

# STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA

XIII  
2010



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 2010



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

*Uredništvo / Redazione / Editorial Board*

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

E-mail: monika@zrc-sazu.si

†Nikolai Mikhailov (odgovorni urednik/curatore/Editor-in-Chief)

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

Via Zanon 6, 33100 Udine

E-mail: nikolai.mikhailov@uniud.it

Vlado Nartnik,

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

E-mail: vlado@zrc-sazu.si

Andrej Pleterski,

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

E-mail: pleterski@zrc-sazu.si

*Izdajata / Pubblicato da / Published by*

Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti,

Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija

in / e / and

Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue

e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale, Udine, Italia

*Spletna stran / Sito internet / Website*

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

Izhaja s podporo Agencije za raziskovalno dejavnost RS / Pubblicato con il sostegno finanziario 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); OCLE; INIST; INTUTE: Arts and Humanities UK.

*Slika na zadnji strani ovitka:* Cerknjski pust, Cerkno, Slovenija.

*Fotografia sul retro della copertina:* La maschera Carnevalesca, Cerkno, Slovenia.

*Back cover photo:* The carnival mask from Cerkno, Slovenia.

*Tisk / Stampato da / Printed by*

Littera Picta d. o. o., Ljubljana



# Vsebina

## Indice

### Contents

IN MEMORIAM Nikolai Mikhailov (Moskva, 11. 6. 1967–Videm, 25. 5. 2010) .....	7
SLOVANSKA MITOLOGIJA, VIRI IN REKONSTRUKCIJE.....	13
MITOLOGIA SLAVA, FONTI E RICOSTRUZIONI .....	13
SLAVIC MYTHOLOGY, SOURCES AND RECONSTRUCTIONS.....	13
Radoslav Katičić: Vidova gora i sveti Vid.....	15
Sven Wichert: Die politische Rolle der heidnischen Priester bei den Westslaven.....	33
Vladimir Peter Goss, Vesna Mikić: Jakob, Jelena, and Bogdin – Three Miniatures on the Assigned Theme .....	43
Julijana Visočnik: Hrenova pridiga ob polaganju temeljnega kamna za kapucinski samostan v Ljubljani .....	59
Anđelko Đermek: Sustav svetišta oko Babožnice .....	75
Aleksandr V. Koptev: Reconstructing the Funeral Ritual of the Kievan Prince Igor .....	87
Martin Golema: Igrici ako arhaički poeti a žreci u pohanských Slovanov. Kam ukazují stredoveké pramene i niektoré významové dimenzie praslovanského slova *jъgrьсь (jeho odvodenín a kontinuantov) vo vybraných slovanských etnojazykových tradíciach.....	107
RAZISKOVALNE METODE IN INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA .....	125
METODI DI RICERCA E INTERPRETAZIONI DELLA TRADIZIONE POPOLARE .....	125
RESEARCH METHODS AND INTERPRETATIONS OF FOLK TRADITION .....	125
Suzana Marjanić: Dragon and Hero or How to Kill a Dragon – on the Example of the Legends of Međimurje about the Grabancijaš and the Dragon .....	127
Mirjam Mencej: Simbolika niti in predenja v evropski folklori.....	151
Monika Kropelj: From Tradition to Contemporary Belief Tales: The “Changing Life” of Some Slovenian Supernatural Beings from the Annual Cycle.....	171
Zmago Šmitek: Od staroslovanskega Svarožiča/Radogosta do slovenskega Kresnika..	187
Marko Pijović: Nekoliko misli o mogućem podrijetlu naziva <i>Vlah</i> .....	199
Роландас Крегждис: Восточнославянские боги Киевской Руси: <i>Стрибог</i> (сопоставительный анализ данных славянской и балтийской мифологических систем).....	211
Михаил Евзлин: О структуре трех гомеровских гимнов: К Аполлону Делосскому, К Аполлону Пифийскому, К Гермесу.....	233
Patrice Lajoie: Panagia Tricherosa. A Celtic myth among the Slavic popular beliefs? .....	249
SODOBNA MITOLOGIJA .....	255
MITOLOGIA CONTEMPORANEA .....	255
CONTEMPORARY MYTHOLOGY.....	255
Dragica Haramija: Mariborske vedute: razlagalne povedke o mestu in okolici.....	257
Ambrož Kvartič: Sodobne povedke: razmišljanje o »najbolj sodobnem« žanru pripovedne folklore.....	273

Simona Klaus: Folklore in Mass Media: National Garb, Places of Identity and Fairies in (Post)communist Advertising .....	291
GRADIVO .....	307
MATERIALE .....	307
MATERIAL .....	307
Boris Čok: Opis poganskega obreda v spodmolu Triglavca .....	309
Ladislav Placer: Triglavca, kraj češčenja plodnosti. Poizkus etimologije Divače .....	313

# IN MEMORIAM

## Nikolai Mikhailov

(Moskva, 11. 6. 1967 – Videm, 25. 5. 2010)



Januarja leta 1995 je prišlo Nikolajevo prvo pismo na moj naslov. V njem je izrazil zanimanje za slovenske raziskave na področju etnologije in folkloristike. K temu ga je spodbudil zbornik *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj*. Predlagal je, da bi izdali komentirano objavo Štrekljevih predavanj v znanstveni seriji »Studi slavi« in zbornik člankov o slovenskem bajeslovju in folklori. Zanimal se je tudi, kako potekajo terenske raziskave in zbiranje etnološkega gradiva v Sloveniji. Med drugim piše:

*Z velikim interesom sem prebral Vaš članek o rokopisih Štrekljevih predavanj v zborniku »Razvoj slovenske etnologije«. Tudi sam zbornik je zelo zanimiv in dobro izdan. Zelo me veseli, da so v Sloveniji etnološka raziskovanja tako dobro organizirana.*

It was in January 1995 when Nikolai's first letter reached me. In this letter he expressed his interest in research into Slovene ethnology and folklore, inspired by the anthology *The Development of Slovene Ethnology from Štrekelj and Murko to Modern Ethnological Research*. Nikolai suggested the publication of Karel Štrekelj's lectures, furnished with commentary and published in the Studi slavi scientific book series, and an anthology of papers on Slovene mythology and folklore. Among other things he was also interested in the field research in Slovenia:

*I read with great interest your article about the manuscripts of Štrekelj's lectures in »The Development of Slovene Ethnology from Štrekelj and Murko to Modern Ethnological Research«. The anthology itself is highly interesting as well, with excellent editorship. It*

*Jaz predavam ruski jezik in slovansko mitologijo na univerzi v Pizi. Sam se ukvarjam s slovansko (tudi slovensko) in baltsko mitološko tradicijo. Razen tega urejujem znanstveno vrsto »Studi slavi«, v kateri sta (poleg drugih knjig) že izšli Antologija slovanske mitologije in Antologija baltske mitologije (zbirki člankov).*

*V zvezi z Vašim člankom rad bi vprašal, ali imate v načrtu objaviti Štrekljeva rokopisa (čeprav, kot sem razumel, iz vašega poročila, nista končana)? Če Vas to zanima, verjetno bi bilo možno izdati komentirano besedilo Štrekljevih predavanj v naši »Studi slavi« (na primer l. 1997). Razen tega bi bilo zanimivo prirediti zbornik člankov o slovenskem bajeslovju in slovenski folklori.*

V času njegovega obiska v Ljubljani je počasi dozorela ideja o ustanovitvi znanstvene revije »Studia mythologica Slavica«, ki se je tedaj zdela najustreznejša pot za uveljavitev raziskav na področju mitosemiotike in komparativne mitologije. Že leta 1998 je izšla prva številka te interdisciplinarnih znanstvenih revij v Ljubljani in Pisi; medtem ko so vse ostale (od leta 1999 dalje) izšle pod okriljem Univerze v Vidmu (Dipartimento di Lingue e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale) in ISN ZRC SAZU. Leta 1998 je namreč Nikolai Mikhailov prevzel mesto izrednega profesorja za slovenski jezik in literaturo na Univerzi v Vidmu, kjer je postal tudi predstojnik katedre za slovenistiko. Z Oddelkom za jezike in kulture Srednje in Vzhodne Evrope pri Univerzi v Vidmu smo julija 2002 tudi formalno potrdili soredništvo.

V trinajstih letih urednikovanja je pobudnik in soustanovitelj Studia mythologica Slavica prof. dr. Nikolai Mikhailov utrdil njen ugled v svetu, revija je postala pomembna in mednarodno priznana interdisciplinarna publikacija. Letos maja pa nas

*pleases me greatly that ethnological research in Slovenia is so well organized.*

*I lecture on the Russian language and Slavic mythology at the University of Pisa. My particular interest is in Slavic (including Slovene) and Baltic mythological traditions. I also act as editor of the »Studi slavi« scientific book series which have been already published »Anthology of Slavic Mythology« and »Anthology of Baltic Mythology«.*

*In relation to your article I would like to know if you plan to publish the two manuscripts by Karel Štrekelj, even though they had, as I have understood, not been completed? Should you be interested in doing so it might be possible to publish Štrekelj's lectures, furnished with commentary, in our »Studi slavi« (for example in 1997). It would also be interesting to prepare an anthology of articles on Slovene mythology and folklore.*

During Mikhailov's subsequent visit to Ljubljana, the idea about a new scientific journal that would bear the name "Studia mythologica Slavica" gradually started to form. That seemed to be the best way to promote mythosemiotic studies and comparative mythology. The first volume of this interdisciplinary scientific journal was published not much later, in 1998 in Ljubljana and Pisa (later in Udine). 1998 was, namely, the year in which Nikolai Mikhailov took the post of associate professor of Slovene language and literature at the University of Udine (Dipartimento di Lingue e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale), and became head of the section of Slovene studies. This co-editorship of Studia mythologica Slavica, shared by the Institute of Slovenian Ethnology at the Scientific Research Centre of the Slovene Academy of Science and Arts (ZRC SAZU) and the Department for Languages and Cultures of Central and Eastern Europe at the University of Udine, was formalized in July 2002.



je – le nekaj dni pred svojim 43. rojstnim dnevom – nepričakovano zapustil.

Kljub svoji mladosti se je prof. dr. Nikolai Mikhailov zapisal v plejado največjih filologov in primerjalnozgodovinskih jezikoslovcev, ki so raziskovali jezikovno in kulturno dediščino baltoslovanskih narodov in je s svojimi številnimi objavami vidno pripomogel k premikom v razvoju vede.

Njegovo izjemno nadarjenost za jezi-ke je še dodatno spodbudilo okolje, v katerem je živel. Rojen je bil v intelektualni družini, mati je ugledna ruska filologinja Tatjana V. Civjanova, oče pa je priznan arhitekt, delujoč v Vilniusu v Litvi. Obiskoval je rusko-francosko srednjo šolo, nato pa vpisal klasično filologijo na Moskovski državni univerzi M. V. Lomonosova, kjer je leta 1989 diplomiral, in nadaljeval podiplomski študij na Inštitutu za slavistiko in balkanistiko pri akademiku Nikiti Tolstoj. Že v času svojega študija je bil njegov vzornik velikan ruske filologije Vladimir N. Toporov, ki je skupaj z Vjačeslavom V. Ivanovim utemeljil rusko mitosemiotično šolo. Z baltistiko se je začel ukvarjati že kot študent, ko se je med leti 1985 in 1990 priključil etnološkimi in folklorističnimi terenskimi raziskavam v Litvi. Leta 1990 ga je življenska pot zanesla v Italijo, najprej v Bolzano, kjer je imel jezikovni tečaj ruščine. Kmalu se je poročil in preselil v Auer na Južnem Tirolskem. Med leti 1992–1998 je služboval na Univerzi v Pisi (Dipartimento di Linguistica già Istituto di Lingue e Letteratura Russa), kjer je predaval ruski jezik in slovansko mitologijo. Krajši čas (1993–1995) je poučeval ruščino tudi na Univerzi v Trentu. Doktoriral je leta 1998 na Univerzi v Leidnu na Nizozemskem. Njegov mentor je bil priznani nizozemski slavist Frederik Kortlandt. Disertacija *Frühslawische Sprachdenkmäler. Die handschriftliche Periode der slowenischen Sprache (XIV.*

During his thirteen years as co-editor of *Studia mythologica slavica*, professor Nikolai Mikhailov had strengthened its worldwide reputation as a distinguished interdisciplinary scientific publication. Sadly, only several days before his forty-third birthday and very suddenly, he passed away in May of 2010.

Despite his youth, Professor Mikhailov was one of the most distinguished and prominent philologists and scholars in the field of historical and comparative linguistics who were conducting research on the linguistic and cultural heritage of Balto-Slavic nations. His numerous studies represent an important contribution to the advancement of these disciplines.

Mikhailov's exceptional aptitude for languages had been greatly encouraged by the intellectual environment into which he was born and by his local milieu. His mother, Tatjana V. Civjanova, is a renowned Russian philologist, while his father is a well-known architect working in Vilnius, Lithuania. After completing the Russian-French middle school, Mikhailov studied classical philology at the M.V. Lomonosov State University in Moscow, graduating in 1989. He continued his graduate studies with academician Nikita Tolstoj at the Institute of Slavic and Balkan Studies. Even in his student years, his greatest inspiration was Vladimir N. Toporov, a leading Russian philologist who together with Vjačeslav V. Ivanov had founded the Russian school of mythosemiotics. Mikhailov's interest in Baltic studies started in his undergraduate years when between 1985 and 1990 he took part in ethnological and folklore fieldwork research in Lithuania. In 1990, his path led him to Italy, first to Bolzano where he initially taught Russian, and after marriage he moved to Auer in South Tyrol. Between 1992 and 1998 he worked at the University of Pisa (Dipartimento di Linguistica

*Jh. bis 1550*) je izšla še istega leta v Amsterdamu kot 26. v seriji »Studies in Slavic and General Linguistics« pri ugledni Založbi 'Rodopi'. Leta 2001 pa je bila v precej skrajšani obliki objavljena še v slovenskem jeziku v Trstu pri Založbi Mladika: *Jezikovni spomeniki zgodnje slovenščine. Rokopisna doba slovenskega jezika (od XIV. stol. do leta 1550)*. S tem delom je ruski filolog Nikolaj Mikhailov Slovcem razkril pomembne spomenike njihove jezikovne dediščine in zapolnil vrzel v jezikoslovnih obravnavah zgodovine slovenskega jezika. Prav tako v Trstu je naslednje leto 2002 pri isti založbi izšla tudi njegova knjiga *Mythologia Slovenica: Poskus rekonstrukcije slovenskega poganškega izročila*.

Na Univerzi v Pisi je Nikolai Mikhailov izdajal knjižno serijo »Studi Slavi«, v kateri sta med drugim izšli tudi Antologija slovanske mitologije (*Mitologia Slava* 1993, dopolnjena izd. 1995) in Antologija baltske mitologije (*Mitologia Baltica* 1995). Prav tako na Univerzi v Pisi je skupaj s prof. Pietrom Dinijem v letih 1995–1999 izdal pet letnikov baltističnega zbornika »Res Balticae«. Leta 1998 je v Madridu v seriji »Studia mythosemiotica« kot prva knjiga izšla tudi njegova monografija *Baltische und slawische Mythologie*. Pomembno pa je prispeval tudi na področju klasične filologije, npr. z objavami o Heziodovi »Teogoniji« ('Teogonia' Gesioda kak indoevropski kosmogoničeskij tekst v: *Jezyki kul'tury v antičnosti*, 1990) in s primerjavo Lokija ter Prometeja (Loki i Prometej. K tipologii protopersonaža v: *Znaki Balkan* 1994). Bil je aktiven na številnih področjih, od jezikoslovja in literarne vede do folkloristike in mitologije ter priznan v mnogih državah, še posebej v Litvi, Italiji, Rusiji, na Nizozemskem, v Španiji, Sloveniji in Avstriji.

S svojim delovanjem je na Slovenskem spodbudil zanimanje za mitosemiotične raziskave in nam približal izjemen znanstveni opus Vladimira N. Toporova.

già Istituto di Lingue e Letteratura Russa) as a lecturer in Russian language and in Slavic mythology. From 1993 to 1995 he also taught Russian at the University of Trento. Mentored by Frederik Kortlandt, the renowned Dutch Slavist, Mikhailov received his Ph.D. from the University of Leiden, Netherlands, in 1998. His dissertation, entitled *Frühslowenische Sprachdenkmäler. Die handschriftliche Periode der slowenischen Sprache (XIV. Jh. bis 1550)*, was published that same year by the renowned Rodopi Publishing House in Amsterdam as Vol. 26 in the Studies in Slavic and General Linguistics book series. Its shortened version was also published in Slovene by Mladika Publishing House in Trieste, under the title *Jezikovni spomeniki zgodnje slovenščine. Rokopisna doba slovenskega jezika (od XIV.stol. do leta 1550)* (Linguistic Monuments of the Early Slovene Language: The Manuscript Period from the 14th Century until 1550). Filling the gap in linguistic studies focusing on the history of the Slovene language, this text presented significant elements of the Slovene linguistic heritage. A year later, this same publishing house also published Mikhailov's *Mythologia Slovenica: Poskus rekonstrukcije slovenskega poganškega izročila* (*Mythologia Slovenica. An Attempt at a Reconstruction of the Slovene Pagan Tradition*).

While at the University of Pisa, Mikhailov was the editor of the Studi Slavi book series which, among other books, also published his *Anthology of Slavic Mythology* (*Mitologia Slava*, 1993, rev. ed. 1995) and his *Anthology of Baltic Mythology* (*Mitologia Baltica*, 1995). In cooperation with Professor Pietro Dini, he published between 1995 and 1999 five volumes of *Res Balticae*, an anthology of texts focusing on Baltic studies. His monographic work *Baltische und slawische Mythologie* was published in Madrid in 1998 as the first book in the *Studia mythosemiotica*

Z njegovim posredovanjem je na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani leta 2002 izšel fragmentarni slovenski prevod knjige V. N. Toporova *Predzgodovina književnosti pri Slovanih: Poskus rekonstrukcije*. V sodelovanju z etnologi na Koroškem je objavil več člankov v Celovškem zvonu in Koledarju Mohorjeve družbe v Celovcu. Objavljal pa je tudi v številnih pomembnih etnoloških in jezikoslovnih revijah kot so *Traditiones*, *Studia mythologica Slavica*, *Slovenski jezik – Slovene Linguistic Studies* in *Studies in Slavic Folklore and Folk Culture*.

Nikolai Mikhailov je pomembno prispeval k baltističnim raziskavam, zato mu je v Litvi 15. novembra 2000 predsednik Valdas Adamkus podelil častno litovsko državljanstvo. S svojim delom se je zapisal v zgodovino baltoslavističnega in mitosemiotičnega raziskovanja in je postal eden največjih primerjalnozgodovinskih jezikoslovcev in etnolingvistov našega časa. Ostal pa bo tudi v našem spominu kot dober prijatelj, čuteč človek in odličen znanstvenik. Žal se je tudi tokrat uresničila antična modrost: »Kogar bogovi ljubijo, ga vzamejo zgodaj k sebi«.

*Monika Kropelj*

Mikhailov's contribution to the field of classical philology is equally significant. Two of his notable texts are "Teogonia" Gesioda kak indoevropski kosmogoničeskij tekst, a study of Hesiod's poem *Theogonia* (published in 1990 in *Jezyki kultury v antičnosti*, 1990), and a comparison of Loki and Prometheus in *Loki i Prometej. K tipologii protopersonaža* (published in *Znaki Balkan*, 1994). Respected in many countries, particularly in Lithuania, Italy, Russia, the Netherlands, Spain, Slovenia, and Austria, he was active in a number of disciplines such as linguistics, literary science, folklore, and mythology.

Apart from initiating an interest in mythosemiotic studies, Mikhailov also advanced the remarkable scientific production of Vladimir N. Toporov to Slovenes. Resulting in the publication of a fragmentary translation into Slovene of Vladimir N. Toporov's book *Prehistory of Literature among the Slavs: An Attempt at a Reconstruction*, published by the Department of Ethnology and Cultural Anthropology of the University of Ljubljana Faculty of Arts in 2002. A product of his cooperation with ethnologists in Carinthia were several of his articles which appeared in *Celovski zvon* and in the *Mohorjeva družba Calendar*. Apart from these, Mikhailov regularly published his studies in a number of distinguished ethnological and linguistic journals, for example in *Traditiones*, *Studia mythologica Slavica*, *Slovenski jezik – Slovene Linguistic Studies*, and *Studies in Slavic Folklore and Folk Culture*.

Due to his extensive Baltic studies, Nikolai Mikhailov received on November 15, 2000 honorary citizenship of Lithuania. His work has become a part of the history of Balto-Slavic research and of the study of mythosemiotics. He was truly one of the most prominent ethnolinguists and among

the leading linguists in the field of historical and comparative linguistics. In our hearts he will also remain a good friend, a sensitive man, and an excellent scholar. Unfortunately the well-known Greek saying “Whom the gods love die young” has proved true once again.

*Monika Kropelj*



*V krogu slovenskih prijateljev ob praznovanju svojega 40. rojstnega dne, 11. 6. 2007 v Ljubljani. Z leve: Monika Kropelj, Nikolai Mikhailov, Andreja Žele. Zmago Šmitek, Silvo Torkar, Lijana Dejak (foto: Blaž Telban).*

*With his Slovene friends on June 11, 2007, in Ljubljana. From left to right: Monika Kropelj, Nikolai Mikhailov, Andreja Žele, Zmago Šmitek, Silvo Torkar, and Lijana Dejak (photo by Blaž Telban).*

**SLOVANSKA MITOLOGIJA  
VIRI IN REKONSTRUKCIJE**

**MITOLOGIA SLAVA  
FONTI E RICOSTRUZIONI**

**SLAVIC MYTHOLOGY  
SOURCES AND RECONSTRUCTIONS**



# Vidova gora i sveti Vid

Radoslav Katičić

*A widespread and often repeated notion that Vidova gora on the island of Brač is named after the pagan Slavic god Vid is here subjected to a thorough critical review. Numerous churches of St. Vitus in the Western South Slavic area, especially in the Adriatic, including the Rijeka Cathedral, are continuing the cult of the Slavic god Sventovit, well known from the Early Middle Ages on the Baltic Sea island of Rügen, in a specific Christian form. As a result, it follows that St. Vitus among the Adriatic Slavs actually occurs as interpretatio christiana, but of the thunder-god Perun. The god Sventovit was confirmed only among the Baltic and Polap Slavs. On the other hand, the name of Vid instead of Vit for Latin Vitus derived from pareymology encouraged by South Slavic, not pre-Slavic, folk beliefs. As for Vid as the name of the Slavic pagan god, there are no confirmations. Despite the etymological uncertainties, the name Sventovit for its meaning could be understood as a ritual invocation or nickname of Perun, and so could be the case in Rügen. Due to the great similarity of the names, the name Sventovit could have had the effect that the Christian veneration of St. Vitus replaced the pagan worship of the pagan thunder-god.*

Tražimo li na otoku Braču tragove poganskih vjerovanja i pretkršćanskoga kulta, nailazimo na mnogo toga, što i ne čudi kada se zna da je taj otok u ranome srednjem vijeku pripadao zemlji slavenske vlasti koju su zvali Paganija, poganska zemlja, pa je on uključen u kršćanski svijet kasnije nego druge sklavinije u nekada rimskoj provinciji Dalmaciji. No od svih se tih tragova daleko najdojmljivije nameće Vidova gora. Ona pri svakom posjetu posreduje doživljaj svetosti. Kada smo na njoj, na njezinu vrhu, kao da smo u nekom drugom svijetu. Nismo manje na susjednom Hvaru i na poljima njegova Staroga Grada nego na samome Braču. Dokinuti su svakodnevni prostorni odnosi. Doživljaj je to koji se ne zaboravlja.

Želimo li poći za tim tragom, prema iskustvima već stečenim na drugim terenima najprikladnije je samo ime najvišega brda na otoku Braču. Ono se zove *Vidova gora* ili *Vidovica*, što je isto ime, tek sažeto tako da se *gora* samo podrazumijeva.<sup>1</sup> To je ime jako sugestivno. Na prvi se pogled može učiniti da ono izravno čuva uspomenu na slavenskoga boga *Vida*, nepomućenu kršćanskim naslojinama. Činjenica, međutim, da se ta gora naziva i *Sutvid*, što je slavenski glasovni lik latinskoga i službeno crkvenoga *sanctus Vitus*, upućuje tu na oprez jer pokazuje kako je moguće da je *sveti* tu kratkoće radi naprosto ispušteno, isto onako kako se počelo i spontano, a ne samo pod ideološkim pritiskom, ispuštati u imenu sela *Vid* kod Metkovića, koje je na mjestu antičke Narone izgrađeno oko svoje

<sup>1</sup> Usp. Šimunović 1972, 10, 79, 123, 151, 230, 256, 257, 279.

župne crkve posvećene svetomu Vidu, pa nema sumnje da je po tom zaštitniku i dobilo ime. Ispušteno je i u toponimima *Vidov vrh*, *Vidov potok*, *Vidova kosa* i u ne malom, broju drugih.<sup>2</sup> Moguće je dakako i to da je ime *Sutvid* samo naknadna, ako i vrlo rana, *interpretatio christiana* imena *Vidova gora* i da je ono takvo, bez spomena svetoga Vida, prvotno i izvorno. Tako se dakle nije moguće pomaći s mjesta. No pitanje tu rješava arheologija. Blizu vrhu te gore nađeni su temelji ranoromaničke crkvice sv. Vida. Ime je *Sutvid* dakle staro, za što govori i njegov glasovni lik jer je tu *sanctus Vitus* preuzeto u slavenski jezik prije nego je u njem došlo do glasovne mijene  $\rho > u$ , a to se je u hrvatskom jeziku prema svjedočanstvu spomenika zbilo već prije 12. stoljeća.<sup>3</sup> U nazivu Vidove gore kršćanska je naslojina prema tomu nedvojbeno vrlo stara. To ipak ne znači da je tu i prvotna.

Ipak, možemo biti sigurni da doživljaj izvorne, pretkršćanske svetosti tu ne vara. O tome vrlo prigušeno, ali zato ne manje rječitno, svjedoči običaj da ljudi iz okolice popnu u društvu na Vidovu goru i tamo u veselom razgovoru ispeku i pojedu janje, a uz to, dakako, gutnu i vina. Taj mi je vrijedan podatak priopćio Petar Šimunović, brački domorodac koji je cijeloga života istraživao i dobro upoznao kulturnu predaju svojega otoka. Takav izlet u sredini kojoj je inače planinarstvo tuđe, danas je samo radostan društveni događaj, ali se najbolje razumije kao prežitek davne tradicije žrtvenoga obreda na svetoj gori. Tu čak, za čudo, i nema crkvene reinterpretacije toga običaja kao pobožnoga hodočašća. Inače nam na raznim mjestima hodočašća na gore pod više manje izraženim crkvenim okriljem svjedoče kao reinterpretirani, i opet više ili manje, prežitci o poganskim kultovima koji se niti u pokrštenom narodu nisu dali potpuno potrti. Primjer za to je i *Sveto brdo* na južnom Velebitu. Njegovo ime govori za sebe. Isto govori i oronim *Svetagora*.<sup>4</sup> Podatci o tim pojavama nigdje nisu skupljeni, provjereni, pobliže proučeni i sustavno predloženi.<sup>5</sup> To je pak jedan od prioritarnih zadataka ozbiljnoga proučavanja tragova pretkršćanske vjere na hrvatskom zemljištu.

Takva hodočašća na vrhunce karakteristično su vezana uz kult sv. Vida na njima. U tim se hodočašćima raspoznaju više ili manje jasno izražena obilježja poganstva. Tako na otoku Pagu, gdje najviši vrh nosi ime *Sveti Vid*, a na njem stoji ruševna crkvice istoga svetca, do nje je pak sve do polovice 19. stoljeća stajao kameni stožac, "čunčur", na podlozi koja se zove Svetišće, upravo na Glavici na gori koja se zove Sv. Vid. I u običajima vezanim za to hodočašće vrlo su razgovjetni elementi poganskoga kulta, a crkvenom poštovanju mučenika svetoga Vida (*sanctus Vitus*) nije bilo ni traga.<sup>6</sup>

Manje su izraziti u tom smislu običaji hodočašća na vrh Biokova ponad Živogošća kojemu je ime *Sutvid*, a zovu ga još i *Svevid* ili *Kapela*. Ovo posljednje prema kapeli sv. Vida koja je po mjesnoj predaji tamo stajala. Na taj se vrh hodočastilo i govorilo se da se na njem još raspoznaju ostatci crkvice. No službena crkva nije odobravalala to hodočašće i župnici su ga ukinuli, zapravo preusmjerili i na pol visine istoga brda na položaju Križice podigli crkvicu Gospi, te se poslije hodočastilo onamo. No vrh Sutvida se dalje jako poštovao jer je bila duboko ukorijenjena vjera da su tamo zakopane "svetinja, svete moći". Kad

<sup>2</sup> Usp. Šimunović – Lukenda 1995, 216.

<sup>3</sup> U Bečkim listićima, ulomku sakramentara, knjige s misnim molitvama, iz toga vremena, hrvatska je redakcija liturgijskoga crkvenoslavenskoga jezika već provela tu glasovnu promjenu.

<sup>4</sup> Usp. Škobalj 1970, 455.

<sup>5</sup> Za kult sv. Vida na vrhuncima vrlo je koristan posao obavio Mužić 2007, 478-482. Od pomoći je tu i Škobalj 1970, 439-440.

<sup>6</sup> Usp. Šonje 1995, 107-112, 115-118.



se fra Lujo Marun popeo na taj vrh da to raščisti nije tamo našao nikakva traga niti kapeli niti ikakvom kršćanskom kultu. Bile su tamo samo tri gromile od kamenja podignute jedna na drugoj, a najviša je bila poput žrtvenika. U njima je pak našao tragove paljevine. Bio je posve siguran da je to mjesto poganskoga kulta.<sup>7</sup>

Pod zapadnim krajem Biokova, na međi Tučepa i Podgore, u onom kraju teško je govoriti o hatarima, podiže se nad morem stjenovito brdašće koje se zove *Sutvid*. Na njem se razabiru temelji zdanja. Manje od njih nalazi se u većem i ima četverokutnu apsidu.<sup>8</sup> Očito su to ostatci crkvice svetoga Vida na vrhu brežuljka. Bit će da se i onamo hodočastilo ili bar na svetčev dan išlo na proštenje.

Ima dakle dobra razloga da se pojava kulta svetoga Vida, kad se naiđe na nj, osobito na uzvisinama, uzme kao natuknica za razgovor o slavenskom poganstvu. To više što su u kršćanskoj antiki crkve bile u naseljima i na grobovima mučenika, ali ne na gorskim vrhovima, niti je bilo obično da se vrhovi nazivaju po svetcima koji su se štovali na njima. To se proširilo tek u ranom srednjem vijeku, pa se čak čini da je vezano uz stvaranje i učvršćivanje slavenskoga jezičnog prostora. A koliko je to kršćanska reinterpetacija slavenskih poganskih kultova, ne može biti dvojbe da i sveti Vid, uz neke druge svetce, pri tome igra vidnu ulogu.<sup>9</sup>

Nema dakle razloga sumnjati u to da je *Vidova gora* na otoku Braču dobila ime po kultu svetoga Vida, kojemu je podignuta i crkvice pri njezinu vrhu. Ima, međutim, razloga pomišljati da je taj kult nastavak slavenskog poganskoga, koji i sam lako može biti nastavak još starijega prapovijesnoga, ali nam je o tome teško išta saznati. Pretpostavka o nastavku poganskoga slavenskog kulta može se, međutim, provjeravati tako što se pokuša toponimija i topografija toga lokaliteta staviti u kontekst slavenske prertkršćanske sakralne interpretacije zemljišta koliko nam je taj kontekst do sada poznat.<sup>10</sup> Ako se dobro uklopi u taj kontekst, pretpostavka je jako osnažena, približuje se tomu da bude ne samo poduprta, nego i potvrđena.

Kada se radi o *Vidovoj gori*, to je lako provesti i rezultat je vrlo jasan. Čvrsto hvatište i polazište tu je riječ *gora*, prisutna u samome imenu, a ona se podrazumijeva i u drugom njegovu liku *Vidovica*. A *gora* je stožerna riječ u sakralnom govoru o mitskom ustrojstvu svijeta, skrovitom i svetom. Njezin je *vrh* izjednačen s krošnjom drveta svijeta, kojoj je na *suhom vrhu* sjedišta boga gromovnika, Peruna. Tamo je njegov *dvor* i *grad*, što će reći ograđen vrt.<sup>11</sup> Dolje pod njim, u *dolu*, praslavenski se to veli upravo *dolč*, starim lokativom bez prijedloga, na vodi, ima svoje mjesto njegov protivnik, stočji bog Veles. Gromovnik sjedi na vrhu u liku ptice grabilice, orla ili sokola, a njegov protivnik ga napada u liku *zmaja*, velike *zmije*, ili *zvijeri*, *medvjeda*. Veles u korijenju drveta svijeta ima svoju *duplju*, i odande napada vrh i gromovnika na njem, onamo se povlači kad ga gromovnik ubije, a to će reći izubija tako da ga ukloni s poprišta, jer besmrtni bog ne može biti mrtav, i u svojoj duplji, dolje na vodi, pod panjem i kladom, trune sve dok mu se skupe nove životne sile, pa opet krene prema vrhu protiv gromovnika, a taj ga i opet ubije. I tako opet i opet,

<sup>7</sup> Usp. Marun 1879, 142-143.

<sup>8</sup> Usp. Marun 1879, 143-144.

<sup>9</sup> O svetačkom imenu *Vid*, o brojnim osobnim i mjesnim imenima te o imenicama i pridjevima što su izvedeni od njega obavješćuju obuhvatno, pouzdano i iscrpno Šimunović – Lukenda 1995.

<sup>10</sup> Usp. Katičić 2008a, 285-299 (Perun nad Žrnovnicom); 301-312 (Perun nad Mošćenicama); 313-326 (Veles kod Novoga Vinodolskog); 2010?, u tisku (Perun nad Varešom) i literaturu koja se tamo navodi.

<sup>11</sup> Usp. Katičić 2008c, 44-75.

kako se kotrlja vrijeme. I doista, pri odnožju *Vidove gore*, blizu vodi, nalazi se spilja, vrlo jasno izražena *duplja*, i od starine se zove *Zmajeva spila* ili *Drakonjina spila*.<sup>12</sup> Gore, na vrhu, kao i na nekim drugim vrhovima, Peruna je poslije pokrštavanje zamijenio sv. Vid (*sanctus Vitus*). Pri dnu, u spilji, ostao je pradačni zmaj nezamijenjen. *Vidova gora* svojom se toponimijom i topografijom dakle izvrsno uklapa u mitsko ustrojstvo svijeta i sakralnu interpretaciju zemljišta kakva se susreće kod nekrštenih Slavena.<sup>13</sup> Može se tu dakle s velikim pouzdanjem govoriti o kontinuitetu poganskoga kulta i nakon konačnoga pokrštenja Paganije, kojoj je Brač prvotno pripadao.

Zaključci kakvi su ovdje upravo izneseni vrlo su čvrsti i pouzdani. Ipak, oni se ne slažu s mišljenjima što se o tome na sve strane čuju od onih koji se zanimaju za ta pitanja i govore o njima. U njih je vrlo ustaljeno mišljenje da se na *Vidovoj gori* štovao slavenski Bog *Vid*, a taj da je zapravo *Svantevid* i da je bio glavni bog "poganskih Hrvata". Njegovo se ime prepoznaje i u toponimu *Sevid*, potvrđenom na više mjesta, a tumači se kao *Svevid*, negdje glasi i tako, te bi to bio kao bog koji "sve vidi". Ovdje nije prilika da se potanje istraži i prikaže povijest tih predočaba, dosta će biti reći da je to shvaćanje u našoj kulturnoj javnosti 1885. mjerodavno utemeljio Natko Nodilo,<sup>14</sup> da se je ono održalo do danas i da je u najnovije vrijeme nekako ponovno živnulo.<sup>15</sup> Potrebno je stoga razmotriti kako s time stvari doista stoje.

Temeljna je i nesporna činjenica na kojoj je takvo shvaćanje zasnovano to da je ime *svet Vid* u svojem starijem liku *svet Vid* vrlo slično, ne više od toga, ali niti manje od toga, imenu jednoga slavenskoga poganskoga božanstva s Baltičkoga mora u ranom srednjem vijeku. Sve što znamo od njem potječe od njemačkih pisaca, svećenika koji su pisali latinski i, dakako, imali teškoća s ispisivanjem imena slavenskih bogova onako kako su ih bili u stanju čuti. Ime toga boga zapisali su kao *Zvantevith*,<sup>16</sup> *Svantovitus*, *Svantovithus*, *Svantuithus*,<sup>17</sup> te *Szventevit*,<sup>18</sup> a u povijesnom djelu na starom nordijskom jeziku (islandskom), na germanskom dakle pisanom latinskim slovima: *Svanteviz*.<sup>19</sup>

<sup>12</sup> Usp. Šimunović 1972, 10, 79, 123, 151, 230, 256, 257, 279 i Škobalj 1986.

<sup>13</sup> Usp. Katičić 1973, 62-63.

<sup>14</sup> Usp. Nodilo 1981, 25-84. Podupro ga je Šegvić 1898. U istom smislu i Škobalj 1970. Nodilova argumentacija oko toga ima sva obilježja koja su i inače karakteristična za njega kad piše o "staroj vjeri". Nedostaje mu temeljite kritičnosti. O tome vidi Katičić 2008b, 11-37. Kakva mu je metoda, pokazuje se i kad kao jedno od svjedočanstava o vrhovnom bogu Vidu navodi poslovice: Јелесије просо сије, иде Виде да обиде (СНПос 113). Nodilo ne uzima u obzir da se tu radi o crkvenom kalendaru, premda ga Karadžić svojim komentarom izričito upozorava na to. Dan svetoga Jelesija (to je starozavjetni prorok Elizej) slavi se 14. lipnja, a dan svetoga Vida sutradan, 15. lipnja. Tu se u smislu sljublivanja "stare vjere" s kršćanstvom tijekom vegetacijske godine prikazuje kao hod svetačkih svetkovina, pa onda i samih svetaca jednoga za drugim. Usp. Katičić 2008c, 51-67. Nema dakle niti najmanje dvojbe da je *Vid* u toj posloviци upravo *sveti Vid*. Takvo prikazivanje vegetacijskog cikla ima veze sa "starom vjerom", ali *Vid* koji se tu spominje upravo nikakv s nekim vrhovnim bogom Vidom. Bar nikakve izravne. Zato ne može u tom dokazivanju poslužiti Nodilu kao argument.

<sup>15</sup> Usp. Crnković 1992 i 1994; Lukežić, 1994; Šonje 1995; Burić 2005; Mužić 2007.

<sup>16</sup> Tako Helmold, pisao između 1164. i 1168, 1,52 (1, 1, 102), Fontes 44, 25 i 2,108 (12; 1,1, 212), Fontes 46,18 i 46, 37.

<sup>17</sup> Tako Sas Gramatik, pisao na kraju 12. stoljeća, 1,1, 564, Fontes 51,21; 1, 1, 574, Fontes 53, 32, i 1,1 74, Fontes 54,35, ta tri oblika tim redom.

<sup>18</sup> U ispravi cara Fridrika od 1170. u prijepisu od oko 1200. Codex pomderaniae diplomaticus p. 66s (Fontes 48,6)

<sup>19</sup> Povijest ranih danskih kraljeva poznata kao *Knytlingasaga*, "pripovijest o Knutovim potomcima", glava 121 (Fontes 84,15).

Tako zapisani likovi toga imena ne mogu dakako takvi kakvi su došli do nas biti mjerodavni za dalju jezikoslovnu analizu. U tim se zapisima, međutim, bez teškoće raspoznaje praslavensko *Světovitъ*,<sup>20</sup> tvorba sasvim usporedna imenu drugoga poganskog boga baltičkih Slavena koji se zvao *Jarovitъ*, a njemački ga pisci na latinkom jeziku pišu kao *Gerovitus* (*Gerowitus*) ili *Herovith*.<sup>21</sup> Ta su dva imena potpuno usporedno izvedena od *světъ* i *jarъ*, dva pridjeva koja oba izriču obilježenost i nabijenost natprirodnom silom, i to *světъ* silom širenja, bujanja i razvoja, a *jarъ* božanskom silom pupanja i rasta. Taj drugi pridjev, *jarъ*, odnosi se na božansku silu pupanja i bujanja, tjeranja i listanja biljnoga svijeta i jednako takom na plodjenje životinjskoga, što se sve osobito očituje u proljeće, a prvi pridjev, *světъ*, odnosi se na božansku silu jačanja, razvoja i prevladavanja svih protivština i izražava u prvom redu numinoznost onoga čemu je pridjeven.<sup>22</sup> Drugi se uvelike izgubio, ostavivši tek prepoznatljive tragove u slavenskim jezicima, a prvi je ušao u kršćansko nazivlje, dobio u novim kontekstima novo značenje, ali je opstao kao neizostavan sastojak slavenskoga vjerskog rječnika.

Pridjev *světъ* susreće se u imenu još jednoga boga kojeg su poštovali baltički Slaveni u ranom srednjem vijeku: *Sventebuek*. U tome se prepoznaje *Světobogъ* ili, još uvjerljivije, *Světobykъ*, što bi bio 'sveti bik', utjelovljenje božanske sile životinjske životnosti.<sup>23</sup>

Ti se pridjevi javljaju u potpuno usporednim tvorbama i kao poznata slavenska osobna imena, koja nose osobe visoka društvena položaja i velikoga javnog utjecaja. To su imena dobro pozvrđena u ranim slavenskim vladarskim rodovima kao što su *Světoslavъ* i *Jaroslavъ*, kako su se zvali poznati ruski knezovi Святослав и Ярослав te mnogi drugi pripadnici kneževskoga roda. Isto su tako usporedna po tvorbi ugledna imena *Světopŕlkъ* i *Jaropŕlkъ*, koja su nosili poznati knez Moravljana Сѡтопŕлкъ и ruski knez Сѡтополк, pa i drugi pripadnici kneževskoga roda. Od toga je pridjeva izvedeno i muško ime *Jaromirъ*. Pridjevi numinozne kvalifikacije *světъ* i *jarъ* nisu se u praslavenskom dakle zazivali samo kad je trebalo imenovati bogove, nego i kad su se nadijevala imena muškoj djeci istaknutih rodova. Ime velikoga boga baltičkih Slavena *Světovidъ* potpuno se dakle i vrlo

<sup>20</sup> Иванов – Топоров 1965, 23–35.

<sup>21</sup> Usp. Harbord, pisao 1159., 3,6 (1,1,115), Fontes 29,14 i Ebbo, pisao između 1151. i 1159., 3,3 (pag. 861), Fontes 29,14; 3,8 (pag. 865), Fontes 37,36 i 3,8 (pag. 865), Fontes 38,2 te Иванов–Топоров 1965, 38–39 i Katičić 2008b, 113–117.

<sup>22</sup> Oba pridjeva pripadaju indoeuropskom sloju praslavenskoga rječnika. Riječ je *světъ* baltoslavenska. Njoj glasovno potpuno podudaran litavski pridjev *šventas* ima posve isto značenje i jednaku porabu, kako kršćansku, tako i pretkršćansku. Podudaran je i pruski pridjev *swenta-* 'svet', tek nam je potvrđen u mnogo ograničenijem izboru kontekstâ. Potpuno je glasovno podudaran i vrlo blizak po značednju avestički, staroiranski, pridjev *spanta-* 'svet', 'prozet dobrom božanskom silom'. To je važan naziv u zoroastrijskom vjerskom leksiku. Sve te riječi nastavljaju strogo po glasovnim zakonima indoeuropsku pridjevsku osnovu *k'wento-*. U tom pogledu dakle baltički, slavenski i iranski tvore cjelinu kontinuiranu i arealno. Drugi indoeuropski jezici stoji je značenjem i porabom podudarnih riječi nešto podalje. No upravo zato pomažu da se razumije temeljno značenje te indoeuropske riječi. Staroindijaska je podudarnost pridjev *švānta-* 'izrastao', 'rascvaten', 'miran', 'smiren'. Po značenju su mu bliske potvrde iz toharskoga: toharski A *kāsu* < *kōn-s-* 'blag', 'dobar' i toharski B *kwānts-* i *kwa(ṃ)ts-* oboje < *kun-s-* ili *kēn-s-*. Germanske su podudarnosti gotaska *hunsł* 'žrtveni prinos' i staroengleska *húsl* 'žrtvenik', 'pričest', oboje < *kun-slo-*. Tako imamo niz prijevornih stupnjeva punine, duljine, duljine-o, i praznine: *kēn-* / *kēn-* / *kōn-* / *kun-*. Očito smo se tu našli ne samo duboko u indoeuropskoj semantici, nego i u morfofonologiji. Tu smo doista zakoračili u duboku starinu. Usp. Skok 1973, 370–371; osobito dobro obradio je to Gluhak 1993. Usp. i Топоров 1988, 14 s bilj. 15 i 16 s bilj. 17, te literaturu što je tamo navedena.

<sup>23</sup> Tako u Pasiji mučenika sahranjenih u Ebbekestorpu, Fontes 65,8. Usp. Иванов – Топоров 1965, 30, 31 i 45.

skladno uklapa u praslavensku onomastiku, antroponimiju jednako kao i u teonimiju, te uspostavlja usku vezu s numinoznim područjem djelovanja božanske sile.

A ime *Svantevid*, u nas poznato i u opticaju, u autentičnim vrelima ne postoji! To treba reći i primjereno naglasiti, tako da se ne može prečuti, jer nam je ono sada već neiskorjenjivo prisutno u književnosti, osobito pošto je Vladmir Nazor 1920. objavio svoj roman "Arkun", te tako to ime predstavlja nedvojbenu kulturnu vrijednost. Upravo zato je važno znati da takav lik toga imena nije znanstveno utemeljen i da mu u tekstovima kojim se želi priopćavati znanost nema mjesta. Toga boga baltičkih Slavena u takvim je kontekstima umjesno svati *Sventovit*, onako kako se poznati knez Slavena Moravljana naziva *Sventoplk*. U tom slučaju možemo, naime, i u hrvatskom imati slogotvorno *l* kako ga imamo u imenu rijeke *Vltava*.

Osobnih imena praslavenskoga podrijetla izvedenih od pridjeva *svētō* mnogo je više. Tu su još *Svētomirō*, *Svētogorō*, *Svētoborō* i, s inačicom osnove, *Svētiboldō*.<sup>24</sup> Ovo posljednje južnoslavenski bi bilo *Svetivlad*. U tim su imenima zakodirane sintagme *svētō mirō*, *svēta gora*, *svētō borō* i *svēta volā*, od reda važne za govor o slavenskim pretkršćanskim vjerskim sadržajima. Sve to onomastičko bogatstvo rječito svjedoči o tome kako je praslavenska duhovna predaja bila potpuno prožeta doživljajem numinoznosti koji se opisivao pridjevom *svētō*, još davno prije nego je on dobio svoje, sada svima poznato, kršćansko značenje.<sup>25</sup>

Teže je pitanje što znači drugi dio božjega imena: *-vitō*. Kako se vidjelo iz potvrda, zupčani zatvornik u njem uvijek je bezvučan: *t*, a ne *d*. To što njemački pisci taj glas pišu i *th* ne dopušta nikakve nesigurnosti oko toga. Taj se niz glasova javlja kao drugi i završni dio i u imenima drugih bogova baltičkih i polapskih Slavena. Već je spomenut bog *Jarovitō* (*Gerovitus*, *Herovith*), a tu su još *Rujevitō* (*Rugievithus*) i *Porevitō* (*Porevithus*) Manje je sigurna slavenska interpretacija božjih imena zapisanih latinski kao *Siemowit* i *Uniewit*. No nema sumnje da se tu radi o istom završetku na *-vitō*. I on se susreće i kod imena uglednih ljudi. Najbliži je primjer ime našega panonskog kneza: *Ludevitō*. Kako je praslavensko *lud-* postalo od indoeuropskoga *leudh-*, što označuje životnu silu rasta (usp. latinski *liberi* 'djeca', gotski *liudan* 'rasti'), značenje imena *Ludevitō* vrlo je blisko značenju imena *Svētovitō*.<sup>26</sup> Ovamo ide još *Dobrovitō*, ime opata na Bašćanskoj ploči, pa u Hrvata još *Dragivit* i *Trebevit*, također u 11. stoljeću.<sup>27</sup> A i ime *Svētovitō* susreće se kao muško ime u češkom *Svatovít*.<sup>28</sup>

Istraživači slavenske etimologije nisu uspjeli nepčobitan i neupitan odgovor na pitanje odakle potječe i što znači završetak *-vitō* u imenima slavenskih bogova i uglednih ljudi. Prije se pri tumačenju rado polazilo od crkvenoslavenskoga, ruskog i srpskog, *домовитъ*, izvedenom od *домъ* 'kuća', kojim se prevodi grčko *οικοδεσπότης* 'kućegazda', 'gospodar kuće'. Odatle se zaključivalo da *vitō* znači 'gospodar', polazeći od prešutne pretpostavke da je slavenska riječ kalk grčke i da je, kao i ona, složenica (tako Rozwadowski).<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Usp. Топоров 1988, 39-42.

<sup>25</sup> Usp. Топоров 1988, cijelo, a osobito 31-35 i 42-44. Posebno je tu bitna rečenica: Жито свято не потому, что оно растет и плодоносит, но оно растет и плодоносит потому, что оно свято искони. —,Nije žito sveto zato što raste i nosi ploda, nego ono raste i nosi ploda zato što je iskonski sveto." Odatle se doista može razumjeti što je pridjev *svētō* značio u praslavenskom sakralnom rječniku. ъ

<sup>26</sup> Usp. Топоров 1988, 40.

<sup>27</sup> Usp. Šimunović – Lukenda 1995, 222.

<sup>28</sup> Usp. Топоров 1988, 40, bilj. 59.

<sup>29</sup> Usp. Skok 3 (1973), 599.

U novije vrijeme jako je prevladalo drukčije mišljenje. Crkvenoslavensko *домовитѣ* ne shvaća se više kao složena imenica, nego kao poimeničeni pridjev izveden od *u*-osnove *domu-* / *domov-* sufiksom *-ito-*. Temeljno bi mu značenje bilo nešto kao 'onaj koji pripada domu', dakle kao *domaćin*, što na kraju također znači 'kućegazda'. Još u praslavenskom odvojio se završetak *-ovitѣ* od *u*-osnova i postao je samostalan sufiks kojim se tvore pridjevi koji kažu da je u nekoga ili nečega mnogo onoga što znači osnova. Takvi su pridjevi, dobro potvrđeni kao praslavenski, *bergovitѣ* od *bergѣ*, *duhovitѣ* od *duhѣ*, *gorovitѣ* od *gora*, *lěkovitѣ* od *lěkѣ* i mnogi drugi.<sup>30</sup> Imena kao *Jarovitѣ* i *Svętovitѣ* po tom su shvaćanju isti takvi pridjevi, samo poimeničeni i upotrijebljeni kao vlastita imena, imena bogova. Prvo bi ime značilo takvoga u kojega je mnogo onoga što je *jaro*, a drugo takvoga u kojega je mnogo onoga što je *svęto*. I doista, praslavenski pridjev *jarovitѣ* s upravo takvim značenjem dobro je potvrđen.<sup>31</sup> Ime boga koji se štovao na Rujani može se dakle doista razumjeti kao poimeničeni pridjev.

Tomu, međutim, stoji na putu činjenica da homonimni leksički elemenat *vito-* može stajati i na početku složenoga osobnog imena kao u *Vitomir*. Ovamo idu još muška imena potvrđena već u 10. stoljeću u Hrvata kao *Vitogoj* i *Vitina*.<sup>32</sup> To, dakako, nije sufiks kojim se izvode pridjevi, a sve se pokazuje kao dobro poznat odnos između *Miroslavѣ* i *Slavomirѣ*. Stoga zavrjeđuje punu pozornost to da se drugi dio složenih imena *vitѣ* tumači i kao postalo od *viktѣ*, a to opet od indoeuropskog *weik't-* ili *wik't-* koje izriče očitovanje jakosti (tako gotski *weihan* 'boriti se' i latinski *victoria* 'pobjeda', a sakralnu dimenziju toga sadržaja pokazuje latinski *victima* 'žrtva').<sup>33</sup> No niti to tumačenje ne daje nam sigurnost da je to doista tako.

Još jedna etimologija elementa *-vitѣ* ocrtava se kad Skok tumači riječi *obitavati*, *obitelj*. U njima se razaznaje *ob-vit-* a osnova je tu posve podudarna s litavskim i latvijskim *vieta* 'mjesto'. *Svętovitѣ* bi dakle moglo značiti 'onaj kojemu je mjesto sveto'. To bi bio i prvi dio složenih imena kao *Vitomirѣ*.<sup>34</sup>

No kako god bilo s tim, ime boga Sventovita posve je autentično ukorijenjeno u praslavenskoj davnini. To ime, *Svętovitѣ*, poznato nam je, kako je ovdje podrobno prikazano, samo od baltičkih Slavena. Na široko su ga štovali njihovi narodi kao najvišega i najsilnijega boga. Središte i žarište njegova kulta bilo je na otoku Rujani (latinski *Rugia*, njemački *Rügen*). Latinska vrela zovu slavenski narod koji je tamo živio *Rugiani*, što bi bilo Rujanjani ili Rujanci, ili *Rani*, što bi bilo Ranci. U njih je bilo najveće svetište boga Sventovita, na rtu *Arcona* na sjeveru otoka, na stijeni isturenoj prema otvorenoj pučini. Nazor je u svojem povijesnom romanu pohrvatio ime toga rta kao *Arkun*. Bio je to veličanstven drveni hram s golemim i dojmljivim kipom četveroglavog boga. Osobit ugled uživala su kod svih pomorskih i polapskih Slavena njegova proročanstva. O svem tome izvješćuju Helmold i Sas Gramatik na mjestima koja su navođena kao potvrde za njihove zapise glasovnoga lika božjega imena.

Rujanci su pružali uporan i žilav otpor nadmoćnim kršćanskim silama i snažno se odupirali pokršćavanju. Tek 1168. danski je kralj Valdemar osvojio Rujanu, nasilno nametnuo kršćanstvo i razorio Sventovitov hram na rtu Arkoni. To je bio kraj javnom štovanju

<sup>30</sup> Za potvrde tima četirima primjerima usp. ЭССЯ I (1974), 189; 5 (1978), 152; 7 (1980), 49; 14 (19)

<sup>31</sup> Usp. ЭССЯ 14 (1987), 199.

<sup>32</sup> Usp. Šimunović – Lukenda 1995, 222.

<sup>33</sup> Usp. Топоров 1988, 40.

<sup>34</sup> Usp. Skok 1972. 536-537.

toga boga, političkoj nezavisnosti Slavena Rujanaca i početak njihova etničkog umiranja. Već stoljećima na otoku Rügenu žive samo Nijemci kršćani.

S tim bogom Sventovitom, koji nam je poznat jedino s Baltika, rado povezuju Kult svetoga Vida gdje god se pojavi na Jadranu. Tako i za Vidovu goru i njezin osobit ugođaj poganske svetosti s velikim pouzdanjem govore i pišu da su na njoj, kao i na drugim mjestima prozvanim po svetome Vidu "stari Hrvati", pogani, štovali svojega boga kojega s Nazorom najradije zovu Svantevid. No s mjerodavne strane to se odlučno poriče. Tako se u Leksikonu ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva može pročitati: „Tvrđnja da je sv. Vid u slavenskim krajevima nadomjetio pogansko božanstvo Svantevida nije utemeljena.”<sup>35</sup> Gotovo sasvim ista, ta rečenica stoji i u Općem religijskom leksikonu: „Nije utemeljena tvrđnja da je sv. Vid u slavenskim zemljama nadomjestio poganskog boga Svantevida.”<sup>36</sup> Tako bespogovorno postavljena ta se tvrđnja ne može odobriti bez detaljnijeg razmatranja i komentara.

Sveti Vid (*sanctus Vitus*) bilježi se kao svetac već u najstarijim kalendarima na crkvenom Istoku i Zapadu. Dan mu je 15. lipnja. Predaja o njem, koliko god je legendarno iskićena, pokazuje sva obilježja autentične povijesne jezgre. Rodom je sa Sicilije i mučenik je Dioklecijanovih progona na samom početku 4. stoljeća. Smrt za kršćansku vjeru pretrpio je kao dijete. Tekst njegove legende potječe iz vrermenta oko 600., a pod kraj 6. stoljeća imao je već svoju crkvu u Rimu. "Zaštitnik je ljekarnika, kotlara, pivovara, plesača, glumaca, gluho-nijemih, te pomoćnik protiv »Vidova plesa« (grčenja i trzanja mišića)."<sup>37</sup> Istina je da njegov lik uopće nije prikladan da postane kršćanska zamjena za silnoga bojovnika kakav je u baltičkih Slavena bio bog Sventovit.

U kršćanskoj antiki kult sv. Vida nije bio svugda proširen i na prostoru koji je poslije postao hrvatski bio je nepoznat. No u ranom srednjem vijeku došlo je do znatnih promjena. Godine 775. prenesene su njegove moći iz Rima u benediktinski samostan St. Denis kod Pariza. Odatle su benediktinci širili njegov kult i dalje. Jedan su dio relikvija prenijeli u novoosnovanu opatiju Corvey na rijeci Weser (*Corbeia Nova*) u zemlji tek pokorenih i pokrštenih Sasa, današnjoj Vestfaliji. Bila je kao sadnica opatije Corbie u francuskoj Pikardiji. Novopokršteni su Sasi pod znakom svojega svetca zaštitnika ratovali protiv svojih poganskih susjeda, polapskih Slavena. A njemački kralj Henrik I. (oko 919.-936. ) poklonio je godine 920. jednu svetčevu ruku češkom knezu Václavu († 929).<sup>38</sup> Od tada se te svete moći čuvaju i poštuju u katedrali sv. Vida na praškome Gradu koja je upravo tada bila u gradnji i taj je svetac postao zaštitnik Praga i češkoga kraljevstva. U gradu na gori time je poslije pokrštenja Čeha zamijenjen kult boga Peruna, slavenskoga gromovnika. O bogu Sventovitu tu nema spomena. Sve je to potpuno u skladu s tvrdnjom u našim leksikonima.

No ipak je nedvojbeno posvjedočeno da je bilo pokušaja da se kult boga Sventovita zamijeni kultom svetoga Vida i pogani tako dovedu do toga da prihvate kršćansku vjeru. Bilo je to tamo gdje je poznato da su slavenski pogani poštovali boga Sventovita, na Baltičkom moru, upravo na otoku Rujani. Helmold, pišući između 1164. i 1168., izvješćuje o tom ovako (1,6 [1,1, 16]): (*Monachi*) *Peragratisque multis Slavorum provinciis pervenerunt ad eos qui dicuntur Rani sive Rugiani et habitant in corde maris. Ibi fomes est errorum et sedes ydolatriae. Predicantes itaque verbum Dei cum omni fiducia omnem illam insulam*

<sup>35</sup> Leksikon 1979, 583.

<sup>36</sup> Opći religijski leksikon 2002, 1007.

<sup>37</sup> Usp. Leksikon 1979, 583-584. Vidi i Nahtigal 1956, 3-4.

<sup>38</sup> Usp. Nahtigal 1956, 3-4 i Leksikon 1979, 583.

*lucrati sunt, ubi etiam oratorium fundaverunt in honorem domini et salvatoris nostri Iesu Christi et in commemoracionem sancti Viti, qui est patronus Corbeiae. Postquam autem, permittente Deo mutatis rebus, Rani a fide defecerunt, statim pulsus sacerdotibus atque Christicolis religionem verterunt in supersticionem. Nam sanctum Vitum, quem nos martirem ac servum Christi confitemur, ipsi pro Deo venerantur, creaturam antepontes creatori. Nec est aliqua barbaries sub celo, quae Christicolis ac magis exorreat; solo nomine sancti Viti glolriantur, cui etiam templum et simulachrum amplissimo cultu dedicaverunt, illi primatum deitatis specialiter attribuentes. De omnibus quoque provinciis Slavorum illic responsa petuntur et sacrificiorum exhibentur annuae soluciones.*<sup>39</sup> – „(A redovnici ...) I pošto su proputovali mnoge pokrajine Slavena stigli su do onih koji se zovu Ranci ili Rujanci i stanuju u srcu mora. Tamo je gorivo zabluda i sjedište idolopoklonstva. Propovijedajući, dakle, riječ Božju s punim pouzdanjem, dobili su cijeli onaj otok, gdje su čak utemeljili crkvu u čast našem gospodinu i spasitelju Isusu Kristu i na spomen svetomu Vidu, koji je zaštitnik samostana u Corveyu. A pošto su pak, kad je to dopustio Bog u promijenjenim prilikama, Ranci otpali od vjernosti, odmah su otjerali svećenike i poštovatelje Kristove, te pravu vjeru promijenili u praznovjerje. Naime, svetoga Vida, za kojega mi ispovijedamo da je mučenik i sluga Kristov, oni štiju kao boga i tako stavljaju stvorenje ispred stvoritelja. I nema ikoje druge barbarštine pod nebom koja više užasava poštovatelje Kristove i svećenike; razmeću se samo imenom svetoga Vida, kojemu su posvetili čak hram i kip te ih nadasve štiju, pridajući posebno njemu božansko prvenstvo. Iz svih slavenskih pokrajina traže ondje proročanske odgovore i prinose godišnja podavanja žrtvenih prinosa.”

Ta se vijest doima vrlo neobično. Iz nje se saznaje da su Slavenima na Rujani i prije danskoga osvajanja stigli misionari, benediktinci iz Corveya i da su ih pokrtili. Uveli su kod njih kult sv. Vida, svojega zaštitnika, očito zato da bi ih čvršće vezali uz kršćanstvo. Helmold to ne kaže, ali se ne može izbjeći pretpostavka da je pri tome velika sličnost slavenskoga glasovnog lika imena toga svetca *svętv Vitv* s imenom boga kojega su Rujanci štovali, a bilo je *svętovitv*, pri tome uzeta u račun kako bi olakšala predobivanje tek pokrštenih Slavena. No prilike su se promijenile, njemački utjecaj na otoku je oslabio i Rujanci su se vratili poganstvu, tek što su sada, kazuje Helmold, svetoga Vida štovali kao svojega boga. Sventovit im je postao sveti Vid i obnovljen mu je sav poganski kult. Prihvatili su to i drugi nekršteni baltički i polapski Slaveni.

Helmold sa vraća na ta zbivanja na još jednom mjestu i tamo kazuje nešto više (2, 108 [12; 1, 1, 212]): *Tenuis autem fama commemorat Loidewicum Karoli filium olim terram Rugianorum obtulisse beato Vito in Corbeia, eo quod ipse fundator extiterit cenobii illius. Inde egressi predicatoris gentem Rugianorum sive Ranorum ad fidem convertisse feruntur illicque oratorium fundasse in honore Viti martiris, cuius venerationi provincia consignata est. Postmodum vero, ubi Rani, qui et Rugiani, mutatis rebus a luce veritatis aberrarunt, factus est error peior priore; nam sanctum Vitum, quem nos servum Dei confitemur, Rani pro Deo colere ceperunt, fingentes ei simulachrum maximum, et servierunt creaturae pocius quam creatori. Adeo autem haec superstitio apud Ranos invaluit, ut Zvantevith deus terrae Rugianorum inter omnia numina Slavorum primatum obtinuerit, clarior in victoriis, efficacior in responsis.*<sup>40</sup> – „Slabašan pak glas iz starine pamti da je Ludovik Karlov sin jednom zemlju Rujanaca prinio svetomu Vidu u Corveyu zato što je on sam (tj. Ludovik) bio osni-

<sup>39</sup> Fontes 1931, 42, 16-34.

<sup>40</sup> Fontes 1931, 46, 25-47, 1.

vač toga samostana. Pripovijeda se da su odande izašli propovjednici i da su rod Rugijaca ili Ranaca obratili na vjeru te da su ondje sagradili crkvu na čast Vidu mučeniku kojega je poštivanju potvrđena ta pokrajina. A poslije, kada su Ranci, koji se zovu i Rujanci, pošto su se promijenile prilike, odlutali od svjetla istine, zapali su u zabludu goru od prijašnje; naime, svetoga Vida, za kojega mi ispovijedamo da je sluga Božji, počeli su Ranci poštivati kao boga, istesali mu golem kip i služili su stvorenju više nego stvoritelju. To je pak praznovjerje tako ojačalo u Ranaca da je Sventovitu, bogu zemlje Rujanaca, pripalo prvenstvo među svim božanstvima Slavena te je bio slaviji od njih u pobjedama i djelotvorniji u proročanskim odgovorima”.

Tu Helmold pripovijeda posve isto samo dodaje da je prema “slabašnom glasu iz starine” Slavene na otoku Rujani davno prije danskoga kralja Valdemara pokrstio vladar od roda Karla Velikoga. Među njima su kao misionari djelovali benediktinci iz samostana Corvey u nedavno pokrštenoj zemlji Sasa, a taj samostan osnovao je isti taj vladar. Helmold kaže da je on bio Ludovik Karlov sin To je bio car Ludovik Pobožni (814.-840.). No oko toga postoji i neka nesigurnost. Tu se pokazuje da je glas iz starine doista bio još samo slabašan. Rujanu je kao prvi pokrstio Ludovik II. (855-875), također vladar iz loze Karolinga, sin cara Lotara, unuk Ludovika pobožnog i praunuk Karla Velikoga.<sup>41</sup>

O istome pripovijeda i Sas Gramatik. On veli da se na Arkoni poganskim obredima silno poštovao kip kojega su krivo nazivali imenom svetoga Vida (*simulacrum .. falso sacri Viti vocabulo insignitum*).<sup>42</sup> Čudovišni kumir na Arkoni koji su tamošnji pogani zvali svetim Vidom spominje Sas Gramatik na još jednom mjestu.<sup>43</sup> A u ispravi cara Fridrika od 1170. stoji da su Rujanci, pošto je razbijen njihov golemi kumir Sventovit, prisilno pokršteni na dan svetoga Vida (... *maximo ydolo eorum destructo, in die beati Viti martiris invitos ad baptismum coegit*).<sup>44</sup>

Već je dakle na Rujani, u glavnom svojem svetištu, slavenski bog Sventovit doveden u vezu sa svetim Vidom (*sanctus Vitus*). Pri pokršćavanju je prema svjedočanstvu vjerdostojnih vrela bilo nastojanja da se njegov kult zamijeni poštivanjem svetoga Vida. Ako je dakle do toga, ona apodiktična rečenica iz naših leksikona sigurno nije istinita. No ona jest istinita u tom smislu da se nikako ne može iz postojanja kulta svetoga Vida na slavenskom zemljištu, pa tako i na našem Jadranu, odmah zaključivati da je njime zamijenjen stariji kult boga Sventovita, čemu su u nas mnogi skloni. A kult sv. Vida na vrhovima gora i uzvisina na cijelom nizu lokaliteta na kojima ima razloga misliti na kontinuitet poganskoga slavenskog kulta u kršćanskoj preoblici sasvim sigurno zamjenjuje kult Peruna, slavenskoga boga gromovnika, njegova je *interpretatio christiana*.

Kada se radi o *svetom Vidu*, postavlja se pitanje odakle na kraju toga imena zvučni zupčani zatvornik *d*, kada je *sanctus Vitus* preuzeto u slavenski jezik kao *svęto Vitъ*. Tako je svagdje i ostalo, a isprva je bilo tako i u južnoslavenskim jezicima. U kalendaru Asemanova evanđelja taj se svetac zove upravo tako. Tek poslije je u južnoslavenskim jezicima od *Vit*, što se slaže s latinskim izvornikom, postalo *Vid*, kako je u hrvatskome gotovo beziznimno. Za tu promjenu nema pouzdanoga objašnjenja. Iznose se različita,<sup>45</sup> ali je od svih

<sup>41</sup> Usp. Топоров 1988, 9, bilj.10. Inače bi se tu lako pomišljalo na kralja Ludovika I. Njemačkog (840-876), sina cara Ludovika Pobožnog i unuka Karla Velikog.

<sup>42</sup> Fontes 1931, 48, 17-20.

<sup>43</sup> Fontes 1931, 20-33.

<sup>44</sup> Fontes 1931, 48, 5-7.

<sup>45</sup> Usp. Skok 1973, 585.



najuvjerljivije da je do toga došlo izjednačavanjem s imenicom *vid* jer je *sveti Vid* po vjерованju naroda na tom prostoru postao *vidar vida*, čudesni izlječitelj očnih tegoba. Kada je to bilo, teško je točno odrediti jer on to po staroj crkvenoj predaji nije bio. Nema to veze niti s poganskim bogom Sventovitom, s kojim se *sveti Vid* tako rado povezuje i gotovo identificira, jer pišući o njem crkveni pisci nigdje ne spominju da je ljekovito djelovao na *vid* i oči. Tek u nas se ime *Vit* paretimološki povezalo s imenicom *vid* i glagolom *vidjeti*, pa se po tome preoblikovalo u *Vid* jer se taj svetac time bolje uklopio u kontekst narodnoga vjерованja o njem.<sup>46</sup> Vjerovalo se da *Vidove* trave i vode s *Vidovih* vrela liječe oči i *vid*, osobito na dan svetoga *Vida*. To se vjерованje vrlo razgovjetno očituje i u obrednim formulama kakav je pučki zaziv: *Sveti Vide, vidi me!*, uobičajen na Braču, Hvaru i u Poljicima. Isto tako starinska molitva: *Sveti Vide koji vidiš*.<sup>47</sup> Isto tako i u gatalici koju govore djevojke kad hoće da u snu *vide* svojega suđenoga: *O moj Vide viđeni! O moj dragi suđeni!*<sup>48</sup> Nema dvojbe da je i u tom posljednjem zazivu *Vid* svetačko ime, premda to iz metričkih razloga ostaje neizrečeno, pa je *Nodilo* bio sklon tu *vidjeti* ime poganskoga boga *Vid* očuvano u narodnoj pjesmi u izvornom liku i porabi. Ta pretpostavka nema temelja, ali nema dvojbe da je u tim obrednim tekstovima živa tradicija i poetika slavenskoga poganstva. U njima je, naime, noseći element jezičnoga oblikovanja tradicionalna *figura etymologica*, ovdje upravo *figura paretymologica*. Toj paretimologiji za ljubav promijenjeno je svetčevo ime od *Vit* u *Vid*. Drugo su opet imena kao *Malovid*, *Dobrovid*, *Snovid*, *Zavid(a)*. U njima je završni dio složenice doista imenica *vid* i nemaju nikakve veze s imenom svetoga *Vida*.<sup>49</sup>

Nikakve paretimologije nema u pjesmu koju *Nodilo* smatra važnom u tom sklopu:

Чува овце Виде чобанине,  
 Виде овце, Видосава јањеце.  
 Виде свира у златну свиралу,  
 Видосава ситан везак везе.  
 Леже Виде санак боравити,  
 мало трену, па се брзо прену:  
 – Сејо Видо, ја сам ожеднео!  
 – Иди, Виде, за гору за воду,  
 те пиј воде и умивај лице,  
 и донеси мени у свирали.  
 ...;  
 Пила воде сеја Видосава,  
 пила воде и умила лице.  
 Сину лице кано јарко сунце.  
 ...  
 Проговара Виде чобанине:  
 Ил' ми волиш верна љуба бити,  
 ил' ми волиш сабљу целивати?<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Usp. Šimunović – Lukenda 1995, 215 i 219.

<sup>47</sup> Usp. Šimunović – Lukenda 1995, 219 i 221.

<sup>48</sup> Usp. Nodilo 1981, 649.

<sup>49</sup> Usp. Šimunović – Lukenda 1995, 219.

<sup>50</sup> Usp. Nodilo 1981, 64. Kao izvor za tu “čudnovatu neku pjesmu srpsku” navodi: U *Vili Beogr.*, g. 1866, br. 41.

Doista nije lako vidjeti tu s Nodilom izvoran poganski tekst o bogu *Vidu* i njegovoj ženi *Vidi*, ovdje *Vidosavi*. Nema tu nikakve paretimologije s *vid*, *vidjeti*. Ima tu doduše blijed odsjaj pradavnoga obrednog pjeva, ali je to preradba mitskog kazivanja o svetoj rodoskrvnoj svadbi. Vid i Vidosava jesu izvorno božanski par, brat i sestra, Jarilo i Morana.<sup>51</sup> A zašto su tu nazvani baš Vid i Vidosava nije nam poznato. Svakako, sa Sventovitom baltičkih Slavena nemaju, koliko se može vidjeti, baš nikakve veze.

Prava i nedvojbeno pretkršćanska predaja obrednoga teksta koji iznosi mitske odnose i prikazuje skrovito ustrojstvo svijeta susreće se u obrednoj pjesmi, molitvenoj, zapisanoj u selu Kolanu na otoku Pagu, sa sjeverozapadne strane blizu brdu Sveti Vid, o kojem je gore već bilo riječi. Zapisana je ovako:

*Sveti Vide, božji dide,  
mi k tebi na gorika,  
ti k nama na dolika.  
Oj dondole, dondole!  
Na tvojemu na oltaru  
položi nam ovcu šaru.  
Oj dondole, dondole!  
Da nam krave budu plodne,  
da nam njive budu rodne.  
Oj dondole, dondole!  
Da nam ovce janjci vode,  
da u lokvam bude vode.  
Oj dondole, dondole!*<sup>52</sup>

Okolnosti toga zapisa osobite su, pa ovdje nije suviše točnije ih opisati. Zapisao ju je Berto Balabanić (1909.-1987.) od svojega djeda koji je umro u 85. godini. Taj ju je čuo u djetinjstvu i zapamtio. Moglo je to biti negdje u sredini 19. stoljeća. A Balabanićev djed ju je čuo kad ju je pjevao neki Fumić zvan Glavan, slaboumni mladić, i skakao pri tome na jednoj nozi, a oko njega su se okupljala seoska djeca.<sup>53</sup> Berto Balabanić bio je pak pučki pjesnik koji je, kako kaže Nikola Crnković, na domaćoj čakavici ispjevao *nekoliko zanimljivih pjesama s tematikom iz prošlosti hrvatskog naroda*.<sup>54</sup> Takav zapisivač mogao je biti i nepozvan obrađivač.

Kraj svega toga iz te pjesme zapisane u Kolanu izbija dah autentične arhaičnosti. Prvi stih, koji izaziva osobitu pozornost, nije ničija recentna igrarija. Usmena predaja sa srokom *Vid - did* potvrđena je u jednoj drugoj pjesmi iz Kolana koje je zapisivač umro 1987. u 88. godini života. U njoj dolaze stihovi:

<sup>51</sup> Usp. Katičić 2008c.

<sup>52</sup> Usp. Šonje 1995, 111-115. Istu tekstovnu predaju priopćio mi je 1993. usmeno Mate Maras u motorinu dok smo u većem društvu prilazili pristaništu u Dubovici na Hvaru. Nije mi rekao odakle mu, niti je bila prilika da ga pitam za to.

<sup>53</sup> Usp. Šonje 1995, 112.

<sup>54</sup> Usp. Šonje 1995, 111, bilj. 12.

*A na Vidu, a na didu  
Svaka druga dobra slidbu.*<sup>55</sup>

Tako se dakle autentično pjevalo.

To pak da je sveti Vid "božji djed" ne znači drugo nego da je on u vezi s bogom, da je zapravo i sam bog. To je nešto što se smjelo samo natuknuti i odmah nejasno zabašuriti, a zapravo je to baš ono što Helmold smatra da kršćane najviše užasava kod Rujanaca: pod imenom svetoga Vida slavi se i poštuje poganski bog! Jasno je i koji je to bog. Nema nikakva razloga misliti da je to Sventovit jer nemamo niti jedan podatak koji bi potvrđivao da su poganski Slaveni na Jadranu štovali boga toga imena kao što su ga štovali poganski Slaveni na Baltiku. Sve što se o tome govori i piše puka su domišljanja. Ali to da se u tom arhaičnom obrednom tekstu aktualizira i ističe temeljna oprjeka *gorě - dolě*, a bog kojega nastavlja sveti Vid pridružuje njezinom gornjem polu, pokazuje nedvojbeno koji je to bog: gromovnik Perun. On je *gorě*, što će reći 'na gori', na njezinu vrhu, a taj vrh predstavlja nebo na kojem stoluje Perun u svojem dvoru, sjedi na vrhu krošnje svjetskoga stabla i od-atle gleda u daljinu.<sup>56</sup> To sve znači ono: *mi k tebi na gorika, / ti k nama na dolika*. Tek kad se uspostavi pravi kontekst, dobivaju te riječi smisla.

Da se tu pod imenom svetoga Vida doista govori o gromovniku pokazuje i obredni pripjev: *Oj dondole, dondole!* Tu se, dakako odmah pomišlja na dodolske pjesme, kao na primjer (СНП 1, 184): *Молимо се вишњем бугу, / ој додо, ој додо ле!* Ali bliža se podudarnost može naći u baltičkoj tradiciji. Ona čuva više pretkršćanske starine nego slavenska jer su se Balti pokrstili znatno kasnije nego Slaveni. U litavskom tako bog gromovnik *Perkūnas*, što je glasovno podudarno sa slavenskim *Perunъ* i tek se u tvorbi nešto razlikuje, nosi nadimak *Dundulis*.<sup>57</sup> Njime mu se obraćaju kao zazivom, a on kao i hrvatski obredni zaziv *dondole* tim umetnutim nosnim zatvornikom glasovno oponaša tutnjavu groma. Ta nam onomatopeja predstavlja duboku davninu obrednoga svetog pjeva baltičkog i slavenskog. Ta podudarnost čvrsto dokazuje da se u pjesmi iz Kolana pod imenom svetoga Vida pjeva o gromovniku Perunu. Zaziv *dondole* može se čak razumjeti kao vokativ obredne epikleze.<sup>58</sup> Slavenski bi *Perunъ* onda svetim nadimkom bio *Dondolъ* kao što je litavski *Perkūnas* svetim nadimkom *Dundulis*. Ispuštanjem nosnoga zatvornika od *Dondole* došlo bi se *Dodole*, a to je potpuno u skladu s time da se dodolski običaji smatraju prežiticima obreda kojima se nastoji dobiti od Peruna da oslobodi kišu.<sup>59</sup>

Sve se dakle lijepo slaže u cjelovitu sliku. Ostalo što se traži od svetoga Vida, zapravo od Peruna, u toj molitvi potpuno je u skladu s bitnim motivima stare slavenske vjere. Osobito je tu autentičan stari sveti srok *roditi - ploditi*, što je također znak autentičnosti.<sup>60</sup> Koliko god se ta pjesma preoblikovala, pa čak i njome možda manipuliralo, zadržala je neizbrisiv biljeg svoje prvotne slavenske pretkršćanske obredne autentičnosti. Ishodište te usmene predaje molitva je Perunu gromovniku.<sup>61</sup> Njegovo štovanje nastavilo se i poslije

<sup>55</sup> Usp. Šonje 1995, 112.

