в XVII в., литовцы наряду с языческой Жеминой уже почитали христианского Бога и св. Георгия. Это – явный религиозный синкретизм.

Интересно то, что в старину литовцы и латыши совершали ритуал возлияния не только в отношении богов, но и древних предков. Я. Длугош (XV в.) писал, что во времена язычества в тех местах леса, где кремировались тела мёртвых, литовцы оставляли душам лепешки из теста и проливали мёд на огнище, веря в то, что души усопших, тела которых были сожжены в данном месте, придут ночью напиться

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же, с. 757–758.

¹⁸ Там же, с. 763, 795.

¹⁹ Там же, с. 776.

²⁰ *BRMŠ*, t. 1, p. 560.

пролитого напитка и насытиться пищей²¹. В XVII в. в Пруссии каждый участник поминок проливал под столом напиток для душ умерших и бросал им куски еды²².

Путешественник Иоган Давид Вундерер (XVI в.) упоминал подобные обряды у латышей. Эти обряды исполнялись перед погребением: на умершего проливали остатки пива или дрожжевую гущу²³. Жертвами разного рода почитали память умерших и славяне²⁴.

Символическую жертву умершим, когда проливали несколько капель напитка или жидкой пищи, в литовской деревне можно было найти ещё в XIX–нач. XX в., о чем свидетельствуют многие этнографические данные. В день поминовения усопших, на сочельник, под стол проливали ложку варева для угощения душ. Души угощались и во время других деревенских праздников, потому что существовало поверье, что во время больших праздников – на крестинах, свадьбах, поминках – вместе с живыми собираются и души умерших. Реликты либации в честь умерших практиковались еще в конце XIX в. и в соседней Белоруссии²⁵.

Надо отметить, что древние славяне и балты приносили в жертву богам не только пиво, мёд и другую жидкую пищу, но и кровь жертвуемого скота. Таких животных закалывали, их сваренное мясо совершающие жертвоприношение съедали, а кровь приносили в жертву, ибо славяне, например, верили, что богам больше всего нравится запах крови²⁶.

Но в старину кровавыми жертвами становились не только животные: в особых случаях приносили в жертву и своих соотечественников²⁷. Русский князь Владимир, например, принёс в качестве жертвы благодарности своего человека²⁸. Литовцы, курши, пруссы, собираясь в военный поход, бывало, наносили пленному рану и смотрели, как из неё течёт кровь. Если сильной струёй – поход будет успешным, если слабой – жди поражения²⁹.

Древние пруссы приносили кровавые жертвы в святилище Ромовы. Здесь рос редкой величины дуб, который, якобы, зеленел и зимой, и летом. В трех нишах ствола стояли идолы главных богов Патуласа, Пяркунаса и Патримпаса. У их подножья горел вечный огонь, и были разложены другие святыни. В трёх шагах от дуба были растянuty холсты, окружавшие дерево со всех сторон и скрывающие святилище от постороннего взгляда. Когда верующие совершали жертвоприношение, холсты отодвигались. Кровь жертвы лили в сторону того идола, которому приносили жертву³⁰.

Как свидетельствуют описания обрядов у ятвягов XVI в., если ритуал свершался не в лесу возле дуба, а в риге или в сарае, кровь животного должна была быть

²¹ Praetorius M., *Deliciae Prussiae oder Preussische Schubühne*. Rankraštis, Lietuvos MA bibliotekos Retų spaudinių skyrius, f. 129–1338, S. 860.

²² BRMS, t. 2, p. 639.

²³ Mannhardt W., *Letto-preussische Götterlehre*, Riga, 1936, S. 419.

²⁴ Brückner A., *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa, 1980, s. 261.

²⁵ Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Санкт-Петербург, 1887, т. 1, ч. 1, с. 150.

²⁶ Brückner A., *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa, 1980, s. 53.

²⁷ Попович М. В., *Мировоззрение древних славян*, Киев, 1985, с. 48–50.

²⁸ Brückner A., *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa, 1980, s. 553, 262.

²⁹ BRMS, t. 1.

³⁰ Praetorius M., *Deliciae Prussiae oder Preussische Schubühne*. Rankraštis, Lietuvos MA bibliotekos Retų spaudinių skyrius, f. 129–1338, S. 562.



Традиционный праздничный кови литовских крестьян нач. XX в., по книге: *Ikikrikščioniškosios Lietuvos kultūra, Senovės baltų kultūra*, t. 1, Vilnius, 1992, p. 112.

спущена в блюдо, из которого окропляли всех собравшихся или проливали кровь на землю, несли в хлев и ею смазывали животных, чтобы были здоровыми. Упомянется и о том, что из жертвенной крови варили и ели специальный суп³¹.

В годовых отчётах иезуитов в Вендене упоминаются жертвенные камни, которые в нач. XVII в. иезуиты заметили в хозяйстве у латышей: камни стояли на кухне или в амбаре. На такой камень проливали кровь убиваемого животного, бросали кусочки еды³². Такие камни иезуиты обнаружили и в деревнях Литвы: люди прикрывали их небольшим количеством сена, верили, что камни приносят счастье.

Почему практиковались подобные жестокие, кровавые жертвоприношения? Желая ответить на этот вопрос, приведём другие факты.

Балты, как и другие народы, полагали, что в крови локализована жизнь. Было замечено, что по истечению крови из тела, человек и животное умирают. Вечно живыми были только боги, которые устанавливали порядок космоса, под их властью находились природные процессы, растительное и животное изобилие, существование человека.

Жертва богу – явление, имеющее многовековую историю и множество аспектов. Основной из них – выражение посредством жертвы связи между человеком и богом. Жертва соединяет небо с землёю, бога с человеком. Понятно, что самая лучшая связь с вечно живым богом может быть осуществлена через кровь – жидкость, воплощающую жизнь. Иными словами, с богом, как с причиной жизни, говорят, проливая кровь – самую сущность жизни. В таком контексте становится ясно, почему нужно было окроплять священный дуб в Ромове. Этот дуб являлся центром святилища, т.е. местом, к которому было направлено всё почитание, предназначенное Пагуласу, Пяркунасу, Патримпасу.

Можно определить и другое важное свойство жертвы. Любая жертва богу, будь то вещь или животное, уже становится необычным объектом. В процессе жертвоприношения этот объект делается священным (он приподнимается к богу, и таким образом воплощается связь человека с божеством). Поэтому жертва служит человеку орудием освящения, очищения и защиты от зла. Одновременно она

³¹ Maletius H., *Wahrhaftige Beschreibung der Sudawen auf Samland sambt ihren Bockheiligen und Ceremonien*, 1563.

³² *BRMS*, t. 3, p. 565.

становится своеобразным оракулом, который даёт ответы на задаваемые вопросы. Ответ бога, согласно верованиям, выражался посредством определенных знаков, поэтому во время жертвоприношения за жертвой зорко следили. В случае кровавой жертвы обращали внимание и на то, как вытекала кровь. Т.о., кровь жертвенного животного могла способствовать и благополучию хозяйства, поэтому ею окроплялись люди, а также смазывали домашних животных.

Выводы

Согласно письменным источникам, древние балты и славяне практиковали обрядовые жертвоприношения – либацию. Либация являлась важной составляющей религиозного культа.

Возлияния богам, богиням и душам предков совершались тогда, когда высказывались просьбы или выражалась благодарность за помощь.

Во время обряда проливали мёд, пиво и другие жидкие продукты. Жертвовали и кровь животных. В особых случаях приносили в жертву людей.

Реликты либации, выполненной в символической форме – пролитие напитка или жидкой пищи на землю во время еды, сохранились в консервативной деревенской культуре Литвы до XX в.

Arhaični obred libacije pri starih Baltih v primerjavi s podatki slovanske religije

Elvyra Usačiovaitė

Na podlagi pisnih virov je ugotovljeno, da so imeli stari Balti in Slovani obredne žrtve – libacijo. Libacija je bila važen del verskega obreda. Žrtvovanja bogovom, boginjam in dušam umrlih prednikov so bila vezana na različne prošnje ali na zahvalo za pomoč. Med obredom so izlivali med, пиво in druge sakralne tekočine. Žrtvovali so tudi kri živine, v nekaterih primerih pa so prinašali celo človeške žrtve. Relikti libacije v simbolični obliki – izlivanje pijače na tla – so se ohranili v vaški kulturi Litve do 20. stoletja.

Боги и Титаны в Теогонии Гесиода

Михаил Евзлин

Analysed is the exclusively masculine origin of Titans in Hesiod's "Theogony". The author demonstrates that Titans were generated by Heaven himself without the participation of the Earth, as described by Apollodorus. This masculine, and also impersonal Titans' quality permits to consider them as a special class of primordial beings.

Отождествление первых двенадцати совместных порождений Геи и Урана с Титанами сделалось своего рода догмой, повторяемой во всех старых и новых словарях по мифологии (Lavedan 1931, 952; Лосев 1988, 514). Но если обратиться непосредственно к греческому тексту, то теряется всякая уверенность, что Титаны – это совместные дети Геи и Урана. Вызывает также сомнение разделение на старых и молодых богов как двух противоборствующих групп. В качестве второго поколения (внуков Геи и Урана) олимпийские боги, разумеется, есть *младшие*, что, однако, не является достаточным основанием для интерпретации титаномахии как борьбы старых и молодых богов. Первое и второе поколения богов представляются как единая группа:

Αἱ δ' ἄμβροτον ὄσσαν ἰεῖσαι
θεῶν γένος αἰδοῖον πρῶτον κλείουσιν ἀοιδῆ
ἐξ ἀρχῆς, οὓς Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ἔτικτεν,
οἳ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο θεοί, δωτῆρες ἑάων.

*Богини же гласом бессмертным
Прежде всего воспевают достойное почестей племя
Тех из богов, что Землей рождены от широкого Неба,
И благодавцев-богов, что от этих богов народились.*

(43–46)¹

В контексте воспевания Музами Зевса было бы по меньшей мере странно, если бы они воспевали также противников Верховного Бога, т. е. Титанов. Правда, они славят также *Иапета и хитроумного Крона* (18), но участие этих двух старших богов в титаномахии вовсе не является само собой разумеющимся, как это представляется Весту². Кроме того, свою долю в хвалах Крон заслуживает с

¹ Здесь и далее курсивом дается перевод В.В. Вересаева, прямым шрифтом – дословный перевод.

² West 1966, 200. Иапет упоминается как супруг океаниды Климены и отец Атланта, Прометея, Менетия и Эпиметея. С ним не связывается никакого мифа, о его участии в титаномахии на той или другой

полным правом: ведь это он отделил Небо от Земли, т. е. совершил основной демиургический акт.

Вот как излагает Вест в *Prolegomena* к своему комментарию греческого текста *Теогонии* Гесиода миф о борьбе Титанов против олимпийских богов: “Kronos now rallies the other Titans to war against the new gods” (West 1966, 19). Это справедливо для Аполлодора (Bibl. I, ii, 1), но находится в полном противоречии с текстом Гесиода, у которого собирает на битву богов, *старых и молодых*, не Уран, а Зевс:

*В тот день, когда на великий Олимп небожителей вечных
Созвал к себе молневержец Кронид, олимпийский владыка.*

(390–391)

После этого изложения становится совершенно непонятным, кого комментирует Вест, Гесиода или Аполлодора. Отношение автора *Библиотеки* к мифам чисто школьное и собирательское. Космогоническое содержание, которое в *Теогонии* Гесиода стоит на первом плане, в *Библиотеке* начисто отсутствует. Кроме того, ее составитель делает ошибку в том, что касается *системы оппозиций*, обязательной для любой мифологии³. У Гесиода в полном соответствии с архетипической схемой перечисляются шесть мужских божеств и шесть женских (136–138). К этим шести женским божествам Аполлодор добавляет седьмую – Диону (Bibl. I, i, 1), которая у Гесиода является одной из дочерей Океана и Тефии (353). Это добавление становится вполне понятным, если вспомнить, что в *Илиаде* Диона выступает в качестве матери Афродиты (V, 370–371), а посему она включается в число древнейших божеств, детей Геи и Урана, которые стали рассматриваться поздними собирателями мифов как Титаны⁴.

У Аполлодора также впервые (в известных источниках) появляется слово ж. р. мн. ч. Τιτανίδας (Титаниды). У Гесиода слово τιτήν никогда не стоит в ж. р., что указывает на Титанов как исключительно мужских божеств, в то время как слово θεά (богиня) встречается постоянно как в ед., так и во мн. числе⁵. С Титанами Крон

стороне нет даже намека.

³ В качестве образцовой схемы мифологических оппозиций можно привести гелиопольскую *эннеаду* (Рубинштейн 1987, 422–423). Бог Атум, появляется из хаоса-Нуна, сам себя оплодотворяет, проглотив собственное семя, и рождает, выплюнув семя, Шу и Тефнут (мужское божество и женское), которые рожают Геба и Нут (мужское божество и женское). Эти последние рожают Исиду и Нефтиду, Осириса и Сета (два мужских божества и два женских).

⁴ Показательно отсутствие мифа о Титанах в Илиаде. Они упоминаются только один раз в контексте клятвы Перы: θεοὺς δ' ὀνόμηνεν ἄπαντας / τοὺς ὑποταρταρίους οἱ Τιτῆνες καλέονται (*призывала / Всех богов преисподних, Титанами в мире зовомых*. XIV, 278–279: перевод Н. И. Гнедича). В качестве намека на Титанов можно интерпретировать эти слова Зевса: μάλα γάρ κε μάχης ἐπόθηοντο καὶ ἄλλοι, / οἱ περ ἐνέρτεροι εἰς θεοὶ Κρόνον ἀμφί εἶόντες (*услышали б грозную брань и другие, / Самые боги подземные, сущие около Крона!* XV, 224–225). Эти два упоминания можно интерпретировать, как указание на Титанов как подземных богов. Если верно, что существовал в Тарсе культ Титанов (Lavedan 1931, 953), то почти с уверенностью можно сказать, что они были подземными божествами, и только в гесиодовские времена стали небесными богами, сохранив при этом свою первоначальную хтоническую природу.

⁵ Прометей называет свою мать Фемиду Τιτανίς (Pг. 874), т. е. Титанидой, но во всех других случаях (207, 427), слов τιτήν стоит всегда в мужском роде как во мн., так и в ед. У Гесиода Фемиды – дочь Геи и Урана (135). Но если послушать Прометея, то Фемиды оказывается Геей-Землей (Pг. 211–212). С другой стороны эта Гея-Фемиды явно отличается от Χθονός, матери Титанов (Pг. 207). Настоящей и единс-

встречается только один раз – в Тартаре: *Титаны под Тартаром около Крона* (851: Τῆνές θ' ὑλοταρτάρου, Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες), из чего вовсе не следует, что Крон воевал вместе с Титанами против Зевса⁶. О его непосредственном участии в титаномахии у Гесиода нигде не говорится. Он упоминается исключительно как отец олимпийских богов:

*Ибо уж долгое время сражались друг против друга
В ярых, могучих боях, с напряжением, ранящим душу,
Боги-Титаны и боги, рожденные на свет от Крона.*
(629–631)

Имя Крона является своего рода *знаком*, который отличает олимпийских богов, противопоставляя их Титанам. Разумеется, Зевс борется также и прежде всего со своим отцом Кроном, но это совершенно отдельная борьба: она предшествует борьбе с Титанами, также как эта последняя идет перед борьбой с Тифоном. Все эти битвы Верховного Бога имеют исключительно космогоническое значение, отмечая собой движение от хаоса к космическому порядку, устанавливаемому олимпийскими богами. *Succession Myth* имеет смысл только в том космогоническом контексте и становится совершенной бессмыслицей, если интерпретировать его «политически», т. е. как смену небесных правителей по образцу земных. Вест интерпретирует *Теогонию* по Аполлодору, согласно которому «Уран первый стал править всем миром» (Bibl. I, i, 1: перевод В. Г. Боруховича), вспоминая также хитроумного Прометея (Pr. 204–206) и совсем забывая прямодушного Гесиода. У Аполлодора мы, действительно, имеем *Succession Myth* и ничего больше. Гесиод же рассказывает не о том, кто был первым, вторым или третьим правителем на земле и небе, а

*как боги, как наша земля зародилась,
Как беспредельное море явилось шумное, реки,
Звезды, несущие свет, и широкое небо над нами.*
(108–110)

Сторону Зевса в борьбе против Титанов принимают боги, но какие боги? Этот вопрос совсем не праздный, если принять во внимание, что в *Теогонии* словом θεός (θεοί) определяются различные классы сверхъестественных существ: дети Геи и Урана (45), Афродита (196), Еврибия (376), Кой и Феба (405), Геката (426), Зевс

твенной Титанидой, таким образом, оказывается Гея-Земля, а Титаны в своей совокупности являются исключительно мужскими божествами, что подчеркивается грубой силой, которая их отличает (Pr. 206–210).

⁶ Зевс заставляет Крона извергнуть проглоченных детей (495), но что происходит с самим Кроном не сообщается. И только из описания поединка Зевса с Тифоном мы узнаем, что Крон вместе с Титанами пребывает *под Тартаром* (851). В *Илиаде* говорится о низвержении Зевсом Крона под землю (XIV, 198–199), а также о пребывании Крона вместе с Иапетом (а не Титанами) в Тартаре (VIII, 479–481). Вместе с Кроном пребывают также ἐνέρτεροι θεοί (XV, 225: нижние боги), которые вполне могут быть Титанами, если этих последних рассматривать как подземных богов. Упоминание Крона и Иапета в гневной речи Зевса, обращенной к Гере, позволяет предположить, что существовал отдельный миф об индивидуальном противоборстве Иапета с Зевсом, за что он был сброшен в Тартар, но без всякого отношения к Титанам, о борьбе с которыми у Гомера ничего не говорится.

(387), титаны-боги (630, 648, 668: Τῑτῆνές τε θεοὶ)⁷, Гипнос и Танатос (759), Аид (767), Стикс (776), сын nereиды Амфитриты и Посейдона (933: δεινὸς θεός), Семела и ее сын Дионис (942).

Эти примеры иллюстрируют крайнюю неопределенность понятия θεός. Оно относится как к небесным божествам, так и хтоническим, а также сыновьям Зевса от смертных женщин. С достаточным основанием можно относить к θεοὶ также чудовищного Тифона. О нем говорится, что он имел «неустанные ноги сильного бога» (824: πόδες ἀκάματοι кратероῦ θεοῦ), что можно интерпретировать как указание на его божественное качество. Созывая богов (391), Зевс обращается к богам принадлежащим к различным поколениям и классам – к хтоническим и небесным, молодым и старым. Поддержка, оказанная Зевсу со стороны страшной Стикс (397), дочери древнейшего бога Океана и Тефии (361), Киклопов (139–141) и Сторуких (654) свидетельствует о крайней разнородности олимпийского воинства, что, между прочим, не раз отмечалось, но без всяких последствий для устоявшихся представлений о титаномахии как борьбе старых и новых богов.

Вест отделяет Киклопов и Сторуких от их родных братьев-богов, перечисляемых в списке первых двенадцати совместных порождений Геи и Урана: “The list of children that follows as far as 138, six male and six female, forms the group to which Uranos gives the name of Titans in 207; the Cyclopes and Hundred-Handers (139–53) cannot be included, since they help Zeus against the Titans in the Titanomachy” (West 1966, 200). Вест также отмечает гетерогенность группы богов, которых, следуя традиции, он отождествляет с Титанами: “The heterogeneity of the list is striking. Beside the dangerous ogres Kronos and Iapetos, we find the relatively colourless figures Koios, Kreios, Hyperion, Theia; the gentle Oceanus, who encourages his daughter Styx to help Zeus against the Titans” (West 1966, 200). Таким образом, из всех этих двенадцати ‘титанов’ в лучшем случае только двое, Крон и Иапет, могли участвовать в титаномахии на стороне противников Зевса. С другой стороны, Киклопы и сторукие – родные братья первых двенадцати богов, а посему нет решительно никаких причин не включать их в число Титанов. Если к Титанам относить только тех богов, которые воевали против Зевса, нельзя называть титаном даже Океана, старшего сына Геи и Урана, а также причислять к Титанидам Рею, мать Зевса, Фемиду, вторую жену Зевса, Тефию, супругу Океана, Фебу, мать Лето, родившей от Зевса Аполлона и Артемиду, Мнемосину, мать Муз, т. е. божеств, хотя и ‘старых’, но принадлежащих к новой олимпийской системе мира.

Более того, само по себе отождествление Титанов с той или иной конкретной группой богов является в высшей степени проблематичным. Вест продолжает: “This, with the fact that lists given by other sources ... vary in number and composition, indicates that the identification of the Titans with this particular group of gods is secondary: originally they must have been a collective body (like the Muses, Nereids, etc: p. 32) without individual names and of indefinite number. It is collective body that we are to

⁷ Здесь возникает вопрос о значении частицы τε, которая, хотя и слабее союза καί, соединяет два слова, а посему Τῑτῆνές τε θεοὶ могут интерпретироваться как *Титаны и боги*. Во фразе Τῑτῆνές τε θεοὶ καὶ ὄσοι Κρόνου ἐξεγένοντο (Титаны-боги и те, которые рождены от Крона) καί отделяет и противопоставляет одну группу (Τῑτῆνές τε θεοὶ) другой (ὄσοι Κρόνου ἐξεγένοντο), а посему θεοὶ, присоединяемое частицей τε к Τῑτῆνές следует рассматривать как определение Титанов как богов, но богов резко отличных от тех, которые были рождены от Крона и которые им противостоят.

think of in connexion with the Titanomachy” (West 1966, 200). Следовало бы уточнить, что имеется в виду под понятием *collective body*? Все олимпийские боги представляют собой единое коллективное тело, но все они *поименованы* и точно определены в числе, в том числе Музы (75-79), Нереиды (242-262) и Хариты (907-909)⁸. Единственная группа богов, которая остается у Гесиода безыменной и неопределенной в числе, – это Титаны. Они впервые упоминаются в этом отрывке (Th. 207-210):

Τοὺς δὲ πατὴρ Τιτῆνας ἐπὶ κλησὶν καλέεσκε
παῖδας νεκείων μέγας Οὐρανός, οὗς τέκεν αὐτός·
φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι
ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι

Дословный перевод:

*Отец именем Титанов назвал
сыновей, упрекая, великий Уран, которых сам породил,
говорил, потянувшиеся неразумно великое исполнить
дело, за которое впоследствии наказание будет.*

Перевод В. В. Вересаева:

*Детям, на свет порожденным Землею, названье Титанов
Дал в поношение отец их, великий Уран-повелитель.
Руку, сказал он, простерли они к нечестивому делу
И совершили злодейство, и будет им кара за это.⁹*

Вересаев сгущает краски, искажая при этом греческий текст: μέγα, которое он переводит как *нечестивое*, означает «большое», «великое». Само по себе μέγα совершенно нейтрально и не имеет никаких отрицательных окрасок¹⁰. Слово *злодейство* вообще отсутствует. Причастие νεκείων (от νεκέω, упрекать, осуждать, поносить, оскорблять), хотя имеет отрицательное значение, но все же стоит ближе, если исходить из весьма спокойного тона греческого текста, к *осуждению*, чем к поношению. Уран осуждает своих детей, как можно предположить за то, что они потянулись к делу, которое им *не под силу*, а не поэтому, что оно – ‘нечестивое’. Грамматическая структура фразы (τιταίνοντας ... μέγα ῥέξαι ἔργον, «потянувшиеся ... великое исполнить дело») также указывает, что речь идет о деле, к которому Титаны только потянулись, т. е. намеревались исполнить его, но еще не исполнили, а почему оно есть дело будущего, а не прошлого и даже не настоящего.

⁸ Перечисляются даже имена сыновей и дочерей Океана и Тефии (337-368), хотя и не все, но все они имеют имя: *Знает название потока лишь тот, кто вблизи обитает* (371).

⁹ Ср. английский перевод: ‘But these sons whom he begot himself great Heaven used to call Titans (Strainers) in reproach, for he said that they strained and did presumptuously a fearful deed, and that vengeance for it would come afterwards’ (Hesiod 1982).

¹⁰ Также и в английской версии μέγα переводится совершенно уводящим от истинного значения словом *fearful* (ужасный, страшный), т. е. и здесь перевод приспособляется под ‘теорию’.

В отличие от дела Титанов, которое должно только совершиться *в будущем*, о настоящих делах Урана и Геи говорится с отрицательными эпитетами. Гея замышляет *δολὴν δὲ κακίην ... τέχνην* (140: коварная злая хитрость). О действиях Урана, который не позволяет выйти детям Земли *на свет* (ἐς φάος) говорится как о *злом деле* (158: *κακῶ ἔργῳ*). Гея обвиняет Урана в том, что он явился зачинателем *злых дел* (166: *ἀεικέα ἔργα*). 'Дело' Крона только завершает злые дела Урана и коварные умыслы Геи. Разумеется, отсечение детородного члена Урана – *большое дело* (μέγα ἔργον), поскольку имеет своим следствием отделение земли от неба и создание большого мирового пространства. С этой космогонической стороны можно думать, что дело, которое совершил Крон, есть *то самое*, к которому потянулись Титаны. Однако для этой интерпретации, кроме грамматических соображений, имеется другое препятствие: это дело одного только Крона, а все другие дети Геи и Урана участия в нем не принимали:

*Дети мои и отца нечестивого! Если хотите
Быть мне послушными, сможем отцу мы воздать за злодейство
Вашему: ибо он первый ужасные вещи замыслил.
Так говорила. Но, страхом объятые, дети молчали.
И ни один не ответил.*

(164–168).

В таком случае, почему Уран обращается ко всем детям, обещая всем наказание? Можно, конечно говорить о коллективной ответственности всех детей, которые не помешали своему брату совершить злое дело. Отрывок о происхождении имени Титанов (207–210) является единственным, на основании которого делается утверждение, что Титаны – дети Урана. В этом нет никакого сомнения: греческий текст здесь однозначен, но вовсе не дает уверенности, что Титаны есть также дети Геи-Земли¹¹. В *Теогонии*, когда кто-то к кому-то обращается, всегда указывается личное имя или оно подразумевается, а посему его легко установить. Гея обращается к своим детям (164: *Παῖδες ἐμοί*). Все они незадолго до того были поименованы, даже Киклопы и Сторукие. Остается только безымянным неопределенное множество детей, которых Уран не выпускает *на свет* (158: ἐς φάος), что вполне естественно: не выходя на свет, т. е. не рождаясь, они не получают никакой формы, даже чудовищной, и поэтому не имеют имени.

С точки зрения формальной отрывок о Титанах представляется вставкой, имеющей своей целью объяснить происхождение Титанов, с которыми борются олимпийские боги. И в самом деле, после отсечения Кроном детородного члена Бога Неба следует рассказ о рождении Эриний, Гигантов, нимф Мелий и Афродиты, который прерывается отрывком со словами Урана, обращенными к его сыно-

¹¹ Дети Земли и Неба Титаны стали много позже – в *Прикованном Прометее* Эсхила (207: *Τιτᾶνας, Οὐρανοῦ τε καὶ Χθονὸς τέκνα*). Использование слова *Χθονὸς*, а не *Γαῖα*, как в *Теогонии* Гесиода, позволяет сделать предположение о вторичном характере Титанов по отношению к детям Геи и Урана. С другой стороны, свою мать Прометей называет *Γαῖα* (212), хотя добавляет, что у нее много имен. Эта добавка имеет своей целью затемнить истинное происхождение Прометей (о своем отце он не говорит, но делает таинственные намеки, из которых можно заключить, что это Зевс). Различение потомков Геи и Хтонос, как кажется, подчеркивает их принадлежность к различным видам сверхъестественных существ.

вьям, которых он называет 'титанами'. Затем рассказ возобновляется и говорится о детях Ночи, рожденных ей самой. Если предположить, что также рождение Титанов принадлежит к тому же самому ряду, и они, как и Гиганты, рождаются из крови пролившейся из отсеченного члена Урана, то этот отрывок получает полное свое значение и оправдание именно в этом месте и ни в каком другом¹². Итак, кто такие эти Титаны и как они родились?

Среди всех богов и чудовищ Титаны остаются самыми загадочными, что подчеркивается отсутствием у них личных имен, в которых были бы как-то обозначены их космические функции. О них мы знаем только то, что они есть «потянувшись неразумно великое исполнить дело» (τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι ἔργον), но какое это дело мы не знаем. Здесь возможны только предположения, но одно представляется несомненным: это дело есть совсем другое, чем то, которое было совершено Кроном. Отделение Неба от Земли только создает условия для *великого дела*, исполнителями которого может быть только новое поколение богов. К этому новому поколению богов принадлежат также Титаны. Но эти последние рождаются *неправильным* образом, и посему, как говорит Уран, за дело, к которому они потянулись, они должны понести наказание. В космогоническом контексте поэмы Гесиода это дело может быть только демиургической организацией мира. Объективная космогоническая логика заставляет Урана принять сторону олимпийских богов, давая предсказания вместе с Геей о судьбе, которая ожидает Крона (475–476), а также давать советы о том, как спасти новорожденного Зевса (477–478) и победить Титанов¹³. Олимпийские боги рождаются *правильно*, но только Зевс не попадает в утробу Крона, и поэтому он становится Верховным Богом. *Правильность* рождения новых богов делает их годными для *великого дела*.

Здесь следует отметить другой весьма показательный случай (сознательного или бессознательного, не суть важно) искажения переводчиком греческого текста. После того, как Крон извергает своих проглоченных детей, Зевс:

*Братьев своих и сестер Уранидов, которых безумно
Вверг в заключение отец, на свободу он вывел обратно.
Благоденья его не забыли душой благодарной
Братья и сестры и отдали гром ему вместе с палящей
Молнией.*

(501–505)

Фраза *братьев своих и сестер Уранидов* имеет в виду братьев и сестер Зевса, но Зевс и его братья и сестры – не Ураниды, а Крониды. Следовательно, Зевс освобождает не *своих* братьев и сестер, а братьев и сестер *своего отца* Крона. Греческий текст не оставляет никаких неясностей в этом отношении: Λύσε δὲ

¹² Очевидна *ненормальность* рождения Гигантов, если сравнивать его с *правильным* рождением первых двенадцати детей Геи и Урана. Строго говоря, они есть сыновья крови и земли, но не как личного начала, Геи, а безличной χθονός. Титаны, таким образом, в качестве Οὐρανοῦ τε καὶ Χθονός τέκνα (Pr. 207) совпадают по своему рождению с Гигантами, что делает вполне естественным отождествление этих двух групп.

¹³ Совет о том, чтобы вывести сторуких, дает Гея (626), но можно предположить, что делает она это не без ведома Урана, как и в случае совета, как уберечь Зевса от утробы Крона (470–479).

патрокаσιγνήτους ὀλοῶν ὑπὸ δεσμῶν / Οὐρανίδας, οὓς δῆσε πατὴρ ἀεσιφροσύνησιν (501: освободил братьев отца от оков, Уранидов, которых заковал отец в безумии). Слово патрокаσιγνήτος означает 'брат отца', 'дядя по отцу', т. е. Зевс освобождает не своих братьев и сестер, которых он уже освободил из утробы Крона, а братьев (ни о каких сестрах здесь даже не упоминается) отца, Киклопов, которые в благодарность дарят ему «гром и пылающую молнию» (504: βροντὴν ἢδ' αἰθαλόεντα κεραυνὸν). С самого начала говорится о Киклопах (и в этом состоит их основная космогоническая функция) как создателях и хранителях грома и молнии (139–141), а посему только они и никакие другие божества, мужские или женские, могли дать Зевсу гром и молнию.

Эти братья Крона, Киклопы, также как и Сторукие, были заключены в недрах Земли Ураном (158: πάντας ἀλοκρύπτασκε, καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε, «всех прятал и на свет не давал выйти»)¹⁴. Главной целью отделения Земли от Неба было создание космогонического пространства, в которое должны были выйти все дети Земли, сжатые в ее лоне. И если они продолжали в нем оставаться, то, как можно предположить, вовсе не по злему умыслу Крона, а только потому, что Крон не был в состоянии исполнить своей космогонической функции, и поэтому он замещается другим демиургом. Вместо полного открытия докосмогонической утробы, происходит обратное ее закрытие. *Закрытие утробы* можно представить как *сворачивание пространства*, следствием которого становится деформация космических форм. Эта деформированная форма, собственно, и есть *чудовище*. Убивая чудовище, герой *распрямляет* пространство, препятствуя обратному его сворачиванию в докосмогонической утробе.

Эта тенденция к обратному сворачиванию пространства или закрытию утробы (с мифологической точки зрения пространство есть раскрывшаяся *перво-утроба*) объясняет смену небесных 'правителей'. В действительности, речь идет не о правителях, а о демиургах, чередование которых обозначает новый, более высокий уровень космической организации, идущей от первоначального уранического хаоса к олимпийскому космосу.

В заключительной сцене титаномахии 'братьями' Титанов становятся даже Сторукие:

*В первых рядах сокрушающе-яростный бой возбудили
Котт, Бриарей и душой ненасытный в сражениях Гиес.
Триста камней из могучих их рук полетело в Титанов
Быстро один за другим, и в полете своем затенили
Яркое солнце они. И Титанов отправили братья
В недра широкодорожной земли и на них наложили
Тяжкие узы, могучеством рук победивши надменных.*

(713–719)

В греческом тексте говорится только καὶ τοὺς μὲν ὑπὸ χθονὸς εὐρυδοείης / πέμψαν (717–718: и их под землю широкою / отправили), т. е. о родственных отно-

¹⁴ Здесь, впрочем, имеется неясность, рождаются ли они и только потом Уран обратно отправляет их в недра Земли или он не позволяет им выйти из ее лона с самого начала, и они остаются в нем в качестве неоформленной эмбриональной массы.

шениях между Уранидами (в данном случае Сторукими, сыновьями Геи и Урана) и Титанами нигде не говорится, за исключением, разве что, одного только случая, когда рассказывается о происхождении имени Титанов (207–208). Но здесь речь идет не о родственных отношениях, а о происхождении особого класса сверхъестественных существ, которых Уран называет Титанами. И хотя Уран выступает здесь в качестве отца Титанов, в отличие от других совместных порождений Геи и Урана эти последние никогда не называются Уранидами, что само по себе должно наводить на предположение о каком-то совершенно особом положении Титанов по отношению как к старым богам, Уранидам, так и новым, Кронидам. Между этими последними нет противоречий, как о том свидетельствует участие Киклопов и Сторуких на стороне олимпийских богов, хотя они принадлежат к до-олимпийской (уранической) системе мира и, казалось бы, должны были бы склоняться в сторону уранических богов-титанов. Но Титаны по какой-то причине противостоят всем, Уранидам и Кронидам, принуждая их к объединению. И в самом деле, Сторукие, помощь которых была решающей для исхода титаномахии, возвращаются под землю, где охраняют бронзовые врата (732–733: *θύρας χαλκείας*). Какую прибыль, в таком случае, они имели от своего участия в борьбе Титанами? Единственным логическим объяснением (с космологической точки зрения) здесь может быть следующее: в олимпийской системе они имеют какое-то место (они – *стражи дверей*), а в титанической – они не имели *никакого* места, о чем они сами говорят Зевсу, после того, как он выводит их из под земли:

*Злое проклятие разве не ты отвратил от бессмертных?
И не твоим ли советом из тьмы преисподней обратно
Возвращены мы сюда из оков беспощадных и тяжких,
Вынесши столько великих мучений, владыка, сын Крона!*
(657–660)

Отсутствие Геи в качестве родительницы Титанов и присутствие местоимения αὐτός (208: он сам) делает возможным предположение, что Титаны были порождены Ураном без участия женского начала, т. е. Земли. В этом нет ничего удивительного: неразделенность мужских и женских функций характеризует богов на начальных стадиях космогонического процесса¹⁵. Гея рождает нимф и Понта *ни к кому не всходивши на ложе* (131). Здесь можно вспомнить индийские примеры о чисто мужском или фаллическом происхождении жизни: из семени, которое Самосуций испускает в сотворенные им воды, рождается яйцо (Законы Ману I, 5–9), содержащее в себе элементы будущего мироздания. Яйцо представляет здесь *закрытое* первопространство, из которого в дальнейшем демиургическом процессе создается *открытое* космическое пространство, а из элементов собственного тела родившийся в яйце демиург Брахма сотворяет все существа (I, 16). Затем он делит свое тело на две половины, которые становятся мужчиной и женщиной, порождающих новых существ (I, 32). Замечательно в этой космогонии, что мир-яйцо (т. е. бытие в своем перво-единстве, но уже имеющее потенцию множественности)

¹⁵ Ср. египетского Агума, которые проглатывает собственное себя, оплодотворяя сам себя, и затем, выплюнув свое семя, рождает первых богов (Рубинштейн 1987, 422).

зарождается как результат *фаллического* акта, а порождение конкретных существ происходит как следствие соединения женского и мужского начал¹⁶.

Первобытные воды, которые обычно представляются в мифопоэтических космогониях (в том числе у Платона и орфиков) как существующие до всякого возникновения и являющиеся материалом для демиургической деятельности, в индийском варианте являются вторичным образованием. В начале же есть только колоссальное сосредоточение энергии, которое делает возможным появление вод: «Тогда божественный Самосуший невидимый, [но] делающий [все] это – великие элементы и прочее – видимым, проявляющий энергию, появился, рассеивая тьму» (Законы Ману I, 6: перевод С. Д. Эльмановича). Таким образом, первым космогоническим актом Самосущего становится сотворение вод (I, 8). В орфической космогонии демиург является как результат уплотнения первобытных вод, т. е. космогония представляется как спонтанный процесс, который только с появлением демиурга становится сознательным и целенаправленным (Collì 1990, 280–281). В *Законах Ману* Самосуший, сотворяя воды, строго говоря, не творит, а создает условия, которые позволяют сначала явиться яйцу, а потом – демиургу, т. е. и здесь демиург есть *следствие*, хотя для дальнейшего процесса, в котором вышедшие наружу потенции конкретизируются как объекты и существа он – *причина*. Но и в Книге Бытия нет никакого творения *ex nihilo*, а последовательная трансформация водного хаоса (*tohu va-vohu*), предполагающая некую последовательность, т. е. движение от одного к другому. Вещи не могут появиться все вместе в один и тот же момент и в готовом виде, и поэтому космогонический процесс, в согласии с архетипом, обязательным для всех мифологических космогоний, делится на шесть дней или следующих друг за другом моментов. Эти шесть дней относятся ко второй ‘сознательной’ части процесса, направляемой демиургом. Но достаточно просматривается и первая часть, спонтанная, когда Дух Божий просто летает над лицом бездны. Это движение в бездне (ведь нет еще ни *верха* ни *низа*, ни *над* ни *под*), как в индийской космогонии, имеет своей целью собирание энергий, которые создают условия для демиургического процесса *stricto sensu*.

В гесиодовской космогонии также присутствует *фаллос*, и он также имеет связь с водой, но это *бесплодная* морская вода (132: ἀτρυγέτων πέλαγος, ‘бесплодное море’), которую фаллос оплодотворяет, делает *живой водой*:

*Член же отца детородный, отсеченный острым железом,
По морю долгое время носился, и белая пена
Взбилась вокруг от нетленного члена. И девушка в пене
В той зародилась. Сначала подплыла к Киферам священным,
После же этого к Кипру пристала, омытому морем.
На берег вышла богиня прекрасная. Ступит ногою –
Травы (ποίη) под стройной ногой вырастают.*

(189–195)

Вересаев в своем переводе пропускает стих 200: ἡδὲ φιλομνηδέα, ὄτι μηδέων ἐξεφαίνθη (‘любящая половые органы, потому что из члена появилась’), но как раз

¹⁶ На греческом материале о фаллическом происхождение жизни см. Kerényi 1984, 57–141.

эта фраза очень логично (с архетипической точки зрения) заключает весь рассказ о происхождении Афродиты из фаллоса, но, по всей видимости, не соответствует представлениям переводчика, и поэтому он ее выпускает, а в другом месте (207) добавляет Гею в качестве родительницы Титанов. И дело здесь не в «поэтических требованиях»: тот же самый Вересаев соединяет в своих переводах почти всегда точность с поэтичностью. Английский переводчик (Hesiod 1982) точно интерпретирует слово φιλότηδέα как member-loving, но предполагает, что “the title is perhaps only a perversion of the regular φιλότηδής (laughter-loving)”. Это чисто филологическая интерпретация совершенно не принимает в расчет космогонического контекста, в котором происходит рождение Афродиты. В этом контексте (довольно ужасном, кстати) нет решительно никаких причин для *laughter*, и поэтому богиня может быть только φιλότηδέα, т. е. *любящая рождение*, которое осуществляется при помощи τῆδέα (полового органа).