<sup>56</sup> Usp. Katičić 2008a, 45-46, 62-65 i 70-71.

<sup>57</sup> Usp. Иванов – Топоров 1974, 106 и 116.

<sup>58</sup> Taj važni bogoštovni pojam određuje Leksikon 2002, 241 ovako: „**epikleza** (grč. ἐπίκλησις; nadimak, zazivanje). U grčkoj religiji, atribut uz ime božanstva rabljen u bogoštolvu za naznaku osobita svojstva u povodu kojeg se božanstvo u danom trenutku spominje ili obredno zaziva”.

<sup>59</sup> Usp. Иванов – Топоров 1974, 106.

<sup>60</sup> Usp. Katičić 2008c, 58-59 i 95.

<sup>61</sup> Molitva Perunu došla je do nas i u jednom ruskom zagvoru. Usp. Katičić 2008a, 230-231.

pokrštenja tek sad sa svetim Vidom kao titularom i u okviru kršćanske crkvene obrednosti. Tako na brdu *Sveti Vid* na Pagu i na *Vidovoj gori* na otoku Braču i na mnogim drugim uzvisinama i gorama po hrvatskome i njemu susjednom južnoslavenskome zemljištu.<sup>62</sup>

Ali u kultu svetoga Vida naši ljubitelji hrvatskih starina često gledaju trag poganskoga boga *Vida*, koji "sve vidi", pa se zato zvao i *Svevid*, što je izbrušeno u brzom govoru ostavilo traga u toponimiji kao *Sevid*, kod Rogoznice ponad rta Ploča, najisturenijega rta na istočnoj obali Jadrana, i na drugim mjestima.

Ozbiljan pregled vrela i ocjena argumenata na kojima je to mišljenje zasnovano pokazuje da slavenski poganski bog *Vid* ne postoji, niti kod nas, niti gdje drugdje u slavenskom svijetu. On je samovoljno izmišljen, pa mu ne pripada ni *Vidova gora*, kako je god baš taj oronim osobito sugestivna u tom pogledu. Postoji samo bog Sventovit u ranomu srednjem vijeku na otoku Rujani i drugdje kod baltičkih i polapskih Slavena i sveti Vid, kršćanski svetac koji se štjuje ili se štovao na mnogo mjesta slavenskoga jezičnog prostora, a bar u nas se uz svetoga Iliju, svetoga Mihovila, a ponekad i svetoga Jurja karakteristično javlja kao *interpretatio christiana* poganskoga gromovnika Peruna. Na Rujani su franački benediktinci iz samostana Corvey poštovanjem svetoga Vida pokušali zamijeniti kult poganskoga boga tamošnjih Slavena Sventovita, ali je to dovelo do toga da su Slaveni, oslobodivši se franačke političke kontrole, stali svetoga Vida poštovati kao poganskoga boga. Ili se bar tako učinilo njemačkim crkvenim piscima zbog sličnosti imena. A bogu Sventovitu nema osim na skrajnjem slavenskom sjeverozapadu baš nikakva pouzdana traga. Nema stoga razloga da se kult svetoga Vida i izvan toga sjeverozapada smatra njegovim kršćanski preoblikovanim nastavkom.

Sve to, dakako, treba imati u vidu kada se razmatra pretkršćansko razdoblje naroda slavenskoga jezika, ali, koliko god bilo čvrsto utemeljeno, pitanja se tu postavljaju i dalje. Ovime što je tu izneseno nije protumačen toponim *Svevid* ili *Sevid*. On se na nekim mjestima javlja pored *Sutvit*,<sup>63</sup> pa je vjerojatnije da je to ime, izbrušeno u brzom govoru, postalo od *S(v)e(t)vid* nego od *(V)sevid* ili *S(v)evit*, čemu inače nema traga u svem slavenskome svijetu. Paralela bi tu bio istarski toponim *Svetvinčenat*. Nije protumačeno niti ime *S'vid*, koje navodi Škopalj ne objašnjavajući niti koji izgovor time zapisuje niti odakle je uzeo to ime.<sup>64</sup>

Osobito se nameće pitanje o odnosu između božanstava koja se nazivaju *Světovitŕ* i *Perunŕ*. Istina, *Perunŕ* je, čini se, potvrđen i u baltičkih Slavena kao *Prone*, što se javlja kod Helmolda kao tekstualna varijanta od *Prove*,<sup>65</sup> a sukladno je s *Prohn*, kako je potvrđeno ime boga Peruna u njemačkoj toponimiji.<sup>66</sup> Ali u vrelima što su došla do nas ostaje sasvim blijed. Već odavno se uočilo da u onim stranama ulogu Peruna igra Sventovit. A ruski indoeuropeisti Ivanov i Toporov, utemeljujući nov pristup i novo razdoblje u istraživanju poganske vjere starih Slavena, opisali su Sventovita kao Perunovu "hipostazu", kako god taj naziv tu treba razumjeti.<sup>67</sup> *Perunŕ* je kao i mnoga druga imena mitskih bića zapravo opisni nadimak kojim se, kad se izgovara pokazujući sveto znanje o njegovoj pravoj na-

<sup>62</sup> Gust razmještaj toponima s imenskom osnovom *Vit-* / *Vid-* na zapadnom južnoslavenskom prostoru prikazali su na karti Šimunović – Lukenda 1995, 224.

<sup>63</sup> Usp. Marun 1897, 142.

<sup>64</sup> Usp. Škopalj 1970, 439.

<sup>65</sup> Fontes 1931, 44,6.

<sup>66</sup> Usp. Katičić 2008, 293.

<sup>67</sup> Usp. Иванов – Топоров 1974, 26–30. Vidi i Katičić 2008a, 119.

ravi, nastoji obredno djelovati na njega, a time i na zbivanja u svijetu. U usmenoj predaji obrednoga teksta kojim se kazuje mit potvrđeno je to i sasvim nedvosmisleno: *Perunъ peretъ* (bjeloruski: прыун перецъ) – „Perun udara”.<sup>68</sup> Hrvatski bi to bilo *Perun pere*, tek što je tu glagol promijenio značenje polazeći od slike udaranja mokrim rubljem o dasku. Ta *figura etymologica* jasno pokazuje da ime *Perunъ* zapravo kazuje o tom bogu da je ‘onaj koji udara’, dakle gromovnik.

A i *Svętovitъ*, kakva god da je etimologija drugoga dijela toga imena, također se najbolje može shvatiti kao opisni nadimak, kao obredna epikleza. Po njoj je Perun na Arkoni bio poznat svemu svijetu i njome se nazivao kao pravim imenom. To je kao kad govorimo o crkvi Svetoga Spasa, a zapravo mislimo na Isusa Krista, našega Spasitelja. Epikleza je zapravo zaziv. I ništa ne govori protiv toga da je *Svętovitъ* bio obredni zaziv Peruna. On označuje biće prožeto numinoznošću, sve prožeto božanskom životnom silom, nabujalo od nje, čvrsto i snažno. Kraj toga imena stoji *Jarovitъ*, također epikleza mladoga boga tjeranja trave i mladica, pupanja i rodnosti. Jedno opisuje boga da je *svętvъ*, a drugo da je *jarvъ*. Ta dva pridjeva, oba važna za valjan govor o slavenskoj pretkršćanskoj vjerskoj slici svijeta, po sadržaju su vrlo bliska, a razlikuju se u tome što se božanska snaga rasta, razvoja i bujanja prvim, *svętvъ*, prikazuje kao čvrsta, stalna, trajna i stamena, a drugim, *jarvъ*, kao ustreptala, nagla, plahovita i žestoko navalna. To je pak potpuno u skladu s time da se Perun, koji se prema toj pretpostavci zaziva kao *Svętovitъ*, zamišljao kao bradata muškarčina u punoj snazi, a bog njegov sin, koji se zazivao kao *Jarovitъ*, zamišljao kao nježan i svjež mladić u kojem su tek prošikitali životni sokovi.

Ako je to tako, onda bi valjalo očekivati da se u očuvanim ulomcima kazivanja slavenskih obrednih pjesama susretne sintagma *svętvъ Perunъ*. Koliko je do sada poznato, toga nigdje nema, a teško je i zamisliti jer je kršćanska reinterpetacija pridjeva *svętvъ* u svim slavenskim jezicima sasvim nadmoćno prevladala. Ne može se o poganskom bogu reći da je svet. Ali mnogo plića kristijanizacija Balta dopustila je da se u jednom starijem litavskom tekstu javi dijalekatsko i folklorno *švents Perkūns*,<sup>69</sup> dakle ‘sveti Perun’, bez obzira na svu usrdnu katoličku pobožnost litavskoga puka. Nema dakle razložite dvojbe da je i u slavenskom obrednom pjevu izvorno postojalo *svętvъ Perunъ*. A ako je pak *Perunъ* bio *svętvъ*, doista nema razloga da se obredno ne bi zazivao kao *Svętovitъ*, upravo onako kako se drugi bog, njegov sin, koji je bio *jarvъ*, zazivao kao *Jarovitъ*, pa odatle, daleko poznatiji, hipokoristik *Jarylo*.

Nema dakle zaprjeke pretpostaviti da je i Slavenima na Jadranu *Svętovitъ* bila Perunova epikleza. To je kao i u 9. stoljeću na Rujani moglo poticati da se njegov kult uzme kao zamjena za poganski Perunov kult na vrhovima pa da je tako postao jedna od karakterističnih *interpretationes christianaе* slavenskoga boga gromovnika. Sve je to moguće, ali nemamo nikakvih podataka koji bi nam govorili da je doista bilo tako. To i u žaru zavičajnoga starinarstva nikada ne valja smetnuti s uma.

<sup>68</sup> Usp. Katičić 2008a, 188-190.

<sup>69</sup> Usp. Топоров 1988, 28.

**Literatura**

- Burić, Tonči, Odnos sveti Vid – Svantevid na istočnoj obali Jadrana, *Historia antiqua* 13, Pula 2005, 461-486.
- Crnković, Nikola, Prepoznatljivost starohrvatskih poganskih svetišta u dijelu primorja zapadne Hrvatske, *Grobnički zbornik* 2, Rijeka 1992, 124-132.
- Crnković, Nikola, Vjera i svetišta starih Hrvata. *Croatica Christiana Periodica* 17, 33, Zagreb 1994, 59-90.
- ЭССЯ Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Под редакцией О. Н. Трубачева, Москва 1974–
- Fontes historiae religionis Slavicae, collegit Carolus Henricus Meyer, Fontes historiae religionum ex auctoribus Graecis et Latinis collectos edidit carolus Clemen, fasciculus IV, Berolini 1931.
- Gluhak, Alemko, *Hrvatski etimološki rječnik*, Zagreb 1993.
- Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период)*, Москва 1965.
- Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, *Исследования в области славянских древностей. Лексикологические и фразеологические вопросы реконструкции текста*, Москва 1974.
- Katičić, Radoslav, *Uz početke hrvatskih početaka*, Split 1993.
- Katičić, Radoslav, *Božanski boj*, Zagreb 2008. (a)
- Katičić, Radoslav, *Trudan hod*, *Filologija* 50, Zagreb 2008, 39-143. (b)
- Katičić, Radoslav, *Zeleni lug*, *Filologija* 51, Zagreb 2008, 41-132. (c)
- Katičić, Radoslav, *Perunovo svetište u Varešu, u tisku (očekuje se 2010.)*.
- Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, uredio Anđelko Badurina, Zagreb 1979.
- Lukežić, Irvin, O kultu svetoga Vida, *Vjesnik Povijesnog arhiva Rijeka*, sv. 35-36, Rijeka 1994, 133-144.
- Marin, Emilio i suradnici, *Sveti Vid. Naronna. Niz Arheološkog muzeja* 1, Split 1999.
- Marun, Lujo, *Arheološki prilozi o religiji poganskih Hrvata*, *Starohrvatska prosvjeta* 3, sv. 3-4, Knin 1897, 141-144.
- Mužić, Ivan, *Ostaci kulta pretkršćanskog boga Vida na teritoriju Hrvata*, *Starohrvatska prosvjeta*, III. serija – svezak 34 (2007), Split 2007, 477-490.
- Nahtigal, Rajko, *Свѣтовитъ*, *Slavistična revija* 9, Ljubljana 1956, 1-9.
- Nodilo, Natko, *Stara vjera Srba i Hrvata*, Split 1981.
- Opći religijski leksikon*, glavni urednik Adalbert Rebić, Zagreb 2002.
- Putanec, Valentin, *Refleksi starodalmatoromanskog pridjeva sanctus u onomastici obalne Hrvatske*, *Slovo* 13, Zagreb 1963, 193-
- Skok, Petar, *Etimološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* 1, Zagreb 1971; 2, 1972; 3, 1973; 4, 1974.
- СНП 1 *Српске народне пјесме, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић. Књига прва, у којој су различне женске пјесме. У Бечу, у штампарији јерменског манастира*, 1841.
- СНПос *Српске народне пословице, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић. У Бечу, у штампарији јерменског манастира*, 1849.

- Šegvić, Kerubin, Vjera Vidova ili religija Srba i Hrvata po osnovi Natka Nodila, Split 1898.
- Šimunović, Petar, Toponimija otoka Brača, Supetar 1972.
- Šimunović, Petar – Lukenda, Marko, Osobno ime Vid, Rasprave zavoda za hrvatski jezik, sv, 21, Zagreb 1995, 213-225.
- Škobalj, Ante, Obredne gomile, Sveti Križ na Čiovu 1970.
- Škobalj, Ante, Vjera starih Hrvata na reljefu u Zmajevoj spilji na otoku Braču. Prilog poznavanju vjere poljičkih glagoljaša, bosanskih krstjana i starih Hrvata uopće, Duće 1986.
- Šonje, Ante, Svetovidov kult na otoku Pagu. Povijesno-etnografski zapis, Dometi 7-12, V, Rijeka 1995, 107-118 (Tekst priredio za tisak Nikola Crnković).
- Топоров, Владимир Николаевич, Язык и культура: об одном слове–символе (к 1000–летию христианства на Руси и 600–летию его на Литве), Балто–славянские исследования 1986, Москва 1988, 3–44.

## Die Vidova gora auf Brač und Sankt-Veit

*Radoslav Katičić*

Die verbreitete und oft wiederholte Auffassung, dass die *Vidova gora*, der ‘Veitsberg’, auf Brač nach einem heidnischen slawischen Gott *Vid* benannt ist und ebenso wie die zahlreichen Sankt-Veit (*sveti Vid*) gewidmeten Kirchlein im westlichen südlawischen und nicht zuletzt im adriatischen Raum mitsamt der Kathedrale von Rijeka den Kult des aus dem Frühmittelalter von der Ostsee und der Insel Rügen her wohlbekannten slawischen Gottes Sventovit in christlicher Umwandlung fortsetzen, wird hier einer eingehenden Quellenkritischen Überprüfung unterzogen. Das Ergebnis ist, dass Sankt-Veit bei den adriatischen Slaven tatsächlich als *interpretatio christiana* fungiert, aber als eine des slawischen Donnergottes Perun. Der Gott Sventovit kann nur bei den Ostsee- und Elbeslawen als belegt gelten. Der Name *Vid* anstatt *Vit* für lateinisch *Vitus* geht auf eine durch südslawischen, nicht urslawischen, Volksglauben bedingte Paronymie zurück. Für eine slawische heidnische Gottheit *Vid* gibt es überhaupt keine Belege. Trotz etymologischer Unsicherheiten kann Sventovit von seiner Bedeutung her als Epiklese von Perun verstanden werden. Das konnte auch auf Rügen so gewesen sein, und konnte wegen der großen Ähnlichkeit des Namens darauf eingewirkt haben, dass die christliche Verehrung von Sankt-Veit mancherorts an die Stelle der heidnischen des Donnergottes getreten ist. Auch an der Adria konnte das so gewesen sein, aber man besitzt keine schlüssigen Belege dafür.



# Die politische Rolle der heidnischen Priester bei den Westslaven

Sven Wichert

*This article considers the scientific discussion about the origin and political role of the heathenish priests of the Slavic people, living on the southern rim of the Baltic sea during the Middle Ages. The author follows two approaches. The first approach introduces the existing opinions within current research with respect to the position of the priests within society. The common difficulties in interpretation on the basis of a few sources only result in different explanations for the great political influence of the priests. However, due to missing evidence the existence of a considerable influence cannot be proved. The second approach considers the ritual act itself. The author comes to the conclusion that the political influence of the priests by means of the oracle can be virtually excluded.*

Die politische Stellung der Priester sowohl bei den Lutizen als auch bei den Ranen wird allgemein als sehr bedeutend eingestuft. Die Forschung hält für die Untersuchung zwei Ansätze bereit. Einmal wird aus der Verfasstheit der jeweiligen slavischen Gesellschaft indirekt auf den Grad des politischen Gewichtes der Priester geschlossen, zum anderen deren Einfluss aus den Kulthandlungen selbst abgeleitet. Da die Beschreibung der gesellschaftlichen Struktur nicht in allen Punkten sicher ist, kommen zusätzlich interpretationsbedürftige Indizien zur Anwendung. Als Einstieg werden daher im Folgenden (1) Überlegungen der Gelehrten zur Genese des Verhältnisses von Adel und Priestertum präsentiert. Im Anschluss daran erfahren die Aussagen der Wissenschaft zum (2) Stammesbund der Lutizen sowie zu den (3) Ranen auf der Insel Rügen ihre Würdigung. Der zweite Ansatz untersucht, (4) wie die Priester durch die Kulthandlungen Einfluss auf politische Entscheidungen nehmen konnten. Hier ist zwischen dem Potenzial, welches im priesterlichen Amt selbst liegt, und den individuellen Möglichkeiten der jeweiligen Person zu unterscheiden.

(1) Die Entstehung des Priesteramtes liegt im Dunkeln. Kazimierz Wachowski glaubt, den ehemaligen Herrschern der Wilzen eine gleichzeitige Stellung als Oberpriester zuweisen zu können, und auch Leszek Paweł Słupecki sieht die Entwicklung von einer Art Sakralkönigtum als die „ursprüngliche Verbindung von profanen und sakralen Funktionen“ hin zur Trennung der beiden Sphären, wie er es bei den Lutizen konstatiert.<sup>1</sup> „Saxo Grammaticus scheint eine gewisse sakrale Scheu vor der Person des Fürsten zu bezeugen“, äußert Wolfgang H. Fritze im Zusammenhang mit dem von ihm vermuteten „Herr-

<sup>1</sup> Kazimierz WACHOWSKI, *Słowiańszczyzna zachodnia*, hg. v. Gerard Labuda, Posen <sup>2</sup>1950, S. 100 u. Anm. 32. Leszek Paweł SŁUPECKI, *Heidnische Religion westlicher Slawen*, in: *Europas Mitte um 1000. Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie*, hg. v. Alfried Wiczorek u. Hans-Martin Hinz, 3 Bde., Stuttgart 2000, Bd. 1, S. 239-251, hier S. 250.

scherglück“ bei den obodritischen Fürsten in deren Funktion als Heerführer.<sup>2</sup> Zdeněk Váňa findet mit Blick auf die Zustände auf Rügen „am Ende des slawischen Heidentums Ansatzpunkte zu einer Theokratie“.<sup>3</sup> Joachim Herrmann wiederum konstatiert eine „Verbindung des Stammeshäuptlingtums mit dem Stammeskult, des Stammesfürsten mit der Priesterschaft“, ohne dies näher zu erläutern.<sup>4</sup> Henryk Łowmiański sieht die Ausgestaltung der westslawischen Religion in wesentlichen Punkten (Tempel, Götterstandbilder, Priesterschaft, Kult) vom benachbarten Christentum inspiriert.<sup>5</sup> Thietmar von Merseburg als zeitgenössischer Beobachter schreibt in Bezug auf die Priester bei den Lutizen, dass diese von den Eingeborenen für die sorgfältige Wartung des Haupttempels eingesetzt wurden.<sup>6</sup> Die dabei benutzte Wendung „ministri constituti“ sagt nichts über Auswahlkriterien, Einsetzungsmodalitäten, soziales Profil oder gar historische Genese des Amtes aus. Dasselbe gilt für alle anderen mittelalterlichen Quellen. Sämtliche darüber hinaus gehende Aussagen sind spekulativ.

(2) Die Lutizen sind der Bund der vier slawischen Kernstämme Redarier, Tolensanen, Zirzipanen und Kessiner, deren Siedlungsgebiete an der südlichen Ostseeküste im weiteren Peeneraum lagen. Das zentrale Heiligtum des Lutizenbundes war Rethra bzw. Riedegost. Über die politische Organisation der Lutizen berichtet Thietmar, dass ihnen ein „dominus specialiter non presidet“, dass sie vielmehr „unanimi consilio ad placitum suimet necessaria discutientes in rebus efficiendis omnes concordant.“<sup>7</sup> Der Befund ist eindeutig: Eine zentrale herrschaftliche Instanz, ob König oder Fürst, fehlt, politische Entscheidungen werden kollektiv in einer Versammlung gefunden. Widerspruch wurde laut Thietmar auf dieser Zusammenkunft durch Schläge mundtot gemacht. Hartnäckigen Abweichlern wurde das Niederbrennen und die Plünderung von Haus und Hof angedroht, wovon sie sich vor der Versammlung durch eine gewisse Summe Geldes, die abhängig von ihrer Stellung gestaffelt war, freikaufen konnten.<sup>8</sup> Das geschilderte Verfahren ist kein Hinweis auf die Unterdrückung einer Diskussion im Vorfeld der Entscheidung, sondern auf einen einmütigen Beschluss sowie dessen Durchsetzung. Abstimmungen mit Mehrheitsentscheidungen waren offensichtlich unbekannt. Wo sich die Lutizen berieten, wird von Thietmar nicht berichtet. Gegenüber den Einzelstämmen sieht Bernhard Guttman in der Priesterschaft Rethras das Prinzip der Einheit verkörpert, woraus ihr auch ein starker politischer Einfluss erwachse.<sup>9</sup> Nach Libuše Hrabová führte der Druck der christlichen

<sup>2</sup> Wolfgang H. FRITZE, Probleme der abodritischen Stammes- und Reichsverfassung und ihrer Entwicklung vom Stammesstaat zum Herrschaftsstaat, in: Siedlung und Verfassung der Slawen zwischen Elbe, Saale und Oder, hg. v. Herbert Ludat, Gießen 1960, S. 141-219, hier S. 178.

<sup>3</sup> Zdeněk VÁŇA, Mythologie und Götterwelt der slawischen Völker, Stuttgart 1992, S. 89.

<sup>4</sup> Joachim HERRMANN, Arkona auf Rügen, Tempelburg und politisches Zentrum der Ranen vom 9. bis 12. Jahrhundert. Ergebnisse der archäologischen Ausgrabungen 1969-1971, in: Zeitschrift für Archäologie 8(1974) S. 177-209, hier S. 177.

<sup>5</sup> Henryk ŁOWMIAŃSKI, Religia Słwoian i jej upadek (w. VI-XII), Warszawa 1979.

<sup>6</sup> Thietmar von Merseburg, Chronik, neu übertragen und erläutert v. Werner Trillmich (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 9 = Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe) Darmstadt 1966, zitiert als Thietmar VI, 23: „Ad haec curiose tuenda ministri sunt specialiter ab indigenis constituti.“

<sup>7</sup> Thietmar VI, 25.

<sup>8</sup> Thietmar VI, 25: „Si quis vero ex comprovincialibus in placito hiis contradicit, fustibus verberatur et, si forinsecus palam resistit, aut omnia incendio et continua depredatione perdit aut in eorum presentia pro qualitate sua pecuniae persolvit quantitatem debitae.“

<sup>9</sup> Bernhard Guttman, Die Germanisierung der Slawen in der Mark, in: Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte 9(1897) S. 398.

Seite zu dieser Art religiösen Konzentration. Das religiöse Zentrum Rethra erlangte ihrer Meinung nach vor allem in der Gestaltung der Außenbeziehungen geradezu fürstliche Kompetenzen.<sup>10</sup> Wolfgang Brüske beobachtet bei den Lutizen „eine eigenartige hierarchisch gelenkte Demokratie“ und misst der „Priesterschaft von Rethra entscheidenden Einfluß auf die Beschlüsse der dort tagenden Volksversammlung“ zu.<sup>11</sup> Auch Wolfgang H. Fritze konstatiert den politischen Einfluss der Priester, beharrt aber darauf, dass „die politische Führung des Gesamtverbandes verfassungsrechtlich keineswegs bei der Priesterschaft von Rethre gelegen hat.“<sup>12</sup> Die politische Entscheidung lag „in der Hand der Versammlung der weltlichen Führungsschicht, der lutizischen priores“. Fritze bezieht sich dabei auf eine Passage bei Thietmar, in der dieser vom Rückzug der Lutizen von einem gemeinsamen Feldzug mit einem deutschen Heer unter Kaiser Heinrich II. berichtet. Der Grund war die mutwillige Beschädigung eines Göttingenbildes durch einen Deutschen sowie der Verlust eines zweiten bei einer Flussschiffahrt. Später, so berichtet Thietmar weiter, hätten die Lutizen sich durch ihre „priores“ umstimmen lassen.<sup>13</sup> Während Brüske bei den Lutizen Sippenhäuptlinge vermutet, die auf Grund ihres Ansehens einen gewissen Vorrang und damit auch einen gewissen Einfluss besaßen, versteht Fritze unter diesen „priores“ die „Herren der burgbeherrschten Kleinbezirke“ und wird darin von den Erkenntnissen der Archäologen bestätigt.<sup>14</sup> Volker Schmidt konstatiert einen Wechsel von den großen Burgen des 7.-9. Jahrhunderts zu den kleinräumigen Anlagen von ca. 60 Metern im Durchmesser des 9.-10. Jahrhunderts. Im Siedlungsgebiet der Redarier wurden gar keine Burgen nachgewiesen.<sup>15</sup> Konsequenterweise charakterisiert Fritze die Verfassung der lutizischen Einzelstämme als „aristokratische Oligarchie“, woraus sich „eine Rivalität zwischen Priesterschaft und profaner Führung“ ergibt.<sup>16</sup> Nach Roderich Schmidt neigte sich in dieser Machtbalance die Waage in Richtung der Priesterschaft. Auch er begründet diesen Befund mit dem Fehlen einer monarchischen Spitze, was zwangsläufig zu einem höheren Einfluss der Priester führe. Als Beleg verweist Roderich Schmidt darauf, dass der Slavenaufstand von 983 „von einer Versammlung der Slawen in der civitas Rethre“ ausgegangen sei und die Siegesfeier nach der Erhebung von 1066 ebenda stattgefunden hat.<sup>17</sup> Joachim Herrmann behauptet unter Bezug auf diese beiden Ereignisse, dass „ohne

<sup>10</sup> Libuše HRABOVÁ, K otázce vzniku a vývoje státu u Polabských Slovanů, in: *Československý časopis historický* 3(1955) S. 642-668, hier S. 659f. Vgl. dankt Silke Richter M.A., Dresden, für die Literaturbeschaffung und Übersetzung des Artikels.

<sup>11</sup> Wolfgang Brüske, Untersuchungen zur Geschichte des Lutizenbundes. Deutsch-wendische Beziehungen des 10.-12. Jahrhunderts (Mitteldeutsche Forschungen 3) Köln Wien <sup>2</sup>1983, S. 63f.

<sup>12</sup> Wolfgang H. FRITZE, Beobachtungen zu Entstehung und Wesen des Lutizenbundes, in: *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 7(1958) S. 1-38, Neudruck in: DERS., *Frühzeit zwischen Ostsee und Donau. Ausgewählte Beiträge zum geschichtlichen Werden im östlichen Mitteleuropa vom 6. bis zum 13. Jahrhundert* (Germania Slavica III = Berliner Historische Studien 6) Berlin 1982, hg. v. Ludolf Kuchenbuch u. Winfried Schich, S. 130-166, hier S. 163.

<sup>13</sup> Thietmar VII, 64: „sed habito post communi suimet placito a prioribus suis convertuntur.“

<sup>14</sup> Wolfgang H. FRITZE, Beobachtungen (Anm. 12) S. 165.

<sup>15</sup> Zur Entwicklung der Burgen in diesem Raum vgl. die Karten und Erläuterungen bei Volker SCHMIDT, Rethra – Lieps, am Südeinde des Tollensesees, in: *Studia Mythologica Slavica* 2(1999) S. 33-46, hier S. 37. Zur Kritik an der Lokalisierung der Redarier vgl. Sven WICHERT, Vademeccum Rethram. Eine Revision, in: *Bodendenkmalpflege in Mecklenburg-Vorpommern* 56(2008) S. 105-116.

<sup>16</sup> Wolfgang H. FRITZE, Beobachtungen (Anm. 12) S. 163.

<sup>17</sup> Roderich SCHMIDT, Rethra. Das Heiligum der Lutizen als Heiden-Metropole, in: *Festschrift f. Walter Schlesinger*, hrsg. v. Helmut Beumann, Bd. 2 (Mitteldeutsche Forschungen, 74, 2), Köln u. Wien 1974, S. 366-394, hier S. 368.

Initiative oder Billigung der Priester kein Krieg des Stammesverbandes zustande kam.<sup>18</sup> Herrmann erblickt im Lutizenbund einen von den Priestern Rethras organisierten Geheimbund, Priester hätten die Volksversammlungen geleitet, Priester wären die Führer im Kampf gewesen, den Priestern hätten die Lutizen ihren Erfolg verdankt.<sup>19</sup> Manfred Hellmann sieht den Lauf der Entwicklung genau andersherum: Der Erfolg des Aufstandes von 983 hätte die Überlegenheit der einheimischen Götter über den Christengott bewiesen, zu einem gesteigerten Götterglauben geführt und die Stellung der Priester gestärkt. Für Hellmann ist die „herrschaftliche Ordnung der im Lutizenbund zusammengeschlossenen Einzelstämme“ ohne jeden Zweifel.<sup>20</sup> Ähnlich sieht es auch Volker Schmidt, nach dem sich „die adlige Schicht eine Herrschaft im politischen Mittelpunkt, in Rethra“ errichtete.<sup>21</sup> Er geht davon aus, dass sich die Priesterschaft aus dem Adel rekrutiert habe. Später verschärft Schmidt seine Aussage und spricht von Angehörigen des „hohen“ Adels.<sup>22</sup> Christian Lübke weitet den Betrachtungshorizont und bezieht sich auf die Arbeit von Anthony D. Smith mit dessen Unterscheidung von lateral-aristokratischen bzw. vertikal-demokratischen Gesellschaften. Während erstere offen und dynamisch seien, betonen vertikal-demokratisch strukturierte Gesellschaften das eigene ethnische Band und grenzen sich nach außen hin ab. Dies führe zu einer Ablehnung des religiösen Synkretismus, der kulturellen Assimilation sowie der Exogamie. Stammesförderationen, wie der Lutizenbund eine ist, stellen laut Smith eine spezielle Form vertikal-demokratischer Gesellschaften dar, die durch die gemeinsame Erfahrung von Kriegen einen starken inneren Zusammenhalt erfahren. Die „Existenz spezialisierter Priesterschaften sowie die Mobilisierung der Masse der Bevölkerung im Verteidigungsfall als Standardmethode der Kriegsführung“ seien für solche Gesellschaften typisch.<sup>23</sup>

Im Großen und Ganzen besteht in der Forschung Einigkeit darüber, dass die Priester eine wichtige politische Rolle gespielt haben. Unterschiedliche Indizien werden teilweise unterschiedlich gewichtet, die Entwicklung zu diesem Status unterschiedlich gesehen und beschrieben. Einzig Manfred Hellmann hält „die politische Rolle der Priester von Rethra im allgemeinen erheblich überschätzt“.<sup>24</sup> Sein wichtiger Hinweis auf die „nicht seltenen Eheverbindungen abodritischer, böhmischer, aber auch deutscher und dänischer Fürstengeschlechter mit den Familien liutizischer Großer“ bleibt leider ohne Belege, es wäre ein gewichtiges Argument gegen Smith. Vom Fehlen einer wie auch immer gestal-

<sup>18</sup> Joachim HERRMANN, Materielle und geistige Kultur – Religion und Kult, in: Die Slawen in Deutschland. Ein Handbuch (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR 14) hg. v. Joachim Herrmann, Berlin 1985, S. 309-325, hier S. 318.

<sup>19</sup> Joachim HERRMANN, Der Lutizenaufstand 983 – Ursachen, politisch-militärische Vorläufer, Verlauf und Wirkungen, in: Wege zur Geschichte. Ausgewählte Beiträge, hg. v. Bernhard Teschke, Berlin 1968, S. 439-454, hier S. 449 u. 451.

<sup>20</sup> Manfred HELLMANN, Grundzüge der Verfassungsstruktur der Lutizen, in: Siedlung und Verfassung der Slawen zwischen Elbe, Saale und Oder, hg. v. Herbert Ludat, Gießen 1960, S. 103-113, hier S. 109.

<sup>21</sup> Volker SCHMIDT, Rethra (Anm. 15) S. 38.

<sup>22</sup> Volker SCHMIDT, Lieps. Eine slawische Siedlungskammer am Süden des Tollensesees (Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte der Bezirke Rostock, Schwerin und Neubrandenburg 16) Berlin 1984, S. 66; DERS., Rethra (Anm. 15) S. 34.

<sup>23</sup> Christian LÜBKE, Zwischen Polen und dem Reich. Elbslawen und Gentilreligion, in: Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den „Akt von Gnesen“, hg. v. Michael Borgolte, Berlin 2002, S. 91-110, hier S. 106, bezieht sich auf Anthony D. SMITH, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford <sup>2</sup>1989, S. 87.

<sup>24</sup> Manfred HELLMANN, Grundzüge (Anm. 20) S. 111.

teten profanen Spitze wird von der allgemeinen Forschungsmeinung auf ein potentielles Machtvakuum geschlossen, welches tendenziell von der Priesterschaft ausgefüllt wurde. Dabei gerät diese in Rivalität zu einer angenommenen kollektiven Führung der „prioseres“, behält aber die Oberhand. Diese Überlegungen haben viel für sich, nur sind die sie stützenden Belege schwach. Dass die Versammlungen in Rethra stattfanden, ist nicht sicher, umso weniger, dass Priester diese geleitet haben. Zweifelhaft ist ebenso, ob die Aufstände von 983 und 1066 von dort ihren Ausgang genommen haben und die Priester wirklich die treibende Kraft gewesen sind. Unter den „prioseres“ lässt sich vieles verstehen, die vorgestellte Bandbreite der Interpretationen beweist, es wird an diesem Punkt keine Sicherheit zu gewinnen sein. Diese Bedenken bedeuten nicht den Ausschluss dieser Möglichkeit, sondern lediglich die Einstufung solcher Argumente als bestreitbare Annahmen. Zusammenfassend muss betont werden, dass fast alle Aussagen hypothetisch sind. Sie können beim heutigen Stand der Forschung weder bestätigt noch widerlegt werden. Andererseits spiegeln die in der Studie von Anthony D. Smith auf einer breiten Materialbasis gewonnenen Ergebnisse die Situation der Lutizen passgenau wider.

(3) Ob dies mehr als nur ein Zufall ist, lässt sich sehr schön an einem ganz andersartigen Gesellschaftsmodell verifizieren. Zeitlich und räumlich nicht weit von den Lutizen entfernt, drängen sich die Ranen zum Vergleich geradezu auf, zumal die Quellenlage ähnlich gut wie bei den Lutizen ist. Dass von einer Reihe von Gelehrten das Hauptheiligtum der Ranen, Arkona auf Rügen, als Nachfolgeinstanz zum untergegangenen Rethra angesehen wird, ist dabei unerheblich. Diese Annahme hält sich zwar hartnäckig, steht aber auf tönernen Füßen.<sup>25</sup> Kronzeugen für die Situation auf Rügen sind Saxo Grammaticus und Helmold von Bosau. In seiner Chronik vermerkt Helmold, dass die dortigen Ranen der einzige Slavenstamm sei, der einen König habe. Ihr wichtigster Gott sei Svantevit und habe überregionale Bedeutung.<sup>26</sup> Entsprechend der These von Smith darf keine starke Priesterschaft vermutet werden. Einen zentralen Satz zum Verhältnis von König und Priester relativiert Helmold später. Heißt es zuerst, „ihren Priester ehren sie eben so sehr wie den König“, schreibt Helmold weiter unten, „der König steht bei ihnen im Vergleich zum Priester in geringem Ansehen“. Er begründet dies damit, dass der Priester vom Gott, der König und das Volk aber vom Priester abhängig seien.<sup>27</sup> Der zweite Satz, in dem Helmold von dem geringeren Ansehen des Königs schreibt, und zwar nur dieser, wird gern als Beleg für eine gültige Aussage über das Verhältnis von König und Priester bzw. über die herausragende Stellung des Priesters genutzt. Der erste Satz dagegen, der von der Gleichrangigkeit handelt, wird aus unbekanntem Gründen regelmäßig übersehen. Auf diese Weise herrscht weitgehende Einigkeit über den beträchtlichen Einfluss des Ober-

<sup>25</sup> Allein Hansdieter BERLEKAMP, Arkona und Rügen vor 1168 – Betrachtungen zum Quellenmaterial, in: 825 Jahre Christianisierung Rügens. Symposiumsbericht, hg. v. Katharina Coblenz, Altenkirchen 1993, S. 7-18, wendet sich S. 12 explizit gegen diese Nachfolgethese.

<sup>26</sup> Helmold von Bosau, Slavenchronik, neu übertragen und erläutert von Heinz Stooß (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 19 = Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe) Darmstadt 1963, zitiert als Helmold, lib. I, 2: „Altera insula, longe maior, est contra Wilzos posita, quam incolunt Rani, qui et Rugiani, gens fortissima Slavorum, qui soli habent regem, extra quorum sententiam nichil agi de publicis rebus fas est, adeo metuuntur propter familiaritatem deorum vel pocius demonum, quos maiori pre ceteris cultura venerantur.“ Lib. I, 6: „De omnibus quoque provinciis Slavorum illic responsa petuntur et sacrificiorum exhibentur annuae solutiones.“

<sup>27</sup> Helmold, lib. I, 6: „Flaminem suum non minus quam regem venerantur.“ Helmold, lib. II, 108: „Rex apud eos modicae estimacionis est comparacione flaminis. Ille enim responsa perquirat et eventus sortium explorat. Ille ad nutum sortium, porro rex et populus ad illius nutum pendent.“

priesters. So bei Wolfgang H. Fritze: „Nirgendwo wird aber die politische Bedeutung von Kult und Priesterschaft so deutlich wie bei den Rügenslawen, wo der Swantewit-Priester bekanntlich eine höhere politische Autorität besaß als der Fürst“; Sebastian Brather: „Das Ansehen des Opferpriesters galt als größer als das des rex.“; Hansdieter Berlekamp: „nichts konnte ohne seine Zustimmung geschehen“; Zdeněk Váňa: „Kein Wunder, daß sein Priester auch in politischen Angelegenheiten über ein gewichtigeres Wort als der Herrscher von Rügen verfügte“.<sup>28</sup> Für Joachim Herrmann war Arkona gar das politische Zentrum der Insel.<sup>29</sup> Laut Wilhelm Gottlieb Beyer waren König und Svantevit-Priester ebenbürtig, da diese „gleich den weltlichen Fürsten als selbstständige Territorialherren Land- und See-Kriege führten und Friedensverträge schlossen“.<sup>30</sup> Dahinter steht zum einen die Nachricht Saxos, dass der Svantevit-Priester über 300 Pferde mit ebenso vielen Reitern verfüge, die auf diesen Pferden in den Krieg zögen.<sup>31</sup> Zum anderen bezieht sich Beyer auf die Kapitulationsbedingungen Arkonas beim Angriff 1168, in dessen Folge Rügen endgültig christianisiert wurde. Von der Mitwirkung eines Priesters bei den Verhandlungen, gar eines Oberpriesters, wird bei Saxo aber gar nichts gemeldet. Martin Wehrmann interpretiert diese Nachrichten zusammen mit Helmolds Diktum so, dass der Hohepriester „die mächtigste Person des Landes“ sei. Durch die Vermittlung des göttlichen Willens, die Verwaltung des Grundbesitzes des Svantevit sowie des Tempelschatzes und der Verfügung über die „Leibgarde“ gewönne der Priester einen „größeren Einfluß auf die Landesgeschäfte, als ihn die Fürsten und der Adel besitzen; es stehen jedoch dieser Darstellung von einer Art Priesterherrschaft manche Bedenken gegenüber.“<sup>32</sup> Leider belässt es Wehrmann dabei, Bedenken anzumelden, ohne sie näher zu erläutern. Auch Vladimír Procházka fasst sich kurz und konstatiert lapidar eine „theokratische Dingmonarchie der Ranen“.<sup>33</sup> Was darunter zu verstehen ist, bleibt dunkel. Manfred Hellmann sieht dagegen ein entspanntes Nebeneinander von Fürstenherrschaft und Priesterschaft, „die die Fürsten in keiner Weise in den Hintergrund drängt.“<sup>34</sup> Ausführlich beschäftigen sich Joachim Herrmann und Evamaria Engel mit der Rolle der rügenschon Priester. Danach übten diese „durch Orakel und Wahrsagung einen bedeutenden Einfluß bei der Vorbereitung von politischen Entscheidungen aus und beeinflussten Kraft ihrer Autorität die Handlungen von König, Adel und Volk.“<sup>35</sup> Als Belege dienen zwei bei Helmold von Bosau überlieferte Episoden.

<sup>28</sup> Wolfgang H. FRITZE, Beobachtungen (Anm. 12) S. 157; Sebastian BRATHER, Archäologie der westlichen Slawen. Siedlung, Wirtschaft und Gesellschaft im früh- und hochmittelalterlichen Ostmitteleuropa (Ergänzungsband 61 Hoops Reallexikon der germanischen Altertumskunde) Berlin New York <sup>2</sup>2008, S. 23; Hansdieter BERLEKAMP, Arkona und Rügen (Anm. 25) S. 13; Zdeněk VÁŇA, Mythologie und Götterwelt (Anm. 4) S. 89.

<sup>29</sup> Joachim HERRMANN, Arkona auf Rügen (Anm. 5) S. 177.

<sup>30</sup> Wilhelm Gottlieb Beyer, Die Hauptgottheiten der westwendischen Völkerschaften, in: Jahrbücher des Vereins für meklenburgische Geschichte und Alterthumskunde 37(1872) S. 115 – 171, hier S. 121.

<sup>31</sup> Saxo Grammaticus, Gesta Danorum – Denmarkshistorien, Latinsk Tekst udgivet af Karsten Karsten Friis-Jensen, Dansk oversættelse ved Peter Zeeberg, København 2005, 2 Bde, zitiert als Saxo Grammaticus, lib. 14, 39, 7, Satz 3: „Hoc quoque numen trecentos equos descriptos totidemque satellites in iis militantes habebat, quorum omne lucrum, seu armis seu furto quæsitum, sacerdotis custodię subdebat.“

<sup>32</sup> Martin Wehrmann, Geschichte der Insel Rügen (Pommersche Heimatkunde 1) Greifswald <sup>2</sup>1923, S. 22.

<sup>33</sup> Vladimír PROCHÁZKA, Die Stammesverfassung der Elbslawen, in: Zeitschrift für Archäologie 3(1969) S. 36-47, hier S. 42.

<sup>34</sup> Manfred HELLMANN, Grundzüge (Anm. 20) S. 113.

<sup>35</sup> Joachim HERRMANN u. Evamaria ENGEL, Gesellschaftliche und politische Struktur, in: Die Slawen in Deutschland. Ein Handbuch (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR 14) hg. v. Joachim Herrmann, Berlin 1985, S. 252-273, speziell zu den Rügenslawen S. 267f.

Einmal verlangte der Priester die Auslieferung seines christlichen Kollegen, der anlässlich der Heringssaison sächsische Kaufleute auf deren Besuch des rügenschon Marktes begleitet und dabei Gottesdienste gefeiert hatte. Daraufhin „berief der heidnische Priester König und Volk zu sich und erklärte, die Götter seien darüber erzürnt und nur durch das Blut des fremden Priesters wieder zu besänftigen.“<sup>36</sup> Die Priester, und darauf weisen Herrmann und Engel selbst hin, „hatten keine Exekutivgewalt, ja, es war ihnen nicht einmal möglich, den oben erwähnten christlichen Priester gefangennehmen zu lassen.“<sup>37</sup> Die andere Begebenheit, die als Zeugnis für den wichtigen Einfluss des heidnischen Priesters angeführt wird, bezieht sich auf einen Kriegszug Heinrichs von Alt-Lübeck gegen Rügen im Winter 1123/24. Den versammelten Kriegern unter Heinrich schickten die Ranen ihren Priester als Unterhändler entgegen.<sup>38</sup> Während der erste Fall die Beschränkung der priesterlichen Macht aufzeigt, ist der zweite ohne Gewicht. Ansonsten müsste aus der von Saxo überlieferten Tatsache, dass der rügenschon Unterhändler im Vorfeld der Eroberung Rügenschon 1168 durch die Dänen kein Priester war, auf einen Machtverlust der Priesterschaft geschlossen werden.<sup>39</sup> Joachim Herrmann konstatiert zu Recht „die bedeutende Rolle, die Arkona im gesellschaftlichen Leben der Ranen einnahm“, überdehnt sie aber, wenn er den Tempelort im selben Atemzug „zum Zielpunkt der Angriffe gegen die Freiheit des rani-schen Stammes“ durch die „umliegenden Feudalmächte“ macht.<sup>40</sup> So lässt, zum Beispiel, Saxo Grammaticus den dänischen König Waldemar 1168 erst verschiedene Teile Rügenschon angreifen, ohne, dass es zum Kampf kam. Erst dann machte der sich an die Belagerung Arkonas.<sup>41</sup> Bemerkenswert ist hierbei, dass die Belagerten von den bei Karentia stehenden rügenschon Kriegern nicht unterstützt worden sind. Hansdieter Berlekamp macht dafür einen „Dualismus zwischen der Priesterschaft und den zur Macht strebenden Fürsten“ verantwortlich und behauptet, „erst nach der Zerstörung des Tempels kann von einem Fürstentum Rügen gesprochen werden.“<sup>42</sup>

(4) Es ist hier dasselbe Dilemma wie bei den Lutizen: Die verfassungsrechtliche Stellung des Priesters ist im weiten Feld zwischen Vorrang, Autorität und Herrschaft nicht eindeutig zu bestimmen, Ableitungen bleiben spekulativ. Angesichts der monarchischen Spitze bei den Ranen wäre nach der Theorie von Anthony D. Smith kein starkes Priestertum zu erwarten gewesen. Die Forschungsmeinung und der Ansatz von Smith passen noch nicht recht zusammen. Als Ausweg bietet sich möglicherweise an, nicht die politische Position des Priesters in der Gesellschaft als Indiz für seinen Einfluss heranzuziehen, sondern seine Möglichkeiten bei der Ausführung von Kulthandlungen ins Visir zu nehmen. Eine von den mittelalterlichen Chronisten häufig genannte Methode der Erforschung göttlichen Willens waren Orakel mit Pferden. Der spezielle Modus konnte

<sup>36</sup> Helmold, lib. II, 108: „Affuit tunc forte Godescalcus quidam sacerdos Domini de Bardewich invitatus, ut in tanta populorum frequentia ageret ea quae Dei sunt. Nec hoc latuit diu sacerdotem illum barbarum et accersitis rege et populo nuntiat irata vehementius numina nec aliter posse placari, nisi cruore sacerdotis, qui peregrinum inter eos sacrificium offerre presumpsisset.“

<sup>37</sup> Joachim HERRMANN u. Evamaria ENGEL, Gesellschaftliche und politische Struktur (Anm. 35) S. 268.

<sup>38</sup> Helmold, lib. I, 38: „Videntes igitur Rugiani impetum viri timuerunt timore magno miseruntque flaminem suum, qui cum ipso de pace componeret.“ Dieser Umstand dient auch Hansdieter BERLEKAMP, Arkona und Rügen (Anm. 25) S. 13, als Beleg für die herausragende Stellung des Priesters.

<sup>39</sup> Saxo Grammaticus, lib. 14, 39, 1, Satz 2.

<sup>40</sup> Joachim HERRMANN, Arkona auf Rügen (Anm. 5) S. 178.

<sup>41</sup> Saxo Grammaticus, lib. 14, 39, 1, Satz 5: „Rex, varias Rugie partes adortus, cum ubique præde, nusquam vero pugne materiam reperisset, fundendi sanguinis aviditate perductus, urbem Arkon obsidione tentavit.“

<sup>42</sup> Hansdieter BERLEKAMP, Arkona und Rügen (Anm. 25) S. 13.

durchaus differieren. Thietmar erwähnt für Rethra ein zweistufiges Verfahren: Ein Losorakel wird durch ein Pferdeorakel überprüft, bei dem ein Pferd über zwei kreuzweise in die Erde gesteckte Lanzen geführt wird. Wenn auf diesem Wege zweimal dasselbe Resultat erzielt wurde, galt das geplante Vorhaben als durchführbar.<sup>43</sup> Herbord berichtet, dass bei den Pomoranen ein gesatteltes und aufgezümmtes Pferd von einem Priester geleitet drei- oder viermal über neun auf der Erde liegende Lanzen schritt. Wurden die Lanzen dabei nicht berührt, galt dies als gutes Omen.<sup>44</sup> Saxo Grammaticus lässt die Ranen ein Pferd über eine Reihe von schräg in die Erde gesteckten, miteinander verbundenen Lanzen führen. Hier galt es als günstiges Vorzeichen, wenn das Pferd seinen Parcours dreimal hintereinander jeweils mit dem rechten Huf begann.<sup>45</sup> Heinrich von Lettland bringt ein ähnliches Pferdeorakel: „Den Bruder Theoderich vom Zisterzienserorden, nachmals Bischof in Estland, den wollten die Liven von Treyden ihren Göttern opfern, weil seine Saat auf den Feldern ergiebiger war, ihre eigene aber, vom Regen überschwemmt, verdarb. Das Volk wurde versammelt, der Wille der Götter über das Opfer durch Los erkundet: eine Lanze wurde hingelegt, das Ross schritt, es setzte den für das Leben bestimmten Fuß nach Gottes Willen vor; es betete der Bruder mit dem Munde, segnete mit der Hand. Der Wahrsager behauptete, der Gott der Christen sitze auf dem Rücken des Pferdes und lenke seinen Fuß, dass es ihn voransetze; man möge den Rücken des Pferdes abwischen, damit der Gott herunterfalle. Das geschah; da das Pferd wie vorher den Fuß des Lebens voransetzte, blieb Bruder Theoderich dem Leben erhalten.“<sup>46</sup> Diese Stelle illustriert sehr schön die Unberechenbarkeit des Verfahrens, sowohl für das potentielle Opfer als auch für den heidnischen Priester. Zwar waren sie die Herren der Orakel. Aber deren Ausgestaltung als mehrstufiges, auf dem Zufall beruhendes Verfahren wird Manipulationen, wenn schon nicht unmöglich, so doch schwer gemacht haben. Es darf dabei nicht vergessen werden, dass das Pferdeorakel vor den Augen eines aufmerksamen, am Geschehen höchst interessierten Publikums stattfand. Dies war umso kritischer, als das Ergebnis regelmäßig von großer Bedeutung war und weitreichende Konsequenzen hatte. Zudem hatten sämtliche Beteiligte einschlägige Erfahrungen mit Orakeln aller Art, da diese eine alltägliche Übung waren. Dessen ungeachtet zieht Brüske eine gerade Linie vom Orakel zum Einfluss der Priester. Wie sie es vollbracht haben sollen, „mit Hilfe des Orakels die Volksmeinung in ihrem Sinne zu lenken“, bleibt unverständlich.<sup>47</sup> Und Joachim Herrmann ist zu widersprechen, wenn er behauptet, „der Pferdefuß war es also, über den die Priesterschaft von Arkona ihren Einfluß auszuüben vermochte“.<sup>48</sup> Die dahinter stehende Vorstellung von Priestern, die mit Taschenspielertricks eine gesamte Gesellschaft in ihrem Sinne manipulieren, geht an der Realität vorbei. Aber genau diese Vorstellung führte dazu, in der Priesterschaft die intellektuelle Elite der slavischen Gesellschaft zu sehen. So wird aus Rethra

<sup>43</sup> Thietmar, lib. VI, 24.

<sup>44</sup> Herbord, Dialog über Bischof Otto von Bamberg (MPH seria nova VII, 3) hg. v. Jan Wikarjak u. Kazimierz Liman, Warszawa 1974, lib. II, 33.

<sup>45</sup> Saxo Grammaticus, lib. 14, 39, 10.

<sup>46</sup> Heinrich von Lettland, Livländische Chronik, neu übersetzt v. Albert Bauer (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte 24 = Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe) Darmstadt 1959, lib. I, 10.

<sup>47</sup> Wolfgang BRÜSKE, Untersuchungen (Anm. 10) S. 63.

<sup>48</sup> Joachim HERRMANN, Materielle und geistige Kultur (Anm. 16) S. 318. Seine Aussage ebd., die „sicherste Art, auf die Entscheidung Einfluß zu nehmen, bestand für den Priester darin, daß er aus dem Geschmack des Opferblutes den Willen der Götter erkundete“, beruht auf missverstandenen Helmold I, 52: „Post cesam hostiam sacerdos de cruore libat, ut sit efficacior oraculis capescendis.“



die Kommandozentrale für den Widerstandskampf der Lutizen, so wird aus Arkona die politische Schaltstelle der Ranen konstruiert. Dabei liegen die Prozesse klar auf der Hand: Auf der Volksversammlung wird eine politische Entscheidung getroffen, die einer religiösen Instanz zur Begutachtung vorgelegt wird. Diese Instanz ist ein Gott, als Mittler dient ein Pferd, der Priester führt das Orakel lediglich durch. Er hat keine Möglichkeiten der Interpretation, da es eine Entscheidungsfrage ist: Das Ergebnis des Orakels ist entweder positiv oder negativ, die Gottheit ist entweder dafür oder dagegen.<sup>49</sup> Mit anderen Worten: Die Priester hätten lediglich die Chance, schon getroffene Entscheidungen manipulativ zu verhindern, aber nicht zu initiieren. Aber selbst dies ist nur eine theoretische Möglichkeit, dass es Praxis geworden wäre, ist unglaublich, denn es setzte die Einigkeit in der Priesterschaft voraus: Sowohl in Rethra als auch in Arkona existierten Priesterkollegien.

Als Ergebnis dieser Studie sei festgehalten: Die heidnischen Priester nahmen in der slavischen Gesellschaft eine wichtige Position ein. Im Rahmen der Kulthandlungen hatten sie keine Möglichkeit, politische Entscheidungen herbeizuführen oder zu beeinflussen. Ob und wie sie ihren Einfluss im Vorfeld der Entscheidungen geltend machten, darüber schweigen die Quellen. Die Priester spielten möglicherweise eine wesentlich geringere politische Rolle, als in der Wissenschaft bislang postuliert worden ist.

---

<sup>49</sup> Gegen Thomas RITS, *Das mittelalterliche dänische Ostseeimperium (Studien zur Geschichte des Ostseeraumes 4)* Odense 2003, S. 30, der explizit von der Auslegung des Orakels spricht.

## Politična vloga poganskih duhovnikov pri zahodnih Slovanih

*Sven Wichert*

Izhodišče prispevka je vprašanje izvora poganskih duhovnikov pri slovanskih ljudstvih v južnem primorju Baltika in prikazuje znanstveno razpravo o njihovi politični vlogi. Obravnava dva pristopa. Najprej predstavi mnenja raziskovalcev o družbenem položaju duhovnikov. Običajne težave pri razlagi skromnih pisnih virov povzročajo povsem različne utemeljitve o velikem političnem vplivu duhovnikov. Tega vsekakor ni mogoče dokazati, argumenti zanj niso vedno ustrezni. Drugi pristop temelji na samem obredju. Rezultat avtorjeve analize je, da lahko skoraj povsem izključimo možnost, da so duhovniki imeli politični vpliv s pomočjo prerokb.

# Jakob, Jelena, and Bogdin – Three Miniatures on the Assigned Theme

Vladimir Peter Goss, Vesna Mikić

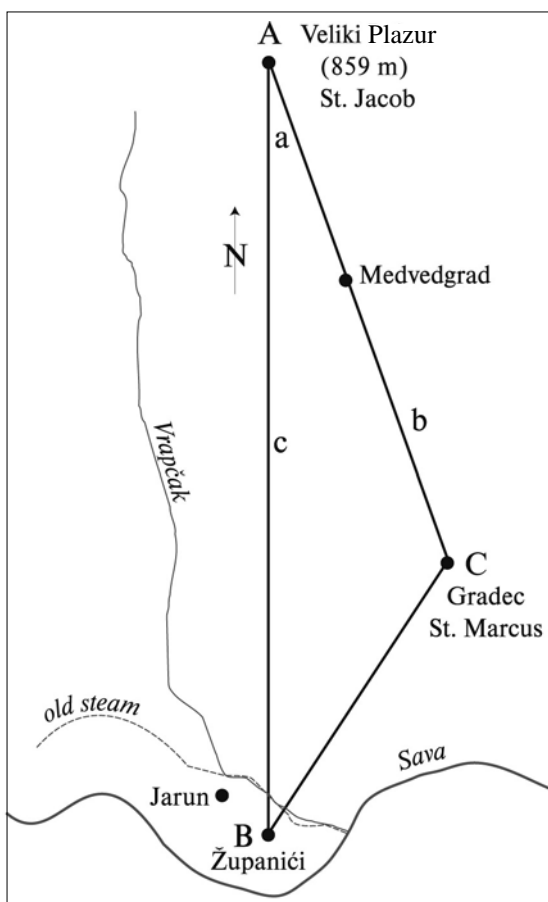
*Building upon the research of cultural anthropologists, archeologists and linguists in the area of the Southern Slavs, in particular in Croatia and Slovenia, the authors offer three examples of so far unnoticed paradigms of the “mythical landscape,” and link them to the phenomenon of the cultural landscape and its creation, as seen by the field of the history of visual art. The cultural landscape could have as its matrix a number of old sacred spots, well correlated with the later important human interventions into the environment, something to be born in mind in any environmental modification. In those terms a few words will be also said about a program at the School of Architecture at Zagreb, applying the new humanist research to study of architecture and design.*

Discoveries of cultural anthropologists and Slavic linguists in Southern Central Europe, in particular in Slovenia and Croatia, have raised both an important challenge and offered new avenues of research to the historian of visual arts. The research by Andrej Pleterski in Slovenia and Vitomir and Juraj Belaj in Croatia in the field of cultural anthropology and archeology, and of Radoslav Katičić in Slavic linguistics have brought sense and meaning to what had been a wealth of apparently unrelated linguistic and topographic data. The place names were related to the landscape, the connecting glue being the mythical underpinning as proposed by the Russian scholars Ivanov and Toporov, and for the area of Southern Slavs masterfully applied and expanded by Belaj, Katičić and Pleterski<sup>1</sup>. The word thus became a visual phenomenon, and the visual phenomenon was enriched by the verbal content. The challenge for the visual arts history consists in transcending the narrow limits of “arts” (in terms of architecture, sculpture, and painting), and accepting that all the arts, visual or not, participate in a much larger phenomenon – the cultural landscape, a record of creative human intervention into the environment in both the material and spiritual sense. For many this is a major challenge which is very difficult to accept. The new solutions involve, on a very basic practical level, an increased ability to locate lost monuments following the lead of territorial organization proposed by cultural anthropology, and on a much higher level, an ability to grasp the essence of human creativity within a certain place and time<sup>2</sup>.

Within this framework we will offer to our colleagues in cultural anthropology and linguistics three landscape structures which might be interpreted in the light of what has been said above. They come from three very different parts of Croatia, the Zagreb area in

<sup>1</sup> See bibliographies *sub nomine* in Belaj 2007 and Katičić 2008. Pleterski 1996 remains the key study.

<sup>2</sup> Goss 2008, Goss 2009.



1. Belaj's Zagreb triangle (V. Belaj).

the northwest, Central Dalmatia, and the Kvarner area. Two of them involve territories of well-recognized importance for Croatian political history, the Zagreb Prigorje and the Salonitan field near Split, and the third a much less studied and politically prominent, but culturally also very important area of the Kvarner gulf.

Studying cultural landscape is for the history of any art, and so also the visual art history, both an apparently new, but also a very old field. If we read Pausanias, we will be amazed by the number of spiritualized points in the landscape. There is practically no tree, rock, bush, water, or crossroad that is not a witness of human presence, or that is not modified by an intervention of human spirit and hand, from a simple name-giving to complex urban landscapes<sup>3</sup>.

Obviously, human beings cannot live in an environment which is not touched by human spirit, or in which there is no cooperation between the human spirit and Mother Nature. Such total art involves phenomena that we recognize

as basic forms of human creativity – the image, the sound, and the movement, as well as those wherein a major part is played by Nature's contribution – smell, touch, taste, and the sense of space. Since the Renaissance, when art histories (and so also the history of visual arts) emerged as critical humanist disciplines, that totality has been disappearing, giving us separate fields such as the history of literature, of music, of dance, of visual art (*vulgo* "art history"). A return to an integrated, "Pausanian," approach is of a great importance, in particular for the question of the preservation of both natural and cultural ecology, which jointly form the total ecology<sup>4</sup>.

Another important aspect in those terms is practical work in teaching, in particular students and younger scholars, how to analyze, appreciate, and creatively act within the environment. At the Faculty of Architecture of the University of Zagreb there is a Project HyCro (HiperHrvatska) led by Professor Vesna Mikić. The project which has both theo-

<sup>3</sup> Pauzanija 2008.

<sup>4</sup> Goss and Gudek 2009, pp. 9-10.



2. St. Marko at Gradec in Zagreb (Goss/Jukić).

retical and practical, hands-on, dimensions investigates spatial complexities as a part of the process of preservation of the traditional heritage to serve as a basis for concrete urban and architectural design projects. HyCro is formulated as a summer school taking place in Continental Croatia, and was so far conducted in Podravina (2005), Gorski kotar and Gacka (2006), and Gorski kotar and Skrad (2008), and it constitutes a part of a 9<sup>th</sup> semester course on regional architecture<sup>5</sup>.

The basic goal is to formulate an investigative model which could systematize and evaluate all existing natural and cultural values, in particular in the areas where such values have not been studied or applied in terms of a sustainable development of eco-systems. We consider it extremely important that the fine contributions of a number of humanist disciplines in the field of human space be promoted and applied in practice.

The history of visual arts too should be grateful to cultural anthropology and linguistics for helping it recover lost and forgotten territories. In the light of what has been said so far, let us present our three miniatures on the assigned theme of the Old Gods in the New Country.

### 1. Jakob (Jacob, James).

Pausanias has done wonders in recognizing and describing the complexity of large cultural landscape structures, e.g., Athens or Delphi. Our first example deals with one

---

<sup>5</sup> Mikić 2010.



3. *Medvedgrad and St. Jakob's peak (Goss/Jukić).*



4. *Jakovlje, hill of St. Dorothea (Goss/Jukić).*



5. *Igrišće, the likely site of the sanctuary (Goss/Jukić).*

such complex structure, for Croatia one of its most important historical-cultural landscapes, the Zagreb Prigorje (Cismontana). Professor Belaj has demonstrated how the key points in the landscape could be set to form a “sacred triangle;” these are: the hill of St. Jakob (Jacob, James, figs. 1, 3), at the westernmost end of the central massive of the Medvednica Mountain featuring a rather recent chapel of the Saint – Perun’s place; St. Marko at Gradec – the Upper Town of Zagreb – Mokoš (fig. 2); and Županići, a hamlet on the outskirts of Zagreb along the Sava River (the Jarun area) – Veles. Belaj also noticed, and this is tremendously important, that three key landscape markers – St. Jakob’s peak, the Medvedgrad castle on a lower hill below St. Jacob’s, and St. Mark’s, the parish church of Gradec (figs. 1, 2, 3; the latter two being also supreme works of art), fall on the same line! Independently I have reached a similar conclusion based on the fact, noticed also by Belaj, that the hills of St. Jakob and of Medvedgrad bear the names of Veliki and Mali Plazur (The Big and The Little Crawling Place), a reference to the crawling of Veles attempting to reach Perun’s seat<sup>6</sup> (figs. 2, 3).

In a recent diploma essay, my young colleague, Tea Gudek, extended that line looking for “interesting” place names on or close by it. Across the Sava river, the line goes through the village of Jakuševac (Jacob’s village), where in the 14<sup>th</sup> c., and quite probably earlier, there was a parish of St. Mark’s. Behind the Medvednica, the line passes through Jakovlje and Igrišće. At Jakovlje (Jacob’s Place), a long scattered village on a raised beam, it passes through a hill, once surely fortified, bearing a recent chapel of St. Dorothea, a very

<sup>6</sup> Belaj 2008, pp. 309-310; Goss 2008B.



6. Solin, Otok, location of Our Lady of the Island (Goss/Jukić).



7. View of the Perun above Žrnovnica from the Otok in Solin (Goss/Jukić).



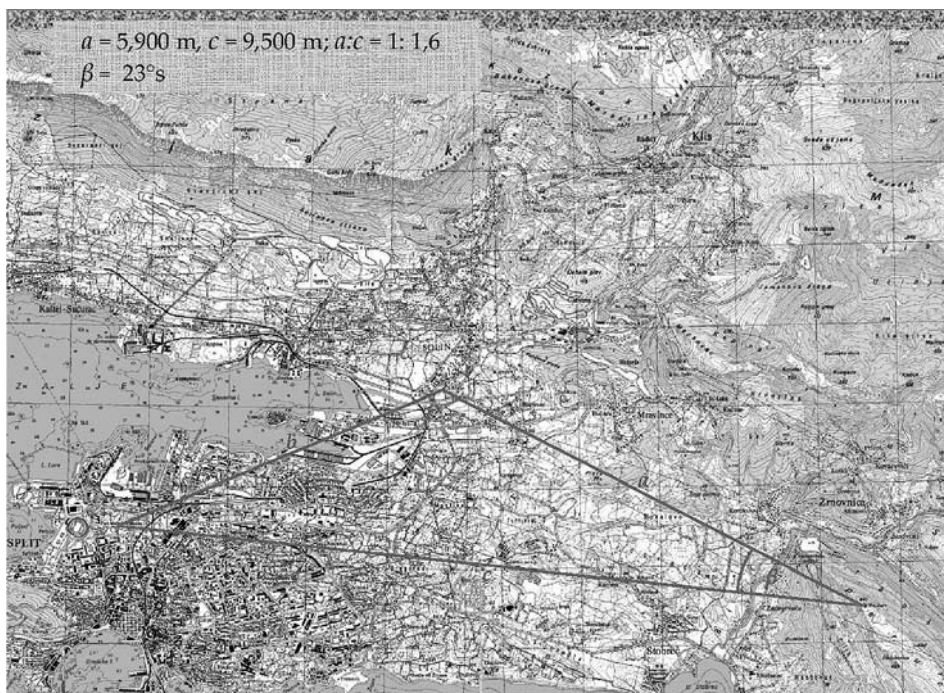


8. Split, Poljud, Holy Trinity and St. Michael, ca. 800 (Goss/Jukić).

rare Saint in Croatia (fig. 4). As she is a patron of fruit and flower growers, having miraculously produced apples and roses in mid-winter in the course of her martyrdom, here a Christian Saint must have landed on top of some ancient fertility Goddess (Flora?). At Igrišće, another scattered beam village just to the north of Jakovlje, it passes through the highest point, a steep hill at the extreme eastern end of the beam, an ideal spot for a small fort and/or a sanctuary (fig. 5). Igrišće is an interesting place name. At Kalnik Mountain it appears within a very indicative context, i.e., at the place of the ruined chapel of St. Martin (single nave with an added, polygonal sanctuary, which indicates a Romanesque if not earlier date for the nave), in front of which there are traces of a circle made of stone, the walls of which seem too thin to be a fortification. As “Igrišće” means the place of dancing, thus of rituals, we may have here traces of an old, Slavic, or even pre-Slavic sacred spot Christianized by the untiring and in Northwestern Croatia omnipresent St. Martin<sup>7</sup>.

To offer at least a temporary conclusion: the cultural landscape of the Zagreb Prigrorje has as its matrix a number of very old sacred spots, well correlated with the later important human interventions into the environment. In other words, they form the basis of Zagreb’s cultural landscape as we mostly know it today, and confirm that the Mountain has been the key factor of the city’s existence. Not only that its two core areas – Gradec and Kaptol – sprang up on the Mountain’s offshoots, but it has acted as a positive climate modifier, and the source of the most of the necessities of life throughout the history.

<sup>7</sup> Goss and Gudek 2009, pp. 11-16.



9. The Solin “small triangle” (V. Belaj).

## 2. Jelena (Helen)

Zagreb has established its prominence by the end of the 11<sup>th</sup> century. As long term investigators of the earliest monumental Slavic art on the territory of Croatia, we asked ourselves the following question: could, or even should, such a process of endowing the human environment with sense and meaning take into consideration some key individual sites and monuments of the nation’s history? To explore this venue of investigation we should descend to the cradle of Croatian past – Central Dalmatia.

Katičić and Belaj have duly demonstrated that the landscape around Žrnovnica to the east of Split follows the pattern of early Slavic mythical structures<sup>8</sup>. If Perun was located at Sv. Juraj above Žrnovnica, could Mokoš and Veles be found at some of the key national monuments in the Podmorje župa, i.e., the Salonitan ager and the land in between Trogir, Klis, and Split. Choices are many – royal estates and foundations at Bijaći, Putalj, Rižinice, etc., but the most obvious and illustrious spot would have been the Otok (Island) in Solin, on the river Jadro, the site of the mausoleum of the Croatian kings, expanded by Queen Jelena (Helen) before 976<sup>9</sup> (fig. 6). Indeed, the Perun above Žrnovnica looms tall and clear toward the southeast (fig. 7). If so, maybe Veles had his abode in Paljud, *Paludes*,

<sup>8</sup> Belaj 2007, pp. 441-443.

<sup>9</sup> Goss 1975-76.



*10. The Peak of St. Jakob from Medvedgrad (Goss/Jukić).*



*11. Sv. Brdo in the Velebit (Goss/Jukić).*



12. *The Western Papuk from Bijela (V. Belaj).*

the marshy land to the north of the walls of the early medieval Split, i.e. Diocletian's Palace. A spot worthy of consideration would be the hexaconch church of the Holy Trinity and St. Michael, who often tames Veles by sitting upon his home (fig. 8). At our request Professor Belaj had checked out our suggestions and successfully drawn a so-called "small mythical triangle" in line with our proposition (fig. 9)<sup>10</sup>.

The form of the small church, today lost among large suburban buildings, but once on a raised spot of the peninsula and thus much more visible than today, is that of a polyconch, remarkably frequent in the Pre-Romanesque architecture in Croatia. Elsewhere V. Goss has endeavored to demonstrate that the frequency of appearance of the type (be it in its hexaconchal or octoconchal form) is due to the fact that the Slavs recognized a plan which reminded them of sanctuaries in the old country. This is fully in harmony with the established church practice of using places and forms known to the pagan population to facilitate the reception of the new faith<sup>11</sup>.

Our conclusion is that we should intensely subject the key sites of early Croatian history to such an analysis of surrounding space, for example, the Biskupija area near Knin, the Savior's Church at the spring of Cetina, as well as a number of other key sites in the Zadar and Split hinterland.

<sup>10</sup> On the distinction between «big» and «small» triangles, Belaj and Belaj 2007, 16-23.

<sup>11</sup> Goss 2009, pp. 152-163.



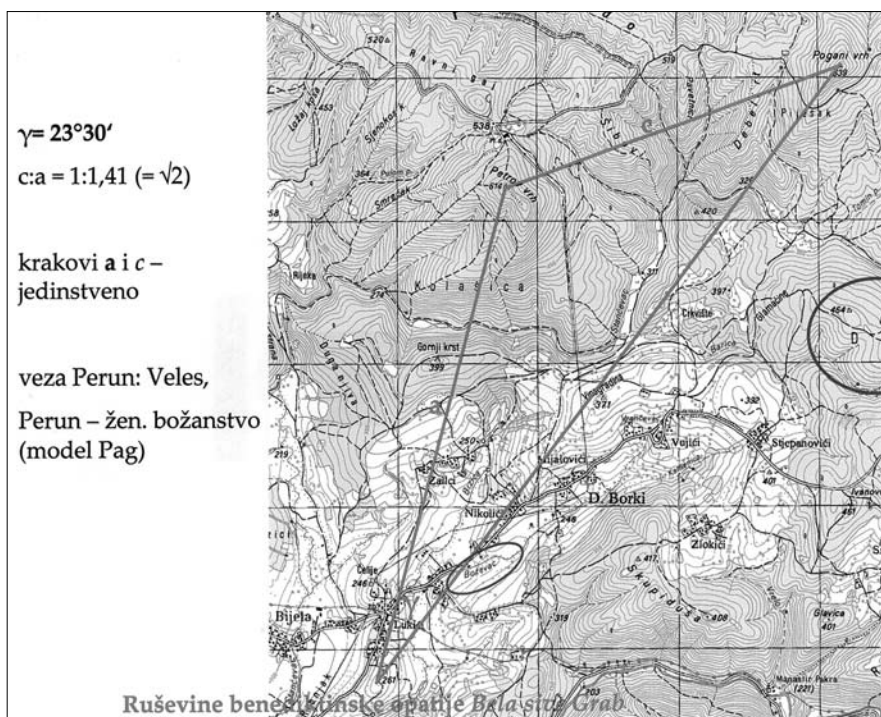
13. The Pogani vrh.

### 3. Bogdin

It has become quite clear that the patterns resulting from application of mythological matter to the landscape, i.e., of human creative interventions into the environment based on mythological elements, occur with considerable frequency. Are there any indications that some forms keep recurring in terms to tell the same tale?

Viewed from Medvedgrad, St. Jakob appears as a fine pyramidal hill (fig. 10). A pyramid is also the Sveto Brdo (the Holy Mountain, fig. 11) on the Southern Velebit, identified as a Perun's seat; or one could quote the Kajles, a Holy Mountain in the Himalayas. Professor Belaj has confirmed and drawn a sacred triangle at the Western tip of the Papuk Mountain in Western Slavonia (fig. 14), which includes a beautiful pyramid of the Pogani Vrh (the Pagan Peak, Perun's seat), the wiggly Petrov Vrh (Peter's Peak, Veles' home), and Mokoš's location exactly at the site of the Benedictine monastery of Bijela, one of the key monuments of the Croatian Middle Ages (fig. 12, 13)<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Here we would like to recall a fine paper on the topic given by Professor Tomo Vinščak at the Conference «Pag u praskozorje hrvatskoga kršćanstva,» Pag, September 26-28, 2008, entitled «Sv. Brdo na južnom Velebitu.» We remain grateful to Professor Vinščak for additional information. We are equally grateful to Professor Vitomir Belaj to have confirmed our intuitions concerning the Zapadni Papuk triangle. See also Goss 2008B, pp. 264-266, and Goss and Gudek 2009, p. 14.



14. Western Papuk triangle (V. Belaj).

Pyramidal mountains have recently gained some notoriety, but here our, admittedly still limited sample, indicates that the regular pyramid form may be the standard “image” of Perun’s home.

Frequently traveling between Zagreb and Rijeka, we have noticed from the through-way, as it descends from the Highlands toward the Kvarner Gulf between Oštrovica and Kikovica, a few very fine pyramidal peaks. As one has been more and more exposed to the cultural anthropologists’ doctrine, we finally picked up a map and established that one of them, not the tallest but in the middle, is called Bogdin (Bog=God, thus possibly God’s peak, or definitely a place related to a God) (fig. 15). It is surrounded by two hills called Velika and Mala Pliš (Big and Little Pliš=Plešivica=Bald Mountain, i. e., Witches’ Mountain) and a smaller hill called Svetonjić (Svet=Holy, thus a place related to Holiness).

We would like to draw the attention of our colleagues to the Bogdin group, as we ourselves have been unable to find any other sensibly related spots in the landscape (we would single out, though, place names such as Bojušine and Treska), and yet believe that here we have a basis for expert research. In saying so we rely on both the place names, but also believe that some confirmation is offered by the form of the hill; and that we may be at the trace of an emerging “iconography of the landscape.”

The standard history of visual arts does not rush to accept views like that, as they threaten the traditional borders between disciplines as well as those within the history



15. *Bogdin* (Goss/Jukić).

of visual arts itself. Such views may be close to some radical theories of art of the 20<sup>th</sup> century, as they take into consideration not just a “static” visual phenomenon called “the work of art,” but also a process requiring a study of the role of the observer and his movement throughout the time and space<sup>13</sup>. The observer’s participation means that in addition to the art of creating images, sounds, movements, smells, etc., we must also have an art of experiencing, a stance that seriously questions the position of *the* art as something elevated and elitist, while at the same time underlining the tremendous importance that “art as living environment” has for one’s both physical and spiritual well-being (if it is at all wise to make distinction between the two)<sup>14</sup>. Which, next, underlines the importance of understanding and respecting our environment, as being kind to our environment we are being kind to ourselves.

<sup>13</sup> Hopkins 2000, pp. 161-197; Danto 2003, 103-124.

<sup>14</sup> Dutton 2009, chapter «Art and Human Nature.»

## Literature

- Belaj, Vitomir 2007, *Hod kroz godinu*, Zagreb.
- Belaj, Vitomir 2008, "Sacred Tripartite Structures in Croatia," in: Mencej, Mirjam ed., *Space and Time in Europe*, Ljubljana.
- Belaj, Vitomir, and Belaj, Juraj 2007, "Ivanečki se 'trokut' produbljuje i širi," *Ivanečka škrinjica* 3, 16-23.
- Danto, Arthur 2003, *The Abuse of Beauty*, Chicago.
- Dutton, Denis 2009, *The Art Instinct*, New York.
- Goss, Vladimir P. 1975-76, "Two Early Croatian Royal Mausolea," *Peristil* 18-19, 5-10.
- Goss, Vladimir P. 2008, "Two Saint Georges and the Earliest Slavic Cultural Landscape Between the Drava and the Sava Rivers," *Peristil* 51, 7-28.
- Goss, Vladimir P. 2008B, "Hiding in: Veles the Snake in the Landscape of Medieval Slavonia," *Ikon* 2, 263-270.
- Goss, Vladimir P. 2009, "Landscape as History, Myth, and Art. An Art Historian's View," *Studia Ethnologica Croatica* 21, 133-166.
- Goss, Vladimir P., and Gudek, Tea, 2009, "Some very Old Sanctuaries and the Emergence of Zagreb's Cultural Landscape," *Peristil* 52, 7-26.
- Hopkins, David 2000, *After Modern Art*, Oxford.
- Katičić, Radoslav 2008, *Božanski boj*, Zagreb.
- Mikić, Vesna 2010, «Razvojni programi za pogranična područja Hrvatske, »*Gradževinar* 62, 123-131.
- Pauzanija 2008, *Vodič po Heladi*, Uroš Pasini, transl., Split.
- Pleterski, Andrej 1996, "Strukture tridelne ideologije pri Slovanov," *Zgodovinski časopis* 50, 163-185.