Сама же по себе вода-море есть ἀτρυγέτων (бесплодное), не способная произвести даже пены. Она оживает, когда в нее попадает фаллос и оплодотворяет ее. Белая пена (λευκὸς ἀφρός), из которой рождается Афродита, есть *сперма*, излившаяся из отсеченного члена, а море становится *лоном*, средой, в которой происходит это рождение¹⁷. Рождение Афродиты непосредственно из излившейся из фаллоса Урана спермы как концентрированной генеративной энергии определяет особо отмечаемое поэтом качество богини: *Травы (ποίη) под стройной ногой вырастают* (195), т. е. одним своим касанием она делает землю живой, *способной рождать*.

Здесь можно было бы говорить о *фаллогонии*, т. е. о рождение космоса, который генерируется из перво-фаллоса, выделенного из первоначального безразличия. Гея-земля *прежде всего родила себе равное ширью / Звездное небо, Урана, чтоб точно покрыл ее всюду* (126–127). Эти строчки можно понимать в том смысле, что Небо не столько покрывает Землю, сколько совпадает с ней, и между ними не существует еще пространственного разделения. Для того, чтобы генеративная деятельность Урана и Земли сделалась продуктивной, т. е. порождающей полноценные объекты и существа, она нуждается в открытом *космогоническом пространстве*, которое отсутствует, и поэтому:

*Дети, рожденные Геей-Землю и Небом-Ураном,
Были ужасны и стали отцу своему ненавистны
С первого взгляда. Едва лишь на свет кто из них появлялся,
Каждого в недрах Земли незамедлительно прятал родитель,
Не выпуская на свет (ἔς φάος) и злодейством своим наслаждался.*

(154–158)

¹⁷ Герой Дрона рождается непосредственно из семени, положенного в деревянный сосуд (МБх I, 121). Апсара здесь функционирует исключительно как средство для вызывания истечения спермы, которая, выйдя наружу, сама из себя рождает живое существо. Аналогичным образом происходит рождение близнецов Крипы и Крипи. При виде апсары у аскета Гаутамы истекает семя, которое падает среди тростников. Затем оно разделяется и из него рождаются близнецы (МБх I, 120), т. е. здесь рождение происходит сразу, в открытом пространстве, без предварительного пребывания в закрытом сосуде, как в случае Дроны.

Дети не рождаются, потому что отсутствует *пространство*, в котором они рождались бы, и поэтому совершается следующий космогонический акт, состоящий в отделении Земли от Неба. Осуществляется он при посредстве отделения фаллоса от его носителя, т. е. Урана. Строго говоря, этот фаллос есть общий для Земли и Неба элемент, и поэтому в действительности происходит не отсечение, а *выделение* фаллоса из первоначального безразличия, после чего образуется космогоническое пространство, которое расширяется по мере своего заполнения космическими объектами. С момента, когда фаллос выделен и свободно движется в пространстве, представляемого морем, начинается генеративный процесс *stricto sensu* на всех уровнях – верхнем и нижнем, божественном и животном.

Об этой начальной независимости фаллоса, выделенном из начального безразличия мы находим юмористическое свидетельство (что несколько не уменьшает его ценности, а даже еще больше повышает) в преданиях индейцев Winnebago (Radin 1965, 53–54) о демиурге-трикстере, который носит свой фаллос в отдельном ящике и время от времени выпускает его на волю, где он сам избирает для себя объекты, которые оплодотворяет. Эта вторичность тела по отношению к перво-фаллосу сохраняется в архаической культовой практике. В первую очередь это относится к *линге* (linga) как фаллическому символу Шивы. В интерпретациях *линги* как тройственной формы абсолютного начала (Брахма, Вишну, Шива) просматривается первоначальное представление о перво-фаллосе, который генерирует из себя собственное тело, а вместе с ним все существа и космические объекты. В греческой сфере – это *герма*, (herma), которая когда-то была, надо думать, только фаллосом без всяких других украшений.

Плавающий по морю фаллос Урана (190) сопоставим с плавающим по первобытным водам холмом в ведийской космогонии (Кёйпер 1986, 30). Аналогичным образом отсечение детородного члена Урана, в результате которого образуется пространство и освобождаются скованные в нем генеративные энергии, сопоставимо с раскалыванием перво-холма в ведийской мифологии, в результате чего из него «вырывается жизнь в двух формах – воды и огня» (Кёйпер 1986, 30), давая таким образом начало космогоническому процессу. Показательно, что после своего вскрытия и освобождения скованных в нем энергий «холм теперь уже не плавает. Он обретает опору (как говорят тексты) и начинает расти во все стороны, пока не достигает размеров земли. В то же время он остается центром космоса и гвоздем, который прикрепляет землю к своему месту» (Кёйпер 1986, 30)¹⁸. Этот холм приравнивается к змею Вритре, который сковывает воды-пространство, и поэтому убийство-вскрытие холма Вритры одновременно освобождает воды и открывает пространство:

Он убил змея, он просвердил (русла) вод,
Он рассек недра гор.

(Ригведа I, 32, 11)¹⁹

¹⁸ Этот остров сопоставим с плавучим островом, на котором родился Аполлон, после чего он фиксируется и становится священной землей. Показателен вариант мифа, в котором змей Пифон преследует Лагону (Hug. Fab. 53, 140). На четвертый день своего рождения с помощью стрел, подаренных Вулканом, Аполлон убивает Пифона (Hug. Fab. 140). Стрелы Вулкана сопоставимы с громовой стрелой (ваджрой) Индры, которую для него изготавливает бог-ремесленник Тваштар (Топоров 1990, 520).

¹⁹ Гимны Ригведы приводятся в переводе Т. Я. Елизаренковой по Ригведа 1989.

Когда ты растянул твердую основу – незбылемое пространство,
Ты установил (ее) на столбах – рывком.

Когда в борьбе за солнце в опьянении, в радостном возбуждени
ты, о Индра, убил

Вритру, ты выпустил поток вод.

(Ригведа I, 56, 5)

В хурритском мифе Кумарби, борясь с Богом Неба Ану, откусывает у него детородный член, а потом выплевывает его, и он становится *горой*, но при этом забеременевают тремя ужасными богами (Луна, упавшая с неба 1977, 115–116). Здесь устанавливается прямая связь между фаллосом и горой. Также в индийском мифе: Шива изливает свое семя на землю, и оно превращается в гору (Рамааяна I, 36). Очевидна фаллическая символика змея Вритры: *Безногий, безрукий боролся он против Индры* (Ригведа I, 32, 7). Борясь с Вритрой, Индра, по сути дела, борется с первофаллосом, который заключает в себе энергию формы (*Запрудив воды, (тот) лежал на дне пространства*. Ригведа I, 52, 6), а не с яйцом по образцу сперматозоида, как предполагает Кейпер²⁰.

В наиболее явном виде связь фаллоса с горой дана в мифе о Шиве восседающем на вершине горы Меру. Собственно, он есть гора-фаллос, о чем свидетельствует его абсолютная неподвижность, в которой, однако, происходит собирание колоссальных энергий. Вот как представляется Шива, сидящий на горе: “There Mandana saw the lord, ten millions suns, with a thousand eyes and a thousand bodies, the tall god with a blur neck, shining like ambrosia” (Hindu Myths 1975, 157). От этого самопогружения его отвлекает бог любви и желания Кама, провоцируя истечение огня из глаза Шивы, который его сжигает. С точки зрения пренатальной теории можно было сказать, что Кама выполняет функцию сперматозоида, который выводит яйцо из состояния безразличия, однако в данном случае нет решительно никакой возможности отождествить гору-Шиву с яйцом, хотя он пребывает в абсолютной неподвижности. Кама функционирует здесь как апсара, которая отвлекает отшельника от его аскетического самопогружения, вызывая произвольное истечение семени. Кама провоцирует истечение из глаза Шивы огня. Этот вышедший из глаза огонь сопоставим с семенем как концентрированной энергией, а глаз (или глаза), из которых он истекает, – с *testiculi*²¹. Это тождество огня с семенем составляет центральную тему рассказа о том, как Агни принимая семя Шивы, не выдерживает его жара (Doniger 1997, 344). Эти примеры указывают на активность женского начала и пассивность мужского, как бы иммобилизованного своей собственной *лингой*, сконцентрировавшей в себе энергии, достаточные не только для порождения, но и для разрушения²².

Также и у Гесиода активна главным образом Гея. Активность Неба есть вторичная по отношению к активности Земли, также как и ее мужских потомков. Муж-

²⁰ См. его статью *Космогония и зачатие: к постановке вопроса* (Кейпер 1986, 112–156).

²¹ «Глаза и *testiculi* представляют собой две реализации единого целого – мозга. ... *Testiculi*, ‘муда’ того же корня, что и мудрость, ср. лат. *testicoli* > *testa*. Во многих традициях сперма – та же субстанция, что и серое вещество мозга. Мозг и сперма связаны через позвоночник».

²² Шива говорит: “What shall I do? Since creation has been performed by Brahma, I will therefore destroy, cutting of my own seed”. (Hindu Myths 1975, 139).

ское начало приходит в действие всегда по побуждению женского. Это не противоречит представлению о фаллическом происхождении жизни. Фаллос или форма фаллоса (который может принимать форму змея или горы) концентрирует генеративные энергии. Эти энергии делают его *тяжелым*. По этой причине Уран не может отделиться от Геи, непрерывно наполняя ее утробу зародышами, которые не могут родиться. А поему этот фаллос отделяется как от Земли, так и Неба и становится независимым центром, плавая, как остров по морю, которое в данном космогоническом контексте имеет значение первобытных вод, а фаллос-остров – первой земли. Но что конкретно становится с плавающим фаллосом Урана? Прежде чем ответить на этот вопрос (предположительно, разумеется), вернемся к другому мифу о Шиве, в котором его фаллос-линга прямым образом участвует в комогонии.

Начальное докосмогоническое состояние описывается следующим образом: “There was no earth, nor any regions of the sky, no space, no heaven; everything was like a giant cask filled to the brim. Then the three eternal gods arose from the midst of the water – Brahma, Vishnu, and Rudra; whose arrivals are unwitnessed” (Hindu Myths 1975, 138–139). Речь идет о циклической комогонии, но начинается она всегда с той же самой точки – первобытных вод. Из этих вод выходят три основных божества. Собственно, они продолжают пребывать в этих водах, поскольку нет еще ни низа ни верха, т. е. космического пространства, которое только должно быть создано. Брахма и Вишну просят Рудру-Шиву осуществить творение. Рудра соглашается и погружается снова в воды, где остается тысячу небесных лет, т. е. почти что вечность, поскольку времени, как и пространства, еще не существует. Космогоническое ныряние весьма распространенный мотив (см. Eliade 1975, 72–117), что только увеличивает его парадоксальность, ведь нырять некуда, и поэтому в действительности Шива никуда не ныряет, а остается неподвижным, как и сидя на вершине горы Меру. Он собирает энергии, которые позволяют Брахме осуществить творение. И хотя Шива гневается на Брахму, грозя уничтожить его творение, все же входит с ним в соглашение, что, как кажется, указывает на функцию Брахмы как своего рода *фильтра*, который преобразует «неочищенные» водные энергии, собранные Шивой, в конструктивные энергии бытия, т. е. он завершает демиургический акт, подготовленный другими богами.

Показательна здесь функция *линги*. Рудра спрашивает Брахму: “That energy which I gathered in excess in order to destroy your creation – tell me, what I do with it for you?” (Hindu Myths 1975, 140). Эта энергия была собрана не для разрушения творения Брахмы, а для того, чтобы оно могло осуществиться. Речь идет об избыточной энергии, которая осталась неиспользованной после осуществления творения. Брахма просит Шиву: “Cause your own energy to enter the sun” (Ibid.), что можно интерпретировать как демиургический акт создания солнца. Замечательно, каким образом происходит переход этой избыточной энергии в солнце: “He agreed to this ... and he said to Brahma ‘There is no good use for this *linga* except for creation of progeny.’ And as he said this he broke it off and threw it upon the surface of the earth. The *linga* broke through the earth and went to the very sky” (Hindu Myths 1975, 140). *Линга*, таким образом, концентрирует энергии, собранные в первобытных водах, в которых они пребывали в рассеянном виде. И когда эти энергии освобождаются, переходя в солнце, *линга* становится *axis mundi*, соединяющей три мира (*линга*, просверливая землю, одним концом уходит в небо, а другим в подземный мир). В

этом своем качестве она есть также *мировая гора*, которая своими корнями, как и мировое дерево, уходит в нижний мир, а верхушкой в небо, т. е. проходит через все три мировых уровня²³.

Таким образом, гора, дерево и змей оказываются изоморфными по своей функции фаллосу-линге. Раскалывая гору, герой-демирг освобождает генеративные энергии, которые позволяют выйти наружу объектам, скрытым в беспространственных первобытных водах. Но и сама *линга* есть инструмент, который позволяет выйти тому, что скрыто и сковано. В этом отношении особо значительным является миф о пахтании первобытного океана богами и асурами. Сразу обозначается связь горы со змеем. Боги и асуры зовут на помощь змея Шешу, который вырывает гору Мандара, и они устанавливают ее на спине черепахи в качестве мутовки, а самого Шешу используют как веревку. Эта двойная связь с горой, а в еще большей мере то обстоятельство, что только змей в состоянии вырвать гору с ее места, позволяет рассматривать гору Мандара как форму змея, т. е. змей *сам себя* вырывает и перемещается на спину черепахи, становясь горой-мутовской.

От вращения горы вода океана превращается в молоко, а затем, смешавшись с соками, истекших с горы, в сбитое масло (МБх I, 16). Это сбитое масло очень напоминает пену, которая образуется вокруг плавающего по морю фаллоса Урана. На этом сходство не оканчивается: из взбитого горой-фаллосом океана выходят различные божественные существа: сначала появляется Сома-луна, а вслед за ним – Шри, богиня красоты, богатства и удачи (Stutley 1980, 414–415). Все эти ее качества, а также рождение из взбитой горой океанской воды соотносят ее с Афродитой, родившейся из белой пены, взбитой плавающим по морю фаллосом.

От слишком быстрого вращения горы-мутовки наружу выходит также страшный яд Калакута, который выпивает Шива, от чего его горло становится голубым. Этот яд, излившийся из океана, думается может служить дополнительным указанием на связь горы со змеем. Более того, возможно предположить, что яд излился не из океана, а из горы-змея. Вначале вращающая гора выделяет соки, которые, смешиваясь с водой, образуют сбитое масло. Следующая трансформация этого масла идет в двух направлениях (что очень характерно для мифологического дуализма) – в сторону Калакуты (яда-смерти) и в сторону Амриты (напитка бессмертия), но в одинаковой мере две эти противоположные по своему действию субстанции содержит змей-гора, ведь именно от питья соков, которые потекли с вращающей горы, т. е. выведенной из состояния первобытной неподвижности, боги обрели бессмертие.

Наконец из океана выходит бог Дханвантари с сосудом, наполненной амритой. Но в этот самый момент возникает самое главное и опасное разделение – между богами и асурами, которые до того сотрудничали, вращая вместе гору-мутовку, т. е. были единой группой божественных существ. Амрита противопоставляет одних другим. Асуры завладевают амритой, но каждый хочет ее только для самого себя. Боги обманом возвращают амриту. Начинается великая битва между богами и асурами, которая заставляет вспомнить не менее грандиозную битву между богами и Титанами в *Теогонии* Гесиода. Одних только впечатлений, разумеется, недостаточно. Но есть, по крайней мере, один пункт, который позволяет возвести эти две битвы к единой архетипической модели.

²³ О мировой горе и мировом дереве см. Топоров 1987, 311–315, 398–406.

Бог Нараяна принимает вид женщины, которая подходит к асурам, и очарованные ее красотой, они отдают ей амриту, после чего начинается битва между богами и асурами. Аналогичная ситуация предвещает битву богов с Титанами в *Теогонии*. После похищения огня Прометеем (565–567) Гефест создает по воле Зевса παρθένῳ αἰδοίῃ ἴκελον (572: «деве стыдливой [образ] подобный»), которую он приводит ἔνθα περ ἄλλοι ἔσαν θεοὶ ἢ δ' ἄνθρωποι (586: где были другие боги и люди). *Другие боги* (ἄλλοι θεοὶ) – это, по всей видимости, Титаны. Дважды повторяющаяся формула Τῆτῆνες τε θεοὶ καὶ ὄσοι Κρόνου ἐξεγέροντο (632, 668: Титаны-боги и те, которые были рождены от Крона) позволяет рассматривать Титанов как *других богов*, т. е. они – другие по отношению к богам, рожденных от Реи и Крона. Вопросы составляют *люди* (ἄνθρωποι), которые находились вместе с *другими богами*, но с уверенностью можно сказать (вспоминая гесиодовское сказание о пяти человеческих родах, никак друг на друга не похожих), что это также были *другие люди*. Эти другие боги и люди, видя деву, приведенную Гефестом, испытывают *удивление*, точно также как асуры при виде женщины, созданной при помощи *майи* богом Нараяной: θαῦμα δ' ἔχ' ἀθανάτους τε θεοὺς θνητοῦς τ' ἀνθρώπους, / ὡς εἶδον δόλον αἰλύν, ἀμίχανον ἀνθρώποισιν (588–589: в удивлении были бессмертные боги и люди, / когда увидели обман неодолимый, безысходный для смертных).

Далее следует «лирическое» отступление (591–616), рассказывающее о зловредности женщин, хотя в конце поэт вынужден признать: *нет от беды избавленья!* Оно кажется вставным, и тем не менее, в нем нет ничего случайного (если что-то вставляется, то всегда с определенной целью, а цель эту может знать только поэт, а не его критик). Ведь деву Гефест приводит не только к людям, но и к богам, и удивляются ей не только люди, но и боги. Сразу же после этого отступления и без всякого перехода (что само по себе кажется странным) идет рассказ о великой битве богов с Титанами (617 и далее), который вполне проясняет значение «морали» о женщинах, а также, почему Гефест приводит подобие девы на удивление другим богам. Вот главное *зло* (κακόν), совершаемое женщинами: ἀλλότριον κάματον σφετέρῃν ἐς γαστέρ' ἀμύνται (599: «чужой труд в свой желудок собирают»), т. е. они *истощают* мужчин, делают их слабыми. Боги, которые при виде девы *потеряли рассудок* (удивились), стали слабыми, как и асуры, отдавшие амриту Нараяне в образе дивной женщины. И только после того, как асуры-титаны ослабевают начинается битва. В конце ее побежденные асуры уходят «в землю и соленый океан», т. е. в нижний мир. Аналогичным образом оканчивается титаномахия: καὶ τοὺς μὲν ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης / πέμψαν (717–718: и их под землю широкую / отправили).

Амрита дает силу, и поэтому ее потеря ослабляет асуров. Перемещение чужих плодов в желудок, по всей видимости, намекает на какую-то божественную субстанцию, которой владели *другие боги* и которую у них обманом изъяла призрачная дева, изготовленная олимпийскими богами. После этих совпадений, думается, с достаточным основанием можно говорить об единой архетипической модели битвы дэвов с асурами в индийском эпосе и битвы богов с Титанами в гесиодовской поэме. Единство модели предполагает единство персонажей, т. е. дэвов с богами и асуров с Титанами. И в самом деле, кто такие асуры? Это боги изначального мира, как говорит Кёйпер. «Асуры вообще составляют центральную проблему ведической религии. После того как Индра создал дуальный космос, асуры перестали быть единственными богами, поскольку дуализм распространился и на богов. Вместе с

Индрой возникла группа новых богов. Их имя, дэвы, – старое индоевропейское слово, обозначавшее небесных богов. Как таковые, дэвы были противопоставлены богам изначального мира, и борьба Индры, предводителя и главного из новых богов, с драконом рассматривалась и как направленная против асуров. Действительно, более поздние ведийские тексты не упоминают больше борьбы Индры, а вместо этого всегда говорят о космогонической битве дэвов и асуров. Их вражда носила трагический характер, так как дэвы были младшими братьями асуров» (Кейпер 1986, 31).

Эта схему можно было бы приложить к *Теогонии* Гесиода, если только принять предположение, что младшие боги, дети Крона и Реи, в самом деле борются против старших богов, детей Геи и Урана, и эти последние есть Титаны. Но, как мы видели, греческий текст не дает решительно никаких оснований для отождествления старых богов с Титанами, а переводы, следуя филологическим догмам, делают не оправданные ни с какой стороны добавления, искажающие текст. В Титаны попадает даже Прометей: *Тут обратился к титану родитель бессмертных и смертных* (542). В греческом тексте сказано просто: Δὴ τότε μὲν προσέειπε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε («тогда сказал отец людей и богов»). Те же ничем не оправданные добавления в истории о наказании Прометея: *бессмертную печень / Он пожирал у титана* (521–522). В греческом тексте отсутствуют слово титан: ἥπαρ / ἧσθιεν ἀθάνατον («печень / поедал бессмертную»). Подобного рода добавления тем более недопустимы, что у Гесиода слово τίτῆν нигде не встречается в ед. ч., а только во мн. (Paulson, 1962, 84–85: τίτῆν), и никогда не сопровождается личными именами. Самого по себе этого простого факта было бы достаточно, чтобы не злоупотреблять отождествлениями и вообще отнестись с большим вниманием к тексту Гесиода, а не домыслам его толкователей.

И все же отождествление Титанов со старшими богами не совсем бесосновательно, если только расположить их между Уранидами и Кронидами. Титаны, таким образом, противостоят в одинаковой мере, как тем, так и другим. Схема борьбы асуров и дэвов, также как и Титанов и богов, как борьбы молодых богов против старых оказывается не достаточной. В ведийской мифологии за пределами этой борьбы остается Варуна, которому в гесиодовском варианте соответствует Океан. Сверх того, остается весьма неопределенным понятие *изначального мира*, которое принимается как что-то само собой разумеющееся. Но как раз именно оно больше всего сопротивляется всякой схематичности: и дэвы и асуры, и Кронида и Уранида, включая Титанов, все они – боги *изначального мира*, которые по мере разворачивания космогонического процесса берут одну сторону или другую. Почему? И здесь мы уже вступаем в объективную (или *архетипическую*) логику космогонического процесса, которая подчиняет себе всех обитателей изначального мира.

Но вернемся к Титанам. В чем состоит их специфика по отношению как к старым Уранидам, так и новым Кронидам? Для ответа (предположительного, как и всего, что касается архаических космогоний) на этот вопрос мы должны перейти с отдаленной индийской почвы на более близкую малоазиатскую и вернуться к хурритскому мифу о борьбе бога неба Ану с Кумарби²⁴.

²⁴ Этот миф сохранился в хеттской версии. Русский перевод В. В. Иванова см. в Луна, упавшая с неба 1977, 114–124: *Поэма о царствовании на небесах*; английский перевод хеттского текста см. в ANET 1969, 120–121: *Kingship in Heaven*.

Сходство гесиодовского рассказа с этим мифом было давно отмечено (West 1966, 20–23). Речь идет, без сомнения, об *архетипическом мотиве*. И тем не менее, Гесиод строит свою *Теогонию* не на пустом месте, а идет от очень древних преданий, крайнюю грубость которых ему не всегда удается скрыть (или, скорее, сгладить в соответствии с греческим вкусом). С достаточным основанием можно предположить (даже без обращения к хурритскому мифу), что Крон не отсекает член Урана, а откусывает его с помощью своих очень твердых зубов. На это указывает форма инструмента, которым пользуется Крон для отделения полового органа Урана: ἄρτην καρχάρόδοντα (180: «сerp острозубый»). Этот серп изготавливает Гея (162: τεύξε μέγα δρέλανον, «изготовила большой серп»), материал для которого она извлекает из самой себя (161: γένος λολιοῦ ἀδάμαντος, «род белого железа»). Если восходить к архетипу (вернее, к наиболее примитивной и грубой форме его реализации, то ἄρτην καρχάρόδοντα, которым Крон кастрирует Урана, может с одной стороны рассматриваться как *vagina dentata*, а с другой – как зубастый рот самого Крона. Идя еще дальше, можно сказать, что *рот* Крона совпадает здесь с *vagina* Геи. На это совпадение, как кажется, указывает *место*, куда прячет Крона Гея: Εἶσε δὲ μιν κρύψασα λόχῳ (174: спрятала в скрытое место). Из этого места он протягивает руку (178: ὁ δ' ἐκ λοχέοιο λάις ὠρέξατο χεῖρι) и отсекает половой орган своего родителя. Слово λόχος (=λοχεός) означает *засаду*, но также стоит в связи со словом λοχεία (роды, рождение, колыбель). Эти этимологии являются наводящими. Но если посмотреть на дело с чисто пространственной точки зрения, то схватить член Урана Крон мог, только спрятавшись во влагалище Геи.

Дальнейшую динамику событий можно представить по образцу хурритского мифа: Крон откусывает член Урана, а потом выплевывает его, но при этом забеременевает, как Кумарби, богами, и эти боги есть Титаны, сыновья Неба, точно также как сыновьями Неба-Ану являются зачатые Кумарби от его откушенной мужской силы три ужасных бога. Показательно также почти текстуальное совпадение речи, с которой Ану обращается к трем богам, сидящими во чреве у Кумарби, и речи, с которой Уран обращается к своим детям-титанам. Правда, в первом случае Ану заклинает своих детей выйти из чрева Кумарби и отомстить за него (это последнее прямо не говорится, но предполагается). Во втором случае Уран предупреждает своих сыновей, что им будет наказание за дело, к которому они протянули руку (207–210). В конце концов Титаны оказываются в Тартаре вместе с чудовищами и богоборцами, вроде Менетия, сына Иапета, брата Прометея и Атланта, т. е. богов третьего поколения, как и олимпийские боги. Следует отметить, что ни Прометея, ни Атланта Зевс не отправляет в Тартар: Атланта приспособливает для поддержания небесного свода, а Прометея после того, как орел выел опасные содержания его печени, вообще освобождает, из чего можно заключить, что и для него находится место в олимпийской миросистеме.

В Тартаре (в Эребе или просто под землей) собираются существа, для которых не нашлось места в организованном мире, точно также, как и для асуров, которые должны были уйти в *нижний мир*. Строго говоря, нижний мир это и есть *изначальный мир*, и асуры, Титаны и всякие другие чудовища вовсе не «сбрасываются» под землю, а остаются в изначальном мире, который с точки зрения нового верхнего организованного мира видится как мрачный Тартар. Космогония с этой точки зрения представляется как объективный процесс, в результате которого преодолевается

тяжелая хтоническая основа, с которой непосредственно соприкасается нижний мир. Но эта основа есть также начало, и поэтому мир, который непосредственно с ней соприкасается, есть *изначальный*. Верхний мир, возникший в результате отдаления от этой основы, *Unggrund*, как сказал бы Шеллинг²⁵, уже не есть изначальный, и поэтому он вступает в оппозицию к нижнему миру. Дэвы и асуры, боги и Титаны, все они происходят из единой *темной основы*, и определяются в одном или другом качестве – верхнем или нижнем, старом или новом – по отношению к этой основе, преодолевая в большей или меньшей степени силу ее притяжения.

Образом этой хтонической основы становится перво-утроба, которая вдруг *открывается*²⁶. Основной космогонической задачей богов становится противодействие тенденции перво-утробы к обратному смыканию. С этой *утробной* стороны космогонию можно представить как следование утроб: Хаоса, Геи, Крона²⁷. В утробе Крона оппозиции-противоречия, которые характеризуют изначальный утробный мир, достигают своего наивысшего напряжения. Крон заключает в своей утробе детей, вышедших из чрева Реи, но в этой его утробе уже находятся Титаны, зачатые от Урана. Создается узел, символизируемый *камнем*, который провоцирует конвульсию утробы, ее *основа* как бы переламывается (по сравнению с перво-утробой Хаоса, она значительно ослаблена), в результате чего происходит выход наружу сдавленных в ней содержаний. Эти содержания – Титаны и боги. Одни – *старшие*, поскольку были зачаты от Урана, но *мужским* божеством, другие – *младшие*, поскольку зачаты от Крона, но *женским* божеством. Дети Реи рождаются *правильным* образом, а Крон *неправильным* образом отправляет их обратно в свое собственное чрево, где они соединяются с *неправильно* зачатыми Титанами. И как результат этой абсолютно аномальной ситуации происходит разрыв утробы Крона, а сам он, опустошенный, ставший совсем маленьким уходит, как гном, под землю.

И боги и Титаны принадлежат к изначальному утробному миру, только одни выходят из него, а другие остаются в нем, остановившись навсегда в своем космогоническом развитии, в силу чего они становятся *старыми*, т. е. не вошедшими во время, как их *младшие* братья-боги. Это основной парадокс богов внутримировых богов-демиургов: они – вечноживущие, но все же они пребывают во времени и пространстве в отличие от своих братьев-титанов, которые остались в безвременном и беспространственном изначальном мире. Стена, которая окружает Тартар есть предел, который отделяет время от безвременья, пространство от беспространственности. Сторукие, которые помогли богам в борьбе против Титанов, остаются на этом пределе, поскольку не могут полностью войти во время и пространство, но также и выйти из него. Они как бы застряли на этом пределе, обозначая чудовищ-

²⁵ См. его *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах* (Шеллинг 1989), где вводится понятие темной основы (*Unggrund*) в Боге.

²⁶ Этимологически *χάος* соотносится с *χάσμα*, ('бездна', а также 'отверстие', 'щель', 'чрево'). Это позволяет сделать заключение, что «Χάος у Гесиода – это *первичная* (πρώτητος) утроба, которая сама себя порождает и рождает все остальное» (Михайлов 1989, 78).

²⁷ Эта тенденция утробы действует также в Зевсе, но в значительно ослабленной форме, вследствие чего ему удается ее нейтрализовать. Он отправляет Метиду в свое чрево (Th. 899), но при этом не блокирует генеративный процесс, как Крон, а рождает из головы Афины. Строго говоря, не Зевс рождает Афины, а Метиды, ее мать, но только пребывая во чреве Зевса, в котором нейтрализуются ее опасные содержания.

ный предел между бытием и небытием, временем и безвременьем, которое, однако, не есть вечность.

Боги и Титаны выходят вместе из утробы Крона и между ними сразу обнаруживается радикальная противоположность. Это прежде всего касается способа их зачатия. Олимпийские боги совмещают в себе два принципа – мужской и женский, поскольку были зачаты мужским божеством в лоне женского божества. Титаны были зачаты мужским божеством в чреве мужского божества, и поэтому они имеют в себе только один принцип – мужской. Это вполне согласуется с представлением о Титанах как исключительно мужских божествах. Они сильны до тех пор, пока сохраняют в себе эту мужскую титаническую монолитность, непроницаемую для любого другого принципа²⁸. Одновременно эта основанность их бытия на одном только принципе делает их крайне хрупкими и непродуктивными. Они замкнуты и непроницаемы в силу своей *однопринципности*, т. е. абсолютной неспособности произвести что-либо, что не есть они сами.

Они родились из *фаллоса*, который стал организующим принципом титанической анти-системы, закрытой и непроницаемой, а посему обреченной на замещение другой системой, открытой и продуктивной. Этой системой становится олимпийская, основанная на сотрудничестве и одинаковой ценности двух начал – женского и мужского. Эти две системы – олимпийская и титаническая – как бы сосуществуют и взаимно уравновешивают друг друга, хотя находятся в постоянном противоборстве:

*Десять уж лет непрерывно они меж собою сражались,
А разрешенья тяжелой вражды иль ее окончанья
Не приходило, и не было видно конца межусобью.*

(636–638)

Титаны, в качестве своего центра имеют Офрийскую гору (632), а боги – многоснежный Олимп (634). В мифологии всякая гора, тем более, если она имеет особое значение, как гора Титанов, по необходимости должна иметь мифическое происхождение. Гора Олимп – центр мира, а посему совпадает с *омфалом* (пупом земли), хотя этот последний находился в Дельфах в храме Аполлона. Омфал отождествлялся с камнем, который проглотил, а потом извергнул Крон (497). Таким образом, мифическое происхождение Олимпа как центра мира может быть возведено к *перво-камню*, вслед за которым выходят из чрева Крона олимпийский боги. Можно также сказать, что боги выходят из камня, который затем становится центром мира, мировой горой. Боги обитают на этой горе, потому-что когда-то из нее родились, т. е. переместились из внутреннего пространства камня во внешнее пространство горы²⁹.

²⁸ О Титанах как непроницаемых глыбах см. Лосев 1957, 156-158.

²⁹ О происхождении первых богов из камня рассказывает *Младшая эдда*: корова Аудумла лижет камень и из него выходит человек по имени Бури, который рождает Бора (как и от кого не говорится). Бор берет в жены дочь великана Бестлу, от которой рождаются три бога-демиурга: Один, Вили и Ве. Они убивают великана Имира и создают из частей его тела небо и землю. Важно отметить, что боги-демиурги принадлежат к третьему поколению богов и происходят от мужского божества и женского, т. е. соединяют в себе мужское и женское начала, но не в смешанном виде, как у первых божеств, а разделенном, в силу чего они способны творить. Эта же схема ясно проглядывает в *Теогонии* Гесиода:

В отношении Офрийской горы как *горы Титанов*, стоящей в оппозиции к Олимпу, *горе богов*, можно сделать следующее предположение. В хурритском мифе Кумарби выплевывает мужскую силу Бога Неба, и она превращается в гору. Отсеченный детородный член Урана плавает по морю, как остров или первобытный холм. О том, что с ним происходит дальше, ничего не говорится, но можно предположить, что этот самый фаллос, от которого родились Титаны, становится Офрийской горой, на которой они и поселяются, потому что вышли из нее, как вышли олимпийские боги из омфала-Олимпа.

Но есть между ними существенная разница. Гора Титанов – это фаллос, ставший горой, т. е. полностью потерявший свою начальную генеративную энергию, окаменевший, сделавшийся совершенно непроницаемым ни для какой новой формы жизни, вообще для жизни. Этот фаллос как бы превратился в каменного великана Улликумми, которого порождает Кумарби, пролив свое семя в Скалу³⁰. Улликумми дорастает до небес, закрывая собой пространство. В конце концов боги находят средство остановить рост Улликумми, отделяя его от первобытной каменной основы, символизируемой Упеллури³¹. Используют они для этого пилу, которой были разделены в начале времен Небо и Земля. Каменный великан, доросший до неба, соединяет снова Небо с Землей, т. е. аннулирует основной космогонический акт, в результате которого образуется открытое космическое пространство.

Можно предположить, что и каменные Титаны, усевшиеся на Офрийской горе, имеют аналогичную цель: вновь соединить Землю с Небом с помощью горы-фаллоса, совершив таким образом *μεγα ε̄ργον* («великое дело»), за которое, как их предупредил Уран, они должны понести наказание. Предсказание бога Неба пунктуально сбывается, на что намекает фраза *ε̄πει τιτηνας απ' ουρανου εξαλασεν Ζευς* (820: «после того, как Титанов с неба изгнал Зевс»). Олимпийские боги, как и хурритские, не просто перемещают Титанов с одного места в другое (с неба в Тартар), а *освобождают пространство* от заполнившей его каменной массы.

Замечательно и другое совпадение по противоположности с хурритской поэмой. Иштар, сестра Бога Грозы, отправляется к Улликумми с целью соблазнить и ослабить его, но каменный великан остается непроницаемым для песен богини любви, и она, бросив лютню и сорвав свои украшения, в отчаянии уходит. Также и боги посылают к Титанам искусственную деву, при виде которой, в отличие от хурритского великана, они испытывают удивление, и оно становится для них началом потери внутренней сцепленности, делавшей их непобедимыми. Удивление *раскрывает* Титанов. Они уже не есть непроницаемые, более того, удивление, вызываемое искусственной девой, вносит в них разделение: от них как бы отделяется какая-то часть, которая становится *ᾱνθρωποι*, т. е. *смертными людьми*. В этом пункте кончается история Титанов, а также – изначального мира. Начинается другая история, которая в качестве своего центрального принципа имеет универсальный Закон-мойру, обойти который не может даже Верховный Бог, не говоря уже об обманщике Прометее.

только третье поколение богов становятся подлинными устроителями мира, поскольку женское в них отделено от мужского. Поглощая Метиду и рождая Афины, Зевс выводит из себя последние остатки первоначальной смешанности, фиксируя раз и навсегда противоположности.

³⁰ *Песнь об Улликумми*, в Луна, упавшая с неба 1977, 125–140.

³¹ Эа говорит Упеллури: *Ты, на ком боги строили Небо и землю!* (*Песнь об Улликумми*, 138).

Литература

- Кейпер, Ф. Б. Я. 1986. *Труды по ведийской мифологии*. Москва.
- Лосев А. Ф. 1957. *Античная мифология в ее историческом развитии*. Москва.
- Лосев А. Ф. 1988. *Титаны*. // Мифы народов мира. Т. 2. Москва.
- Луна, упавшая с неба 1977. *Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии*.
Перевод с древнемалоазиатских языков Вяч. Вс. иванова. Москва.
- Михайлов Н. А. 1989. *Греческий космогонический миф в Теогонии Гесиода: структура текста, реконструкция, сравнительный комментарий*. Дипломная работа. Москва.
- Ригведа 1989. – Ригведа. Мандалы I-IV. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова (Литературные памятники). Москва.
- Рубинштейн Р. И. *Египетская мифология*. // Мифы народов мира. Т. 1. Москва.
- Топоров В. Н. 1987. *Гора*. // Мифы народов мира. Т. 1. Москва.
- Топоров В. Н. 1987. *Древо мировое*. // Мифы народов мира. Т. 1. Москва.
- Шеллинг Ф.В.Й. 1989. *Сочинения в двух томах*. Т. 2. Москва.
- ANET 1969. *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. Ed. by James B. Pritchard. Princeton-New Jersey.
- Colli G. 1990. *La sapienza greca*. I. Milano.
- Doniger W. 1997. *Śiva. L'asceta erotico*. Milano.
- Eliade 1975. *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*. Roma.
- Kerényi K. 1984. *Miti e misteri*. Torino.
- Hesiod 1982. *Hesiod with english translation by Hugh G. Evelyn-White*. London.
- Hindu Myths 1975. O'Flaherty, Wendy Doniger. *Hindu Myths*. A Source book translated from the Sanskrit. Penguin Books.
- Lavedan P. 1931. *Dictionnaire illustré de la Mythologie et des Antiquités grecques et romaines*. Paris.
- Paulson J. 1962. *Index Hesiodeus*. Hildesheim.
- Radin 1965. Radin P., Jung C. G., Kerényi K. *Il Briccone divino*. Milano.
- Stutley M., Stutley J. 1980. *Dizionario dell'Induismo*. Roma.
- West M. L. 1966. *Prolegomena and Commentary*. // Hesiod. *Theogony*. Oxford.

The Gods and Titans in the Hesiod's Theogony

Mihail Yevzlin

The article considers the traditional notion about Titans as the first 12 children of Earth and Heaven. This is right for Apollodorus but erroneous for Hesiod. The analysis of the Greek text of “Theogony” demonstrates that Titans were generated by Heaven himself without the participation of Earth. The exclusively masculine origin of Titans opposes them to the old gods, children of Earth and Heaven, as well as to the new gods, children of Cronus and Rhea. The gods are a personal group; all of them have names and distinctive personalities. Only Titans remain an impersonal group and are always designated with the plural masculine form “titênés”. The singular and feminine forms are found only in *Aeschylus and Apollodorus*, when Titans have been identified with the first children of Earth and Heaven. This masculine and impersonal Titans’ quality permits one to consider them as special class of primordial beings and explains why all the gods – and even the monsters like the Cyclopes and the Hundred-handed – are united in the fight against Titans.

MITOLOGIJA IN KNJIŽEVNOST

MITOLOGIA E LETTERATURA

MYTHOLOGY AND LITERATURE

The Wise Fool in the Slovak Oral and Literary Tradition

Zuzana Profantová

The article discusses the wise fool cycle in Slovakia, which includes tricksters not in the sense of a mythical character, but rather as a wise-fool hero a cunning trickster as well as hero that is often underestimated. In the narrative tradition of Slovakia there are several heroes known in the rural environment as well as wise fool heroes in the urban environment. At the narration level a hero ceases to be a real man and becomes an aesthetic projection of his community needs. He becomes a code, expressing the details of human experience in a sensitive way, different from proclaimed requirements, thus projecting a more universal and true statement.

The wise fool cycle in Slovakia includes tricksters, but not in the sense of a mythical character with supernatural features, or as the Jungian archetype, but rather as a wise-fool hero and mainly a prankster and a cunning trickster, bird-brains as well as heroes that are often underappreciated and underestimated, though still preserving their pride, social status and social recognition. In the narrative tradition of Slovakia there are several heroes known in the rural environment as well as wise fool heroes in the urban environment.

In principle, the cycles of wise fool heroes can develop in two ways:

1) the cycle grows from a certain generally wide-spread local type of fool who has characteristic features (often according to his socio-professional ranking). By cumulative additions to the anonymous stories of the persons around him, a new narrative type develops (e.g., the “Nácko” wise fool hero from the original mining town of Banská Štiavnica).