## Jakob, Jelena i Bogdin – tri minijature na zadanu temu

Vladimir Peter Goss, Vesna Mikić

Čovjek nikad nije mogao živjeti u okolišu koji nije osmislio svojim duhom, odnosno gdje se nije spojilo stvarateljstvo ljudskog roda i prirode. U tom okviru «zeleni» - su otišli dalje od «kulturnjaka», no danas se počinje shvaćati da zaštite opće ekologije nema bez zaštite i prirodne i kulturne ekologije. U biti, one su neodvojive. Takvo shvaćanje vodi do shvaćanja stvaralačke suradnje čovjeka i prirode, te se time lome granice između «grana umjetnosti», ali i granice između «visoke» i «niske», «elitne» i «pučke» umjetnosti, itd. Velika je zasluga lingvistike i kulturne antropologije pri vraćanju studija likovnih umjetnosti na pravi put. U svjetlu izrečenog, iznio bih ukratko tri primjera pokušaja sagledavanja nekih kulturno-pejsažnih fenomena s gledišta proučavatelja likovnih umjetnosti.

### 1. Jakob.

Naš prvi primjer se obraća Zagrebačkom Prigorju. Profesor Belaj je pokazao kako se ključne točke tog pejsaža mogu posložiti u «sveti trkut» - Sv. Jakob na Medvednici (Perun), Sv. Marko na Gradecu (Mokoš) i Županići na Jarunu (Veles). Belaj je primijetio također da tri važna orijentira tog pejsaža nalaze na istoj crti. Crta se preko Save nastavlja u Jakuševac, gdje je u 14. st. a vjerojatno i prije župa Sv. Marka. Preko Medvednice, crta se nastavlja u Jakovlje i Igrišće, toponim koji se u vrlo zanimljivom spomeničkom kontekstu javlja i na Kalniku (mjesto rituala). Dalje nismo išli jer već i ovo zahtijeva intenzivan rad na terenu koji slijedi.

Uz tu os vežu se još neki zanimljivi položaji, prvenstveno na području Remetskog «džepa» moguće najranije jegre slavenskog Zagreba. U skupini Lipa-Rog na istočnom dijelu središnje Medvednice (kako nam je pojasnio Pofesor Pleterski, opet toponimi bogatog sadržaja) locirali smo moguću zanimljivu točku, brijeg po imenu Stari kip.

A povučemo li crtu sa Sv. Jakoba kroz područje Kamenitog stola u Remetama dolazimo do rimskog pretka Zagreba, Andautonije!

Dakle, kulturni pejsaž Zagrebačkog Prigorja ima kao temelj mrežu vrlo starih svetih mjesta, koja uvelike korelira s ljudskim zahvatima u okolišu.

### 2. Jelena

Može li ovakovo osmišljavanje pejsaža, uzeti u obzir važne spomenike nacionalne povijesti? Na pr., ako je Perun kod Sv. Jurja nad Žrnovnicom, da li su Mokoš i Veles na nekom od važnih predromaničkih lokaliteta splitske okolice. Mokoš bi trebala biti na Otoku u Solinu kod crkve SS. Marije i Stjepana, mauzoleja Kraljice Jelene i hrvatskih kraljeva, a Veles na Poljudu (Paludes-Močvare), možda kod šesterolisne crkvice Sv. Trojstva i Mihočila (koji često sjeda ba Velesove položaje). Profesor Belaj mi je nacrtao, t.z., mali trokut koji odgovara mojoj pretpostavci.

Dakle valja podvrgnuti ključne spomenike ranog hrvatskog kršćanstva sličnim analizama.

### 3. Bogdin

Ako se naslućuju uzorci u stvaralačkom osmišljavanju pejsaža, da li smo na tragu nekoj ikonografiji pejsaža? Sv. Jakob je lijepa piramidalna glavica, pa tako i Sv. Brdo na

Južnom Velebitu, Pogani vrh na Zapadnom Papuku i Kajles, sveto brdo Himalaja. Da li je razmjerno pravilan piramidalni oblik standardna «slika» Perunovog stana?

Iznad autoceste Zagreb-Rijeka između Oštovice i Kikovice ima nekoliko vrlo lijepih «piramida» od kojih se jedna zove Bogdin! Mislim da smo zaista na putu prema ikonografiji pejzažnih oblika.

# Hrenova pridiga ob polaganju temeljnega kamna za kapucinski samostan v Ljubljani

Julijana Visočnik

*The author presents a draft for a sermon or a speech, which was given by Tomaž Hren at the consecration on 25th April 1607 of the foundation stone for the new Capuchin monastery in Ljubljana (today park Zvezda in the centre of Ljubljana). This draft was quoted and used primarily as a proof for the existence of pagan beliefs in old Slavic gods even in the 17th century. Since the mentioned draft has not yet been presented as a whole, the context of mentioning Lada, Plejn, and Poberin has not been known; therefore scholars were left on their own for interpretation. The author wants to bridge this gap. Since we have only a draft of Hren's sermon, we do not know the text that was actually spoken. Therefore it will never be clear how much of his attention was actually dedicated to the Slavic gods, which are only mentioned in the draft.*

## I. Tomaž Hren (1560-1630)

Deveti ljubljanski škof je bil znameniti Tomaž Hren, o katerem je bilo že veliko napisanega.<sup>1</sup> Sodbe o njem in o njegovi vlogi za zgodovino Slovencev in Slovenstva pa so bile in ostajajo deljene. Naj na tem mestu dodamo samo nekaj osnovnih podatkov iz njegovega življenja, ki nam bodo pomagali razumeti čas, o katerem govorimo, in Hrenova prizadevanja, ki so razvidna tudi iz tukaj obravnavane pridige.

Tomaž Hren se je rodil leta 1560 v Ljubljani; po smrti očeta ga je starega komaj osem let pod svoje okrilje vzel stric (mamin brat), ki mu je omogočil šolanje. Najprej se je šolal v benediktinskem samostanu v Admontu, nato je študij nadaljeval pri graških jezuitih in nazadnje še na Dunaju. Zaradi bolezni je opustil misel na študij filozofije v Padovi in se vpisal na teologijo v Gradcu. Po mašniškem posvečenju 1588 je postal ljubljanski stolni pridigar ter stolni kanonik. Zapletom navkljub je leta 1599 prejel škofovsko posvečenje. 1614 ga je nadvojvoda Ferdinand imenoval za vladnega namestnika notranjeavstrijskih dežel v Gradcu, a se je tej službi leta 1621 Hren odpovedal. 1628 ga je nadvojvoda Ferdinand imenoval za svojega tajnega svetnika, a je Hren že 1630 v Gornjem Gradu umrl.

Nesporno je, da si je škof Hren zelo prizadeval za prenovo verskega življenja v Ljubljanski škofiji, pri tem si je pomagal na razne načine, med drugim je skrbel za vzgojo duhovniških kandidatov in samih duhovnikov.<sup>2</sup> Spoznal je korist določenih redov, predvsem jezuitov in kapucinov, ter jih pritegnil v svoj »program«. Hren je slovel kot dober

<sup>1</sup> Prim. Kolar, 1992, 17-28; Lavrič, 1988; Lavrič, 1992, 99-109; Škulj, 1992, 110-120; Škulj, 1998 (predvsem Petrič, 1998, 77-88; Škrabl, 1998, 181-198; Škafar, 1998, 257-274); Dolinar, 2007, 107-120 (s pripadajočo literaturo).

<sup>2</sup> Snoj, 1998, 199-216.

pridigar, kar je pričakoval in zahteval tudi od svojih duhovnikov. Pridigal je v domačem jeziku, osnutke za pridige in govore pa si je sestavljal v latinščini. Kot izredni pridigarji so sloveli predvsem kapucini, in prav v tem lahko najbrž iščemo razlog, da jih je povabil v Ljubljano.

## II. Hrenove pridige (1597-1630)<sup>3</sup>

Rokopis, v katerem so zbrane pridige (oz. osnutki za njih) in razni govori znamenitega ljubljanskega škofa Tomaža Hrena, hrani Nadškofijski arhiv v Ljubljani (NŠAL 100, 98/1). Leta 1938 jih je v Bogoslovnem vestniku predstavil Josip Turk, ki jih je na tem mestu natančno razdelal in analiziral. Vseh osnutkov in zapiskov pridig ter govorov je okoli 50, oštevilčil pa jih je prav J. Turk (154 strani). Sam rokopis je sestavljen iz svežnja papirnatih listov. Pridige in govori (oz. njihovi osnutki), ki jih je lastnoročno pisal Tomaž Hren, so zapisani v latinščini. Na začetku teksta je pogosto zapisal tudi kraj in datum, ko je pridiga nastala, ob robovih teksta pa je velikokrat označil tudi vire citatov. Največkrat citira Sveto pismo, sledijo cerkveni očetje (e.g. sveti Avguštin, Ambrozij, Gregor Veliki in drugi) ter tudi filozofa Platona in Aristotela. Pridige je mogoče razdeliti po vsebini na: nedeljske pridige, pridige ob praznikih in pridige ob raznih priložnostih. J. Turk nazorno ilustrira tudi zgradbo Hrenovih pridig, ki imajo načeloma enotno zgradbo:

svetopisemski citat kot geslo;

uvod (exordium);

napoved teme (propositio);

točke premišljevanja in moralni nauki (puncta et doctrinae);

zaključek.<sup>4</sup>

Glede na pridigarsko delo Tomaža Hrena in merila, ki jih je postavil za pridiganje v pravilih ob ustanovitvi alumnata v Gornjem Gradu 1605 (NŠAL 100, 122/9, Fundatio Alumnatus Oberburgensis 1605), ga je mogoče obravnavati kot prenovitelja cerkvenega govorništva.<sup>5</sup>

Pridiga (govor) ob polaganju temeljnega kamna za kapucinski samostan v Ljubljani, ki ima številko XIV (str. 42-44), je nastala za slovesnost 25. aprila 1607 v Ljubljani. Ob tem datumu je na prvi strani zapisan še datum: 11. junij 1623. Tega dne je Hren v Ljubljani položil in posvetil temeljni kamen nove avguštinske cerkve in samostana, ki so ju redovniki začeli graditi onstran špitalskega mosta v ljubljanskem predmestju.<sup>6</sup> Kje se skriva razlog, da sta na pridigi zapisana dva datuma oz. zakaj je na pridigi pripisan drugi datum? Glede na to, da gre ponovno za blagoslovitev temeljnega kamna za samostan in cerkev, lahko sklepamo, da je Hren isti osnutek porabil še ob tej priložnosti. Določene spremembe so bile sicer res nujne, a okvir je lahko ostal isti.

Ob robu pole je Hren striktno zapisoval citate, v našem primeru gre za citate in aluzije na svetopisemske odlomke. Ker so slovesnost obhajali na praznik sv. Marka, ga je v govoru omenil kot apostola teh krajev. Kot poročajo drugi viri, se je ob tej priložnosti zbrala velika množica ljudi, ki so z odobravanjem in navdušenjem sprejeli škofovo pridigo.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Prim. Turk, 1938, 40-73; Kolar, 1992, 23.

<sup>4</sup> Prim. Turk, 1938, 50.

<sup>5</sup> Prim. Kolar, 1992, 24.

<sup>6</sup> Lavrič, 1988, 219.

<sup>7</sup> Glej op. 11.



Sl. 1 Alois Schaffenrath, Kapucinski samostan v Ljubljani, okoli 1817, kolorirana jedkanica/papir, last: MGML-Mestni muzej Ljubljana.

Fig. 1 Alois Schaffenrath, Capuchin monastery in Ljubljana, around 1817, coloured etching/paper, possession of: MGML-City museum Ljubljana.

### III. Kapucini v Ljubljani

Sloves kapucinov kot izrednih pridigarjev je očitno prepričal tudi Tomaža Hrena, saj se je na njih obrnil s prošnjo, da naj pridejo tudi v Ljubljano. Njihova uspešna dejavnost, ki je bila usmerjena predvsem v katoliško prenavo, in jo je lahko spremljal v sosednjih mestih, je gotovo pripomogla k njegovi odločitvi. Za gradnjo samostana jim je zemljišče v Ljubljani podaril nadvojvoda Ferdinand. Ljubljanski škof Hren je 25. 4. 1607 na tem mestu (današnji park Zvezda) postavil križ in blagoslovil temeljni kamen (Sl. 1). Cerkev in samostan so ob pomoči in številnih darovih zgradili zelo hitro. Že naslednje leto 31. avgusta 1608 je Hren cerkev posvetil. Hren jim je priskrbel še osnovni pridigarski priročnik: Sveto pismo v slovenskem jeziku. Na omenjenem mestu so kapucini v Ljubljani delovali vse do leta 1809, ko so red razpustili Francozi.<sup>8</sup>

Škof Hren je v protokolu zapisal tudi poročilo o slovesnosti blagoslovitve tega temeljnega kamna; v listini, ki jo je vložil v temeljni kamen je omenil, da je ustanovitelj samostana nadvojvoda Ferdinand, ki je za gradnjo poklonil vicedomski vrt zunaj mestnega obzidja ob južnih vratih.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Prim. Benedik, 1992, 29-42; prim. še Kolar, 1992, 22.

<sup>9</sup> Prim. Škafar, 1998, 264-265; Benedik, 1988, 18, 59-61; prim. Benedik, Kralj, 1994, 23, kjer citirata Liber capitularis provinciae Bohemiae 29, ki omenja prihod prvih dveh kapucinov v Ljubljano. Izbrala bi naj prostor za gradnjo samostana: ... Qui cum ad ipsam pervenissent civitatem, elegerunt quendam situm, seu locum ab

42      25. April 1603  
 In festo S. Martini  
 Episcopi Carniole  
 Apud Ljubianam  
 11. Junij 1603  
 apud Ljubianam  
 Serenissimi PP  
 Augustissimi  
 Sacerdotis

Hr.

**I**N POSITIONE & CONSECRATIONE  
 primarij Lapidis pro Monasterio nouo  
 Venerabilium et deuotissimorum Viri Senen[is]  
 Fratrum Ordinis S. Francisci Capucinorum  
 in Suburbanijs Labraci  
 Designauit D[omi]n[us] Iesus septuaginta duos      Luc. 10.

Quando Rex quispiam Vexillum suum  
 erigit, solent multi eius nomine deuoti et  
 obediens accedere, dare nom[en] in signo  
 Regis iocundari ac triumphare.  
 Rex Regum et Dominus dominantium      Apoc. 19.  
 D. X. Iesus Christus. Quoniam ipse & Deus  
 magnus & Rex super omnia terram.      Gal. 94.

Vexillum eius signum uiciferae S. Crucis, in  
 qua liberati et saluati sumus. Vexilla Regis  
 praeferunt fulges Crucis mysterium.

Hoc depingitur hodie in hoc loco benedictum  
 ut adoremus. Sanctificat aut[em] p[er] uerba  
 Dei om[n]is creatura Dei bona. & p[er] orationem.      1. Tim. 2.

Verbum aut[em] caro factum & p[er] ipsum creauit  
 sanctificauit & restaurauit. Vig[il]a die pacificas  
 & sanguinem Crucis filij eius om[n]ia sunt q[ui] in caelis  
 sunt q[ui] in terris sunt.      Verite q[ui] adoremus      Col. 1.

1. Quia signus signati maiestate & gloria inuicem nobis.
2. Ut seruamus in hoc loco serui Dei Deo. (qui seruire regnant)
3. Ut sit p[ro]p[ri]a et totius ciuitatis propaganda & q[ui]d[am] Tanti[us] i[us]

Sl. 2 Prva stran XIV. Hrenove pridige (Foto T. Krampač, Nadškofjski arhiv Ljubljana).  
 Fig. 2 Page 1 of Hren's sermon XIV (Photo T. Krampač, Archbishop's archives Ljubljana).

Propos. Et quid sibi voluit tam celebres et sacro  
 sacrata ceremonie. Audivisti de cruce.

Evad. 1. Instituit, ut unde mors oriebat: inde vita  
 resurgeret. Et qui in ligno moreretur. in  
 ligno quoque viveret. I. Chr. D. & -

2. Excluditur p̄ter iniqui, et opinantur  
 Si q̄ p̄m̄isq̄ debilitat: quia l'urandi q̄ suis  
 civitati in hoc tropho. Adm. l'urandi, non  
 diabolo ipse quales. non aerea p̄ter.

Sortitur in fundamento lapis primarius  
 et benedicitur. - Hic Chr. dicitur fig.

Mat. 2. Lapis sine macula se monte abstrig. Quia  
 Dns q̄ sud n̄iam de Monte suo sancto e coelis  
 dignatus e ad nos descendere: carnem abiq̄ vi-  
 nili ferire. sine p̄ro assumptis, in similitudine

Plat. 2. sine macula facty. d' labitu inveniunt ut domo.  
 Hic lapis angularis e, qui l'ur reprobaueunt  
 adificatores p̄m̄i si. Judai. facty e in in

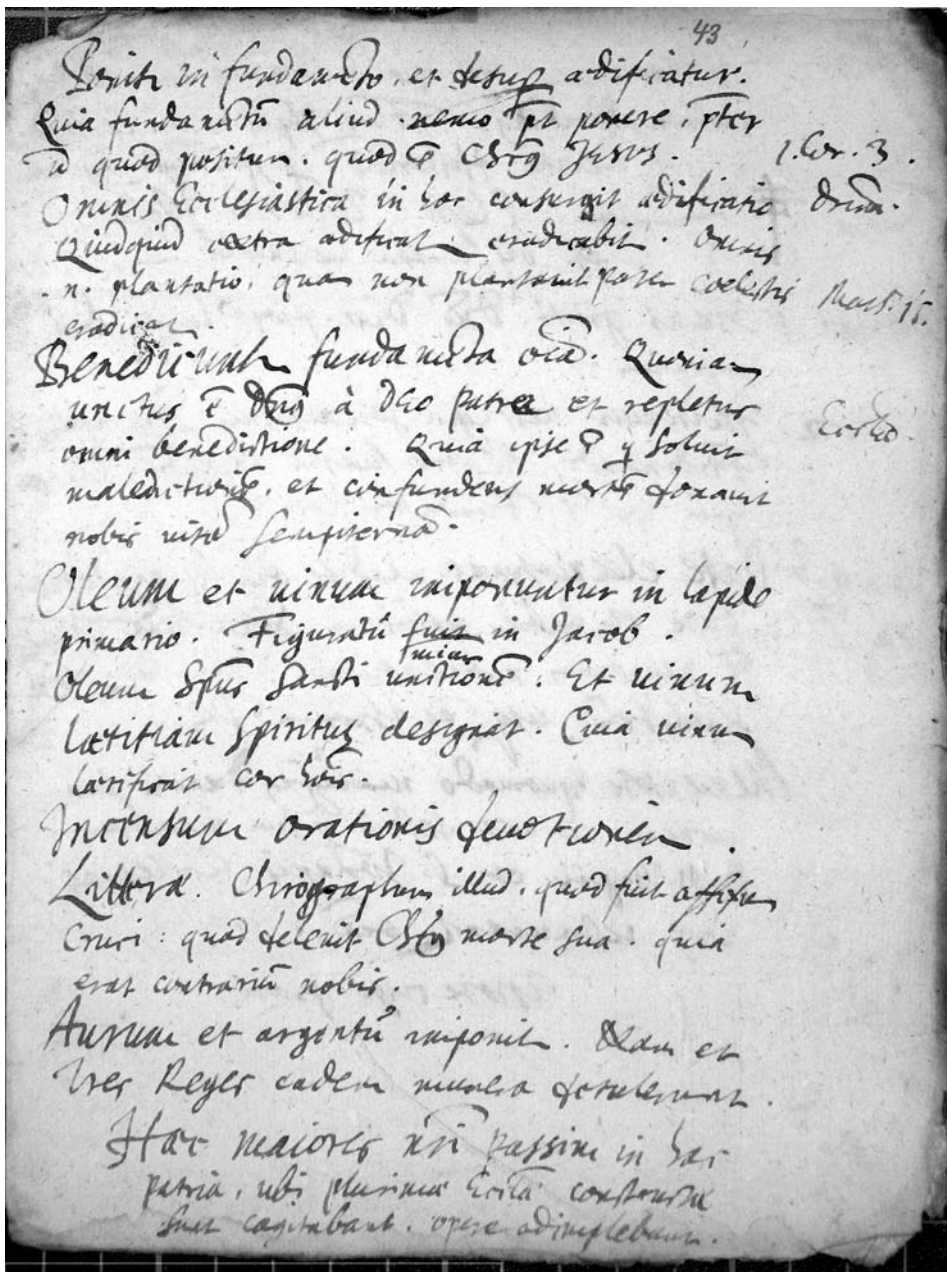
Plat. 117. caput anguli: Et sup quibuscumq̄ occiderit. l'ur  
 Math. 21. teret eū. qui aut sup ip̄s occiderit. confringet

1 Pet. 2. Lapis angularis, electus & pretiosus in funda-  
 mento recto. Petra p̄iosa Chr. Jesus

1. Cor. 10. Dns n̄ster: qua iudata. deus dicit. undamq̄  
 et comparare eam.

Sl. 3 Druga stran XIV. Hrenove pridige (Foto T. Krampač, Nadškofjski arhiv Ljubljana).

Fig. 3 Page 2 of Hren's sermon XIV (Photo T. Krampač, Archbishop's archives Ljubljana).



Sl. 4 Tretja stran XIV. Hrenove pridige (Foto T. Krampač, Nadškofjski arhiv Ljubljana).  
 Fig. 4 Page 3 of Hren's sermon XIV (Photo T. Krampač, Archbishop's archives Ljubljana).



Et nos quibus tali die S. Marto Evangelia  
 sacra, fuerunt. Fuit Aply hanc partem  
 Revis Historia. p. hanc compositionem  
 Hora. ¶ Lada: Pleji: Robertin Pola  
 et dij ansea Carniola.

Oratio. 1. Simus grati Dno Dno. propter lunam p[er]i  
 acceptam.

2. Invenimus vestigia serenissimi Principis  
 Ferdinandi. Mariti Mariae. & hunc Principem  
 quia ipse Fundator loci.

Luce. 6. 3. Date eleemosynas. ut videat o[mn]ia q[uod] possidetis  
 11. 12. dare et dabit vobis. Sola nuda sunt  
 & pauperum sustentationem: unquam nuda  
 sepulchrum usq[ue] ad thronum Dei.

Memento quomodo malignus dæmon suo  
 mareno curavit festum p[er] sua membra  
 B. M. Virginis et S. Iohannis Adolescentis.  
 Eorum restaurat o[mn]ia.

Agros ergo grati

Sl. 5 Četrta stran XIV. Hrenove pridige (Foto T. Krampač, Nadškofjski arhiv Ljubljana).

Fig. 5 Page 4 of Hren's sermon XIV (Photo T. Krampač, Archbishop's archives Ljubljana).

#### IV. Tekst pridige, transkripcija<sup>10</sup>

In positione & consecratione primarij lapidis pro monasterio novo venerabilium et devotissimorum Dei servorum fratrum ordinis Sancti Francisci Capuccinorum in suburbanis Labaci.

Designavit Dominus Jesus septuaginta duos etc.<sup>11</sup>

Quando Rex quispiam vexillum suum erigit, solent multi eius nomini devoti et obediens accurrere, dare nomina, in signo Regio iucundari ac triumphare. Rex Regum et Dominus dominantium<sup>12</sup> Dominus Jesus Christus. Quoniam ipse est Deus magnus & Rex super omnem terram.<sup>13</sup> Vexillum eius signum vivificum Sancti Crucis in qua liberati et salvati sumus. Vexilla Regis prodeunt fulget Crucis mysterium. Hoc defigitur hodie in hoc loco benedictum ut adoremus. Sanctificatur autem per verbum. Dei omnis creatura Dei bona & per orationem.<sup>14</sup> Verbum autem caro factum est, per quod creavit sanctificavit & restauravit Deus omnia pacificans per sanguinem Crucis filij eius omnia sive quae in caelis sive quae in terris sunt.<sup>15</sup> Venite quo adoremus.

Quia signum signati maiestatem & gloriam iunxit nobis.

Ut serviant in hoc loco servi Dei Deo. Cui servire regnare est excluso per hoc triumphale signum inimico.

Ut sit patriae et totius civitatis propugnaculum & praesidium. Templum Salomonis.

Et quid sibi volunt tam celebres et sacrosanctae caeremoniae. Audivistis de cruce.

1. Quia Dominus salutem humani generis in ligno crucis constituit, ut unde mors oriebatur: inde vita resurgeret. Et qui in ligno vincebat in ligno quoque vinceretur, per Christum Dominum nostrum.

2. Excluditur potestas inimici et exinanitur. Si quo inimicus debilitatur: quam laetandum est huic civitati in hoc trophaeo. Non turra, non diabolus ipse praevaleret, non aereuae potestates.

---

ipsomet serenissimo achiduce pro amore Dei liberaliter exhibitum, in quo reverendissimus illius civitatis episcopus crucem erexit, primariumque lapidem solemniter et benedictione in fundamentis posuit 25 Aprilis 1607. Qui quidem episcopus propter caeremoniam praedictam etiam concionem habuit cum magna populi laetitia et applausu.

<sup>10</sup> Na tem mestu se za pomoč pri transkripciji ter koristne nasvete zahvalujem dr. Matjažu Ambrožiču, dr. Francetu M. Dolinarju in dr. Ani Lavrič. Zahvala za pobudo objave te pridige pa gre dr. Andreju Pleterskemu.

<sup>11</sup> Vulgata: Lc 10, 1 Post haec autem designavit Dominus et alios septuaginta duos ... (Potem je Gospod določil še drugih dvainsedemdeset ...).

<sup>12</sup> Vulgata: Apoc. 19, 16 et habet in vestimento et in femore suo scriptum **rex regum et Dominus dominantium** (Na plašču in na boku pa ima zapisano ime: Kralj kraljev in Gospod gospodov).

<sup>13</sup> Vulgata: Psal. 94, 3 quoniam fortis et magnus Dominus et **rex magnus super omnes deos** (zakaj velik Bog je Gospod, velik kralj nad vsemi bogovi).

<sup>14</sup> Vulgata: 1 Tim. 4, 4-5 **quia omnis creatura Dei bona** et nihil reiendum quod cum gratiarum actione percipitur sanctificatur enim per verbum Dei orationem (Zakaj vse, kar je ustvaril Bog, je dobro in ničesar ne smemo zametavati, le da to s hvaležnostjo uživamo. Saj vse posvečuje božja beseda in molitev).

<sup>15</sup> Vulgata: Kol. 1, 20 et per eum reconciliare omnia in ipsum **pacificans per sanguinem crucis eius sive quae in terris sive quae in caelis sunt** (in da je po njem spravil s sabo vse stvarstvo. Saj je s krvjo njegovega križa, se pravi po njem, pomiril, kar je na zemlji in kar je v nebesih).

Ponitur in fundamento lapis primarius et benedicitur. Hic Christum Dominum signum.

Lapis sine manu de monte abscissus:<sup>16</sup> quia Dominus per suam misericordiam de monte suo sancto et coelis dignatus est ad nos descendere:<sup>17</sup> carnem absque virili semine sine peccato assumpsit in similitudinem hominem factus est habitu inventus ut homo.<sup>18</sup>

Hic lapis angularis est, quem licet reprobaverunt aedificatores primi sicut Iudaei factus est tamen in caput anguli.<sup>19</sup> Et super quaecumque coriderit, conteret eum qui autem super ipsum coriderit, confringetur.<sup>20</sup> Lapis angularis, electus & pretiosus<sup>21</sup> in fundamentum Ecclesiae Petra pretiosa Christus Jesus Dominus noster: qua inventa demum omnia vendamus et comparemus eam.<sup>22</sup>

Ponitur in fundamento et desuper aedificatur. Quia fundamentum aliud nemo potest ponere<sup>23</sup> praeter id quod positum, quod est Christus Jesus omnis Ecclesiastica in hoc consurgit aedificatio. Quidquid extra aedificatur eradicabitur. Omnis enim plantatio, quam non plantavit pater coelestis eradicatur.<sup>24</sup>

Benedicuntur fundamenta omnia. Quoniam unctus est Dominus a Deo patre et repletus omni benedictione. Quia ipse est qui solvit maledictionem et confundens mortem donavit nobis vitam sempiternam.

Oleum et vinum imponuntur in lapide primario. Figuratum fuit in Jacob. Oleum spiritus sancti unctionem ...<sup>25</sup> Et vinum laetitiam spiritus designat. Quia vinum laetificat cor hominis.

Incensum orationis devotionem. Litterae. Chirographum illud, quod fuit affixum cruci: quod delevit Christus morte sua. Quia erat contrarium nobis.

<sup>16</sup> Vulgata: Dan. 2, 45 secundum quod vidisti **quod de monte abscisus est lapis sine manibus** ... (Saj si videl sam, da se je z gore kamen utrgal brez človeških rok ...).

<sup>17</sup> V tekstu descendere.

<sup>18</sup> Vulgata: Fil. 2, 7 sed semet ipsum exinanivit formam servi accipiens **in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo** ... (ampak je sam sebe izničil tako, da je prevzel vlogo hlapca in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek ...).

<sup>19</sup> Vulgata: Psal. 117, 22 lapis quem reprobaverunt aedificantes factus est in **caput anguli** (118 kamen, ki so ga zidarji zavrgli, je postal vogelni kamen).

<sup>20</sup> Vulgata: Mat. 21, 44 **et qui ceciderit super lapidem istum confringetur** super quem vero ceciderit conteret eum (Kdor bo padel na ta kamen, se bo razbil; in na kogar bo on padel, se bo strl).

<sup>21</sup> Vulgata: 1 Pet. 2, 6 ... ecce pono in Sion **lapidem summum angularem electum pretiosum** et qui crediderit in eo non confundetur (Glej, na Sionu polagam kamen, izbran in dragocen vogelni kamen. Kdor se bo nanj zanesel, ne bo doživel sramote).

<sup>22</sup> Vulgata: 1 Kor 10, 4 **petra autem erat Christus** (in ta skala je bil Kristus).

<sup>23</sup> Vulgata: 1 Kor. 3, 11 ... **fundamentum enim aliud nemo potest ponere** praeter id quod positum est qui est Christus Iesus (Drugega temelja namreč nihče ne more položiti razen tistega, ki je že položen, in ta je Jezus Kristus).

<sup>24</sup> Vulgata: Mat. 15, 13 ... **omnis plantatio quam non plantavit Pater meus caelestis eradicabitur** (vsaka sadika, ki je ni vsadil moj nebeški Oče, bo izkoreninjena).

<sup>25</sup> Nad besedo unctionem je napisana še ena beseda, ki pa je ni mogoče prebrati.

Aurum et argentum imponitur. Nam et tres reges eadem munera detulerunt.

Haec maiores nostri passim in hac patria, ubi plurimae ecclesiae constructae sunt cogitabant, opere adimplebant.

Et nos quoque tali die Sancto Marco Evangelistae sacrata faciamus. Fuit Apostolus harum partium. Recita historiam. Per ipsum cognovimus Deum.

Nota †<sup>26</sup> Lada: Plejn: Poberin, Idola et dij antea Carniolae.

Trinae: 1. Simus grati Domino Deo propter lumen fidei acceptum.

2. Imitemur vestigia Serenissimi Principis Ferdinandi matris Mariae & nostri principi quia ipse est Fundator loci.

Date eleemosynas, vendite omnia quae possidetis date et dabit vobis.<sup>27</sup> Sola misericordia comes est pauperum morientium constat extra sepulchrum usque ad thronum Domini.

Mementote quomodo malignus daemon suo veneno curavit destrui per sua membra Beatae Mariae Virginis et Sancti Joannis Ecclesias. Ecce restaurantur omnia. Estote ergo grati.

## V. Prevod

Pri postavitvi in posvetitvi temeljnega kamna za nov samostan častitljivih in kar najbolj predanih Božjih služabnikov bratov kapucinov frančiškanskega reda v predmestju Ljubljane.

Gospod Jezus jih je določil 72 itd.

Ko nek kralj dvigne svoj prapor, imajo mnogi njegovemu imenu predani in ubogljivi navado prihiteti, dati imena, se v kraljevskem znamenju razveseliti in zmagovati. Kralj kraljev in gospod gospodujočih, gospod Jezus Kristus. Ker sam je velik Bog in kralj čez vso zemljo. Njegov prapor je oživlajoče znamenje svetega Križa, v katerem smo bili osvobojeni in rešeni. Kraljeva prapor koristi in se blešči skrivnost križa. Ta blagoslov se danes na tem mestu razglaša, da bi molili. Posvečuje se pa po besedi. Vse Božje stvarstvo je dobro in se posvečuje po molitvi. Beseda pa je meso postala in po njej je Bog ustvaril, posvetil in obnovil vse; s krvjo njegovega križa, njegovega sina, je pomiril vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih. Pridite, da bi molili.

Ker smo z znamenjem zaznamovani, nam je združil veličino in slavo.

Da bi na tem mestu božji služabniki služili Bogu. Njemu služiti, pomeni vladati, izključno po tem triumfalnem znamenju sovražniku.

<sup>26</sup> Hrenova poznavalka dr. Ana Lavrič pravi, da je Hren takšnih križev narisal veliko; kadar je le mogel, ga je kam pritaknil (gl. pontifikalne protokole, prim. Lavrič, 1988, 184). Po njenem mnenju ga je mogoče razložiti s tem, da je Hren vedno in povsod želel poudarjati eksemptnost ljubljanske škofije in neposredno podrejenost papežu (nasproti oglejskemu patriarhu). Na tem mestu pa je morda hotel še dodatno poudariti pripadnost, podrejenost papežu, najvišjemu pravovernemu organu, nasproti omembi poganskega.

<sup>27</sup> Vulgata: Lk 12, 33 **vendite quae possidetis et date elemosynam** (Prodajte, kar imate, in dajte vbogajme).

Da bo branik in varstvo domovini ter vsej državi. Salomonov tempelj.

In kaj želijo zase tako slavni in posvečeni obredi. Slišali ste o križu.

1. Ker je Gospod rešitev človeškega rodu določil na lesu križa, da od koder je izvirala smrt, od tam je ponovno vstalo življenje. In kdor je zmagal na lesu, bo na lesu tudi premagan. Po Kristusu, Gospodu našem.

2. Izključi in oropa se moč sovražnika. Če je sovražnik tako ohromljen, se mora ta država veseliti v tej zmagi. Ne bodo prevladali ne stolpi, ne sam hudič, ne nebesne sile.

V temelj postavljamo odličen kamen in ga blagoslovljamo. To je znamenje Gospoda Kristusa.

Kamen, ki je bil brez rok odtrgan z gore: ker Gospoda smo po njegovem usmiljenju spoznali za vrednega spustiti se s svoje svete gore in z nebes k nam: privzel je obliko mesa brez moškega semena in brez greha ter postal podoben ljudem, po zunanosti je bil kakor človek.

Ta kamen je vogelni kamen, ki, čeprav, so ga zidarji zavrgli kakor prvi Judi, je vendar postal vogelni kamen. Kdor bo padel na ta kamen, se bo razbil; in na kogar bo padel, bo strt. Izbran in dragocen vogelni kamen, v temelju cerkve je dragocena skala Jezus Kristus, naš Gospod: in potem, ko smo jo naposled našli, prodamo vse in si jo pridobimo.

Polagamo v temelj, in nad njim se gradi. Ker drugega temelja ne more nihče položiti, razen tistega, ki je že položen, in ta je Jezus Kristus, in v tem vstaja vsaka cerkvena zgradba. Karkoli se gradi mimo tega, bo uničeno. Vsaka sadika namreč, ki je ni posadil nebeški oče, bo izkoreninjena.

Blagoslovljajo se vsi temelji. Ker Gospod je bil maziljen od Boga očeta in napolnjen z vsakim blagoslovom. Ker sam je tisti, ki se je rešil sramotenja, zmedel smrt in nam daroval večno življenje.

Olje in vino sta postavljena na temeljni kamen. Pri Jakobu je bilo prikazano, da je olje duh svetega maziljenja ...<sup>28</sup> In vino določa veselje duha. Ker vino razveseli srce človeka.

Vžgan od vdanosti za molitev. Črke. Oni zapis, ki je bil pritrjen na križ: ki ga je Kristus uničil s svojo smrtjo. Ker nam je bil nasproten.

Namestili smo zlato in srebro. Kajti tudi trije kralji so prinesli enake darove. Za te so naši predniki povsod v tej domovini, kjer so postavljene številne cerkve, mislili, da jih bodo z delom zapolnili.

In tudi mi na ta dan svetega Marka evangelista delamo svete reči. Bil je apostol teh krajev. Beri zgodovino. Po njem samem spoznavamo Boga.

<sup>28</sup> Manjkajoča beseda, glej opombo 26.

Pomni! Lada, Plejn, Poberin, maliki in bogovi, ki so bili nekdanj na Kranjskem.

Troje:

1. Bodimo hvaležni Gospodu Bogu za prejeto luč vere.

2. Posnemajmo stopinje presvetega kneza Ferdinanda, matere Marije, in našega kneza, ker je sam ustanovitelj tega kraja.

Dajajte miloščino, prodajte vse, kar imate, dajajte in se vam bo dalo. Samo usmiljenje je spremljevalec ubogih umirajočih, ostaja zunaj groba pa vse do Gospodovega prestola.

Pomnite na kak način je pokvarjeni hudič s svojim strupom izvršil! S svojimi udi sem porušil cerkvi Blažene Marije Device in Svetega Janeza. Glejte, vse se obnavlja. Bodite torej hvaležni!

## VI. Komentar

Pridiga XIV (oz. njen osnutek) je že večkrat pritegnila pozornost znanstvenikov, pa ne toliko zaradi dejstva, da je bila podana ob ustanovitvi kapucinskega samostana, tudi ne zaradi latinščine, v kateri je zapisana, in prav tako ne zaradi aluzij in citatov iz Svetega pisma, iz katerih je pridiga v veliki meri sestavljena. Vse zgoraj naštetu ne preseneča in ne prinaša nič neobičajnega. Gotovo pa je odraz časa, v katerem je nastala, v njej se zrcalijo proti reformatorske težnje. Pa tudi to ni bil glavni razlog za zanimanje, ki ga je požela. Ustaviti se je potrebno na četrti strani, kjer lahko preberemo stavek: »Lada: Plejn: Poberin, Idola et dij antea Carniolae,« ki predstavlja glavni razlog za nemalo izvajanj na temo Hrenove hipotetične ogorčenosti na račun tega, da naj bi nekdanji poganski bogovi na Kranjskem med ljudstvom še vedno živeli.<sup>29</sup>

Nadaljevati je mogoče s pokristjanjevanjem na Slovenskem; jasno je, kdaj se je začelo, a ob tej omembi staroslovanskih božanstev se je gotovo potrebno vprašati, kako uspešno je bilo, če T. Hren še v 17. st. omenja druga poganska božanstva. Kakor da reformacija že sama po sebi ne bi bila dovolj, smo ob tej omembi primorani pomisliti na obstoj starejših predkrščanskih religiozних praks v odmaknjenih krajih Kranjske. Ker pa je posvetitev temeljnega kamna potekala na praznik svetega Marka, se Hren za trenutek ustavi pri tem apostolu naših krajev,<sup>30</sup> po katerem bi naj naši kraji Boga sploh spoznali. In takoj za tem Hren navede »sporen« stavek. Ker gre za osnutek, ne vemo, kako ga je povezal z odlomkom pred njim in kako s tistim za njim. Ena izmed verjetnih možnosti je tudi ta, da je prav sveti Marko tisti, ki je iz naših krajev pregnal poganske bogove in malike, torej tiste, ki so bili nekdanj na Kranjskem. Na ta način lahko Hrenovo omembo vstavimo v širši kontekst vsebine pridige in uničimo izstopajoči učinek, ki ga ima obravnavani stavek na prvi pogled.

<sup>29</sup> Mal, 1940, 3; Petrović, 2001, 55; Pleterski, 2001, 41.

<sup>30</sup> Evangelist Marko ni nikoli deloval v naših krajih, so pa njegove svetinje po njegovi smrti iz Aleksandrije prepeljali v Benetke, kjer so mu sezidali veličastno cerkev. Iz Benečije in Ogleja pa se je češčenje sv. Marka širilo v naše dežele, prim. Leto Svetnikov II, 209. Valvasor v VI. knjigi navaja podatek, da bi naj sv. Marko dejansko nekaj časa živel in deloval v Akvileji; s sv. Hermagoro bi naj oznanjevala v sami Akvileji in tudi v sosednjih pokrajinah, prim. J.W. Valvasor, VI. Knjiga, II. poglavje (J. W. Valvasor, 1689, II. Theil, 383-384). Valvasor najbrž sledi ljudskemu izročilu, ki ga je očitno poznal tudi škof Tomaž Hren.

Kljub temu še vedno ostaja vprašanje, zakaj se je Hrenu zdelo pomembno poganske bogove sploh izrecno omeniti. Predvidevamo lahko, da jih je vzel iz ljudskega izročila,<sup>31</sup> kar seveda ne dokazuje obstoja češčenja teh bogov v 17. st., ga pa tudi ne zanika. Potrjuje pa poznavanje teh likov med ljudstvom, saj jih v nasprotnem primeru tudi ne bi bilo smiselno omenjati pred ljudskimi množicami, ki so prišle na slovesnost. Če pa jih je vzel iz ljudskega izročila, potem lahko sklepamo, da so bili vsaj do neke mere med ljudmi še vedno živi.

Omenjeni stavek pa je mogoče razumeti preprosto kot pridigarski vložek, kot retorični ekskurz, kot prisposodobno, s katero je želel poudariti, da so nekoč v naših krajih častili poganske bogove, danes pa pravega Boga. Učinek tistega, kar je želel povedati, je bil večji, če je izpostavil tisto, kar je bilo prej, za razliko od tega, kar je sedaj. Besedica *antea* ima svojo težo, ki je ne gre zanemariti.

V literaturi je mogoče zaslediti, da je Hren šokiran ugotavljal obstoj poganskih bogov, da je ob tej priložnosti proti njim strogo nastopil itd.<sup>32</sup> Vendar na osnovi zapisanega v pridigi ne moremo izpeljati ne tona povedanega in ne sklepati, koliko časa se je Hren dejansko pomudil pri poganskih bogovih in malikih na Kranjskem. Pred nami je pač samo osnutek, ki nam sicer pove, česa se je v pridigi nameraval dotakniti, ne moremo pa izpeljati, na kak način in kako obsežno se je česa dejansko lotil. Avtorji, ki so pisali o Hrenovem nastopu proti poganskemu verovanju, iz samega osnutka niso mogli zaključiti, kako oster je bil njegov t.i. nastop proti poganskemu verovanju, ko pa Hren samo naniza tri slovanske bogove in omeni malike.

Kaj je mogoče povedati o izboru slovanskih božanstev, ki jih navede Hren? Zakaj se pojavi Lada, boginja pomladi, veselja, zakona in zdravja? Glede na njeno vlogo je mogoče sklepati na to, da je bila med ljudmi zelo priljubljena. Kot zaščitnica pozitivnega, optimističnega, veselja, veselja do življenja in njegovega prebujanja, zdravja itd. bi nesporno z lahkoto ohranjala svoje častilce. Posebno še, če imamo v mislih, da je krščanstvo nastopalo zelo resno, strogo, togo; z odnosom, da je onostranstvo tisto, ki kaj šteje, in za kar si je potrebno prizadevati.

Hren omenja še Plejna in Poberina. Plejn bi naj bil dobri domači duh, ki ga je mogoče enačiti tudi s Polevojem. Povezujemo ju z dobro žitno letino, za katero se jima je ljudstvo gotovo naprej priporočalo in poleti zahvaljevalo.<sup>33</sup> Verovanje v Polevoja, poljskega duha, ki ga povezujemo z žetvijo, klasjem in na splošno poljem, je bilo razširjeno predvsem med Rusi.<sup>34</sup> Ker je bila dobra letina pogosto življenjskega pomena, bi se češčenje Plejna lahko ohranjalo dolgo časa. Kot nasprotni pol življenjskega kroga (prejemanja in dajanja) se pojavi še Poberin, torej tisti, ki pobere. Če je Plejn tisti, ki da, je Poberin tisti, ki vzame. Še danes je poberin<sup>35</sup> prisoten na slovenskem prostoru kot spremljevalec maškar, ki pobira darove (Brkini). Poberina je mogoče najti tudi v obliki poberuh, ki velja za najstarejšo slovensko ime meseca septembra,<sup>36</sup> kar gre ponovno v kontekst prej povedanega. September je mesec, ko se pospravlja večina letine, se jo torej pospravi (pobere).

<sup>31</sup> V učeni literaturi tistega časa jih ni najti (prim. Zbrana dela Primoža Trubarja II, 227-239; Valvasor, VI. knjiga; Schönleben, 1680/1681, 347; računali pa bi lahko še na Hrenovo natančnost pri zapisovanju citatov. Ob tem stavku namreč ni pripisa.

<sup>32</sup> Mal, 1940, 3.

<sup>33</sup> Mal, 1940, 23-24.

<sup>34</sup> Ovsec, 1991, 343, 360.

<sup>35</sup> S tem v zvezi je mogoče omeniti še ime poberuh, ki je bilo nekdaj v rabi za mesec september, torej tisti mesec, ki vzame (v smislu, da jih je potrebno pobrati) večino pridelkov.

<sup>36</sup> Prim. Stabej, 1966, 73, 80.

## Bibliografija

- Benedik, M., »Iz protokolov ljubljanskih škofov, Protokol 1, 128-53, za leta 1606-1611«, v: *Acta ecclesiastica Sloveniae* 10, Ljubljana, 1988, 7-160.
- Benedik, M., »Kapucini v notranjeavstrijskih deželah«, *Bogoslovni vestnik* 52, 1992, 29-42.
- Benedik, M., A. Kralj, »Kapucini na Slovenskem v zgodovinskih virih. Nekdanja Štajerska kapucinska provinca«, v: *Acta ecclesiastica Sloveniae* 16, Ljubljana, 1994.
- Dolinar, F.M., »Tomaž Hren (1560-1630)«, *Dom in svet*, 1995, 215-223.
- Dolinar, F.M., *Ljubljanski škofje*, Ljubljana, 2007.
- Kolar, B., »Ljubljanski škof Tomaž Hren in katoliška obnova«, *Bogoslovni vestnik* 52, 1992, 17-28.
- Kranjc Vrečko F. (ur.) in drugi, *Zbrana dela Primoža Trubarja. Ta celi catechismus s kratko zastopno izlago, 1567; Catechismus z dveima izlagama, 1575*, Ljubljana, 2003.
- Lavrič, A., *Vloga ljubljanskega škofa Tomaža Hrena v slovenski likovni umetnosti I. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, razred za zgodovinske in družbene vede. Dela 32. Umetnostnozgodovinski inštitut Franceta Steleta I, II*. Ljubljana, 1988.
- Lavrič, A., »Vloga ljubljanskih škofov Janeza Tavčarja in Tomaža Hrena v likovni umetnosti katoliške obnove«, *Bogoslovni vestnik* 52, 1992, 99-109.
- Mal, J., »Slovenske mitološke starine«, *Glasnik muzejskega društva za Slovenijo* XXI, 1940, 1-37.
- OVSEC, D.J., *Slovenska mitologija in verovanje*, Ljubljana, 1991.
- Petrič, F., »Življenjska pot Tomaža Hrena (1560-1630)«, v: E. Škulj (ur.), *Hrenov simpozij v Rimu*, Ljubljana, 1998, 77-88.
- Petrović, S., »Hriščanstvo i drevna slovenska religija«, v: *Dve hiljade godina hriščanstva na Balkanu*, JUNIR, godišnjak VII, Niš, 2001, 48-57.
- Pleterski, A., »Gab es bei den Südslawen Widerstand gegen die Christianisierung?«, *Studia Mythologica Slavica* IV, 2001, 33-44.
- Schönleben, J.L., *Carniola antiqua et nova. : antiqua Japydica, Hyperborea, Celtica, Panonica, Norica, Istrica, Carnica, Romana, Vandatica, Gotthica, Langobardica, Slavica, Avarica, Francica. Nova Germanica, Slavica, Francica, Bavarica, Austriaca. : sive inclyti Ducatus Carnioliae annales sacro-prophani. Ab orbe condito ad nostram usque aetatem per annorum seriem Chronographicè digesti in duos tomos ...* Labaci, 1680/1681.
- Smolik, M. (ur.), *Leto svetnikov* 2, april-junij, Celje, 2000.
- Snoj, A.S., »Vzgoja in izobraževanje duhovnikov v Hrenovem času«, v: E. Škulj (ur.), *Hrenov simpozij v Rimu*, Ljubljana, 1998, 199-216.
- Stabej, J., *Ob petstoletnici škofjeloškega zapisa slovenskih imen za mesece*, Škofja Loka, 1966.
- Škafar, V., »Hren ter kapucini in drugi redovi«, v: E. Škulj (ur.), *Hrenov simpozij v Rimu*, Ljubljana, 1998, 257-274.
- Škrabl, F., »Hrenova oznanjevalna dejavnost«, v: E. Škulj (ur.), *Hrenov simpozij v Rimu*, Ljubljana, 1998, 181-198.
- Škulj, E., »Škof Hren in cerkvena glasba«, *Bogoslovni vestnik* 52, 1992, 110-120.
- Škulj, E. (ur.), *Hrenov simpozij v Rimu*, Ljubljana, 1998.
- Turk, J., »Hrenove pridige«, *Bogoslovni vestnik* XVIII, I-II, 1938, 40-73.



Valvasor, J.W., *Die Ehre dess Hertzogthums Crain: das ist, Wahre, gründliche, und recht eigentliche Belegen- und Beschaffenheit dieses ... Römisch-Keuserlichen herrlichen Erblandes*, Theil II, Ljubljana, München, 1970 (faksimile).

## Hren's Sermon upon Setting of the Foundation Stone for the Capuchin Monastery in Ljubljana

*Julijana Visočnik*

The author presents a draft for a sermon or a speech by the bishop Tomaž Hren, which was given on 25. April 1607 at the consecration of the foundation stone for the new Capuchin monastery in Ljubljana (today park Zvezda in the centre of Ljubljana). This draft was used and quoted as a proof of the existence of pagan (old Slavic) beliefs still in the 17<sup>th</sup> century. Since this sermon has never been presented as a whole, the context of the mentioning of the three pagan gods (Lada, Plejn, Poberin) has not been known, therefore scholars had no choice but to use their imagination for interpretation. In order to bridge this gap, the author transcribes the draft and translates it. Since we have in our hands only a draft of the sermon and not the sermon itself, we have to add that we do not know the text which was actually preached by Tomaž Hren. It can be expected that we will never know how much attention Tomaž Hren paid to Slavic gods, which are in fact only mentioned in the text. It can be concluded that pagan gods were introduced to him by folk tradition and not from the scholarly literature. Consequently, this fact cannot be taken as a proof for the worship of pagan cults in the 17<sup>th</sup> century, while at the same time it cannot be denied. But we can be sure of the existence of the mentioned figures among people in the 17<sup>th</sup> century and even today. We also have to consider the option that T. Hren used this statement solely as a preacher's instrument to stress the difference between the situation in the past (*antea*) and the state in the present, when the Christian God is worshipped.

# Sustav svetišta oko Babožnice

Andelko Đermek

*The last year author described the system of sacred triangles around Babožnica in the lower Zagorje region northwest of Zagreb in Croatia. In this article author gives further space analysis of the reconstructed sacral points and gives their mythological interpretation. The author concludes that the locations of the sanctuaries are connected with the Slavic calendar. This calendar and space points are in the myth connected with the cult of sacred wedding of Mara and Jarilo. After the wedding Jarilo is sacrificed and killed. This act shows some connection with a cauldron.*

## Sveti trokuti i koncentrične kružnice oko Babožnice

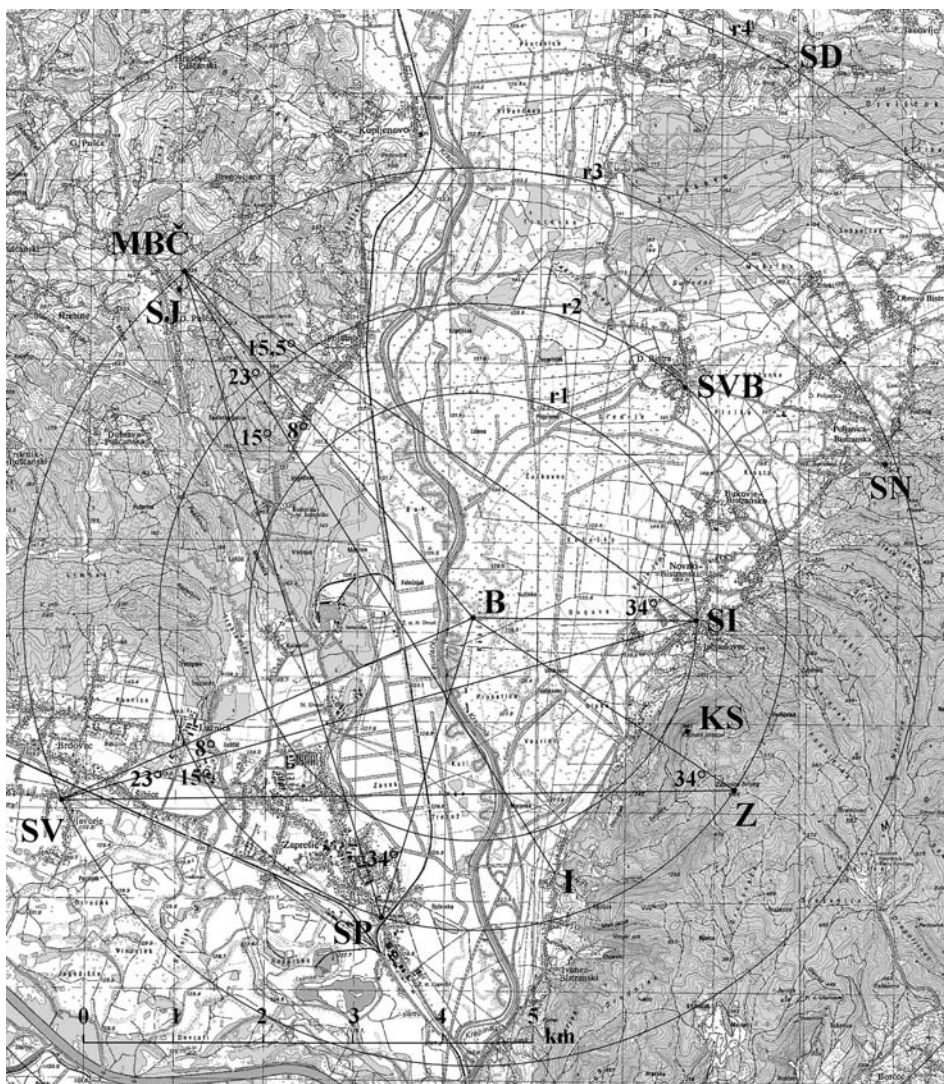
U članku objavljenom prošle godine interpretirao sam legendu o okamenjenim svatovima kao odjek slavenskog mita o božanskoj svadbi Mare i Jarila (Đermek 2009). U kraju oko Kamenih svata u donjem toku rijeke Krapine opisao sam preplet tri sveta trokuta oko toponima Babožnica. U tom članku nisam poklanjao preveliku pažnju međusobnim odnosima duljina stranica u otkrivenim svetim trokutima smatrajući da su važniji kutovi, te da su međusobni odnosi stranica samo posljedica svetih kutova. Međutim, čini se da je odnos stranica  $1:\sqrt{2}$  posebno plijenio pažnju slavenskih poganskih svećenika. Tako u svom članku nisam ni naglašavao da ovaj odnos oko toponima Babožnica ima vrlo važnu ulogu. Oko Babožnice tako možemo opisati više koncentričnih kružnica čiji su polumjeri približno u odnosu  $1:\sqrt{2}$  (Slika 1). Prva i najmanja kružnica prelazi preko kapele Sv. Ivana Krstitelja u Jablanovcu ( $r_1 = 2,48$  km). Druga preko kapele Sv. Petra u Zaprešiću (3,5 km) i vrha na Zlatnici (Zatinice, Zlatinice) brijegu (3,5 km). Ova kružnica prelazi i preko kapele Sv. Vendelina u Donjoj Bistri (3,46 km). Treća kružnica prelazi preko crkve Sv. Vida u Javorju (4,99 km) i kapele Majke Božje Čiseljske u Donjoj Pušći (5,03 km). Također, oko Babožnice možemo nastaviti ucrtavati još veće kružnice u odnosu  $1:\sqrt{2}$ . Četvrta prelazi preko kapele Sv. Doroteje u Jakovlju (7,06 km), peta preko vrha Medvednice – Sljemena (9,83 km), a šesta preko samog centra Zagreba, tj. približno preko crkve Sv. Marije na Dolcu (13,99 km) koja sasvim sigurno spada u krug najstarijih zagrebačkih crkava. Polumjeri navedenih kružnica daju odnose koji vrlo malo odstupaju od odnosa  $1:\sqrt{2}$  (Tabela 1).

Odnos	Numerička vrijednost (km)	Kvocijent
$r_2 : r_1$	3,5 : 2,48	1,41
$r_3 : r_2$	5,01 : 3,5	1,43
$r_4 : r_3$	7,06 : 5,01	1,41

$r5 : r4$	9,83 : 7,06	1,39
$r6 : r5$	13,99 : 9,83	1,42

Tabela 1: Međusobni odnosi polumjera kružnica opisanih oko Babožnice

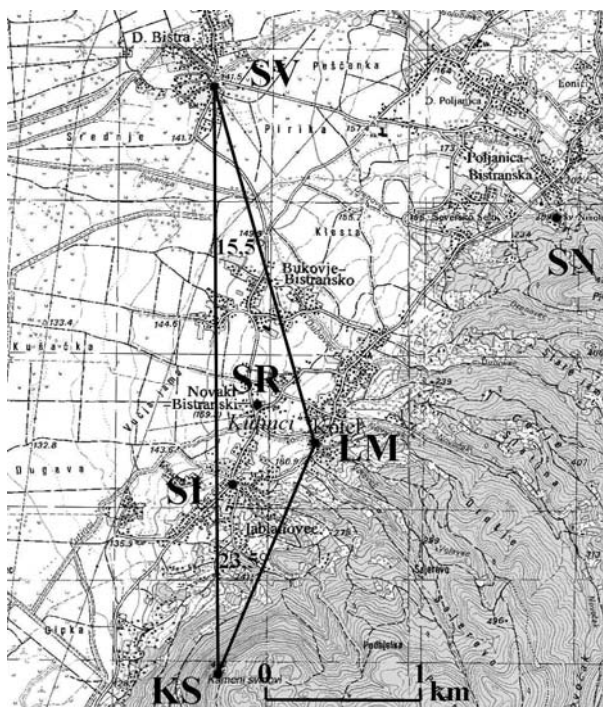
Može se primijetiti da treća kružnica ovog sustava prolazi samo 100 m od župne crkve Sv. Nikole u Poljanici Bistranskoj. Ova crkva je posebno značajna, jer se prvi put spominje već 1209. godine i po tome je jedna od najstarijih u široj okolici. Dao ju je sagraditi



Slika 1: Raspored svetišta oko Babožnice. (B: Babožnica, 128m; SI: Sv. Ivan Jablanovec, 165m; MBC: Majka Božja Čišeljska Donja Pušća, 239m; SJ: Sv. Juraj Donja Pušća, 180m; SV: Sv. Vid Javorje, 132m; SP: Sv. Petar Zaprešić, 128m; Z: Zlatinice brijeg, 584m; KS: Kameni svati, 489m; I: raspelo u Ivancu Bistranskom, 140m; SN: Sv. Nikola Poljanica Bistranska, 259m; SVB: Sv. Vendelin Donja Bistra, 141m; SD: Sv. Doroteja Jakovlje, 215m).

zagrebački župan Vratislav<sup>1</sup> iz poznate plemićke porodice Acha koja je imala velike posjede oko Zagreba. Ubikacijom crkve Sv. Nikole automatski bi se ubicirao i posjed Lubenik koji se nalazio niže crkve i njezinog posjeda<sup>2</sup>, a čiji položaj je do danas ostao enigma, jer se nakon 14. stoljeća više nikada ne spominje. Ubikaciju otežava to što se ova crkva različito locira u povijesnim dokumentima: 1209. godine u Poljanicu više Lubenika, 1334. godine u Lubenik<sup>3</sup>, 1501. godine u Jablanovec<sup>4</sup>, a tijekom 16. stoljeća u Podgorje. Zabilježena je i tradicija o tome da se današnja crkva ne nalazi na izvornoj lokaciji. Bistranski župnik Cerovski u svojoj kronici pod naslovom „Knjiga spomenka vrednih fare bistranske od najstarijih vremena do sadašnjih“ pisanoj 1850. godine navodi kao izvornu lokaciju koja je predaleko od današnje (oko 1 km sjeveroistočno) i koja je još k tome vezana za drugog zaštitnika – Sv. Magdalenu. Neki podaci koje je zabilježio ovaj župnik ukazuju na to da se izvorna crkva ipak nalazila na današnjem položaju ili vrlo blizu njega:

„...Vnogi su već sobom premissljavali, nut kaj je negda pervoga vtamelitelja Fare ove genulo, da na ovakovom Brijegu Cirkvu i farof išel je postavlat, i radi bi bili zvrha zeznali, kak morebiti i ti dragi moj Naslednik i Čitavec, koj mesto ovo premissljavaš i zroka zezveidjaš, i sudim da ti povolno bude čuti, ako ti ga povem i odprem onak — kak sem ga vu jednom starem pismu naznačenoga našel. — Zakaj na ovom brežuljku, i tak rekuć vu ovoj gori Cirkva i farof je napravljen, zrok naj vekši je bil ov Zviranjek i ova zdrava voda, koju na dvorišču izvirati vidiš. Ar ov zdenčec vre od starih vremen zarad dobrote svoje na velikem glasu je, ne samo vu ovoj celi okolici, nego takajše i vu istom Zagrebu, kak to iz vustmenog pripovedanja čulsem...“ (Nikolić 1962)



Slika 2: Lokalni sveti trokut Kameni svati – Sv. Vendelin – Lončarev mlin (KS: Kameni svati, 489m; SV: Sv. Vendelin Donja Bistra, 141m; LM: Lončarev mlin, 170m; SI: Sv. Ivan Jablanovec, 165m; SR: Sv. Rok Novaki Bistranski, 160m; SN: Sv. Nikola Poljanica Bistranska, 259m).

<sup>1</sup> „Prima meta predii Polonica nomine, ubi supradictus V(ratizlaus) comes edificavit ecclesiam nomine sancti Nicholai...“ (Smičiklas 1905: 91-95)

<sup>2</sup> „Petus qui dicitur frater V(ratizlai) comitis habet predium nomine Lubenic infra metas supradicti sancti Nicholai.“ (Smičiklas 1905: 91-95)

<sup>3</sup> „Item ecclesia sancti Nicolai de Lubenic“ (Rački 1872)

<sup>4</sup> „Valentinus plebanus in Jablanovec“ (Rački 1872)

Nepristupačna lokacija na brijegu i zdravi izvor ukazuju na poganske motive. Uzimajući u obzir i to da je šumovito područje Gore (Medvednice) istočno i jugozapadno od crkve jedino koje je moglo biti u posjedu župe od njezinog utemeljenja može se zaključiti da je posjed Lubenik pokriva područje pod Gorom. Naziv ovog područja je od 15. stoljeća Podgorje, a ponekad i Jablanovec prema najvećem selu. Iz ovoga se vidi da su nazivi Podgorje i Jablanovec vjerojatno tijekom 15. stoljeća potisnuli stariji naziv Lubenik. U vezi s ovom crkvom zanimljivo je spomenuti da neki kazivači legende o Kamenim svatima navode da su svatovi išli od Kamenih svata prema crkvi Sv. Nikole<sup>5</sup> ili da je mladenac bio iz Novaka<sup>6</sup>, dok neki opet pričaju da su svatovi išli u Nove Dvore<sup>7</sup> (nasuprot Babožnice).

Za kapelu Sv. Vendelina u Donjoj Bistri je značajno da se nalazi skoro točno sjeverno od Kamenih svata i na drugoj koncentričnoj kružnici oko Babožnice. Međutim, treće svetište se ne da sigurno locirati, osim ako to ne bi bila lokacija 'Lončarev mlin' u Novakima Bistranskim na granici s Jablanovcem. Ona bi činila trokut s kutovima od 23,5° na Kamenim svatima i 15,5° kod Sv. Vendelina te bi tako ovaj trokut predstavljao neku vrst malog lokalnog svetog trokuta (Slika2).

Naselja Jablanovec i Novaki u tom predjelu dijeli potok Kutinci. Predio desno od potoka naziva se *Kotel*<sup>8</sup>, a lijevo *Divjaki*. Niže Divjaka nalazi se polje koje se naziva *Rošćica*, a čitav širi predio se naziva *Srakino* sve do obližnje kapele Sv. Roka. Možda nije nevažno spomenuti da je 200 metara nizvodno od Lončarevog mlina 1897. godine pronađen jedini nalaz iz rimskog doba na širem području (Brunšmid 1898). Kipić od vapnenca, visine 53 cm, grube izrade, prikazuje mušku figuru u sjedećoj pozi obučenu u himation s golim gornjim dijelom tijela. Kipić je pronašao mlinar kopajući kanal za svoj mlin u vodotoku potoka 'Kutica' na dubini od 4 m<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> „To su kameniti svatovi. Išli su čez goru, gore svetom Nikoli, gore na venčanje. A njegova mati, da nije ona dala ženititu kćer. Tu koju je on štel ženiti ni dala ženiti. I onda kad su oni išli da je ona nje zaklela da bi s kamenom postali, ne. I tak su ljudi povedali da tak su bili svati i mladenci i još pesek napred koj je išo, da to sve ostalo kamen.“ (Zečević 1973:br. 39)

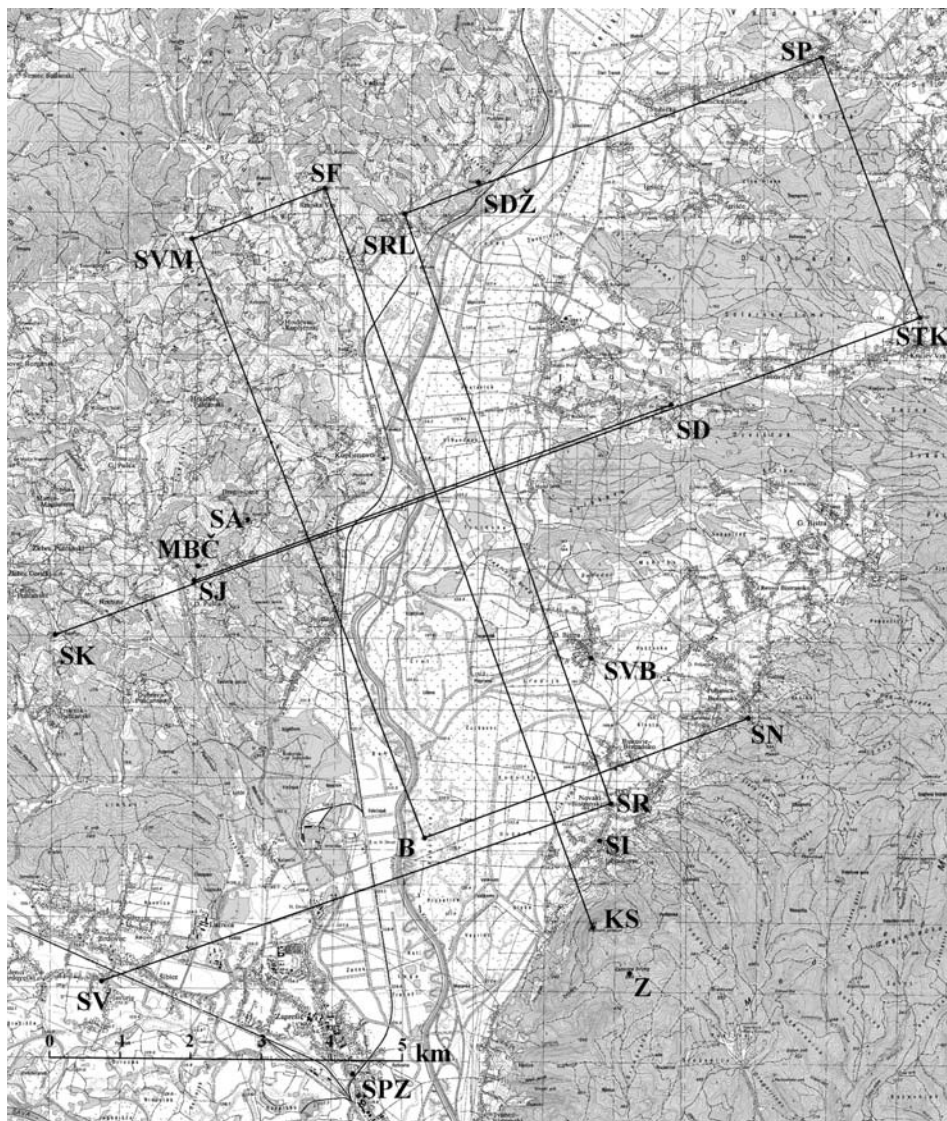
<sup>6</sup> „Mlada je bila kći mlinara iz Podsuseda, a dečko je bil iz Novaka Bistranskih. Car su ga zvali. Mati od mlade nije bila zadovoljna da ide ona bogata za siromaha Cara, makar se zvao Car. Otac je bil zadovoljan i on je iz Podsuseda išel š njima na vjenčanje. Da je majka zaklela da Bog da se okamenili! I oni se okamenili! Još se vide na vrh brijega veliki kamenovi. Još neki pričaju da je u pećini kotač za kolovrat što ga je mlada nosila da bu prela.“ (Zečević 1973:br. 43)

<sup>7</sup> „Bil je jen mladič, dole pod Susedom. On se namislil oženiti i zezbral si je jenu pucu. Ta puca nije bila po volje njegove mame. Ali on ju ni štel pustiti. Išel je na vjenčanje u Nove Dvore. Majka ga je zaklela da prije neg se vrne dima da bi se ti svati fkamen pretvorili. I kad su se vraćali z vjenčanja, oni su se svi skamenili. I denes još se vidiju ti kameni na bregu Zagrebačke gore, blizu Zaprešića.“ (Zečević 1973:br. 40)

<sup>8</sup> Dominantno prezime u Kotlu je *Puzjak* (> *Bezjak*). Naziv *Bezjak* različito je tumačen od lingvista i možda upućuje na etnografsku oznaku iz predslavenskog vremena (Gušić, Marijana: Etnička grupa *Bezjaci*, JAZU, Zagreb 1967). Po Skoku naziv dolazi od pejorativnog izraza - 'bez jaja'. U 16. stoljeću je označavao sve hrvatske kajkavce i čini se da nije imao podrugljiv prizvuk. Furlansko *bezoal/ bazoäl/ basaua* u značenju 'luda' nalazi se i u istromanskom u obliku *bazuai* u značenju 'muda'. Prema Skoku izraz potječe od lat. *bisōvālis* 'koji ima dva jaja' - bez + jaje + ak 'bezjajak', haplogijom 'bezjak'. Postoji čitava pokrajina u Italiji pokraj Monfalcone koja se naziva *Bisiacaria*. Ima i ljekovita biljka *bezanica/bezanka/prostrijel*. Prostrijel se koristi kao naziv i za svinjsku bolest koja se liječi ovom travom. *Bez* je i naziv za demona ili đavla kod Belostenca i Glavinića. *Bezjača* je naziv za sjekiru vincilirku – kosijer, vinjak koji služi za krčenje živice i oštrenje kolaca u vinogradu. Sve nabrojeno možda ukazuje na vezu s kultnom kastracijom.

<sup>9</sup> „1897 fand der Müller Bertak beim Tieferlegen des Bettes des Katicabaches 4 m tief einen Torso aus Kalkstein: Männliche, sitzende Figur, Oberteil nackt, Unterteil mit einer Himation ähnlichen Kleidung. Kopf, obere Brusthälfte und beide Arme fehlen. H 53 cm. Grobe, provinzielle Arbeit, vielleicht römisch.“ Klemenc (1938)

Može se također uočiti da su neka svetišta oko Babožnice raspoređena tako da njihove poveznice čine okomice i paralele oko pravca nagnutog za  $20,5^\circ + 1^\circ$  u odnosu na smjer zapad–istok (Slika3). Između većine točaka postoji direktna optička vidljivost, ali se jedino s točke KS (489 m) pruža pogled na sve ostale točke.



Slika 3: Međusobni odnosi pojedinih točaka oko Babožnice. (SVM:Sv. Vid Merenje, 219m; SF: Sv. Florijan Krajska Ves, 209m; SP: Sv. Petar Krušljevo Selo, 209m; SD: Sv. Doroteja Jakovlje, 215m; B: Babožnica, 128m; SN: Sv. Nikola Poljanica Bistranska, 259m; STK: Sv. Tri kralja Kraljev Vrh, 270m; SK: Sv. Katarina Hrebine, 271m; SA: Sv. Andrija Bregovljani, 253m; SJ: Sv. Juraj Donja Pušća, 180m; SRL: Sv. Rok Luka, 141m; SDŽ: Sv. Duh Žejinci, 190m; SVB: Sv. Vendelin Donja Bistra, 141m; SR: Sv. Rok Novaki Bistranski, 160m; SV: Sv. Vid Javorje, 132m; KS: Kameni svati, 489m; Z: Zlatinice, 584m; SI: Sv. Ivan Jablanovec, 165m; SPZ: Sv. Petar Zaprešić, 128m).

### Sveti kutovi kao kalendar

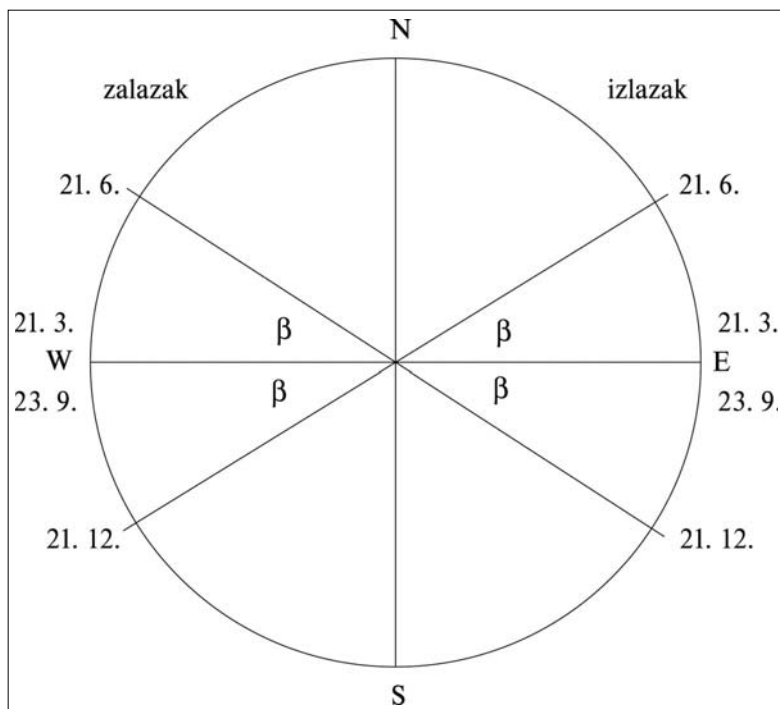
Na temelju sustava kružnica oko Babožnice možemo zaključiti da se slavenska poganska svetišta nisu smještala nasumično, nego da su se pokoravala geometrijskim zakonitostima koja proistječu iz promatranja položaja Sunca kroz četiri godišnja doba. Pri tome je važnu ulogu imala razlika kutova koju kroz jedno godišnje doba načini Sunce na svojim karakterističnim položajima dok se kreće po nebeskom svodu. To su elevacija Sunca u zenitu i azimut izlaska ili zalaska Sunca za obzor. Tijekom proljetnog perioda važnu ulogu igrali su sljedeći datumi:

21. ožujak – ekvinocij, praznik Jarilovog i Marinog rođenja
2. svibanj – međupraznik koji se vjerojatno odnosi na Jarilov povratak iz Velesovog svijeta mrtvih (Đermek 2009)
21. lipanj – solsticij, praznik Jarilove i Marine svadbe

Solarni ciklus tijekom proljeća daje sljedeće nepromjenjive kutove koji vrijede za sve geografske širine:

- 23,5° – kut razlike elevacija Sunca u zenitu od ekvinocija do solsticija
- 15,5° – kut razlike elevacija Sunca u zenitu od ekvinocija do 2. svibnja
- 8° – kut razlike elevacija Sunca u zenitu od 2. svibnja do ljetnog solsticija

Njihovi pandani su promjenjivi kutovi ( $\beta$ ) u vezi s azimutom pod kojim Sunce zapada ili izlazi, a koji ovise o geografskoj širini (Slika 4).