1a) a self-standing chapter is Slovak Eulenspiegel, Geľo Sebechlebský from Sebechleby, around whom several typical wicked trickster stories have been gathered. Sebechleby is in the rural environment.

2) the cycle centres on a really existing person who in the social, local or professional environment of his group, can gain such an influence that he gradually brings broader popularity in the tradition area and/or at the same time the stories of other anonymous heroes are focused on him (e.g. Žigo from Banská Bystrica or Paulovič-Rintintin from Martin). There were specific often tragic-comical heroes but generally accepted persons also in the urban environment, e.g. Schöne Náci in Bratislava.

2a) there is an exceptional example of a transitive type of the hero called Uncle Ragan from Brezová, who was developed as a result of an amalgamation of a real person with a literary hero from the novel by Elo Šándor, the Slovak writer, at the beginning of the 20th century.

According to Bergson, a central hero of the humorist cycle comes in a certain sense of social gesture. At the narration level, a hero ceases to be a real man and becomes an aesthetic projection of his community's needs. He becomes a code, expressing the details of human experience in a sensitive way, different from proclaimed requirements, thus projecting a more universal and true statement.

In the urban environment, a wise fool can change according to particular historical situations, from group influence up to the entire city influence. Such a person is usually in contrast to tragic and comic destiny. He harmonizes conflicts and social relations in everyday life by carrying on his shoulders the subjective problems of his community. He is in favour of equilibrium to overcome social and ethnic contradictions and connects historical periods. He rekindles the inner harmony of the community, thus bringing about different hierarchical attitudes and evaluating criteria in the minds of people by breaking the norms of social behaviour, and making fun out of officers and politicians. He plays a particularly important role in the process of establishing a local group at the higher level of an urban unit (e.g. in the awareness of social identity).

Seemingly harmless wise fools, by expressing the real, generally accepted views, become the "speakers" of the group especially in the urban environment. These heroes are, in a way, the regulators of community needs, gaining its positive evaluation and approval, even though they might not always be positive personalities.

The character of *Nácko* from *Bánska Štiavnica* or nearby *Hondruš*, where he used to be employed as a good-hearted, simple-minded and cheerful miner, portrays in his personality merry parts of the life and work of all generations of miners from the *Bánska Štiavnica* ore territory. *Nácko* belongs to the cultural heritage of this region. *Náco*, *Nácko* is in fact *Ignác*. Although this was not a concrete person, many miners who with their humour, wit, cheerful nature and the dialect typical of *Štiavnica* managed to lighten the tension and difficult situations stemming from hard mining work in the underground and the uneasy life in the hilly country of *Štiavnica*, were called after his person, too. He is in fact a typologized character whom the respondent S. Šakovský describes as follows: "*That was such a character representing miners that both rich and poor people could become him. If something was not to be said openly in public, it was said in a joke by Nácko. That means people were telling the truth through jokes which did not hurt that much.*" (2006, in *Bánska Štiavnica*; thereafter as B.Š.) Another respondent J. Petrik states: "*Nácko is a typical person of Štiavnica and also Hondruš, it is the suburb of Štiavnica. Well, Nácko belonged to us, but in fact a typical Nácko did not exist; he is a created person. He contained inside himself all the life moments and jokes or even serious things turned into jokes. I like it when one speaks in the Štiavnica dialect and that is why it should be revived, as it is the uniqueness of this region and if it is not used, it will die out.*" (B.Š. 2006).

In the 1950s, the secondary grammar school professor J. Vašáry began to collect stories about *Nácko*, which he was later also interpreting and thus establishing the tradition that has its followers even nowadays. J. Vašáry collected the stories from the *Štiavnica* region with *Nácko* as the main and dominant character. In 1977, M. Lichner and team published the book "*Nácko's jokes and mischievousness*" (Ropa, *Bánska Bystrica*, 1977, p. 151). Later, the group of three collectors J. Maruniak–J. Kozak–V. Bóhm prepared the collection "*Nácko's jokes*" (1985, p. 80). M. Vraňák published an individual book of narrations and stories – not only about *Nácko* – called "*Worries and Happy Stories*" (Aprint, ZH,

2004, p. 152). In the 1930s and 1940s, many cheerful stories were published in the Slovak and Guardsman dailies. Recently, Doc. Jozef Šteffek has published the book *“Thank God even for such a small salary...”* containing the notes of his grand-grand father, who died when he was 100 years old. Jozef Osvald, born on 23 June 1956, represents the current and hyperactive Nácko. As respondents and the web page ‘banskastivanica.sk’ state, Jozef Osvald-Nácko is a very busy man as he is often invited to all social happenings in the area. As he says: *“It is my big hobby. I usually perform it in the winter. To tell you the truth, I like speaking with miners the most and with students the least. Nácko tells either very long or very brief jokes that are either discreet or many times also very vulgar, but people have to forgive him as he can not speak differently... To be honest, I do not know how I got the role of this Nácko because neither have I ever been a theatre actor, nor am I a gifted singer. In fact, I do not know any tunes. When I was a student at the mining school in Štiavnica, I started to collect a number of stories and jokes about miners and at that time, Mr. Vašáry used to be our great narrator of jokes about Nácko. This sir could speak in perfect Štiavnica’s dialect. This is what I miss now. As he was also a Slovak language teacher, he knew those regional expressions and terms and he wrote a dictionary on them. In that period I did not think I would play the role of that Nácko. Then, Vašáry left for Bratislava where he then died in 1973. Mrs. Droppová, professor and ethnographer then lecturing in Bratislava said to me: “Jožo, it would be a pity if it somehow dies out, you should take that role somehow.” Even nowadays I am not an expert at speaking and I mostly put the stories together. Then in 1976, thirty years ago I became Nácko, but I must say that I had played this role already in 1957 because I wanted to get home from military service. There was this pre-election campaign when I told one politician: “Listen, I will myself prepare one performance with Nácko – a folk narrator and miner.” He said: “Yes, yes.” However, I wanted to get home through having the miner’s uniform. Then, this man arranged some holiday for me but for me there was no way I could back off. So willy-nilly, I had to play the role of Nácko. I was so good at it that the Ministry of the Interior, I was then at military service protecting the borders, helped me participate in the state competition in Prague where I got quite a good placing.”* (B.Š. 2006)

As we can see from Nácko’s current representative’s talks, he himself contains something prankish and tricky, typical of wise fool heroes and “civil” tricksters. J. Osvald is also co-author with L. Lackovič of the collection of stories and anecdotes called *“Náckoviny”*.

Establishing the new tradition, the festival called “Nácko` s Štiavnica”, taking place for the second year on April 20th, 2006 in the Miner’s House on the Radničné square, shows the strong Nácko tradition in Banská Štiavnica and surrounding areas.

The following is the programme:

1. Nácko, his life, work and message to the future generations – pilot lecture – 2. part, His stay in Banská Štiavnica.
2. Nácko’s jokes and events interpreted by Nácko alias Jožo Osvald.
3. An extract from the book *“Thank God for even such a small salary...”*
4. Mary Teresa visiting Banská Štiavnica
5. Competition tour of Nácko’s jokes and events in Štiavnica dialect
6. Quiz on the knowledge of expressions from Štiavnica
7. Competition evaluation
8. Social gathering

The web page contains the space for commentary, and this is the citation from April 23, 2006 at 11.19 am: “Nowadays, it is becoming more and more precious to hear one’s laughter in this era of hard times. I cordially thank everyone responsible for this filled with laughter happening. I am looking forward to its continuation. Good luck to Náco!!”

As Jozef Osvald revealed in one interview, he has been training his nine-year old grandson for Náco’s career and believes “the seed will take roots.” Another strong demonstration of an effort to preserve the local tradition is the endeavour of the local authorities to erect a statue of Nákco in the centre of Banská Štiavnica, thus copying the model in Bratislava, which has its statues of Schone-Náci and Čumil.

The following is the text illustration on talks about Nákco:

How Náco swindled his wife

“Náco came home tipsy. To make sure Léna did not know when he got home, he silently took off his clothes and jumped into bed. And then, as if on purpose, the clock struck one o’clock. In the morning when they woke up Léna tells Náco:

“Náco, when did you actually get home?”

“ Well as always, around 10 o’clock,” he says.

“Are you sure? The clock was just striking one o’clock.”

“Well , you silly woman, can you tell me how that clock should have struck that zero?”

Three day old rolls

Léna went to the town and ordered Náco to prepare everything for frying the meat. Náco got down to work and started to grind rolls to make breadcrumbs. As he is grinding, all of a sudden, Hanzo comes in. He goes out in front of the house and sees breadcrumbs reaching up to his ankles. Then he goes into the hall and sees breadcrumbs reaching up to his knees. He opens the kitchen door, and there he sees breadcrumbs reaching up to his waist. He says:

“For God’s sake, Náco what are you doing?”

“Well, look,” Náco replies calmly. “I am supposed to prepare all for meat frying. So I took a cookery book and there it was literally written to grind three days old rolls.”

The Slovak version of *Eulenspiegel* is the character of the trickster **Geľo Sebechlebský**. Geľo, the hero of many anecdotes, got his surname Sebechlebský according to the town where he used to live allegedly for the longest period of time, and by the use of his sufficiently distinct behaviour influenced the narrative tradition of the entire region.

The mention about him dates to 1780 in the *Geographie des Konigsreichs Ungarn I.* (Pressburg 1780, p. 235) by K. G. Windisch. “Geľo’s farces” are present in J. Chrastinov’s calendar from the 18th century based on J. Mišianik: “*Insights into older Slovak literature*”, (Bratislava 1974, p. 257). Bohuslav Tablic in his work “*Slovak poets I*” (Uherská Skalica, 1803, p. 5–15) describes Geľo as “a bloke from the pupil’s environment” although he knows nothing about his origin and birth place. Ján Čaplovič, by contrast, provides several concrete data about Geľo much earlier origins. “*Born in the 17th century in the free town of Krupina, Geľo was intensively attending schools in Zvolen and Banská Bystrica. He was*

always very witty and cheerful, always making fun out of everything, cracking funny jokes and playing thousands of pranks. He soon abandoned the narrow frame of his joking and travelled through some foreign countries, visiting academies and knights' courts. Once, he pretended to be a soldier, another time he played the role of a student, doctor, advocate, fencer or juggler. Later, he acted like that also at home, and then he used to live as a jester at count Kohäry's court in the Hontianska county. In 1712, we became ill and died in Banská Bystrica." (Čaplovič 1975: 208) These are undoubtedly valuable pieces of information, however, his real name remains for both Čaplovič and Chrastinov unknown. Thus one could get the impression that he is a fabricated character. Nevertheless, in 1912 Jozef Hollý in his allegedly best comedy *Gelo Sebechlebský* at the end of the show added: "*Gelo Sebechlebský is an historical character. He was a student in Banská Bystrica and thanks to his numerous tricks and pranks became famous. He came from a poor yeoman's family in Sebechleby, he was everywhere just like doctor Faust ...*"

When it comes to the question of his origin a unified opinion does not exist. V. Gašparíková – typologically and, on the basis of talks, his character and also older literature, – places him in the *Eulenspiegel* type. K. G. Windisch in the cited work in 1780, as well as J. Csaplovics in *Gemälde von Ungarn* (1829), regard him as a Slovak *Eulenspiegel* (1300–1350). Already in the 16th century the name *Eulenspiegel* has penetrated in Slovakia thanks to the books of folk reading and calendars (Liba 1970: 347, 353). Many foreign publications –, for example, G. Henssen, S. Neumann with R. Wossidlo but also international catalogues, Arne-Thompson's, Hungarian authors A. Kovács, L. Maróti, Polish resourcer J. Krzyzanowski (1963, *Dictionary of the Polish Folklore*, Warsaw 1965), as well as other Czech versions and variants – present it as a kind of narrative interpretation. Other interesting variants of Gelo's stories can be seen in the collection "*Gelo's tricks*" by I. B. Zoch dating back to approximately the 1850s. F. V. Peřinka, another Czech collector, depicts Gelo's stories and motifs in the book *Merry pilgrimage around Slovakia* (Prague, 1934).

In 1954, the theatre from Zvolen presented in Sebechleby the play by Jozef Hollý, and in 1978 the inhabitants of Sebechleby personally performed the role of Gelo that undoubtedly strongly influenced the lifetime of narrations about the theme of this prankster in the local and broader repertoire. The across-the-board awareness about this character and his mischievousness was, in Slovakia, not so significantly influenced by the opera "*Prankster Gelo*" by Tibor Andrašovan from 1958, but instead by two films. The first film *Gelo Sebechlebský* had its premiere on 24 December 1963, and since then it has been played many times. However, in 1981, the Slovak television transmitted a new version with the younger generation of Slovak actors, in which Dušan Jamrich played the main role. Karol Machata, an excellent Slovak theatre player, – who died some time ago, – performed the main role of Gelo.

The Slovak television transmits these films through Slovakia on Channel 2, usually on Sunday afternoons. As they are watched not only by the oldest, older, but also the youngest generation as well as the pupils, this may appear to provide an opportunity to sustain the tradition of not so much a wise fool hero but the tradition of the trickster, prankster or cunning joker even in the oral narrative tradition. Secondary school and university students have different hobbies and orientations, as they seem to watch more American films. This is what the situation looks like after 17 years of political change of the regime in Slovakia. The Slovak television as a state-owned institution is returning to

the Slovak “classic”. Talks on how Gelo used to clean women’s fur coats using a grinder (AaTh/ATU 1349 J), a number of stories about a bull that was pulled up to the tower to graze on the grass (AaTh/ATU 12 10), and many other internationally known themes are wide-spread narrations. People from Sebechleby are – thanks to Gelo’s trickeries – called Gelovania or Geloši. In Slovakia, one can use a mild invective such as “You Gelo” or “He is such a Gelo”, which in fact means a rogue, trickster and prankster – someone who makes up silly things and often takes people for a ride.

A penny in the pocket

One woman was selling eggs at the market. Gelo comes to her and says:

“I would like to buy one egg.”

“Sure, why not.”

Gelo then took his egg and went behind the corner of the building. There he opened the egg and came back to that woman.

“Woman, are these eggs from your hens?”

“Yes, sure” she replied.

“And are they fresh?”

“Of course they are fresh.”

“Well, my lady those eggs are not good for me.”

“How come?” asked the woman surprised.

“Well, I can not boil them because as you can see each egg will have a penny inside just like in this opened one. Well, anyway, it does not matter, sell me all your eggs.”

The woman was infuriated and said: “I am not going to sell you a single egg, I am off home.” She wrapped up all her eggs into a little canvas and set off for Žibritov. Gelo was giggling. The woman, as she got behind the corner, beat all her eggs but found nothing inside. Then Gelo stopped the old woman and said: “Go behind the corner, there will be very cheap scrambled egg for you.” And they were wondering what had happened to so many eggs.

Another type of wise fool is clearly unbounded. The character of **uncle Ragan** from Brezova pod Bradlom was created as a merging of the real person with the author’s invention of a made-up hero from the three volume series of stories called Uncle Ragan from Brezova (1927,1929 and 1931, in selection 1953 and 1971) by the Slovak writer Elo Šándor. The Slovak literary science places his production into the second wave of realism and it has the character of the so-called popular literature. Critics of those times appreciate *Uncle Ragan* as a contribution to Slovak humorist literature, and his cultural-historical but mainly ethnographic value. They appreciate the reflection of “healthy folk philosophy”, the author’s ability to reproduce folk speech. However, in the frame of the author’s invention and artistic level, this literature is “on the periphery”, which ethnographers do not regard as a problem as this kind of literature reflects the way of life, relationships and one-region cultural background of the society. Šándor’s work brought into Slovak literature something completely new. From the folkloristic point of view, it is a hybrid genre. On one hand it appears to be a literally fixed form of the folklore theme that the author took directly from oral tradition conforming to oral tradition regularities. On the other hand, there is a prevailing sense of the folklore picture that with its interpretation gives it a meaning different from the one it used to have in the theme or environment of its estab-

lishment, however still under the dictate of folklore regularities. Elo Šándor was born in 1896 in Vrbove which used to be the market centre of the Podbanská region. He knew the nature of the local people very well and the countrymen helped him collect rich material for his production. Besides the stories already circulating in the oral tradition, he himself had an opportunity to observe the rising of tradition in concrete cases, and often was its initiator as his publishing of stories helped the theme penetrate into the local repertoire. His work preserves the synchronic cut of an active repertoire and enables us to compare the dynamics of current tradition development. In those times, the majority of humorous interpretations were focusing on the character of Martin Lacka, and as it was in the case of Nácko, the main character was grafting onto himself narrative interpretations concerning also other characters, thus creating a concentrated type of a hero. However, Elo Šándor accelerated this natural process of folklore tradition, unified it through the creation of Uncle Ragan's characters, and except for his own invented episodes, attributed to him almost all episodes already known from the oral interpretation. This region is famous for its humour (as shown and proved in the following: our own folklore research, in literature that I was elaborating e.g. the work of L. Podjavorinská – female writer, the collection work by J. L. Holuby, L. V. Rizner, but also contemporary folklorists such as J. Michálek and Z. Vanovičová etc.). The Fabricated, lying or so-called impossible stories known from folk fairytales, competitions for the biggest lies, through the frequency of wanderers' fabrications, Munchausen's stories or satire literature by Rabelais or Swift, and in Slovakia in the so-called "boasting memoir's narration", are not rare in this region. The traces of this boasting can be found in the Uncle Ragan hero. Fabrications and lies are not always strange to him. Known are, for example, his fabrications about American and German factories and products, the prestigious quality of products from Brezova or his visit to the president etc.. This can be considered the beginning of the process when the main hero is becoming a legend by using the means that ascribe exceptional actions, deeds or behaviour to him. As Z. Vanovičová states: "Elo Šándor applied one more way of work with material typical of folklore processes i.e. the creation of the image of an hero sequencing the episodes and his deeds. Critics regarded it as "non-integrity". (Vančovičová 1976: 103). When their selection takes place, oral interpretation follows the context and situation in the course of narration. The author conformed their flow and selection to his intention which he based on the hero's chronological life stories." (Vanovičová 1976: 103).

His work, after its publishing, was received with curiosity mainly among people from Brezova, who were asking the author who the real person hidden in the character of Uncle Ragan was, as the author really gave a true picture of the type and mentality connected with this region. The tradition accepting the literal hero confirms the author's creative approach accounting for the tradition's approaches. The author utilised the Ich Form, *Ich Erzählung*, and through his referring to an alleged auditorium simulated the natural narrative situation. Šándor used to apply this approach in his other books – in stories from Eastern Slovakia where he was for political reasons resettled. (Profantová 1993: 84).

When comparing folklore texts and their literal processing one can encounter differences in these three levels:

- a. in up-to-dateness of the repertoire composition
- b. in interpretation (picture and understating) of the hero
- c. in the style (selection and understanding of means of expressions)

In the repertoire composition, the currentness and time are connected with emotionality marked with the sign of the theme loyalty important for the lifespan in the oral tradition of the theme. In the literal processing, when the author emphasizes the plot in the specific time period that looks trustworthy, he deliberately updates the material. The literal elaboration chronologically introduces episodes from the hero's life. Emotionality is present also in the immoderate emphasizing of locality. Thus, the author makes up to his reader. The repertoire through the selection of episodes more or less leads to a subjective look at the hero by his stylization into almost exclusively a positive character. Šándor's repertoire, to the exclusion of reality, truth and understanding of the hero, leads to attractiveness. The folklore interpretation depicts *a common hero* as a member of the society who neither avoids negative sides nor his humiliation. To the contrary, the author's image of the hero leads to making the *hero a legend*, emphasising for example his exceptionality. This is suitable mostly for the youngest generation, who are influenced by the book version of Uncle Ragan and mainly by the film version that had its premiere on December 24, in 1976 with Jozef Króner – an excellent Slovak actor, honoured by many state awards, who had already died – as the main film character. Since its premiere, the film has been shown 14 times. As a series film full of humour and “folksiness”, it became unusually popular in the period of socialism, and Uncle Ragan became part of every household in Brezova pod Bradlom and elsewhere. However, in the film version the main hero has more real characteristics, being resented mostly as a prankster and clever fellow. Here, as well as in the book, more dialects and fewer archaisms – the means of expression for expressivity, markedness and the colour of expression prevail. The film version is, thanks to its language but also visual effect, more convincing and suggestive as well as closer to the folk variants of stories than their literalized author's version, although the author's talent sharply revealed in terms of the expression level and ethnic symptoms of the texts can not be disputed.

The following story shows differences between the author's and the folklore text:

Folklore variant:

Once upon a time uncle Ragan set out to the market in Senica. He had baskets which he put down on the ground and started to sell. There was a notary walking his dog that peed on his baskets. Uncle grabbed a frozen chunk and threw it at the dog. The notary says: “Why did you throw that chunk at my dog?” – “Well, because I did not have a stone!” he replied.

(S. Jančí, born in 1891, Brezová, 1969).

The Author's elaborated text:

Once upon a time in the winter, uncle Ragan was selling the lining in Svätý Jur. It was such a cold day that one could not stay at one place without moving. To get warm, uncle Ragan started to jump near his basket and around his laid down lining. He was blowing into his hands trying to warm them up as much as possible, but the cold did not seem to ease up, though uncle Ragan swore at it now and then.

“Well, well” – it was heard in the market. “That is uncle Ragan's ‘blessing’.”

When a purchase came, Ragan stopped jumping and swearing for a while and when the customer left, he continued. Some gentleman with a little dog passed by his “shop.” “Bloody dog (...). Dear people, imagine (...) the dog comes to the uncle's lining, sniffs it from both

sides, lift its right leg and (...).” Well, you can figure out what the dog did then. Uncle was not really used to similar town manners. He quickly started to look for a stone nearby to punish the impolite dog but could not find one. What to do? Uncle helped himself. He kicked his boot into the frozen piece of mud, broke off a large piece and threw it at the dog hitting its nose. The dog was whining so much that people started to look back to find out what was going on. The dog’s master also saw it. He had nothing better to do than return to uncle and reckon with him for his dog’s physical insult. Here came the old geezer and told uncle sharply:

“Why did you throw that frozen piece of mud at my dog?” – “Well, because I did not have a stone at hand, ” replied uncle sharply.

And the case was totally sorted out.”

(E. Šándor, *Uncle Ragan from Brezova III.*, 1931, p.77 ff.)

Conclusion

I have used the three examples in order to present the vivid existence of Slovak wise fool heroes in the oral tradition and in literalized form. However, I do not touch on the analyses of film elaborations in detail. All I can state is that they strongly influenced the existence of the so-called heroes and narrations about them in the oral prosaic tradition in Slovakia. I will pause at the wise fool hero term. A. C. Zijderfeld’s statement present in his work *Reality in a Looking-Glass* (London 1982) says: “The fool is of course not a hero, on the contrary he is the mirror image of a hero.” Nevertheless, I feel that this term can be in our material regarded as the key character of the narration, or in the third case of the literary work or film version. And what about the wise fool? Contrary to Joseph Campbell (Campbell 2000, 344 pp), I do not think about heroic features. The Wise fools’ heroism is in fact grounded in their cunningness and prankishness, or in their charm and wit used to solve any plot or a collision situation. This is the character that appears in the centre of a fabricated creation, and in the epic but also dramatic genres actively participates in its development. He is, thanks to his social commonness and ordinariness, also an anti-hero. Depending on the situation, the Slovak characters such as Nácko, Geľo Sebechlebský and uncle Ragan are both wise and foolish. They are wise because they can profit from their foolishness by turning serious things into a joke and thus profiting through humour from the situation. Hidden or transparent realism (irrespective of boasting narrations) of analysed narrations is closely connected with the historic situation of Slovak society. For example: the stories about Geľo from the past centuries can be compared with the current material, i.e. the narrations about Nácko in Billa etc. are either updated old or completely new stories: as J. Osvald, the current representative of Nácko states – he often makes them up. This realism is demonstrated toward his own environment. The social determinism of these narrations is their significant principle. This shows that the author through folklore interpretations – but also in E. Šándor’s productions of literalized folklore, – does not remain only on the plot surface. When describing phenomena, he looks for the atmosphere in them, casual connection, relations, inner tension, and their social and psychologist peculiarity and distinctiveness. Qualifying the author’s contribution, I can state that a certain part of his features and mainly short anecdotes are literally reproduced (this is the case in terms of the books on Nácko by Vašáry) even in the original dialect. Other stories represent authors’ retelling (as was stated in the illustration) where E. Šándor himself often becomes this type of a story teller:

- a. as the primary participant of the story
- b. as its passive witness
- c. as an analyst who comments on the situation.

Authenticity, realism, documentation and at the same time demonstration (in Elo Šándor's case) of the author's and in – parallel folk style are presented not only through the theme and composition but also thanks to the language of narrations, i.e. lexical means. E. Šándor applies the combination of the spoken and literary language. Zuza Zguriška, his humorist fellow, writes: "The comic makes sense only when it is placed into the society where it belongs... This humour was created among people of the same class, spiritual and cognitive level and the same social way of thinking." (Zguriška, 1980: 337).

In the case of all three wise fool heroes and discussions about them, the regional foundation is emphasised. Elo Šándor adds to it also the author's social involvement and consequently points out the democratic and social essence of humour. He writes: "Humour is always a kind of defence and attack on destiny; discontent gives rise to more giggling (...). A gentleman sometimes does not want entertainment; the folks can amuse themselves. A gentleman sometimes tells anecdotes and the folks carry them out actively (...). Anyway, folk humour will always step into literature." (Šándor, 1943: 212).

In conclusion, I would like to note that humorous prose either of the folk or literal character is directed by these three perspectives:

1. verism (verification, truth) of anecdote-humorous individualities of life.
2. comical reactions to approaches by selected "figures" (wise-fool heroes)
3. grotesque empiricism of controversial sides of social life, even though the artistic value languishes at the expense of documentary production, which makes the stories and characters more convincing. I am finishing this work by making the wish: may Slovaks have more and more Geľos, Ragans and Náckos. Not only do they reflect the society but they also amuse us because we know that "humour is the spice of life!"

Literature

- AARNE, A. – THOMPSON, S.: *The Types of the Folktale* 184, Helsinki 1961, reissue 1964.
- CAMPBELL, J.: *Tisíc tváří hrdiny: archetyp hrdiny v proměnách věků* (The Hero of thousand faces), Praha, Portál 2000.
- BERGSON, Henri, *Essai sur la signification du comique*. Paris 1924.
- CSAPLOVICS, J.: *Gemälde von Ungarn I. Pesth 1829*, p.263–264.
- ČAPLOVIČ, J.: *About Slovakia and Slovaks* (O Slovensku a slovákoch), compiled by Viera Urbancová who also translated the epilogue and wrote the notes, Bratislava 1975, p. 208.
- GAŠPARÍKOVÁ, V.: *Geľo Sebechlebský in Current Prosaic Tradition* (Geľo Sebechlebský v súčasnej prozaickej tradícii). In: *Slovak Ethnography*, 27, 1979, Vol. 3, p. 369–398.
- GAŠPARÍKOVÁ, V.: *Astute Stories and Big Lies and Jokes* (Ostrovtipné príbehy i veľiké cigánstva a žarty). Tatran, Bratislava, 1980.
- HOLLÝ, J.: *Geľo Sebechlebský* (Geľo Sebechlebský), Turčiansky Svätý Martin 1912, p. 58 (imprint from the Slovak Sights 1912).

- LIBA. P.: *Reading of Grand Fathers* (Čítanie starých otcov). Martin 1970, p. 347 (Vol. 24) and 353 (Vol.113).
- LICHNER. M. and Co.: *Nácko's Jokes and Mischievousness* (Náckove špásy a huncúctva). Ropa, Banská Bastrica, 1977, p. 151.
- MARUNIAK. J.- Kozak.V.- Bóhm. S.: *Nácko's Jokes* (Náckove špásy). Osveta, Martin, 1985, p.80.
- OSWALD. J.- LACKOVIČ. I.: *Náckoviny* (Náckoviny). Aprint ZH, 2003, p. 135.
- PROFANTOVÁ. Z.: *The Picture of Zemplín in Elo Šándor's work* (Obráz Zemplína v diele Ela Šándora) In: Southern Zemplín. Studies on Ethno-cultural Development of the Nationally Mixed Region. Ethnographic Institute of SAV, Bratislava 1993, p. 84-102.
- PROFANTOVÁ. Z.: *Elo Šándor in Coordinates of the Region-realism* (Elo Šándor v súradniciach region-realizmu). In: Literary Archive, 32, Matica Slovenská, Martin 1996, p.96-104.
- ŠÁNDOR. E.: *Uncle Ragan from Brezova* (Sváko Ragan z Brezovej) Bratislava 1926, 1929, 1931, 1953, 1971.
- ŠTEFFEK. J.: *Thank God even for such a small salary...* (Pán boh zaplac aj za taký luon...) Publisher NOF J. Turčeka, Banská Štiavnica, 2004, p. 130.
- VANOVIČOVÁ. Z.: *To the Relationship between Folklore and Literature* (Ku vzťahu folklóru a literatúry), In: Slovak Ethnography, 24, 1976, Vol. 1, p. 99-113.
- WINDISCH. K.G. In: *Geographie des Konigsreichs Ungarn I*. Pressburg 1780, p. 235.
- ZOCH. I.B.: *Gelo's tricks* (Geľové figle). Citations according to V. Gašparíková p.386, 384.
- ZGURIŠKA.Z.: *The Hillbilly Humour* (Kopaničiarsky humor). Cited according to ČEPAN. O.: *Humoristic Genre* (Humoristický žánér). In: Slovak Literature 27, 1980, Vol. 4, p. 337.
- ZIJDERFELD. A.C.: *Reality in a Looking-Glass: Rationality through an Analysis of Traditional Folk*, London 1982, p.16. cited according to H.R. ELIAS: *The Hero as a Fool: The Northern Hamlet*. In: *The Hero in Tradition and Folklore*. Edited by H.R.E. Davidson 1982, p.30-45.
- Web page: www.banska.stiavnica.sk

Múdry hlupák v slovenskej ústnej a literárnej tradícii

Zuzana Profantová

Múdry hlupák, vo svetovom folklóre pomenovaný ako *wise fool* (hrdina), na Slovensku nadväzuje na tradíciu „tricksterov“ – podvodníkov a figliarov, ale aj často hrdinov znávaných a podceňovaných, ktorí si však dokážu zachovať hrdosť a zabezpečiť spoločenské postavenie a sociálne ocenenie. Na Slovensku sú v naratívnej tradícii známi hrdinovia v rurálnom prostredí a *wise fool* – „múdri hlupáci“ pôsobiaci v mestskom prostredí.

Humoristický hrdina folklórnych cyklov sa môže vyvíjať dvoma spôsobmi:

a) vyrastá z určitého všeobecnejšie rozšíreného lokálneho typu, ktorý má charakteristické vlastnosti dané často socioprofesioným zaradením. Kumulovaním príbehov anonymných postáv sa folklórnymi mchanizmami vyabstrahuje okolo neho folklórny typ, ktorý však ako reálna osoba neexistoval (napr. Nácko – *wise fool*/hrdina z pôvodne banického mestečka Banská Štiavnica).

b) Ide o reálne existujúcu postavu, ktorá v prostredí svojej skupiny, či už sociálnej, lokálnej alebo profesionálnej nadobudne takú autoritu, že si postupne folklórnym podaním získava širšiu popularitu, a rovnako sa na ňu môžu kumulovať príhody iných anonymných postáv (napr. postava Žigo z Banskej Bystrice, Paulovič-Rintintin z Martina). Skôr výnimočným príkladom prechodného typu je postava sváka Ragana z Brezovej, ktorá vznikla spojením skutočnej postavy s literárnym humoristickým hrdinom z románu slovenského spisovateľa zo začiatku 20. storočia Ela Šándora. Samostatnou kapitolou je slovenský Eulenspiegel Geľo Sebechlebský zo Sebechleby, okolo ktorého sa kumulovali mnohé typické „trickterovské“ historiky. Sebechleby sú rurálne prostredie. Mesto ako také, malo svoje špecifické trickterovské ako aj tragikomické, a všeobecne akceptované postavičky, napr. bratislavský Schone Náci.

Typickým mestským tricksterom na Slovensku bol Žigo z mesta Banská Bystrica. Dôkazom významu jeho osobnosti, v porovnaní životopisu je pretrvanie historiek v lokálnej orálnej tradícii dodnes.

Ako centrálna postava humoristického cyklu sa stal v istom slova zmysle „sociálnym gestom“, podľa Bergsona.

V cykle rozprávání postava prestáva byť obrazom reálneho človeka, stáva sa už estetickou projekciou potrieb spoločnosti. Stáva sa kódom, ktorým sa na rozdiel od proklamovaných požiadaviek etických hodnôt, vyjadruje citlivým mechanizmom intuitívneho spoznávania, cez podstatné detaily zážitkového sveta človeka, a získava sa tým univerzálnejšia a pravdivejšia výpoveď. Uskutočňuje sa to napr. prostriedkami kontrastu, fyzickým handicapom, alebo ošumelým zjavom a bohatstvom, zdanian naivity ale reálnou duchaplnosťou až prefíkanosťou, vlastnou skromnosťou ale gavalierstvom voči iným.

V prostredí diferencovanej štruktúry najmä mestského prostredia, sa môže autorita humoristického múdreho-hlupáka, hrdinu meniť podľa konkrétnej historickej situácie, v rozsahu úzko skupinového pôsobenia, až po celomestské. Takáto postava humoristického cyklu býva kontrastom svojho tragického osudu a komického subjektu, vyvažuje konflikty v bežnom každodennom živote, akoby to, čo sama v sebe prekonáva ako subjektívny problém, prenášala na problém spoločnosti; tým harmonizuje vzťahy, podporuje rovnováhu pri prekonávaní sociálnych a etnických rozporov, kontinuuje historické obdobia. Má katarznú funkciu a oživuje vnútornú harmóniu spoločnosti. Porúšaním napr. noriem

sociálneho správania, zosmiešňovaním úradníkov, politických činiteľov a pod., umožňuje vo vedomí ľudí spoločenstva upevňovať inú hierarchiu a iné postoje a hodnotiace kritériá. Zohráva úlohu najmä v procese konštituovania sa lokálnej skupiny na vyššej úrovni, na úrovni mestského celku (napr. v uvedomení si spolupatričnosti).

Práve v mestskom prostredí, zdanlivo neškodní, stávajú sa takýto múdri hlupáci (wise fool), hrdinovia „hovorcami“ skupiny, práve vyjadrovaním reálnych názorov. Toto bolo veľmi aktuálne v dnešnej Slovenskej republike, práve v minulom komunistickom režime. Ale v podstate na mikroúrovni sa tak dialo aj v minulosti v rurálnom prostredí. Istým, nepriamym spôsobom sú takéto postavičky regulátormi potrieb spoločenstva, a tým získavajú jeho pozitívne hodnotenie a súhlas, hoci oni sami nemusia byť vždy jednoznačne pozitívnymi osobnosťami s kladnými charakterovo volovými vlastnosťami. Často sú ľstivi a mazaní, prefikani. Napriek kritickému postoju okolia, sa im niektoré vlastnosti ospravedlňujú.

Samostatnou kapitolou je slovenský Eulenspiegel už spomínaný Geľo, ktorý dostal prímenie Sebechlebský, lebo v Sebechleboch strávil najviac času zo svojho života, a tam je známy už zo zápisov z 18. storočia. Ustna tradícia o jeho výstrelkoch bola zbásnená Jánom Chrastinom a neskôr Bohuslavom Tablicom v 18. storočí. Vďaka tomu je dnes možné porovnávať motívy aj s materiálom zo súčasných terénnych výskumov. Postava Geľo bola zdramatizovaná, a dokonca v roku 1968 významný slovenský hudobný majster Tibor Andrašovan, napísal operu *Figliar Geľo*, pričom predlohou libreta bol práve text divadelnej hry Jana Hollého z 19. storočia. Pochopiteľne, že v 60. rokoch bol Geľo aj sfilmovaný ako vďačný námet a vznikol mnohokrát reprízovaný divácky veľmi úspešný televízny film *Geľo Sebechlebský*, ktorý opäť revitalizoval orálnu tradíciu, a slovenský Eulenspiegel sa rozšíril po celom Slovensku, síce ako prefikovaný figliar, ale o to viac bližší slovenskej mentalite. Preto sa domnievam, že práve niektoré črty, ako antropologická konštanta, hoci nie vždy pro-sociálne, robia práve z takýchto postáv, obľúbených hrdinov dňa, resp. hrdinov nadčasových.

„Živa, Göttin der Liebe, die slowenische Venus“: Ein Beispielfall literarischer Mythopoiesis

Marko Marinčič

France Prešeren's epic poem *The Baptism at the Savica* (1836) presents the goddess of love, Živa, as a central figure in the Slavic pantheon, the religion of the Ancient Slavs itself being imagined as a dualistic system centered around the conflict between Živa as a naturalistic principle of Life and Črti, »the Hating Ones«. There are at least three reasons for believing that Prešeren's Živa is a literary construct essentially based on Virgil's Venus: 1) she is only mentioned in one historical source, 2) she is described as a »Slavic Venus« by the author himself, 3) a crucial scene leading to the conversion of the angry pagan warrior (Črto-mir, "the peace-hater") is based on the scene of Virgil's *Aeneid* (2.566 ff.) in which Venus prevents the angry hero from killing Helen. It is argued that Prešeren constructs the "pagan" antagonism between Love and Strife on the model of the traditional allegory of Venus and Mars, and that the syncretistic tendency of the Christian creed presented at the end of the poem can be explained by a reference to the Platonist allegory of *duae Veneres*.

Die Göttin Živa wird außer in Linharts *Versuch einer Geschichte von Krain* (1788-1791)¹ in keiner geschichtlichen Quelle erwähnt. Obwohl es sich nicht um eine rein allegorische Gestalt wie Ján Kollárs *Slava*² handelt, kann auch die slawische Liebesgöttin Živa als charakteristisches Produkt der literarischen Mythenschöpfung der Vormärzzeit betrachtet werden. Als der eigentliche Erfinder dieser Göttergestalt muß nämlich nicht Linhart, sondern der romantische Dichter France Prešeren gelten, der in seinem kleinem epischen Gedicht in 500 Versen *Die Taufe an der Savica* (1836)³ Živa als eine slawische Venus darstellt. Das Gedicht stützt sich durchaus auch auf antiquarisch-geschichtliche Quellen wie Valvasors *Die Ehre des Herzogtums Krain* (1689), doch wenn der Autor in den Fußnoten zum Text dreimal explizit Valvasor als »Zusatzlektüre« vorschlägt, so tut er es vor allem, um der frei erfundenen Geschichte über die Niederlage und Taufe des

¹ A. T. Linhart, *Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Österreichs*, B. II, Laibach 1791, 259: »Živa, die Göttin des Lebens; sie ward bei den Polaben verehrt. Die Krainer geben diesen Namen dem Planeten der Venus.« Mit Živa meint Linhart wahrscheinlich dieselbe Göttin wie Helmod of Bosau, der an einer Stelle *Siwa dea Polaborum* erwähnt (*Helmodi presbyteri bozoviensis Chronica Slavorum*, hg. B. Schmeidler, Hannover, 1937, I, 52); es ist jedoch unklar, ob die Transliteration Živa etymologisch richtig ist; dazu vgl. N. Nodilo, *Stara vjera Srba i Hrvata*, Split 1981, 112; M. Marjanić, »The Dyadic Goddess and Duotheism in Nodilo's The Ancient Faith of the Serbs and the Croats«, *Studia mythologica Slavica* 6 (2003), 181-204, 182.

² Slava tritt in Kollárs Gedicht *Slávy dcera* als die eponyme Göttin der Slawen auf. S. ferner G. Schaumann, »Kollárs Panslawismus,« in: U. Steltner (Hg.), *Deutschland und der slawische Osten. Festschrift zum Gedenken an den 200. Geburtstag von Ján Kollár*, Jena 1994, 15-20.

³ Der Inhalt des Gedichts wird in Kontext dieser Zeitschrift als bekannt vorausgesetzt; zu Prešeren un zu seinem europäischen Kontext s. ferner B. Paternu, *France Prešeren: ein slowenischer Dichter*, München 1994.

letzten slawischen Heiden in Krain einen geschichtlichen Rahmen zu verleihen und sie als »legendär« zu legitimieren;⁴ denn die Erzählung als solche beruht fast ausschließlich auf literarischen Vorbildern. Der vorliegende Beitrag stellt sich die Aufgabe, auf die römischen Vorbilder von Prešeren's literarischer Mythopoiesis in der *Taufe an der Savica* neues Licht zu werfen.