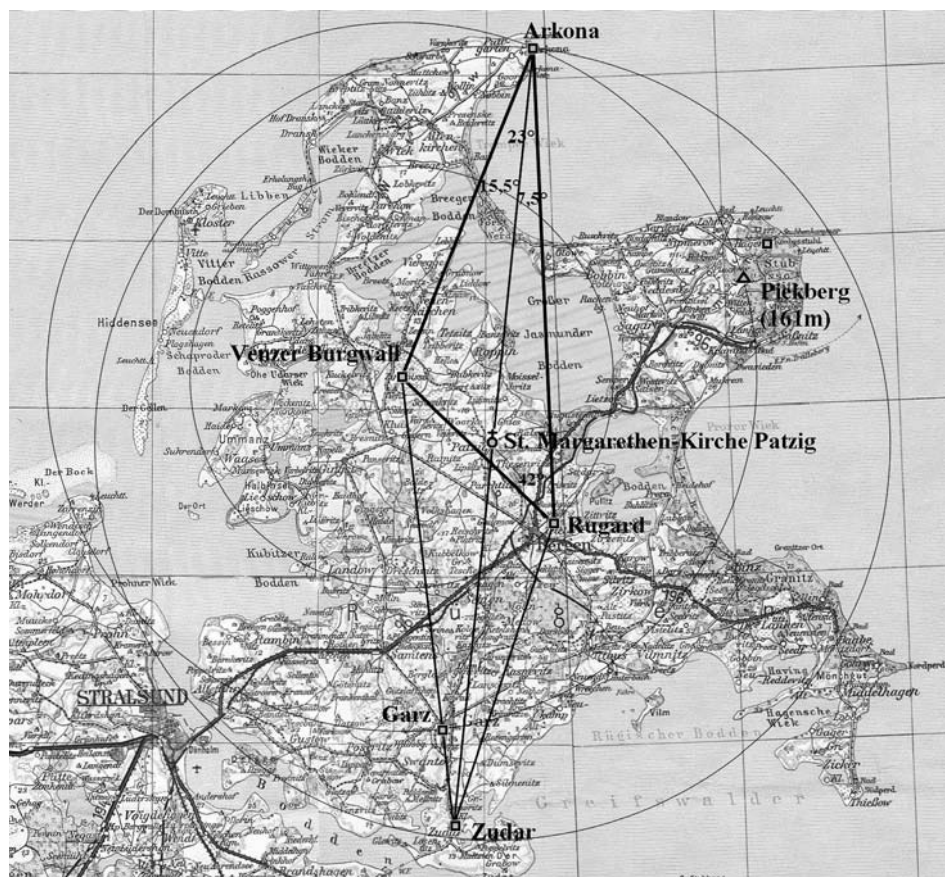


Slika 4: Shema izlaska i zalaska Sunca na karakteristične datume (važi samo za ravninu horizonta od 0°).



Primarni sveti trokut čine kutovi od  $23,5^\circ$  ( $\alpha$ ) i kut razlike azimuta zalaska odnosno izlaska Sunca od ekvinoxija do solsticija ( $\beta = 34^\circ$  za geografsku širinu od  $46^\circ$ ).

Kut od  $23,5^\circ$  se s nekom važnom točkom u prostoru dijeli u omjeru  $15,5^\circ : 8^\circ$ . Tako u sustavu svetišta oko Babožnice kapela Sv. Ivana dijeli kut od  $23^\circ$  u omjeru  $15^\circ : 8^\circ$  kod Sv. Vida, a s kapelom M.B. Čiseljske istovremeno tvori i trokut s kutovima  $15,5^\circ$  i  $34^\circ$  i to tako da Sunce na ljetni solsticij zapada za M.B. Čiseljsku gledajući s pozicije Sv. Ivana. Raspelo u Ivancu kod potoka Ivanišćaka dijeli pak kut svetog trokuta M.B. Čiseljska–Babožnica–Sv. Petar u omjeru  $15^\circ : 8^\circ$ .



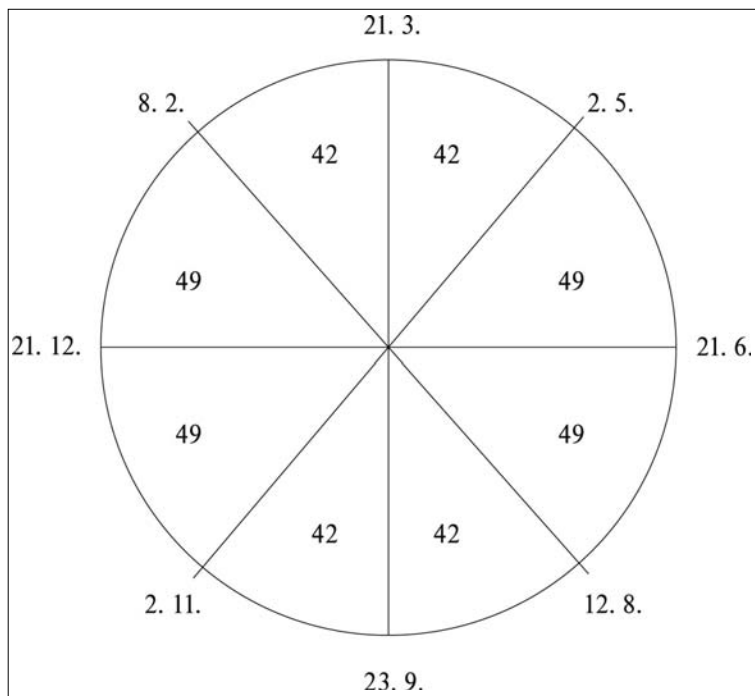
Slika 5: Sustav svetišta na otoku Rügenu.

Sustav svetišta na otoku Rügenu pokazuje zanimljive paralele sa sustavom svetišta u donjem Zagorju (Slika 5). Kako je na toj geografskoj širini odnos kraćih stranica u svetom trokutu  $1:1,7$  (kutovi  $23,5^\circ$  i  $42,5^\circ$ ) zanimljivo je da ako kružnice s tim odnosom opišemo oko gradine u Venzu (Venzer Burgwall) tako da manja prelazi preko gradine Rugard, a veća preko Jaromarsburga na rtu Arkona, tada veća kružnica prelazi i preko gradine u Garzu (9.–12. stoljeće) i preko najviše točke na poluotoku Jasmundu. U nastavku linije

koja spaja gradine u Venzu i Garzu nalazi se i gradina Wallberg-Zudar (9.–12. stoljeće). S te točke se gradine u Rugardu i Venzu vide pod kutom od oko  $23^\circ$ . Srednjovjekovna crkva Sv. Margarete u Patzigu dijeli kut od  $23^\circ$  kod Arkone u omjeru  $15,5^\circ : 7,5^\circ$ . Ova crkva se nalazi na polovištu dužine Arkona-Zudar. Zanimljivo je da je linija koja spaja Svantevitov hram na rtu Arkona i Rugard nagnuta samo za  $1^\circ$  u odnosu na pravac sjevera.

Prazniku koji pada 2. svibnja kroz ostala tri godišnja doba po elevaciji Sunca u zenitu odgovaraju datumi 8. veljače, 2. studenog i 12. kolovoza<sup>10</sup>.

Ovi međupraznici koji padaju između solsticija i ekvinocija udaljeni su 42 dana ili 6 tjedana od najbližeg ekvinocija (Slika 6).



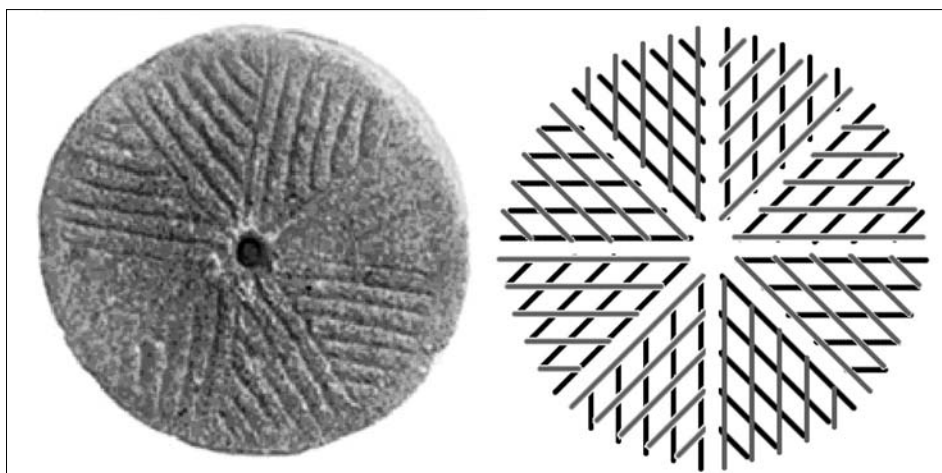
Slika 6: Kalendar (baziran na godini od 364 dana).

Datum 2. studeni je u kršćanstvu praznik posvećen mrtvima, te je njegova važnost zagarantirana i općepoznata. Datum 8. veljače pada u vrijeme Fašnika koji je s Uskrsom povezan sličnim pravilom. Kao argument u prilog važnosti ova dva međupraznika značajno je spomenuti da se u poganskoj Švedskoj u Gamli Uppsali svakih devet (osam) godina u veljači održavao veliki praznik *Disting* prilikom kojeg se žrtvovalo ukupno 72 muške ljudske i životinjske žrtve kroz devet dana. Točan datum Distinga ovisio je o fazama mjeseca, međutim tri prehistorijska humka na mjestu tamošnjeg svetišta su usmjerena u smjeru zalaska Sunca na datume 8. veljače i 3. studenog<sup>11</sup>.

Datum 12. kolovoz pada na kraju žetve i vrlo je blizu kršćanskog praznika Velike Gospe.

<sup>10</sup> <http://solardat.uoregon.edu/SunChartProgram.php>, Svi kutovi dani u ovom članku su približni (+0,5°), jer navedeni program ne omogućava precizni izračun, već samo crta graf. Također, kao posljedica toga su i datumi samo približni tj. greška je +- 1 do 2 dana.

<sup>11</sup> <http://www.astro.uu.se/archast/Henriksson.pdf>



Slika 7: Mlinski kamen; shema križanja utora gornjeg i donjeg mlinskog kamena.

### Kamena svadba, mlin i kotao

Babožnica se u predaji vezuje uz mlin (Đermek 2009). Svaki mlinski kamen ima kosokutno ili spiralno urezane vodilice za žito. Urezane vodilice dvaju mlinskih kamena moraju se pri vrtnji spiralno križati (Slika 7).

Ovo križanje je analogno križanju niti prediva prilikom tkanja. Predenje i tkanje su atributi ženskih božanstava. Kazivač legende o okamenjenim svatovima iz Jablanovca ne kaže tako slučajno za mladenku:

„...Još neki pričaju da je u pećini kotač za kolovrat što ga je mlada nosila da bu prela.” (Zečević 1973:br. 43)

Dva mlinska kamena od kojih se jedan okreće, uslijed trenja mogu uzrokovati i iskrenje, a to je u mitu interpretirano kao izbijanje gromova. Kako žito kao personifikacija Jarila upada između dva mlinska kamena, tako se vodi njihovim vodilicama prema van, meljući se pri tome u brašno. Jarilo tako umire i služi kao hrana koja se ritualno jede isto kao što se ritualno jede i mesna žrtva ubijena na žrtveniku. Nije dakle slučajno da munja, malj, muka, mučati, muka (pšenična), mljeti i mlin dolaze od istog korijena \**mel-*, koji je bio u vezi s predstavom božjeg kamenja, munje, odnosno Perunove strijele, kazne i žrtve (Башић 2008). Žrtvenik i mlin čini se da su ista stvar.

U prošlom stoljeću prilikom svadbe jednog ‘Kotlara’ u prethodno spomenutom predjelu Kotel u Novakima, kao što je i običaj, prilikom *Zorje* svatovi su izašli van i plesali kolo oko krijesa na lokalnom križanju<sup>12</sup>. Uz krijes su postavili stari kotao. Nakon toga su ga razbili uz riječi kako će se Kotel od sada zvati Novo Selo budući da im je dodijao stari naziv. Kazivači odnosno akteri stvarnog događaja smjestili su kotao pored svadbenog krijesa i na kraju ga razbili. Ne znam je li to ostatak nekog starijeg svadbenog običaja, ali se teško oteti dojmu koji priziva poznati grčki kulturni tronožni kotlić u kojem su se kuhali žrtveni komadi mesa. Nad kotličem je sjedila stara žena-proročica odjevena kao djevica (Pitija).

<sup>12</sup> Preneseno prema pričanju mojih roditelja



Slika 8: Grb općine Brdovec (župa Sv. Vida Javorje) koji prikazuje Sv. Vida mučenika kako se kuha u kotlu.

Kotao ispunjen vodom koji se prevrće javlja se i u predsvadbenom običaju lada u pirotskom kraju i u sjeverozapadnoj Bugarskoj pod nazivom *ладуване* ili *сяне на китка*. Glavni lik ovog obreda je djevojka koja se zove Lada, a koja u pratnji djevera, djevojaka i svirača odlazi do izvora na vodu. Djevojke oko kotla igraju kolo, a jedan od igrača dva puta prevrće kotao. Treći put djevojka ispuni kotao s vodom i nosi ga kući, te od te vode mijesi svadbeni hljeb. Ovaj obred inače ima karakter lažne svadbe, odnosno u njemu se javlja lažna mladenka. (Толстой 2001: 325 – 326)

U slučaju Velesovih svetišta u dolini Krapine i na otoku Rügenu možemo uočiti vezu sa Sv. Vidom. Pri tome je zanimljivo primijetiti da legende o ovom svecu govore da je bio bačen u kotao vrelog ulja. Mladenački lik sv. Vida u kotlu najučestaliji je njegov ikonografski motiv (Slika 8). Osim što se časti kao zaštitnik očiju i vida, protiv groma i zla vremena, posebno ga časte i proizvođači kotlova.

‘Zorja’ je bila obavezan završni dio svadbene svečanosti u donjem Zagorju:

„Vu rane jutre kad se dan počel beliti, zatancala bi se zorja. Svi svati su znali z hiže ziti van na križanje, de su si ogenj vužgali, da bi okol njega tancali. Gosti i svati bi se prijeli vu kolo i zapopevali “Zorja je zorja “. U kolu su stali mužikaši i prve je tancal prvi svat z mladenku. Ona je okol vrata imala ručnik koji je hitila onomu s terem je štela tancati. Obične je prvi na redu bil mladenec. Tak kak bi on otancal z mladenku si bi biral drugu i okol vrata je metal ručnik. Igra se i popeva “Igram kolo u dvadeset i dva”. Posle mladencov se i drugi menjaju... Kak su svi bili v kolu, a neki i više put, pak su se vu hižu vrnuli. Tu ih je čekal vajngulaš ili pak sarma kaj ih je znala lepe okrepati.“(Škrebilin 1998)

Spoj krijesa, kotla i vinskog gulaša je vrlo znakovit, jer se na temelju svega spomenuto čini da Jarilo nakon svadbe završava raskomadan i kuhan u kotlu slično svetom Vidu.

## Literatura

- Башић, Ивана (2008): Неизречено, неизрециво, замукло – концепт ћутања у српском језику, Зборник Матице српске за славистику 2008, br. 74, Београд, 191–217.
- Belaj, Vitomir; Šantek, Goran Pavel (2006): Paški sveti trokut, *Studia Ethnologica Croatica*, 18, Zagreb, 153–183.
- Belaj, Vitomir (2007): Hod kroz godinu (Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskoga mitskoga svjetonazora), 2, *Golden marketing – Tehnička knjiga*, Zagreb.
- Belaj, Vitomir (2009): Poganski bogovi i njihovi kršćanski supstituti, *Studia Ethnologica Croatica*, 21, Zagreb, 169–197.
- Brunšmid, Josip (1898): *Vjesnik hrvatskoga arheološkoga društva*, III, Zagreb.
- Delorko, Olinko (1973): *Usmena poezija Gupčeva zavičaja; Folklor Gupčeva zavičaja*, Institut za narodnu umjetnost, Zagreb
- Dermek, Andelko (2009): Slavenski mitski trokut i legenda o Kamenim svatima, *Studia Mythologica Slavica*, XII, Ljubljana, 223–247.
- Henriksson, Göran (1992): The pagan Great Midwinter Sacrifice and the ‘royal’ mounds at Old Uppsala (*Riksblothen och Uppsala högar*, *Tor* 27, 1995; Department of Astronomy and Space Physics, Uppsala University), Uppsala.
- Klemenc, J. (1938): *Archeologische Karte von Jugoslawien: Blatt Zagreb*, Jugoslawischer Ausschuss des Internationalen Verbandes der Akademien, Beograd.
- Laljak, Stjepan 2002: *Kameni svatovi, Šenoa i Jablanovec, Od usmene predaje do spomenika*, Matica Hrvatska Zaprešić, Zaprešić.
- Nikolić, N. (1962): *Kronika župe Bistra U: Građa za gospodarsku povijest Hrvatske*, JAZU, 14, Zagreb.
- Pleterski, Andrej (2009): Nekateri topografski vidiki obrednih mest, *Studia Ethnologica Croatica*, 21, Zagreb, 27–46.
- Rački, Franjo (1872): *Popis župa zagrebačke biskupije 1334. i 1501. god.*, Starine JAZU, IV, Zagreb.
- Smičiklas, Tadija (1905): *Codex diplomaticus*, III, Zagreb.
- Šantek, Goran Pavel (2009): Paški sveti prostor. Prilog tumačenju; *Studia Ethnologica Croatica*, vol. 21, Zagreb, 47–77.
- Škreblin, Anita (1998): *Bistranska svadba, Narodno blago Bistre, Bistra*.
- Толстој М., Светлана; Раденковић Љубинко (2001): *Словенска митологија, енциклопедијски речник*, Zepher Book World, Београд.
- Zečević, Divna (1973): *Usmena predaja o seljačkoj buni i kmetskom životu u široj okolici Stubice; Folklor Gupčeva zavičaja*, Institut za narodnu umjetnost, Zagreb

## The system of sanctuaries around Babožnica

*Anđelko Dermek*

The last year author described the system of sacred triangles around Babožnica in the lower Zagorje region in Croatia. In this article he gives further mythological interpretation of the space relations of the local toponyms and sacral objects. In this search author confirms the special meaning of the distance relation  $1:\sqrt{2}$  between the central location at Babožnica and the other surrounding sacral points. In a sacred triangle as a most important is confirmed to be the constant angle of  $23,5^\circ$  which represents a deviation of the sun elevation at zenith on the equinoxes and the solstices. In the same period the second angle confirms to be the varying angle which represents a deviation of the azimuth of the sun setting or rising. The constant angle is usually placed at the Veles' sanctuaries (St. Vitus and St. George) and the varying angle is usually placed at the Perun's sanctuaries (St. Peter, St. John and Zlatinice brijeg). It is noticed also that one of the sanctuaries splits the constant angle of  $23,5^\circ$  in a ratio  $15,5^\circ : 8^\circ$ . This ratio corresponds to the midseason dates: May 2, August 12, November 2 and February 8. The author concludes that the locations of the sanctuaries are connected with the slavic calendar which is in the myth connected with the cult of sacred wedding of Mara and Jarilo. After the wedding Jarilo is sacrificed and killed. The wedding dance around a bonfire at dawn taken together with the custom of overturning a cauldron and with the iconographic depiction of St. Vitus as a young man in a cauldron of boiling oil, all points in a direction of a sacred boiling of raw pieces of flesh which represent body parts of killed Jarilo.

# Reconstructing the Funeral Ritual of the Kievan Prince Igor (*Primary Chronicle*, sub anno 945)

Aleksandr V. Koptev

*The article deals with the story of the revenge of Kievan Princess Olga to the Drevlyans who murdered her husband, Prince Igor, in 945. Three stages of the revenge are interpreted as a princely funeral ritual, determined by the mythological picture of the tripartite structure of the universe.*

The Russian *Primary Chronicle* (The Tale of Bygone Years, ca. 1110), under the year 945, relates the story of the murder of Kievan prince Igor by tribesmen of the tributary Drevlyans:

“6453 (945). In this year, Igor’s retinue said to him, “The servants of Sveinald are adorned with weapons and fine raiment, but we are naked. Go forth with us, oh Prince, after tribute, that both you and we may profit thereby”. Igor heeded their words, and he attacked Dereva in search of tribute. He sought to increase the previous tribute and collected it by violence from the people with the assistance of his followers. After thus gathering the tribute, he returned to his city. On his homeward way, he said to his followers, after some reflection, “Go forward with the tribute. I shall turn back, and rejoin you later”. He dismissed his retainers on their journey homeward, but being desirous of still greater booty he returned on his tracks with a few of his followers. The Drevlians heard that he was again approaching, and consulted with Mal, their prince, saying, “If a wolf comes among the sheep, he will take away the whole flock one by one, unless he be killed. If we do not thus kill him now, he will destroy us all”. They then sent forward to Igor’ inquiring why he had returned, since he had collected all the tribute. But Igor’ did not heed them, and the Drevlians came forth from the city of Iskorosten and slew Igor and his company, for the number of the latter was few. So Igor was buried, and his tomb is near the city of Iskorosten in Dereva even to this day”.<sup>1</sup>

The story represents historical events which were also known to contemporaries outside Kievan Rus.<sup>2</sup> Although the tale of Prince Igor’s death contains valuable information that itself needs a comparative analysis, in this article I intend to examine the events that happened after his murder. The medieval compiler and modern scholars alike see in

<sup>1</sup> *The Russian primary chronicle* 1953: 78-81.

<sup>2</sup> See Leo Diacon, *Hist.* VI, 10 and the comments by Ditten 1984: 188.

the series of violent deaths that followed his killing the stages of revenge by Igor's widow, Princess Olga. First, she ordered that the embassy from the Drevlyans who arrived in Kiev be buried alive; then her servants set fire to the bathhouse where the Drevlyan "best men" washed themselves, so that they were burnt alive; and finally, the princess went to the place where her husband was buried and, during a funeral banquet, ordered the massacre of thousands of Drevlyans. Next year Princess Olga departed for the land of the Drevlyans with the Kievan army, where she besieged and burned their city Iskorosten, slaughtering the majority of its population.

The last, fourth action of the princess is structurally and temporarily separated from the former ones. Alexander A. Shakhmatov considered the story of capturing Iskorosten with the help of incendiary birds as a later interpolation to the *Initial Compilation* (*Nachalnij Svod*, 1093-95), added by the author of the *Primary Chronicle* (ca. 1110).<sup>3</sup> This follows from the fact that the story of the capture of the Drevlyan capital is missing from the 946 entry in the *First Novgorodian Chronicle*.<sup>4</sup> The story of Iskorosten remained among the tales and legends of oral tradition until the twelfth century (1110-1118), while the story of her threefold revenges was possibly written down as early as ca. 1039. Therefore, scholars frequently examine it alone.

The first three murders are recently considered in scholarship manifestations of the Dumézilian three functions, but the fourth one is more difficult to interpret.<sup>5</sup> At the same time, when examining the four stages of revenge, scholars give to each of them an explanation connected with a ritual action: funeral, sacrifice, funeral competition, and use of magic incendiary birds.<sup>6</sup> This interpretation allows them to make the basis of the story ritualistic, rather than a simple banal matter of revenge. My hypothesis is that in this analogistic story we have a series of rituals connected with the death of the Kievan prince. Although in the opinion of Vasilij M. Istrin, the story does not seem to be an interpolation, because it logically follows the previous narration, I follow the common approach and consider here the only three first actions of Princess Olga.<sup>7</sup>

### 1. The arrival of the Drevlyan embassy.

"But Olga was in Kiev with her son, the boy Svyatoslav. His tutor was Asmund, and the troop commander was Sveinald, the father of Mstikha. The Drevlians then said, "See, we have killed the Prince of Rus'. Let us take his wife Olga for our Prince Mal, and then we shall obtain possession of Svyatoslav, and work our will upon him". So they sent their best men, twenty in number, to Olga by boat, and they arrived below Borichev in their boat. At that time, the water flowed below the heights of Kiev, and the inhabitants did not live in the valley, but upon the heights. The city of Kiev was on the present site of the residence of Gordyata and Nicephorus, and the prince's palace was in the city where the residence of Vratislav and Chudin now stands, while the hunting grounds were outside the city. Without the city stood another

<sup>3</sup> Shakhmatov 2001: 84-85, 109-110.

<sup>4</sup> *PSRL* t. 3: 112-113.

<sup>5</sup> See Garcia De La Puente 2005: 255-272; 2009:193-202.

<sup>6</sup> See Ward 1970: 123-142.

<sup>7</sup> Istrin 1924: 56-57.



palace, where the palace of the Cantors is now situated, behind the Church of the Holy Virgin upon the heights. This was a palace with a stone hall. Olga was informed that the Derevlians had arrived, and summoned them to her presence with a gracious welcome. When the Derevlians had thus announced their arrival, Olga replied with an inquiry as to the reason of their coming. The Derevlians then announced that their tribe had sent them to report that they had slain her husband, because he was like a wolf, crafty and ravening, but that their princes, who had thus preserved the land of Dereva, were good, and that Olga should come and marry their Prince Mal. For the name of the Prince of Dereva was Mal”.

The tale of the ambassadors from the people, who had killed the prince and then came with the proposition to marry his widow, looks a bit strange. Some Russian scholars try to interpret the story as an ancient custom, according to which the power formerly held by the prince was obtained through marriage to a woman (girl) of the ruling family.<sup>8</sup> In this case, the princess Olga held power in Kiev, and the Drevlyans, by marrying their prince Mal to her, wished to achieve control over the whole Kievan polity.

However, another interpretation of the tale is possible, based upon the folkloric motif of association between death and marriage.<sup>9</sup> In this motif, widespread in Russian fairy tales, the love of the deity of death causes a human to die, as the deity carries him or her away to its own kingdom for marriage. The historical connection between Slavic marriage and funeral rites has recently been examined by Valeria Eremina, whose book is devoted to the symbolism of rites of transition.<sup>10</sup> Eremina shows how widespread in Slavic folklore and ritual tradition is the idea of the joint death of husband and wife, or two lovers.<sup>11</sup>

Ahmed Ibn Fadlan, the secretary of an Arabic embassy to the Bulgars, saw such a burial-marriage ritual on the lower Volga in 921. The funeral of a Rūs noble was accompanied by the sacrifice of a girl and was arranged as her marriage to her deceased master.<sup>12</sup> Both Arabic and Byzantine authors point to the Slavic and Rūs custom of burning the wife, alive or dead, together with her dead husband.<sup>13</sup> Especially impressive is the information of Abu al-Hasan al-Masudi (*The Meadows of Gold and Mines of Gems*, chap. 17), written down about 943-947, who relates that if a Slavic or Russian man happened to die unmarried, or as a widower, he was married off after death:

“One of the various pagan nations, who live in his country, are the Sekalibah (Sclavonians), and another the Rus (the Russians). They live in one of the two sides of this town: they burn the dead with their cattle, utensils, arms, and ornaments. When a man dies, his wife is burnt alive with him; but, when the wife dies, her husband is not burnt. If a bachelor dies, he is married after his death. Women are glad to be burnt; for they cannot enter into paradise by

<sup>8</sup> Likhachev 1947: 132-138; 1950: 2, 296-297; 1996: 435-439; Rybakov 1982: 360-362; 1987: 365-375; Froyanov 1995: 59-72. Cf. Garcia De La Puente 2005: 256.

<sup>9</sup> See Propp 1998: 112-436.

<sup>10</sup> Eremina 1991: 83-101, 121-164.

<sup>11</sup> Eremina 1987: 21-32; Eremina 1991: 166-192. Cf. Baiburin, Levinton 1990: 64-99; Garnizov 1991: 247-252.

<sup>12</sup> Kovalevskij 1956: 42-44; Smyser 1965: 92-102. Cf. Lewicki 1963: 32-42.

<sup>13</sup> Kotlyarevskij 1868: 42-43, 46-49, 54-55, 57-59, 61, 63-68, 73, 79, 82-83, 93-95; Lewicki 1963: 10-29; *Orientalische Berichte* 2001: 77 (Ibn Rusta), 178, 181-182 (Gardīzī).

themselves. This usage prevails also among the Hindus, as we have said. But the Hindus never burn a woman with her husband, unless it is her own wish” (translation by Aloys Sprenger).

Here we see the same association of burial and wedding rituals that appears in the story of Princess Olga in the *Primary Chronicle*.<sup>14</sup> Masudi compares these Slavic and Russian customs with similar Indian ones, which suggests that they may have originated from a common Indo-European tradition.<sup>15</sup>

Following this, one can surmise that there was an original version of the tale of Prince Igor’s death, in which the messengers offered his wife the opportunity to be buried together with her husband. Later, a Christian compiler put the description of the funeral ritual into the context of the war with the Drevlyan tribe, headed by their prince Mal. There are, however, doubts as to whether a Drevlyan prince of this name really existed. The name ‘Mal’ could originate from a misunderstanding by compilers of the ritual words that usually accompanied the Russian wedding ceremony, for instance: “you have a bride, and we have a prince small (*mal*) for her” or “would your bride like to marry our prince small (*mal*) and brave”. The wording “prince small” (*knjaz mal*) is a euphemism for bridegroom; the compiler most likely converted the common name into the personal name.<sup>16</sup> Thus the prince Mal is probably an annalistic fiction.

After the death of Prince Igor, the messengers offer his wife, according to the local custom, the chance to join her deceased husband on the funeral pyre, rather than to marry their living prince. In the *Pereslavlean Chronicle*, there is a fragment of the so-called “dream of the prince Mal”, which tells what he saw in his sleep after the Drevlyans had sent two groups of ambassadors to Kiev. The prince Mal, preparing for the marriage, dreamt that when Princess Olga arrived she gave him many rich and decorated clothes and other valuable things, and the boats that would carry him during the wedding ceremony.<sup>17</sup> In this case, the “sleeping” prince is the dead Prince Igor, who is waiting for his funeral.<sup>18</sup> In the ritual described by Ibn Fadlan, the Rūs buried their noble men in boats, which provides an explanation for the boats in Mal’s dream. Analysing the ritual by Ibn Fadlan, H.M. Smyser points out that the dead leader was buried in a temporary roofed grave for ten days, while funeral clothes were prepared and other arrangements made.<sup>19</sup> In the case of Igor’s death, this period seems to be the time during which the Drevlyans sent their messengers to inform Olga. Following the custom in Ibn Fadlan’s description, the enslaved servants of the deceased were asked who would die and follow him, and a young woman volunteers herself. The noble Rūs died during a journey along the Volga River, far from his family. Igor’s situation was different; he had his wife (and perhaps concubines) in Kiev, near the place of his murder. The Drevlyan

<sup>14</sup> Kotlyarevskij 1868: 58, 73. Cf. Баряктаровић 1990: 95-105; Ђокић 1998: 136-153.

<sup>15</sup> Cf. Casquero 2001: 253-292 (bibliogr. 287-292).

<sup>16</sup> After the Drevlyans arriving in Kiev proposed that Olga should marry their prince Mal, the compiler added “for the name of the Prince of Dereva was Mal”. The addition shows the words were an explanation by the compiler rather than the text of the original story. In other words, “the prince Mal of Dereva” appeared in the text only after the compiler had explained the original expression “prince small (*knjaz mal*)”.

<sup>17</sup> *PSRL* t. 41: 15.

<sup>18</sup> Likhachev 1996: 437 compares the dream of Prince Mal with the description of the funeral ceremony of Prince Vladimir Galizkij in the *Primary Chronicle* under 1152, and the dream of Prince Svjatoslav of Kiev in *The Tale of Igor’s Campaign* (*Slovo o plūku Igorevě*).

<sup>19</sup> Smyser 1965: 107-108; Sayers 1988: 173.

ambassadors arrived in Kiev, most likely to ask Olga whether she would accompany her husband herself or find a substitute among the prince's concubines or slaves.<sup>20</sup>

Actually, the ceremony for which the Drevlyans arrived in Kiev seems to have been a posthumous wedding of the deceased prince.<sup>21</sup> Therefore, they performed the scene of matchmaking. But Princess Olga made them participants in another ritual.

## 2. The first embassy was buried in a boat.

“Olga made this reply, “Your proposal is pleasing to me; indeed, my husband cannot rise again from the dead. But I desire to honour you tomorrow in the presence of my people. Return now to your boat, and remain there with an aspect of arrogance. I shall send for you on the morrow, and you shall say. ‘We will not ride on horses nor go on foot; carry us in our boat’. And you shall be carried in your boat”. Thus she dismissed them to their vessel. Now Olga gave command that a large deep ditch should be dug in the castle with the hall, outside the city. Thus, on the morrow, Olga, as she sat in the hall, sent for the strangers, and her messengers approached them and said, “Olga summons you to great honour”. But they replied, “We will not ride neither on horseback nor in wagons, nor go on foot; carry us in our boats”. The people of Kiev then lamented, “Slavery is our lot. Our Prince is killed, and our Princess intends to marry their prince”. So they carried the Derevlians in their boat. The latter sat on the cross-benches in great robes, puffed up with pride. They thus were borne in before Olga, and when the men had brought the Derevlians in, they dropped them into the trench along with the boat. Olga bent over and inquired whether they found the honour to their taste. They answered that it was worse than the death of Igor’. She then commanded that they should be buried alive, and they were thus buried”.

Scholars noted the resemblance between this story and a funeral ceremony long ago. The boat in which the Drevlyan ambassadors were placed before being buried in a pit is associated with the boat in which the body of a Russian noble man was burned in Ibn Fadlan's narrative.<sup>22</sup> The boat buried as a vehicle to another world is known especially in the funeral customs of medieval Scandinavians.<sup>23</sup> There is also other evidence of ship/boat burials among the Ruthenes, who lived on the Baltic coast,<sup>24</sup> in the Merovingian kingdom,<sup>25</sup> in early medieval England,<sup>26</sup> and in Kievan Rus.<sup>27</sup>

<sup>20</sup> Rapov 1988: 156 guessed that Princess Olga adopted Christianity in order to avoid being sacrificed during her husband's funeral. For a critical note, see Petrukhin 1995: 230, 205-215.

<sup>21</sup> On the interpretation of Ibn Fadlan's narrative as a posthumous wedding, see Smyser 1965: 111, cf. Sayers 1988: 177-178.

<sup>22</sup> Lewicki 1963: 25, 30-59; Smyser 1965: 92-102; *The ship* 1995: 131-137; Montgomery 2000: 1-25.

<sup>23</sup> Major 1924: 113-150; Smyser 1965: 106-107; Davidson 1975: 73-89; *The Ship* 1995: 100-109, cf. 20-24, 87-99.

<sup>24</sup> Saxo *Gesta Danorum*, V, 8, 1.

<sup>25</sup> Gregorii Turonensis *Historiarum* VI, 46; *Liber Historia Francorum*, ch. 35.

<sup>26</sup> Bruce-Mitford 1975: 230-435. On the funeral of the Danish king, Scyld, in the Anglo-Saxon *Beowulf* 32-52, see *Voyage to the Other World* 1992: 47-78.

<sup>27</sup> *Skazanie i stradanie*, p. 346; cf. Anuchin 1890: 152-184. It is clear, however, that some funerary rites are of Scandinavian origin, notably boat-burnings at places such as Staria Ladoga and Gnezdovo; see Franklin, Shepard 1996: 127-128; Stalsberg 2001: 359-401.

The ship or boat in the funeral ritual plays the role of a vehicle to another world. Such transport was necessary to people who believed that water surrounded their world.<sup>28</sup> The idea that an ocean encircled the earth is widespread in Slavic folklore, as well as in the folk traditions of many other peoples.<sup>29</sup> Only by crossing this expanse of water in a boat or a ship can the dead pass into the otherworld.<sup>30</sup> The flying ship, which carries the heroes of fairy tales away to another world of happiness, is an analogy of death.

According to the *Ustyuzskaya Chronicle*, Princess Olga ordered that a wide and deep hole should be dug in the palace yard and live coals of oak put into it.<sup>31</sup> The fire into which Princess Olga threw the Drevlyan ambassadors, like the water and the boat, was a kind of vehicle to another world.<sup>32</sup> Russ and Slavs worshipped fire and often used it during their ritual ceremonies.<sup>33</sup> Fire as a means to enter another world resembles the folklore motif of a “fiery river *Smorodina*” between the kingdom of a hero and the other world.<sup>34</sup> The name of the “river *Smorodina*” means “stinking river”, because it is not water that runs in the river, but fiery flames, which leap higher than the trees in the forest.<sup>35</sup> The essential attribute of the fiery river is the so-called “Red-hot bridge” (*Kalinovij most*). It is the bridge over the fiery river, which is red from heat of the flames below. Another name of the bridge is “Copper” (*Medjanoj*), also representing the colour that it turned in the heat.<sup>36</sup> On the Red-hot Bridge, the heroes of Russian fairy tales met the monsters which came from another world and battled with them.

Why, it might be asked, are all the patterns of the funeral rite connected with the murder of the Drevlyan ambassadors, rather than with the burial of Prince Igor?

The Drevlyan ambassadors arrived in the capital of Princess Olga as “good guests” (Olga’s words), rather than as representatives of a hostile tribe. Landing in Kiev, they received Princess Olga’s order to appear in her court next day, and responded in a very strange way, refusing to use any Kievan vehicle: “We will ride neither on horseback nor in wagons, nor go on foot; carry us in our boats”.<sup>37</sup> If we follow the compiler of the *Chronicle*

<sup>28</sup> See Kelly 2006: 119-136; West 2007: 389-390.

<sup>29</sup> See Eremina 1984: 195-204; 1991: 55-82; Mencej 1998: 205-224; Mencej 2000: 89-97; Trubachev 2002: 189-191, 424. In folk songs, the crossing of the river Danube is often regarded as symbolic of rites of passage, marriage or death. See Harkins 1968: 55-64; Machinskij 1981: 110-171; Eremina 1991: 55-82, 149-164. Trubachev 2002: 190-191 argues that the Slavic word for “paradise”, *rajb*, was related to \**rojьb*, \**rěka* (river) and had the meaning “the world over the river”; cf. Finnish *raja* – border.

<sup>30</sup> On the symbolism of passages over the river in Russian fairy tales, see Propp 1998: 295, 324, 334. Cf. *The ship* 1995: 20-24.

<sup>31</sup> *PSRL* t. 37: 19 and 58; cf. Kirpichnikov 1897: 60-61.

<sup>32</sup> Leo Diaconis (*Hist.* IX, 6, 21-27) relates the burning and drowning of captives in the river during the funeral of the noble Russian warrior Ikmor.

<sup>33</sup> The importance of fire-worship among the Slavs features prominently in Arab accounts: Golden 1995: 876-887. See further Gimbutas 1971: 151-170. On the custom of cremation by the Rūs and the Slavs, see Kotlyarevskij 1868: 42-43, 46-49, 54-55, 57-59, 61, 63-68, 73, 79, 82-83, 93-95; Trubachev 2002: 207-212.

<sup>34</sup> Propp 1998: 299-300; Eremina 1991: 151-152.

<sup>35</sup> Sometimes the fiery river was called *Puchai*-river, that is, the river whose water became swollen and is boiling. Cf. the Old-Russian *puchina* – abyss.

<sup>36</sup> The Russian names *reka Smorodina* and *Kalinovij most* are formed following the homonymy between the words “*kalina*” (snowball tree) and “*kálina*” (burning) (*kalinovij* = *kalénij*, i.e. red-hot), “*smorodina*” (currant) and “*smórod*” (stench). The similarities may originate from the magic substitution of a sacred name by a common one, of unknown by known. Many rivers with the name *Smorodina* in Ukraine and central Russia give the impression that the mythic river was also called according to shrubbery.

<sup>37</sup> Likhachev 1996: 435-436 sees here elements of folkloric influence. Cf. Garcia De La Puente 2005: 259. They might have been formed during the period when the tale was orally transmitted, from ca. 946 to ca.1039/1110,

literally, one can see that the Drevlyan ambassadors did not set foot upon Kievan soil, but after having been carried in their boats, were sent straight to the world of death. In other words, Princess Olga, who acts as a master of ceremonies, did not receive the ambassadors, but sent them. In this scene, they were actually sent by the Kievan princess to a God (or Gods) of another world with the mission to deliver the message of Prince Igor's death. Therefore they were messengers, and this role is combined in the *Primary Chronicle* with their previous role as ambassadors from the Drevlyans. Delivery of the important message was the honour which the princess promised to bestow upon them, and with which they sat in the boat "puffed up with pride". At the final moment, Olga looked out from the window of her palace and gave a farewell speech to her messengers, inquiring of them what kind of honour they received; they loudly answered, literally, that it especially concerned the death of Igor.<sup>38</sup> After that the princess ordered that they be covered with earth.

In the *Lavrentian* and *Hypatian* versions of the *Primary Chronicle*, after the messengers were dropped into the trench along with the boat, Princess Olga "bent over (the trench) and inquired" of them.<sup>39</sup> However, before that she welcomed them into her palace; therefore, a later compiler was more accurate when he wrote that the princess looked through the window of her palace when she appealed to the messengers. The scene resembles the mythological motif of "window goddess" or "woman at the window".<sup>40</sup>

Certainly the "woman at the window" was an aspect, perhaps priestess, of the ancient Mother-goddess (for instance, Inanna/Ishtar/Astarte in the Near East). She was called "queen of the windows" by the Assyrians and her name, becoming the name of a minor goddess, Kiliti, has been associated with the *kilili*, "the mural crown" worn by Assyrian queens. The Sumerians called her "(One) who leans in (or looks out of) the window" or "(One) who answers/ commands from the window". She was considered wise in the sense of "skilled" or "knowing".<sup>41</sup> One of the epithets of the Greek goddess Aphrodite, who was identified with Astarte, was *Parakypitousa*, "Peeping out (of a window/door)". According to Plutarch (*quest. Rom.* 36), the early Roman queen Tanaquil was considered an incarnation of a similar goddess when she, from the window, advised the people to make Servius Tullius their king. Plutarch writes that King Servius preserved close ties with the goddess of his Fortune, and their relationship was conducted through the window. It must be added that Tanaquil was also responsible for the assumption of Roman kingship by her husband Tarquinius, so that one modern scholar called her "a maker of kings".

From the Hebrew Bible, we know that a daughter of Eth-Baal, king of Sidon, Jezebel, was a devotee of the Canaanite goddess Asherah (Astarte), the main female deity of her Phoenician home state. After her marriage to King Ahab, of the northern kingdom of Israel, Jezebel persuaded him to become a worshiper of Baal (I *Kings* 17: 32). Eventually Ahab was killed in battle (I *Kings* 22: 35), and later his son and successor, Joram, was treacherously slain by his ambitious general Jehu (II *Kings* 9: 22-24). Thus, Jezebel was left alone and vulnerable in Samaria, at the mercy of Jehu, now king of Israel (II *Kings* 9: 1-14),

---

when the sacred ritual had been transformed into a profane story.

<sup>38</sup> PSRL t. 3: 112; t. 37: 20 and 58. The phrase is usually understood to mean that Olga inquired of them ironically, scoffing, as to whether they found the honour to their taste, and they then answered that their torments were worse than the death of Igor. But the original text allows a different interpretation.

<sup>39</sup> PSRL t. 1: 56; t. 2: 45.

<sup>40</sup> On the "window goddess", see Borghini 1979: 137-161; Grottanelli 1987: 71-110; Ward 1996: 7-19.

<sup>41</sup> Lapinkivi 2004: 233-234.

and a man who blamed her “countless harlotries and sorceries” for most of the problems of the land (II *Kings* 9: 22). When Jehu arrived in the city, Jezebel painted her eyes, dressed her hair, and stood at a window in the palace awaiting her death (II *Kings* 9: 30). The Biblical picture of Jezebel, defiantly and bravely confronting her enemy from a window, may also be associated with the motif of the “Window Goddess”.

Some features of Jezebel’s story may have been used during the creation of a preliminary history of Princess Olga, to which the motif of revenge was added later. An early Russian compiler, perhaps, borrowed them, together with the topic of the brave queen and timid king (Jezebel and Ahab, Olga and Igor), from the *Chronicle* of Johannes Malala because they resembled contemporary folk beliefs known to him. In Slavic belief, the window symbolically connects the house with another world.<sup>42</sup> Like a door, a window can be used to enter the house, but, in contrast to the door, the window is an unregulated entrance. According to Slavic folklore, in heaven there is a window through which the sun looks at the earth.<sup>43</sup>

Ibn Fadlan relates that during the funeral ceremony, the girl who was chosen to die with her dead master looked into the world of the ancestors through the wooden construction specially built for the ritual, which resembled an extempore “window”, or a “doorframe”.<sup>44</sup> According to Ibn Fadlan, the men lifted the girl up, and she, looking into the “well”, reported on her visions of the “other side”, a green and beautiful paradise, her dead father and mother, other relatives and her dead master.

The scene of Princess Olga at the window resembles not only this, but also the portrait of the goddess Demeter in the frescos at the Bolshaya Bliznitsa tumulus (fourth century BC) on the Taman Peninsula. The portrayal is placed against a blue background, which is surrounded by the frame imitating a breach in the vault (window); through that the goddess looked into the tomb (another world).<sup>45</sup> Therein, into another world, Princess Olga looked from the window of her palace, making a farewell speech to the messengers.

The fact that the messengers, burned in a boat, were covered with earth shows the location of the world into which they were sent, under the ground. The chthonian deity of the underworld seems to have been Veles (Volos).<sup>46</sup> He was one of the two deities by whose names the Rus’ swore in the treaties with Byzantium in 907 and 971. The fact that Veles was the object of the first embassy of Princess Olga shows him as an “old god” in comparison with Perun.

Thus it seems possible that the “murder” of the Drevlyan ambassadors was the first part of the princely funeral ritual rather than the first stage of the princess’ revenge. In the ritual the ambassadors played the honorary role of messengers to the god of the underworld.

### 3. The second embassy was burned in a bathhouse.

“Olga then sent messages to the Derevlians to the effect that, if they really required her presence, they should send after her their distinguished men, so

<sup>42</sup> See Baiburin 1983: 140-145; Toporov 1984: 184-185.

<sup>43</sup> Trubachev 2002: 213 points to the link between the concepts of “window” (*okno*) and “eye” (*oko*) in Russian.

<sup>44</sup> Sayers 1988: 173. Cf. Kotlyarevskij 1868: 77.

<sup>45</sup> See Savostina 1990: 243-244.

<sup>46</sup> Jakobson 1969: 579-599. On the connection of Veles with Varuna, see Trubachev 2002: 428.

that she might go to their Prince with due honour, for otherwise her people in Kiev would not let her go. When the Derevlians heard this message, they gathered together the best men who governed the land of Dereva, and sent them to her. When the Derevlians arrived, Olga commanded that a bath should be made ready, and invited them to appear before her after they had bathed. The bathhouse was then heated, and the Derevlians entered in to bathe. Olga's men closed up the bathhouse behind them, and she gave orders to set it on fire from the doors, so that the Derevlians were all burned to death".

In the burning in a bathhouse, Igor Froyanov sees a sacrifice to the gods of the upper zone of the Universe.<sup>47</sup> I suggest that the second group of Drevlyans were the messengers who were sent, with the help of the fire, into the heavens where they were obliged to inform the celestial gods of Prince Igor's death. The compiler emphasizes that Princess Olga demanded that the Drevlyans send their best men (*narochitie muži*). The gods of the upper world were regarded as the highest deities, and the messengers to them had to be of a suitably high status.<sup>48</sup>

The embassies to the gods of the lower and upper worlds were probably necessary because the Kievan Prince was considered the sacred lord of the terrestrial world, the sovereign of all people and all beings in his territory, a kind of terrestrial deity. In this situation, it was natural to inform the gods, who correspondingly ruled in the cosmic spaces, the Heavens and the Underworld, about the death of their divine brother.

We have no information to which gods of the upper world the Drevlyan noble men were sent by Princess Olga. Celestial gods were usually connected with worship of the sun and thunder. The Heaven and the Sun as Russian deities, *Svarog* and *Dažbog*, are mentioned in the *Hypatian Chronicle*, under the year 1114.<sup>49</sup> *Svarog* is equated with the Greek smith god Hephaestus and identified with the generative and sexual powers of fire, and the solar god *Dažbog* is regarded as *Svarog*'s son. This evidence is much discussed. On the one hand, the name *Dažbog* resembles Greek *Zeus*, Roman *Jovis*, Sanskrit *Dyauh*, Latvian *Dievs*, Germanic *Tyr*, and most likely originated from the basic Indo-European \**deiuo*-.<sup>50</sup> The Sanskrit name *Svarga* and the Persian *xwar* indicate an Indo-European etymological relationship with *Svarog*.<sup>51</sup> *Svarga* is a heaven, presided over by Indra, where the righteous live in a paradise before their next reincarnation. On the other hand, the name of *Dažbog* resembles a typical euphemism from two Russian words *daž* (*daj*) - "give" and *bog* - "god" that means "the god who gives, giving god".<sup>52</sup> Therefore, it is frequently considered a pseudo-theonym,<sup>53</sup> although in this case the sacred unutterable name of god, \**Dejuo*-, is very close to its folk euphemistic substitute *Dažbog* (*Dajbog*). Scholars frequently refute the reality of *Dažbog*, because in the sources he forms a pair with the solar god *Khors* (from

<sup>47</sup> Froyanov 1995: 59-72.

<sup>48</sup> Both Drevlyan embassies consisted of noble men. According to the *Pereslavlean Chronicle* (PSRL t. 41: 14 and 15), the first messengers were the "noblest 20 Bojars" and the second "20 especially famous".

<sup>49</sup> Cf. Rybakov 1981: 266-352, 434; 1987: 440-442; Sokolova 1995: 79-82.

<sup>50</sup> Motz, 1998: 28-39. Cf. Machek 1946: 48-65; Stender-Petersen 1956: 45.

<sup>51</sup> Machek 1946: 60; Stender-Petersen 1956: 51-52; Čausidis 1998: 75-92.

<sup>52</sup> Strakhov 2005: 19 considers the name of *Svarog* (*svartschik* - smith, from \**sv̥ariti*) literary, generated in the Christian epoch. The name of *Dažbog* (lit. "given by the god", "god's gift", a version is the name *Bogdan* (*Богданъ*) which he regarded as a calque of the Greek Θεοδοτος (*Φεδοτ*).

<sup>53</sup> See Moszyński 1989: 285-291.

the Iranian solar term *Xorsed*); the latter is considered a sacred name, while the former is its profane substitute.<sup>54</sup> However, one can see in the pair of gods an analogy to Varuna and Mithra.

In Old Russian texts, Khors also forms a strong pair with Perun. In the *Primary Chronicle* the thunder-god Perun is represented in a pairing with Veles during the reign of Prince Oleg in 907 and Prince Svjatoslav in 971. Under Prince Igor, the *Primary Chronicle* names Perun alone as the main deity, while under his grandson, Prince Vladimir, in 978-988, Perun appears at the head of a pantheon of five (or six) major deities. His statue was made from oak, the tree of Perkunas or Perun, according to the *Gustinskaya Chronicle*, and the sacrificial fire was kept up with oaken firewood.<sup>55</sup> Therefore the use of oaken coals to fill the pit in which the Drevlyan ambassadors were to burn indicates the presence of Perun in the ritual concerning Veles.<sup>56</sup>

The bath house in which the Drevlyan noble men were burnt seems to be the folkloric substitute of a building, which was specially prepared for the sacrifice.<sup>57</sup> Such a construction, according to Ibn Fadlan, was built on the ship as a house in which the dead body would be placed and the rituals performed.<sup>58</sup> During the funeral of the Lithuanian Great Prince Gediminas, which was accompanied with human sacrifice by burning, the victims were enclosed in a wooden or wicker structure. This resembles the “wickerman” figures, described by Julius Caesar (*Bell. Gall.* VI, 16) in Gaul, also used by the druids in sacrificial rituals.<sup>59</sup>

#### 4. The massacre of the Derevlians on Prince Igor’s tomb.

“Olga then sent to the Derevlians the following message, “I am now coming to you, so prepare great quantities of mead in the city where you killed my husband, that I may weep over his grave and hold a funeral feast for him”. When they heard these words, they gathered great quantities of honey and brewed mead. Taking a small escort, Olga made the journey with ease, and upon her arrival at Igor’s tomb, she wept for her husband. She bade her followers pile up a great mound and when they had piled it up, she also gave command that a funeral feast should be held. Thereupon the Derevlians sat down to drink, and Olga bade her followers wait upon them. The Derevlians inquired of Olga where the retinue was which they had sent to meet her. She replied that they were following her husband’s bodyguard. When the Derevlians were drunk, she bade her followers fall upon them, and went about herself egging on her retinue to the massacre of the Derevlians. So they cut down five thousand of them; but Olga returned to Kiev and prepared an army to attack the survivors.”

<sup>54</sup> Toporov 1989: 103-126; Sokolova 1995: 79-82.

<sup>55</sup> *PSRL* t. 40: 44.

<sup>56</sup> On the offerings for a big oak on the island Khortiza, performed by Rus, see Constantine Porphyrogenetos *De Administrando Imperio* 9. Cf. Rybakov 1987: 210, 374-375; Agapkina, Toporkov 1988: 224-235; Zabashta, Poshivajlo 1992: 57-68.

<sup>57</sup> On the possible archaeological analogies of the funeral ritual, see Aleksandrov 1994: 22-31.

<sup>58</sup> An old-Russian term for coffin, *domovina*, has the same root as the term for house, *dom*. See Nevskaya 1982: 106-121, cf. Smyser 1965: 108.

<sup>59</sup> Miller 2009: 131.



The third sacrifice, offered by Princess Olga near the Drevlyan settlement of Iskrosten and depicted by the compiler as her “third revenge”, was performed during the funeral feast on the tomb of Prince Igor. The participants were the widow, her retinue and a number of Drevlyans. The figure of five thousand massacred is obviously inaccurate because, according to the next story, the majority of Drevlyans survived and withstood a siege by Olga’s army within a year. ‘Five thousand dead’ is an “epic number”, a symbolic replacement of the notion “many”. In reality a certain number of Drevlyans were sacrificed. Herodotus (IV, 72), who describes the similar funeral custom of the Scythians, gives the number of warriors who were killed to accompany their chief on his journey to the other world as fifty. The Drevlyans were sacrificed when they were drunk, just as the girl in the funeral feast of the Russian noble man described by Ibn Fadlan was forced to drink several bowls of strong drink (*nabīdh*) before she was sacrificed.

The word “*trizna*” in the *Primary Chronicle* is considered a notion for the custom of war games during the funeral feast of a dead chief. Later, the word became a synonym for funeral commemoration and the funeral banquet.<sup>60</sup> According to Vladimir Toporov, the *trizna* could be organized as a ‘three-stage’ battle (\**tri* > \**trizna*) between the warriors of the princess and the Drevlyans.<sup>61</sup> Leonid Gindin surmises that such a *trizna* might have been organized as a real combat, like the gladiatorial contests in Rome, not merely as military games.<sup>62</sup> Seen in this light, the war between Olga’s army and the Drevlyans, which the *Primary Chronicle* tells of after the massacre, may be an indirect description or distorted memory of the same event. In this case, the Drevlyans who were massacred on Olga’s orders could be those who died in the military games; there the result of the combat, usually influenced by the favour of the gods, was preordained by the princess, who ordered her servants to make the Drevlyans drunk and her warriors to kill them.

Ibn Fadlan perhaps also observed a *trizna* during the funeral of the noble Rus, but, being an Arab, he noticed only the drinking-bout in the ritual.<sup>63</sup> Dmitrij I. Ilovayskij drew attention to Ibn Fadlan’s information about the dividing of the goods of the dead noble Russian into three parts, of which one part was used for the funeral clothes, the other was left to the family, and the third was spent on the funeral drinks.<sup>64</sup> Ilovayskij sees in the word “*trizna*” a third part of the goods used for the funeral banquet, but the three parts can also be regarded as corresponding to the three parts of the Universe – Heaven (the burning goods), Earth (the part for the family), and the Underworld (the drinks drunk during the funeral banquet).<sup>65</sup>

The description of the burial itself was not necessary for the annalist, as the princess’ revenge on the Drevlyans became the main theme of the tale. The compiler selected from the oral tradition only that material which concerning the killing of them. Fortunately, we have the account of the Rus burial by Ibn Fadlan, which enables us to reconstruct the missing part of the ritual.

<sup>60</sup> Kotlyarevskij 1868: 114-117; Rybakov 1981: 274; Gindin 1990: 65-67; Likhachev 1996: 437-438. Cf. Sayers 1988: 176.

<sup>61</sup> Toporov 1979: 3-20.

<sup>62</sup> Gindin 1990: 67. Many scholars assume the origin of the Roman gladiatorial combats to have been ritual, rather than sport as they later became.

<sup>63</sup> Kotlyarevskij 1868: 79.

<sup>64</sup> Ilovayskij 2002: 39-40; cf. Toporov 1979: 14 n. 34.

<sup>65</sup> Strakhov 2002: 172-181 argues against the connection between *trizna* and three.

## 5. Conclusion.

1. Our interpretation suggests that there existed an original story in which Princess Olga's actions had nothing to do with revenge for the murder of her husband. Step by step, she performed the funeral rituals appropriate for a prince's death: the sending of messengers to the lower and upper worlds, the funeral games and banquet (*trizna*) on the tomb of the dead husband. The full description of the princely funeral ritual shows that the author of the description had at his disposal some factual material.

The assumption that the concept of three worlds existed in the early-medieval Kiev is based on an interpretation of the so-called Zbruch-idol, tetrahedral pillar of grey limestone found in the river Zbruch in modern western Ukraine. The Zbruch-idol, dating to the tenth century, has three rows of images.<sup>66</sup> The tripartite structure most likely reflects the ancient concept of a three-world Universe, which consisted of the Heavens (the world of Gods), the Earth (the world of people), and the Underworld (the world of Monsters). The figures in the upper row are bigger than the others, which allows for seeing in them images of celestial deities: one of them holds a sheaf of corn, another a ring, the third has a horse and a sword, and the fourth is empty-handed. The figures in the middle row are of lesser proportions than both the gods of the upper worlds and the figures in the lower tier. The relatively small proportions of two male and two female figures show the transitional nature of the world represented on this row. Perhaps they symbolised the terrestrial world between the upper, celestial world, and the lower, underground world. The lower stage is adorned with a male figure, which supports the celestial and the terrestrial worlds upon his shoulders. The figure is represented on only three sides of the pillar that corresponded with the usual description of mythical monsters from another world with three heads.

The god of the Zbruch statue is often identified with the West Slavic god Sventovid, worshiped especially on the island of Rügen.<sup>67</sup> The name of Sventovid resembles the Russian word "*svet*" (light) close to "*svjat*" (sacred).<sup>68</sup> Saxo Grammaticus (*Gesta Dan.* XIV, 564) ascribed to the god Sventovid the same attributes as the Zbruch deity has: horn, horse, and sword. The quadripartite figure of the Zbruch-idol is reminiscent of the Indian Brahma, the Roman Janus, and the Greek Apollo of Amyclae, as Bernard Sergent showed.<sup>69</sup> The deity was obviously of Indo-European origin and perhaps personified the quadruple seasonal division in the annual cycle.

Unfortunately, we have evidence neither of the origin of the Zbruch-idol, nor of any association with a particular tribe or people. The statue was discovered in eastern Galicia, the ancient population of which was possibly a mixture of the so-called Khalyzians (*Khalisioi* in Greek, and *Khvalis* in Russian), an Iranian people, Slavs (White Croats) and Celts (Gallic people, Gauls).<sup>70</sup> The neighbouring land was inhabited by the Drevlyans who murdered Prince Igor. Leo Diaconus (*Hist.* VI, 10) identified them with Germans. It is therefore very interesting that the Gothic "*Tervingi*" is of the same meaning as the Russian "*Drevlyane*", that is "forest people". One can suppose they were, perhaps, a mixture

<sup>66</sup> Lenczyk 1964: 5-59; Rybakov 1981: 460-464; 1987: 236-251; Telegin, Mallory 1994: 77-86; Szymański 1996: 75-116.

<sup>67</sup> On the problem, see Szymański 1996: 75-116; Zaroff 2002: 9-18.

<sup>68</sup> See Toporov 1987: 184-252.

<sup>69</sup> See Sergent 1994: 15-58.

<sup>70</sup> On Celtic analogies to Zbruch-Idol, see Rosen-Przeworska 1963: 65-69.

of Slavs and distant descendants of the Goths partly inhabiting Eastern Europe in former times. The place where the Zbruch statue was found is quite close to the traditional Drevlyan territory and its supposed date broadly coincides with the events of 945.

The funeral ritual is represented in the *Primary Chronicle* as a part of a historical process. In this context, the behaviour of the participants in it has an entirely different meaning and sense than it would have had in reality. It is hardly likely that the chronicler deliberately refashioned the evidence of the rituals in the description of revenge. Obviously the compilers of 1039 or 1110 were not participants in the events of 945.<sup>71</sup> The transformation seems to have taken place through repeated oral transmission; the keepers of the information related the deeds of Princess Olga and her contemporaries, while their audience perceived the information in their own way and gave it their own explanation. The changing consciousness of the epoch, especially after the Russians had adopted Christianity, demanded a new interpretation of the events as told by the eyewitnesses. The next generation that received the story had already lost contact with its origins and, in compliance with the specific character of genre and the expectations of listeners, full of folkloric details and symbols. Thus, customs and events, which originally had a sacred meaning, received a rational treatment suitable for a different epoch. They became a part of folklore and could absorb influence from other genres and traditions.

2. In the case of the story of Olga, the most important was the influence from Scandinavian oral culture familiar to the Kievan ruling house. Prince Igor (*Ingvar*) and Princess Olga (*Helga*) were said to be of Scandinavian origin, Varangians (*Varyags*), so that they must follow the same principles of behaviour as the heroes of Scandinavian sagas. However, the Scandinavian origin of the ruling pair could be the product of the Russian annalistic tradition, which had been created between 1039 and 1118, when Kiev was governed by the dynasty of Yaroslav the Wise married to Ingegerd Olofsdotter of Sweden. It was the time when oral evidence of Princess Olga transformed into the written story of her deeds.

Just as Princess Olga was the great-grandmother of Prince Yaroslav the Wise, the latter's wife, Ingegerd, was said to be a granddaughter of Sigrid the Haughty (*Storråda*), a Nordic queen, who received her cognomen on account of her independent character. Sagas ascribe to her a prominent role in the politics of her time and depict her as a very wise woman who also had the gift of prophecy.<sup>72</sup> Sigrid is known to have had many suitors because of her wealth and nobility, and once had the Norwegian king Harald Grenski and the Russian prince Vissavald, who were burnt to death inside a house on Sigrid's order to discourage other petty kings from proposing to her.<sup>73</sup> It seems quite possible that this Swedish tale was known at the court of the Kievan ruling clan and had an influence on the story of Princess Olga. The burning of enemies in a house was a well-known motif in medieval Scandinavia, but it is not found in earlier Russian tradition.<sup>74</sup> The figure of an in-

<sup>71</sup> Shakhmatov 2001: 111-118 assumed that the story of Princess Olga originated from an ancient biographical narration; Likhachev 1996: 304-306, from a hypothetical "Tale of adopting Christianity by Rus"; Müller 1988: 795-796, from a folklore tradition.

<sup>72</sup> See Rydzevskaya 1978: 196-197.

<sup>73</sup> *Óláfs saga Tryggvasonar* (*The Saga of Ólaf Tryggvason*), chapter 43.

<sup>74</sup> On the burning of an enemy/rival in a house, see *Brennu-Njáls saga*, ed. F. Jónsson, Halle 1908, p. 299-303; *Heiðarvíga saga*, ed. Kr. Kålund, Kjöbenhavn, 1904, p. 13-14; Grundvig S. *Danmarks gamle folkeviser*, del. III, Kjöbenhavn, 1862, p. 46-48.

dependent woman-ruler like Sigrid was appropriate to the image of Princess Olga because she had ruled alone in Kiev for some time.<sup>75</sup>

In this case, the description of the second stage of the ritual (“second revenge”) in the *Primary Chronicle* was distorted by Scandinavian influence on the compiler, who wrote at the beginning of the twelfth century.<sup>76</sup> In both stories of the princely widows, Princess Olga and Sigrid the Haughty consider their suitors unworthy of their own high status and burn them with their retinue (their matchmakers) in a house.<sup>77</sup> Snorri’s story of Sigrid with only the motive of pride appeared to explain her cognomen “the Proud”. In contrast, the *Primary Chronicle* explains the behaviour of Olga as revenge for the murder of her husband. The more complicated topic of the latter can be a developing of the simpler Scandinavian motif rather than vice-versa, so that the tale may have been transmitted by Swedish relatives of the Kievan ruling family to the Russian annalists. The motive of revenge, unusual in Russian literature and folklore, may also have been added to the story of Olga under the same Scandinavian influence.<sup>78</sup>

The closeness of the story to Scandinavian culture brings in itself danger of mistaking a Nordic motif for the ritual under consideration. The tripartite structure of the universe has an analogy in Scandinavian mythology, in which the “middle earth” of people (Midgard) is surrounded by the ocean that divides two other worlds, the upper Valhalla and the lower Hel.<sup>79</sup> Snorri Sturluson’s *Edda* depicts the burial of Balder, the Scandinavian god of the summer sun and a son of Odin, whose body was burned on a ship: “Then was the body of Balder borne out on shipboard; and when his wife, Nanna the daughter of Nep, saw that, straightaway her heart burst with grief, and she died; she was borne to the pyre, and fire was kindled” (*Gylfaginning* 48). The scene looks like a euphemism for the sacrifice of Nanna together with her deceased husband.<sup>80</sup>

The analogies, however, seems to be common for the Indo-European cultural circle. Specific to the Russian story, the burning of the Drevlyan noble men in a bathhouse as opposed to a dwelling house in Snorri’s story of Sigrid, is a known motif in Indo-European poetry.<sup>81</sup>

<sup>75</sup> At the same time, a proud, independent and unapproachable woman-warrior/regent, who refuses to marry any suitor of lower dignity than she, is a widespread folkloric image and could be common to Princess Olga and Sigrid. Olga (~920-969) was a generation older than Sigrid (~968-before 1013). The Russian suitor for Sigrid’s hand, Vissavald, cannot be identified in Russian history.

<sup>76</sup> On Scandinavian parallels for Olga’s behaviour, see Chadwick 1946: 28-33; Jesch 1991: 111-115.

<sup>77</sup> This is one of the reasons for the appearance of the prince *Mal* (small) and the wedding embassy in the *Primary Chronicle*.

<sup>78</sup> The revenge story of the princess Rogneda of Polozk is known from the *Laurentian Chronicle* sub anno 1128 (as well as in two manuscripts closely related to it, the *Radziwiłł* and *Academy Chronicles*). Garcia De La Puente 2009: 196-197, discusses its similarity to the two Scandinavian legends of Gudrun’s revenge, in *Heimskringla* (chapters 76-78) and in *Volsungasaga* (chapters 34 and 40). Also see Stender-Petersen 1934: 210-244: esp. 215-220. It seems, however, that the motif of Rogneda’s vengeance by attempting to kill her own husband was a later tale added to the original story of Rogneda, known in the *Primary Chronicle* under the year 980. The addition was borrowed by the later compiler from Scandinavian tradition. Shakhmatov 2001: 246-251 seems correct in noting its dependence on the later Novgorodian tradition, which supported the superiority of the Yaroslavichi clan in comparison to the Rogvolodovichi clan of the princes of Polozk.

<sup>79</sup> The Scandinavian tripartite model of the Universe is represented on the Gotland picture stones. The upper world there is marked with solar signs and the lower one with a monster. See *The Ship* 1995: 165-171.

<sup>80</sup> Other examples of similar female sacrifices in early Germanic funerals are discussed by Ellis 1977: 50-58; Smyser 1965: 109.

<sup>81</sup> See West 2007: 444. It may also go back to the Russian custom of stoking bathhouses for the deceased. See Likhachev 1996: 437.

## References:

- Agapkina, Toporkov 1988 - Агапкина Т.А., Топорков А.Л. “Материалы по славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев)”, in: *Литература Древней Руси: Источниковедение*, Ленинград, 1988, С. 224-235.
- Aleksandrov 1994 – Александров А.А. “Ольгинская топонимика, Выбутские сопки и русы в Псковской земле”, in: *Памятники средневековой культуры. Открытия и версии*, Санкт-Петербург, 1994, р. 22-31.
- Anuchin 1890 - Анучин Д.Н. “Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда: Археолого-этнографический этюд”, in: *Древности. Труды Московского археологического общества*, Т. XIV, Москва, 1890, р. 152-184.
- Baiburin 1983 - Байбурин А.К. *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*, Ленинград, 1983.
- Baiburin, Levinton 1990 - Байбурин А.К. Левинтон Г.А. “Похороны и свадьба”, in: *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*, Москва, 1990, С. 64-99.
- Баржактаровић 1990 - Баржактаровић М. “Обичај склапања «брака» са мртвацем”, in: *Гласник Етнографског института*, № 39, Београд, 1990, р. 95-105.
- Ђокић 1998 - Ђокић Д. “Посмртна свадба на територији јужних Словена”, in: *Кодови словенских култура*, № 3. Београд, 1998, р. 136-153.
- Borghini 1979 - Borghini A. “Riflessioni antropologiche sopra un mito di proibizione: la ragazza alla finestra (Ovidio, met. 14, 695-761, e Antonio Liberale, met. 39)”, in: *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 2, 1979, p. 137-161.
- Bruce-Mitford 1975 - Bruce-Mitford R. *The Sutton Hoo Ship Burial*, vol. 1, London, 1975.
- Casquero 2001 - Casquero M-A. “El sacrificio de la mujer viuda en el mundo indoeuropeo”, in: *Gerión* 19, 2001, p. 253-292.
- Chadwick 1946 - Chadwick N. *The Beginnings of Russian history: an enquiry into sources*, Cambridge, 1946.
- Čausidis 1998 - Čausidis N. “The Slavic Pantheons in a Visual Medium – Svarog”, in: *Studia Mythologica Slavica* 1, 1998, p. 75-92.
- Davidson 1975 - Davidson Ellis H.R. “The Ship of the Dead”, in: *The journey to the other world*, edited by H. R. Ellis Davidson, Cambridge, 1975, p. 73-89.
- Ditten 1984 - Ditten H. “Zu Germanoi-Derevljane in Leon Diakonos' Geschichtswerk, VI, 10”, in: *Byzantinoslavica*, 45, 1984, S. 183-189.
- Ellis 1977 - Ellis H.R. *The Road to Hel: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, Cambridge, 1977 (First published 1943).
- Eremina 1984 - Еремина В.И. “Историко-этнографические истоки мотива “вода-горе””, in: *Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов*, Ленинград, 1984, С. 195-204.
- Eremina 1987 - Еремина В.И. “К вопросу об исторической общности представлений свадебной и погребальной обрядности (Невеста в “черном””, in: *Русский фольклор*, вып. 24, Ленинград, 1987, С. 21-32.
- Eremina 1991 - Еремина В.И. *Ритуал и фольклор*, Москва, 1991.
- Fischer 1970 - Fischer R. L. “Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles”, in: *Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies of Indo-European Comparative Mythology*, ed. by J. Puhvel, Berkeley & Los Angeles & London 1970, p. 147-158.

- Franklin, Shepard 1996 - Franklin S., Shepard J. *The Emergence of Rus 750-1200*, London, 1996.
- Froyanov 1995 - Фроянов И.Я. *Древняя Русь*, Санкт-Петербург, 1995.
- Garcia De La Puente 2005 - Garcia De La Puente I. *Perspectivas indoeuropeas en la Cronica de Nestor: analisis comparado de su contenido con el de otras tradiciones indoeuropeas*. Incluye traduccion al espanol, PhD, Universidad Complutense de Madrid, 2005 (unpublished): "Las venganzas de Ol'ga", p. 255-272.
- Garcia De La Puente 2009 - Garcia De La Puente I. "The Revenge of the Princess: Some considerations about Heroines in the PVL\* and in other Indo-European Literatures", in: *Medieval Slavonic Studies*, Paris, Institut d'etudes slaves, 2009, p. 193-202.
- Garnizov 1991 - Garnizov V. "Смърт = сватба", in: *Problemi na bolgarskia folklor*, № 8. Sofia, 1991, p. 247-252.
- Gimbutas 1971 - Gimbutas M. *The Slavs*, London, 1971.
- Gindin 1990 - Гиндин Л.А. "Обряд погребения Аттилы (Iord. 49,256-259) и "тризна" Ольги по Игорю (ПВЛ, 6453 г.)", in: *Советское славяноведение*, 1990, № 2, С. 65-67.
- Golden 1995 - Golden P.B. "Al-Sakaliba", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. VIII, 1995, p. 876-887.
- Grottanelli 1987 - Grottanelli C. Servio Tullio, Fortuna e l'oriente, in: *Dialoghi di Archeologia ser. 3,5*, 1987, p. 71-110.
- Harkins 1968 - Harkins W.E. "The Symbol of the River in the Tale of Gore-Zločastie", in: *Studies in Slavic Linguistics and Poetics in honor of B.O. Unbeggann*, New York, 1968, p. 55-64.
- Povajskij 2002 - Иловайский Д. И. *Начало Руси* ("Разыскания о начале Руси. Вместо введения в русскую историю"), Москва, 2002 (reprint 1890).
- Istrin 1924 - Истрин В.М. *Замечания о начале русского летописания: по поводу исследования А.А.Шахматова*, Ленинград, 1924.
- Jakobson 1969 - Jakobson R. "The Slavic God Veles and His Indo-European Cognates", in: *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, Brescia, 1969, p. 579-599.
- Jesch 1991 - Jesch J. *Women in the Viking Age*, Woodbridge, 1991.
- Kelly 2006 - Kelly W.K. *Curiosities of Indo-European Tradition and Folk-lore*, London, 2006 (reprint 1863).
- Kirpichnikov 1897 - Кирпичников А.И. "К литературной истории русских летописных сказаний", in: *Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук*, 1897, Т.2. Кн.1. С.54-64.
- Kotlyarevskij 1868 - Котляревский А.А. *О погребальных обрядах у языческих славян*, Москва, 1868.
- Kowalska 1972 - Kowalska M. "Ibn Fadlan's account of his journey to the state of the Bulgars", in: *Folia Orientalia* 14, 1972-73, p. 219-230.
- Lapinkivi 2004 - Lapinkivi P. *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence*, Helsinki, 2004.
- Lencyk 1964 - Lencyk G. "Swiatowid Zbruczański", in: *Materiały Archeologiczne* V, 1964, p. 5-59.
- Lewicki 1963 - Lewicki T. "Les rites funéraires païens des Slaves occidentaux et des anciens Russes d'après les relations - remontant surtout aux IX-X siècles - des voyageurs et des écrivains arabes", in: *Folia Orientalia* V, 1963, p. 1-74.

- Likhachev 1996 – Лихачев Д.С. “Комментарий”, in: *Повесть временных лет*, Второе издание, Санкт-Петербург, 1996.
- Machek 1946 - Machek V. “Essai comparatif sur la mythologie slave”, in: *Revue des Études Slaves* XXIII, 1946, p. 48-65.
- Machinskij 1981 - Мачинский Д.А. ““Дунай” русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии”, in: *Русский север: проблемы этнографии и фольклора*, Ленинград, 1981, С. 110-171.
- Major 1924 - Major A.F. “Ship Burials in Scandinavian Lands and the Beliefs that Underlie Them”, in: *Folk-Lore* XXXV, 1924, p. 113-150.
- Masudi - Mas’udi, *Meadows of gold and mines of gems*, translated by Aloys Sprenger, vol. I, London, 1841.
- Mencej 1998 - Mencej M. “The Image of Water as the Border between this World and the Other-World”, in: *Studia Mythologica Slavica* 1, 1998, p. 205-224.
- Mencej 2000 - Менцей М. “Славянские народные верования о воде как границе между миром живых и миром мертвых”, in: *Славяноведение*, № 1, 2000, С. 89-97.
- Miller 2009 - Miller D. “Women of Power Compared in the Celtic and Slavic Tradition”, in: *Proceedings of the Second International Colloquium of Societas Celto-Slavica* (Moscow, 14-17 September 2006), ed. Sh. MacMathuna, etc., Moscow, 2009, p. 128-135.
- Montgomery 2000 - Montgomery J.E. “Ibn Fadlān and the Rūsiyyah”, in: *Journal of Arabic and Islamic Studies* III, 2000, p. 1-25.
- Moszyński 1989 - Moszyński L. “Daž(d)ь-bogъ - rzekomy prasłowiański teonim”, in: *Slavia orientalis* 38, N 3-4, 1989, p. 285-291.
- Motz 1998 - Motz L. “The Sky-God of the Indo-Europeans”, in: *Indogermanische Forschungen* 103, 1998, p. 28-39.
- Müller 1988 – Müller L. “Die Erzählung der “Nestorchronik” über die Taufe Ol’gas im Jahre 954/955”, in: *Zeitschrift für Slavistik* 33, 1988, S. 785-796.
- Nevskaya 1982 - Невская Л.Г. “Семантика дома и смежных представлений в погребальном фольклоре”, in: *Балто-славянские исследования 1981*, Москва, 1982, С. 106-121.
- Orientalische Berichte über die Völker Osteuropas und Zentralasiens im Mittelalter: die Ğayhānī-Tradition* (Ibn Rusta, Gardīzī, Ĥudud al-Alam, al-Bakrī und al-Marwazī), von Hansgerd Göckenjan und István Zimonyi, Wiesbaden, 2001.
- Petruhin 1995 - Петрухин В.Я. *Начало этнокультурной истории Руси IX - XI веков*, Смоленск, 1995.
- PSRL = Полное собрание русских летописей:
- t. 1. *Лаврентьевская летопись*, Москва, 1962.
  - t. 2. *Ипатьевская летопись*, Москва, 1962.
  - t. 3. *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов*, Под ред. А.Н. Насонова. Москва - Ленинград, 1950.
  - t. 15: *Тверской сборник*, Москва, 2000.
  - t. 37: *Устюжская летопись*, Ленинград, 1982.
  - t. 40: *Густинская летопись*, Санкт-Петербург, 2003.
  - t. 41: *Летописец Переяславля Суздальского*, Москва, 1995.
- Прорп 1998 - Прорп В. Я. “Исторические корни волшебной сказки”, in: *Собрание трудов В. Я. Прорпа*. Составление, научная редакция, текстологический комментарий И. В. Пешкова, Москва, 1998, p. 112-436.

- Rosen-Przeworska 1963 - Rosen-Przeworska J. "La tradition du dieu celtique à quatre visages chez les Protoslaves et les Slaves occidentaux", in: *Antiquités nationales et internationales* IVe année. n° 14-16, 1963, p. 65-69.
- Рапов 1988 - Рапов О.М. *Русская церковь в IX - первой трети XII в.: Принятие христианства*, Москва, 1988.
- Рыбаков 1981 - Рыбаков Б.А. *Язычество древних славян*, Москва, 1981.
- Рыбаков 1987 - Рыбаков Б.А. *Язычество Древней Руси*, Москва, 1987.
- Rydzewska 1978 - Рыдзевская Е.А. *Древняя Русь и Скандинавия в IX-XIV вв.*, Москва, 1978.
- Savostina 1990 - Савостина Е.А. "Сакральное пространство и погребальный обряд боспорских гробниц", in: *Исследования в области балтославянской духовной культуры*, Москва, 1990, С. 237-247.
- Sayers 1988 - Sayers W. "An Irish Perspective on Ibn Fadlan's Description of Rus Funeral Ceremonial", in: *Journal of Indo-European Studies* 16, 1988, p. 173-181.
- Sergent 1994 - Sergent B. "Svantovit et l' Apollon d' Amyklai", in: *Revue de l'Histoire des Religions* 211, 1994, p. 15-58.
- Shahmatov 2001 - Шахматов А.А. *Разыскания о русских летописях*, Москва, 2001 (reprint 1908).
- Skazanie i stradanie – Сказание и страдание и похвала мученикам святым Борису и Глебу, in: *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 1, Санкт-Петербург, 1997, p. 346.
- Smyser 1965 - Smyser H.M. "Ibn Fadlān's Account of the Rūs with Some Commentary and Some Allusions to Beowulf", in: *Franciplegius: Medieval and Linguistic Studies in Honour of Francis Peabody Magoun Jr.*, eds. J. Bessinger and R.P. Creed, London, 1965, p. 92-119.
- Sokolova 1995 – Соколова Л.В. "Дажбог (Даждьбог)", in: *Энциклопедия "Слова о полку Игоре"*, Санкт-Петербург, 1995, том. 2, с. 79-82.
- Sokolova 1995a - Соколова Л.В. "Хорс", in: *Энциклопедия "Слова о полку Игоре"*, Санкт-Петербург 1995, том. 5, с. 187-188.
- Stalsberg 2001 - Stalsberg A. "Scandinavian Viking-Age boat graves in Old Rus", in: R. K. Kovalev & H. M. Sherman (eds.), *Festschrift for Thomas S. Noonan, Russian History/ Histoire russe* 28, No. 1-4, 2001, p. 359-401.
- Stender-Petersen 1934 - Stender-Petersen A. *Die Varagersage als Quelle der Altrussischen Chronik*, Aarhus-Leipzig. 1934.
- Stender-Petersen 1956 - Stender-Petersen Ad. *Russian studies*, Aarhus, 1956.
- Strahov 2005 - Страхов А.Б. "Ловушки «народной» этимологии", in: *Palaeoslavica* XIII, 2005, № 2. С. 14-15.
- Strahov 2002 - Страхов А.Б. "Из области обрядовой терминологии: цслав. *трызна*, (*б*)*дынъ*, etc.", in: *Palaeoslavica* X. 2002. С. 166-196.
- Szymański 1996 - Szymański W. „Posąg ze Zbrucza i jego otoczenie“, in: *Przegląd Archeologiczny*, 44, 1996, p. 75-116.
- Telegin, Mallory 1994 - Telegin D.Ya. Mallory J.P. *The Anthropomorphic Stellae of the Ukraine: The Early Iconography of the Indo-Europeans*, Washington, 1994.
- The Russian primary chronicle: Laurentian text*, translated and edited by Samuel Hazzard Cross and Olgerd P. Sherbowitz-Wetzor, Cambridge (MA), 1953.
- The ship as symbol in prehistoric and medieval Scandinavia: papers from an International Research Seminar at the Danish National Museum*, Copenhagen, 1995:



- Schjødt J.P. "The Ship on Mythology and Religion", p. 20-24.
- Müller-Wille M. "Boat-graves: Old and New Views", p. 100–109.
- Warmind M.L. "Ibn Fadlan in the Context of his Age", p. 131-137.
- Ellmers D. "Valhalla and the Gotland Stones", p. 165-171.
- Торогов 1979 - Топоров В.Н. "К семантике троичности (слав. \*trizna и др.)", in: *Этимология 1977*, Москва, 1979, С. 3-20.
- Торогов 1984 - Топоров В.Н. "К символике окна в мифопоэтической традиции", in: *Балто-славянские исследования. 1983*, Москва, 1984, p. 184-185.
- Торогов 1987 - Топоров В.Н. "Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — \*svet-", in: *Языки культуры и проблемы переводимости*, отв. ред. Б.А. Успенский. Москва, 1987. С. 184-252.
- Trubachev 2002 - Трубачев О.Н. *Этногенез и культура древнейших славян : лингвистические исследования*, Москва, 2002.
- Voyage to the Other World. The Legacy of Sutton Hoo*, ed. C.B.Kendall and P.S. Wels, Minnesota, 1992.
- Ward 1996 - Ward W.A. "The Goddess within the Facade of a Shrine: A Phoenician Clay Plaque of the 8th Century B.C.", in: *Rivista di studi fenici*, 24, 1996. p. 7-19.
- Ward 1970 - Ward D.J. "The Threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice", in: *Myth and Law among Indo-Europeans: studies in Indo-European comparative mythology*, edited by Jaan Puhvel, Berkeley, 1970, p. 123-142.
- West 2007 - West M.L. *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford, 2007.
- Zabashta, Poshivajlo 1992 – Забашта Р.В. Пошивайло О.М. "Перунові дуби", in: *Археологія* 1992. № 2. С. 57-68.
- Zaroff 2002 - Zaroff R. "The Origins of Sventovit of Rügen", in: *Studia Mythologica Slavica* V, 2002, p. 9-18.

**Rekonstrukcija pogrebnih obredov ob smrti kijevskega princa Igorja  
(«Nestorjeva kronika», sub anno 945)**

*Aleksandr V. Koptev*

Nestorjeva kronika pri letu 945 poroča, kako so podložni Drevljani umorili kijevskega kneza Igorja in kako se je maščevala njegova vdova, kneginja Olga. Najprej je ukazala žive zakopati odposlance Drevljanov, ki so prišli s to novico v Kijev. Nato so njeni služabniki zažgali savno, v kateri so se umivali najuglednejši Drevljani, da so živi zgoreli. Nazadnje je kneginja odšla na prostor, kjer je bil pokopan njen mož, in med pogrebno pojedino ukazala pokol tisočev Drevljanov. Avtor vsako od teh dejanj razlaga kot pogrebni obred ob smrti kijevskega kneza. Trije obredi so sestavljali tri stopnje pogrebne ceremonije, ki je potekala v sklopu predstav o trodelni zgradbi sveta. Zdi se, da je bila ta mitska slika razširjena med Rusi in Ukrajinci v 10. stol. v Kijevu, njen izvor pa lahko najdemo v skupnem indoevropskem kulturnem krogu.

# Igrici ako archaickí poeti a žreci u pohanských Slovanov. Kam ukazujú stredoveké pramene i niektoré významové dimenzie praslovanského slova \*jьgrьць (jeho odvodenín a kontinuantov) vo vybraných slovanských etnojazykových tradíciach\*

Martin Golema

*Researched are the medieval sources of pagan Slavic actors (igrici) as archaic poets and sacerdotal priests, and some dimensions of the Old Slavic word \*jьgrьць as followed in significant Slavic ethnolinguistic traditions.*

## Nebojovné muzikálne „plemeno“

Jedna z byzantských správ o Slovanoch, ktorí spolu s Avarmi v 6. storočí pustošili územia byzantskej ríše, mala zaujímavý osud. Stala sa hlavným a jediným, ako tvrdí Niederle (1953, s. 454), dôkazom nebojovnosti Slovanov, dôkazom ich „holubičej“ povahy. Slovenská a česká obrodenecká konštrukcia o „holubičej“ povahe pracovala s metaforou, požičanou ešte od českého barokového učenca J. A. Komenského a jeho termín „národ holubičí“ urobila jedným z centrálnych prvkov národného sebaobrazu v 19. storočí. V takomto duchu predstavoval starých Slovanov Herder, Šafárik i Kollár, ich predstavy podrobil zásadnej kritike J. M. Sobiestianskij v r. 1892 (Niederle, 1953, s. 451). Pre neho Slovania neboli žiadnym tichým holubičím národom, ale národom s povahou rovnako bojovnou a rovnako krutou ako ich susedia. K tomuto názoru sa prikláňal i známy český slavista L. Niederle.

Spomínanú byzantskú správu historika Theofylakta Simokattu uvádzame v slovenskom preklade v plnom znení. Išlo o troch Slovanov, ktorých chytilo v r. 591 vojsko cisára Mauríka: „... *V nasledujúci deň boli traja ľudia slovienskeho pôvodu, nemajúci pri sebe žiadne meče a iné bojové zbrane, zajatí vojenskými hliadkami (Romajov). Niesli len gitary a okrem nich nemali pri sebe ničoho. Cisár sa ich vypytoval, z akého sú plemena, kde majú svoje sídla a čo je príčinou toho, že prišli na romajské územie. Oni zas povedali, že pochádzajú z kmeňa Slovienov, bývajú v priestore pri brehoch Západného oceánu (Atlantický oceán s Baltickým morom ako zátokou) a že kagan (avarský hlavný náčelník) až tam poslal poslov zhromažďovať ozbrojené sily a náčelnikom jednotlivých kmeňov venoval veľké dary. Oni síce dary vzali, ale vojenské spojenectvo mu odopreli, tvrdiac, že ich od prechodu odrádza vzdialenosť. A ku kaganovi ich teraz ako zajatcov poslali s vysvetlením, že im samým táto*

\* Štúdia je výsledkom riešenia projektu VEGA č. 1/0583/08 – Predhistória literatúry u Slovanov (pokus o archeológiu literárnej komunikácie s akcentom na duchovnú kultúru stredoeurópskych Slovanov)

*cesta trvala pätnásť mesiacov. No kagan, nedbajúc na práva, ktoré patria poslom, rozhodol sa nepovoliť im návrat. Oni však počuli o romajskom národe, že je vraj nesmierne slávny svojimi bohatstvami a žičlivosťou voči každému človeku. Využili teda vhodnú chvíľu a prebehli do Trákie. Nosia vraj gitary preto, že nie sú zvyknutí odievať vojenskú výstroj, lebo ich zem nepozná zbrane, čo im dovoľuje žiť bez vášní a v pokoji. Hrajú na lýrach, pretože nepoznajú bojové surmity. Lebo tým, čo o vojne nikdy nepočuli, je milšie zaoberať sa hudbou. Cisár s veľkým záujmom počúval rozprávanie o tomto plemene, láskavo pohostil prišielcov z barbarskej krajiny a obdivujúc ich vzrast a skvelé postavy, vypravil ich do Herakleje...*“ (Pramene k dejinám Veľkej Moravy, 1964, s. 52).

Táto správa, zaznamenaná pôvodne ako nie príliš dôležitá osviežujúca kuriozita, bola v 19. storočí s nadšením čítaná a interpretovaná ako zásadný dôkaz slovanskej mierumilovnosti. Takéto čítanie ignorovalo, okrem všetkých ostatných správ ukazujúcich slovanskú bojovnosť, aj logický rozpor, ktorý tento „zriedený popis“ vzdelaného byzantského historika obsahuje. Spomínaný kmeň neodoprel kaganovi spojenectvo, pretože zásadne odmietal vojnu, ale preto, že ich (Slovanov) od výpravy „odrádzala vzdialenosť“. Ďalšie tvrdenia Slovanov o tom, že nie sú zvyknutí odievať zbroj a že iba hrajú na lýrach, možno potom interpretovať aj tak, že vo vnútri kmeňa patria k skupine, ktorá je oslobodená od vojenskej povinnosti (podobne ako boli od vojenských povinností u Keltov oslobodení druidi), pretože sa špecializuje na niečo iné, najpravdepodobnejšie na poetické sformovanie a uchovanie kultúrnej pamäti.

Na rozdiel od Niederleho (1953, s. 445), podľa ktorého išlo o zrejmu výhovorku troch zajatých slovanských vyzvedačov, sa domnievame, že sa vtedy antický svet stretol skôr s príslušníkmi osobitného „stavu“ vo vnútri slovanskej spoločnosti, ktorý sa mohol podobáť keltským druidom alebo írskym „*fili*“ – básnikom a ktorého niektoré atribúty či kompetencie mohli uchovávať ešte stredovekí igrici, doložení v Uhorsku, či ruskí skomorochovia, ktorým vďačíme za uchovanie archaických epických „bylín“.

Obdobné inštitúcie špecializujúce sa na uchovávanie kultúrnej pamäti predstavujú kultúrnu univerzáliu, u viacerých indoeurópskych národov ešte detailnejšie určenú trojfunkčnou ideológiou; tá im udeľuje presné kompetencie i základný rámec ich pôsobenia – teda výkon prvej funkcie magickej i právnej náboženskej suverenity.

Podľa V. N. Toporova (Mify narodov mira 2, 1988, s. 327–328) predstavuje archaický poet, spevák (ako kultúrna univerzália) v mýtopoetickej tradícii personifikovaný obraz nadprirodzeného poznania, zbožstenej pamäti kolektívu. Dokáže všetko nazvať svojim menom, vytvára svet v jeho poetickom i textovom stelesnení, paralelný s mimotextovým svetom, stvoreným demiurgom. Tvorba, vytváranie spája archaického poeta so žrecom. Poet i žrec rekonštruujú svet, rozčleňujú, rozdeľujú prvopôčiatočnú jednotu, ustanovujú povahu rozdelených častí cez určenie stotožnení, syntetizujú novú jednotu. Bojujú s chaosom, upevňujú organizovanosť vesmíru, jeho zákon. Opakovane robia to, čo v minulosti vykonal demiurg (kultúrny hrdina), premáhajú rozkladné tendencie, vyhánajú či spracúvajú prvky chaosu, svet sa vďaka nim znovu a znovu „kozmituje“, zabezpečuje sa rozkvet, bohatstvo, pokračovanie v potomstve. Totožnosť archaického poeta a žreca prináša so sebou predstavu o jeho magickej sile.

Archaický poet pozná minulé, prítomné i budúce. Poznanie minulosti ho spája s „podsvetím“, so svetom mŕtvych. Je prostredníkom nielen medzi minulosťou a budúcnosťou, ale aj medzi „druhým“ svetom a týmto svetom, to ho zblízuje so šamanom. Toporov upozorňuje, že táto súvislosť je evidentná napr. v keltskom pomenovaní básnika – *fili*, kto-

ré je odvodeninou zo starého indoeurópskeho koreňa \*uel-, označujúceho súčasne smrť, kráľovstvo mŕtvych, bohatstvo, moc. Z toho istého koreňa je odvodené slovanské teonymum Veles a v *Slove o pluku Igorovom*, staroruskej pamiatke, sa čarodejný poet Bojan označuje ako „vnuk Velesa“. Dvojitej prirodzenosti archaického básnika ako sprostredkovateľa medzi dvoma svetmi zodpovedá existencia osobitného jazyka (napr. indoeurópsky poetický jazyk, „jazyk bohov“ v gréckej, iránskej, škandinávskej, chetitskej tradícii).

Ak máme uvedené zistenia V. N. Toporova zhrnúť, archaický poet prostredníctvom mýtu ako univerzálneho výkladu sveta vychádzal v ústrety jednej z najintenzívnejších ľudských potrieb – potrebe „*vyznať sa v prostredí, ukladať do neho pravidelnosti a štruktúru, likvidovať kognitívny chaos*“ (Kováč, 1994, s. 7). Na výkon tejto funkcie musel byť archaický poet-spevák charizmaticky kvalifikovaný, musel sa odlišovať od „obyčajného“ človeka, od „laika“. Tento rozdiel opisuje Assmann (2001, s. 50) aj ako polaritu medzi „*všednou*“, komunikatívnou pamäťou bežných ľudí a „*sviatočnou*“ kultúrnou pamäťou, v rámci ktorej sa skutočná história mení na históriu spomínanú, teda na mýtus. Kultúrna pamäť má vždy svojich špeciálnych nositeľov. „*Patria k nim šamani, bardí, grioti práve tak ako kňazi, učiteľia, umelci, spisovatelia, učitelia, mandaríni, či inak nazývaní splnomocnenci poznania. Ne každodennosti zmyslu, ktorý sa v kultúrnej pamäti udržuje, zodpovedá určitá povznesenosť nad všedný deň a oslobodenie od každodenných povinností u jej špecializovaných nositeľov*“ (Assmann, 2001, s. 51).

Assmann považuje za preukázané, že poetické sformovanie obsahov kultúrnej pamäti má predovšetkým mnemotechnický účel, spočívajúci v tom, že „*dovedie poznanie, ktoré zaisťuje identitu, do udržateľnej podoby*“ (s. 54). Orálne tradovaná poézia, ktorá kvôli tomuto cieľu vzniká, nie je jednoducho jednou z foriem reči vedľa iných, v archaických (predpisomných) kultúrach má veľmi často privilegovaný nárok na pravdu, pretože „*...čerpá z vešteckej moci, božského vnuknutia a svetskej múdrosti, je ako ústredná inštitúcia kultúrneho poznania nositeľom praktických skúseností a znalostí, kolektívnu pamäť, kozmogóniu a kultovú praxou súčasne*“ (Struck, 1999, s. 186). Poeticky sformované obsahy kultúrnej pamäti sa potom počas sviatočných zhromaždení opakovane predvádzajú v podobe „*multimediálnej inscenácie, ktorá jazykový text neodlučiteľne začleňuje do hlasu, tela, mimiky, gestiky, tanca, rytmu a rituálneho konania*“ (Assmann, 2001, s. 54). Takáto opakovane oživovaná kultúrna pamäť tvorí „*konzervatívnu protiváhu voči náhodnosti a pretržitosti krátkodobých politických a ekonomických procesov, rituály, symboly, mená sú pritom nielen znaky historicky získaných skúseností, ktoré sú v nich akoby akumulované, ale svojou systematickou súvislosťou štrukturujú tiež prežívanie prítomnosti*“ (Struck, 1999, s. 197).

Práve sviatky a zhromaždenia (napr. obrady, hostiny) sú vonkajšími podnetmi, v rámci ktorých sa táto poeticky sformovaná kultúrna pamäť, akumulovaná v živej pamäti špecialistov, periodicky oživuje. Sú skutočne príležitosťou, počas ktorej kraľuje spomienka ako „*najvyššia vládkyňa kultúry*“ (Curtius, 1998, s. 425). Predstavujú „*nápravu všedného dňa*“ (Assmann, 2001, s. 54), účasť na iniciáciách otcov, ktorá dodáva silu „*k novým začiatkom a novému usilovaniu*“ (Curtius, 1998, s. 425). Práve v rámci týchto zhromaždení sa všedná hierarchizovaná štruktúra spoločnosti dočasne rozpúšťa, mení sa na to, čo predstaviteľ symbolickej antropológie Viktor Turner (2004) nazval antištruktúra alebo *communitas*. Tá je podľa neho antropológicky univerzálna a vzniká predovšetkým v rámci iniciačných, prechodových rituálov. V ich rámci sú ľudia dočasne „*uvolnení zo štruktúry do communitas*“, aby sa späť do štruktúry vrátili obrození zážitkom mysticky zjednotenej

*communitas*, ktorá je „skoro všade pokladaná za svätú“ (Turner, 2004, s. 124), teda sviatocnú. Podľa Turnera je isté, že žiadna spoločnosť nemôže bez tejto dialektiky normálne fungovať, ľudské konanie iba v rámci všednej, každodennej a profánnej štruktúry sa totiž „rýchlo stáva suchopárnym a mechanickým, pokiaľ sa tí, ktorí sú v ňom zapojení, pravidelne neponárajú do regenerujúcej hĺbočiny *communitas*“ (Turner, 2004, s. 136).

Hlavnou postavou takýchto „nápravných“, iniciačných sviatočných zhromaždení (*communitas*, ak použijeme výstižný Turnerov termín) býval archaický poet a žrec v jednej osobe. Nazdávame sa, že traja neozbrojení Slovania s gitarami, ktorých v r. 591 byzantskí vojaci priviedli k cisárovi Mauríkiovi, neboli exemplárnymi predstaviteľmi akéhosi muzikálneho „holubičieho národa“, principiálne odmietajúceho vojnu, neboli to ani dobre maskovaní vyzvedači (to by určite skúsený vojenský veliteľ zistil a neprepustil by ich). Najpravdepodobnejšie to teda boli slovanskí archaickí poeti a žreci, ktorí cisárovi presvedčivo predviedli svoje umenie.

### Indoeurópski tvorcovia formúl a znalci slov

Archaickej trojfunkčnej indoeurópskej ideológii azda najlepšie zodpovedá sociálna štruktúra starovekej Indie. Indická „védská“ spoločnosť sa skladala (podobne ako európska stredoveká spoločnosť, či francúzska spoločnosť pred Veľkou francúzskou revolúciou) z troch stavov: „z tvorcov formúl, znalcov slov, mysliteľov, intelektuálov (pôvodný význam slova *brahman* bol približne účinná slovná konštrukcia, formula, modlitba), ďalej mocných bojovníkov kráľovskej družiny (kšatra – vláda, panstvo, ródža – kráľ) a z dedinčanov, hospodárskych tried – pastierov, pestovateľov, remeselníkov (viš – kmeňová dedina, véša – dom, domácnosť)“ (Puhvel, 1997, s. 62); dodajme, že z tohto starého koreňa pochádza i slovanské ves – dedina. Táto sociálna štruktúra predstavovala iba jednu z možných aplikácií trojfunkčnosti, rôzne pôvodne indoeurópske kultúry sa od nej niekedy radikálne vzdialili (napr. starovekí Rimania), napriek tomu uchovali dôležité stopy trojfunkčnosti v iných sférach života – napr. v národnom epose.

Otázka existencie kňazských zborov u pohanských Slovanov, porovnateľných s indickými brahmanmi či keltskými druidmi, je zložitejšia. Zlomkovito zachovaný textový materiál, v ktorom dominujú „zriedené opisy“ vonkajších pozorovateľov, dovoľuje viaceru interpretácií. Veľmi skepticky sa k existencii vyčlenených špecialistov na prvú funkciu stavia Z. Váňa. Podľa neho sa u Slovanov nevyvinula tripartita funkcií v Dumézilovom zmysle, ale skôr bipartita funkcií – jej projekciu v slovanskom panteóne predstavuje Perún, boh vojny s elementom suverenity a Veles, boh tretej funkcie s elementom mágie. Kňazská kasta, s ktorou by mala súvisieť prvá funkcia náboženskej suverenity, vznikla len u polabských Slovanov a inde chýba. Nositeľmi kultu podľa Váňu boli pôvodne len rodoví a kmeňoví vodcovia, prípadne „čarodejníci“, ktorí hrali určitú spoločenskú rolu hlavne na východe (Váňa, 1990, s. 263).

Tento názor sa pokúsime falzifikovať. Nenazdávame sa, že tripartita u Slovanov sa „nevyvinula“, pretože predstavovala spoločné indoeurópske dedičstvo. Mohla sa však menej výrazne či inak premietiť do reálneho členenia spoločnosti. Niečo analogické konštatuje Dumézil u Skýtov: „Predovšetkým sa nezdá, že by u Skýtov bola ‚trieda kňazov‘. Hérodotos uvádza z odborníkov len čarodejníkov – veštcov... a ak odhliadneme od veštenia, potom náboženské úkony vykonávali náčelníci, začínajúc kráľmi až po hlavy rodín. V tom sa Skýti zreteľne líšili od svojich bratrancov v Iráne a zhodovali sa s Indoeurópanmi na východe

a severe Európy: *taká bola situácia u slovanských národov, kým sa neobrátili ku kresťanstvu, a tiež u Germánov, ktorí nič porovnateľné s keltskými druidmi nepoznali*“ (Dumézil, 2001, s. 472).

Neistota panuje aj v otázke, či existovala kňazská trieda u Baltov, jazykovo Slovanom najbližších Indoeurópanov. Eliade (1997, s. 35) cituje zaujímavý doklad, ktorý by mohol niečo ukazovať, ide o zmluvu, ktorú v roku 1249 vnútili rytieri teutónskeho rádu Staro-prusom: „... je to prvý písaný doklad o baltskom náboženstve – zaväzovala porazených, aby prestali páliť alebo pochovávať mŕtvych spolu s koňmi alebo služobníctvom, so zbraňami, oblečením alebo ďalšími cennými predmetmi; aby prestali po žatve prinášať obeť idolu Kúrche a ďalším bohom; aby sa prestali radiť s vizionárskymi bardmi (tulissones alebo ligaschones), ktorí prednášajú smútočné prejavy na pohrebných hostinách a tvrdia, že vidia zosnulých, ako letia v povetrí na koni na druhý svet. Medzi vizionárskymi bardmi rozoznávame triedu extatikov a čarodějníkov podobnú ázijským šamanom. Je veľmi pravdepodobné, že v závere ‚pohrebnej hostiny‘ odvádzali dušu mŕtveho na druhý svet“ (Eliade, 1997, s. 35). Iné doklady (Kronika Pruska z r. 1326) spomínajú pohanského „pápeža“ s menom Criwe a so sídlom v Romuve, ku ktorému prechovával veľkú úctu kráľ, šľachta i prostí ľudia (Puhvel, 1997, s. 259).

Kosmova kronika spomína zase iniciatívu českého kniežaťa Břetislava (1002–1055), ktorý „*při počátku svého knížectví, rozničen jsa velikou horlivostí pro křesťanské náboženství, vyhnal pryč ze své země všechny čaroděje, hadače a věštce...*“ (Kosmova Kronika česká 1975, s. 143).

Dôležitých stôp výkonu prvej funkcie je v slovanských tradíciách pomerne mnoho, po niektorých z nich sa vydáme aj v našej štúdii.

### Náboženská suverenita – jej nositelia a ich oponenti

Trojfunkčná indoeurópska ideológia v tej podobe, v akej ju rekonštruoval Dumézil, upravovala zaujímavým spôsobom postavenie pamäťových špecialistov v spoločnosti. Kodifikovala ich nadradenosť nad ostatnými dvomi funkciami, túto ich špeciálnu sociálnu pozíciu nazval Dumézil náboženskou suverenitou. Napr. indickí brahmani stoja v systéme kást nad šľachtou (kšatrijmi), ku ktorým patria i vládovia (rádžovia). Aj Platónovu predstavu o vláde filozofov nad vojakmi a výrobcami považuje Dumézil za špeciálnu verziu tejto veľmi starej predstavy.

Domáhanie sa práva na výkon suverenity zo strany pamäťových špecialistov je teda v rámci trojfunkčnej ideológie úplne legitímne, je ňou podporované, a preto i zvlášť časté v spoločnostiach, kde aspoň časť populácie je dedičom indoeurópskych tradícií. Ich logickým potenciálnym odporcom sú bojovníci, disponujúci „svetskou“ mocou, a ich predáci – často králi či kniežatá – zrazení skôr s touto skupinou.

Títo mocní protihráči pamäťových špecialistov disponujú „silou“ (presný sémantický ekvivalent sanskrtského výrazu kšatra – sila, odvaha, výkonnosť), sú to predstavitelia vojenskej aristokracie, napr. írsky šľachta – *flaith* (porovnateľné galské *vlato*), nemecké *Gewalt* (Dumézil, 1997, s. 74) a slovanské *vláda*.

Doklady konfliktu prvofunkčnej náboženskej nadradenosti a vojenskej sily i jeho paradigmatické riešenia môžeme nájsť napr. v indickom či rímskom panteóne: „... *ani v Indii ani v Ríme nie sú bohovia prvej funkcie, Varuna, Jupiter, bez záujmu o vojnu: pokiaľ sa nezapájajú, tak ako Indra a Mars priamo do bojov, dávajú svoju mágiu do služieb tej strany,*

*ktorej dávajú prednosť, a sú to oni, ktorí s definitívnou platnosťou pririeknu víťazstvo, ktoré aj keď je v skutočnosti dobyté silou, má svojimi dôsledkami význam predovšetkým pre poriadok“ (Dumézil, 1997, s. 122).*

Pekné príklady obsahujú i správy o keltských druidoch a ich dedičoch, írskych fili. Antické správy o druidoch opisujú, ako vo vojnách zavše vyšli medzi nastupujúce nepriateľské oddiely a hatili ich v boji. Vyzeralo to, akoby boli krotili divú zver. „*Takto sa aj u najhrozivejších barbarov vášeň skláňa pred múdrosťou a Áres sa poddáva Múzam“ (Herm, 1985, s. 65). Írski „fili“ sa zase uplatňovali ako radcovia kráľa, ktorý bol ako každý šľachtic závislý na ich chválospevoch alebo satirách. Pôsobili teda na privilegované vrstvy „ako určitá cenzúra a mohli tak presadzovať morálne chovanie, pravdu a štedrosť“ (Botheroydová – Botheroyd, 1998, s. 126). Zaklínaním, hladovkou a čarami mohli donútiť kráľa, aby splnil svoje povinnosti (írsky sv. Patrik pokračoval v tejto tradícii a použil hladovku ako magický nátlakový prostriedok proti Bohu Otcovi osobne (!) (s. 192), štyridsať dní sedel bez jedla a nápoja na vrchole posvätej hory Croagh Patrick, obťažovaný hroznými čiernymi démonickými vtákmi, až to už nebo nemohlo znieť a vyhovel jeho prosbe, aby mohol pri poslednom súde účinkovať ako sudca Írov (s. 368)). Mnohé ďalšie príklady by sa dali vybrať aj zo stredovekých bojov o investitúru.*

Pre predstaviteľov druhej, vojenskej funkcie malo nesmiernu hodnotu symbolické vyjadrenie ich hrdinstva, to, čo napísal o írskych fili Herm, mohlo do veľkej miery platiť aj napríklad pre slovanských igrícov na Veľkej Morave či v neskoršom Uhorsku až do čias, kým cirkev definitívne nepodlomila vplyv tejto svojej konkurencie s pohanskými koreňmi. Keď írski fili „... vstali a v sprievode harfistov prednášali dávne príbehy či zvesti o žijúcich hrdinoch, ostrieľaní bojovníci im priam lípli na perách, boli ako herci, ktorí sa práve dozvedajú, či obstáli, alebo nie. Až kritika z povolaných úst puncovala alebo znivočila slávu, ktorú si nárokovali. A beda šľachticovi, ktorý pevca bohato neodmenil!“ (Herm, 1985, s. 250).

Ságy, ktoré írski „fili“ prechovávali vo svojich hlavách, neslúžili iba zábave, boli považované aj za zbierku precedenčných právnych prípadov. „*Keď sa vynorila otázka, ako treba aplikovať v tom či onom akútnom prípade daktory z zložitých írskych zákonov zachytených vo veršoch, právni zástupcovia – zrejme to boli ľudia ovládajúci všetok písomne nezachytený materiál – hľadali to, čo britskí a severoamerickí advokáti označujú za „leading case“ – „orientačný prípad“ – teda (mytologickú) situáciu podobnú tej, v ktorej sa ocitol ich mandant“ (s.250).*

Títo zvláštni „básnici“ teda rozhodovali i súdne spory, mali teda „pod palcom“ právny pól náboženskej zvrchovanosti. Zasahovali „vinníkov“ i mágiou – napr. írsky sv. Columcille, žiak a uchovávateľ tradícií týchto „fili“, si od nich osvojil schopnosť účinne preklínať zlosynov, ešte počas výučby odpravil touto cestou zo sveta jedného przniteľa panien, rovnaký osud pripravil tento skutočne špecifický írsky svätec lupičom, vrahom, chantivým kráľom, prenasledovateľom nevinných, ľuďom neuznanlivým a nevďačným, ba dokonca aj jednému kancovi (Botheroyd – Botheroydová, 1998, s. 365). Skutočne usilovne teda dbal o dodržiavanie vesmírneho poriadku i prostredníctvom mágie a keď bolo potrebné, neváhal ani privodiť kliatbami nešťastie a smrť.

Írski fili predstavujú mimoriadne dobre zdokumentovaný prípad úsilia o zvrchovanosť, miestne kresťanstvo ich tradície dokázalo kultivovane a tolerantne absorbovať, čo vôbec nemožno povedať o zvyšku Európy, kde to mali miestni poeti – žreci, uchovávatelia lokálnych predkresťanských tradícií, oveľa ťažšie. Bežnou praxou bolo skôr surové vyhánanie, mučenie či fyzická likvidácia. Írsko teda predstavuje v rámci Európy „muchu



v jantári“ (Herm, 1985), keď sa na ňu zahľadíme, môže nám to veľmi pomôcť predstaviť si staré kompetencie i slovanských pohanských pamäťových špecialistov. Fili mohol vykonávať svoju funkciu až po dvanásťročnom štúdiu, počas ktorého sa musel naučiť naspamäť stovky básní, príbehov, vysvetlení miestnych mien atď. Najvyšší írsky fili – *ollam* (majster) mal právny nárok byť miestokráľom, musel poznať „všetky básne“ a byť schopný vyjadrovať sa za každých okolností v improvizovanej, zložitej básnickej forme. Zároveň zodpovedal za zostavenie a ďalšie vedenie genealógií, zaznamenanie dejinných udalostí a za objasnenie vlastných mien, osobných i miestnych (Botheroydová – Botheroyd, 1998, s. 299). Keltskí druidi a ich neskorší írski dediči (fili) vytvárali uzavreté a dobre organizované bratrstvá, k ich výsadám patrilo oslobodenie od daní i vojenskej povinnosti, neobmedzená voľnosť pohybu. Podriaďovali svojmu vplyvu kráľa, vychovávali vojenskú aristokraciu. Ich „pracovným“ nástrojom bola reč, ňou ovplyvňovali chod sveta. V ich repertoári mali svoje miesto magické formulky, hrdinské spevy, zaklínania, zlorečenia. Ich pochvalné alebo posmešné básne „slúžili k tomu, aby zmenili morálne chovanie vysoko postavených osôb, niekedy tiež aby podlomili ich zdravie. Urazený alebo rozhorčený druid mohol silou svojej reči usmrtiť toho, kto ho urazil“ (Botheroydová – Botheroyd, 1998, s. 101).

Tieto bratrstvá hovorili „rečou bohov“, nadprirodzených bytostí, používali starobyľý poetický jazyk, ktorým sprostredkovali vôľu bohov. Nešlo teda o akýchsi zabávačov, šašov, komediantov, loajálnych ospevovateľov svojich chlebobarcov, prispôsobujúcich sa nálade obecnstva. Neboli to ani hudobníci, vyznačujúci sa maximálnou adaptabilitou, ktorí vždy ponúkali to, čo sa od nich žiadalo.

To, čo vo vnútri predkresťanskej i polokresťanskej, trojčlennou indoeurópskou ideológiou presiaknutej kultúry bolo ich základným záväzkom, bol výkon prvej funkcie náboženskej suverenity. Inscenovali a oživovali orálne tradované obsahy kultúrnej pamäti nielen s cieľom pobaviť publikum, používali ich aj na niečo oveľa závažnejšie, a to síce ako konzervatívnu protiváhu voči náhodnosti a pretržitosti krátkodobých politických a ekonomických procesov, používali ich na obnovenie poriadku sveta v súlade s mýtom. Uchovávali kultúrnu pamäť spoločenstva, niekedy aj v konflikte so svetskou (vojenskou) mocou, nie vždy ochotnou rešpektovať mytologické vzory, ochotnejšie podliehajúcou dobovým módam. Tieto bratrstvá boli kľúčovou prvofunkčnou inštitúciou, ak teda aplikujeme na nich klasickú definíciu inštitúcie (Kanovský, 2004, s. 41), mali svoju štruktúru, personál, normy, pravidlá, hmotné zariadenie, aktivity a funkciu ako integrovaný výsledok činnosti.

Niektoré dôležité jazykové indicie ukazujú na existenciu podobnej inštitúcie u Slovanov. V. V. Ivanov a V. N. Toporov ukazujú na genetickú príbuznosť staroirského „fili“ – básnik, staroruského „*velčiti*“ – hovoriť osobitným spôsobom a slovanského teonyma „*Veles*“ (v staroruskej pamiatke *Slovo o pluku Igorovom* (1986) je dávny básnik Bojan označovaný ako „*Velesov vnuk*“, „*čarodejný Bojan*“, „*dávny veštec Bojan*“).

V spomínanom *Slove o pluku Igorovom* odvolávajúcom sa na dávnu poetickú tradíciu je evidentné, že autor nie je nejaký servilný „prítakávač“, ale veľmi tvrdo a adresne hodnotí skutky kniežat a bojovníkov. Ponorený napoly v pohanských predstavách (v básni je množstvo mytologických narážok – vznikla okolo r. 1185 – 1188), používajúci prepracovaný básnický jazyk, podložený určite dlhou predkresťanskou tradíciou, vykonáva na skutočne vysokej úrovni funkciu náboženskej suverenity, t. j. vychováva a podrobuje svojmu vplyvu počúvajúcu kniežaciu družinu.

Náznak podobných kompetencií uhorských igrícov je evidentný aj v jednej zmienke najstaršej uhorskej tzv. Anonymovej kroniky (napísanej okolo roku 1200). Pevci – igrici mali teda ešte v časoch anonymného kronikára ambíciu (a zdá sa, že aj priester) vykonávať funkciu spomínanej náboženskej suverenity – do ich kompetencie patrilo totiž pridelenie „slávy“ a „dobrého mena“. Preklad tejto pasáže znie takto: jeden z hrdinov z obdobia príchodu Maďarov do Podunajska chcel viesť vojnu, „... lebo chcel osobne získať slávu a zem, tak ako nôtia naši pevci (iocularos): Všetci si nadobudli zem a získali dobré meno“ (Kronika anonymného notára... , 2000, s. 71). Autor týchto riadkov, bezmenný notár uhorského kráľa Bela III., ktorý sa podujal zachytiť dejiny uhorských kniežat do doby kresťanského kráľa sv. Štefana, stál – ako sám v úvode kroniky píše – pred tromi možnosťami. Mohol vychádzať z „nepravdivých povestí vidiečanov“, „z táravého spevu igrícov“ na šľachtických dvoroch a jarmokoch, alebo „z presného vysvetlenia písomností a jasného výkladu dejín“ dostupného iba duchovným. Ako vzdelaný klerik si vybral poslednú možnosť, od prvých dvoch ho odrádzalo najpravdepodobnejšie silné zmytologizovanie (javilo sa mu ako snovosť) epickej látky, typické pre oba „nevzdelané“ stavy. Ako píše, bolo by „náramne nedôstojné a neprimerané, keby sa (ten) tak vznešený národ maďarský len tak, akoby vo sne, dopočul o svojom pôvode a o svojich udatných činoch a skutkoch“ (Kronika anonymného notára, 2000, s. 35).

### Velkomoravskí a uhorskí igrici ako tvorcovia formúl a znalci slov

Touto argumentáciou smerujeme k hypotéze, že mimocirkevní pamäťoví špecialisti, na Veľkej Morave a v stredovekom Uhorsku známi pod názvom igrici, neboli pôvodne len loajálni zabávači, ako sú charakterizovaní v odbornej literatúre (napr. Rybarič, 1984, Krzemienska – Třeštík, 1979, s. 121), Krajčovič (2005)). Boli to skôr špecialisti na výkon prvej funkcie náboženskej suverenity, pôsobiaci v tejto sfére až do času, kým ich cirkev ako konkurenciu definitívne nevytlačila ako „iba zabávačov“ na sociálnu perifériu.

Ich staré kompetencie môžeme rekonštruovať len nepriamo, spoľahlivých a detailnejších správ z Veľkej Moravy či zo stredovekého Uhorska je veľmi málo. Pokúsime sa nájsť mladšie stredoeurópske analógie. Český kronikár Kosmas (1045–1125) sa odvoláva na staršiu epickú tradíciu týmito slovami: „A tak jsem počal své vypravování od prvních obyvatelů země české a jen něco málo, co jsem poznal z báječného podání starců, vykládám, ne z touhy po lidské chvále, nýbrž aby pověsti neupadly vůbec v zapomnutí, podle toho, jak umím a vím, lásce všech dobrých lidí“ (Kosmova Kronika česká, 1975, s. 7). V súvislosti s touto pasážou kladie zásadnú otázku Karbusický (1995, s. 201): „Může Kosmov výraz ‚podanie‘ (‚relatio‘) znamenať epický spevný prednes a výraz ‚starec‘ (‚senex‘) jeho prednášateľa, potulného či dvorského speváka?“ Karbusický prichádza k dôležitému a dobre podloženému záveru: nešlo o spomínanie starých ľudí, ale o štylizované podanie profesionálov – spevákov staršieho typu, tradičnejších ako mímovia či jokulátori (prednášajúci iba burleskné a iné zábavné látky). Jokulátor (z latinského iocular – vtipkár, figliar) ako typ na kniežati úplne závislého hudobníka a speváka je v Čechách (i v Uhorsku) doložený až od 12. storočia. Prednášatelia mýtických látok, ako je napr. „dívčí válka“, „konzervovali staršie štádiá epiky, pre ktoré sa už v dvorskej sfére vytrácali spoločenské podmienky existencie. Prednášatelia takýchto látok neboli toho druhu, aby ich Kosmas mohol označiť termínom ‚jokulátori‘. V každom prípade to však neboli „proští ľudoví rozprávači“, ale určitá inštitúcia: títo ‚starcí‘ sa síce mohli ešte uplatniť vo vyššom prostredí, ale boli príliš spojení so starou

kmeňovou kultúrou.“ Napriek tomu „ešte mali prístup do vyššieho sociálneho prostredia Kosmovej doby“ (Karbusický, 1995, s. 210).

Podobné postavy „starcov“ sa mihnú aj v inej časti Kosmovej kroniky. Dovoľíme si predpoklad, ktorý už nemôžeme oprieť priamo o Karbusického zistenia. Knieža Boleslav I. (asi 915–967 či 972), české knieža z rodu Přemyslovcov, vrah sv. Václava a uzurpátor kniežacej moci sa rozhodol založiť si nový hrad „po zpusobu římském“; teda na rozdiel od tradičných drevených slovanských hradísk hrad murovaný. „A ihned svolal přední muže z lidu, všechny do jednoho, na jedno místo a dovedl je do lesa u řeky Labe, a označiv jim místo, vyjevil jim tajné přání srdce svého řka: ‚Zde chci a káži, abyste mi po římském zpusobu vystavěli hradní zeď velmi vysokou dokola. K tomu oni odpověděli: ‚My, kteří jsme ústa lidu a držíme odznaky svých hodností, my ti odříkáme, protože ani neumíme ani nechceme učiniti, co nařizuješ, vždyť ani naši otcové nic takového dříve nečinili. Hle, stojíme před tvýma očima a raději skláníme své šíje pod tvým mečem než pod nesnesitelným jhem roboty. Učiň, co chceš; neboť neposlechneme tvého rozkazu.‘ Tu kníže vzplanul strašným hněvem a vyskočil na zpuchřelý kmen, jenž tam v lese právě ležel, a vytasiv meč zvolal: ‚Lenochové a líných otců synové! Nejste-li polomuži nebo tvorové, kteří nestojí ani za špinavou slupku z hrušky, dokažte skutky svá slova a zkuste, zda je lehčí skloniti šíje pod mečem či pode jhem roboty.‘ A tu nastala podívaná pamětihodná a úžas budící nad drzostí smělého knížete: kdyby byl měl tisíc pravic na jednom těle a v každé zbraň, nebyl by se tak četný zástup třásl o nic méně. Kníže spatřiv, že jsou bledí jako stěna, chytil jednoho, který byl první mezi staršími, za kšticí a tav, jak mohl nejsilněji, usekl mu hlavu jako chabou makovicí“ (Třeštík, 1966, s. 150).

Popisovaný odpor „predných mužov“, tradicionalistov, držiacich v rukách nekonkretizované odznaky svojich hodností (odznakom írskych fili bola palica a plášť), môže byť interpretovaný dvojako. Nemuselo ísť o predákov tretej funkcie (roľníkov, výrobcov), ich sebavedomie, lipnutie na tradícii, i odvolávanie sa na akési staré privilégia – oslobodenie od podobných povinností – naznačujú čosi iné. Mohlo ísť skôr o jeden z prípadov, keď sa mocný vládca usiluje zasahovať pamäťovým špecialistom do ich funkcie (rituály, spojené so založením hradu, magické posvätenie jeho pôdy, určenie stavebného materiálu, vykonanie obetí), snaží sa nakloniť si ich, korumpovať alebo zlomiť. V tomto prípade sa to mohlo podariť a Boleslav tak proti vôli zástupcov prvej funkcie, nárokujúcej si v tejto veci suverenitu, započal éru murovaných hradov v Čechách, ktoré už nerešpektovali dávny, tradovaný a ochraňovaný mýtický prototyp a aplikovali radšej „cudzie“ rímske vzory. Prední muži označujú sami seba ako „ústa ľudu“, táto metafora má dávnu indoeurópsku tradíciu a slúžila veľmi často na označovanie predstaviteľov prvej funkcie.

Veľmi zaujímavé zistenia, indikujúce bohaté vedomosti z oblasti astronómie u dávnych Slovanov, prezentuje slovinský archeológ Pleterski (1996) vo svojich výskumoch slovanských kultových miest. Pravidelne sa vyskytujúce trojice týchto miest (vrchol hory, prameň, posvätný kameň) zvierajú priestorovo 22° – 23° uhol, ktorý zodpovedá presne uhlu medzi horizontom a poludňajším slnkom v čase slnovratu. Aj tu môže byť dôležitá indícia, naznačujúca existenciu špecialistov, uchovávajúcich dlhoročné pozorovania, zodpovedných aj za členenie času, teda napr. za synchronizovanie a načasovanie ľudských činností (sejba, orba, sviatky) a vegetačných cyklov.

Termín *jokulátor* (ktorým sú uhorskí igríci označovaní napr. v uhorskej Anonymovej kronike napísanej približne v roku 1200) nepovažujeme za ekvivalentný interpretant slova igríc. Treba si uvedomiť možný a pochopiteľný významový posun, ktorý v rámci svojej rétoriky, igricom určite nie príliš priateľskej, využili stredovekí klerici na označenie

svojej pohanstvom presiaknutej konkurencie. Preklad slovanského igríc latinským joku-  
látor sa, v rámci „zriedeného popisu“ od predstaviteľov cirkvi nemusel riadiť úprimným  
hľadaním čo najpresnejšej ekvivalencie, ale skôr snahou dehonestovať, označovať a vytes-  
niť nebezpečného konkurenta, významový rozdiel môže byť podobný ako medzi slovami  
spisovateľ a grafoman.

Skôr ako o absolútne ekvivalentný preklad išlo o „nekonečnú semiózu“, veľmi presne  
popísanú Ch. S. Peircom. Podľa Peirca znak nielen niečo zastupuje, ale zároveň sa k nieko-  
mu obracia, „t.j. v jeho myšli tvorí ekvivalentný alebo zložitejší znak. Takto vytvorený znak  
nazývam interpretant pôvodného znaku“ (Peirce, 1998, s. 131). Interpretácia je teda proces  
„rodenia jedného znaku z druhého“, „výkladom znaku nie je význam, ale iný znak“ a „cel-  
kovým zámerom znaku je, že bude interpretovaný v inom znaku“ (Buczynska – Garewicz,  
2000, s. 56). Interpretáciou, teda napr. aj prekladom slova do iného jazyka vzniká jeho čas-  
to neidentická kópia, replika, interpretant pre ktorý platí: „... interpretant nie je nič iné, než  
iná interpretácia, ktorej sa odovzdáva pochodeň pravdy“ (Buczynska – Garewicz, 2000, s.  
58). Takýto výsledok interpretácie (prekladu) je iný znak alebo súbor znakov, ktorý podľa  
Ricoeura „prekladá“ alebo plnšie rozvíja význam pôvodného znaku a je za pôvodný znak  
dosaditeľný, podľa oveľa skeptickejšieho a podozrievavejšieho J. Derridu často **zastupuje,  
nahrádza, rozširuje, odkladá a niekedy zakrýva pôvodný, starší význam.**

Interpretovať nejakú semiotickú položku vždy „... znamená „preložiť“ ju do inej  
položky (možno aj celej rozpravy)“ (Eco, 2000, s. 31). Výsledok, interpretant, sa môže stať  
predmetom ďalšieho „prekladu“, interpretácie a tento zase ďalšieho. Takto môže teoreticky  
donekonečna postupovať reťaz interpretácií (či re-interpretácií), ktorú Ch. S. Peirce na-  
zval „neobmedzená semióza“, C. Geertz zase „pochopenie pochopenia“ či „interpretácia  
interpretácie“. S takouto možnosťou nekonečného narastania interpretácií okolo interpre-  
tovaných znakov, založenou na pozoruhodnej schopnosti znakov navzájom sa zastupovať  
a nahrádzať, treba počítať aj pri analýze možných starších a mnohonásobnou interpretáci-  
ou odložených a zakrytých významových vrstiev slova igríc.

Takáto nekonečná, neobmedzená a nezastaviteľná semióza spôsobuje podľa post-  
štrukturalistických mysliteľov, že význam slov je v princípe nestabilný, odložený, nahra-  
dený (a tým rozšírený alebo aj zakrytý), teda vyvíjajúci sa a intertextuálny, čo radikálne  
zdôrazňoval predovšetkým J. Derrida. „Keď sa napríklad pozrieme na význam slova do  
slovníka, sme odkázaní na ďalšie slová v nekonečnom procese odkladania, kde význam kľže  
po reťazci označujúcich a ruší trvalé označované“ (Barker, 2006, s. 155).

Ak sú nám tieto zistenia radikálnych postštrukturalistických mysliteľov typu J. Der-  
ridu, zásadne spresňujúce povahu Peircom popísanej nekonečnej semiózy tým, že ukazujú  
principiálnu nestabilitu významu slov, blízke, musíme predpokladať, že slová sú „klzký  
nástroj“, význam slov nie je ani jasný ani pevný. Určenie významu slov je v procese ozna-  
čovania neustále odkladané a doplňované. Slová nesú mnoho významov, vrátane ozvien  
a stôp po význame príbuzných slov v iných kontextoch. Ak hľadáme v slovníku význam  
nejakého slova, odkazuje nás na iné slová „v nekonečnom procese intertextuálneho odkla-  
du“ (Barker, 2006, s. 14). Preto si dovoľme podozrievavo predpokladať, že **v stredoveku  
obvyklý preklad slovanského slova igríc (< \*jьгрьсь) latinským jokulátor nahradil od-  
ložil a ukryl jeho starší význam.** Náhrady totiž význam slova vždy rozširujú a zastupujú.  
Význam slova nie je nikdy definitívne fixovaný, skôr je nahradzovaný, (zastupovaný, rozši-  
rovaný) „odleskami“ iných slov, včítane ozvien alebo stôp po významoch súvisiacich, teda  
napr. aj pri preklade používaných slov z iných kontextov, z iných jazykov. Význam je teda

vždy nezmazateľne poznačený interpretáciami, prekladmi, a aj vďaka tomu „*kľže po reťazci označujúcich a narušuje stabilitu označovaného*“ (Barker, 2006, s. 196).

Spätný preklad latinského jokulátor archaickým slovanským slovom igric (čo je fosília spätne prevzatá z maďarčiny, hláska „g“ totiž v slovenčine zanikla a bola nahradená hláskou „h“ už v 13. storočí, „živý“ kontinuant starobyľého slova igric je napr. slovenské toponymum Ihráč) po mnohých storočiach preto nepredstavuje automatický návrat, reštitúciu pôvodného významu, slovo igric v dnešnom (slovenskom) odbornom slovníku môže byť bez protestov odbornej verejnosti nahradené slovami figliar, vtipkár, šašo, „žartovník“ (takto napr. prekladal latinské slovo jokulátor slovenský romantický historik Sasiňek), ktoré sú korektnými interpretantmi skôr latinského slova jokulátor.

Ak tieto zistenia, zdôrazňujúce principiálnu nestabilitu významu slov, dôsledne aplikujeme na slovo igric, začneme ho vnímať ako problematickú fosíliu, ktorej význam veľmi pravdepodobne tiež „kľzal“ po reťazci označujúcich, bol odkladaný a nahrádzaný, aj keď prechodne stabilizovaný, fixovaný viacerými konvenciami. Tento proces musel nutne narušiť i stabilitu označovaného, jeho výsledkom je súčasná, domnievame sa, že nekorrektná predstava igrica – zabávača (jokulátora). Pokúsime sa naznačiť jej umelosť a neadekvátnosť a navrhnúť inú konvenciu, ktorá by fenomén igricov predstavila v inom svetle, pokúsime sa donútiť mechanizmus „kľzania“ a zakrývania významu k spätnému chodu.

Stredoveký pokus nahradiť a následne novou a odlišnou konvenciou fixovať význam slova igric prekladom do neadekvátnej terminológie literárnej latinčiny, robený, nazdávame sa, s polemickým a dehonestujúcim úmyslom, teda odmietneme v mene pokusu o prípadnú reštitúciu dávnejšieho nahradeného a zakrytého významu. Na podobný fenomén neadekvátneho prekladu – zakrytia v nemeckých literárnych dejinách upozorňuje Gesine Lüben, podľa ktorej sa ranostredoveké pramene „... *zmienujú o pohanských piesňach, carmina, a spevákoch, poetae, či potulných básnikoch, ioculatores, neadekvátnou terminológiou literárnej latinčiny, spravidla len mimochodom a s polemickým a dehonestujúcim úmyslom*“ (Lüben, 1999, s. 33)). Aj Jacques Le Goff upozorňuje: „*Nesmíme ovšem zapomínať, že prízviskem jocular, kejklíř častovali v té době (v 12. storočí – pozn. autora) všichni, kteří byli považováni za nebezpečné a měli být vyloučeni ze společnosti. Jocular, to znamená také buřič, rebel...*“ (Le Goff, 1999, s. 37).

Úspešný pokus fixovať nový, nahradený význam slova igric novou konvenciou (jokulátor, teda figliar, vtipkár, šašo) budeme vnímať ako doklad vzrástajúceho sa mocenského vplyvu cirkvi. Tej sa postupnou reguláciou významu, dosahovanou procesom kultúrnej habituácie (teda tým, že si spoločnosť postupne navykalo na nové konvencie, ktoré sa potom začali javiť ako prirodzené a jedine možné) darilo zakrývať svoje mocenské praktiky. Akt nahradenia, odloženia, zakrytia starého významu a postupnej naturalizácie nového významu (tento nový význam môže byť aj dnes vnímaný bezproblémovo ako prirodzený, samozrejímavý a večný, úplný a dokončený) budeme vnímať ako účinný prostriedok boja s pohanstvom a jeho predstaviteľmi. Pod týmto „prirodzeným a večným“ významom môže byť ukrytá dnes už „neprirodzená“ a „nesamozrejímavá“ časovo ohraničená minulé konvencia (spájajúca toto označujúce s iným označovaným). Kľzanie významu slova igric sa pokúsime predstaviť ako vzorový prípad nahrádzania a odkladania, niekedy zámerného zakrývania významu.

### Etymológia praslovanského slova \*jьgrьcbь ako možnosť uniknúť neadekvátnej terminológii literárnej latinčiny

Niektoré stredoveké pramene ukazujú spojitosť hudobnej produkcie a pohrebov u starých Slovanov, čo môže ukazovať na archaickú prvofunkčnú kompetenciu riadenia pohrebných obradov a hostín, ktoré voľakedy vykonávali igrici (kým ich cirkev v tejto sfére tolerovala). Arabský geograf Gardízi (zomrel v r. 1039) o Slovanoch píše: „*Majú rozličné hudobné nástroje, ako lutny, bubny a píšťaly; ich píšťala je 2 lakte dlhá a ich lutna má 8 strún. Nápoje sa zhotovujú z medu. Pri spaľovaní mŕtveho hrajú na takýchto nástrojoch domnievajú sa, že sa majú tešiť, že Pán ho (nebohého) prijal do svojej milosti*“ (Pramene k dejinám Veľkej Moravy, 1964, s. 329).

Túto stopu, ukazujúcu na spojenie archaického slovanského „básnika“, igrica, s podsvetím, so svetom mŕtvych, ale i s využitím psychoaktívnych látok počas pohrebných rituálov sa pokúsime podporiť ešte jedným etymologickým argumentom, pokúsime sa teda pravdepodobne nekorektne fixovaný význam slova „rozhybat“ aj etymologickými prostriedkami Starý slovanský termín \*jьgrьcbь má totiž u všetkých Slovanov svoje kontinuity (bulharské *igréc*, srbochorvátske *igrac*, *igarac*, slovinské *igrac*, *igrèc*, staročeské *jhřec*, *hřec*, slovenské *herec*, lužické *gerc*, staropolské *igrzec*, staroruské *igrьcbь*, *igréc* (Trubačev, 1981, s. 208–213)). Slovo igric pekne zakonzervovala aj maďarčina, ktorá ho prevzala<sup>1</sup>. V súčasnej slovenčine (po zmene g > h, ktorú jazykovedci datujú do 13. storočia) má slovo igric viacerých „potomkov“ – napr. herec, hráč, ihrisko.

Etymológia slova \*jьgrьcbь smeruje k praslovanskému \*jьgra, ktoré považuje Rejzek (2001, s. 212) za starý rituálny termín: staroruské „*igrь*“ boli pohanské rituálne tance so spevmi. Veľmi podrobne o viacerých pokusoch osvetliť etymológiu slova \*jьgra informuje *Etimologičeskij slovar slavjanskich jazykov* (Trubačev, 1981, s. 208–213). Najstarším sémantickým obsahom slova \*jьgra bol pravdepodobne archaický komplex významov označujúci „spev s tancom“. Autor hesla uvažuje o spätosti významu tohto slova so svetom pohanských sakrálnych predstáv, dejov a výrazov a rozvíja ďalej názor A. A. Potebňu, publikovaný ešte v roku 1881, predpokladajúci, že toto slovo patrí k pohanskej sakrálnej sfére. Potebňa sa domnieval, že -r- v slove \*jьgra je sufix a nie časť koreňa. Následne, po tejto operácii, kedy sa zbavil problémového -r-, sa ako prvý snažil zbližiť toto slovo ety-

<sup>1</sup> Významné stopy po prvofunkčných náboženských kompetenciách a niektoré dávnejšie korene uhorskej inštitúcie igricov obnažuje maďarský historik L. Szegfű (Kristó, 1995, s. 573–574). Hľadá ich v maďarskom pohanstve, konkrétne v osobe maďarského „*táltoša*“ – šamana, prostredníctvom ktorého ako média v stave extázy rozprával svoj príbeh duch konkrétneho hrdinu v prvej osobe. Z *táltoša* ako média sa vyvinul *regös* – igricz, obidva termíny boli v maďarčine synonymné (ukazujú to, čo predpokladá v stredovekom Uhorsku J. Steinhübel, a to slovansko-maďarskú dvojazyčnosť, tento erudovaný slovenský historik o arpádovskom Uhorsku napr. píše ako a o maďarsko-slovanskom štáte (Steinhübel, 2004, s.301)). *Regösi* – igrici boli nositeľmi pohanstva a hrali dôležitú úlohu v pohanských vzburách, nikdy sa neodtrhli celkom od pohanských tradícií. Ich časť sa neprispôbila novým podmienkam kresťanskej spoločnosti a bola tvrdo prenasledovaná, druhá, prispôbivejšia časť našla svoju realizáciu v oklieštenom priestore, stala sa „jokulátormi“, zabávačmi, predvádzajúcimi svoje umenie na veľkých panských pitkách a orgiách. Spreádzala svojich pánov pri cestách a bojových ťaženiach, aby hneď na mieste činu mohla ospievať ich hrdinstvá. V 16. storočí už slovo „*regös* (*igricz*, *ioculator*)“ malo podľa Szekfűja pejoratívny význam. Domnieva, že jazyk ich spevu mohol byť aj maďarský. K týmto zisteniam možno dodať, že inštitúcia igricov sa teda zrejme nevyvinula len zo staromaďarských *táltošov* – šamanov; už variantné maďarsko-slovanské pomenovanie *regös* – *igricz*, dokazuje, že bola i pokračovaním slovanskej, pravdepodobne ešte predveľkomoravskej inštitúcie, že tu ide o evidentný kultúrny synkretizmus.

mologicky so staroindickým „*yájeti*“ s významom „uctievať božstvo“ a s gréckym „*αγιος*“ s významom posvätný.

Slovník sa zmieňuje aj o pokuse falzifikovať staršiu, ale dodnes prijímanú Potebnovu etymológiu a upozorňuje, že vzhľadom na ďalší fonetický vývin indoeurópskeho palatálneho *ǵ* > *z* u Iráncov (avestské slovo *yazatē*) a Slovanov by malo podľa niektorých bádateľov vyjsť slovanské \**jbzra* prípadne \**jbzdra*, treba teda uvažovať aj o iných etymonoch, na jeden zvlášť nádejný etymon sa pokúsime nižšie upozorniť.

V češtine sa uchovalo formálne podozrivo podobné slovo, ktoré sa mohlo vybrať na svoju púť a postupne sa významovo dosť vzdialiť od svojich príbuzných z rovnakého slovtvorného hniezda. Je to české slovo „*hrana*“, „*hrany*“ a znamená „*vyzváňanie za mŕtveho*“. Jeho príbuznými sú hornolužické „*grono*“ – porekadlo, reč, povest', staroslovienske „*granǫ*“ – verš a cirkevnoslovanské „*granǫ*“, „*grajb*“ – cirkevný chválospev. Podľa Machka (1997, s. 183) ide o málo jasné slovo, ktorým sa azda mienili pôvodne pohrebne veršované spevy. Podľa Rejzka (2001, s. 213) praslovanské \**gornǫ* je asi starý rituálny termín, súvisiaci z litovským „*girtii*“ – chváliť, oslavovať, starohornonemeckým „*queran*“ – vzdychať, staroindickým „*grnati*“ – vzýva, chváli, spieva a asi i latinským „*grates*“, „*gratias*“ – ďakujem. Všetky môžu pochádzať z indoeurópskeho \**guer* – chváliť, velebiť. Holub (1952, s. 132) z tohto koreňa odvodzuje aj staroindické „*gurtis*“ – chvála, adjektívum „*gurtas*“ – vítaný i latinské „*gratulari*“ – blahopriať, sekundárne „*Grácie*“ – bohyne pôvabu. Z toho istého indoeurópskeho koreňa odvodzuje Rejzek i Holub aj ďalšie praslovanské evidentne náboženské termíny – napr. knižné slovo „*žertva*“ od praslovanského \**žerti* – sláviť, obetovať bohom; z toho odvodené slovo „*žrec*“ – pohanský kňaz (sláviaci, obetujúci bohom). Kontinuantom starého *g* v slovách „*žertva*“, „\**žerti*“ je špecificky slovanská hláska *ž*, ktorá vznikla tzv. prvou palatalizáciou, teda pravidelnou zmenou *g* > *ž*, ktorá prebehla vo všetkých súčasných slovanských jazykoch v slovách pred samohláskami *e*, *ě*, *i*, *o* – a je zodpovedná za vznik špecifických slovanských hlások (*ž*, *č*, *š* < *g*, *k*, *ch*), ktoré nepoznal praindoeurópsky jazyk (Petr, 1984). Napríklad ak predpokladáme, že dvojica staropoľské „*igrzec*“ a „*žyrzec*“ („*ofiarnik*“ (Gieysztor, 1986, s. 35), obetujúci) vznikla z toho istého koreňa \**guer*, staré *g* sa mohlo uchovať len vtedy, ak sa pôvodne za ním nasledujúca predná samohláska „*prešmykla*“ a predsunula, čo sa mohlo stať napr. z tabuových dôvodov (keďže zbytočné používanie posvätných názvov pôsobí znevažujúcim dojmom, pôvodné indoeurópske slovo mohlo prejsť rôznymi tabuovo motivovanými obmenami, prestavbami, takýmto zmenám zvlášť často podliehajú práve slová súvisiace so sférou sakrálneho). Ak možno predpokladať takýto vývoj, môže byť zaujímavé vzájomnú podobnosť slov *igric*, *hrana* či *žrec* využiť a pokúsiť sa nájsť spoločné indoeurópske východisko.

Keď boli pohrebne žalospievy vytlačené zvonením, bolo slovo *hrana* „*chápané možno ako zvon – stopa tohto významového vývoja je v prevzatom maďarskom slove „harang“ – zvon*“, ktoré sa spätným prevzatím podľa Machka (1997, s. 516) „*vrátilo*“ domov v podobe roľníčka (z východu pochádzajúci zvonček, pripevňovaný na nohy poľovníckych sokolov, prostredníctvom Maďarov sa dostal ako novinka na západ), po „*návrate*“ prešlo slovo zmenami *harang* – *haranglička* (zdrobňovacia prípona) – skrátenie o (*ha*) *ranglička* – roľníčka.“

Inú významovú dimenziu toho istého koreňa, z ktorého je odvodené české slovo *hrana* a maďarské *harang*, ukazuje aj slovenská odvodenina „*uhranút*“ („*uhrančivý*“, napr. v slovnom spojení „*uhrančivé oči*“) – pôvodne znamenajúca urieknuť, zariekaním spôsobiť niekomu škodu.

K výpočtu etymologicky „podozrivých“ slov, ktoré, ak pochádzajú z jedného koreňa, môžu osvetliť staršie a zabudnuté významové dimenzie slova *igrice*, možno ešte pridať archaické slovo *žehrať* – zo staročeského „*žehрати*“ – napomínať, kárať, žiarliť, vyjadrovať nespokojnosť. Podľa Rejzka etymologicky „*nie príliš jasné*“ (2001, s. 746), ponúka sa spojenie so slovami „*žhnout*“, „*žárliť*“ (v pôvodnom neposunutom význame páliť ohňom). Ak budeme vychádzať z našej hypotézy, potom „*žehrať*“ by mohlo ako zloženina doslova znamenať „páliť slovom, veršom“, mohol by sa v ňom ukrývať napr. názov zaniknutého staršieho synkretického (slovno-hudobno-rituálno-magického) žánru, ktorého cieľom mohla byť napr. zmena správania vysoko postavených osôb, prípadne ich potrestanie (privodiť im magicky chorobu a smrť). Žáner sa už nemohol objaviť v repertoári stredovekých „jokulátorov“, pretože na cirkevnú kľatbu mala už monopol cirkev. Iným, miernejším obsahom „žehrania“ mohla byť „páliaca“ satira ako výchovný prostriedok, ktorej názov mohol byť odvodený podobnou metaforickou logikou ako názov „páľiacej“ žihľavy, „páľiaceho“ žihadla.

Nazdávame sa, že by mohlo byť perspektívne hľadať etymon slova \**jbgrvcb* na rovnakom mieste, ako etymon slov „*žehrať*“, „*hrana*“, „*uhranút*“, „*žrec*“ a „*žertva*“. Aby sme to mohli urobiť, je nutné spochybníť staršiu hypotézu Potebňu, a **-r- v slove \**jbgra*, vnímať nie ako sufix, ale ako súčasť starého koreňa. Následne by bolo možné uvažovať o indoeurópskom koreni \**guer* – chváliť, velebiť.** Ak etymologické úvahy presmerujeme k tomuto koreňu, *igrice* prestane byť „umelcom – zabávačom“ a odhalia sa nám možné významové dimenzie prekvapujúco totožné s tým, čo zisťuje Toporov o archaických básnikoch a zároveň žrecoch. Z akého indoeurópskeho koreňa je odvodený názov tejto inštitúcie nemôže byť ľahostajné ani v rámci toho, čo nazývame archeológia literárnej komunikácie (Golema, 2006), môže to totiž osvetliť práve tie dimenzie významu, ktoré boli nahradené a odložené. Ak predpokladáme, že slová *igrice* (< \**jbgrvcb*) a *žrec* (\**žbrvcb* < \**gbrvcb*) sú derivátmi z toho istého koreňa, otvoria sa dimenzie významu, ukazujúce k výkonu prvej funkcie indoeurópskej náboženskej suverenity, nie k predajnému zábavnému figliarstvu, vtipkárstvu, založenému na formálnej dokonalosti a ozdobnosti výpovede, nemajúcemu vzťah ku sfére posvätného, poskytujúcemu teda iba to, čo dnes zvykneme nazývať estetické zážitky.

Dnešné významové dimenzie slovenského slova „hra“ (< \**jbgra*) spájajú túto činnosť predovšetkým s deťmi (nevážna, zábava a kráteniu času slúžiaca činnosť), s hudobnými nástrojmi, s divadlom a filmom (*herci*), športom (*ihrisko*). Významové metaforické i metonymické posuny, rozšírenia, zúženia i nahradenia významu, ktoré určovali kariéru tohto pôvodne starého rituálneho termínu, idú jedným smerom, a tým je zneváženie, vytlačenie dávnej náboženskej terminológie i praxe. Prvofunkčný kredit si ale, podľa všetkého, zachovali niektoré archaické odvodeniny i zaniknuté tvary pôvodne azda z totožného indoeurópskeho koreňa \**guer*-. Vhodným príkladom by mohlo byť české slovo „*hrana*“ – vyzváňanie za mŕtveho, v maďarčine zakonzevovaný tvar „*harang*“ – zvon, staroslovenské „*granô*“ – verš (dnešný názov verša je prevzatý z latinčiny – „*versus*“, sprostredkovaný nemčinou – „*Vers*“, vytesnenie domáceho slova prevzatým výstižne indikuje osud predkresťanskej slovesnosti, spojenie so svetom mŕtvych v maďarskom *harang* je tiež významná indícia na archaické kompetencie básnikov a žreco). Ďalšie geneticky pravdepodobne príbuzné slová tiež ukazujú na spojenie so sférou slovesnosti, na uchovávanie textov náboženského obsahu, využívajúce rytmus a hudobný sprievod – dolnolužické „*grono*“ – porekadlo, reč, povesť, hornolužické „*hrono*“ – veta, pauza, tep, litovské „*girtti*“ – chváliť, oslavovať.



Pragmatiku, použitie, teda magickú „moc“ takto uchovávaných náboženských for-  
múl možno indikuje slovo „uhranút“ – urieknuť, zariekavaním, spôsobiť niekomu škodu,  
možno i staročeské „žehrať“ – napomínať, kárať, vyjadrovať nespokojnosť, „páliť“ slovami  
(túto funkciu možno prevzala kresťanská kázeň ako prvofunkčný náboženský žáner).

Ak na základe týchto zistení chceme nájsť vhodný, významovo ekvivalentný, teda  
nie posunutý interpretant slova *igris*, ktorý by bol použiteľný pri úsilí o zhustený, emický  
popis v stredovekých prameňoch len „zriedene“ a „eticky“ popísanej predkresťanskej (či  
polokresťanskej) kultúry stredovekých Slovanov, musíme odmietnuť termín jokulátor a  
jeho súčasné synonymá (šašo, vtipkár, *figliar*, zabávač). Ten už totiž veľmi pravdepodobne  
odráža neúctu, ktorá dopadla na osoby *igrisov* a ich povolanie po dokonanej christiani-  
zácii niekedy na konci 12. storočia. Pri hľadaní presnejších významových ekvivalentov si-  
ahneme mimo rámca našej kresťanstvom sformovanej kultúry a slovnej zásoby. Podobne  
motivované, s rituálnym používaním slova spojené je staroveké indické slovo „*brahman*“  
(pôvodný význam bol približne „účinná slovná konštrukcia, formula, modlitba“, teda sé-  
manticky podobný ako staroslovienske „*granъ*“ – verš a cirkevnoslovanské „*granъ*“ a  
„*grajbъ*“ – cirkevný chválospev), ktoré označovalo celú kastu pamäťových špecialistov v  
rámci jazykového systému, v ktorom hodnotu slov ešte monopolne určovala trojfunkčná  
indoeurópska ideológia. Kosmovi „starci“ (ktorých bájny „prednes“ podľa Karbusického  
Kosmas skrátil a transformoval vo svojej kronike) konzervujúci staršie štádiá epiky a prí-  
liš spojení so starou kmeňovou kultúrou, mohli teda reprezentovať ešte tú vetvu *igrisov*,  
ktorá sa funkčne dá skôr pripodobniť k indickým brahmanom ako k stredovekým „zabá-  
vačom“ – jokulátorom.

Takýto typ pamäťových špecialistov možno predpokladať nielen v premyslovskom,  
ale i v arpádovskom a v piastovskom stredovekom štáte, a tak isto v štátnom útvare, kto-  
rého následníkmi tieto štáty boli, teda na Veľkej Morave. Korene inštitúcie *igrisov* mohli  
siahať ešte hlbšie, k menším slovanským kniežatstvám vznikajúcim v stredoeurópskom  
priestore už od slovanskej expanzie v 6. storočí, ba ešte hlbšie, k Praslovanom, svojsky  
adaptujúcim a zároveň uchovávajúcim staré indoeurópske pamäťové inštitúcie a mytolo-  
gické príbehy.

## Literatúra

- Assmannová, A. – Assmann, J.: Archeológia literárnej komunikácie. In: Úvod do literár-  
ní vedy. Usporiadali Miltos Pechlivanos, Stefan Rieger, Wolfgang Struck a Michael  
Weitz. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 200–206.
- Assmann, J.: Kultura a paměť. Praha: Prostor, 2001.
- Barker, Ch.: Slovník kulturních studií. Praha: Portál, 2006.
- Botheroydová, S. – Botheroyd, P.: Lexikon keltské mytologie. Praha: Ivo Železný, 1998.
- Buczynska – Garewicz, H.: Semiotika a dekonstrukcia. In: Estetika, roč. XXXVI., 2000, č.  
1, s. 52–60.
- Canfora, L.: Dějiny řecké literatury. Praha: KLP, 2001.
- Curtius, E. R.: Evropská literatura a latinský středověk. Praha: Triáda, 1998.
- Dumézil, G.: Mýty a bohové Indoevropanů. Praha: OIKOYMENH, 1997.
- Dumézil, G.: Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů.  
Praha: OIKOYMENH, 2001.

- Eliade, M.: Dejiny náboženských predstáv a ideí / III. Bratislava: Agora, 1997.
- Eco, U.: Mysl a smysl. Sémiotický pohľad na svet. Praha: Vize 97, 2000.
- Geertz, C.: Interpretace kultur. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000.
- Gieysztor, A.: Mitologia Słowian. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1986.
- Golema, M.: Stredoveká literatúra a indoeurópske mytologické dedičstvo. Prítomnosť trojfunkčnej indoeurópskej ideológie v literatúre, mytológii a folklóre stredovekých Slovanov. Banská Bystrica: Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, 2006.
- Herm, G.: Kelti. Bratislava: Obzor, 1985.
- Herodotos: Dejiny. Bratislava: Tatran, 1985.
- Holub, J.: Etymologický slovník jazyka českého. Praha: Státní nakladatelství učebnic, 1952.
- Ivanov, V. V. – Toporov, V. N.: Slavjanskije jazykovyje modelirujuščie semiotičeskije sistemy. Moskva: Nauka, 1965.
- Jančovič, I.: Interpretácia: medzi textom a „svetom“. In: Minulé a súčasné podoby filozofickej reflexie človeka. Banská Bystrica: FHV UMB, 2006, s. 61–66.
- Jančovič, I.: Tematizácia 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.
- Jakobson, R.: The slavic god Veles and his Indo-European cognates. In: Studi lingvistici in onore di Vittore Pisani, Torino, 1969, s. 579–599.
- Kanovský, M.: Kultúrna a sociálna antropológia. Bratislava: CHRONOS, 2004.
- Karbusický, V.: Báj, mýty, dejiny. Nejstarší české pověsti v kontextu evropské kultury. Praha: Mladá fronta, 1995.
- Kosmova Kronika česká. Praha: Svoboda, 1975.
- Kováč, L.: Veda v optike kognitívnej biológie. In: Tvorba Roč. IV, č. 8, 1994, s. 7–9.
- Kováčik, L.: Mytologizmus v slovenskom literárnom romantizme. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta, 2003.
- Kožiak, R.: Írski misionári a počiatky kresťanstva u Slovanov v stredovýchodnej Európe. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Zostavili R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava: Chronos, 2004, 103–124.
- Kožiak, R.: Špecifické črty vývoja kresťanstva a monasticizmu v Írsku v ranom stredoveku. In: Rehole a kláštory. Zostavili Rastislav Kožiak a Vincent Múcska. Bratislava: Chronos, 2002, s. 31–48.
- Krajčovič, R.: Živé kroniky slovenských dejín skryté v názvoch obcí a miest. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2005.
- Kristó, G. et al: Korai magyar történeti lexikon (9–14. század) főszerek. Budapest: Akadémiai kiadó, 1994.
- Kronika anonymného notára kráľa Bela Gesta hungarorum. Preložil, poznámkami a registrom opatril, úvodnú štúdiu napísal Vincent Múcska. Budmerice: Rak, 2000.
- Krško, J.: Hydronymia povodia Hrona. Banská Bystrica: Fakulta humanitných vied UMB, 2008.
- Krzemieńska, B. – Třeštík, D.: Hospodářské základy raně středověkého státu ve střední Evropě (Čechy, Polsko, Uhry v 10.–11. století). In: Československý časopis historický, roč. XXVII, 1979, č. 1, s. 113–130.
- Le Goff, J.: Intelektuálové ve středověku. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 1999.

- Lotman, J.: Text a kultúra. Bratislava: Archa, 1994.
- Lüben, G.: Orální slovesnost – psaná literatura. In: Úvod do literární vědy. Usporiadali Miltos Pechlivanos, Stefan Rieger, Wolfgang Struck a Michael Weitz. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 32–36.
- Machek, V.: Etymologický slovník jazyka českého. Praha: NLN, 1997.
- Merhautová, A. – Třeščík, D.: Románské umění v Čechách a na Moravě. Praha: Odeon, 1983.
- Mify narodov mira. Enciklopedija v dvuch tomach. Moskva: Sovetskaja enciklopedija, 1988.
- Múcska, V.: Boj uhorského štátu proti pohanstvu v 11. storočí. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Zostavili R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava: Chronos, 2004, s. 201–210.
- Niederle, L.: Rukověť slovanských starožitností. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1953.
- Peirce, CH. S.: Logika ako semiotika: teória znakov. In: Pragmatizmus. Malá antológia filozofie 20. storočia. Bratislava: IRIS, 1998, s. 131–141.
- Petr, J.: Základy slavistiky. Praha: SPN, 1984.
- Pleterski, A.: Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. In: Zgodovinski časopis, roč. 50, 1996, č. 2, s. 163–185.
- Pramene k dejinám Veľkej Moravy. Na vydanie pripravil Peter Ratkoš. Bratislava: Vydavateľstvo slovenskej akadémie vied, 1964
- Puhvel, J.: Srovnávací mythologie. Praha: NLN, 1997.
- Rejzek, J.: Český etymologický slovník. Voznice: LEDA, 2001.
- Rybář, R.: Dejiny hudobnej kultúry na Slovensku I. Bratislava: OPUS, 1984.
- Slovo o pluku Igorovom. Preložila Helena Križanová-Brindzová. Bratislava: Mladé letá, 1986.
- Steinhübel, J.: Nitrianske kniežatstvo. Bratislava: Veda, 2004.
- Struck, W.: Sociální funkce a kulturní statut literárních textů neboli: Autonomie jako heteronomie. In: Úvod do literární vědy. Usporiadali Miltos Pechlivanos, Stefan Rieger, Wolfgang struck a Michael Weitz. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 184–200.
- Třeščík, D.: Kosmas. Praha: Svobodné slovo, 1966.
- Trubačev, O. N. et al.: Etimologičeskij slovar slavjanskich jazykov 8. Moskva: Nauka, 1981.
- Turner, V.: Průběh rituálu. Struktura a antistruktura. Brno: Computer Press, 2004.
- Váňa, Z.: Svět slovanských bohů a démonů. Praha: Panorama, 1990.