Auf dem slawischen »Olymp« von Prešeren herrscht ein grundsätzlicher Dualismus zwischen den gut bezeugten *Črti* (»die hassenden Götter«), die der Hauptheld, der Slawenführer Črtomir im Namen trägt, und der Göttin Živa, der Črtomir's Geliebte Bogomila bis zu seiner Bekehrung zum Christentum als Priesterin dient. Der Autor stellt diesen Dualismus implizit als das Wesensprinzip des Heidentums hin, als etwas, das dem slawischen Paganismus ursprünglich innewohnt und erst durch die endgültige Niederlage und kollektive Christianisierung der letzten heidnischen Gruppe symbolisch aufgehoben wird. Trotzdem bemüht sich der Autor nicht allzusehr, den Eindruck zu verhindern, seine »schöne Göttin« sei allem ein literarisches Fabrikat. Ganz im Gegenteil: Er verstärkt diesen Eindruck durch eine Fußnote, die von Živa erklärt, sie sei eine »slawische Venus«:

(3) *Živa, bóginja ljubezni, slovenska Venera.*

Diese Fußnote kann als Hinweis genommen werden, daß die Vorbilder für Živa auch oder vor allem im römischen Pantheon zu suchen sind. Aber nicht nur die slawische Venus, auch ihre Priesterin Bogomila kann sich klassischer Vorbilder rühmen:

Hči Bogomila, lepa ko devica,
sloveča Hero je bila v Abidi ...

Die Tochter Bogomila, schön wie einstens
nur Hero von Abydos, die berühmte ...

Es kann kein Zufall sein, daß Živa mit der römischen Göttin Venus und nicht etwa mit Aphrodite identifiziert wird. Denn das nächstliegende römische Vorbild für *Die Taufe an der Savica* ist, wie vielfach angenommen wurde, Vergils *Aeneis*.⁵ Ich sehe davon ab, die bereits genügend erforschten Parallelen zwischen Prešeren's Erzählung über die letzten Tage der »Heidenburg« (»Ajdoovski gradec«) und der Darstellung der Einnahme von Troia im zweiten Buch von Vergils *Aeneis* zu referieren.⁶ Für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung beschränke ich mich auf einen Passus aus dem zweiten Buch er *Aeneis*, der über die literarische Genese der Živa-Gestalt einiges aussagen mag. Es handelt sich um die dramatische Szene, in der Venus ihrem Sohn, der Troia bis zum letzten zu

⁴ In der Tat hat Črtomir in der slowenischen Literatur bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts den Status eines echten, »volkstümlichen« Mythos errungen; zum literarischen Nachleben dieses slowenischen Nationalmythos M. Juvan, *Imaginarij Keršta v slovenski literaturi: medbesedilnost recepcije*, Ljubljana, 1990.

⁵ B. Calvi, *Fonti italiane e latine nel Prešeren maggiore*, Torino, 1958, *passim*; J. Kos, *Prešeren in njegova doba: študije*, Koper 1991, 150-51; J. Kastelic, *Umreti ni mogla stara Sibila: Prešeren in antika*, Ljubljana, 2000, 203-9; vgl. meinen Beitrag »Il Battesimo presso la Savica di France Prešeren: un'Eneide 'harvardiana' avanti lettera«, *Centopagine* 1 (2007), 79-86 (<http://www2.units.it/musacamena/centopagine07.php>); »A Cross over the Ruin of Troy: Vergil and St. Augustine in Prešeren's The Baptism at on the Savica«, in: V. Snoj (Hg.), *Antiquity and Christianity: Conflict or Conciliation*, Ljubljana 2008, 165-179.

⁶ Kos, a. a. O. 150-51; Kastelic, a. a. O. 205-8.

verteidigen bereit ist, erscheint und ihm die Hoffnungslosigkeit seines Kampfes vor die Augen führt. Diese Szene wurde u. a. bereits von Benedetto Calvi als mögliches Vorbild für Prešeren herangezogen.⁷ Den betreffenden Abschnitt gebe ich hier zusammen mit der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts viel gelesenen Übersetzung von Johann Heinrich Voß (1751-1826; die Publikation der Aeneis-Übersetzung 1799) wieder.

[Iamque adeo super unus eram, cum limina Vestae
seruantem et tacitam secreta in sede latentem
Tyndarida aspicio ...

566

...

exarsere ignes animo; subit ira cadentem
ulcisci patriam et sceleratas sumere poenas.

575

...

talia iactabam et **furiata mente ferebar,**
cum mihi se, non ante oculis tam clara, uidendam
obtulit et pura per noctem in luce refulsit
alma parens, confessa deam qualisque uideri
caelicolis et quanta solet, dextraque prehensum
continuit roseoque haec insuper addidit ore:

590

“nate, quis indomitas tantus dolor excitat iras?

quid furis? aut quonam nostri tibi cura recessit?

595

non prius aspicias ubi fessum aetate parentem
liqueris Anchisen, superet coniunxne Creusa
Ascaniusque puer? quos omnis undique Graiae
circum errant acies et, ni mea cura resistat,
iam flammae tulerint inimicus et hauserit ensis.

non tibi Tyndaridis facies inuisa Lacaenae
culpatusue Paris, diuum inclementia, diuum
has euertit opes sternitque a culmine Troiam.

600

**aspice (namque omnem, quae nunc obducta tuenti
mortalis hebetat uisus tibi et umida circum
caligat, nubem eripiam; tu ne qua parentis
iussa time neu praeceptis parere recusa):**

605

...

eripe, nate, fugam finemque impone labori;
nusquam abero et tutum patrio te limine sistam.⁷
dixerat et spissis noctis se condidit umbris.
apparent dirae facies inimicaque Troiae
numina magna deum.

620

Schon war dort ich übrig allein, da die Schwelle der Vesta
Hüten und still im Schutz des versteckten Ortes sich bergend
Tyndarus Tochter erschien ...

...

⁷ Calvi, a. a. O. 181-84.

Rasch entbrennt mir die Seele von Glut, und ich wünsche zu rächen
Unser gefallenes Reich in des frevelnden Weibes Bestrafung. 575

...

Also stürmte die Seel', und ich flog, wie rasenden Mutes:
Als mir hell, wie nimmer zuvor, sich dem Auge zu sehen
Bot, und in lauterem Lichte die Nacht durchstrahlte die Mutter,
Herrlich und hehr, als Göttin, wie schön sie den Himmlischen jemals, 590

Und wie hoher Gestalt sie erscheint. An der Rechten mich fassend,
Hemmte jen' und freundlich mit rosigem Munde begann sie:
Sohn, wie so heftiger Schmerz empört unbändigen Zorn dir?
Was so getobt? und wohin ist die Sorge für uns dir entflohen?

Willst du zuvor nicht schau'n, wo matt von lastendem Alter 595

Blieb dein Vater Anchises? ob lebt die Gemahlin Creusa,
Auch ob Ascanius lebt? Sie all' umwühlet der Grajer
Schlachtengewühl ringsher; und wenn nicht meine Beschirmung
Waltete, raffte die Flamme bereits und vertilgender Mordstahl.

Nicht die verhaßte Gestalt der Laconerin, Tyndarus Tochter, 600

Noch der gescholtene Paris; o nein, ungütige Götter,
Götter zerstorben die Macht, und schmetterten Troja zu Boden.

Schau umher! denn alles Gewölk, das jetzo verdunkelnd
Dir den sterblichen Blick abstumpft und mit dunstigem Nebel
Dick umflort, entreiß' ich dem sehenden. Du, unerschrocken, 605
Höre der Mutter Befehl und leist' ihr willig Gehorsam.

....

Sohn, o beschleunige Flucht und mach ein Ende der Arbeit.

Nirgend dir fern, werd' ich sicher zur Vaterschwelle dich leiten.

Venus sprach's und verschwand in der Nacht tiefschattendes Dunkel. 620

Sieh, Erscheinungen drohn graunvoll und Mächte der Götter
Feindlich dem troischen Volk.

Die entsprechende Szene der *Taufe bei der Savica* spielt nach dem Fall der letzten heidischen Festung. Črtomir wartet beim Wasserfall von Savica auf seine geliebte Bogomila. Er weiß noch nicht, daß sie während der Umlagerung der Heidenburg zum Christentum übergetreten ist, daß die ehemalige Priesterin von Živa nunmehr eine Verehrerin der Jungfrau Maria ist und daß der heidnische Kult auf der Insel des Bohinj-Sees durch den Kult der Jungfrau Maria ersetzt wurde. Plötzlich erscheint in der Ferne eine Gruppe von Menschen; Črtomir erkennt den Fischer, der ihm versprochen hat, Bogomila zu ihm zu begleiten, und hinter ihm – statt Bogomila – einen christlichen Priester! Beim Anblick der christlichen Insignien erwacht in Črto-mir wieder der alte (»heidnische«) Zorn. Schon greift er nach dem Schwert, um sich exemplarisch zu rächen, in diesem Augenblick aber erscheint Bogomila und weckt ihn aus seinem schlafartigen Zustand:

Zbudi ga 'z misel teh mož govorica,
ki bližajo se z blagam obloženi,
spozna koj ribiča poštene lica;
neznan mož pride po stezi zeleni;

talar in štola, znamenja poklica,
povesta mu, de služi Nazareni.
Po meč bi desna se bila stegnila,
v ti priči se prikaže Bogomila.

...

Ne združenja, ločitve zdaj so časi ...

...

Povedat moram ti, de sem kristjana,
malikov zapustila vero krivo ...

...

Al ena skrb me je morila vedno,
de tí med njimi si, ki Bog jih črti (!)

...

Iz spanja svojga, Črtomir! se zbudi,
slovo daj svoji strašni, dolgi zmoti,
po potih se noči temné ne trudi,
ne stavi v bran delj božji se dobroti.
in njene milosti dni ne zamúdi,
de sklenete se enkrat najni póti,
ljubezen brez ločitve de zazóri
po smrti nama tam v nebeškem dvóri.

Aus den Gedanken wecken ihn die Stimmen
von Mannern, die sich schwer beladen nähern,
in einem sieht er seinen treuen Fischer,
doch auch ein Unbekannter ist zugegen:
Talar and Stola zeigen einen Priester,
der offenbar im Dienst des Nazareners.
Schon will die Rechte nach der Waffe greifen,
da sieht er Bogomila nahereilen.

...

So wisse, daß ich Christin bin, verworfen
hab ich der Vater falschen Götzenglauben,

...

Nur eine Sorge war's, die stets mich quälte:
daß du zu jenen zählst, die Gott verdammte (*črti*).

...

Aus deinem Schlafe, Črtomir, erwache,
du must von deinem Irrtum dich befreien;
bemüh dich nicht auf Wegen finstrer Nacht,
der Güte Gottes Widerstand zu leisten;
versäume so den Tag nicht seiner Gnade,
daß dermaleinst sich unsre Wege einen,
daß dort im Himmel, nach dem Tod hienieden,
uns Liebe ohne Trennung sei beschieden.

(Übers. K. D. Olof)

Die wichtigsten strukturellen Parallelen, in denen die Venus-Gestalt als Vorbild eine Rolle spielt, lassen sich folgenderweise zusammenfassen (A: *Aeneis*; T: *Die Taufe bei der Savica*):

1) Der Protagonist findet sich auch nach dem Fall der Burg (A: Troia; T: Heidenburg) mit der Niederlage nicht ab; der Zorn wird als Ausdruck einer Verblendung gedeutet, die in beiden Fällen metaphorisch beschrieben wird (A: Wolke; T: Schlaf);

2) der Held richtet seinen irrationalen Zorn gegen eine Gestalt, die er irrtümmlicher Weise als (mit)verantwortlich für die Zerstörung der Stadt/Festung betrachtet (A: Helena ist eine Trojanerin und steht unter dem Schutz von Venus; T: der Priester ist ein bekehrter Druide und vertritt im Gegensatz zu Črtomirs Gegner Valjhun das echte, evangelische Christentum);

3) die Gestalt, die mit dem Held eng verbunden ist (A: Venus als Mutter von Aeneas; T: Bogomila als Črtomirs Geliebte) und die göttliche Liebe repräsentiert (A: Venus-Aphrodite; T: Bogomila als ehemalige Priesterin der slawischen Venus, jetzt Verehrerin von Maria) greift ein, erleuchtet den Held über den wahren Stand der Dinge und beruhigt seinen Zorn;

4) sie erklärt dem Protagonisten, daß sein Vertrauen zu den Göttern gegenstandslos ist (A: die Götter sind ungerecht, alle außer Venus haben Troia verlassen; T: die heidnischen Götter sind eine menschliche Erfindung).

Betrachtet man nun die zum Vergleich herangezogene Szene der *Aeneis* in ihrem breiteren Kontext, so entdeckt man, daß die Parallele überhaupt nicht auf die allgemeine situative Ähnlichkeit beschränkt ist. Innerhalb der Dramaturgie von *Aeneis* II bildet Aeneas' Begegnung mit Venus einen zentralen Punkt: Erst hier wird der zürnende Held endgültig mit der Notwendigkeit konfrontiert, Troia innerlich zu begraben und im Westen für seine Familie eine neue politische Identität zu suchen. Die vorangehende Szene,⁸ die den Eingriff der Venus motiviert, stellt den Helden als Opfer einer Verblendung dar: Aeneas stürzt sich in einem unkontrollierten Zornausbruch auf Helena als die Ursache des Krieges. Die ganze Passage bezieht sich offensichtlich auf die Szene der *Ilias*, in der Achilles, das Paradigma des zornigen (!) Helden, schon im Begriff, das Schwert gegen Agamemnon zu zücken, im letzten Augenblick von Athena abgehalten wird (*Il.* 1.188-195).⁹ Der Versuch des Aeneas, sich durch Gewalt von dem trojanischen Erbe zu trennen, erweist sich als gegenstandslos: nicht nur deswegen, weil Helena als eine irdische Hypostase der Liebesgöttin¹⁰ unter dem Schutz der Venus steht, sonder vor allem deswegen, weil Venus

⁸ Da die Helena-Szene (567-88) in den ältesten *Aeneis*-Manuskripten fehlt (sie ist nur beim Vergil-Kommentator Servius überliefert), ist die Vergilische Autorschaft nicht gesichert; der Passus wurde jedoch bereits in der *editio princeps* einbezogen (Rom, 1473). Neue Argumente zugunsten der Echtheit bei G. B. Conte, »L'episodio di Elena nel secondo dell'Eneide: modelli strutturali e critica dell'autenticità«, *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 106 (1978), 53-62 (= *Il genere e i suoi confini: cinque studi sulla poesia di Virgilio*, Torino 1980, 109-21; englische Übersetzung *The Rhetoric of Imitation: Genre and Poetic Memory in Virgil and Other Latin Poets*, Ithaca, NY, 1986, 196-207).

⁹ Cf. Conte, ebd.; daß der Eingriff der Göttin nach dem Homerischen Vorbild motiviert wird, ist ein gewaltiges Argument für die Vergilische Autorschaft der Helena-Szene. Auch Prešeren scheint durch die Nachbildung der kausalen Kette Zorn und Verblendung – Angriff – Intervention der Göttin die organische Stellung der Helena-Szene im Gesamtzusammenhang zu unterstützen.

¹⁰ Vgl. N. Austin, *Helen of Troy and her Shameless Phantom*, Ithaca, 1994; M. Bettini, C. Brillante, *Il mito di Elena. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino, 2002.

von Aeneas eine noch viel radikalere Loslösung von dem trojanischen Erbe verlangt. Venus hat ein doppeltes Motiv für ihr Eingreifen: In ihrer »homerischen« Eigenschaft als die göttliche Verführerin schützt sie die Konkubine des Trojaners Paris; in ihrer neuen Funktion als *Aeneadum genetrix*, als die Mutter des ersten troischen Königs in Italien und als die Urmutter der Römer hat sie sich vom trojanischen Erbe bereits emanzipiert.

Was aus trojanischer Sicht als endgültiger Bruch mit der Vergangenheit erscheint, kann aus einer proto-römischen Perspektive als eine (oder: als die einzig mögliche) Form der Kontinuität aufgefaßt werden. Auch bei Prešeren kommt der Aspekt der Kontinuität vor allem bei der weiblichen Protagonistin klar zum Ausdruck, die als ehemalige Priesterin der heidnischen Liebesgöttin ihren Übertritt zum Christentum als eine unproblematische, natürliche Verwandlung sieht. Für Črtomir ist der Wandel auch deswegen viel traumatischer, weil er nicht nur einen religiösen Identitätswechsel, sondern auch einen doktrinär fundierten Verzicht auf irdische Liebe und damit auf Bogomila erfordert; dieser Verzicht wird durch das Versprechen der Wiedervereinigung der Geliebten im Paradies, mit dem Bogomila Črtomir tröstet, nur unzureichend kompensiert.

Auf der anderen Seite erleichtert der theologisch suspekten, in einigen Punkten fast häretischen Charakter von Bogomilas christlichem Glaubensbekenntnis¹¹ den Wandel der heidnischen Priesterin in eine christliche Ordensschwester und Verehrerin der Jungfrau Maria. Das von Bogomila vertretene hyperevangelische Christentum verspricht nicht nur die ewige Herrschaft von Liebe und Frieden, sondern auch die volle Vergebung aller Sünden. Diese sozusagen überkonfessionelle Kontinuität zwischen dem heidnischen und christlichen Kult der Liebe nimmt durch den Bezug auf (die Vergilische) Venus als universelles Paradigma bereits Züge eines religiösen Synkretismus an: Die pazifistische Version des Christentums, zu der sich die Bogomila und der ehemalige Druide bekennen, steht sozusagen unter den Auspizien der Venus.

Es leuchtet ein, daß Prešerens Gedicht in diesem Punkt sich nur sehr selektiv auf die *Aeneis* berufen kann: Wenn Venus ihren Sohn davon abhält, im Zornausbruch Helena zu töten, bedeutet das noch nicht, daß sie Aeneas zum Träger eines religiös fundierten Pazifismus machen will; die Friedensideologie der *Aeneis* entspricht vielmehr dem traditionellen *si vis pacem, para bellum*. Doch ist diese Verschiebung der Akzente aus einer christlichen Perspektive durchaus verständlich, und es bleibt zu zeigen, daß sie in der traditionellen allegorischen Deutung der Venus-Gestalt begründet ist.

Als die Mutter von Aeneas tritt Venus zunächst ganz unproblematisch dem Kriegsgott Mars, dem Vater des Stadtgründers Romulus zur Seite, aber nur bis zu dem Augenblick, wo sie mit der Homerischen Aphrodite identifiziert wird: Denn in der *Odyssee* wird Aphrodite als die ehebrecherische Geliebte des Ares dargestellt.¹² Bei den Griechen wurde diese als anstößig empfundene Liebesverbindung vielfach allegorisch interpretiert und u. a. auf die Empedokleische Theorie von der Liebe und vom Streit als den Prinzipien aller Dinge bezogen.¹³ In der römischen Dichtung wird die illegitime Beziehung zwischen den Ureltern des römischen Volks (Ares > Mars, Aphrodite > Venus) oft scherzhaft als ein

¹¹ J. Kos, *Prešeren in krščanstvo*, Ljubljana 2002, 139-147.

¹² *Od.* 8.266-366; der Grieche aus Tarent Livius Andronicus hat die *Odyssee* in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts ins Lateinische übersetzt.

¹³ Zu den allegorischen Deutungen der Episode vgl. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, 168-72, 464-65, 548.

symbolisches Urbild für die schizophrene Zerrissenheit der Römer zwischen »Liebe« und »Krieg« gedeutet, die man auch im Palindrom AMOR-ROMA widerspiegelt sah.¹⁴

In der Kunst der Renaissance wird die Episode gewöhnlich allegorisch als »Triumph der Venus« aufgefaßt (z. B. in Botticellis *Venus und Mars*¹⁵); der literarische Ausgangspunkt für diese Deutung ist der Prolog zu *De rerum natura* des Lukrez, ein Schultext, der dem gebildeten Publikum Preßerens sehr wohl bekannt war. In diesem Text unterwirft sich Venus symbolisch den Vater des Romulus, und zwar in einer dreifachen Rolle als *Venus physica* (die belebende Kraft des Universums), als *Venus genetrix* und als eine Personifikation der epikureischen *voluptas*:¹⁶

Aeneadam genetrix, hominum divomque voluptas,
alma Venus ...