**Actors (Igrici) as Archaic Poets and Sacerdotal Priests among the Pagan Slavs.  
Medieval sources and some dimensions of the Old Slavic word \*jьgrьсь (its derivate  
and continuity) as followed in significant Slavic ethnolinguistic traditions**

*Martin Golema*

The study gives a sketch of a Slavic memory specialist, an archaic pagan poet, whose functional competence in the Middle Ages has been accepted by the church. The study formulates the answer to the question “Who were medieval Slavic actors („igric“), and what place did they occupy in the conceptual framework (secondary modeling system) of a three-functional ideology?” The theme of actors („igric“) is represented as one of the central and perspective topics which can also be surveyed by the archeology of literary communication, studying the history of the text before a literary epoch.

**RAZISKOVALNE METODE IN  
INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA**

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

**RESEARCH METHODS AND  
INTERPRETATIONS OF FOLK  
TRADITION**



# Dragon and Hero or How to Kill a Dragon – on the Example of the Legends of Međimurje about the Grabancijaš and the Dragon

Suzana Marjanić

“The Dragon is probably the best-known but also the most  
unfortunate fantastic animal.”

Jorge Luis Borges: *The Book of Imaginary Beings*<sup>1</sup>

*Through interpretation of oral legends about the Čakovec pozoj, or Dragon, the emphasis is placed in this paper on the differential determinant in relation to the final status of the Dragon (live status/cosmic renewal – dead) in proto-Slavic legends, in the oral legend about the Čakovec pozoj and in the legend of St George, who slays the Dragon. Namely, Christianity installs a once-only saintly finishing off of the Dragon, while it is a matter of cyclic killings in the Indo-European myth of the conflict between, for example, Indra and the so-called Cosmic Monster (Vrtra, Vala) the Snake/Dragon.*

*In the conclusion of this article, the Međimurean legends of the meteorological binomial, made up of the grabancijaš and the pozoj, are interpreted by way of the ecofeminist key as legends in which an effort is made to conceal inconvenient historical truths (Christianisation, colonialism). In other words, the legend of the Čakovec Dragon – as is the case with all similar legends of the vanquishing of so-called monsters – demonstrates what Roland Barthes differentiated in mythic structure: that the myth can be very simply modified into a tool of political demagoguery that confers a “natural” appearance upon a particular ideology. True enough, the case of the legend of the Čakovec Dragon is a weak myth, which Barthes denotes in relation to the strong myth. Namely, in the former the political quantum is immediate, the depoliticisation is abrupt, and in the latter, “the political quality of the object has faded like a colour, but the slightest thing can bring back its strength brutally”. Needless to say, the slightest thing, trifles, are not at all unimportant.*

## **Myth – oral legend – the legend about the dragon-like so-called monster**

On the basis of reconstructed Indo-European, and particularly Proto-Slavic, sacred texts and/or their fragments, which tell of the cosmic struggle (the *agon*) between the *Gromovnik*, or Wielder of Thunder (Indra, Perun) and the Snake/Dragon (Vrtra/Vala,

<sup>1</sup> Because of my boundless affection for this quotation, I am using it again as a motto in my (second) text on the theme of mythic *dragonology* (cf. Marjanić 1997/1998:82).

This article was previously published in the Croatian language in the journal *Narodna umjetnost* (46/2, 2009).

Volos/Veles),<sup>2</sup> one is able to commence reconstruction of the oral legend of the Čakovec *pozoj* (dragon).<sup>3</sup>

By so-called “Pantheonic” reconstruction (cf. Kovačević 2006:47), and on the path of the semiotic-philological research by Vjačeslav V. Ivanov and Vladimir N. Toporov, the semiological-etymological approach of Radoslav Katičić and the ethnological-philological (hermeneutic) research of Vitomir Belaj, it can be established that one finds the main heroes from the Proto-Slavic myth in the mythic legend of the Čakovec *pozoj* – where Perun and Volos/Veles are replaced by their alopersonages: the *grabancijaš*<sup>4</sup> with the attributes of the Thunder God Perun and the *pozoj* with the attributes of Volos/Veles and/or the Snake/Dragon as rulers of the Netherworld – *Vyrej/Virej* – the mythic world of Eternal Spring. In other words, Perun and Volos/Veles are the only two Proto-Slavic deities whose relationship can be partly reconstructed and we arrive at the following scheme on the Proto-Slavic level of that mythic cosmic drama: Perun kills/chases the Veles/Snake with thunder (Belaj 1988:65-69). This is, as Calvert Watkins emphasises in his book *How to Kill a Dragon*, the basic formula of *the hero killing the serpent* (Watkins 1995:301). In that way, we can assume that we have the fragments of a ritual text in the oral legend of the Čakovec *pozoj*, a myth that was given a Christian foundation (Christianisation, colonialism) throughout the centuries, which is *underpinned* by a mythic story (a *pagan one*, a Proto-Slavic matrix) of the conflict between the Thunder God – of the heavens – and his opponent as ruler the Netherworld – *Vyrej/Virej*, or if we invert the mythic matrix in an ecofeminist manner – of the conflict between the so-called *monster* and his opponent.

Since a fragmentary mythic legend is in question here, where the basic heroes are the *grabancijaš* and the *pozoj*, who figure on the Proto-Slavic level as the Thunder God Perun (= the *grabancijaš*) and the *serpent-like* Veles/Volos (= *pozoj*), it is necessary to emphasise that this is not a matter of the aspects of Good and Evil of the deity since, in the comprehension of the cosmic conflict in natural religions, by which the fructiferous water is liberated from Veles’s Netherworld (*Vyrej/Virej*) as the mythic world of Eternal Spring, both deities possess the determinants of a well-intentioned and of a dangerous deity. However, that gives no indication that the Proto-Slavs had a dualistic conception of a God of Good and a God of Evil (Belaj 1988:87). Apart from that, the so-called monster gathers within himself a divine-demonic duality, as was emphasised by the psychologist of childhood, David Beaudet; for example, the Babylonian Tiamat figures simultaneously as

<sup>2</sup> In comparison with Vala (the *grotto*), which imprisoned cows in the *grotto* or *cave* (Ježić 1987:81), Vṛtra is denoted as a *snake/dragon*, which imprisoned water and thus, unlike Vala, had theriomorphic characteristics (ibid.:71, 208-209). Namely, Vṛtra is sometimes called *áhi budhnyà* – *Dragon of the Deep*, a snake from the bottom of the waters (Belaj 1998:80). The two main myths connected with Indra speak of his conflict with Vṛtra and the opening of Vala who are sometimes equalised in the *Rgveda* (Ježić 1987:73,80-81). Mislav Ježić is of the opinion that the myth of Vṛtra, thus, the myth of killing the Dragon and liberating of Water, probably relates to the part of the year when the world lacks water, and when the Sun is high in the sky – around the time of the Summer Solstice – while the myth of Vala denotes the period around the Winter Solstice (Ježić 2006:59).

<sup>3</sup> Čakovec is a city located in the northern part of Croatia, in the central part of the Međimurje County. As indicated in the abstract, the Međimurean legends of the meteorological binomial, made up of the *grabancijaš* and the *pozoj*, are interpreted in this article.

<sup>4</sup> In the further text, it will be shown that this is a mythic creature (*grabancijaš*, Wandering Scholar) who, among other supernatural powers also has the capability of calling up storms and hail, which is linked with the mytheme of *driving dragons* upon which those wizards *ride* and *glide* through the air.



a divine (symbolisation of the sea) and a demonic creature, where she denotes primordial chaos in an evil and negative context (Gilmore 2003:193).<sup>5</sup>

Furthermore, according to the “Pantheonic” reconstruction, Perun was modified in the process of Christianisation into St Elijah the Thunder-Wielder, and Veles into the Lord of the World of the Dead, and, due to theriomorphism as the Serpent/Dragon, he is transformed in Christianity into the figuration of Satan, the Devil (*V/vrag*, *đavao* in Croatian) – if we include all the basic Christianity-demonised synonyms (Belaj 1998:67-69; Jagić 1948:183). I would like to point out that Veles/Volos’s name along with the Vedic name Vala and the Lithuanian Velionis is derived from the Indo-European \**wel-* meaning *grazing land, meadow, and land of the dead* (Belaj 1998:81). The foregoing Christianised attribution shows that the process of demonisation is carried out more easily with those pagan deities who contain the morphology of a monster (Durand 1991:85) that is connected with the Netherworld; thus, Veles’s Netherworld of Eternal Spring (*Vyrej/Virej*) is transposed into Hell in the Christianised interpretation. Veles’s location is by water or in water (by the roots of the Tree of the World – the *arbor/axis mundi*), which corresponds to the attribution of the Čakovec *pozoj* as a water dragon.<sup>6</sup> Thus, a legend of the Podravina [Drava River Basin] in Hungary speaks of St Elijah riding on a *šarkanj* – a *Great Demon [veliki vrag]*, a *pozoj* or dragon (Franković 1990:131), which can confirm the above connection between the *grabancijaš* and the *pozoj*/Dragon as a personages of St Elijah/Perun and the Devil/Veles/Volos.



Figure 1: Ninurta as the Sumerian warrior Storm God expelling the serpent-like eagle Zu, a relief in the temple consecrated to Ninurta, Kalah, around 870 BC (Uehlinger 1995:91)<sup>7</sup>

<sup>5</sup> So the Sumerians speak of the conflict between the dragon Asag and the god Ninurta, and the Babylonians of the defeat of Tiamat, who was overpowered by Marduk (Višić 1993:55, 57).

<sup>6</sup> Andrija Dolencić (1909-1983), parish priest and catechist, who notated and studied Međimurean popular customs and beliefs during the 1940s, defined the *pozoj* as a water dragon (Dolencić 1952:356). About local dragons being identified as local springs cf. Fontenrose 1959:548.

<sup>7</sup> Since there are two versions of the myth, the Storm Bird Zu defeated either Marduk or Ninurta or even Lugal-banda (Fontenrose 1959:148).

**The dyadic location of the *pozoj*'s body, a threat of danger from earthquakes and storms...**

The following are three versions of the mythic legend of the Čakovec dragon: the first is taken from the *Tourism Club: Međimurje* web-page, the second fragment is from Gönczi's book *Međimurje – ljudi, vjerovanja, običaji* [Međimurje – People, Beliefs, Customs] (1895) while the third fragment is from Andrija Dolenčić's manuscript collection (1952) referred to above.<sup>8</sup>

*The Green Pozoj in Čakovec*

"A legend connected with Čakovec is that of the green *pozoj* whose head is situated below the Old Town of Čakovec, while its tail is under the Church of St Nicholas; some say that it is the other way round. Only a student *grabancijaš* [Wandering Scholar] could liberate [the town] from the Dragon. To disturb the Dragon underneath the Old Town would be dangerous; it could lead to an earthquake and tempest." ("Predaja o zelenom pozaju u Čakovcu" [Legend of the green *pozoj* in Čakovec])

*The Pozoj in Čakovec*

"The people of Čakovec and its surroundings constantly speak of such a dragon, whose head is under the parish Church of St Nicholas, and the tail under the Old Town. In other words, he is lying beneath the town of Čakovec itself. Only a student *grabancijaš* (Black Student, *črnoškolec*) could remove him, but, in such case, part of Čakovec would come crashing down. (...)" (Gönczi 1995:122-123)

*The Pozoj under Čakovec and the Watery Abyss*

"So it was that a couple of decades ago they still believed that a *pozoj* was lying under Čakovec, with its tail under the Old Town (the castle and the Zrinski Fortress), while the head was under the 'monks' church'. As there are no longer any *grabancijašes* to extract it from there, a danger lurks that 'all of Čakovec will collapse beneath the ground (into the watery abyss)'" (Dolenčić 1952:358)

It can be seen that these versions do not present the same information on the position of the *pozoj*'s head and its tail; still, the locations are the same – the Old Town (the castle and the Zrinski fortress) and the parish church of St Nicholas.<sup>9</sup> Another feature in common is the fact that the *pozoj* can be extracted only by a student *grabancijaš* (a Black Student), as is stressed in the second legend, that is, version, and both legends point out

<sup>8</sup> I am providing the sources concerning the legend according to the order of their accessibility to the possible reading public.

I would like to point out that I am attempting in this text to follow the distinction between the words *variant* and *version*, as is done by Joseph Fontenrose. He stresses that a *variant* is the same story told with other protagonists (gods and people) as well as in different settings; while a new *version* emerges when the details are changed – "when a theme or episode is given a somewhat different expression, when something is added or subtracted, when the sequence of episodes is shifted – but the personal and place names remain unchanged" (Fontenrose 1959:5-6).

<sup>9</sup> For example, according to Nodilo's interpretation, St Nicholas appears as an alternative name for Veles, by which, bearing in mind the *pozoj*'s location under the Church of St Nicholas, one can establish his possible link with Veles (Nodilo 1981:391).

that it would be dangerous to disturb the dragon, since an earthquake and a tempest could follow and/or, as the second version tells us – in that case, a part of Čakovec would come crashing down. In his literarily styled notation, Ferencz Gönczi continues that when the *grabancijaš* harnesses the dragon and when the dragon rises up, a storm ensues, which indicates that we are speaking of a meteorological hybrid creature. The third version warns, thus differing from the former two, that since there are no longer any *grabancijašes* now, a danger lurks that “*all of Čakovec will collapse beneath the ground (into the watery abyss)*”, which introduces the attribution of the water dragon.

If we attach to this version the legend of the Štrigova Dragon, *pozoj* [Štrigova being a village and municipality in Međimurje] which, unlike the version of the Čakovec dragon legend, introduces a temporal deixis about Spring as the period of the awakening of the young *pozoj*, that can be paralleled with Mislav Ježić’s tenet that the myth of Vrtra, that is, the myth about the killing of the Dragon and the liberation of Water, most probably refers to the time of year of the Summer Solstice (Ježić 2006:59). Namely, the point of reference about Spring in the Štrigova legend introduces the deixis about the beginning of the Proto-Slavic New Year that began in Spring – around the date of today’s Christian Easter and/or St George’s Day as the beginning of the Summer part of the year. St George’s Day is situated in a very important position in the calendar system between the Summer and Winter halves of the year (Belaj 1998:120, 169) and is often seen in the folklore conception as the beginning of Spring, but also as the beginning of the year, that is, the economic year when the *livestock* is first taken out to pasture after Winter.<sup>10</sup>

#### *The Legend of the Štrigova Pozoj*

“*The legend of the pozoj is also connected with Štrigova. It is said that the dragon is on the high ground under the Church of St Jerome, while its tail is in the lowlands – near the Church of St Mary Magdalene. It is dangerous to disturb the pozoj. In Štrigova they say that the young dragon beats around with its tail every Spring, when high water rises in the lowlands.*” (“Predaja o štrigovskom pozaju” [Legend of the Štrigova Pozoj], [http](http://))

So we have emphasised again in the legend the *pozoj*’s physical dyad – head and tail, with respect to its subterranean location under one of the churches in Štrigova, as well as the information that this is a water dragon, as also emphasised in the legend noted down by Dolenčić. So it is characteristic to both Čakovec and Štrigova that the *pozoj* is linked with the location of the local town church, while in that process it should be added that the *pozoj*’s physical dyad is also noted in individual legends from Croatian Zagorje – for example, in the Ivanec region (cf. Šantalab 2008:39).

Let us pause briefly on the subject of the etymology of the words *pozoj* and *pozojak* that one encounters in Međimurje, Prekomurje, Podravina, Croatian Zagorje and Prigorje, and in Slovenia (Dolenčić 1952:359; Radenković 2006:206; Kropelj 2008:117).<sup>11</sup>

<sup>10</sup> As far as Croatia is concerned, St George’s Day processions with the Green George personage are known only in North-western Croatia (in a largely Kajkavian-speaking region) while they are also known in North-eastern Pannonian Slovenia (Belaj 1998:172-173), which we can also view as a link with the legends about the *grabancijaš* and the dragon (*pozoj*), that are largely connected to the Kajkavian areas in Croatia.

<sup>11</sup> According to Fran Miklošič’s dictionary *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*, Nodilo notes that, apart from to Croatian Kajkavian speakers, the word *pozoj* was also known to the Ukrainians (Nodilo 1981:436).

I would mention that the Academy's *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* [Dictionary of the Croatian and the Serbian Language] defines the word *pozoj* as *zmaj* [dragon] and as *aždaja*/Azi Dahaka and does not differentiate between the two words, as Natko Nodilo does, for example, in his study *Stara vjera Srba i Hrvata* [The Old Faith of Serbs and Croats] (1885-1890). Furthermore, the etymology of these words in the Academy's *Dictionary* is interpreted from *po-zoj*; "the second part comes from the root, which is located in the verbs *zinuti*, *zijeovati* [to gape, to yawn]" and mentions the word *pozojica* (a female *pozoj* or dragon), of which it is later stated that it is mentioned in Ivan Belostenec's dictionary, the *Gazophylacium* (1740) – in *dracaena* (*Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* 1935:325).<sup>12</sup> In addition to the word *pozoj* the word *pojzija* was also in use in the Ivanec area (in Croatian Zagorje) (Šantalab 2008:38-39).<sup>13</sup>

We could also mention Nodilo's interpretation of the *pozoj* from Kajkavian and Slovenian legends, as noted down by Matija Valjavec Kračmanov and interpreted by Vatroslav Jagić, which Nodilo defines as being a fiery dragon, that is, the opposite of Dolencić's definition of water dragons mentioned here.<sup>14</sup> Namely, in Nodilo's interpretation that sets a differentiating definition between *zmaj* (dragon) and *aždaja* (Azi Dahaka), the *pozoj* as it appears in Kajkavian legends is not an anthropophagic dragon, which is the basis of each *teratology* (Gk. *téras*, G *tératos* – monster, wonder; *lógos*; in the sense of researching the so-called monster or "freak"), but rather a *stormy* dragon, symbolising the *lightning-packed Fire*, Agni – the Vedic deity of fire. In that process, Nodilo refers to the *Rgveda*, where it is noted that Agni consumes trees (RV I, 58, 5; RV I, 143, 5; Nodilo 1981:436-437).<sup>15</sup> Apart from that, the *Rgveda* (RV I, 79,1) defines Agni as a *snake* (usp. Macdonell 1974:153), which is the source of Nodilo's euphemisation of the dragon as the deity of fire, while he inscribes only the *teratology* of the *aždaja* (Azi Dahaka)<sup>16</sup> into the term demonic monster (*monstrum horrendum*).

<sup>12</sup> We should also mention the plant called *Dracaena* [the Dragon Tree, or *Drakon* Tree], whose name is the Romanised form of the Ancient Greek *δράκαινα* – *drakaina*, "female dragon" (cf. *Wikipedia* – "*Dracaena* plant").

<sup>13</sup> In the framework of etymology of the word *pozoj*, it should be remembered that the word *zmaj* [dragon] has the same origin as the word *zmija* [snake] and is connected with the *earth* [zemlja] (Skok 1973/III:649-650). Both snakes and dragons are termed with the same word in Latin – *draco* (Sax 2001:233). The formation of the Greek word *drácon* is motivated by the verb *dérkomai* (to look). It is probable that the Greeks, as a result of fascination with the uncomfortable rigidity of the snake's gaze, named that creature with the descriptive syntagm *the animal with the frozen gaze* – *drácon* (Jöckel 1995:29).

Vitomir Belaj points to the Macedonian-Bulgarian adjustment of the meaning of the word *zmaj* [dragon] that was originally the male form of the word *zmija* [snake] – the dragon being the *snake's male mate* (Belaj 1998:44). So it is that on the island of Korčula, as well as in some other places in Dalmatia, they say *zmaja* instead of *zmija* for snake, which confirms the original meaning of the word *zmaj* [dragon]. And in Smokvica on the island of Korčula they say *guja* for all snakes, but call only poison snakes *zmaja* (Hirtz 1928/I:179).

<sup>14</sup> In his study about the *grabancijašes* (1877), Vatroslav Jagić starts out from the stories or legends collected by Matija Kračmanov Valjavec, who accumulated the major part of his material while working as a teacher at the high school in Varaždin, having it published in part in the Slovenian journal *Slovenski glasnik* (Jagić 1948:177).

<sup>15</sup> In one of the Rigvedic hymns (RV II, 4.5), *tree-eater* – *van-ád-* (Loma 1997:158) is given as an epithet for the god Agni.

<sup>16</sup> Maja Bošković-Stulli points out that, to the Croatians, „the juxtapositioning of the terms *zmaj* (dragon) and *aždaja* (Azi Dahaka) is unusual; among the Croatians the term *zmaj* (dragon) denotes the same wicked monster as *aždaja* (Azi Dahaka) among the Serbians, but they, too, use the term *zmaj* in that sense” (Bošković-Stulli 1969-1970:182). However, cf. the differential determinant between *zmaj* and *aždaja* in keeping with the belief in Zaostrog (in Dalmatia) according to which the *aždaja* was *more terrible* than the *zmaj* "because it

In addition to etymology, we can also devote a brief time to the etiology of *pozoj*. Nodilo points to the legend in Valjavec's notations from Bednja (Croatian Zagorje), which speak of the dragon being a large winged horse (a hippogriff) that emerges from a fish, frog or even a snake (Nodilo 1981:227; Jagić 1948:177-178).<sup>17</sup> And we must also mention the legend from Prelog, not far from Čakovec, which links the dragon with earthquakes, as is the case with the Čakovec *pozoj* (Jagić 1948:178). In addition to that etiological legend from Prelog, which stresses that the dragon develops from a fish that digs itself deep into mud (Jagić 1948:178), according to Međimurean legends, the *pozoj* can also come from old snakes, frogs and roosters, "older than seven years",<sup>18</sup> and it also feeds on soil. This metamorphosis takes place when the animal that is predestined to become a *pozoj* fasts for a few days, "and then squeezes into some 'ditch' or puddle full of water and starts gradually eating the soil around it. (...) When it makes such a large and wide hole in the earth that it can no longer hold itself up and falls into the water, then they say in Međimurje: the earth vjezerila [meaning to collapse]. In that way, after having been devoured by the *pozoj*, the earth beside it can collapse and/or 'whole cities' can collapse" (Dolenčić 1952:357-358).

According to notated legends,<sup>19</sup> the Podravina Croats in Hungary believed that a *šarkanj*, which develops from an old catfish and denotes a *dragon* or a *fat snake*, brings ice and hail to the villages (Franković 1990:115).<sup>20</sup> What is interesting for our theme is the fact that there is a connection in certain legends between the *šarkanj* (the *pozoj*) and the *grabancijaš*. One of the determinants that is typical for the *grabancijaš* is the fact that he drinks (soured) milk; namely, when he enters a village, he asks for soured milk from the head of the household. It is intriguing to note that the above determinant also appears in

---

*devours people. St George kills the aždaja. It has more than one head. Now our people here think that the zmaj is only the King of Snakes" (Banović 1918:213).*

<sup>17</sup> To mention another etiology of the dragon from Valjavec's notations about a legend noted down in Ludbreg, which speaks of old frogs and snakes transforming into dragons. Another legend that was noted in Zamladinec not far from Križevci points out, in the Christianised key, that the Devil can transform into a dragon (Jagić 1948:179-180), which is only one more confirmation of the fact that Satan figures as an evil spirit who does not have his own body but occupies other bodies as a parasite, so that his morphology is incalculable (Levanat-Peričić 2008a:537).

<sup>18</sup> Concerning the beliefs that link the genesis of the *pozoj* with a rooster cf., for example, Dolenčić 1952:361-362; Lang 1914:150; Stojković 1931:87. It is evident there that Milan Lang noted only beliefs about the *pozoj* in Samobor under the heading "monsters and 'freaks'". On the ancient nature of beliefs about the origins of the dragon from particular animals, cf., for example, Radenković 2001:207; Bandić 2001:165.

<sup>19</sup> It should be emphasised, as pointed out, for example, by Ivan Lozica and Ljiljana Marks, that mythic (demonological) legends in ethnological literature are often equated with beliefs, by which it is forgotten that they are still merely *stories* (Lozica, Marks 2001:454).

<sup>20</sup> The term *šarkanj* in the meaning of *zmaj* [dragon] is witnessed to in the Charter of Herceg Stjepan (15th century), while this is a term that has been retained by both Serbians and Croats, among the Hungarian Slavs and the Bulgarians of Banat (Radenković 2006:206). Otherwise, the large winged dragon from the Trans-Carpathian part of the Ukraine is called a *šarkan*. The belief is that, where it flies, a tempest is raised that pulls up trees by the roots (Gura 2005:219). Tekla Dömötör noted down that "the word *sárkány* was borrowed by Hungarian from the ancient Turkish, and it is found in written sources from the twelfth century onwards, mainly in place-names" (Dömötör 1985:73).

Đuro Franković grouped separately the legends of the *zmaj* (dragon), *šarkanj* and *aždaja* (Azi Dahaka) among the Podravina Croats in Hungary, even though these terms are sometimes interchangeable. Thus, a legend about St George, which was notated by Franković, uses the terms *šarkanj* and *zmaj* as synonyms, mentioning that these dragons have a *ružica* (a crest) like a rooster (Franković 1990:147). Dolenčić points out that in the majority of the paintings that depict the mytheme of "St George Killing the Dragon", the dragon has the head of a rooster and not of a snake, frog or, for its part, a crocodile-lizardly head, as the dragons who are struck down by the spear or sword of St George are sometimes depicted (Dolenčić 1952:361-362).

certain legends in connection with the *šarkanj*, which obviously figures in those examples as the *grabancijaš's alter ego/ego alter*: for example: “That *šarkanj* drinks a lot of milk. Yes, that is a *šarkanj*. The one who came into the village like a tramp and begged for milk, yes, that was a *šarkanj*” (Franković 1990:129).<sup>21</sup> So, according to the legends, the *grabancijaš* lives modestly and often seeks the help of others (a bed for the night and soured milk), and, if he is refused either of these, he largely takes revenge on those inhospitable villages by bringing down hail – and/or mounting the *pozoj*, urges it on and destroys their fields and their harvests (Dolenčić 1952:359; Jagić 1948:181).<sup>22</sup>

### The meteorological binomial *pozoj* – *grabancijaš*

After interpretation of the links between the Čakovec and Štrigova *pozoj*, we can turn our attention to the reconstruction of the mythic legend of the Čakovec *pozoj* in conjunction with legends about *pozojs* from other Kajkavian dialect areas (Valjavec 1866; Jagić 1877; Marks 1994; Šantalab 2008). In that way, we can separate the mythemes of mythic legends that are mutually connected by theme in associative sequences in which one of such associative links detaches the meteorological binomial of the *pozoj* – *grabancijaš*, which can be seen as a remnant of cosmogonic myths that contain the meteorological mytheme of the conflict between the Wielder of Thunder, and his opponents – the Water *behemoth*: for example, Indra – Vṛtra/Vala, Perun – Veles/Volos (Snake/Dragon).

Vatroslav Jagić established that the legend type featuring the *grabancijaš* and the *pozoj* as its main protagonists appeared among the Hungarians and the Croatians; and/or that the *grabancijaš* was restricted to only one part of Croatia – the area between the Mura, Drava and Sava Rivers – where he was known as far back as from Ivan Belostenec’s time (as shown by his dictionary *Gazophylacium* dating from 1740) – the Croatian region that was once called *pars adnexa Regni Hungariae*.<sup>23</sup> In that process, Jagić interpreted the Croatian-Hungarian connection<sup>24</sup> by the fact that Northern-Croatian and Hungarian priests often attended the same institutions of learning in Budapest, Vienna, Bologna and Trnava (Jagić

<sup>21</sup> It seems that the description of the *šarkanj* as a dragon that drinks (soured) milk in the legends of the Po-dravina Croats in Hungary can be linked with the snake known under the term *kravosac* or *kravosas* in Croatian [*Elaphe quatuorlineata quatuorlineata*], that was widely believed throughout Croatia to suck the milk of cows. Hirc noted that Croatian popular beliefs about the *kravosac* snake that sucks milk from cows are connected with three types of snake: the snake known by the Latin name *Callopetlis Aesculapii*, which was dedicated to Aesculapius among the ancient Greeks; the snake known by the Latin name *Elaphis cerrone* (*Coluber quaterradiatus*) and lives in Dalmatia; and further, the snake known along the Littoral, the Quarnero Bay islands and Istria as *crni gad*, *črnec* or *crnčina* [all these terms alluding to its dark, almost black scales] (*Zamenis carbonarius*) (Hirc 1896:17-18).

<sup>22</sup> This piece of information about milk can be linked with the Lithuanian custom of feeding house snakes with milk (Orbini 1999:117-118). Confirmations of that totemic zoology can also be found in the Southern Slavic regions (Nodilo 1981:431). One could, of course, speak of Illyrian influences, since the snake as a totemic animal played a pivotal role in the mythological and religious system of the Southern Illyrians (Stipčević 1981:149, 152). On the connection between snakes and milk cf. Gubernatis 1872:407-408; Huxley 1997:8.

<sup>23</sup> Leopold Kretzenbacher pointed out that the *grabancijaš* was known among the South-eastern peoples of Europe – among the Slovaks, Hungarians, Croatians (the Kajkavian-speaking Croats) as well as among the Hungarian Slavs (a part of the Štokavian-dialect Serbians) (Kretzenbacher 1968:102-103). One does, of course, have to add the legends of the *grabancijaš* noted in eastern Slovenia and among the members of the Slovenian ethnic group in Porabje (Šmitek 2004:209; Kropelj 2008:175-185).

<sup>24</sup> In relation to the foregoing footnote, it is also possible to speak of Croatian-Slovenian links in which there are descriptions of expelling the Dragon mentioned in the same way in legends (Kropelj 2008:180).

1948:188-190). Is it not a little ironic that the Bologna Declaration – the joint declaration of European education ministries – was signed right in Bologna (19th June, 1999)?

In addition to the term *grabancijaš* and *student of the thirteenth college* one also encounters the following names – *black student*, *student of the black school*, and *black school student* (*črni dijak*, *dijak črne škole*, *črnoškolec*),<sup>25</sup> which were derived from the black robes worn by such students (Jagić 1948:190).<sup>26</sup> So one finds that Adam Baltazar Krčelić noted down early on that the seminary in Zagreb was called the *black school* by ordinary folk (Jagić 1948:190; Marks 1994:24-25). He is encountered among the Hungarians under the terms *garabonczás*, *garabonczás-diák*, and *garabonciás* (Jagić 1948:189; Dömötör 1985:133), and has the same meaning as he does in Croatian oral legends – a person with supernatural capabilities, a travelling student who became a wizard on completion of the Thirteenth School<sup>27</sup> and is able to exert influence on the weather, or, to put it more precisely – to call up storms and hail, which is linked with the mytheme of *mounting dragons* upon which those wizards *ride* and *glide* through the air (Jagić 1877:177; Dömötör 1985:73).

In addition to Jagić's philological interpretation, we can give brief attention to Nodilo's mythological interpretation of the *grabancijaš*, where the *witches' dance* (the Wheel of Fortune to the Witches' [Virgilian] Circle) with twelve spokes and twelve students is interpreted by the sunny twelve-spoked wheel in the *Rgveda* (Nodilo 1981:228).<sup>28</sup> Nodilo departs here from the concept that the Rigvedic hymn (RV I, 164, 12) described the annual Sun as *a wheel with twelve spokes* – *"a wheel of eternal order trundles around the sky,*

<sup>25</sup> The role of expeller of the *pozoj* in Slovenian legends is taken by the mythic Slovenian hero, Kresnik, described by Šmitek as "the Lord and Master over Fire". Šmitek stresses that the Dragon can be vanquished only by a hero who himself has some "dragon-like characteristics"; he can thus be a blacksmith, a charcoal burner, or some other person who knows how to handle fire (cf. Šmitek 2009:176). I would remind readers that the shaman is the "Master over Fire" in Eliade's definition (cf. Eliade 1974:474). Otherwise, it should be pointed out that Monika Kropelj defines K/kresnik as a *student of the black school* (*črne škole dijak*, *kresnik*) (Kropelj 2008:180).

<sup>26</sup> Although the etymology of the word *grabancijaš*, as we will show in footnote 27, does not derive from the word *klerik* [cleric] or *svećenik* [priest], Ivan Grafenauer, along with Vatroslav Jagić, assumes that a *young cleric* is actually in question in the folklore concepts of the *grabancijaš* (cf. Grafenauer 1956:324; Kropelj 2008:180-181).

<sup>27</sup> Cf. Jagić 1948:186 about the Mediaeval, Jesuit concept by which a priest had to complete twelve *schools* – four of grammar, two of the Humanities, two of Philosophy, and four of Theology. The imaginary *thirteenth school* taught the subject of casting spells and magic, so that Jagić derives the name *grabancijaš* from the Italian word *negromanzia* and its abbreviated, bastardised form *gramanzia*, meaning magic spells – thus, the *grabancijaš* is the bearer of *gramanzia*, and is a *negromant* [necromancer] (Jagić 1948:186). Molnár's *Dictionarium latino-ungaricum* (Nürnberg, 1604) gives the following links: *garabontsa-magia*, *necromantia*; *garabontsás-magus*, *necromanticus* (Kretzenbacher 1968:108). Tekla Dömötör also points out that the Hungarian word *garabonciás* is regarded as a bastardised borrowed word from the Italian word *negromanzia*, which entered the Hungarian language through Slovenian and Croatian, and mentions that Dezső Pais assumes that this word could possibly derive from the word *Brabantia*, "the Mediaeval Latin name for the province of Brabant" (Dömötör 1985:133). To look at another interpretation: Milan Budimir (1966:272) expressed the opinion that Jagić's linguistic connection between the word *grabancijaš* and the Italian word *negromanzia* "had no link" with that Italian word but rather with the Greek word meaning *scribbling*.

<sup>28</sup> Here, Nodilo (1981:230-231) starts out from two studies that have the mytheme of the *grabancijaš* as their themes: these are the study by Oskar Ásbóth (1880:611-627) on the Hungarian *grabancijašes* and Moses Gaster's (1884:281-290) study on Romanian "grabancijašes" (Scholomonar, Solomonar/ú, šolomonar), which were influenced by Jagić's study. Nodilo does not accept Jagić's contextual interpretation of the mytheme of the *grabancijašes* that introduces the hypothesis that the *legends* about the *grabancijašes* are of Christian/Mediaeval origin (the *scholarly* mytheme of the *sunken* culture – of the influence of learned culture upon folk culture) (Nodilo 1981:229). Namely, while Jagić recognised only one direction of influence – that is, the influence of high culture, "the influence from above", in this case, priestly culture influences popular culture (Jagić 1948:177) – today one speaks of mutual influences (cf. Bošković-Stulli 1984:131).

but it never wears out; oh Agni, seven hundred and thirty twin sons climbed up upon that wheel” [in the sense of days and nights], “and ‘three hundred and sixty’ [days], according to another version of the same hymn” (Nodilo 1981:227, 220). Furthermore, starting out from the legend noted down by Valjavec in Ludbreg (in Podravina), according to Max Müller’s solar mythology, Nodilo interprets the *grabancijaš* as a solar deity who builds a warm year with the help of *Oganj* (Fire) – the Fiery Dragon, Agni – the Vedic deity of fire, and he calls that mytheme a *mythologeme in the wheel of the twelve-monthly Suns* (Nodilo 1981:228, 230), which is contrary to the interpretation given here that situates the *grabancijaš* – *Pozoj* binomial in the context of the meteorological binomial in cosmogonic legends about the conflict between the Wielder of Thunder, and his snake-like/dragon-like opponent as the representative of Chaos (Russell 1982:61).

Namely, Nodilo rounds out the mythological interpretation of the *grabancijašes*’ role in the fruitful aspect, since they are active as the protectors of the harvest. In that process, he establishes the fact that they are known in the Romanian tradition by the name *Scholomonar* (Solomonar/îu, *şolomari*), who have their opponents – *protu-Scholomonare* [contra-*Scholomonars*, Hagelmänner] who bring hail (Nodilo 1981:231; Gaster 1884:287).<sup>29</sup> The foregoing is near to the Zagreb legend that speaks of young men who “went here to the black school, here on the Chapter [hill], to become priests. And there they learnt how to make hail, so that when two priests quarrel, they send hail to one another to destroy the crops [of each other’s parishioners]” (Marks 1994:79). Andrija Dolencić mentions that individual priests recounted how they had been accused of making hail before World War I, and even later in some cases (Dolencić 1952:359).<sup>30</sup>

After having interpreted the links between the Čakovec and the Štrigova *pozojis*, we can move on in reconstruction of the mythic stories/legends of the Čakovec *pozojis* in their connections with other legends about the *pozojis* of Međimurje. I am therefore quoting in full the following legend about the *pozoj* in Čičanjska Jama (*jama* here meaning marsh, lake, river tributary) near Donji Vidovec (in Međimurje).

The *pozoj* in Čičanjska Marsh

*It was long known that there was a pozoj in Čičanjska Marsh whose tail was under the Church. Namely, when the pozoj turned over in the marsh, all the candles fell off the altar in the Church.*

*It happened once that a young gentleman dressed in a black suit came to the village. He went to the parish house and talked at length there with the parish priest. Then the parish priest called the sacristan, who led that man to Čičanjska Marsh.*

*That man carried a large book under his arm. He was a grabancijaš.*

*When they reached the marsh, he went very close to it, and stood on the root of an alder shrub and started thus to read from the book.*

<sup>29</sup> The *Lexicon Valachico-latino-hungarico-germanicum* (1825) lists the Romanian word *Solomonariu* with the following synonyms: *imbricator*, *garabanczás deak*, *Wettermacher* (the prime mover of weather), *Wettertreiber* (the driver of weather), *Lumpenmann* (raggedy person, a tramp or scoundrel) (Gaster 1987:283; Kretzenbacher 1968:120).

<sup>30</sup> There is a group of beliefs about priests being able to call up hail which, sometimes because of envy of another priest, they send to impoverish the members of his parish by crop destruction (Jagić 1948:182), linked with the mytheme of the mutual *agon* of supernatural beings and persons with supernatural capabilities (cf. Marjanić 2006:173).



*The sacristan hid a little further away in the reeds and watched all that was happening.*

*All of a sudden the water started to be disturbed and a **pozoj's head appeared**. The grabancijaš then grabbed a **golden bridle** and threw it over the pozoj. And he kept on **reading from the book**. When the pozoj's body was half out of the water, the grabancijaš jumped upon him and **rode him to the south**.*

*The pozoj had such a long tail that he dragged one part of it along the ground as he flew.*

*Suddenly a wind came up, it clouded over and **hail** began to fall, as fat as a walnut, so that it destroyed everything from the Dravica Stream to the Drava River.*

*The shepherds on the upland pasture grazing their cows could clearly see the pozoj's tail as well as his rear legs.*

*The reverend parish priest said later that the **grabancijaš had ridden the pozoj to Africa**.*

*The pozoj has such cold meat that the Africans put a piece of it under the tongue and it keeps them cool all day. (Zvonar, Hranjec, Strbad 1987II:306–307; emphasis S. M.)<sup>31</sup>*

This mythic, demonological legend<sup>32</sup> once again indicates the link between the *pozoj* and the *grabancijaš* who calls up storms and hail<sup>33</sup> by riding on the *pozoj*; of how the *grabancijaš* – *pozoj* meteorological binomial brings fructiferous rain after prolonged periods of drought, just as Perun liberates the Water from Veles's Netherworld of Eternal Spring (*Vyrej/Virej*) in the Proto-Slavic matrix. While interpreting the meteorological *pozoj* – *grabancijaš* binomial, bearing in mind the mentioned fact that shows that there are no indications that the Proto-Slavs had a dualistic conception of the God of Good and the God of Evil (Belaj 1988:87), we can include the shaman matrix in which the *pozoj*, due to the meteorological binomial relationship, can be viewed as the *grabancijaš's* shamanic animal *alter ego/ ego alter* (Dolenčić 1952:361).<sup>34</sup> Just a reminder that the shaman's animal metamorphosis or, more precisely – metempsychosis – and his riding on animals sym-

<sup>31</sup> Narrated by Stjepan Zvonar from Donji Vidovec around 1955. The notation is similar to that of Valjavec according to Jagić's example No. 12 from Haloze, Lower Styria region, Slovenia (Zvonar, Hranjec, Strbad 1987:306–307).

<sup>32</sup> Cf. the real foundation of these stories – mythic, demonological legends (Zvonar, Hranjec, Strbad 1987:303–304).

<sup>33</sup> Here, the information from the legend of the *Pozoj in Čičanjska Marsh* is that only the *grabancijaš's* riding on the *pozoj* calls up the tempest and the hail, while Monika Krojež stresses from the Slovenian legends that the *black student* (the *Kresnik*) drives out the dragon because the dragon (that is, *the dragon itself*) causes the stormy weather or the serious weather predicament (cf. Krojež 2008:180). It could also be mentioned that the *garabonciás* is believed in Hungarian folk legends to be capable of whipping up storms or hail showers, or alternatively, of driving them away (Dömötör 1985:132). Absolutely the same holds concerning the dragon, too, in Hungarian popular beliefs (cf. Dömötör 1985:122).

<sup>34</sup> Vilmos Diószegi shows in his book *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben* [Traces of Shamanism in Hungarian Folk Culture] (1958) that the Hungarian *táltos* differs from the seemingly similar figures that one finds in the countries neighbouring Hungary – the Romanian *Scholomonar* (*Solomonar/iu*), the Polish *planetnik*, and the Croatian *grabancijaš*, and establishes that only the *táltos* experiences the “shaman affliction”, “the second dream”, and the ritual death or the initiation dismemberment; “only the *táltos* undergoes an initiation, has a particular costume and a drum, and goes into ecstasy” (Eliade 1974:225). Cf. Dömötör 1985:132–136 for similarities and differences between the *garabonciás* and the *táltos*.

bolically express ecstasy: the temporary death is denoted by the soul's departure from the body in animal form (Ginzburg 1991:172).

Let us examine the individual mythemes as associative sequences in the legends mentioned about the Međimurean *pozoijs*.

(1) *The mytheme of the dyadic position of the pozoijs body below the ground (especially beneath the church locality) and/or in the marsh.* Otherwise, it is a feature of this Međimurean dragon whose hybrid body, as we have established, is dyadically distributed, that what is in question is a combination between a water (or marsh/swamp) dragon and a winged dragon (Jagić 1948:182-183), while, in respect of its marsh nature or, for that part, its subterranean location, we can also define it as a chthonian creature, which is connected with the Christianised ideosphere of those legends and its bimorphic structure – the capability of flight (the celestial symbolism of a bird) coupled with a snake (the chthonian symbolism of a reptile).

(2) *The mytheme that only the grabancijaš (a graduate student of the 13<sup>th</sup> School) is capable of liberating the community from the pozoijs, which represents an imminent threat to it, and that with the help of the magical book or even by magic spells – reading prayers from that book (Jagić 1948:180-181, 193).* In that process, in addition to the book, there is mention of a means of mastering the dragon in the legend of the *pozoijs* in Čičanjska Jama by way of the *golden bridle* that enables the *grabancijaš* to control and to ride upon it.<sup>35</sup>

(3) The so-called *mytheme paradox* indicates that the *pozoijs* can be *extracted* (from its subterranean location or, for its part, from the marsh) only by the *student grabancijaš (the black school student)*, but that Čakovec would come tumbling down in that case, as the legend tells us in the version of the Čakovec *pozoijs* written down by Ferencz Gönczi (Gönczi 1995:123). In other words, it would be dangerous to disturb the dragon underneath the Old City; an earthquake or a terrible storm could ensue, as the first legend says in the version about the Čakovec *pozoijs* (“Predaja o zelenom pozoijsu u Čakovcu” [The legend of the green *pozoijs* in Čakovec], [http](http://)).<sup>36</sup>

(4) *The meteorological mytheme and the mytheme of the earthquake.*<sup>37</sup> According to the belief, an earthquake resulted from the *pozoijs*'s movements in the bowels of the earth, while its flight led to extremely bad weather (a tempest and hail). It should be noted that both types of movement on the part of the *pozoijs* (beneath the ground and in the air) come about because of the *grabancijaš*'s activity, that is, at the moment when the community wants to drive out the dragon. Examining the dragons connected with *grabancijašes* in Hungarian legends, Sándor Erdész, found that this was a case of the *dragon/snake*-type dragon by which people used once to explain natural catastrophes (Erdész 1971:103, 106).

<sup>35</sup> It should be borne in mind that Billerophon, who appears otherwise as the first Greek melancholic (Crnojević-Carić 2008:228), managed to master Pegasus with a *golden bridle* given to him by the goddess Athena, and was able with the help of the winged horse to kill the Chimaeras – the monster who lived deep in an abyss near to the main city of Lycia and killed everyone who come near her. Otherwise, Zamarovský points out that Billerophon was obviously of Asia Minor descent. Namely, in the beginning he figures as a personage of the Lycia Sun god, who travelled through the heavens on a winged horse and tamed with his arrows Humankind's natural hostile forces, primarily volcanoes and earthquakes, of which the Chimaeras became the personification (Zamarovský 1989:52).

<sup>36</sup> The legend noted down by Valjavec in Hum in Lower Styria in Slovenia states that if the dragon is located under the church or some castle, people beg the black student to *drive* the dragon “since it would cause great damage destroying the church or the castle” (Jagić 1948:181).

<sup>37</sup> In a nutshell, the *grabancijaš* can drive the *pozoijs* out by the *wet method* (a terrible hail storm) or by the *dry method* (an earthquake) (cf. Jagić 1948:179; Marks 209:324).

The belief was that if the *grabancijaš* succeeded in *mounting* the *pozoj*, the *pozoj* would fly off with him and, by way of the waving of its tail, cause a storm that was often accompanied by heavy hail-stones that were interpreted in Međimurje and some parts of Croatian Zagorje as the dragon's excrement (*kumer*) "since everywhere it flies the *pozoj* leaves 'dropping of hail' (hail = excrement)" (Dolenčić 1952:359).

(5) *The mytheme of the end of the grabancijaš's flight to the south or the east* (usp. Kropfej 2008:180) or even the west of the Globe, where he kills the *pozoj* – selling its meat, which means that the cosmic cycle of revitalisation is interrupted. So we are speaking of the *grabancijaš's* flight to the south (Africa) on the *pozoj*, as recounted in the legend of the *pozoj* in Čičanjska Jama: "The *pozoj* has such cold meat that the Africans put one piece under their tongue and then cool themselves with it all day",<sup>38</sup> and/or, in addition to Africa, another destination to which the *grabancijaš* drives the dragon is in the east – Arabia (Jagić 1948:178, 181, 195),<sup>39</sup> while Dolenčić emphasises as a particularity of the Međimurean *pozoj* that the *grabancijaš* rides it to western India, where it is killed and its meat sold to the local inhabitants, who place the meat of this cold-blooded hybrid creature under the tongue in order for it to cool them (Dolenčić 1952:359). In other words, the dragon has to be driven out into non-Christian regions, the regions of the *Other*.

### Cosmic and Christian slaying of the Dragon

Finally, let us emphasise the differential determinants in relation to the final status of the Dragon (live state/cosmic revitalisation – dead) in the Proto-Slavic legend where Perun *pushes* Veles/Volos/the Dragon/Serpent *below* (to the roots of the Tree of the World), and in the legend of the Čakovec *pozoj*, as in the legend of St George, who transfixes and finishes off the Dragon in a single instance.<sup>40</sup> In other words, Christianity inaugurates the single instance of saintly slaying of the pagan dragon, while, in the Indo-European myth of the conflict between, for example Indra and the so-called Cosmic Monster (Vṛtra, Vala), it is a case of the cyclical changes in the seasons of the year. So, for example, Vṛtra/Vala, Veles/Volos, Azi Dahaka, Fenrisúlfr (Fenris, Fenrir),<sup>41</sup> and Leviathan will be enslaved again at the end of each cosmic cycle (Gaster 1987:76). It is to this group of cosmic dragons that the dragons from Međimurje belong, although it is obvious that the Christian legend of the Dragon Slayer has taken supremacy over the legends of the Međimurean *pozoj*.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Nonetheless, on the other hand, Ferencz Gönczi mentions that the *grabancijaš* always flies on the dragon towards the setting Sun, where he butchers it and sells its meat to the local inhabitants, who buy it because it is very hot there and the inhabitants of that clime refresh themselves with the meat of the marsh dragon (Gönczi 1995:123).

<sup>39</sup> As regards East as a cardinal point of the compass, it is worth remembering that the Chinese dragons represented that direction – the point of rising of the Sun, Spring and fertility (Huxley 1997:87).

<sup>40</sup> Admittedly, we should add here Belaj's differential determinant in which he stresses that the *folklore* George (Green George) figures as Perun's son and decapitates the Snake with a forged sword (not to be confused with the one-off Christian slaying of the Dragon), while that decapitation is quite contrary to the embedded Christian iconographic depiction in which St George transfixes the Dragon with a spear (Belaj 1998:206), and finishes the battle with a flourish of his sword (*Leksikon ikonografije...* [Lexicon of Iconography] 1990:310).

<sup>41</sup> According to the Iranian legend, the mortal hero Thraetaona killed the Azi Dahaka, which had three heads and six eyes (Watkins 1987:464), while according to *Edda*, Fenrisúlfr, a monstrous wolf fettered by chains will open wide its huge jaws in order to swallow the entire world at the end of days (Ragnarök).

<sup>42</sup> As we are located textually and regarding interpretation in the Međimurean region, just a reminder that the coat-of-arms of the commune of Sveti Juraj na Bregu [St George on the Hill] shows St George as a knight who

Namely, it is obvious that the oral legends of the Čakovec *pozoj* contain a twofold matrix – pagan and Christian. The pagan, cosmic matrix, that is, the matrix of natural religions, shows that, prior to the arrival of the *grabancijaš*, the dragon is located *below*, *underneath* the particular localities, that are largely ecclesiastical or, for their part, marshlands. Furthermore, the *grabancijaš* and the *pozoj* act initially as a meteorological binomial; the *grabancijaš* *extracts the dragon* (from beneath the ground or the marsh), by which an earthquake or hail is created (the liberation of fructiferous water). Thus, in comparison with the Christian legend of St George, the *grabancijaš*'s supremacy over the *pozoj* was originally conceived to operate within the framework of the meteorological binomial: the *grabancijaš* does not defeat the *pozoj* as, for example, St George does with his sword or a spear, but rather with a book (*The Bible* obviously) as well as by magic spells (reading selected prayers from the *book* in question) just as he takes control of him with a *golden bridle*, as in the case of the legend of the *pozoj* from Čičanjska Jama, referred to above. Some versions emphasise the fact that *The Bible* appears in the function of the *grabancijaš*'s necromantic book, by which direct symbolism is established of Christianity suppressing paganism (cf. Novak 2007:252). True enough, one can also set up a differential determinant in the mastery over the dragon in the fact that the *grabancijaš* figures in the folklore conception as a young cleric (Grafenauer 1956:324), while St George is a saint-warrior.

The Christian matrix of the Čakovec *pozoj* legend, in addition to the mentioned established supremacy over the *pozoj* by magic spells and *The Bible*, shows that it is more appropriate to keep the dragon *below*<sup>43</sup> and not to waken it, so as to avoid its cosmic renewal, just as the *pozoj* is killed in the end in the Međimurean legends, as is shown, for example, with the *pozoj* in Čičanjska Jama, which concludes with the mytheme of the sale of the *pozoj*'s meat in Africa.

Although the pagan and Christian matrices imbue the Međimurean legends of the *pozoj*, it is quite evident that the Christian legend of the Dragon-Slayer and of the permanent conquest of the so-called monster is what is paramount since, in the end, the *grabancijaš* in the south, east or even west of the Globe kills the *pozoj* – and sells its meat, which means that the cosmic cycle of revitalisation is interrupted. Thus, when the position of the monster in physical space is in question, it always happens that an effort is made to remove what is heterogeneous to a neighbouring, hostile and distant space, just as the Cosmos is ostensibly *populated* today by extra-terrestrial intelligence that is largely represented as a hostile *Other* in the cinema imaginary.

Apart from that, as Dolenčić noticed, those *pozojis* were not at all dangerous or warlike as in certain other civilisations; they “*submit to the magical sayings and prayers of an impoverished, modest and ‘preškolanoga’ (slightly kinky! = crazy, quirky) grabancijaš and end up in ‘Indian’ butcher shops so that their meat can save the lives of others*” (Dolenčić

---

kills the Dragon with his spear and his sword. There is a legend of a *black pozoj* in Sveti Juraj na Bregu that was slain by St George on a *white* horse. It is significant to note here that the old name of Sveti Juraj was, in translation, St George *over* or *among* the Waters, which definitely indicates the privileged high position of the settlement and the church, from which there is a broad vista of all of Međimurje County and the Drava and Mura River flatlands (“Sveti Juraj na Bregu” [St George on the Hill], [http](http://)).

<sup>43</sup> The Proto-Slavic word *zmbjъ* or *zmbja* denotes, as the words say, “the one who belongs to the Earth” and those words are derived from the word *zemlja* (*zemlja*). That force that belongs to the earth (*zemlja*), as Katičić mentions, was equalised by the Christianised Slavs with the *vrag* (Devil), the Christian Satan (Katičić 2008:185-186, 269; cf. footnote 13).

1952:362).<sup>44</sup> About the fact that in the pagan matrix of popular tradition – with the exception, of course, of *behemoths* that symbolise the initial chaos in the cosmogonic myths – the *pozoj* is more a docile hybrid creature as is also shown in this illustration of a dragon from the manuscript of Mediaeval bestiary known as *MS. Ashmole 1504*.<sup>45</sup>

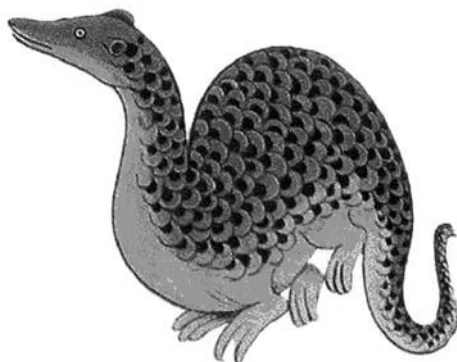


Figure 2: A Dragon (*MS. Ashmole 1504*, Bodleian Library)

Let us pause briefly on another St George legend that tells of how the city of Selene/Selena (in Libya today) had to pay tribute to the Dragon – in the form of virgins and children (Huxley 1997:49).<sup>46</sup> When it was the king's daughters turn, George killed the Dragon and thus saved the princess. That legend has been interpreted in several ways; the interpretation that marks it as an allegory of the victory of the Church over Paganism is interesting for our inconvenient historic truth of the eternal conflict between the true faith and heresy.<sup>47</sup> Thus, the most frequent depiction of the St George and the Dragon motif since the 13<sup>th</sup> century, which was adopted from the East (Belaj 1998:169-170), is the customary iconographic one in which St George mounted on his steed pierces the gaping jaws of the Dragon with his spear, while the Dragon is lying on the ground with his tail wrapped around the horse's rear legs; the spear often breaking from the blow, so that George has to bring the fight to a finish with a flourish of his sword (*Leksikon ikonografije... [Lexicon of Iconography]* 1990:310). In other words, the heroic gesture exists only in relation to the

<sup>44</sup> However, a saying that still circulates in Međimurje is „You are as unsightly as a dragon“ (“Grdi si kak pozoj”) meaning “You are as ugly as a dragon” (“Legenda o šaranu bez repa” [The legend of the carp without a tail], [http](http://)).

<sup>45</sup> What is evident is that the dragon is attributed a snake-like body with hybrid grafts of diverse morphology and combinations of certain other animals (Sax 2001:233). These are some descriptions of dragons: Ad de Vries mentions that the dragon is usually described as a snake with two or even four feet, to which are added a head with a crest, bats' wings, scales, terrifying claws, a barbed tail (or only some of those) (De Vries 1974:145). J. Baltrušaitis has monitored the iconographic evolution of the *dragon* in European visual art and emphasised that it was a “snake without wings or legs, or a bird with the tail of a lizard in Romanesque art. In Gothic art it had wings with membranes. (...) A dragon with the wings of a bat started to appear more often towards the second half of the 13 century” (Baltrušaitis 1991:135-137).

<sup>46</sup> Victory over a monstrous Dragon that besets the land or even imprisons princesses or demands virgins is a standard motif in heroic legends.

<sup>47</sup> Cf. the Croatian variant of the modification of this legend into a dragon legend (more precisely, a legend of an *aždaja*/ Azi Dahaka with seven heads) from Klanjec Lake in Croatian Zagorje in: Đurić 1996:161-162.

blood-thirsty strategy of conquering the enemy. Or, as Campbell observes: “The hero of yesterday becomes the tyrant of tomorrow, unless he crucifies himself today” (Campbell 2007:370).

### The inconvenient historical truth

At first glance, there would not seem to be any element of a *dangerous* story in the oral legend of the Čakovec *pozoj*. However, if the legend is read off through the instruments of political anthropology, the mythic legend of the Čakovec *pozoj* can be interpreted by the allegorical key as the process of suppressing *paganism* – the Proto-Slavic religious matrix (symbolised by the *pozoj* that is incarcerated, concealed and even *interred* deep under the ground: we recall the iconography of the *Dragon* as the Devil or *Satan*, the *political enemy* in the Christian interpretation, as well as the Hebrew word *Satan* in the meaning of *opponent*) in the name of the Christian religious matrix (symbolised by the *grabancijaš*). Namely, because pre-Christian Europe was packed with its visual imaginaries of dragons, Mediaeval Christianity made use of the dragon as a symbol of the pagan world, so that the slaying of the dragon was transposed from the gods and heroes to the Christian saints (Kramer 1972:77). Otherwise, there is an entire series of variants of similar events connected with popes and bishops who, by slaying dragons, annihilate pagan enemies, being given the telling name of *cultura draconis* (Cambi 2003:42; Boyle 1978:25).

In this process, one should also point out the transfiguration of history in the myth (Eliade 2007:55), that is, great rulers were regarded as imitators of primordial heroes: so, for example, Darius saw himself as the new Thraetaona, the Iranian mythic hero of whom it was said that he slew the three-headed monster, the snake Azi Dahaka (cf. Eliade 1974a:37; Fontenrose 1959:209). For example, in Darius’s case it is a matter of an elite interpreting contemporary history by way of myths, in which one can read off political propaganda. However, Eliade points out that such reading of the transfiguration of history into myths as political propaganda is erroneous, because it does not take into account the structure of the archaic mentality that derives, among other, from the fact that “popular memory applies a strictly analogous process of articulation and interpretation to historical events and personages” (Eliade 1974a:38). In other words, man in traditional cultures recognises himself as being real only if he stops being himself and in that process imitates and repeats (*imitatio*) a particular archetype.

In the framework of the political *set of monsters*, in each epic culture, the hero is an idealised, deified, god-like Utopian personification of society (in the legend of the Čakovec *pozoj* this is the *grabancijaš*), suitable therefore for identification, while mastering the monster is usually the only mission upon which that heroic identity is founded (Levanat-Peričić 2008:44-45; 2008a:532).<sup>48</sup> Manipulation with fear – fear of any type of so-called monsters, and/or *something* that is outside of the homogeneous community and thus denoted as the *Other* – heterogeneous, different, dissimilar, *detached*, has as its objective a closing of ranks among the frightened potential victims, which contributes to the

<sup>48</sup> Let us include an interpretation of analytical psychology: in other words, Jung stated that the snake in myths is often a double of the hero and that there are numerous stories about their closeness. So the hero can have, for example, eyes like a snake’s or can transform into a snake after death or even be venerated in the form of a snake, or his mother may have been a snake, etc. Thus, the presence of a snake almost always indicates a myth about a hero (Jung 2004:252).

homogenisation of the threatened community (Levanat-Peričić 2008:44-45). The history of the monotheistic religions (Christianity in our case) developed as a history of demonisation of the *Other*, while this demonisation concept can be seen in Christian iconography, the attribution of the dragon/*pozoj* as a symbol of evil and demonic aspirations – the *Devil* (Satan). Just a reminder that Satan is shown in Christian iconography as a serpent (the original sin), a dragon (the Apocalypse), a *deformed* animal hybrid, a lion, or a basilisk (*Leksikon ikonografije...* [Lexicon of Iconography] 1990:54).

Apart from that, since the mythic beginning of the world, a battle has been waged between the hero and the monster for territory and distribution of natural resources. In ancient cosmogonic myths, that struggle was connected with the liberation of fructiferous water; in any case, the Čakovec legend stresses that disturbing the *pozoj* could lead not only to earthquakes but also to *stormy weather* (hail). A myth of this type often conceals a certain inconvenient historical truth, such as, for example, forced colonisation, the seizure of territory and the plunder of original settlers' treasure (Levanat-Peričić 2008:44-45), while the dragon is denoted in numerous legends as the guardian of hidden treasure, of gold, whereas his opponent – the *hero* – tries to snatch away those natural resources. For example, the dragon in Greek mythology is the guardian of the Golden Fleece, which Jason manages to capture in the end. All over, snakes and dragons represent the masters of places, they are *autochthonic* and have to do battle against newcomers, conquerors – they who must give form, create and capture territory (Eliade 2007:58).

We must underscore that Marti Kheel's ecofeminist interpretation points out that it is usual in such processes that the slain monster is a deity from an earlier matriarchal world. Within the framework of the subjugation of that ostensible Other, according to feminist historians, patriarchal mythology transformed the serpents, dragons, and horned gods, who were once (in matriarchal mythology) worshipped as divinities, into devils and monsters that must be slain (Kheel 2008: 42). Thus, snakes were connected in the ancient world with the great goddesses, for example, the Greek Athena (who had a snake – a *draco* – as a female help-mate), the Mesopotamian Ishtar, the Egyptian goddess Buto – the snake goddess and provider of the Nile – the Babylonian goddess Tiamat – the primordial goddess from whose blood the world came into being (Sax 2001:228-229).<sup>49</sup> However, as the patriarchal gods came to power, there was also a revolt against the snake cult, which also caused the attribution to the snake of symbolic destructive, and evil and negative energies in numerous mythologies and/or religions. So, the Egyptians, for example, believed that the snake Apep (Apophys) tried to swallow the boat of the god Ra as he travelled over the land every night. As has already been pointed out, in the structure of the monomyth (in Campbell's definition, which he developed on the basis of the matrices of heroic biographies) the so-called monsters – snakes – were killed by almost all the great heroes. So, for example, the Babylonian Marduk killed the goddess Tiamat, the great whale – a dragon or a cosmic dragon – from whose body the Universe was created; Zeus killed the original snake, Typhon; Apollo, the son of Zeus, finished off the Python, Geia's constrictor, in order to gain the shrine at Delphi, formerly sacred to the goddess Geia (Sax 2001:228-229). The death of the Beasts in symbolisation of the original Chaos in natural religions is often in-

<sup>49</sup> With Freud's interpretation of the snake as a phallic symbol, the snake came to be thought of as a male creature (Sax 2001:234).

terpreted as an augur of the birth of Light and Order, either at the beginning of the World or at its end (Kheel 2008:42).

Additionally, Christianity, too, continues the tradition of slaying dragons. Thus, according to the well-known words of St John the Evangelist – at the end of the world, an angel with a key will overcome the Dragon, the old Snake that represents the Devil, and Satan – “*And he laid hold on the dragon, that old serpent, which is the Devil, and Satan, and bound him a thousand years.*

*And cast him into the bottomless pit, and shut him up, and set a seal upon him, that he should deceive the nations no more, till the thousand years should be fulfilled: and after that he must be loosed a little season.* (King James Version: *Revelation* Ch. 20, Verses 2 and 3)<sup>50</sup> There is intervention in the faith and the deities in those myths of violence and conquest by new dragon-slayers, in the hope of establishing a new order in the world (Kheel 2008:42-43).<sup>51</sup> So, according to Marti Kheel, it is necessary to establish a differential determinant in the pagan matrix between the matriarchate, where the cult of the snake dominated, and the patriarchal era, which destroyed the snake goddesses of the matriarchate. In that process, as we have pointed out above, from the pagan slaying of the Snake/Dragon, which – in relation to the concept of the changing seasons of the year – was cyclic and cosmic, Christianity moved on with its saintly dragon-slayers to establish the single instance slaying of the Snake/Dragon.<sup>52</sup>

Apart from that, it should be mentioned, as Nancy Hathaway observed that the Greeks, nevertheless, kept the most exciting adventures for the males, and that particular prejudice has continued up until the present day, something that can easily be proven in a cinema near you, as the above mythologist mentions (Hathaway 2006:232). It is really rare for a heroine to slay the monster: we can, however, give one example – the Hittites spoke of the defeat of a sea snake/dragon called Illuyankas (cf. Fontenrose 1959:121-125), this having been achieved through the combined forces of the goddess Inaras and a mortal hero, or, for its part, in co-operation with the Storm God, Teshub (Matasović 2000:141-144; Višić 1993:83). And it was some three hundred years after Homer and Hesiod wrote about heroes that the word *heroine* first appeared in literature, which shows the secondary position of female heroes, that is, heroines (Hathaway 2006:231).<sup>53</sup>

In conclusion, we may say that this legend about the Čakovec *pozoj* – as, for that matter, do all similar legends about the subjugation of the so-called monsters – shows what was differentiated by Roland Barthes in relation to mythic structure: that the myth can very easily be modified into a tool of political demagoguery which confers a “natural” appearance to a particular ideology (Meletinski 1985:95). True enough, in the case of the

<sup>50</sup> Here, the pagan matrix about the cyclic slaying of the dragon has been retained; however, that cyclical nature is reduced to the Christian, saintly single event slaying of the Dragon, the old Snake, something that will happen only once – after which Satan will once again be free. In other words, the destruction of the Dragon-Satan takes place in four stages: Satan is bound, shackled, and imprisoned for a thousand years; during that time Christ’s „thousand-year kingdom“ will flourish; Satan is once more set free; after that, the Last Judgement follows and the „new Heaven and the new Earth“ begins („Uvod i napomene – Novi zavjet“ [The New Testament – Introduction and Remarks] 1990:1272).

<sup>51</sup> On Christian dragon-slayers cf. Gould 1995:198-199.

<sup>52</sup> The anthropologist Clyde Kluckhohn stresses that the monster-slaying motif appeared in 37 of the 50 cultures included in his research (Kluckhohn 1963:163). Cf. motif type AT [ATU] 300 *The Dragon Slayer* (according to Antti Aarne and Stith Thompson).

<sup>53</sup> Christian saints (e.g. St Margaret), unlike the warrior-like saints on steeds, do, of course, employ a different practice in slaying dragons (cf. *Leksikon ikonografije...* [Lexicon of Iconography] 1990:393).



Čakovec *pozaj* what is in question is a *weak* myth, which Barthes denotes in relation to a strong myth. Namely, in the former the political quantum is immediate and the depolitisation is abrupt, and in the latter, “the political quality of the object has *faded* like a colour, but the slightest thing can bring back its strength brutally” (Barthes 1972:143-144). Needless to say, the slightest things, trifles, are not at all unimportant<sup>54</sup>



Figure 3: Painting of a dragon-snake on the pannelled ceiling of the Reformed Church at Csengersima (Hungary) (adopted from the book: *Tezla Dömötör: Hungarian Folk Beliefs*. Budapest, 1985)

Translated by Nina H. Antoljak

## References cited

- Ásbóth, Oskar. 1880. Der Garabónczas diák nach der Volksüberlieferung der Magyaren. *Archiv für slavische Philologie* 4, 611-627.
- Baltrušaitis, Jurgis. 1991. *Fantastični srednji vijek. Antičko i egzotizmi u gotičkoj umjetnosti*. Sarajevo: Svjetlost.
- Bandić, Dušan. 1991. *Narodna religija Srba u 100 pojmova*. Beograd: Nolit.
- Banović, Stjepan. 1918. Vjerovanja (Zaostrog u Dalmaciji). *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 23:185–214.
- Barthes, Roland. 1972. *Mythologies*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Belaj, Vitomir. 1998. *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb: Golden marketing.

<sup>54</sup> Namely, in Barthes's definition of the myth, its function is to empty reality: „it is, literally, a ceaseless flowing out, a haemorrhage, or perhaps an evaporation, in short a perceptible absence. (...) *myth is depoliticized speech*” (Barthes 1972:142).

- Bošković, Stulli. 1969-1970. Dagmar Burkhart, *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Volksepik*. Slavistische Beiträge, Bd. 33, Verlag Otto Sagner, München 1968, 549 pp. *Narodna umjetnost* 7, 177-184.
- Bošković-Stuli, Maja. 1984. *Usmeno pjesništvo u obzorju književnosti*. Zagreb: Nakladni zavod MH.
- Boyle, John Andrew. 1978. Historical Dragon Slayers. In: *Animals in Folklore*. J. R. Porter and W. M. S. Russell, eds. Ipswich and Cambridge, England; Totowa, New Jersey: D. S. Brewer Ltd and Rowman & Littlefield, 23-32.
- Budimir, Milan. 1966. Vampirizam u evropskoj književnosti. *Anali Filološkog fakulteta* VI, 269-273.
- Cambi, Nenad. 2003. Zmajeva pećina kod Murvice na otoku Braču. In: Nenad Cambi, Heinrich and Ingrid Kusch, Ivan Mužić: *Mjesec u Hrvata i Zmajeva pećina*. Split: Naklada Bošković, 37-45.
- Campbell, Joseph. 2007. *Junak s tisuću lica*. Zagreb: Fabula nova.
- Crnojević-Carić, Dubravka. 2008. *Gluma i identitet. O glumi i melankoliji*. Zagreb: Duri-eux.
- Dolenčić, Andrija. 1952. *Prekršćanski ostaci i kršćanski elementi u međimurskim narodnim običajima i vjerovanjima u okviru hrvatskoga i inog folklora na kugli zemaljskoj*. Rkp. (Hrvatska akademije znanosti i umjetnosti, Odsjek za etnologiju) NZ 120b.
- Dömötör, Tekla. 1985. *Hungarian Folk Beliefs*. Budapest: Athenaeum Printing House.
- Durand, Gilbert. 1991. *Antropološke strukture imaginarnog*. Zagreb: August Cesarec.
- Đurić, Tomislav. 1996. *Sto najljepših legendi i povijesnih priča iz hrvatske prošlosti*. Zagreb: Nakladna kuća Dr. Feletar, 161-162.
- Eliade, Mircea. 1974. *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Eliade, Mircea. 1974a. *The Myth of the Eternal Return: or, Cosmos and History*. New York: Princeton/Bollingen.
- Erdész, Sándor. 1971. Drachentypen in der ungarischen Volksüberlieferung. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 20/1-2, 85-128.
- Fontenrose, Joseph. 1959. *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Franković, Đuro. 1990. Mitska bića u podravskih Hrvata. Narodne predaje. *Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj*. Budimpešta: Tankönyvkiadó.
- Gaster, Moses. 1884. Scholomonar, d. i. der Garabancijaš dijak nach der Volksüberlieferung der Rumänen. *Archiv für slavische Philologie* VII, 281-290.
- Gaster, Theodor H. 1987. Monsters. In: *The Encyclopedia of Religion*. Volume 10. Mircea Eliade, ed. New York - London: Macmillan Publishing Company, Collier Macmillan Publishers, 76-80.
- Gilmore, David D. 2003. *Evil Being, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ginzburg, Carlo. 1991 (1989). *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. London: Penguin Books.
- Gönczi, Ferencz. 1995 (1895). *Međimurje – ljudi, vjerovanja, običaji*. Čakovec: Chak.
- Gould, Charles. 1995. *Mythical Monsters*. Guernsey: Senate.
- Grafenauer, Ivan. 1956. Zmaj iz petelinjega jajca. *Razprave SAZU*, II. razr. 2, pp. 313-333.

- De Gubernatis, Angelo. 1872. *Zoological Mythology or the Legends of Animals*. In two volumes. London: Trübner & Co.
- Gura, Aleksandar. 2005. *Simbolika životinja u slovenskoj narodnoj tradiciji*. Beograd: Brimo, Logos, Globosino - Aleksandrija.
- Hathaway, Nancy. 2006. *Vodič kroz mitologiju. Priručnik za bolje upoznavanje čudesnog svijeta bogova, božica, čudovišta i heroja*. Zagreb: Mozaik knjiga, Grupa Mladinska knjiga.
- Hirc, Dragutin. 1896. Što priča naš narod o nekim životinjama. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 1, 1–26.
- Hirtz, Miroslav. 1928. *Rječnik narodnih zoologičkih naziva. Knjiga prva: dvoživci (amphibia) i gmazovi (reptilia)*. Zagreb: JAZU.
- Huxley, Francis. 1997 (1979). *The Dragon. Nature of Spirit, Spirit of Nature*. London: Thames and Hudson.
- Jagić, Vatroslav. 1948 (1877). *Izabrani kraći spisi*. Mihovil Kombol, ed. Zagreb: Matica hrvatska.
- Ježić, Mislav. 1987. *Rgvedski himni. Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljeđe*. Zagreb: Globus.
- Ježić, Mislav. 2006. Indoeuropska pozadina Perunova kulta. *Mošćenički zbornik* 3, 53–62.
- Jöckel, Markus. 1995. Woher kommt das Wort Drache?. In: *Auf Drachenspuren*. Ein Buch zum Drachenprojekt des Hamburgischen Museums für Völkerkunde. Bernd Schmelz and Rüdiger Vossen, eds. Bonn: Holos Verlag, 25–31.
- Jung, Carl Gustav. 2004. *Sjećanja, snovi, razmišljanja*. Zagreb: Fabula Nova.
- Katičić, Radoslav. 2008. *Božanski boj. Tragom svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga: Ibis grafika.
- Kheel, Marti. 2008. *Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Kluckhohn, Clyde. 1965. Recurrent Themes in Myths and Mythmaking. In: *The Study of Folklore*. Alan Dundes, ed. University of California at Berkeley: Prentice-Hall, Inc, 158–168.
- Kovačević, Ivan. 2006. *Mit i umetnost*. Beograd: "Srpski genealoški centar", Umetnička grupa "Bazaar", Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Kramer, Samuel Noah. 1972 (1961). *Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.* Philadelphia: University Of Pennsylvania Press.
- Kretzenbacher, Leopold. 1968. *Teufelsbünder und Faustgestalten im Abendlande*. Klagenfurt, Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten.
- Kropej, Monika. 2008. *Od ajda do zlatoroga. Slovenske bajeslovna bitja*. Celovec: Mohorjeva.
- Lang, Milan. 1914. Samobor. Nemani i nakaze. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 19/1, 150.
- Legenda o šaranu bez repa. (<http://webograd.tportal.hr/vukovarski-som/hrvatske-zmajske-price/sarkanj>).
- Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*. 1990. Anđelko Badurina, ed. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, Kršćanska sadašnjost, Institut za povijest umjetnosti.

- Levanat-Peričić, Miranda. 2008. Fundamentalizam epske kulture u vrlo novom svijetu. *Zarez*, 237/238, 4 Septembar 2008, 44–45.
- Levanat-Peričić, Miranda. 2008a. Morfologija mitskog čudovišta. *Croatica et Slavica Iadertina* IV, 531–550.
- Loma, Aleksandar. 1997. Drvojadi. *Kodovi slovenskih kultura* (Hrana) 2, 153–162.
- Lozica, Ivan and Ljiljana Marks. 2001. Usmena književnost. In: *Hrvatska tradicijska kultura na razmeđu svjetova i epoha*. Zorica Vitez and Aleksandra Muraj, ed. Zagreb: Barbat, Galerija Klovićevi dvori, Institut za etnologiju i folkloristiku, 451–456.
- Macdonell, Arthur Anthony. 1974 (1898). *Vedic Mythology*. Delhi: Varanasi: Patna: Motilal Banarsidass.
- Marjanić, Suzana. 1997/1998. Tragom (i razlikom) Nodilove eufemizacije (zmije i) zmaja. *Otium: časopis za povijest svakodnevice* 5-6, 82–95.
- Marjanić, Suzana. 2006. Witches' zoopsychonavigations and the astral broom in the worlds of Croatian legends as (possible) aspects of shamanistic techniques of ecstasy (and trance). *Studia mythologica Slavica* 9, 169–202.
- Marks, Ljiljana. 1994. *Vekivečni Zagreb. Zagrebačke priče i predaje*. Zagreb: AGM.
- Marks, Ljiljana. 2009. Legends about the Grabancijaš Dijak in the 19th century and in contemporary writings. *Acta ethnographica Hungarica* 54/2, 317–335.
- Matasović, Ranko. 2000. *Kultura i književnost Hetita*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Meletinski, Eleazar M. 1985. *Poetika mita*. Beograd: Nolit.
- Nodilo, Natko. 1981 (1885-1890). *Stara vjera Srba i Hrvata (Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog)*. Split: Logos.
- Novak, Marija. 2007. *Tragovi hrvatske mitologije*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Orbini, Mavro. 1999 (1601). *Kraljevstvo Slavena*. Zagreb: Golden marketing.
- Predaja o štrigovskom pozaju. (<http://www.tourism-club.com/index.php?option=info&task=details&ID=36&entityID=0&Itemid=1&levelID=590&tb=0>).
- Predaja o zelenom pozaju u Čakovcu. (<http://www.tourism-club.com/index.php?option=info&task=details&ID=34&entityID=0&Itemid=1&levelID=590&tb=0>).
- Radenković, Ljubinko. Zmaj. In: *Slovenska mitologija: enciklopedijski rečnik*. 2001. Svetlana M. Tolstoj, Ljubinko Radenković, eds. Beograd: Zepter Book World, 206–211.
- Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* 11, 1935. Zagreb: JAZU.
- Russell, Jeffrey B. 1982 (1977). *Mit o đavolu*. Beograd: Zenit.
- Sax, Boria. 2001. *The Mythical Zoo. An Encyclopedia of Animals in World Myth, Legend, & Literature*. Santa Barbara, California - Denver, Colorado - Oxford, England: ABC - CLIO.
- Skok, Petar. 1973. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Vol. 3. Zagreb: JAZU.
- Stipčević, Aleksandar. 1981. *Kulturni simboli kod Ilira. Građa i prilozi sistematizaciji*. Sarajevo: ANUBiH.
- Stojković, Marijan. 1931. Čudo od kokota. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 28/1, 87–100.
- Sveti Juraj na Bregu. (<http://webograd.tportal.hr/vukovarski-som/hrvatske-zmajске-priče/crni-pozaj-sv-juraj-nb>).
- Šantalab, Daniel. 2008. Legenda o pozaju u dolini rijeke Bednje. *Ivanečka škrinjica* 4. 37–39.

- Šmitek, Zmago. 2004. *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Šmitek, Zmago. 2009. Zmajsko seme. Topografija slovenskega izročila o Kresniku. *Studia mythologica Slavica* 12, 169–185.
- Uehlinger, Christoph. 1995. Drachen und Drachenkämpfe im alten Vorderen Orient und in der Bibel. *Auf Drachenspuren*. Ein Buch zum Drachenprojekt des Hamburgischen Museums für Völkerkunde. Bernd Schmelz and Rüdiger Vossen, eds. Bonn: Holos Verlag, 55–101.
- Uvod i napomene – Novi zavjet. In: *Biblija*. 1990. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1231–1272.
- Višić, Marko. 1993. *Književnost drevnog Bliskog istoka*. Zagreb: Naprijed.
- De Vries, Ad. 1974. *Dictionary of Symbols and Imagery*. Amsterdam - London: North-Holland Publishing Company.
- Watkins, Calvert. 1995. *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford - New York: Oxford University Press.
- Zvonar, Ivan, Stjepan Hranjec, Andrija Strbad. 1987. *Usmena narodna književnost na tlu Međimurja. Knjiga II*. Čakovec: TIZ Zrinski.
- Zamarovský, Vojtech. 1989. *Junaci antičkih mitova. Leksikon grčke i rimske mitologije*. Zagreb: Školska knjiga.

## Zmaj i junak ili kako ubiti zmaja na primjeru međimurskih predaja o grabancijašu i pozaju

Suzana Marjanić

Interpretacijom međimurskih predaja o čakovečkom pozaju u članku je istaknuta razlikovna odrednica u odnosu na završni status zmaja (stanje živ/kozmičko obnavljanje – mrtav) u praslavenskoj predaji (mitu), u predaji o čakovečkom pozaju i konačno u legendi o svetom Jurju koji ubija zmaja. Naime, kršćanstvo ustoličuje jednokratno dokrajčivanje zmaja, dok je u indoeuropskome mitu o sukobu između npr. Indre i tzv. kozmičkoga *čudovišta* Zmije/Zmaja (Vrtra, Vala) riječ o cikličkim ubojstvima. Upravo ovoj skupini – skupini kozmičkih zmajeva pripadaju međimurski zmajevi, iako je očito da je u međimurskim predajama o pozaju nadjačala kršćanska legenda o zmajoubojici, o trajnom svladavanju tzv. *čudovišta* jer u završnici grabancijaš na jugu, istoku ili zapadu Globusa (odnosno, kako zapisuje Andrija Dolenčić – u *indijskim mesnicama*) pozaja ubija – prodaje njegovo meso, što znači da je kozmički ciklus, ponavljanje prekinuto.

Završno su međimurske predaje o meteorološkome binomu, koji čine grabancijaš i pozaj, interpretirane u ekofeminističkom ključu kao predaje kojima se nastoji prikriti neugodna povijesna istina (kristijanizacija, kolonijalizam). Naime, predaja o čakovečkom pozaju, kao uostalom sve slične predaje o podjarmljivanju tzv. *čudovišta*, pokazuju ono što je razlučio Roland Barthes u mitskoj strukturi – da se mit vrlo jednostavno modificira u oruđe političke demagogije koja određenoj ideologiji pridaje “prirodan” izgled. Istina, u predaji o čakovečkom pozaju riječ je o *slabom* mitu, koji Barthes u odnosu na jaki mit, u kojemu je politički kvantum neposredan, a depolitizacija nagla, označava kao mit u kojemu se politička kvaliteta predmeta izgubila, ali pridodaje kako ga sitnica može naglo ponovno oživjeti. Dakako, sitnice nisu nimalo nevažne.

# Simbolika niti in predenja v evropski folklori\*

Mirjam Mencej

*The article focuses on the symbolic role of spinning and yarn in the European tradition.*

Ena od značilnosti, ki jih pogosto opažamo v kontekstu verovanj o bajnih bitjih znotraj evropske folklore, je navezovanje enakih značilnosti, atributov, dejanj itd. na različna bajna bitja (Vinogradova 2000: 18–21). Eden takšnih motivov, ki se brez dvoma navezuje na zelo različna bajna bitja, je gotovo motiv predenja oziroma zveza različnih bajnih bitij s prejo, nitjo, klobčičem, volno ali predilskimi pripomočki. Predenje in predilski atributi se praviloma navezujejo na bajna bitja ženskega spola, le izjemoma tudi moškega, kar je seveda razumljivo, saj je bilo predenje od nekdaj delo, ki je sodilo v žensko domeno. Tako recimo v srbski ljudski pesmi predejo *vile*:

*Oj višnjo, višnjice,  
Digni gore grane,  
Ispod tebe vile  
Divno kolo vode,  
Pred njima Radiša,  
Bičem rosu trese,  
Do dve vile vodi,  
A trečoj besedi:  
»Pod' za mene, vilo!  
Kod moje češ majke  
U ladu sediti,  
Tanku svilu presti  
Na zlatno vreteno.« (Karadić 1972: 189, št. 25)*

V zapisih o hrvaških ljudskih verovanjih lahko naletimo na podatek, da čarovnice za svoje vozilo uporabljajo vreteno (Marjanić 2006: 189), ki je tudi pogost atribut raznih vzhodnoslovanskih bajnih bitij, npr. *pjatnice*, *kikimore*, *mare*, *domovoja* (Valencova 2001: 103). Za *maro* pravijo, da sedi na peči in ponoči prede prejo, včasih pa tudi trga kodeljo oziroma prejo (Kriničnaja 1995: 5), *kikimora* (*šišimora*) prede, tke, plete, veze in šiva – ko vsi ležejo spat, začne presti na vreteno (Kriničnaja 1995: 6). Mari in kikimori je v tem podobna tudi *rusalka*: rusalke delajo z nitmi, prejo, platnom, rade predejo ali razmotavajo

\* Članek je začel nastajati v času mojega trimesečnega študijskega bivanja na Univerzi v Mannheimu leta 2008, ki mi ga je omogočila Humboldtova štipendija. Za finančno pomoč se najlepše zahvaljujem ustanovi Alexander-von-Humboldt Stiftung.

prejo. Podobno tudi ukrajinske *nički*, mitična ženska bitja, ki zlasti ob petkih ponoči predejo, kjer ženske puščajo kodeljo, pa tudi lokalna varianta *komoha*, ki prede (Kriničnaja 1995: 6–7).

Bitje, ki sicer praviloma nastopa zgolj v pravljičah, *Baba Jaga*, je prav tako na mnoge načine povezana s predenjem: njena koča se tudi »nenehno vrti okrog lastne osi tako kot vreteno in stoji na ptičji (navadno kokošji) nogi, ki ima po eni od različic namesto pete vreteno (Kilbourne Matossian 1924: 332). V pravljičici, ki jo je zapisal Ončukov, beremo: *Stoji koča na kurji nožici, na vretenji peti, vrti se v krogih in vrat ni videti (...) v koči sedi ženščina, prede svilo, dolge niti suka, vreteno vrti in pod pôd spušča*<sup>1</sup>. To je *Baba Jaga*, ki vrti vreteno. Rezultat tega vrtenja je zlat ali srebrn klobčič niti, vanj pa se lahko tudi sama spremeni. V nekaterih pravljičah nastopa tudi v podobi vretena ali pa ima obliko vretena njena koča. (Kriničnaja 1995: 9–11) Orodje, ki ga nosi *Jaga Baba* in je potrebno za izdelavo tkanine, je povezano tudi z vedeževanjem s pomočjo »predenja usode«, ki ga izvajajo *Baba Jaga* in njene sestre (Farrell 1993: 735).

V Franciji (Saintonge) je bilo na začetku 19. st. zabeleženo verovanje kmečkega prebivalstva, da *fades* in *bonnes filandières* (dobre predice) ponoči z vretenom v rokah hodijo naokrog in napovedujejo prihodnost (Devlin 1987: 84). Tudi druga nadnaravna bitja, kot so vile (*fées*) ali *lutins*, so ponoči prihajala po nit ali pa so delala na kolovratu (Sébillot 1981: 142). V francoski povedki se vila celo skriva v niti kot v zaporu, je v njej »zaprta« – če se jo pobere in navije v klobčič, vila pride iz klobčiča in se osvobodi (Borghini 1999). V Berryju so poznali tudi ženskega duha oz. hudobno vilo, škratinjo, ki je rada mešala in vozlala prejo (Devlin 1987: 87).

Po nemških verovanjih naj bi neviden majhen *škrat* začel vrteti vreteno, če se ljudje ne bi pobrigali za to, da bi navili jermen kolovrata, na Škotskem pa so zvečer dvignili jermen kolovrata, da bi preprečili bajnim bitjem vrtenje kolovrata (Sébillot 1981: 142–3).

V italijanskih povedkah se klobčič povezuje s *čarovnicami* (te se lahko prikazujejo v podobi klobčiča, uporabljajo klobčič kot nekakšno zlonosno magijsko sredstvo za uročevanje), ljudožerci, kugo (kot demonskim bitjem) oziroma nasploh bitji, ki imajo negativno ali demonično sposobnost (Borghini 1999).

Tudi v portugalski folklori zaklete device *mouras* nenehno tkejo ter se udeležujejo predilskih večerov (Cardigos 2008: 113). V finskem izročilu so *plejade* mlade in lepe mladenke, podkovane v predenju in tkanju (Catháin Ó 1995: 123). V litovski folklori tkejo ženska bajna bitja z imenom *Laumė* (Lithuanian mythological tales 2002: 239).

Poleg teh bitij, ki sama predejo oz. so na tak ali drugačen način povezana s prejo, predilskimi pripomočki ipd., najdemo po vsej Evropi razširjena tudi mnoga verovanja o bajnih bitjih, ki v določenih obdobjih v teku leta *nadzorujejo prepoved predenja*, kaznujejo predice, ki v teh obdobjih predejo oziroma niso uspele pravočasno, do roka, končati predenja ipd., pogosto pa same tudi predejo oziroma so opremljena s platnom, predilskimi pripomočki. To so npr. Perchta/Pehtra/Perhta/Pehtra baba/Pehtrna/Pirta/Pehta/ Percht/Berchta/Zlata baba, v Nemčiji tudi Frau Holle ali Holda, Stampe/Stempe/Stempa, v Švici Frau Saelde, v Sloveniji tudi Kvatrnica, Torka ali Torklja, Italijani poznajo podobno osebo Befano, Francozi imajo Tante Airie, sem bi verjetno lahko šteli tudi francosko Heckelgauclere, švicarsko Sträggele, Chrungele, nemško Herke, slovensko/češko/slovaško Lucijo

<sup>1</sup> Stoit izbuška na kur'ei nožke, na veretennoj pjatke, krugami vertitsja i dverei ne vidat'. (...) v izbuške sidit ženščina, šelk prjadet, nitki dlinnie sučit, vereteno krutit i pod pol spuskaet.



itd., pod raznimi imeni pa jo najdemo tudi v osrednji Aziji, od Irana čez Tadžikistan do porečja spodnjega toka rek Sir–Darja in Amu–Darja itd. (Kuret 1997; 1989/II: 458; Kroepe 2008a; Mencej 2010).

### Nit in predenje kot stik med svetovoma

Odkod torej tesna povezanost tako mnogih bajnih bitij evropske folklore s predenjem, ki zaradi široke geografske razširjenosti ne more biti zgolj naključna? Predenje je imelo v tradicijskih skupnostih zagotovo pomembno ekonomsko vlogo, a odgovor zagotovo prej leži v njegovi simbolni kot pa ekonomski funkciji.

Portugalske povedke o *mouras*, začaranih dekletih, ki tkejo in predejo svojo „neskončno nit – znamenje, da je njihovo delo neskončno“ (navedeno po: Cardigos 2008: 113), nas lahko popeljejo bliže odgovoru:

*Ženska je na poti v cerkev našla zlato nit. Povlekla jo je in ugotovila, da se nit nikoli ne konča, zato si je rekla sama pri sebi „To je dovolj, da obogatim,“ in jo prerezala, ker ni hotela zamuditi svete maše. Čim je bila nit prerezana, se je raztopila v kri in ženska je zaslišala kričanje in preklinjanje. Če bi nadaljevala z vleko niti do konca maše, bi se mourina zakletost končala.* (navedeno po Cardigos 2008: 113)<sup>2</sup>.

Isabel Cardigos posebej poudarja zvezo med stanjem mourine zakletosti, začaranosti in njeno neskončno nitjo: »Vidimo lahko jasno homologijo med mourino neskončno nitjo in njenim neposvečenim stanjem začaranosti (...)*»* (2008: 113). Neskončna zlata nit, ki se nikoli ne konča, naj bi torej zaznamovala njeno vmesno stanje med tem in onim svetom.

Na neskončno vitje preje oz. neskončne niti, ki je v rokah bajnega bitja (vile), naletimo tudi v slovanski folklori, tudi če ne prede vedno vila sama. V ruski folklori *gozdne žene* ljudem darujejo klobčič niti, ki se, razen če bi ga razpletli, nikoli ne bi zmanjšal (Krnična-ja 1995: 7). Slovenske povedke pripovedujejo o *vilah* (včasih *rojenicah*<sup>3</sup> ali žalik ženah), ki ljudem v zahvalo za njihovo prijaznost podarijo klobčič niti ali prejo, iz katere se vije nit, ki je nikoli ne zmanjka, če se ti le držijo napotka, da nikoli ne rečejo, da je »konec potekel« oz. da so »konec našli«. V tistem trenutku se namreč nit zares konča:

*Bele žene dolazile bi takodjer seljakom u kuće. – Jedno jutro rano čim baš kmetica neka ustane iz postelje gde spavaše sa kučnim svojim drugarom, pa hoče da se spremi na posao kučni, dojde u sobu bela žena, pa si bez obzira legne na njezino mesto još toplo uz drugara joj. To je bilo (kako pričaju) nekoj kući »k Stroji na Reci« u Rožju. Duga plava kosa pala joj niz uzglavje do zemlje. Kmetica vrativši se opet u sobu, upazi to, pa joj digne kosu sa zemlje na postelju, da joj se nesmarlja. Bela žena parvo nego ostavi kuću, poda joj na uzdar končić niti: »Evo ti za ljubav što si mi učinila,« kaže joj, »nečudi se ni malo.« Kmetica stane*

<sup>2</sup> «(...) A woman found a golden thread on her way to church. She pulled it and she realized that the thread never came to an end, so she said to herself “this is enough for me to be rich”, and she cut it off, for she did not want to miss the holy mass. As soon as the thread was cut it melted into blood and the woman heard shrieking and cursing. Had she delayed her pulling of the thread until mass was finished, the moura’s enchantment would have finished.» (citirano v: Cardigos 2008: 113).

<sup>3</sup> Razlika med obema ni vedno povsem jasna.

*končič taj motati na klupko i mota pa mota, i več je od njega namotala do nekoliko končelah (štrinjah). Nu dojde joj u to suseda neka, pa to vidivši udari se od čuda po kolenu rekuč: »Bog s tobom! Kakov ti to konac?« I mah se mu u taj par najde i pravi konac. (Majar–Ziljski 1847: 14–5; navedeno po: Krojej 2008: 234–5).*

*Rojenica, ki je stanovala vrh Mladega vrha, je hodila s srebrnim žehtarjem mlest Groseljnovе krave, ki so se ondod pasle. Noben pastir si ni upal ji tega braniti, ker kdo ve – ! Zato pa, ker ji niso rekli pastirji nikoli žal besede, je nekoč prinesla h Groseljnu preje in je rekla: »To imate v plačilo svoje gostoljubnosti: vijete jo, in nikoli vam ne bo potekla, samo nikoli ne smete reči: »konec je potekel« ali »konec sem našel«. Rajši recite: »nitka je potekla« ali »nitko sem našel«. Če ne porečete tako, bo koj preje konec«. Storili so po Rojeničevem svetu in obogateli so. Zmerom so vili in vili, pa preje je še vedno bilo, kolikor od začetka. Pastir, ki je zvečer prignal domov krave, je moral vsakikrat prejo viti do trde noči. Ker so pastirji navadno leni, se je tudi temu nekega večera stožilo in ves nejevoljen reče: »Da bi bilo že, vraga, vsaj enkrat te preje konec!« In res, še isti večer jo je izvil. (Kelemina 1997: 169, št. 139)*

V drugi povedki rojenica čevljarskemu pomočniku, ki se je oženil z njo, podari klobko preje, češ da naj gre tja, kamor se bo ta skotalila – ta ga res pripelje do drugih dveh rojenic, ki mu dasta toliko denarja za doto, da ga osel komaj nese. (Matevž Ravnikar – Poženčan, Rokopis, NUK, Ms 483, zvezek IX; navedeno po Krojej 2008: 238–9).

Medtem ko je v portugalski povedki prehitro pretrgana nit onemogočila dokončno izvitje *moure* iz njenega začaranega stanja in jo zadržala v vmesnem svetu, je tu simbolno pretrganje niti iz preje (na verbalen način, z besedami, s katerimi ljudje izrečejo, da je nit končana ipd.) onemogočilo večno odvijanje preje, s čimer je bil prekinjen stik z drugim svetom, od koder je preja oz. nit očitno prihajala. V obeh primerih je torej pretrgana nit prekinila stik z onim svetom; razlika med obema povedkama je torej le v tem, da je bila posledica pretrganja niti v portugalski povedki negativna zato, ker je onemogočila mouri izvitje z onega sveta na ta svet, v slovenski pa zato, ker je na ta svet onemogočila prihajanje bogastva z onega sveta.

Da nit oz. preja po ljudskih verovanjih vzpostavlja stik med svetovoma, se na malce drugačen način kaže tudi v hrvaški pripovedi o vili, ki ženske uči, kako naj zdravijo in pomagajo ljudem, te pa po njenem učenju postanejo *vilenice*, označene torej z imenom, ki izhaja iz besede »vila«, kar pomeni, da pridobijo njene sposobnosti oz. karakteristike. Da bi si bolje zapomnile, kaj jih vila uči, morajo prejo jesti<sup>4</sup>, med procesom učenja so povezane z nitjo iz preje, ki jo držijo v rokah, obenem pa morajo medtem, ko jih vila uči, skupaj prestiti ali vsaj trgati predivo – tiste, ki tega ne počno, vile namreč ne morejo slišati<sup>5</sup>. Preja torej tu pravzaprav omogoča stik med svetovoma:

V križevački župniji in po hrvaškem Zagorju ljudje pravijo, »da na svaki stari petak Vila s neba doleti, da uči ženske, kako treba liječiti i ljudem hasniti. Ove žene moraju počiti s razpletenimi vlasi u zeleni lug, ondje se dvije od njih zajedno s Vilom uzapnu na kojegodar

<sup>4</sup> Jedenje oz. žvečenje preje bi lahko razumeli kot »pređenje«: prim. različico pravljice ATU 510A iz Vipave, ki jo je zapisal Anton Pegan, v kateri krava prejo poje prejo, potem pa izloči spredene niti (štrene) (Krojej 1995: 178; prim. tudi 159). Zahvaljujem se Andreju Pleterskemu za opozorilo in Moniki Krojej za podatke.

<sup>5</sup> Po mnenju Čiče gre tu za opis iniciacijskega procesa (2002: 89).

staro drvo, te slušajući Vilu morajo predivo jesti, da si bolje zapamte, šta ih Vila uči; kad se nauče, postanu vilenice. Ove dvije ženske na drvu, kao i sve ostale slušateljice izpod drva, stoje u savezu kroz jednu nit od prediva, koju u ruci drže, pa dok Vila govori, moradu zajedno prestati, ili kako puk veli, trgati predivo. (One izpod drva nejeđu predivo). Koja od njih toga neradi, nečuje govoreću vilu, te nenauci ništa.» (Čiča 2002: 89–90).

V ruski pravljici *Carjevič Ivan in Beli poljanin* majhen klobčič, ki ga Ivanu podari stavec v gozdu, s kotaljenjem skozi temen gozd vodi princa Ivana pri njegovem iskanju junaka. Podobna predstava se kaže tudi pri vrvi, ki jo Ivan in Beli poljanin skupaj spleteta iz jermenov, narejenih iz bikovih kož. Ta je tako dolga, da je en konec na tem, drugi pa na drugem svetu (Afanasjev 2007: 216–23; prim. Borghini 2002: 238–40).

Kot trdita Gaignebet in Florentinova, tudi nit, spletena v vrvi, ki jo na na 25. januar (praznik Spreobrnitve svetega Pavla, ki v Franciji velja za dan vrvarjev), tj. dan, ko po njeni interpretaciji duše krožijo med svetovi, splete sveti Corder (Vrvar), omogoča stik med svetovoma: po njej se vzpenjajo in spuščajo ljudje in bogovi (1974: 65).

### Nit in duše nečistih umrlih

Če lahko torej nit razumemo kot nekakšno vez med svetovoma, nas ne more čuditi, da nit, prejo, predenje pogosto najdemo povezane tudi z dušami umrlih, zlasti nečistih umrlih, ki niso povsem niti na tem niti na onem svetu.

Po verovanju na francoskem podeželju so se duše umrlih vračale ponoči po nit ali pa so delale na kolovratu (Sébillot 1981: 142). Po verovanjih iz Sorške doline v Sloveniji duše umrlih predejo ali pa se kažejo v podobi klobčiča oz. zvite volne. Tako so v Spodnjih Danjah (Sorica), kadar so na podstrešju slišali čudne zvoke, govorili, da slišijo kotaljenje krvavih klobčičev volne, ki jih prede duša grešne pokojnice: »Predla je. Se j vračala nazaj in gor kat di preda. Preda vouna in tista ženska j mogla nekej nardit, na vem kuga, di ja j vest pekla. /.../ A j kešn krvav žlučin nardila, boh ve kuga, bedn na ve.« Druga pripoved govori o pokojniku, ki je po smrti prihajal strašit v podobi klobčiča: »(...) Gustelj je še na stara leta pripovedoval, kako je smrt prišla po njegovega ata. Ostal mu je stari ata, katerega pa ni nič ubogal in mu je vedno nagajal. Ta mu je zagrozil, da ga bo po smrti hodil strašit, ker je tako žleht. In ga je res. Kadar je zvečer Gustelj ležal na peči, je v 'zičku' (klopi ob krušni peči – op.avt.) zašumelo in po podu se je zavalil klobčič in izginil skozi zaprto okno.« (Pintar 2007: 28–9).

Zveza duš nečistih umrlih, ki iz različnih razlogov ner morejo povsem zapustiti tega sveta in oditi na onega, z nitjo, klobčičem volne, predenjem ipd., očitno tudi tu kaže na njihovo vmesno stanje, nedokončanost njihovega življenja, tako kot je bilo razvidno iz verovanja o *mourah*.

### Nit – most na drugi svet

Predstava o niti kot zvezi med svetovoma živih in mrtvih pa se ne kaže zgolj implicitno v verovanjih o vilah in drugih bajnih bitjih ter o nečistih pokojnikih, ampak jo je mogoče prepoznati tudi v indoevropskih predstavah o mostu, ki vodi v onstranstvo in ki je pogosto prikazan v podobi niti. O mostu, ki ni širši od niti, prek katerega mora duša po

smrti, poje recimo stara angleška pesem ob bedenju pri mrliču: *Most groze, nič širši od niti*<sup>6</sup> (Saxo 1.8.14 p.30; navedeno po: West 2007: 390).

Podobno predstavo najdemo v srbski ljudski pesmi, ki govori o materi svetega Petra, ki hiti za sinom v raj, ta pa je zaradi grehov ne spusti vanj, temveč ji svetuje, naj se v raj vrne po niti – a nit se strga in mati pade v pekel:

*Majka svetoga Petra*

(...) »Vrat' se natrag, moja majko,  
te nastavljalj sve vlakance,  
sve vlakance po vlakance,  
i po njemu u raj pođi!«  
Povrati se stara majka,  
nastavljala sve vlakance,  
sve vlakance po vlakance.  
pošla majka po vlakancu,  
da bi raja dostajala;  
prekide se to vlakance,  
pade majka usred pakla.  
(Karadžić 1969/I.: 100–1, št. 208)

Včasih se pot – most na drugi svet primerja tudi z *lasom*: vizija sv. Pavla prikazuje most, ki povezuje naš svet z rajem in naj bi bil »ozek kot las«. Podobno predstavo najdemo pri arabskih piscih in mistikih: most, ki povezuje zemljo z zvezdnim predelom in rajem, naj bi bil »tanjši od lasu« (Eliade 1985: 351).

Tudi v folklori se ideje o mostu, brvi, niti in lasu, ki vodijo na drugi svet, pogosto prepletajo. V podonavskih vaseh Bolgarije je tako npr. zapisano verovanje, da se na drugi svet pride prek lasu (ali ozke brvi). (C. Vranska, Apokrifite za bogorodica i blgarskata narodna pesen, Sofija 1940, str. 179–81; navedeno po: Zečević 1982: 29). Črnogorci v Kosanici pravijo, da duša na poti s tega na oni svet najprej naleti na steno, za katero je prepad, pekel, za njim pa je druga stena, za katero je raj. Arhangel Mihajlo se ob smrti grešniku ušede na prsi, mu vzame dušo ter jo nese na nebo: *Čim dođe do prve stene, pušta dušu da pređe preko jedne dlake, koja se nalazi kao most preko ove ogromne provalije, a liči ljudima na gredu, koja je prikrščena za drugu stenu, na onu stranu gde je raj. Čim naiđe grešna duša na dlaku, gresi pretežu, dlaka se kida i duša pada u pakao gde je dočekuju đavoli i muče je.* (Vukanović 1935: 127–8). Verovanje iz Podibra (Srbija) je precej podobno črnogorskemu: pravijo, da na drugem svetu dočaka dušo nadangel ter izmeri njena dobra in slaba dela, zatem pa dušo napoti proti raju, ki vodi preko pekla. Če je duša pravična, se ji zazdi pot prek pekla kot širok most, če pa pretehtajo njena zla dela, se ji zazdi »ozka kot las» in pade v pekel (Nodilo 1981: 523). Tudi po verovanjih iz Glumče se v raj pride prek pekla, prek katerega je položen dolg *las*, prek katerega mora duša umrlega: pravični pridejo čezenj, grešniki padejo v pekel (Zečević 1982: 29). V vasi Dupljaji pri Beli Crkvi (Srbija) je bila zapisana ljudska pesem, ki prav tako govori o lasu, ki vodi na drugi svet:

<sup>6</sup> *The bridge of dread, no brader than a thread.*

»Tamo ima tanka dlaka,  
Gde prolazi duša svaka,  
Sve prodoše, jedna ne mogaše,  
Kad je stigla nasred pakla,  
Otkide se tanka dlaka,  
I on pade nasred pakla.« (Zečević 1982: 29).

Predstava o lasu kot mostu na drugi svet ni tako neprimerljiva s predstavo o niti, kot se morda zdi na prvi pogled. Tudi lase, tako kot prejo, so namreč некоč uporabljali kot nit, surovino za tkanje, kar dokazujejo arheološki dokazi, npr. kosi tkanine iz človeških las iz Starega Města na Češkem (Krasnik 2008: 45).

Zvezo med lasmi in prejo potrjuje litvanska zgodba o boginjah predenja, ki jih neka ženska povabi, da naj predejo namesto nje. Res začno presti s svojimi kolovrati, toda ženska se zaveda, da bodo, ko jim bo zmanjkalo preje, nadaljevale s predenjem njenih *las* (Lithuanian mythological tales 2002: 22; The spinning goddesses). Podobno v litvanski čudežni pravljici Čarovničino posestvo (ATU 334) dekle opazuje posestvo čarovnice: vhodna vrata so zaprta s človeško roko in notranja vrata s človeško nogo; na ogradi vise človeške glave; v hiši je na mizi človeški želodec, poln krvi, in človeški lasje zvezani leže vsepovsod po tleh. Čarovnica nato dekletu razloži prav pomen tega, kar je videla: vhodna vrata so zaprta z zapahom, notranja vrata so zavarovana z zatikalom, glave so namesto posod, želodec je njena posoda z omako; in *lasje so lanena vlakna za predenje* (Kerbelytė 1999: 175–176; navedeno po: Racėnaitė 2008: 135).

### Nit in ustvarjanje človeka

Preja oz. nit vodi torej iz sveta živih v svet mrtvih, a pot lahko poteka tudi v obratni smeri, iz sveta mrtvih v svet živih. Otroci, ki po tradicijskih predstavah prihajajo z onega sveta na ta svet (prim. Vaz da Silva 2008a), od tam po verovanjih lahko pridejo tudi po niti.

Takšno predstavo najdemo v Polesju, kjer so ohranjeni mnogi zelo arhaični slovanški lingvistični in folklorni elementi. Ena od tipičnih razlag na vprašanje *Od kod otroci?* vsebuje motiv spusta otroka z neba *po niti*: »Bog na niti spustil« (Bog na nitoccy spustiu) (Homorsk); »Z neba so te na zlati vrvici spustili« (Cjabe z neba na zolotoi vjaroucy spustili) (Homorsk); »Bog te je z neba na rdeči nitki spustil« (Bog z neba na krasnoi nitački spustiu) (Golubica), odgovarjajo starši na vprašanja otrok, od kod so prišli (Vinogradova 2000: 351).

Posredno bi lahko takšno predstavo prepoznali tudi v magijskih praksah srbskih in turških žena, ki na vsakega otroka, ki ga rodijo, navežejo nit, na katero naredijo vozle<sup>7</sup> – verjamejo, da dokler ne bodo razvile vozlov, tudi ne bodo rojevale (navedeno po Saintyves 1987: 88). Ta običaj bi morda lahko razumeli kot simbolno zavezovanje niti, ki bi lahko omogočila prihod novih otrok z onega sveta.

Prav tako je v kontekstu predenja mogoče razumeti razmerje med bivanjem na tem ali onem svetu, in sicer kot opozicijo *nespredena preja – spredena nit*. Kot piše Karen Bek–

<sup>7</sup> Ta ideja je prisotna tudi v drugih vrstah magije: za impotentne in neporočene moške v Makedoniji verjamejo, da so »zavržani«, tj. da jih je *magepnica* (*madesnica*) zavezala (prim. Mencej 2005: 52–5).

Pedersen, bi lahko košaro za volno interpretirali kot podobo, povezano z rojstvom – s košaro kot simbolno maternico, nespredeno volno v njej pa kot kos tekstila, ki še ni izdelan, ali kot še ne rojenega ali popolnoma ustvarjenega človeka. »Ustvarjanje tekstila bi bilo torej enako ustvarjanju človeka, neke vrste poroda (...)«, meni (2008: 173–4). Odlomek iz danske sage razume kot besedilo, v katerem se jasno povezujeta delo s tekstilom in rojstvo:

*Sigurðr se je šel posvetovat s svojo materjo, ki je bila izvedena v magiji. Rekel ji je, da mu je sreča zelo nenaklonjena, da njegove možnosti niso večje od ena proti sedem. Ona mu je odgovorila: Obdržala bi te v svoji košari za volno dlje, če bi vedela, da boš živel večno, a tukaj vlada usoda, ne svet človeka; bolje je umreti dostojanstveno kot živeti sramotno (...)»<sup>8</sup> (Orkneyinga saga 11; Flateyjarbók, c. 1387–1395; navedeno po Bek–Pedersen 2008: 176–79)*

Pogosto naletimo tudi na alegorične predstave o “materi kot preslici” skupaj z “otrokom kot prejo na vretenu”. Take predstave so verjetno oblikovale metaforično predstavo o življenjski dobi kot o “spredeni preji” (Badalanova Geller 2004: 231). Kot dodaja Kilbourne Matossianova, je mogoče v tej predstavi videti tudi simbolno zvezo med predenjem in človeškim tkivom: »Razumevanje nespredene volne v košari kot kosa tkanine, ki še ni izdelana, ali človeka, ki še ni rojen ali popolnoma ustvarjen, in ustvarjanja tkanine kot ustvarjanja človeka, neke vrste porodnega procesa, nam pomaga razumeti še eno paralelo: simbolno zvezo med nitjo in telesnim tkivom.« Trdi, da »v simbolizmu zahodne civilizacije presti in tkati na vsak način pomeni ustvarjati človeško tkivo.« Tkivo naj bi prvotno pravzaprav celo pomenilo »nekaj spredenega« (Kilbourne Matossian 1924: 331). Tudi v Vedah najdemo predstavo, v kateri je kontinuiranost človeškega življenja koncipirana kot izvlčena nit ali raztegnjen trak iz blaga (AV 10.2.17) (West 2007: 380).

Tako je naloga ženskih boginj usode Urth, Verthandl in Skuld v nemški oz. Urthr, Verthandi in Skuld (Usoda, Bitje in Nujnost oz. sedanost, preteklost in prihodnost) v islandski tradiciji določiti usodo novorojenčka ter pomagati pri porodu, stkale pa naj bi tudi amniotično membrano (Belmont 1971: 57). Boginje predenja predejo torej zato, ker ima njihova dejavnost magično moč: na ta način spredejo telesno tkivo novorojenca, ovijejo trak okoli otroka. Hetitska beseda za vreteno celo izhaja iz glagola “živeti” (GIŠ huiša) (Kilbourne Matossian 1924: 331; prim. tudi Cottica 2004: 200).

Simbolizem predenja se nadaljuje tudi v krščanski ikonografiji Device Marije in Eve: vreteno in preslica sta veljala za klasična atributa Eve po njenem izgonu iz raja in Device Marije med oznanjenjem: »V tej podobi je predeča Eva kot „mati vseh živih bitij” simbol tako nebesnega kot zemeljskega materinstva, medtem ko je dejanje predenja prepoznano kot ekvivalent dejanju (pro)kreacije. Enako je tkanina Kristusovega telesa, ki ga je spredla ali stkala Marija, nova Eva, razumljena kot »blago brez šivov«, v katerem sta človeško in božansko prepletena v eno (Badalanova Geller 2004: 213, prim. tudi 216, 236–7). Mitološki vzorec *predenje* = *spočetje* tvori podstat »Marijinega oznanjenja« v apokrifnem Protoevangeliju (11:1–3) (Badalanova Geller 2004: 231; Bek–Pedersen 2008: 174). Ta podoba je pogosto prikazovana v krščanski ikonografiji, zlasti v vzhodni Evropi, kjer je Marija

<sup>8</sup> *Sigurðr went to consult his mother, who was skilled in magic. He told her that the odds against him were heavy, at least seven to one. She answered: 'I would have kept you for a long time in my wool basket if I knew that you would live forever, but it is fate which rules, and not where a man is from; better to die with dignity than to live with shame (...)*

<sup>9</sup> prev. avt.

prikazana z vretenom, pogosto pa je prikazan tudi Jezus kot otrok v njej tam, kjer ji nit prekriža trebuh. To jasno kaže na predstavo, da je ustvarjanje niti simbol ustvarjanja človeka (Badalanova Geller 2004: 217–34).

### Nespredena preja – spredena nit

Gibanje volne navzdol s preslice na vreteno, medtem ko se sprede v nit, lahko po mnenju Pietra Plasa razumemo kot gibanje od »divjega« v »domač« prostor (2004: 265–6). Če lahko »divji prostor« razumemo kot oni svet ali pa vsaj kot njegovo »preddverje«, kar po ljudskih verovanjih tudi predstavlja, gre torej pri predenju pravzaprav za simbolno gibanje z onega sveta na ta svet. Predenje velja za tisto tipično žensko opravilo, ki ločuje »naravo« od »kulture«, saj iz preje nastajajo oblačila, eden od najbolj značilnih aspektov človeške kulture (Petreska 2006: 225).

To znanje je lahko izrabljeno v magiji, natančneje pri tehniki »preobračanja v človeško«, npr. v Bolgariji, kot piše Éva Pócs: »Če se po 11–mesečni nosečnosti rodi *zmejče* (zmajev otrok) z repom in krili, mora dvanajst devic ali devet stark v eni noči stkati srajco zanj. Konopljo raztrgajo z borovimi storži, spredejo in tkejo v popolni tišini. Ko končajo, oblečejo otroka vanjo, da bi pokrili njegov rep in krila. Če otrok ne bi bil oblečen na tak način, se ne bi razvil v zmaja in tako ne bi postal »svetnik zaščitnik« vasi. Ta srajca da takšnim otrokom »posebno moč, da lahko preženejo halo, tj. zmaja, ki prinaša točo.« (Georgieva 1983: 80, navedeno po: Pócs 2008: 97). Kot poudarja Éva Pócs, tehnike »preobračanja v človeka« kažejo, »da so od glavnih delovnih procesov človeške kulture predvsem kuhanje in peka ter predenje in tkanje tisti, ki imajo vitalno vlogo v udomačevanju ali oplemenitnju demoničnega sveta narave in prvotno demoničnih aspektov človeške narave ter v ščitenju človeške kulture.« (2008: 97–8)

Podobno vlogo predenja v »počlovečenju« lahko zasledimo v pravljicnem tipu »Mladenič obljubljen vodni vili« (*The Nix of the Mill-Pond*, ATU 316), kjer junakinja moža, ki je v oblasti vodne deklice ponovno vrne v normalno človeško stanje tako, da na bregu reke prede lan na zlatem kolovratu. Kot trdi Maria Tatar, imajo v mnogih pravljicah predenje, tkanje in šivanje (skupaj z drugimi domačimi opravili) moč, da živali spreminjajo v ljudi (1987: 114–5).

### Predenje – seksualnost in plodnost

Ob zavedanju te povezave med predenjem / nitjo in plodnostjo / spreminjanjem v »človeško«/ prehajanjem z onega sveta na ta svet je mogoče bolje razumeti tudi seksualne konotacije predenja in nekaterih drugih dejavnosti, povezanih s tekstilom, npr. teritve. V Franciji Sébillot piše o priložnosti za ljubezenske zveze med predilskimi večeri (1981: 136–8), predilski večeri so bili na Slovenskem menda priložnost tudi za spogledovanje, na pustni ponedeljek pa so v Sloveniji poznali posebno zabavo, na kateri so »prejo razdrli«. Ob tem je Valvasor v 17. stoletju zapisal: »Tako se konča preja, pri kateri na žalost tudi deviški cvet. (...) Tu se čez nekaj časa pokaže, da si je ta ali ona pripravila kaj živega, ko ji je bilo predivo zastoj dano.« (navedeno po Kuret 1989/II.: 511–3). Seksualne aluzije najdemo tudi v vedenju teric (teritev lahko razumemo kot predpripravo na prejo). Ponekod na Dolenjskem so recimo vse terice hkrati pokazale zadnjico moškemu, ki je šel mimo, skoraj povsod je bila navada, da so moškemu, ki je prišel mimo, ponudile šopek, ovit s predivom,

ki ga je moral ta odkupiti – če ga ni hotel ali jih je celo žalil, so mu v hlače nabasali pezdir in ga z njim potresli. V Ziljski dolini so terice rade zvale v svojo sredo mlajšega moškega, nato pa iznenada planile nanj, ga vrgle na tla, mu odpele hlače in mu vanje natlačile pezdir, podobno tudi v Slovenskih goricah itd. Plodnostna moč pezdirja se je kazala tudi v prekmurskem običaju, kjer so pezdir vrgli na posteljo fanta ali dekleta, ki sta bila godna za poroko. (Kuret 1989/II.: 60–5)

### Nit in usoda

Tako kot je bila koža ovita okoli vretena telesa, je bila ovita okoli človeka usoda – Grki naj bi razumeli usodo in njene faze (npr. nesrečo, poroko, starost, bolezen, smrt itd.) kot niti, ki so jih spredli bogovi ali sojenice in jih dali človeku kot vence volne, niti oz. vezi (Onians 1954: 376, 378, 395, 429).

»Nit življenja« marsikje simbolizira človeško usodo. Vsepovsod po Evropi, enako tudi pri Hetitih in v Anatoliji, najdemo verovanja o bajnih bitjih in božanstvih, ki predejo in obnem s predenjem določajo usodo novorojenega otroka (glej pregled v West 2007: 379–86).

Grške predstave o *Moiri*, ki prede življenjsko nit, najdemo že v najstarejših filozofskih tekstih in tudi v novejših grških ljudskih verovanjih. Moire so v antičnih predstavah predilke<sup>10</sup>: ena nosi preslico, druga vreteno in najstarejša škarje; njihova imena so *Klotho* (Predilka), *Lachesis* (Dodeljevka) in *Atropos* (Nespremenljiva).

Spredena nit je navita na vreteno, vsak obrat oz. vrtljaj ustreza enemu letu življenja, navita nit predstavlja dolžino življenja. Najstarejša Moira prestriže nit in tako določi usodo. To verovanje zasledimo že pri Homerju, kjer boginje usode predejo nit človeškega življenja: »(...) kar so mu koli Usoda in stroge sestré Rojenice/ spredle od kraja že v nit, kadàr ga rodila je mati.« (Odiseja, 7, 197–8); »To, Teiresias moj, so napredli samí pač bogovi!« (Odiseja 11, 139) (citirano po: Homer, *Odiseja*, prevedel Anton Sovrè, 1966; prim. West 2000: 380; prim. tudi Brednich 1964: 159–60). Ahil pa »kašnje seveda prebil bo pač to, kar nit je Usode/ precej od kraja mu spredla, kadàr ga rodila je mati.« (Iliada, 20, 127–8; citirano po: Homer, *Iliada*, prev. Anton Sovrè, 1950).

Zveza sojenic s predenjem se kaže tudi v sodobni grški folklori: gre za tri starke, od katerih vsaj ena vedno prede, druga včasih nosi knjigo, v katero zapiše sklep, za katerega se dogovorijo, tretja pa škarje, s katerimi ob določenem času prereže nit življenja; včasih pa predeta tudi zadnji dve – ena nosi koš volne ali preslico, druga pa oblikuje nit (Lawson 1964: 124); ali pa Kloto prede življenjsko nit, Kalomojra deli srečo, Kakomojra pa nesrečo (Schubert 1982: 92).

Tudi rimske *Parce* so boginje, ki prisostvujejo rojstvu otroka in predejo niti usode – »Tebi seveda, ki dvakrat si rojen bil, dvakrat so parke spredle ob rojstvu to nit, dvojno začrtale pot« (Ovid, *Tristia* 5.3.25; citirano po: Publij Ovidij Nazon, *Pisma iz pregnanstva. Žalostinke in Pontska pisma*. Prev. Josip Jurca); »tam že čaka nanj Fortuna z velikanskim rogom obilja in tri Parke predejo zlate niti« (Petronius, *Satyricon* 29.6; citirano po: Petronij Arbitr, *Satirikon*. Prev. Primož Simoniti; prim. West 2000: 381). Podobno rezbarija z naslovom *Parce Hansa Baldunga Griena* (okrog 1500) prikazuje tri gole ženske, ki otroku predejo usodo; ena drži preslico, druga prede nit, tretja nit prereže (Brednich 1964: 198–9).

<sup>10</sup> Cottica sicer trdi, da simbolizem predenja prvotno ni bil vključen v koncept Mojre; te naj bi ga absorbirale iz starejših boginj usode iz minojske in mikenske mitologije (2004: 185–6).



Vprašanje je, ali lahko o predenju govorimo tudi v zvezi z *Nornami*, ženskimi bitji, ki imajo v skandinavski mitologiji podobno vlogo – so bitja, ki določajo usodo in so ob enem odgovorne za rojstvo in smrt: življenje dajejo, a ga tudi jemljejo (Belmont 1971: 176; Bek–Pedersen 2007a: 22–37, 63). Čeprav imajo vsesplošno reputacijo predic, Karen Bek–Pedersen trdi, da v staronordijskih mitoloških tekstih zaman iščemo jasne in nedvoumne podatke o tem, da bi predle ali tkale (2007, 2007a; prim. tudi Simek 2007[1984]: 237). Vsekakor Norne prisostvujejo porodu in oblikujejo življenje otroka in imajo opravka z nitjo ali vrvmi:

*Noč je padla na kmetijo, Norne so prišle,  
one, ki so oblikovale njegovo življenje za Gospoda;  
odločile so, da bo princ zelo slaven  
in da bo veljal za najboljšega od vojščakov.*

*Trdno so spletle niti usode,  
ko so se gradovi zrušili v Brálundu;  
ločile so zlate niti  
in jih pritrđile v lunino središče /nebo/.<sup>11</sup>  
(Helgakviđa Hundingsbana A 2–4; citirano po: West 2000: 382).*

Litvanska zgodba iz 1839 pripoveduje o *dieves valditojes* (vladajočih božanstvih) kot o sedmih boginjah, od katerih je "prva spredla življenja ljudi s preslice, ki ji jo je dal najvišji bog, druga je pripravila osnovo za tkanje, tretja je vanjo vpletla niti, četrta je pripovedovala zgodbe, da bi zvbila delavce vstran od dela, kajti prekinitev dela bi uničilo tkanje, peta jim je prigovarjala k marljivosti in podaljšala življenje, šesta je prerezala niti, sedma je tkanino oprala in jo dala najvišjemu bogu in ta je postala mrtvaški prt človeka (Grimm 1883–8, 416 n.2 (Das Ausland 1839, no. 278); 722); citirano po: West 2000: 384)

V Latviji poznajo enake boginje, imenovane Láimas, ki prav tako določajo otrokovo življenje:

*Laima, Laima za fanta,  
ki je rojen na svet!  
Zanj je Laima spletla laneno nit  
in jo namočila v srebro.<sup>12</sup> (LD 1176 = Jonval no. 774; citirano po: West 2000: 384)*

<sup>11</sup> *Night fell on the homestead, the Norns came,  
they who shaped his life for the lord;  
they ruled the prince should be most famous,  
and that he'd be held the best of the warriors.*

*They twisted strongly the strands of fate  
as castles crashed in Brálund;  
they separated the golden threads  
and fastened them in the moon's mid hall /the sky/. (...) Prev. avt.*

<sup>12</sup> *Laima, Laima for the boy,  
who is born to the world!  
For him Laima twisted the flaxen thread,  
steeping it in silver.*

Referenco na predeče sojenice najdemo po mnenju Kilbourne Matossian tudi v ruskem zdravilskem uroku: *Na gori so sedele tri sestre; predle so tenko nit.* (1924: 333)

Na povezavo predenja in usode kažejo tudi sledovi v jeziku, npr. slovenski rek *presti niti človekove usode* v pomenu »določati človekovo usodo« (SSKJ 1986/3: 138), o *rojenicah* (ki jih avtor tu imenuje Parke) pa so v 19. stoletju (na Gorenjskem) zapisali tole pripoved:

*O teh pravijo, da so tri, ki ob rojstvu človeka vsekdar pridejo v hišo, da določijo njihovo usodo. Hlebec kruha mora biti ob tej priložnosti zanje vselej na mizi pripravljen. Ena izmed Park nasnuje nit življenja, druga prede dalje, tretja pa ob človekovi smrti nit življenja prereže. Imena teh Park ne navajajo.* (Matevž Ravnikar – Poženčan, Rokopis, NUK, Ms 483, zvezek IX; navedeno po Kropelj 2008: 238).

Kajkavske (Hrvaška) sojenice so tri, pokažejo pa se redko, še najpogosteje dekletom, ki jih med drugim učijo *presti* (Valjavec 1866, št. 1: 24–5; navedeno po Kropelj 2008: 239). Pri južnih Slovanih je nit simbolno povezana s percepcijo človekovega življenja kot preje, ki jo po verovanjih v Makedoniji in Bolgariji predejo *orisnice, narečnice, rečenice* (Badalanova Geller 2004: 231). Na Hrvaškem, v Srbiji in Bolgariji so pravili, da tri sojenice (sudjenice, suđice, usude, sudjaje, rođenice, orisnice) najpogosteje tretjo noč po otrokovem rojstvu določijo otroku usodo (Čajkanović 1994/ 5: 247–52; Đorđević 2002: 104; Radenković 1995). Vreteno in preslica sta razumljena kot njihova konstantna atributa, usodo naj bi določale med predenjem, dolžina napredene niti ob otrokovi glavi pa uteleša njegovo usodo (Badalanova Geller 2004: 235).

Povedka iz Ohrida (Makedonija) pripoveduje o *narečnicah* (sojenicah, rojenicah), treh ženskah, ki sedijo ob ognjišču in predejo nit življenja: prva prede na vreteno, druga je med govorjenjem, tretja pa po napovedi usode prereže nit s škarjami (Petreska 2006: 225). Spomenik iz Orehovca severovzhodno od Prilepa kaže tri ženske v nošah, z dvignjeno levo roko in spuščeno desno roko, v kateri nosijo vreteno (Schubert 1982: 90–1, op. 12).

Kot piše Brednich, je tudi na nekdanjem Češkoslovaškem mogoče najti sledove verovanja, da novorojencu rojenice navijejo njegovo življenjsko nit. Dolžina te zlate niti pomeni človeško življenje, katerega konec določi najstarejša Sudička s tem, ko nit prereže (prim. Machal 1891: 79, Koštal 1890: 522, navedeno po: Brednich 1964: 184). Po Navrátilovi sicer menda sojenic niso povezovali s predenjem, a vendarle so jim ljudje, da bi otroku določile prijaznejšo usodo, nastavljali med drugim tudi kolovrat in škarje (Navrátilová 2004: 53) itd.

Pri Romunih najstarejša sojenica, Ursitoarea, prede življenjsko nit, srednja, Soartea, napoveduje dogodke v življenju novorojenca, tretja, Moartea, pa določi trenutek smrti s tem, da nit preseka. Po drugem poročilu prva, Ursitoarea, drži preslico in vrti vreteno, druga, Soartea, prede nit, najmlajša, Moartea, s škarjami odreže nit življenja. (Brednich 1964: 171).

### Nit in smrt

V slovenskem jeziku poznamo reke, kot so *prestriči, pretrgati nit življenja* (ekspresivno: povzročiti smrt), *njegovo življenje visi na niti* (ekspresivno: je zelo ogroženo, je zelo bolan) (SSKJ 1986/3: 138), ki neposredno povezujejo nit s koncem življenja, smrtjo. Pomen

»biti mrtev« imajo tudi podobni francoski izrazi *être au bout de son rouleau* (biti na koncu svojega zvitka), *être au bout de sa doigte / aiguillée de fil* (biti na koncu klobčiča – t. j. toliko niti, kolikor je vdeneš v sivanko), l'Ille-et-Vilaine (Van Gennepe/1: 574). Ko nekdo umre, Grki rečejo: *Njegovo vreteno je navito do kraja* (Kilbourne Matossian 1924: 331). Kot piše Lawson, so reki v pomenu »umreti«, kot so *njegovo vreteno je navito do kraja* ali *njegova nit je prerezana* ali *njegova nit je končana*, izrazi, ki implicirajo predstavo, da sojenice vsakemu človeku ob rojstvu dodelijo količino surove volne, iz katere dan za dnem predejo, dokler ni nit življenja dokončana (1964: 124).

Tako kot je otrok rojen rojen z nitjo, ovito okoli vretena svojega telesa, tudi zapusti svet ovit z nitjo. Mrtvaški prt ali trak tkanine, ki se ovije okrog trupla, je tesno povezan z vrvjo ali povojem (Onians 1954: 420) in se v ljudskih verovanjih enači z ovijanjem usode, ki jo podeljujejo bogovi. Mrtvaški prt je ovit okrog trupla v spirali, enako kot nit okrog vretena<sup>13</sup>. Ko predenje<sup>14</sup> preneha, sledi smrt. Smrt je torej proces odvijanja niti življenja z vretena telesa oz. hrbtenice. (Kilbourne Matossian 1924: 331–2) Človeški življenjski cikel od rojstva dalje je bil torej razumljen kot kontinuirano ovijanje niti (trakov) oziroma telesnega tkiva in sreče ter usode okrog človeka, in smrt pa kot odvijanje te niti oziroma trakov.

Tako lahko torej Tezejevo odvijanje niti, ki mu jo podari Ariadna ob vstopu v labirint, v kontekstu takšnega razumevanja simbolike niti razumemo kot vstopanje v »oni svet« (kot je bil kretski labirint tudi interpretiran – prim. Wright 2001: 15) in njegovo ponovno navijanje niti ter vračanje iz njega po uboju Minotavra kot ponovno vračanje v svet živih. Enako lahko Penelopino tkanje mrtvaškega prta za Laerta podnevi in njeno podiranje vsega, kar je podnevi natkala, ponoči, med čakanjem snubcev, razumemo kot neke vrste poskus razveljavljanja časa:

*(...) poleg različnih izvinkov izlegla je tole ukano:  
dala je v sobo postaviti statve si dobro velike,  
tkala je platno tenkó, obsežno, a nam je dejala:  
»Čujte me, snubci mi mladi. Mrtèv je božanski Odísej,  
vendar ne silite v zakon me, preden dodelam odevo,  
pravkar jo tkem, da zaman ne kvari se lepa mi preja;  
to mrtvaški bo prt, namenjen heroju Laertu,  
kadar usoda temná zadene nemile ga smrti. (...))« (2.93–100)*

*Spešijo svatbo oní, a jaz jim spletam ukane.  
Najprej navdihnil srcé je z mislijo tole me demon:  
dala postaviti v sobo sem statve si dobro velike,  
tkala sem platno tenkó, obsežno, a njim sem dejala:*

<sup>13</sup> Še do danes ta ideja o tranziciji iz in v svet mrtvih po mnenju Vaz da Silve živi v šegi povijanja mrliča v mrtvaški prt in zavijanja dojenčkov. V Anatoliji (a to velja tudi za vse evropske pred-moderne družbe) tako dojenčke kot starčke zavijajo z belo tkanino. Še več, opozarja tudi, da plenice novorojenčka uporabijo tudi kot njegov mrtvaški prt. Na drugi strani van Gennepe poudarja, da so v Franciji iste ženske umivale in povijale otroke ter starce. Verdier tudi pravi, da se ljudje na francoskem podeželju enako bojijo novorojenčkov kot trupel, kajti otroci naj bi prihajali z onega sveta (prim. Vaz da Silva 2008: 71).

<sup>14</sup> Podobno velja tudi za tkanje: »Najprej se niti navije v osnovo, njihova dolžina simbolizira dolžino življenja. Volnene niti simbolizirajo spremenljivost življenja. Ko se tkanje konča, nastopi smrt. Tkanina, ki nastane kot rezultat, je mrtvaški prt. Ta prt, ki je bil prvotno napoved izkušnje človekovega prihoda, ki so ga stkale sojenice, zdaj predstavlja zgodovino človekovega življenja.« (Kilbourne Matossian 1924: 331-2)

»Čujte me, snubci mi mladi. Mrtèv je božanski Odísej,  
 vendar ne silite v zakon me, preden dodelam odevo,  
 pravkar jo tkem, da zamàn ne kvári se moja mi preja!  
 To mrtvaški bo prt, namenjen heróju Laertu,  
 kadar usoda temná zadene nemile ga smrti.  
 Káj lahkó bi obrekle žené me v ljudstvu Ahajcev,  
 ako bi ležal brez prta, ko mnogo blaga je pridobil.«  
 To sem dejala, oní pa ustregli so z vernim mi srcem.  
 Resda sem tkala nato podnevi ob velikih statvah,  
 v noči pa parala spet, ko dala prinesti sem baklo.  
 leta sem tri s prevaro slepila Ahajce.  
 Kadar pa z letom četrtim so bližale zopet se Hore,  
 v krogu po mescih bežečih premnogi končali se dnevi,  
 tu so naposled po izdaji me dékel, teh psic brezobzirnih,  
 resda zasačili snubci in grozno zagnali rabuko.  
 Slednjič dotkala sem prt, na silo, četudi nerada. (19.137–56)

Dala postaviti v izbo je statve si dobro velike,  
 tkala je platno tenkó, obsežno, a nam je dejala:  
 »Čujte me snubci mi mladi, mrtèv je Odiséj božanski,  
 vendar ne silite v zakone me, preden dodelam odevo,  
 pravkar jo tkem, da ne kvári zaman se moja mi preja;  
 to mrtvaški bo prt, namenjen heroju Laertu,  
 kadar zadene moža usoda neusmiljene smrti.  
 Kaj lahkó obrekle žené me v ljudstvu Ahajcev,  
 ako bi ležal brez prta, ko mnogo blaga je pridobil.«  
 To je dejala. A mi? Ustregli smo z vernim ji srcem.  
 Res je tkala poslej podnevi ob velikih statvah,  
 v noči pa parala spet, ko dala prinesti je bakle.  
 Leta je tri s prikrito prevaro slepila Ahajce,  
 kadar pa z letom četrtim so vračale zopet se Hore,  
 (v krogu po mescih bežečih premnogi končali se dnevi),  
 žensk je izdala jo ena, ki vse biló ji je znano:  
 tu smo zatekli jo v hipu, ko parala svetlo je tkanje.  
 Zdaj je odejo natkala, na silo, četudi nerada.  
 že pokazal je prt, končavši obsežno tkanino,  
 ta je, oprana, svetila kot sonce se ali kot luna (...) (24.129–48).  
 (Citirano po (Homer, Odiseia, prevedel Anton Sovrè, 1966)

Tudi v ruskem uroku proti krvavitvi najdemo izraženo predstavo o tem, da je proces umiranja enak odvijanju niti življenja z vretena telesa. Tok krvi, ki prihaja iz rane, je enak tej niti, meni Kilbourne Matossianova:

Na morju, na oceanu, na otoku Bujanu, na majhnem belem kamnu sedi lepo dekle, ki ponovno navija svilo na krivo vreteno. Vreteno, vrti se, nit, pretrgaj se, in ti, kri, pojdi stran!«  
 (Kilbourne Matossian 1924: 333).

Zato ni čudno, kot poudarja Cottica, da v pogrebni umetnosti ne najdemo več prikaza procesa predenja, ampak samo še predilskega orodja – orodje brez procesa namreč simbolizira konec biološkega procesa (2004: 202–3). Ker po tradicijskih verovanjih novo življenje prihaja iz smrti, kar lahko razumemo kot večno izmenjavanje duš med tem in onim svetom (prim. Vaz da Silva 2008a), pa lahko obenem predvidevamo, da se torej spredena nit ob smrti odvije in ponovno razprede v grobo prejo, surov, neobdelan material, iz katerega se ob vsakem ponovnem rojstvu ponovno začne spredati in ovijati nit.

S tem bi bilo mogoče razložiti motiv kače, ležeče na volni ob korenini drevesa, v beloruskih zagovorih:

*Na ravnem polju, na sinjem morju stoji hrast širokolist. Pod tem so hrastom stare ovce, ovce iz prejšnjega leta, črna volna. Na tej volni leži kača kačasta*<sup>15</sup> (E. R. Romanov, Belloruskij sbornik 5, 1894, 108, št. 280; navedeno po Katičič 2008: 154).

*Na ravnem je polju jablana, pod to jablano je gnezdo iz runa črnega ovna; v tem gnezdu pa je kača.*<sup>16</sup> (E. R. Romanov, Belloruskij sbornik 5, 1894, 181, št. 93; navedeno po Katičič 2008: 154)

Kačo bi morali po mnenju sodobnih raziskovalcev, ki skušajo rekonstruirati slovanško mitologijo, v kontekstu slovanske mitologije razumeti kot emanacijo praslovanskega boga onstranstva, Velesa/Volosa. Bog onstranstva leži torej na preji, nespredeni volni ob vznožju drevesa (tj. na onem svetu), ki predstavlja axis mundi (podoben zagovor najdemo tudi v hetitskem obrednem tekstu o plodnostnem bogu Telpinušu) (Katičič 2008: 154; prim. tudi Toporov 2002: 40–1). Med besedama je tudi etimološka zveza: ruska beseda *vólosén'*, ki je v tesni zvezi z Velesom/Volosom, pomeni (med drugim) dolgo ovčjo volno, volneno prejo (prim. Toporov 2002: 41).

### Šege ob smrti

Predstava, ki povezuje nespredeno volno z bivanjem na drugem svetu, lahko nadalje pojasni tudi široko razširjeno šego polaganja preje, nepredene volne, neobdelane tkanine (čprav ljudje prilagajo, resnici na ljubo, tudi obdelane kose tkanine ali oblačila) na grobove – simbolno torej tega, v kar se duše umrlih vračajo in spreminjajo. »Tkanino za dušo« lahko predstavljajo kosi neobdelane tkanine in nepredene volne, pa tudi robčki, prti, serviete, oblačila, perilo. Pravijo, da se duša v njih »skrije«, da tam »počiva«, da je tam »zaščiten«, da tam »spi«, si »naredi gnezdo«, kajti duša je »tako lahka kot lan«. Na območju nekdanje Jugoslavije obesijo kos mrtvaškega prta na tram pod stropom, da bi tako zagotovili dom duši, na križe na grobu obesijo trakove za dekleta (in kravate za fante), robčke, prtičke, pasove, rute, brisače pa tudi preslico (z namotano kodeljo ali volno ali pa brez nje) ali vreteno. Vsi ti predmeti so namenjeni le mrtvim in se jih nihče ne dotika. Pogostnost, s katero ljudje zagotavljajo, da so ti predmeti nujni, je presenetljiva, poudarja Stahl. Klobčiči volne na križih in smrekah krasijo tudi grobove na južnem območju okrožja Hunedoara, Bolgari pa mečejo klobčiče na mesta, kjer je kdo umrl (Stahl 1987: 218; Đorđević 2002:

<sup>15</sup> *U čistym poli, na sinim mori stoic dub šyrokolist. Pod tym dubom vovcy stary, perajary, čornaja vovna. Na tej vovni ljažic' zmeja zmjainaja.*

<sup>16</sup> *Na čistom poli jablon', pod toj jabloneju s čornogo barana runa gnjazdo; a u tom gnjazdze zmeja.*

425; Đaković 1983). Šefik Bešlagić omenja palico z namotano volno za predenje (verjetno preprosta oblika preslice) tudi kot motiv na stečku (nagrobnem kamnu) iz Ljubinja (vzhodna Hercegovina), Marko Vego pa motiv kodelje ob liku križa za Bekijo (območje Gruda in Posušja v zahodni Hercegovini) (Đaković 1983). S predstavo, da se ob smrt začne odvijanje niti z vretena človekovega telesa, bi lahko razložili tudi simboliko odvijanja klobčičev oziroma niti v pogrebnih ritualih in njihovo polaganje na mesto smrti: na severu Moldavije (okrožje Dorohoi) so na začetku stoletja nosili krsto na pokopališče tako, da so hodili po zvitku bele tkanine, ki so ga odvijali od hiše do pokopališča (Stahl 1987: 218).

### Sklep

Ker je predstava o niti in predenju prav zaradi njune simbolike vezi med svetovoma tesno povezana s prihodom otrok, duš, ki prihajajo z onstranstva, na ta svet, tako kot tudi s smrtjo oz. njihovim odhodom nazaj na drugi svet, ne preseneča, da imajo bajna bitja, ki so povezana s predenjem, nitjo ipd., največkrat plodnostne in/ali htonske karakteristike, ki so v mitoloških predstavah zaradi vloge Ženske kot generatorke življenja in smrti pogosto prepletene. Tako je po mnenju Kriničnaje v ruski *mari* mogoče prepoznati znake boginje smrti; tudi osnovo vere v *kikimoro* predstavlja kult mrtvih. V podobo rusalk naj bi se zlike predstave o nečistih pokojnikih. (Kriničnaja 1995: 5–6) Tudi Baba Jaga je povezana s svetom mrtvih, zlasti s kostmi mrtvih. Po mnenju nekaterih predstavlja temni aspekt Boginje Življenja in Smrti (Kilbourne Matossian 1924: 332), drugi jo imajo za htonično boginjo (Farrell 1993: 728). V Mojrah so se prepletli koncepti, kot so smrt, usoda, rojstvo in predenje: za Homerja je beseda *moira* abstrakten koncept usode, in *Moira* htonična boginja, ki prinaša smrt, ki je razumljena kot aspekt človekove usode (Cottica 2004: 185–6). Norne so v skandinavski mitologiji, ko smo videli spredaj, prav tako zadolžene tako za rojstvo kot za smrt.

Podobno sojenice v srednji in vzhodni Evropi veljajo za bitja s htoničnimi značilnostmi plodnostnih boginj, ki predejo usodo (Petreska 2006: 225). Vesna Petreska meni, da je verovanje v narečnice prežitek potez plodnostne boginje s htoničnimi karakteristikami, ki je povezana s predenjem in zavezovanjem ter odvezovanjem niti življenja (2006: 230). Enake interpretacije veljajo za bitja, ki v Evropi nadzorujejo tabuje predenja (prim. Mencej 2010).

Proces življenja lahko torej v luči te simbolike razumemo kot spredanje niti iz neobdelane preje ter navijanje, ki se začne ob rojstvu in traja do smrti, dokler ni vreteno človekovega telesa polno in se predenje konča. Tedaj se prične obraten proces: nit se začne odvijati in nato razpredati v nepredeno prejo. Razumljivo torej, da semantika glagola *viti* v slovanskih jezikih obsega oba pomena: ima tako konotacijo plodnosti, rasti, rojstva kot tudi smrti. Pomeni, ki jih ima ta glagol, so povezani s pozitivnim, z rastjo, zarodkom (začetkom), pomnoževanjem, razvojem, in na drugi strani z negativnim, nečisto silo in škodljivimi aspekti (Plotnikova 1996) – na eni strani torej s smrtjo in na drugi strani z življenjem. Predenje (vitje, navijanje, odvijanje) niti (in nit) je torej proces, ki povezuje rojstvo in smrt in označuje prehajanje med svetovoma živih in mrtvih, zaznamuje pa tudi vse, kar implicira stik med njima (bajna bitja, nečiste umrle).

## Literatura

- Afanasjev Aleksander Nikolajevič 2007: *Ruske pravljice*. Prevedla Lijana Dejak. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- ATU=glej Uther
- Badalanova Geller Florentina 2004: The Spinning Mary: Towards the Iconology of the Annunciation. *Cosmos* 20, 211–60.
- Bek – Pedersen Karen 2007: Are the spinning Nornir just a Yarn? *Viking and Medieval Scandinavia* 3, 1–10.
- Bek – Pedersen Karen 2007a: Nornir in Old Norse Mythology, PhD Dissertation, The University of Edinburgh. (tipkopis).
- Bek – Pedersen Karen 2008: Weaving Swords and Rolling Heads. A Peculiar Space in Old Norse Tradition. V: *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Mirjam Mencej, ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 167–80.
- Belmont Nicole 1971: *Les signes de la naissance, Études des représentations symboliques associés aux naissances singulières*. Pariz: Librairie Plon.
- Borghini Alberto 1999: Il gomitollo nel folklore: linee per una tipologia. Una fiaba russa e l'antico racconto di Teseo nel labirinto cretese. *Studia Mythologica Slavica* 2, 233–44.
- Brednich Rolf Wilhelm 1964: *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*. FFC 193. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Cardigos Isabel 1996: *In and Out of Enchantment: Blood Symbolism and Gender in Portuguese Fairytales*. FFC 260. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Cardigos Isabel 2008: The Enchanted Calendar of Moorish Women. V: *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Mirjam Mencej, ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 105–28.
- Catháin Ó Séamas 1995: *The Festival of Brigit. Celtic Goddess & Holy Woman*. Dublin: Duldangan Press.
- Cottica Daniela 2004: The Symbolism of Spinning in Classical Art and Society. *Cosmos* 20, 185–210.
- Čajkanović Veselin 1994: *Stara srpska religija i mitologija*. Beograd: Srpska književna zajednica, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Prosveta, Pantenon M.A.M.
- Čiča Zoran 2002: *Vilenica i vilenjak. Sudbina jednog pretkršćanskog kulta u doba progona vještica*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Devlin Judith 1987: *The Superstitious Mind, French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century*. New Haven and London: Yale University Press.
- Đaković Branko 1983: *Prilozi u grob na području Jugoslavije*. Zagreb: Oddelek za etnologiju. Magistrska naloga (tipkopis).
- Dorđević Tihomir R. 2002: *Životni krug. Rađanje, svatba i smrt*. Niš: Prosveta.
- Eliade Mircea (Elijade Mirča) 1985: *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*. Novi Sad: Matrica srpska.
- Farell Dianne E. 1993: Shamanic Elements in Some Early Eighteenth Century Russian Woodcuts. *Slavic Review* 52/4 (Winter), 725–44.
- Gaignebet Claude, Florentin Marie-Claude 1974: *Le Carnaval. Essais de mythologie populaire*. Pariz: Payot.

- Gennep Arnold van 1998: *Le folklore français*, Vol. 14, Pariz: Robert Laffont.
- Homer 1950: *Iliada*. Prevedel Anton Sovrè. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Homer 1966: *Odiseja*. Prevedel Anton Sovrè. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Karađić Vuk Stefanović 1972: *Etnografski spisi, Sabrana dela Vuka Karađića*. Beograd: Prosveta.
- Katičić Radoslav 2008: *Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb, Mošćenička Draga: Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.
- Kelemina Jakob 1997: *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Z mitološkim uvodom*. Bille: Studio Ro.
- Kilbourne Matossian Mary 1973: In the Beginning, God Was a Woman. *Journal of Social History* 6(3): 325–43.
- Krasnik Barbara 2008: *Noša starih Slovanov*. Diplomsko delo. Ljubljana: Oddelek za arheologijo, Filozofska fakulteta (tipkopis).
- Kriničnaja N. A. 1995: *Nit' žizni. Reminiscencii obrazov božestv sud'by v mifologii i fol'klore, obrjadah i verovanijah*. Petrozavodsk: Izdatel'stvo petravodskogo universiteta.
- Krojej Monika 1995: *Pravljica in stvarnost. Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljicah in povedkah ob primerih Štrekļeve zapuščine*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Krojej Monika 2008: *Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*. Celovec: Mohorjeva družba.
- Krojej Monika 2008a: Slovene Midwinter Deities and Personifications of Days in the Yearly, Work, and Life Cycles. V: *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Mirjam Mencej, ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str. 181–98.
- Kuret Niko 1989: *Praznično leto Slovencev I., II*. Ljubljana: Družina.
- Kuret Niko 1997: *Opuscula selecta. Poglavlja iz ljudske kulture*. Ljubljana: SAZU.
- Lawson John Cuthbert 1964: *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in survivals*. New York: University Books.
- Lithuanian Mythological Tales* 2002. Compiled by Norbertas Vėlius. Vilnius: VAGA.
- Marjanić Suzana 2006: Witches' zoopsychonavigations and the astral broom in the worlds of Croatian legends as (possible) aspects of shamanistic techniques of ecstasy (and transe). *Studia mythologica Slavica* 9, 169–202.
- Mencej Mirjam 2005: Witchcraft in Eastern Slovenia and Western Macedonia – a comparative analysis. V: *Post-Yugoslav Lifestyles Between Tradition and Modernity*. Zmago Šmitek, Aneta Svetieva, ur. Ljubljana: Faculty of Arts, 37–67.
- Mencej Mirjam 2010: A fonástabut megsértők büntetői Szlovéniában. In Pócs Éva, ur.: *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről VII.) Budapest: Balassi Kiadó (v tisku).
- Navrátilová Alexandra 2004: *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praga: Vyšehrad.
- Nodilo Natko 1981 (1885–1890): *Stara vjera Srba i Hrvata*. Split: Logos.
- Onians Richard Broxton 1954: *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ovidij Publij Nazon 1959: *Pisma iz pregnanstva. Žalostinke in Ponska pisma*. Prev. Josip Jurca. Ljubljana: Državna založba Slovenije.



- Petreska Vesna 2006: Demons of Fate in Macedonian Folk Beliefs. V: *Christian Demonology and Popular Mythology II*. Gábor Klaniczay, Éva Pócs, v sodelovanju z Eszter Csonka-Takács, ur. Budimpešta, New York: Ceu Press, 221–36.
- Petronij Arbiter 2006: *Satirikon*. Prev. Primož Simoniti. Ljubljana: Modrijan.
- Pintar Ana 2007: *Verovanja, šege in navade ob smrti ter ljudske povedke o smrti v Sorici in okoliških vaseh*. Seminarska naloga iz Folkloristike. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (tipkopis).
- Plas Pieter 2004: Falling Sickness, Descending Wolf: Some Notes on Popular Etymology, Symptomatology, and »Predicate Synonymy« in Western Balkan Slavic Folk Tradition. *Zeitschrift für Slawistik* 3, 253–72.
- Plotnikova A.A. 1996: Slav. \*viti v etnokulturnom kontekste. V: *Koncept dviženija v jazyke i kul'ture*. T.A. Agapkina, V.N. Toporov, S. M. Tolstaja, T. V. Civ'jan, ur. Moskva: Indrik, 104–13.
- Pócs Éva 1999: *Between the Living and the Dead*. Budimpešta: Central European University Press.
- Pócs Éva 2008: Concepts of Time and Space in European Werewolf Mythologies. V: *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Mirjam Mencej, ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 89–104.
- Racénaitė Radvilė 2008: The Concept of the Inverse World in Lithuanian Folklore. V: *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Mirjam Mencej, ur. Ljubljana: Faculty of Arts, 151–66.
- Radenković Ljubinko 1995: Mitološka bića vezana za rođenje deteta. *Etno-kulturološki zbornik* 1, 35–40.
- Saintyves Pierre 1987: *Les contes de Perrault et les récits parallèles (leur origins); On marge de la légends dorée, songes, miracles et survivances; les reliques et les images légendaires*. Paris: Robert Lafont.
- Schubert Gabriella 1982: Uloga sudenica u porodičnim običajima balkanskih naroda. *Makedonski folklor* 29–30: 89–95.
- Sébillot Paul 1981: *Légendes et curiosités des métiers*. Marseille: Laffitte.
- SSKJ 1986: *Slovar slovenskega knjižnega jezika* III. Ne–Pren. Ljubljana: SAZU, Državna založba Slovenije.
- Stahl Paul Henri 1987: Le Départ des morts. Quelques exemples roumaines et balkanique. *Etudes Rurales* 105–106: 215–42.
- Tatar Maria 1987: *The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Toporov Vladimir N. 2002: *Predzgodovina književnosti pri Slovanih. Poskus rekonstrukcije. (Uvod v preučevanje zgodovine slovanskih književnosti.)* Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Uther Hans-Jörg 2004: *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. Volume I. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Valencova Marina M. 2001: »Vreteno«. *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik*. Svetlana M. Tolstoj, Ljubinko Radenković, ur. Beograd: Zepter Book World, 102–3.
- Vaz da Silva Francisco 2008: *Archeology of intangible heritage*. New York: Peter Lang.
- Vaz da Silva Francisco 2008a: The Space/Time Coordinates of European Cosmology. V: *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Mirjam Mencej, ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 23–34.

- Vinogradova Ljudmila N. 2000: *Narodna ja demonologija i mifo-ritual'naja tradicija slavjan*. Moskva: Indrik.
- Vukanović Tatomir 1935: Verovanje u drugi svet kod Crnogoraca u Kosanici. *Glasnik etnografskog muzeja* 10, 127–8.
- West M. L. 2007: *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- Wright Craig 2001: *The Maze and the Warrior. Symbols in Architecture, Theology, and Music*. London: Harvard University Press.
- Zečević Slobodan 1982: *Kult mrtvih kod Srba*. Beograd: Vuk Karadžić, Etnografski muzej.

### The Symbolism of Spinning and Yarn in the European Tradition

*Mirjam Mencej*

The author attempts to throw light upon the symbolism of spinning and yarn, both of which are closely connected in European folklore about various mythical beings, including the impure dead. These beliefs all contain an implicit notion that yarn represents the connection between the world of the living and that of the dead. The same concept is indicated in the Indo-European notion about a bridge, often depicted as yarn, leading to the world beyond. Leading from the world of the living to the world of the dead, yarn or thread may also be directed in the opposite direction. It is believed that children, who according to traditional beliefs come to our world from the world beyond, emerge here by way of thread. Frequent are also allegorical notions about the “mother as the distaff” and the “child as yarn on the spindle” from which probably arose the metaphorical notion about the duration of a person’s life corresponding to “spun yarn.” The act of spinning, performed by the goddesses of spinning, thus possesses magical powers: the spinners spin a newborn’s tissue. This skill can be misused in magic, for instance in the practices of techniques of ‘turning human’. An awareness of the connection between spinning / yarn and fertility / techniques of ‘turning human’ / traversing from the afterworld to our world helps one to understand the sexual connotation of spinning (and of several other activities connected with textiles, for example flax dressing). The end of spinning announces death, and death denotes the process of unwinding the yarn of life from the spindle of the body, or the spine. Furthermore, the concept which links unspun wool with life in the afterworld can also explain the widespread custom of placing yarn, unspun wool, or raw textiles on graves. Consequently, this symbolism provides a better understanding of the process of life that is like spinning thread from raw yarn; beginning at birth, this process continues until death when the spindle of the human body is full, and spinning consequently terminated. This also signifies the beginning of an opposite process when the thread once again starts to unwind, loosen, and disintegrate into unspun yarn.

# From Tradition to Contemporary Belief Tales: The “Changing Life” of Some Slovenian Supernatural Beings from the Annual Cycle

Monika Kropej

*The article addresses the oral tradition and tales about certain Slovenian supernatural beings that accompany the annual cycle and its turning points: midsummer and midwinter solstice as well as spring and autumn changing shifts. Discussed are the changing images of these folk belief narratives resulting from continuously changing cultural and social contexts, while supernatural figures or spirits acquire a demythicised image in contemporary belief tales and urban legends.*

Slovenian folk belief legends feature over one hundred and fifty different supernatural beings, among them the supernatural beings of nature, restless souls, demons and ghosts, mythical animals and cosmological beings. The supernatural beings here presented accompany the yearly turning points: the summer and the winter solstices, the spring equinox, and the conclusion of the autumn. Containing a wide variety of motifs, folk belief legends about these supernatural beings have undergone continuous changes due to the different cultural and social contexts.

## Kresnik and the Summer Apparitions

The summer solstice is connected with a number of customs and beliefs that are similar throughout Europe. In Slovenia, a characteristic supernatural being that makes an appearance during this period is **Kresnik** (*Krsnik*, *Krstnik*, *Šentjanžvec*). Kresnik's attributes are the sun and the fire (in Slovene, *kresati* denotes to kindle fire by striking). Judging by these attributes and narrative tradition, Russian philologist Nikolai Mikhailov established Kresnik's similarity with the principal Slavic God **Perun**, the Thunder God and the conqueror of **Veles**. Mikhailov linked Kresnik with fire, lightning, and with golden color, thus with atmospheric phenomena (Mikhailov 1998, 117–235). Like Perun, Kresnik had defeated the dragon, or **Veles**, God of the Underworld and of earthly riches. The structure of the tales about Kresnik can be classified into eight principal episodes:

1. Kresnik was born and lived in the castle (on the glass mountain, in the ninth kingdom, in Bear's castle). His mother carried him for nine years, and the child had to be baptized ten or nine times. He was recognized as a *kresnik* by his horse hooves or other marks on his body. (Pajek 1882, 579–580; Slekovec 1895, 24–25; Šašelj 1906, 215–216).

2. Kresnik rode with his brother Trot in the golden carriage through the sky, and was attacked by the Snake, whom he conquered in single combat.

3. Kresnik owned many cows and other riches. One day, a dragon stole his wealth and locked it in a crag. Kresnik found his cattle with the help of his four-eyed dog or

a magic plant that could open cliffs; then he conquered the dragon, and reclaimed his wealth.

4. Kresnik traveled at night and fought for the benefit of his country. People said that when there was lightning in autumn, the Kresniki were fighting each other. Therefore people tied the wheat sheafs with thick bindings, so that Kresnik when he seized a sheaf and beat with it, in the end still had something in his hands. If he gained the victory the country was rich.