...

nam tu sola potes tranquilla pace iuvare
mortalis, quoniam belli fera moenera Mavors
armipotens regit, in gremium qui saepe tuum se
reiiicit aeterno devictus vulnere amoris,
atque ita suspiciens tereti cervice reposta
pascit amore avidos inhians in te, dea, visus
eque tuo pendet resupini spiritus ore.
hunc tu, diva, tuo recubantem corpore sancto
circum fusa super, suavis ex ore loquellas
funde petens placidam Romanis, incluta, pacem

DRN 1.31-40

Mutter der Äneaden, du Wonne der Menschen und Götter,
Lebenspendende Venus ...

...

Es lenkt ja des Kriegs wildtobendes Wüten
Waffengewaltig dein Gatte. Von ewiger Liebe bezwingen
Lehnt sich der Kriegsgott oft in den Schoß der Gemahlin zurücke;
Während sein rundlicher Nacken hier ruht, schaut gierig sein Auge,
Göttin, zu dir empor und weidet die trunkenen Blicke,
Während des Ruhenden Odem berührt dein göttliches Antlitz.
Wenn er so ruht, o Göttin, in deinem geheiligten Schöße,
Beuge dich liebend zu ihm und erbitte mit süßesten Worten,
Hochbenedeite von ihm für die Römer den lieblichen Frieden.

(Übers. H. Diels)

¹⁴ Siehe z. B. A. Barchiesi, *Il poeta e il principe*, Roma-Bari, 1994, 45-55, über die Rolle der Venus in Ovids *Fasti* IV; vgl. S. Hinds, »Arma in Ovid's *Fasti*«, *Arethusa* 25 (1992), 81-153.

¹⁵ E. Panofsky, *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, New York, 1939, 63 Anm. 77; 162-165.

¹⁶ Zum Venus-Prooemium E. J. Kenney, *Lucretius*, Oxford 1977 (Greece and Rome, New Surveys in the Classics 1), 13-17; D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, 1998, 23-34.

Zum Schluß sei nur kurz darauf hingewiesen, daß auch der synkretistisch anmutende Kult der Liebe, den Venus als Vorbild für Bogomila zu implizieren scheint, wahrscheinlich an die antike, mittelalterliche und frühneuzeitliche Tradition der allegorischen Mythenedeutung anknüpft. Im Mittelalter und in der Renaissance wurde Venus im Allgemeinen und insbesondere die Vergilische Venus oft allegorisch als eine doppeldeutige Gestalt aufgefaßt: man unterschied mit Bezug auf Platons *Symposion* und auf die neuplatonische Mythenallegorese eine himmlische (*Ourania, caelestis*) und eine »gemeine« Venus (*Pandemos, vulgaris*);¹⁷ die Theorie von *duae Veneres*, die insbesondere bei den Florentiner Neuplatonikern sich einer großen Popularität erfreute, hat u. a. in Kunstwerken wie Botticellis *Primavera* ihren Niederschlag gefunden.¹⁸ Bereits Petrarca hat in seinem Brief *Seniles* 4.5 die doppelte Allegorese der Venus-Gestalt auf die Interpretation der *Aeneis* angewandt und die Rolle der Göttin im Gedicht teilweise negativ, teilweise positiv bewertet; dabei hat er der Helena-Szene spezielle Aufmerksamkeit gewidmet und den Eingriff der Venus apoletisch, d. h. positiv gedeutet.¹⁹ Wie J. C. Warner in seiner 2005 veröffentlichten Arbeit über die »augustinische« Vergil-Rezeption in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Epik überzeugend dargelegt hat, hat die platonistische Doppelinterpretation der Venus-Gestalt in der interpretativen und produktiven Vergil-Rezeption seit Petrarca eine hervorragende Rolle gespielt;²⁰ der theologisch zu überwindende Spaltung innerhalb der heidnischen Venus-Gestalt wurde dabei oft auf das als typologische Einheit aufgefaßte christliche Paar Eva und Maria übertragen.²¹

Es ist demnach durchaus möglich, daß sich Prešeren auf die traditionelle Allegorese der Venus stützt, indem er die paradigmatische »Erleuchtung« des Aeneas durch Venus in einen christlichen Zusammenhang transponiert. Bogomila, die Dienerin der Jungfrau Maria, besetzt dabei selbstverständlich die Rolle der *Venus caelestis*. Die explizit pazifistische und leicht synkretistische Tendenz ihres *Credo* verbietet es jedoch, den überflüssig gewordenen heidnischen Kult der Živa mit der negativen Symbolik der *Venus vulgaris* in Verbindung zu bringen. Der Dualismus, der durch den Sieg des Christentums überwunden wurde, ist vor allem der zwischen Živa und den hassenden Črti; im Einklang damit wird auch Valjhun, der grausame Eroberer der Heidenburg, nachträglich fast als Häretiker verurteilt. Allein die Tatsache, daß Bogomila die neue Religion als einen stark pazifistisch geprägten Kult der allumfassenden Liebe darstellt, rückt den Aspekt der Kontinuität in den Vordergrund.

Es läßt sich grob vereinfachend sagen, daß die christliche Mythenallegorese, auch von Petrarca oder Milton geübte christliche Vergil-Deutung, trotz ihrer apoletisch-didaktischen Tendenz für die heidnischen Götter vor allem eine Form des Überlebens darstellt. Umsomehr gilt das für die slawische Göttin Živa, die als die slawische Venus erst erfunden werden mußte, um einer christianisierten *Venus caelestis* ihren Platz abtreten zu können.

¹⁷ E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, New York, 1968; E. G. Schreiber, »Venus in the Medieval Mythographic Tradition«, *Journal of English and Germanic Philology* 74 (1975), 519-535; G. Economou, »The Two Venuses and Courtly Love«, in: J. M. Ferrante, G. D. Economou (Hg.), *In Pursuit of Perfection: Courtly Love in Medieval Literature*, Port Washington 1975, 17-50.

¹⁸ E. H. Gombrich, »Botticelli's Mythologies«, in: *Symbolic Images*, London, 1972, 31-81.

¹⁹ F. Petrarca, *Opera quae extant omnia*, Basel 1581, 786-89. Die *Epistolae seniles* liegen jetzt in einer neuen Ausgabe vor: S. Rizzo (Hg.), *Francesco Petrarca, Res seniles. Libri I-IV*, Firenze 2006.

²⁰ Vgl. J. C. Warner, *The Augustinian Epic, Petrarch to Milton*, Ann Arbor, 2005, 51-73; zu Petrarca 53 und 208 Anm. 5.

²¹ ebd. 53.

»Živa, bóginja ljubezni, slovenska Venera«: Vzrorčni primer literarne mitotvornosti

Marko Marinčič

Edini zgodovinski vir, v katerem se omenja slovanska boginja ljubezni Živa, je Linhartov *Versuch einer Geschichte von Krain* (1788-1791). Čeprav Živa ni povsem alegoričen lik kot Slava Jána Kollárja, gre za značilen proizvod literarne mitotvornosti, ki ji je v predmarčnem obdobju mogoče najti vrsto vzporednic.

Na Prešernovem slovanskem »Olimpu« vladata oster dualizem med (dobro izpričanimi) Črti, ki jih ima glavni junak v imenu, in boginjo Živo, ki ji Bogomila do spreobrnitve služi kot svečenica. Prešeren prikazuje ta dualizem kot bistveno vsebino slovanskega poganstva; šele s pokristjanjenjem zadnje poganske skupine se antagonizem med »sovraštvom« in »ljubeznijo«, predvsem pa agresivna komponenta v tem paru, simbolno umakne vladavini krščanske ljubezni. Zgodba *Krsta* je že v 19. stoletju prešla v mit, Živa ima po Linhartovi, predvsem pa po Prešernovi zaslugi častno mesto v praslovenskem panteonu – in vendar Prešeren sploh ne prikriva dejstva, da je njegova »lepa bóginja« predvsem literarni fabrikat: v opombi pod črto jo izrecno opiše kot »slovensko Venero.« Tudi primerjava Bogomile z mitično Afroditino svečenico Hero ima izrazito klasicistični nadih in bralca usmerja k antičnim literarnim zgledom.

Navezava *Uvoda h Krstu pri Savici* na Vergilijev opis padca Troje v 2. spevu *Eneide* je nesporna (Kos, 150-51; Kastelic, 205-8), o genezi slovanske Venere pa je mogoče več sklepati iz prizora 2.566 ss. V tem prizoru se Venera prikaže svojemu sinu Eneju, ki se sredi goreče Troje brezupno upira prodirajočim Grkom in v navalu jeze pred Vestinim svetiščem napade Heleno; tedaj mu božanska mati potegne izpred oči »oblak slepote«, ga odvrne od simbolnega maščevanja nad spartansko prešušnico in mu razkrije pravi razlog za poraz: »krivični« bogovi so zapustili mesto. – V enem ključnih prizorov *Krsta* Črtomir, ki po porazu pod slapom pričakuje Bogomilo, ob pogledu na prihajajočega duhovnika že skoraj potegne meč, tedaj pa se prikaže še Bogomila, mu poroča o svoji spreobrnitvi in o utopitvi kipa Žive ter mu oznanja, da so poganski bogovi brez moči.

Enejevo soočenje s Heleno je ključna točka v dramaturgiji in idejni strukturi *Eneide*: šele na tem mestu boginja svojega sina in varovanca simbolno odtrga od trojanske preteklosti in njegovo pot usmeri proti zahodu. Enejeva iracionalna gesta, ko v zaslepljenosti uperi orožje v zemeljsko hipostazo svoje matere, in boginjin poseg sta upodobljena po zgledu prizora v 1. spevu *Iliade*, ko Ahil, paradigmatični »jezni junak«, potegne meč zoper Agamemnona, a v dogajanje zadnji hip poseže Atena (*Il.* 1.188-195; prim. Conte). Enejev poskus, da bi se z nasilnim dejanjem distanciral od trojanske preteklosti (Helena), je brezpredmeten predvsem zato, ker Venera od njega zahteva še radikalnejšo ločitev od Troje: ne samo simbolne, temveč fizično. Venera ima namreč dve vzporedni funkciji: kot rimska ustreznica Afrodite ščiti prešušno žensko, ki jo je Parisu namenila za ženo; kot *Venus genatrix*, pramati rimskega ljudstva in mati prvega trojanskega kralja v Italiji, se je trojanske dediščine, ki jo simbolizira Helena, že osvobodila. Iz Enejeve trojanske perspektive ta Venerina identitetna preobrazba pomeni boleč prelom s preteklostjo, iz proto-rimske perspektive pa (edino možno) obliko kontinuitete.

Tudi v Prešernovi pesnitvi se identitetna preobrazba ženske akterke, Živine svečenice Bogomile, zdi manj travmatična od Črtomirove, med drugim tudi zato, ker Bogomilina

odločitev za redovništvo za pogankega junaka pomeni, da se mora v imenu krščanske doktrine odreči zemeljski ljubezni. Bogomilina obljava o snidenju v onostranstvu je neprepričljiva tudi zato, ker je v hudem neskladju z doktrino, na kateri temelji zahteva po ločitvi. Toda z Bogomiline strani neortodoksni, vseodpuščajoče pacifistični krščanski *credo* pomeni nekakšno nadkonfesionalno, skoraj sinkretistično kontinuiteto: veroizpoved, ki jo (pod avspiciji Vergilijeve Venere) uči Bogomila in spreobrnjeni druid, je vsekakor zelo drugačna od Valjhunove. Bogomilina pacifistična različica krščanstva pomeni tudi zelo selektivno navezavo na *Eneido*: če Venera Eneja odvrne od nesmiselnega maščevanja nad Heleno, to še ne pomeni, da je sporočilo njenega posega pacifistično: »mirovniško« sporočilo *Eneide* slejkoprej temelji na tradicionalnem *si vis pacem, para bellum*. Prešernova interpretacija Venere se zato po eni strani zelo verjetno navezuje na Lukrecijevo »pacifistično« alegorijo Marsa in Venere (Lucr. *DRN* 1.1 ss.), ki je pustila globoke sledi tudi v renesančni ikonografiji (Botticelli), po drugi pa na (neo)platonistično teorijo o »dveh Venerah« (*Venus caelestis / Venus vulgaris*), ki je od Petrarke naprej (prim. Warner) odločilno vplivala na interpretacijo in produktivno recepcijo Vergilijevega epa.

RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH

**RECENSIONI E SEGNALAZIONI
DI LIBRI**

BOOK REVIEWS

Krkavčanski (tudi krkavški) kamen že desetletja vznemirja domišljijo laičnih opazovalcev, strokovnjakom pa predstavlja zahteven izziv in uganko. Zato je v Krkavčah, leta 2007 o tem pomembnem kulturnem spomeniku potekal pogovor domačinov s poznavalci, na pobudo Humanističnega društva Histria. Prispevki s tega srečanja so zdaj poleg še nekaterih drugih objavljeni v lepo natisnjeni in opremljeni knjižici z vsebinsko bogato Besedo uredništva, ki jo je prispeval Matej Župančič in z besedili udeležencev tedanjega razgovora: Alberta Pucerja, Jane Puhar, Jožeta Muniha in Josipa Korošca. Tedaj je prisostvoval tudi Andrej Pleterski in skupaj z Jano Puhar objavil obsežnejši tekst v reviji *Studia mythologica Slavica* 8 (2005). V pričujoči zbornik je bil uvrščen še članek Davorina Vuge, ki je bil za to priložnost nekoliko predelan, ter na novo napisani poglavji Rajka Pavlovca in Marina Baldinija. Tako imamo pred seboj multidisciplinarno delo arheologov, zgodovinarjev, zgodovinarjev umetnosti, geologov in radiestezistov, ki že prinaša določene zaključke, hkrati pa odpira dokaj raznovrstne in zelo zanimive možnosti razlag. Vse to tudi odpira perspektivo nadaljnega dela v začrtani smeri in z združenimi močmi.

Kamen nam s svojo pojavnostjo kaže zgodovinsko in duhovno situacijo, v kateri je nastal, obe vklesani figuri na njem pa imata simbolično sporočilnost. Kakšna je natančneje ta sporočilnost in iz katerega zgodovinskega obdobja izvira, je že težje določiti. Tako tudi avtorji publikacije na dobrih sto straneh ponujajo različne odgovore in jih tudi vsak po svoje utemeljujejo. Ker geološka struktura kamna po ugotovitvi Rajka Pavlovca kaže na lokalno poreklo, je spomenik krajevno ali prostorsko že fiksiran. To pomeni, da ni bil prinesen na to mesto od drugod in da nam ostane odprt le še časovni in s tem kulturni vidik njegovega nastanka. Mnenja avtorjev se tu dokaj razlikujejo: po nekaterih naj bi kamnita reliefa prikazovala »keltskega Apolona« Belenusa ali boga Janusa (Jože Muniha, Mario Baldini), po drugih rimsko-orientalskega Mitra (Josip Korošec) in po tretjih poznoantično ali zgodnjekrščansko kultno figuro (Andrej Pleterski, Jana Puhar, Davorin Vuga). Po Vugovi razlagi bi lahko arhetipu lika, kakršnega vidimo na krkavčanskem kamnu, sledili vse do bronaste dobe in do megalitske kulture, ki je iz Evrope segla še na druge kontinente.

Glede keltskega boga Belenusa, ki je bil nekoč dejansko znan na našem ozemlju, je Matej Župančič že v svoji Uredniški besedi zapisal nekaj pripomb, ki bi jih kazalo upoštevati. Vprašanje pa je, če je bil keltski vpliv tako močan tudi v obalnih predelih Tržaškega zaliva. Vsekakor bi bila reliefna upodobitev keltsko rimskega božanstva na takšnem kraju nekaj zelo posebnega. V primeru rimskega boga Mitra, nekdanjega konkurenta krščanstvu, smo že na bolj utrjenih tleh. Po pričevanju Mateja Župančiča naj bi znameniti italijanski zgodovinar umetnosti Federico Zeri ocenil, da vzhodna podoba na krkavčanskem kamnu prikazuje boga Mitra, ki se dviga iz skalne gmote, in da je na zahodni strani upodobljen Kristus z žarkasto krono. Vendar bi v takšnem primeru šlo za sinkretizem dveh različnih religioznih tradicij. To bi bilo morebiti možno v določenem trenutku prehoda iz poganstva v krščanstvo. Po ugotovitvi Jane Puhar figuri nista nastali povsem istočasno, vendar po enotnem načrtu, kar pomeni, da sta bila lika vklesana v določeni kontinuiteti, čeprav se razlikujeta po slogu in izdelavi.

Mitrov kult je na Slovenskem dobro izpričan z lokacijami na Ptuj in v belokranjskem Rožancu, vendar so bile upodobitve tega božanstva vezane na kulturne prostore – mi-

treje. Ti so bili v naravnih skalnih votlinah ali v zidanih stavbah. Zastavlja se torej vprašanje, če je tudi v našem primeru kamen (samo z Mitrovim likom) stal v takšnem mitreju in bil šele kasneje premeščen pod vedro nebo. Lahko pa je upodobitev nastala v času, ko je mitraizem že izgubil veljavo državno priznane religije in je vztrajal le še skrivoma, vse tja do 5.–6. stoletja, brez vidnih kulturnih objektov. Domači klesar bi se lahko zgledoval po kakšni upodobitvi v bližnji Mitrovi jami pri Devinu.

Po svojih rustikalnih stilnih značilnostih krkvavčanski kamen seveda ni osamljen primer na Slovenskem. Lahko bi ga povezali z reliefoma na fasadi kapele sv. Jurija na Svetih gorah nad Bizeljskim in z reliefom na steni župnijske cerkve v Hodišah na Koroškem. V vseh omenjenih primerih gre za linearno upodobitev figure. Kapela svetega Jurija na Svetih gorah že s svojo arhitekturno zasnovo priča o predromanskem izvoru. Vse omenjene figure imajo tudi okrogle glave, kar ponazarja božansko-astralni pomen lika, npr. njegovo solarno naravo. Na reliefu v Hodišah opazimo, enako kot v Krkvavčah, da figura nekako lebdi v zraku; njene noge so brez prave opore. To bi bil lahko prikaz duše umrlega, ki se dviga v nebo (motiv, ki je bil priljubljen tudi na rimskih sarkofagih). Manj verjetno je, da bi šlo pri krkvavčanskem kamnu za upodobitev križanja, vsaj pri figuri na zahodni ploskvi kamna, saj bi bila golota v takšnem kontekstu nezamisljiva in nemogoča.

Podobno oblikovanje človeške glave srečamo tudi v langobardski umetnosti 7. in 8. stoletja v severni Italiji (npr. Pemmov oltar v Čedadu). Še prej pa se pojavlja v keltski in poznorimski provincialni plastiki. Če bi bil naš krkvavčanski relief langobardsko delo, bi bil na njem viden značilen *horror vacui*, kar pa v našem primeru ni opaziti. Celo nasprotno, figuri kar plavata v prostoru.

Davorin Vuga vidi podobnost reliefa na vzhodni ploskvi krkvavčanskega kamna s keltsko tradicijo rojstva »mladega Sonca« Taliesina iz britanskega Walesa. Tam je res prikazan lik z razširjenima rokama in žarki okoli okrogle glave, nad njim pa še križni nimb, kakršen je upodobljen tudi v Hodišah. V našem okolju bi mogli pomisliti na vpliv irskih misijonarjev, kar predlaga Davorin Vuga. Hodiški in krkvavčanski kamen sta si podobna tudi po neizglajeni površini skalne podlage. Da sta oba spomenika nastala ob zatonu antike je vidno tudi po tem, da si klesar za svoje delo ni izbral dotlej običajnega marmorja temveč mehki lokalni kamen. Vsekakor pa se je to zgodilo pred 9. stoletjem, saj se je takrat v umetnosti že uveljavila karolinška pleteninasta ornamentika. Tako je malo verjetna hipoteza, ki jo je nekoč omenil Ivan Sedej, da bi bila upodobitev na krkvavčanskem kamnu iz obdobja romanike ali pozneje.

Umestitev v prostor, s katero sta se ukvarjala Jana Puhar in Andrej Pleterski (*Studia mythologica Slavica* 8 (2005), str. 57–74) kaže, da so katoliške cerkve, ki predstavljajo prostorski križ, nastale v poznejšem obdobju kot sam kamniti spomenik, pri čemer pa je povsem mogoče, da so lokacije veljale za svete že prej in jih je kasnejša izgradnja cerkvá samo še potrdila in utrdila. Zanimariti ne gre tudi obrednega pomena krkvavčanskega kamna za lokalno skupnost, kar pa ne določa njegove starosti, saj je ta funkcija lahko sekundarna.

Krkvavčanski kamen nam govori v jeziku arhaičnih oblik, njegova govorica pa nam bo z zbiranjem komparativnega gradiva zagotovo postala bolj razumljiva.

Zmago Šmitek