5. Kresnik was greatly tempted to acquire the Snake Queen's beautiful crown. The crown would bring plenty of money to the person who owned it. Kresnik gets hold of some strong horses and makes the corridor from his to the snake's castle. He plays cards with the Snake Queen for her crown. When the Queen notices the theft of her crown she raises such a hue and cry that a multitude of gigantic snakes rush from everywhere. Kresnik escapes with the help of his horses through the corridor to his castle. (Mulec 1858, 253–254).

6. Kresnik fell in love with the beautiful daughter of the Snake Queen. Since he could not otherwise enter the Queen's palace, he turned into a dwarf. As he reached the courtyard everybody started to laugh and mock him. At night he turned into a handsome prince and took the princess with him.

7. Consequently the Snake King dispatched a dragon to Kresnik's castle. In the castle a beautiful princess named Vesina was living. The dragon spent six months watching over her. On St. George's Day the handsome count Kresnik, appeared with a bright sword and positioned himself over the snake. After he had conquered the snake, golden wheat started to fall onto the ground. Kresnik took Vesina for his wife, and his country was wealthy.

8. Kresnik's wife noticed one day that Kresnik was away during the night. When she finally saw him on the roof, she called him by his name, and Kresnik fell down and killed himself. (Pajek 1882, 581).

The well-known legend describing Kresnik's adventures is the legend of the Kresnik of Vurberg castle. Documented as early as in the 1840s, it was first published in its entirety by Matej Slekovec in 1895. This legend contains most of the cited episodes, except the second and the third episode. The second episode is depicted in another tale collected in 1858 in Styria:

*Kresnik had a brother named Trot. One day the brothers were flying in a golden carriage to a feast given by the Babylonian Snake Queen. During the ride it started to thunder fiercely. Although the Snake Queen had always fawned over Kresnik, in reality she couldn't stand him. So she dispatched a snake that had mighty wings like an eagle. The snake appeared from the fog, attacked Kresnik, and tried to slaughter him. But Trot cut its head off with a golden axe. As the snake flickered its tail into the clouds the clouds produced an immense downpour of rain, almost drowning Kresnik and Trot. But the swift hooves of Kresnik's horses, fast as lightning, managed to save their master from the flood. (Pohorski 1858, 347).*

The image of Kresnik or Peun driving through the sky in a golden carriage has connected Perun in the time of Christianisation with **St. Elias**.

The third episode is described by the same author:

*People from Pohorje say that Kresnik owned many cows and was breastfeeding them. Their milk was so fragrant that the white snake repeatedly hid in the stable and sucked it from their udders. Kresnik was grazing his cows by himself, usually in the mountains. When he once fell asleep a brigand stole all his cows. Try as he might, Kresnik could not find them. But he owned a four-eyed dog, whom he dispatched to look for the cows around the mountain range. The dog quickly smelled the cows hidden in the cave of a mighty mountain. He ran home to Kresnik, who was sitting in a large castle, and told his master that he had found the cows. Flying as a bird, Kresnik soared across the mountains and knocked on the door. But the giant, who was half human and half dragon, did not release the cows until Kresnik slaughtered him with a bolt of lightning. (Pohorski 1858, 374).*

The rescuing of the princess and killing the large snake is the key episode in the cycle of Kresnik's legends and at the same time this is also the principal Slavic myth, reconstructed by V. V. Ivanov and V. N. Toporov (1974). One of the legends about Kresnik killing the snake and rescuing the princess was recorded in Styria in 1870:

*/.../ A snake was crossing the river Drava. It was so large that it stemmed the river's flow as it was creeping across. Folks say that the Drava overflowed the entire Ptujsko Field and ran among hills planted with vines; one can still see the dry, winding riverbed. The snake crawled toward a mighty castle where its enormous body, its tail in its mouth, coiled around it. In this castle was imprisoned a beautiful princess by the name of Vesina. For six months Vesina had been kept imprisoned in the castle by the snake. Then, on St. George's Day, the handsome Count Krsnik came along. He positioned himself over the snake, but since it had wings it lifted into the air. But Krsnik, who was also a sorcerer, grew wings. A fierce battle took place in the air. Krsnik defeated the snake, threw it into the deep castle well and chained it to a rock with a strong chain; it has been lying there to this day. After the fight golden wheat started to fall from the sky. Krsnik took Vesina for his wife and they lived happily. (Trstenjak 1970, 21).*

While this legend contains the elements of the **principal myth** of the Slavic cosmology; the third episode - about Kresnik the owner of many cows stolen by the dragon and locked in a crag - contains the elements of the ancient **Indo-European stockbreeding and agricultural myth** reconstructed by Bruce Lincoln. This myth presents the fight between the hero and the three-headed snake, because the sneak took away the hero's cattle. The hero, strengthened by the inebriating drink and sometimes with the help of the God of the war, defeats the monster and takes away the prey (Lincoln 1983, 103–124). Lincoln connected this myth with the socioeconomic circumstances of the cattle-breeding societies, where the greed for the cattle became the synonym for the conflicts.

In the fifth episode, Kresnik has to fight with his adversary the *False Kresnik* or *Vedomec* for the benefit of his country. As already Leopold Kretzenbacher assumed, the Kresnik and his opposition the False Kresnik were supposedly two poles of one and the same figure (Kretzenbacher 1941, 21–22). According to the narrative tradition it seems that Kresnik had his double or his twin brother, who represented his opposite pole.

Kresnik has gradually lost his mythical character. While he was initially in the function of a god, he later became Prince Kresnik, or a kind of wizard, fighting the false Kresnik to ensure good crops for his lands; he thus assumed the role of clan protector, shaman, or sorcerer, the "ecstatic Kresnik", as Zmago Šmitek named him (Šmitek 2004, 145). The

lore about the so-called “ecstatic Kresnik” shares its roots with the Hungarian *Taltos*, Italian *Benandant*, Greek *Kallikantzaros*, South Slavic *Mogut*, etc. All of them have acquired the characteristics of sorcerers or shamans. The “ecstatic kresnik” differs from the “mythological Kresnik” in that he appears in the role of a “village shaman” fighting for the benefit of his local community.

It was believed that the “kresniki” were born with a mark upon their body, either still wrapped in their placenta or with eyebrows grown together, with teeth, a small tail, extra fingers or toes, etc. Already J. W. Valvasor had written about the *kresniki* and their adventures, mentioning that the *Vedavci* fight the *Šentjanževci* (Valvasor 1689, vol. XI, p. 282). It was also believed that these Kresniki fought disguised as animals, for instance as a red ox fighting a black one, as a bull battling with an ox (Pajek 1882, p. 578; Pajek 1884, 77), as a white and a black dog, or as a pig with horse hooves (Pajek 1884, 82). For their weapons they used horns (that are associated with lightning), axes, sheaves, and beanpole ends (which remain in the field after harvest) as in the tale from Primorska (the coastland):

*Slovenes living near Gorica believe that on St. John's Eve witches fight with Kresniki. They also believe that Kerstnik is the twelfth brother, which means that if a family has twelve sons begot by one father, the twelfth brother is a kerstnik. On Midsummer Day the kerstniki find themselves in grave danger. They are attacked by witches using beanpoles and stakes. Actually, they use what has been left of those beanpoles and stakes, which are the parts that break off and remain in the soil after beanpoles have been collected and taken home in the fall. So in order to prevent witches from seizing such weapons, farmers carefully pull out all such pieces.* (Kociančić 1854, 157; Kropelj, Dapit 2006, no. 13, p. 26).

Kresnik can be helped by his servant, or by people watching the fight:

*The Kresnik of Vurberg once said: “A terrible storm and downpour with wind shall come to pass today. Two wild boars shall try to kill each other in the field. One of them will be slender and scrawny, the other fat. You are not to help the fat one since he is already stronger.” And this came to pass, just as Kresnik had said. People saw the two boars fight and chop at one another. A farmer in a field thrice struck the thin one with a switch, and right away the fat one started to win the fight. When the scales were tipped to the disadvantage of the slim boar another farmer jumped near, thrusting a pitchfork from behind in the portly boar's testicles. Immediately an abundance of wheat started to rain on the field, and the farmers had ample quantities of it. The slender boar turned out to be the Kresnik of Vurberg. Later on, he showed the first farmer his back marked by the three strikes of the switch, saying sulkily: “See how strongly you have hit me?”* (Pajek 1882, 581).

At night, the Kresniki were believed to meet at crossroads, under trees, particularly walnut trees, like in the recently recorded legend from Slavia Veneta:

*Balavantarji were such people who, when it was that time of night, assembled together. They themselves had no idea where they were going. They just went to a crossroads. None of them later knew that they had met, neither the first one nor the second nor the third... There were so many. For it is said that on the way to St Martin there are four paths that make a real crossroads.*

*Once they started to fight there. One of them had a wooden leg. It happened that they could not find his leg so they made him one from an elder tree.* (Recorded by: Roberto Dapit, 1996, published: Kropelj, Dapit 2008, no. 12, p. 22).

Descriptions of such fights suggest that Kresnik's soul left his body to travel through the world. These belief legends about the human soul in the form of an insect such as a hornet, that leaves human body during sleep and later returns, are known throughout Europe and also in a part of Asia. The earliest reference can be found in a book written at the end of the 8<sup>th</sup> century by the historian Paul the Deacon, *Historia Langobardorum* (vol. 3, chap. 34). The text refers to border areas between Slovenia and Italy (Šmitek 2003, 5), which is the territory where the lore about the so-called *zduhači* (people with escaping souls), for example the *Vedomci*, the *Banandanti*, and the *Kresniki*, had been preserved almost to the present.

Souls in the shape of butterflies or mice are mentioned in inquisition records from 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup>-century Europe. In Italian Slavia Veneta such records contain interesting data on the *banandanti* who were accused of witchcraft, stating that during sleep they were leaving their body and setting off to fight witches or wizards; there are also notes on the *banandanti* whose souls in the form of a mouse had climbed from the mouth of a person fast asleep.

Carlo Ginzburg questioned a close connection between the "older" Kresnik, the ruler of the earthly world, and the "later" one, the protector of territory. Along with some other scholars, he found parallels in Italian, particularly Friulian, and Hungarian traditions about the *banandanti* only with the "ecstatic kresnik". According to Ginzburg this lore preserves the memory of ecstatic cults that are somehow connected with ancient Eurasian shamanism (Ginzburg 1989, 130-160).

Maja Bošković-Stulli has researched the lore on Kresnik in Croatia, which has been preserved particularly in Istria and Dalmatia. She has ascertained that the Croatian Kresnik has principally the role of protector. Believing that the *kresniki* were mainly adversaries of the *štrigoni* (sorcerers) Bošković-Stulli drew a parallel between them and the South Slavic *moguti* or *zduhači*, beings whose soul at times escapes to roam other worlds (Bošković-Stulli 1960, 292).

In Istria people believe still today that while the person who is Kresnik is sleeping, his "consciousness", "his breath" or his "other body" – that is his metaphysical body that can't be seen – travels around. If his physical body is turned around, his metaphysical body can't return, and the person dies (Lipovec Čebren 2008, 133). They still tell tales about Kresniks fighting the sorcerers in the form of a black and a white dog, such as this:

*One day my uncle went with his donkey to a mill beneath Črnica. They were grinding grain until night fell. It was summer and there was little water. So when he was returning it was already late at night. As he was nearing Dvor the donkey started to strain its ears. When uncle reached his field he saw two dogs, one black and the other white, running toward him. He thought there were hunters with them; he thought it was already dawn. So he took a stone and hurried behind the white dog. The dog bared its white teeth, growled, and ran away. When uncle reached his home it was still night but it seemed to him that it was already morning. It was about two or three hours after midnight. People had no watches in those days, not like today when we constantly carry a watch.*

*They say the white dog is a Kresnik; he would help and protect and defend you. The black dog is a sorcerer who, if it weren't for the white one, would slaughter you.* (Recorded by Mojca Ravnik, recounted by Ernest Kmet, 1989, Kluni in Istria, Archives ISN ZRC SAZU).

The *Kresniki* have become today firmly embedded in people's belief especially in Western Slovenia. Strongly convinced that they possess certain abilities, people in Istria even today believe that the kresnik (a certain person) assumes the role of witch doctor or village healer (Lipovec Čebren 2008, 132–136).

### Jarnik, the Wolf-shepherd and the Departed Souls

In folk belief tales, the *Volčji pastir* (Wolf-shepherd), also called *Šent* (Devil), *Šentjurij*, *Jurij s pušo* (George with a gun), *Jarnik* or *Volčko* (Trstenjak 1859, 50; Kelemina 1930, no. 29), had the role of the Master of the Wolves and simultaneously the protector of cattle. It can be said that the Master of the Wolves is a counterpart of St. George: while the pasturing season commences on St. George's name day (April 23/24), the Master of the wolves announces its end on St. Martin's name day (November 11).

In Slovenian folk heritage Wolf-shepherd is either a mythological chthonic being or a human transformed into the Wolf. His special characteristics are often foretold by the manner of his birth or by certain distinctions with which he is born. In folk belief tales the Wolf-shepherd may ride a wolf or a goat, he may appear as a horseman, or as an old man, often lame, with a limp, sometimes blind in one eye. He may even be half human and half wolf, or an eternal wanderer; some people depicted him as the devil. He usually appeared during the twelve – or the wolf – nights around Christmas which are called the *kalikandëri* in the Balkans. He may also appear during the time of wolf holidays called the *martinci* (around the name day of St. Martin on November 11), including November 1 (All Saints' Day) and 2 (All Souls' Day), when, as they say, the dead return to this world.

People living on the southern slopes of Pohorje say that the Wolf-shepherd can do most harm on Christmas Eve. That evening he quietly limps to his homestead and chases away his servants. After forcing them to swim across the waters he transforms them into wolves. A similar tradition was described by Pajek who depicted Šent as a “mean ghost with an axe” (Pajek 1884, 226). In Styria, the leader of carolers is called *Volčko*; the name is obviously derived from the Slovene word *volk*, the wolf.

Other saints may also appear in the role of the Wolf-shepherd. In her treatise on the Wolf-shepherd, Mirjam Mencej listed as many as twelve saints who may assume the function of the wolf master within the yearly cycle of pasturing. They are as follows: St. Martin (or St. Mrata, November 11); the autumnal St. George (November 26); St. Andrew (November 30); St. Nicholas (December 6); St. Danilo (December 17); St. Ignatius (December 20); St. Sava (January 14); St. Trifun (February 1-5); St. Ilija (July 20); St. Dimitrij (October 26); and St. Michael (September 9). In Bavaria, St. Wolfgang (October 31) (Mencej 2001: 125). According to Mencej, one of the principal functions of the Master of the wolves is to *summon* the wolves and to *dismiss* them, thus announcing the first and the last day of pasture, respectively. In this sense, the Master of the Wolves exchanges the winter with the summer (Mencej 2001, 185–196).

The Wolf-shepherd is the successor of the mythical protector of herds, cattle, and sheep who could also cure sick animals. As is the case with the Wild Hunter, the Wolf Shepherd's chthonic character and lameness makes him similar to the Germanic Odin, the Norse Wodan, the Greek Hephaestus, the Celtic Dis Pater, and the Slavic Dažbog. Rather than perceiving him as the protector of cattle and pasture, Jiří Polívka, who has written an extensive treatise on the subject, links him primarily to a forest spirit such as Lisun, Polis-



un, and Lešij, for example (Polívka 1927, 175). In his essay on the Wolf Shepherd, Veselin Čajkanović focused on his original character and role, but did not study him within the broader context of Slavic shepherd rites and beliefs. Originally the lame, or the limping last wolf, the Master of the Wolves, suggests certain parallels with the South-Slavic god of cattle and the world beyond Dabog or lame Daba (Čajkanović 1994, 118–122). Mencej established that in the Slavic heritage the Master of the wolves has the same characteristics as Veles/Volos, the pre-Slavic god of death and of the afterworld (Mencej 2001, 248).

Radoslav Katičić has placed the act of closing, or the locking, of wolves' muzzles on St. George's Day in the very center of the pre-Slavic vegetation and fertility myth (Katičić 1987, 27–28). According to him **Zeleni Jurij** (Green George) was the son of Perun. He was born on New Year's Day, carolers (representing Veles) took him to Veles' world of the dead; in spring he once again returned to the world of the living. Building on the hypothesis that St. George replaced the Master of the wolves at the onset of Christianity, Mencej has pointed out the shepherd aspect of this fertility myth connected with the yearly cycle. She suggests that Jurij the shepherd and a victim of the Master of the Wolves, who is often depicted as a shepherd himself, are the same character, and that the son of Perun was truly taken to the world of Veles on the last day of outdoor pasture in the fall. *Zeleni Jurij* was a fertility deity combining both the vegetational and the shepherd aspects (Mencej 2001, 196–204). But the written sources prove that this *Zeleni Jurij*, who appears in late autumn is the opposite twin – Wolf-shepherd or Jarnik – of *Zeleni Jurij* who appears in spring time.

It is undeniable that the period of late autumn is the time dedicated to departed ancestors. At the end of the yearly cycle people are reminded of the brief duration of their own lives. Although people have always remembered and honored their deceased throughout the year, they do so particularly on All Saints' Day (November 1), and on All Souls' Day (November 2), certain that on these days their deceased ancestors, family members and friends are closest to them.

When a person died, their family opened all windows and doors to enable the soul to leave the house. It was believed that for forty days the departed souls visited familiar places and lingered on their own grave, which is why their relatives placed some food there. Since by far the most difficult task for the soul was to traverse water, some traditions – particularly those of the East Slavs – held that Saint Nicholas ferried departed souls to the world beyond.

It is an interesting fact that in Croatian Velebit (in the vicinity of Split) people still attend the cemeteries for departed souls, the so-called *mirilo* (*mera* = measure). Each village had its own "soul cemetery". On their way to a regular cemetery, mourners would stop to make a symbolic grave for the soul of the deceased by taking his measure, afterwards proceeding to the cemetery to bury the body. On their way back they covered the taken measure with stones (Pleterski, Šantek 2010).

Even today people tell stories about supernatural beings connected with beliefs in ghosts, departed souls, death, and the afterlife. These notions often derive from animistic beliefs and also from fear of deceased relatives or returning souls. The restless beings representing the souls that return to the world of the living because of their sins, have been named the *Meraši*, the *Džilerji*, the *Brezglavci* (acephalos – the headless), the *Preklese*

or the **Preglavice** (the troubles), the **Svečari** or the **Svečniki** (the candles), like in this tale from Prekmurje:

*A man from Melinci was returning late at night from Beltinci where he had been to a cattle fair. He had sold a cow, so afterwards he had a few drinks in a pub. When he reached a bridge across the Doubel he was overtaken by a džiler. The džiler jumped on his shoulders and the man had to carry it all the way to the cemetery in Melinci. The apparition then crept down from his shoulders and retired to the mortuary. (Rešek 1995, 59).*

These cursed souls can also appear in human form or in the form of an animal such as a dog, a cat, a frog, or a moth circling a burning candle. In Slavia Veneta, people imagined a departed soul that finds no peace after death as a small roaming light or hovering fire (*fuch voladi*). If a reflection of a hovering fire fell on the laundry drying outside at night the person who would put on such a shirt would be afflicted with erysipelas or even with burning pain popularly referred to as the sickness of Saint Anthony's fire – *fuch di San Antoni*. (Maily, ed. Matičetov 1989, p. 59, no. 8).

All Saints' Day and All Souls' Day are today in Slovenia closely connected with Halloween (Santino 1983). Halloween is now sufficiently popular, and has been incorporated in contemporary legends and jokes such as this one:

*Do you know what kind of a holiday is Halloween?*

*It's the same as Women's Day, only it's Witches' Night.*

Its punch line becomes clear once we know that Halloween is called Witches' Night in Slovenia.

Folk belief traditions have been transformed - or better: traversed - from the visions of the divine to the apparitions of the ghosts, and finally to the jokes about witches.

### **The Midwinter Deities, Mokoš, Pehtra Baba and the Wild Hunt**

A dazzling creature, "Perachtum" illuminated the world in winter and, on a certain night in the middle of winter, strengthened the warmth of the sun so that it could shine upon the earth once again. A supernatural being **Pehtra** (*Pehta*, *Pehtra Baba*) is a successor of Mokoš. The Slavs widely worshipped **Mokoš**, also called *Mokóška*, *Mátoha*, or *Mátoga*. Mokoš was together with **Perun** and **Veles** a female deity who played an important role in the principal Slavic myth. She was connected with water and spinning (Ivanov, Toporov 1983). She was also a Slavic deity of cyclical circulation and renewal, fertility, protector of female chores, particularly of spinning, weaving, and doing laundry. While the Old Church Slavonic root *mok-* denotes wet, damp, the root *mot-* denotes to coil, to spin; *mótok*, for instance, denotes a spinning wheel. Mokoš was also the protector of trades, particularly of spinning, weaving, and music. The deity connected with Mokoš in Slavic traditions was also **Zlata Baba** (Golden Hag); later successors of Mokoš are beside her also **Baba** (the Hag) **Pehtra Baba** – a dazzling creature, **St. Lucia** who was supposed to bring light in the land and was a Christian attendant of Perht, and other Midwinter deities - the personifications of days of the week - like **Torka** (Thusday), **Četrka** (Thursday), **Petka** (Friday, **St. Parasceve**, 14. Oct.), **St. Nedelja** (St. Sunday) and **Kvatra** (Quarter day woman), which also assumed some functions of the Perht. These personifications ensured

that people respected and obeyed the restrictions of spinning and other prescriptions for these days (for more about this see: Krojej 2008, 182–186).

According to popular belief Mokoš or Mokoška was later connected with the Great Witch (Lamia). Davorin Trstenjak wrote down the story about Mokoška – **Lama baba** (Lamwaberl) – living in a castle in a marshy place that he had heard about from Rudolf Puff in Styria:

*Lamwaberl used to live in Grünau, a marshy place not far away from Šent Florjan Square, near the Ložnica that often overflowed its banks. Archaeological artifacts confirm that in the olden times the place had been cultivated. A lonesome farming estate is situated there now, but once upon a time there stood the castle of Mokoška, a heathen princess who lived in it. The castle was surrounded by gardens that were always green. She occasionally helped people but sometimes also harmed them; she was especially wont to taking children with her. At long last, God punished her. On a stormy night the castle and all its gardens sank into the ground. But Mokoška was not doomed. She continued to appear, disguised in different female forms. She still carries off children, especially those who have been neglected by their parents. (Trstenjak 1855, 206).*

The heritage that has been preserved about Baba depicts her as a scary female figure who barred the road to anybody who was for the first time taking cattle to pasture, or was about to undertake a commercial trip, or went to school for the first time, etc. Anybody who chanced upon her had to donate something, for example a piece of bread, kiss her, and so on.

According to tradition Pehtra Baba was, among other things, the leader of the **Wild Hunt**. People imagined it as a night-time procession of rushing and raging demons and departed souls during twelve nights around Christmas and New Year. The popular tradition of the Wild Hunt is based on the concept of the ghosts of the dead storming around at a certain time of the year. This tradition seems to derive from the belief, known already in antiquity, in which the leader of the souls of the dead was Cybele. In the Norse saga Snorra Edda the Wild Hunt, which takes place on battlefields of the fallen warriors, is led by the Valkyries who are bringing slain heroes to Valhalla, the kingdom of Odin.

The tradition of Perhtra Baba or Perta was particularly popular in the region of the Alps, like in the tale from Bovec:

*A man refused to believe that the Pêrte existed. So on Epiphany he set out to await them. In order to see them pass he hid near the bridge across the Koritnica (by Bovec). But although he was hidden the pête knew where he was. As they were passing one of them hacked at his leg with a broad ax, laming him. A year later he waited for them again. The same pête said: "I've forgotten something here last year; I have to take it back." And he was well again. (P-ov 1884, 303–304).*

It was believed that if the Wild Hunt encountered a human it would tear him or her apart, or would fling an axe into them. A year later, at the same time and in the same place, the Hunt would remove the axe and relieve the victim from pain. If they heard the Wild Hunt, people were advised to swiftly throw themselves into the right-hand side wheel track on their path or to cross themselves, step aside, and remain motionless; this was the

only way to avoid grave injuries that could be inflicted upon passersby by the Wild Hunt. Those who mimicked the howling of the Wild Hunt would be thrown a human shoulder or a leg, as if to say, "You hunted with us, so also feast with us!" or "Since you helped with the chasing you will also help with the gnawing!" In Carinthia people still today recount of hunters who chanced upon the Wild Hunt during their nocturnal hunts.

In Resia, the tradition about the Wild Hunt is still known in the form of variants about fallen warriors rushing, either on horseback or on foot, by those who happen to be in that place at that moment. In Val Canale people tell stories about the Wild Hunt burning the clothes on the back of those unfortunates who happen to pass by, even if they swiftly throw themselves on the ground (Kropej, Dapit 2008, p. 36, no. 28).

Pehta or Perta has become a popular supernatural being in Upper Carniola and in the Western Alps. Peter Jakelj - Smerinjekov, a folk storyteller – who inspired the writer Josip Vandot – told stories about **Pehta**, **Bedanec** and **Kosobrin** in the late 1950s and 60s to Milko Matičetov. The recorded material is preserved in the Archives ISN ZRC SAZU. In this way Pehta from Kranjska gora has become a literary heroine in children's books written by Josip Vandot, and she remains to this day one of the principal local tourist attractions because the daughter of Smerinjekov, Marica Globočnik still tells stories about her to the visitors and tourists.

### Zeleni Jurij, Marjetica and the Spring Time

All of these frightening activities of mid-winter supernatural beings awaken the spring that is heralded by **Zeleni Jurij** (Green George) on St. George's Day, he is known as *Jack in the Green* in England. East Slavs had named him also **Jarylo**. Zeleni Jurij is, like **Kresnik**, supposed to be Perun's son. It seems that they are two of Perun's incarnations or sons appearing in different yearly periods.

The Russian philologists Ivanov and Toporov have found mainly on the tradition about Zeleni Jurij, traces of the principal myth of **Perun** and **Veles**, linking Jurij/Jarylo with Balto-Slavic Jarovit, a deity of fertility, who was initially worshipped on April 15 (Ivanov, Toporov 1974, 184).

Both Radoslav Katičić (1987) and Vitomir Belaj (1998) share the opinion that Jurij/Jarylo is the son of Perun and central to the pre-Slavic vegetation and fertility myth. Jurij was taken by envoys of Veles to the land of the dead from which he returned to the world of the living in spring. As a harbinger of spring, Zeleni Jurij is also connected with the circular flow of time and with renewal. According to Katičić's reconstruction of the myth of Zeleni Jurij, the mythic story recounts how young Jurij rides his horse from afar, from the land of eternal spring and the land of the dead – from Veles' land – across a blood-stained sea, through a mountain to a green field. In Nestor's Chronicle from the 12<sup>th</sup> century, the word \*irъj, \*vyrъjъ – "Vyrej" – denotes a paradise beyond the waters, a place to which birds of heaven migrate in winter; the name Jurij, whose etymological origin is the word *irej*, links him with swampland. At the end of his journey, Jurij arrives at the door of Perun's court to marry Perun's daughter (his sister) **Mara**. Together with the sacrifice of the horse, the *hieros gamos* ensures vegetational growth and fertility (Katičić 1989). Some Slovene folk tales and songs also mention an incestuous relationship between a brother and a sister (Tvrdoглаv and Marjetica, SLP I, no. 21; The girl saved from the dragon, no.

22/1-4), which is the sacred marriage already mentioned in the myth of Kresnik. The sacred marriage is therefore connected also with Zeleni Jurij.

It can be gathered from the lore that **Jarnik** is the counterpart, or the twin brother, of Jurij. In some tales, Zeleni Jurij, or **St. George**, has the role of the **Wolf Shepherd** or the Master of the Wolves. People living in the vicinity of Karlovac used to tell that on St. George's Day all wolves gathered in one place, waiting for St. George, who then arrived riding a fiery billy goat. Around Karlovac people even believed that he appeared in the shape of a white wolf to allocate each wolf its own hunting ground (Kelemina 1930, no. 21/II).

**Jurij with a gun** is also mentioned in a folk song that has been preserved in a manuscript written by Anton Martin Slomšek and published by Ivan Grafenauer in Slovenski etnograf (Grafenauer 1956, p. 197-202). The final, fifth verse goes like this:

*/.../ Again a fearsome beast appeared,  
And there came Jurij with his gun.  
He shot the mosquito in the small hole:  
George got the mosquito; the mosquito got the lion,  
The lion got the wolf, the wolf got the fox, the fox got the rabbit,  
The rabbit got the cat, the cat got the mouse, and the mouse got the yellow wheat.  
When, oh when, you peasant poor, when will you get rich?  
(SNP I, no. 966).*

In this song, that has been classified as a children's song about animals, Jurij with a gun plays the role of a hunter hunting animals that in turn hunt one another. Anton Martin Slomšek added a handwritten note that this was one of the oldest songs in Carniola. As frequently happens in folk lore, a mythological character has been transplanted from an abandoned ritual, or from a ritual song, to children's folk lore.

In Ledenice in Gailtal (Austrian Carinthia) folk custom was performed on St. George's day, that was described by Franz Koschier (1957, 862-880): After building a bonfire on a nearby hill local lads also dug a grave for St. George next to it. Wrapped in straw, St. George lay in the grave covered with green pine branches. After a prayer the lads tore down the hill, making a tremendous racket, with St. George in pursuit. Researchers believe that the custom exhibits characteristics of a buried and newly-awoken vegetation deity (Šmitek 2004, 132). However if we regard the folk custom and the narrative tradition about Zeleni Jurij as a common source, we can see that Zeleni Jurij is the young god - the son of Perun, and that **Marjetica** (**Vesna** or **Deva**) is the young goddess - the daughter of **Mokoš**, and that the three figures: Zeleni Jurij, the dragon and Deva form another triangular form, repeating the principal Slavic myth.

Nowadays the customs and processions connected with Zeleni Jurij are being revived mostly by folklore groups that enact them, particularly in Bela Krajina where the customs of celebrating St. George's Day have been preserved longest.

## Conclusion

The material analyzed for the purpose of this paper strongly indicates that the supernatural beings that accompany the yearly cycle are intertwined and related. For example,

both Kresnik and Zeleni Jurij (Green George) appear in the same role of the dragon slayer in the principal Slavic myth. Both of them are the sons of Perun, the God of Heavens, and some sources even indicate that they might be the tenth, or the twelfth, brothers. Both are said to have their opposite counterpart, or a twin brother. The counterpart of Zeleni Jurij is Jarnik, or the Wolf-shepherd (the Master of the wolves), appearing in autumn from the world beyond, from across the waters, he unties the wolves and thus announces the arrival of winter. The counterpart of Kresnik is the false Kresnik, named Vedomec, whom Kresnik has to fight in order to ensure a good harvest in his land. This indicates the **parallels with Indo-European stockbreeding myth** (Lincoln, 1983, 103–124).

The old Slavic deity Mokoš and her daughter, the young goddess Živa, whose name in Slovene folk lore is often Vesna or Marjetica (St Margaret) or Deva (Virgin), are Slavic parallels of the **Indo-European old and young goddesses** examined by Emily Lyle (2007, 67-68). Together with Perun and Veles, Mokoš has been classified as one of the principal Old Slavic deities (Ivanov, Toporov 1983). Therefore Mokoš was the predecessor and the mother of young deities such as Deva, which has been confirmed by toponyms (Šmitek 2006). It follows from the Slovene folk narrative and song tradition that the parents of both Kresnik and Zeleni Jurij were Perun and Mokoš; at the same time they were also the parents of Vesna and Marjetica, who were the sisters and simultaneously the brides, of Zeleni Jurij and of Kresnik.

Slovene narrative tradition thus confirms the conclusion of August Wünsche that **ancient cultures regarded the calendar year and its segments as related in kinship** (Wünsche 1986). In Slovene narrative tradition the cosmogonic deities appear as married couples, brothers, sisters, and children. It also confirms the conclusion that this kin connection is based on kinship ties among gods who had created the year and its course.

During the course of many years, people's attitude toward these myths has changed. Mythological stories gradually transformed into unrelated legends or belief tales, which in turn became increasingly fragmented. Their content changed more than the narrative genres themselves. Today, the supernatural beings from old cosmogonical narratives have acquired a mostly demythicised image. Stories that helped us preserve the memory of mythological characters that accompany the year and its cycle are usually classified as belief tales. Only a few of them could be classified as contemporary legends, and only certain newer elements can be found in jokes and humorous stories, according to the classification of the ethnopoetic genres (Jason 2000, 30-37).

The changing images of these folk belief narratives result from continuously changing cultural and social contexts, whereby supernatural figures acquire a demythicised image in contemporary belief tales, narratives, and urban legends. This contemporary image may approximate spirits and witches, and it may acquire commercial and humorous features. But, surprisingly enough, these ancient supernatural beings are very much persistent in the Slovenian narrative tradition even today. At the same time they appear also in folkloristic events, contemporary customs as well as in literature and art.

## Bibliography and Abbreviations

- Belaj, V. (1998) *Hod kroz godina. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i verovanja*, Zagreb: Golden Marketing.
- Bošković-Stulli, M. (1960) Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung, *Fabula*, vol. 3/3, p. 275–298.
- Čajkanović, V. (1994) *O vrhovnom bogu u staroj srpskoj religiji* (1. edition 1941) Beograd: Srbska književna zadruga.
- Ginzburg, C. (1989) *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino: Einaudi.
- ISN ZRC SAZU = Inštitut za slovensko narodopisje Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti (Institute of Slovenian Ethnology at the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts).
- Ivanov, V. V. and Toporov, V. N. (1974) *Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej*, Moskva: Nauka.
- Ivanov, V. V. and Toporov, V. N. (1983) K rekonstrukciji Mokoši kak ženskoga personaža v slavjanskoj versii osnovnogo mifa, *Balto-slavjanskije issledovanija 1982*, Moskva, p. 175–197.
- Jason, H. (2000) *Motif, Type and Genre: A Manual for Compilation of Indices. A Bibliography of Indices and Indexing* (FF Communications 273), Helsinki: Academia scientiarum Fennica.
- Katičić, R. (1987) Hoditi-roditi. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, vol. 33, p. 23–43.
- Katičić R. (1989) Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, vol. 35, p. 57–98.
- Kelemina, J. (1930) *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje, Družba sv. Mohorja.
- Kociančić, S. (1854) Navade primorskih Slovincov, *Slovenska bčela*, vol. 4, p. 157.
- Kretzenbacher, L. (1941) *Germanische Mythen in der epischen Volksdichtung der Slowenen. Ein Beitrag zur einer Kulturgestaltung in deutschen Grenzraum*, Graz: Das Joanneum Schriften des südostdeutschen Institutes.
- Kropej, M. (2008) *Od ajda do zlatoroga: Slovenska bajeslovna bitja*, Celovec-Ljubljana-Dunaj: Mohorjeva založba.
- Kropej, M. (2008) Slovene Midwinter Deities and personifications of Days in the Yearly, Work, and Life Cycles, in: Mencej, M. (ed.) *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present* (Županičeva knjižnica 25), Ljubljana: University of Ljubljana, p. 181–197.
- Kropej, M. and Dapit, R. (2006) *Prek šibja, prek trnja, prek borov, prek dolov: Slovenske pripovedke o čarovnicah, čarovnikih in vračih*, Radovljica: Didakta.
- Kropej, M. and Dapit, R. (2008) *Kole, kole, koledo, leto lepo mlado: Slovenske ljudske pripovedi ob letnih mejnikih*, Radovljica: Didakta.
- Lyle, E. (2007) Narrative form and the Structure of Myth, *Folklore*, vol. 33, Tartu, p. 59–69.
- Lincoln, B. (1983), *Priests, warriors and cattle. A study in the ecology of religions*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Lipovec Čebrown, U. (2008), *Kročere zdravja in bolezni. Tradicionalna in komplementarna medicina v Istri* (Županičeva knjižnica 24), Ljubljana: University of Ljubljana.
- Mailly, A., ed.: Matičetov, M. (1989), *Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie*, Gorizia: Editrice Goriziana.

- Mencej, M. (2001) *Gospodar volkov v slovanski mitologiji* (Županičeva knjižnica 6), Ljubljana: University of Ljubljana.
- Mikhailov, N. (1998) *Kr(e)snik, eine Figur der slowenischen Version des urschlawischen Hauptmythos. Baltische und slawische Mythologie* (Studia Mythosemeiotica 1), Madrid: Actas.
- Mulec, K. (1858) Kresniki, basnoslovni vitezi starih Slovincov. *Novice*, vol. 16, p. 253–254.
- Pajak, J. (1882), Vurberški Krsnik, *Kres*, vol. 2, p. 578–581.
- Pajak, J. (1884) *Črtice iz duševnega žitka štaj. Slovencev*, Ljubljana: Matica slovenska.
- Pleterski, A. and G. P. Šantek (2010), Mirila. Kulturni fenomen. (Ed: A. Pleterski, G. P. Šantek) *Studia mythologica Slavica – Supplementa 3*
- Pohorski, F. (1858) O Kresniku. Slovenske narodne pripovedke. *Novice*, vol. 16, p. 374.
- Polívka, J. (1927) Volči pastyr, *Sbornik praci verovanych profesoru Dru Václavu Tillovi k šesdesatym narozeninam 1867–1927*, p. 159–179.
- P-ov. (1884) P ê r t e. *Slovan*, vol. 1/38, p. 303–304.
- Rešek, D. (1995) *Brezglavjeki* (Glasovi 9), Ljubljana: Kmečki glas.
- Santino, J. (1983) Halloween in America: Contemporary Customs and Performances, *Western Folklore*, vol. 42, p. 1–20.
- Slekovec, M. (1895) Vurberg. Krajepisno-zgodovinska črtica, *Slovenski gospodar*, vol. 1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; p. 5–6; 14–15; 24–25; 33–34; 42–43; 51–52; 60–61; 69–70; 77–78; 86–87; 95–96; 103–104; 112–113.
- Šašelj, I. (1906), *Bisernice iz belokranjskega narodnega blaga 1*, Ljubljana: Katoliški tisk.
- SLP I = *Slovenske narodne pesmi I*. Ljubljana: Slovenska matica 1970.
- SNP = Štrekelj, K. *Slovenske narodne pesmi I–IV*, Ljubljana: Slovenska matica 1895–1923.
- Šmitek, Z. (2003) *Sledovi potujočih duš. Vedomci, kresniki in sorodna bajna bitja*, Radovljica: Didakta.
- Šmitek, Z. (2004) *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*, Ljubljana: Študentska založba.
- Šmitek, Z. (2006) Vurberk. Kačji grad sredi »svete pokrajine«, Mošenički zbornik, vol. 3, p. 83–92.
- Trstenjak, D (1855) Starozgodovinski pomenki: Cvetlica Lotos in njen pomen na noriških rimskih kamnih, *Novice*, vol. 13/ 52, p. 206–207.
- Trstenjak, D. (1859) Mythologične drobtine, *Glasnik slovenski*, vol. 3 /1, p. 78–79.
- Trstenjak, D. (1870) Raziskovanja na polji staroslovanske mythologie: 2. Pripovedka o Vurmbergu, *Letopis Maticе slovenske*, p. 21.
- Valjavec, M. (1866) Narodne stvari: priče, navade, stare vere. *Slovenski glasnik*, vol. 9/1-4, 6; p. 23–28; 67–70; 108–112; 146–151; 229–230.
- Valvasor, J. W. (1689) *Die Ehre des Herzogthums Krain 1–4*. Laibach-Nürnberg: J. Krajec Buchdruckerei.
- Wünsche, A. (1986) Das Rätsel vom Jahr und seinen Zeitabschnitten in der Weltliteratur. *Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte*, N.F., vol. 9, p. 425–426.



## Od tradicije do sodobnih zgodb: spreminjajoče življenje nekaterih slovenskih bajeslovnih bitij letnega cikla

Monika Krojej

Članek se osredotoča na ljudsko pripovedno tradicijo in pravljice o slovenskih bajeslovnih bitjih, ki spremljajo letni cikel. Med drugim so obravnavani *Kresniki* (*Benandanti*) – branilci pred čarovnicami in demoni, ki so bili še posebej prisotni v času poletnega solsticija. V pozni jeseni, ob dnevu mrtvih (1. november) in na dan vseh svetih (2. november), so si ljudje živo pripovedovali zgodbe o duhovih in dušah pokojnih. Prav tako so v času volčjih praznikov, ki jih Južni Slovani imenujejo *martinci* (okoli godu sv. Martina, 11. novembra), verjeli, da pride z onega sveta *Volčji pastir* (gospodar volkov). Ob zimskem solsticiju naj bi imele moč sredozimke: *Mokoš*, *Zlata baba*, *Pehtra baba* (*Pehta*) in druga ženska boštva, ki so bila pogosto povezana s prejo in ženskimi opravili. Pomladi ljudsko izročilo opeva *Zelenega Jurija* (*Jarylo*), prinašalca rodovitnosti in sončne toplote.

Raziskava je pokazala, da so "glavni junaki" med omenjenimi bajeslovnimi bitji med seboj povezani in celo v sorodstvenih odnosih. Tako slovensko mitopoetično izročilo potrjuje ugotovitve A. Wünscheja, da so božanstva in polbožanstva najstarejših mitov, ki so po eni strain ustvarjala svet, po drugi pa so tudi spremljala letni cikel in ciklično kroženje narave, med seboj sorodstveno povezana in nastopajo bodisi kot poročeni pari, bratje, sestre, otroci, kakor tudi med seboj nasprotujoči si dvojčki. Na ta način prevzemajo vloge bogov slovanskega glavnega mita, katerega protagonisti so Perun, Veles in Mokoš. Prav tako je raziskava tudi potrdila, da so te sorodstvene povezave osnovane na mitih o stvarjenju sveta in o stvarjenju leta in njegovega cikla; kakor tudi na indoevropskem živinorejsko-poljedeljskem mitu o kraji in ponovni osvoboditvi pridelka, ki ga je rekonstruiral B. Lincoln.

Spreminjajoče podobe in oblike teh bajeslovnih bitij in verskih predstav, povezanih z njimi, so se prilagajale družbenim, gospodarskim in kulturnim spremembam v svetu. Tako se je spomin nanje ohranil do današnjih dni, preživel pokristjanjenje in druge ideološke spremembe. V teku tega procesa je bilo izročilo demitizirano in je sčasoma postalo sestavni del sodobnega pripovedništva, verovanj, urbanih legend in šal, kakor tudi predmet poustvarjanja in umetniški navdih.



# Od staroslovanskega Svarožiča/Radogosta do slovenskega Kresnika

Zmago Šmitek

Posvečeno Nikolaju Mikhailovu

*The mythological figure of the god Svarožič/Radogost is known from relatively recent sources dating from the period from the eleventh to fourteenth century. These sources suggest that eastern and western Slavs venerated him as the deity of fire, Sun and war, and ethnological and linguistic data point to his presence in the territory of southern Slavs as well. Since the name and the function of Svarožič/Radogost is so widespread, a more detailed explanation is needed, based both on the etymological research of François Cornillot and an analysis of Slovene folk songs about a young prince joining his worshippers during midsummer festivities. The Slovene oral tradition of the royal hero Kresnik can also be included within this conceptual framework*

Iz ruskega verskega besedila *Slovo nekoga hristoljubca* iz 14. stoletja nam je znano, da so stari Rusi molili k ognju, ki so ga imenovali Svarožič. V slovanskem prevodu Malasove kronike (12. stoletje) je bil primerjan s starogrškim Hefajstom. Kot sin Svaroga pa je med Rusi nosil tudi vzdevek sončni Dažbog (Ipatijevski rokopis, 12. stoletje). Svarožič je bil tudi glavno božanstvo polabskih in baltskih Slovanov. Med njimi omenja kult Svarožiča sveti Bruno v pismu Henriku II. (leta 1008) z imenom *Zuarasic*, za njim pa Thietmar iz Merseburga v svoji Kroniki (*Chronicon* 6.23, pred letom 1018) kot toponim *Zuarasici*, ki je označeval svetišče boga Svarožiča. Sveti Bruno je v svojem zapisu postavil nasproti »hudiču Svarožiču« svetega vojščaka Mavricija kot vodjo krščanskih svetnikov, kar bi lahko pomenilo, da je Svarožič veljal v svojem slovanskem okolju za voditelja nebesne vojske. V svetišču v Retri naj bi mu žrtvovali glave premaganih nasprotnikov, nataknjene na kopja<sup>1</sup>.

Po zgodovinskih pričevanjih je bil Svarožič med Slovani znan in čaščen tudi z imenom ali vzdevkom Radogost ali Radigost. Adam iz Bremna je med leti 1074 in 1076 zapisal teonim Redigast (*Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* 2.21). Helmold pa je v letih med 1164 in 1168 uporabil ime Radigast (*Chronica Slavorum* 1.21). Ime tega božanstva, povezanega z ognjem, pa ni bilo znano le Slovanom ob Odri in Labi, pač pa ga kot osebno ali krajevno ime odkrijemo tudi na obsežnem ozemlju od Poljske in Češke do Srbije in Rusije:

<sup>1</sup> V. V. Ivanov, V. N. Toporov, Svarog, Svarožič, v: *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik*, Svetlana M. Tolstoj in Ljubinko Radenković (ur.), Beograd 2001, str. 484-485; Aleksandar Loma, Svarog, Svarožič, v: *Slovenska mitologija...*, str. 485.

Radgost – poljsko osebno ime  
Radhost, Radohost – staročeško osebno ime  
Radogost – srbsko in hrvaško osebno ime, 13.-14. stoletje  
Radogost' – starorusko osebno ime z območja Novgoroda  
Radogošča – staroukrajinsko osebno ime  
Radhoš' – toponim na severnem Moravskem  
Radogošta, Radohostice ipd. – srbski in hrvaški toponimi  
Radogoša – toponim v Kosturskem (Bolgarija)  
Radogošč' – ruski hidronim v porečju Dnjepra v Orlovskem okrožju  
Radogošča – ruski hidronim na območju Pripjata<sup>2</sup>.

Za našo razpravo je pomembno, da je bilo osebno ime Radogost znano tudi našim prednikom. To je bilo ime moža (zapisano kot *Radagozt*), ki je okoli leta 975 živel v Belanski dolini na Koroškem, v krajih ob reki Zilji, ki so bili šele v zadnjem stoletju ponemčeni. Arhivski viri iz tega časa poročajo, da je freisinški škof Abraham dobil od plemenitega klerika Ruodharja nekaj kmetij na Beli (Zgornja Bela/Obervellach), med imetniki le teh pa nastopa tudi Radogost<sup>3</sup>. Že Anton Tomaž Linhart je v 18. stoletju iz Radogostovega imena izvajal hidronim Radovna (pritok Save) in toponima Radovljica in Rodne, čeprav je iz prvih dveh imen mogoče sklepati samo na osnovo Rado-<sup>4</sup>. V oronimu Ragodost v Bosni, v bližini hriba Perun pri Varešu, nastopa metateza, ki je verjetno tabuistično motivirana<sup>5</sup>. V takšnih primerih bi že lahko dopuščali simbolični in sakralni pomen imena tudi pri južnih Slovanih.

Na blejskem otoku naj bi po lokalnem ljudskem izročilu stalo nekakšno pogansko svetišče, tam pa so bili kasneje odkriti tudi staroslovanski grobovi. Morebiti je prav ljudski glas v drugi polovici 18. stoletja spodbudil Franca Antona Breckerfelda k zapisu o Radogostovem templju na blejskem otoku, do katerega naj bi čez jezero vodilo leseno mostišče. Podatek je povzel Anton Linhart v *Poskusu zgodovine Kranjske*<sup>6</sup>. Ker pa je bila Breckerfeldova »formulacija enaka kot že prej pri Valvasorju za opis Radegastovega svetišča v Retri na Pomorjanskem, gre najverjetneje za samovoljno /.../ priredbo<sup>7</sup>.

Na Slovenskem se je ohranilo tudi nekaj krajevnih imen z osnovo –Svar. Takšni sta krajevni imeni Svarje in Svarošek ter vodno ime Svarina. Krajevno ime Sromlje (leta 1309 *Swaromel*) je prvotno označevalo prebivalce Svaromovega naselja<sup>8</sup>. Vas Verače pri Podčetrtku se je v arhivskih virih iz leta 1480 še imenovala *Tbaraschitzberg*, »Svarožičev hrib«.

<sup>2</sup> Ljubov V. Kurkina, \*ord(o)gostь/\*rad(o)gostь etc., v: *Etimologičeskij slovar' slavjanskih jazykov, Praslavjanskij leksičeskij fond*, Vyp. 32, Moskva: Nauka 2005, str. 147-148. Toponime iz imena Radogost omenja Franc Miklošič v delu *Die Bildung der slavischen Personen- und Ortsnamen*, Heidelberg 1927, str. 91 (ponatis razprave iz *Denkschriften der Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historischen Klasse*, Wien 1860-74?).

<sup>3</sup> Franc Kos, *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku*, 2. knjiga, Ljubljana 1906, str. 348, št. 452. Primerjaj tudi: Fr(anc) Kos, Ob osebnih imenih pri starih Slovencih, *Letopis Matice Slovenske* 1886, str. 132, št. 208.

<sup>4</sup> Anton Tomaž Linhart, *Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije*, 1-2, Ljubljana 1981, str. 260.

<sup>5</sup> Aleksandar Loma, Radogost, v: *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik*, Svetlana M. Tolstoj in Ljubinko Radenković (ur.), Beograd 2001, str. 461.

<sup>6</sup> Anton Tomaž Linhart, *Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije* 1-2, Ljubljana 1981, str. 260.

<sup>7</sup> Andrej Pleterski, Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih, *Zgodovinski časopis* 50 (1996), št. 2, str. 173.

<sup>8</sup> Marko Snoj, *Etimološki slovar slovenskih zemljepisnih imen*, Ljubljana 2009, str. 392.

Po poročilu Jakoba Kelemine je bil nek toponim severozahodno od Celja v srednjeveških listinah zapisan kot *Zwarocz*<sup>9</sup>. Ime Svarog pa nastopa v imenu zaselka in gradu Torek pri Senovem (leta 1309 *Twaroch*)<sup>10</sup>. Tudi ime demona v Istri, *Švaržič*, kaže na tradicijo Svarožiča med Južnimi Slovani. Pri Čehih, Slovakah in Ukrajincih pa je spomin na Svaroga ali Svarožiča ognjeni duh Rarog (*Rároch, Rároch* ipd.)<sup>11</sup>.

A tudi tedaj, ko osebna in krajevna imena ne potrjujejo obstoja religioznega kulta Radogosta ali Svarožiča, vendarle kažejo na kulturno sorodnost in neko skupno tradicijo na obsežnih slovanskih območjih. Glede na teritorialno razširjenost bi pričakovali, da je ta tradicija dokaj stara. Vprašamo pa se lahko tudi, od kod izvira ta tradicija?

Med strokovnjaki se je uveljavilo mnenje, da je izvir imena in teonima Radogost treba iskati v imenu slovanskega princa Ardagastosa, ki ga omenjata Teofanes (*Kronografija* 254.11) in Teofilakt iz Simokate (*Zgodbe* 6.7 in 6.9). Teofilakt je opisal vdor Slovanov do obzidja Bizanca leta 584 in kot vodjo enega od slovanskih oddelkov omenja Ardagasta<sup>12</sup>. Zasluga lingvистa François Cornillota je ugotovitev, da se ime dinastije Ardagastos povezuje z imenom iransko-skitskega božanstva Ardagušt, ki je predstavljalo božanski ogenj<sup>13</sup>. Teonim slovanskega boga ognja Radogosta po Cornillotu izhaja iz naslednje etimološke linije: Arta wahišta > Ardagušt > Ardagast > Radogost. Arta je staroiranska paralela sanskrtskemu *ṛta* (božanski red, pravičnost, latinski *ritus*), iranski *artawān* pa je v istem smislu blaženi pravičnik v raju. Tako kot je staroindijska *ṛta* povezana z Agnijem, božanskim ognjem, se staroiranska *arta* povezuje z Atarjem.

Pomembno je torej spoznanje, da ima slovanski Svarožič/Radogost korenine v jeziku in kulturi skitskih ljudstev, ki so naseljevala stepski pas ozemlja severno od Črnega morja. Tod je prišlo do stika s Slovani in do prenosa pomembnih sestavin religije in mitologije, kar je vidno tudi v slovanskih jezikih, v izrazih bog, ogenj/vatra, nebo, div, zli, kazen, kajati, sram, ipd.<sup>14</sup> Jasnejša nam postane Radogostova povezava z ognjem, svetlobo, pa tudi z institucijo vladarja in vojaško organizacijo. Očitno pa je tudi, da na baltski kult Svarožiča/Radogosta niso v tolikšni meri vplivali germanski vzori, kot so razlagali starejši avtorji.

Kultura Slovanov v času prvih germanskih kronistov v 11. stoletju ni mogla biti celovita in tudi dejansko ni bila več enotna. Kulturna delitev med vzhodnimi, zahodnimi in južnimi Slovani je bila tedaj že jasno razpoznavna. Iz teh časovnih in pokrajinskih okoliščin so izhajale tudi samosvoje poteze v religiji in mitologiji. Oleg N. Trubačev je dokazoval, da so se največje inovacije na tem področju dogajale predvsem v obdobjih slovanskega

<sup>9</sup> Jakob Kelemina v recenziji J. Peisker, Tvarog, Jungfernsprung und Verwandtes, *Etnolog* 1 (1926-27), str. 167.

<sup>10</sup> Pavle Blaznik, *Historična topografija Slovenije, II., Slovenska Stajerska in jugoslovanski del Koroške do leta 1500*, knj. 2, SAZU, Zgodovinski inštitut Milka Kosa, Maribor 1988, str. 428.

<sup>11</sup> Loma, str. 485.

<sup>12</sup> Franc Kos, *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku*, 1. knjiga, Ljubljana 1902, str. 108, št. 90; primerjaj tudi str. 134, št. 108.

<sup>13</sup> François Cornillot, Le feu et le prince des Slaves (Première partie): De Svarožič à Ardagastos, *Slovo* 15 (1994), str. 53-54.

<sup>14</sup> Nekatera novejša dela o tej problematiki: Oleg N. Trubačev, Iz slavjano-iranskih leksičeskimi otnošenij, *Etimologija* 1965, Moskva 1967, str. 3-81; Oleg N. Trubačev, Lingvističeskaja periferija drevnejšego slavjanstva: Indoarijcy v Severnom Pričernomor'je, *Voprosy jazykoznanija* 1977, No. 6, str. 13-29; Josef Reczek, *Nejstarsze slowiańsko-irańskie stosunki jezykowe*, Kraków 1985; Varja Cvetko Orešnik, *K metodologiji preučevanja balto-slovansko-indoirańskih jezykovnih odnosov*, Prvi del, Zbirka Linguistica et philologica, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša, Ljubljana 1998, str. 126-127; Aleksandar Loma, *Skytische Lehnwörter im Slavischen. Versuch ein Problemstellung*, *Studia etymologica Brunensia* 1, I. Janyčková and H. Karlikova (eds.), Praha 2000, str. 333-350.

srečevanja s krščanstvom in na stičnih točkah z njim. V 11. stoletju torej ni obstajal nek enoten slovanski panteon. Upoštevati je tudi treba, da so se v južnoslovanskem prostoru ohranile nekatere arhaične prvine, ki jih ne zasledimo pri vzhodnih in ne pri zahodnih Slovanih. Slovenskega Kresnika zato seveda ne moremo razglasiti za nekakšno preprosto kopijo polabskega Svarožiča/Radogosta. Kljub temu pa je zahodnoslovansko in baltsko primerjalno gradivo tako pomembno in zanimivo, da ga moramo nujno upoštevati, seveda z določeno mero pazljivosti<sup>15</sup>.

Ob ugotovitvah, ki jih je predstavil Cornillot, pa tudi ob rezultatih raziskav južnoslovanske sakralne topografije in toponimije, bi kazalo revidirati stališče, da pri Slovanih »ne more biti govora o skupnih podedovanih religioznih predstavah, kakor jih poznamo ob koncu poganske dobe pri Rusih in Pomorjancih«<sup>16</sup>. Ko je pred desetletji o tem problemu pisal France Bezlaj, je sicer priznal, da je Rusom in Pomorjancem skupna paralela Svarog : Svarožič, vendar je to pojasnil tako kot pred njim že Jagić<sup>17</sup>, da »utegne biti ta skupna poteza šele plod kasnejših trgovskih stikov. Ko so Arabci v sedmem stoletju zaprli Sredozemsko morje za mednarodni promet, se je vsa evropska trgovina z vzhodom preusmerila na severno prometno pot preko Baltika, ruskih rek in Kaspiškega morja. Razvoj slovanskih mest kakor Arkone, Novgoroda in Kijeva, je prav tako kakor nemška hanzeatska mesta neposredni rezultat te nove prometne poti. Samo na te novo nastale kulturne centre se nanašajo sodobna poročila arabskih popotnikov in zahodnih misionarjev, za vse ostalo velikansko slovansko zaledje pa nimamo nobenih direktnih poročil«<sup>18</sup>.

Sodobna znanost daje temu fenomenu drugačne poudarke, predvsem pa ugotavlja, da lahko upravičeno govorimo o splošnoslovanski podobi najvišje ravni bogov: »Ta v glavnem temelji na gradivu izročil, ki so se še v zgodovinskem času ohranile na dveh nasprotnih območjih Slavije – na skrajnem severozahodu in na skrajnem vzhodu/jugovzhodu (v Kijevu) in delno na severovzhodu (v Novgorodu), torej prav tam, kjer so se ob intenzivnejših interakcijah z drugimi kulturnimi izročili in jeziki posebej trdno ohranili arhaizmi in se – še več – pod 'tujim' pritiskom celo aktualizirali in okrepili svoje pozicije, četudi samo tako dolgo, dokler ravnotežje med 'svojim' in 'tujim' ni bilo porušeno«<sup>19</sup>.

Poskusi rekonstrukcije stare religije Slovanov so v zadnjih desetletjih dobili spodbudo in teoretično oporo zlasti v raziskavah V. V. Ivanova in V. N. Toporova o žanrskih matrikah praslovanskega slovstva in njihovih povezavah z ritualom. Pomembna spoznanja je prineslo tudi preučevanje umeščanja staroslovanskih kulturnih lokacij v pokrajino. Obe metodi sta pomagali razkriti »arhetipsko strukturno mrežo lastnosti, ki se skozi tisočletja in prostor ni bistveno spreminjala«<sup>20</sup>. Če si podrobneje ogledamo prostorsko strukturo, ta po Andreju Pleterskem obsega trojico svetih krajev, ki sestavljajo trikotnik, v katerem sta »božanstvi nebesnega in zemeljskega /.../ izenačeni s poletnim in zimskim sončnim

<sup>15</sup> V zvezi s tem glej: Nikolai Mikhailov, *Balto-slovenica: Alcuni paralleli mitologici, Res Balticae* 1996, str. 151-178 (zlasti poglavje II., pruss. *kresze* – slov. *kres*, str. 164-166).

<sup>16</sup> France Bezlaj, Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih, *Slovenski etnograf* 3-4 (1951), str. 343.

<sup>17</sup> Vatroslav Jagić, *Mythologische Skizzen, I. Svarog und Svarožič, Archiv für slavische Philologie* 4 (1880), str. 412-427.

<sup>18</sup> Bezlaj 1951, str. 343.

<sup>19</sup> Vladimir N. Toporov, *Predzgodovina književnosti pri Slovanih: Poskus rekonstrukcije*, Zbirka Županičeva knjižnica št. 9, Ljubljana 2002, str. 68.

<sup>20</sup> Andrej Pleterski, Mitska stvarnost koroških knežjih kamnov, *Zgodovinski časopis* 50 (1996), št. 4, str. 482.

obratom, enakonočje pa je božanstvo, ki ju povezuje«<sup>21</sup>. Prvi dve božanstvi sta vladali nebesnemu in htonskemu svetu, tretje, ženskega spola, pa je pripadalo zemeljsko-vodnemu svetu. Srednji del pokrajine bi tako pripadal Perunu, jug ali vzhod Velesu in sever ali zahod boginji Mokoš<sup>22</sup>. Iz obsežnih Cornillotovih izvajanj izvemo, da so tudi v skitsko-iranskem prostoru imele ključno vlogo triade, ki so ponazarjale gibanje Sonca. V tem primeru je šlo za jutranje (vzhodno), opoldansko (južno) in popoldansko (zahodno) Sonce. Zahajajoče Sonce, Apam Napat, je vsakokrat potonilo v varstvo vode, ki jo je posebljala boginja Anahita.

Marsikaj torej kaže, da se naša zgodba začenja na ozemljih, ki so bila pod močnim vplivom iranske kulture. Prototip vladarja je bil v starem Iranu mitološki polbožanski junak Yima. Yima je bil kot prvi smrtnik tudi prvi posrednik med ljudmi in bogovi pri žrtevem ognju. Vladal je v svojem paradizu nekje na južni strani sveta, kamor so po smrti prišli izbrani pravičniki. Njegova indijska paralela je bil začetnik človeške rase, gospodar onstranstva in sodnik duš pokojnikov, Yama. Tudi on je prestoloval na jugu, zato so v vedski Indiji polagali umirajoče ljudi na zemljo z obrazi obrnjenimi v to nebesno smer. Povezan je bil z ognjem in je imel solarne karakteristike<sup>23</sup>.

Po staroiranskem koledarju se je novo leto začelo 21. marca ob pomladanskem ekvinoxu. Prvi mesec je bil po tradiciji Aveste posvečen pravičnim pokojnikom *fravašijem*, zato se je imenoval *fravašinam* (pehlevijsko *frawardin*). Duše umrlih so dejansko čistili že v dneh od 10. do 20. marca, ki so pomenili konec starega leta. Tedaj naj bi se duše vračale v človeško okolje obiskovat svojce<sup>24</sup>. Po Avesti naj bi se duše umrlih hranile s pomladanskim maslom. V zvezi s tem je navada vzhodnih Slovanov, da naredijo kolač iz masla, smetane in belega sira in kos tega peciva položijo na grob. To se dogaja na *radunico*, *radonico* ali *radovnico*, velikonočni torek (ponekod tudi na ponedeljek), ko naj bi duše prednikov gostovale na svojih domovih ali ko naj bi bil po krščanski razlagi čas Kristusovega vstajenja. Ime *radunica* ipd. izhaja iz besede rad (»srečen«) in radovati se<sup>25</sup>.

V Avesti ima Yima vzdevek *xšaeta* ( »svetleč«, »bleščoč«, »žareč«), kar kaže na njegovo povezanost z ognjem. Izraz *xšaeta* nastopa le še pri omembah Sonca, t.j. sončnega ognja, in podvodnega ognja Apam Napat. Ogenj v vodi je bil utelesen kot nevihtni blisk, zahajajoče sonce nad morjem ipd. Opoldanski sončni ogenj je bil Atar, na južni strani neba, popoldanski ogenj Apam Napat pa je obvladoval zahodno nebesno stran. Blagoslov najvišjega boga v obliki svetlobe se je imenoval *xvarənah* (*hvarənah*). Tri vladarske kvalitete *xvarnah*, ki jih je imel Yima, odgovarjajo trem vrstam svetlega ognja: tistega pri svečnikih (Atar) vojščakih (Apam Napat) in poljedelcih/živinorejcih (Mitra). Vzdevka Mitre sta bila Wispati (od tod tudi slovansko *gospodb* in *gospodarb*) in Baga (*bogb*)<sup>26</sup>.

Indoiranski mitološki junak \*Wrtrahan, ubijalec kačjega htonskega demona, je imel v indijskem prostoru svojega dvojnika v vedskem bogu Indri. Med Skiti, na območju step

<sup>21</sup> Ibid., str. 482.

<sup>22</sup> Andrej Pleterski, Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih, *Zgodovinski časopis* 50 (1996), št. 2, str. 181.

<sup>23</sup> Primerjaj: Zmago Šmitek, Kusum P. Merh, Yama: the glorious lord of the other world (recenzija), *Studia mythologica Slavica* 8 (2005), str. 271-272.

<sup>24</sup> Cornillot 1994, str. 84

<sup>25</sup> Cornillot 1994, str. 86-87; T.A. Agapkina, Radunica, v: *Slavjanske drevnosti*, Tom 4, Rossijskaja akademija nauk, Institut slavjanovedenija, Moskva 2009, str. 389-391.

<sup>26</sup> François Cornillot, Le feu et le prince des Slaves: De Svarožič au Borysthène, *Slovo* 16 (1995-96), str. 132, 134.

severno od Črnega morja, pa je bil to \*Waragan, zmagovalec nad demonom Waro (v indijski obliki Valo ali Vrto). V izvorni skitski obliki je bil morebitna inkarnacija samega Waragana beli konj, \*Aspa-waragan<sup>27</sup>. Na ta mitološki lik se je pozneje toliko lažje navezal krščanski kult svetega Jurija, jahajočega na belem konju, ki se je iz Bizanca hitro širil v Rusijo. Pri baltskih Slovanih sta bila atributa Svarožiča konj bele barve in kopje, podobno kot v svetišču Sventovita v Arkoni.

Bojevniško božanstvo skitskih plemen (primerljivo z Mitro) je bilo \*Sparag ali \*Sfarag, kar prav tako izhaja iz imena \*Aspa-waragan. Od tod pa prihaja ime vladarske dinastije, ki se v grški transkripciji glasi Spargapeithes ali Spargapises<sup>28</sup>. Kraljevski antropnim Spargapeithes ali Spargapises bi lahko – po Cornillotu – prevedli kot »sinovi boga na zmagujočem konju«<sup>29</sup>. Ta oblika je v severnih skitskih narečjih prešla iz oblike \*Sparag v \*Sfarag. Slovanski odmev te besede je teonim Svarog, ki ga leta 1114 omenja *Ruska kronika*. Iz njegovega imena je bil izpeljan teonim Svarožič, »sin Svaroga«. Kult Svarožiča torej pri Slovanih ne more biti sorazmerno nov in izoliran pojav, saj ima osnove v starejši plasti slovanske kulture.

Po mnenju Jakoba Kelemine je na Slovenskem bog Svarožič nastopal z vzdevkom Kresnik<sup>30</sup>. Tedaj, pred osmimi desetletji, se je njegova trditev brez prepričljivih argumentov zdela precej tvegana. Zato ji je svojčas oporekal tudi France Bezlaj<sup>31</sup>. Zdaj bi ob Cornillotovih izvajanjih in z upoštevanjem dublete Radogost lahko obnovili to hipotezo. V to smer nas vodijo tudi tipološke analogije med mitološkima likoma slovenskega Kresnika in iranskega Yime. Zapisali smo že, da cela vrsta teh analogij »kaže na tesno prepletenost Yimove podobe z ognjem in Soncem in morebiti pojasnjuje tudi tovrstne relacije pri Kresniku«<sup>32</sup>. Skitski teonim \*Sparagapəša (»sin Sparaga/Sfaraga«) je bil tudi vzdevek podvodnega ognja. V mitologiji Osetincev, daljnih potomcev Skitov, še zdaj velja ogenj za sončevega sina<sup>33</sup>. Prav tako je pri njih znana prisega nad ognjiščem. Aleksandar Loma je s tem primerjal srbski božični obred polazajnika (polazenika), imenovanega Radovan, ki se dogaja na hišnem ognjišču<sup>34</sup>.

Ime Radogost je po ljudski etimologiji pomenilo »radi gost« in je pomenilo tistega, ki rad sprejme svoje goste ali tistega, ki dobro skrbi za goste ipd. Primerjaj češko: radohostinství – gostoljubnost. Praznik mrtvih se pri vzhodnih Slovanih imenuje radunica. Vse to vsebuje pomen »radovati se«. Anton Tomaž Linhart je leta 1791, sledeč Karlu Gottlobu Antonu, imenoval Radogosta »bog veselja ali dobrodelni veseli tujec«<sup>35</sup>. Kres je bil za Slovence »oganj tega veselja«; tako ga vsaj označuje Hipolit (Janez Adam Gaiger) v svojem rokopisnem slovarju *Dictionarium trilingue* (II. 63) iz leta 1711. Pomladanski ognji so bili tudi drugod v Evropi povezani s praznovanjem plodnosti in ljubezni; ponekod so se po bogu Jupitru imenovali »iovius«, »iovialis« (veseli, veseljaški).

<sup>27</sup> François Cornillot, *L'aube schytique du monde slave*, *Slovo* 14 (1993?), str. 196-199.

<sup>28</sup> Cornillot 1993, str. 184.

<sup>29</sup> Cornillot 1993, str. 201.

<sup>30</sup> Jakob Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930, str. 8; enako tudi v Keleminovi recenziji J. Peisker, *Tvarog, Jungfernsprung und Verwandtes*, *Etnolog* 1 (1926-27), str. 166-169.

<sup>31</sup> Bezlaj, str. 346.

<sup>32</sup> Zmago Šmitek, *Mitološko izročilo Slovencev: Svetinje preteklosti*, Ljubljana 2004, str. 154.

<sup>33</sup> Cornillot 1993, str. 206; citira V.I. Abaeva, *Dohristianskaja religija Alan*, Moskva 1960, str. 11.

<sup>34</sup> Loma (Radogost), str. 461.

<sup>35</sup> Anton Tomaž Linhart, *Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije*, 1-2, Ljubljana 1981, str. 260



»Mladi kraljevič«, ki ga poznajo ljudske kresne pesmi na večjem delu slovenskega ozemlja, rad gostuje med kresovalci in še zlasti med kresovalkami<sup>36</sup>. Po zapisu Matija Valjavca z Dolenjske se zasliši petje deklet

predaleč v drugo deželó,  
tje noter v svitlo izbico,  
u gorko belo posteljco,  
kjer kraljič mlad je sladko spal.

Kraljevič je nato naročil hlapcu:

osédlej mi konjiča dva,  
sebi enga, meni enga,  
da tjekaj brž pojezdiva<sup>37</sup>.

Podobno je gospodar ukazal služabniku tudi v pesmi iz okolice Begunj in ga še posvaril, naj ne jaha prehitro, da se ob topotu kopit dekleta ne bi ustrašila in ušla od ognja<sup>38</sup>. To sugerira, da je obred sestavljalo ne preglasno petje, verjetno brez glasbenih inštrumentov. Tudi v koroških ljudskih pesmih nastopa kraljevič kot gost (brez služabnikovega spremstva) iz devete dežele, ki se pridruži kresovalkam. Ob odhodu si izbere eno od kresovalk, tisto z najlepšim glasom, in jo odpelje s sabo. Razlikuje se prekmurska varianta iz Trnja, po kateri »mladi kralj iz etoga grada visokega« naroči svojim slugam, naj mu pripeljejo pastirico, ki jo sliši igrati na gosli in drumlico<sup>39</sup>. Vendar v tem zadnjem primeru ni omenjeno kresovanje.

Lahko bi sklepali, da je bil obred kresovanja dvodelen: najprej invokacija božanstva, kar je bilo poverjeno neporočenim dekletom, sledilo pa je skupno rajanje mladine. Po besedilu kresne pesmi iz Volčan na Tolminskem je »kraljič mlad« krščanski Jezus, ki zapleše v kolu praznujočih fantov in deklet okoli ognja. Zgodi se prepir in pretep (verjetno zaradi katere od kresovalk) in Jezus si hoče obvezati rane. Ruto za obvezo mu odreče bogata kresovalka, podari pa mu jo revna »uboga hči«. Slednja je za to nagrajena s tremi skrinjami rut<sup>40</sup>. Krščanska poustvaritev poganskega motiva vsebuje moralni poduk: ples je pregrešno dejanje, ki si zasluži kazen. Krščanski vpliv je viden tudi v ljudski pesmi iz Ziljske doline, kjer mimo treh kresovalk potuje Marija, ki nosi v rokah malega Jezusa<sup>41</sup>.

Zanimivo paralelo gostujočemu kresnemu kraljeviču imamo v liku slovenskega polažarja ali polažiča, ki ga poznajo tudi drugi Slovani z imenom polažajnik ipd. To je prvi obiskovalec, ki pride v hišo v prednovoletnem času (v pravoslavnem okolju od Mitrovdana 26.10.-8.11. do praznika Treh kraljev 6.1.-19.1.). Imenujejo ga »božji gost« in velja za poslanca prednikov. Na vsako posestvo prinaša srečo, rodovitnost in bogastvo, kar je pod-

<sup>36</sup> Na pomembnost podatkov o kresovanju je opozoril že Nikolaj Mikhailov (Fragment slovenskoj mifopoetičeskoj tradicii, v: *Koncept dviženija v jazyke i kul'ture*, Rossijskaja akademija nauk, Institut slavjanovedenija i balkanistiki, Moskva 1996, str. 141).

<sup>37</sup> *Slovenske ljudske pesmi, Prva knjiga: Pripovedne pesmi*, (dalje SLP), Zmaga Kumer, Milko Matičetov, Boris Merhar, Valens Vodušek (ur.), Ljubljana 1970, str. 313 (št. 57/3).

<sup>38</sup> SLP, str. 314 (št. 57/4).

<sup>39</sup> SLP, str. 316-317 (št. 58/1-2).

<sup>40</sup> *Slovenske narodne pesmi*, (dalje SNP), Karol Štrekelj (ur.), zv. 1, Ljubljana 1895-1898, str. 342 (št. 300).

<sup>41</sup> SNP, zv. 3, Ljubljana 1904-1907, str. 203 (št. 5151).

krepljeno z različnimi obrednimi dejanji. Pomembno pa je, da se ti obredi vedno dogajajo okoli hišnega ognjišča<sup>42</sup>. V Pomurju je polažar fant, ki na Lucijin praznik (13. decembra) pride v hišo in nakrmi živino. Na Lucijino je bil po starem julijanskem koledarju najkrajši dan v letu. Šega se ponovi tudi na božično in novoletno jutro. Polažar z dvorišča prinese v hišo drva in jih razmeče po prostorih, vmes pa izreče voščilo za rodovitnost v naslednjem letu. Na Goričkem so otroci vrgli polena pod mizo in pod ognjišče, drugod v Pomurju so pred vrata postavili tudi drevesni štor. V Porabju je gospodinja s tako prinesenimi poleni na sveti post skuhala kosilo<sup>43</sup>. Drugod na Slovenskem so poznali polažarje, kolednike in podobne obredne obhodnike tudi ob drugih praznikih na prehodu iz starega v novo leto, npr. na dan vernih duš, ko se po stari veri vračajo na naš svet duše pokojnikov<sup>44</sup>. Vendar simbolika ognjišča in ognja ob teh priložnostih ni bila tako izrazita.

Kadar je mestu Retri pretila nevarnost, je po Thietmarju (*Chronicon* 6.23) iz morja vstal njen zaščitnik (Svarožič) v podobi velikanskega vepra. V liku te živali bi lahko prepoznali sončno božanstvo, mogoča pa je tudi razlaga, da je veper Svarožičev nasprotnik, s katerim se spopade<sup>45</sup>. Obe varianti nastopata v slovenskem ljudskem izročilu o Kresniku, ki se v oblakih bori kot veper z nasprotnikom v isti živalski podobi. Po indoevropski tradiciji je simbol Sonca tudi konj, ki je obenem prenašalec duš na oni svet. Kresnik ima po nekaterih slovenskih pripovedih ob rojstvu na telesu sledi konjskih kopit. Poroka kraljeviča s kresovalko pa je motiv hierogamije, Sončeve svete poroke. Prav na Balkanu se ta motiv pogostokrat pojavlja v ljudskih pesmih kot ženitev personificiranega Sonca ali Meseca z dekletom<sup>46</sup>. Vse te mitološke fragmente je mogoče povezati z likoma Svarožiča in Radogosta, kot ju poznamo iz staroslovanske in skitsko-iranske tradicije.

<sup>42</sup> V.V. Usačova, Polažajnik, v: *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik*, Svetlana M. Tolstoj in Ljubinko Radenković (ur.), Beograd 2001, str. 436-437.

<sup>43</sup> Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev*, Druga knjiga, Ljubljana 1989, str. 249-250.

<sup>44</sup> Kuret, str. 129-130.

<sup>45</sup> Toporov 2002, str. 61

<sup>46</sup> Isti, str. 50.

## From the Ancient Slavic Svarožič/Radogost to the Slovene Kresnik

Zmago Šmitek

Dedicated to Nikolai Mikhailov

Historical sources tell us that Slavs knew and venerated Svarožič also by another name or nickname: Radogost or Radigost. The name of this deity, which was associated with fire, was not known only to Slavs along the Oder and Elbe rivers, but also occurs as a personal name or place name in the large territory extending from Poland and the Czech Republic to Serbia and Russia. The personal name Radogost was also known in Slovenia. That was the name (recorded as *Radagozt*) of a man who lived in the Möll Valley (Sln. *Belanska dolina*), in the area along the Gail (Sln. *Zilja*) River around 975 AD. According to archival sources from that time, Bishop Abraham of Freising received several farms in Bela (Germ. Obervellach/Sln. Zgornja Bela) from a noble clergyman called Ruodhar, and one of the occupants of these farms was called Radogost. In the eighteenth century Anton Tomaž Linhart sought the roots of the hydronym Radovna (a tributary of the Sava) and the toponyms Radovljica and Rodna in the name Radogost, although in the case of the first two names, only the root Rado- can be recognised. In Bosnia the oronym Ragodost near Perun Hill at Vareš features a metathesis that is probably ritualistic. In such cases it is possible to speculate about the symbolic and sacred significance of the name also among southern Slavs.

In Slovenia, several place names with the root Svar- have been preserved. These include Svarje and Svarošek and the hydronym Svarina. The place name Sromlje (*Swaromel* in 1309) originally referred to the inhabitants of Svarom's settlement. In archival sources the village of Verače near Podčetrtek is called *Tbaraschitzberg* or "Svarožič Hill" as late as 1480. The name Svarog can also be discerned in the name of the hamlet and castle of Torek near Senovo (*Twaroch* in 1309). The name of the Istrian demon *Švaržič* also points to the tradition of Svarožič among southern Slavs. Among Czechs, Slovaks and Ukrainians, the memory of Svarog or Svarožič is preserved in the fire spirit Rarog (*Rároch, Rároch* etc.).

It is important to note that the Slavic Svarožič/Radogost originates in the language and culture of Scythian peoples that lived on the steppes north of the Black Sea. Experts maintain that the name and theonym Radogost originates from the name of the Slavic prince Ardagastos, who is mentioned by Theophanes and Theophylact Simocatta. Theophylact described the advancement of Slavs as far as the walls of Byzantium in 584 and he mentions Ardagast among the leaders of the Slavic troops. The linguist François Cornillot discovered that the name of the Ardagastos family is associated with the name of the Iranian/Scythian deity Ardagust that symbolised divine fire. According to Cornillot, the theonym of the Slavic god of fire Radogost is derived from the following etymological line: Arta wahishta > Ardagusht > Ardagast > Radogost. *Arta* is an ancient Iranian parallel to the Sanskrit *rta* (divine order, justice, Lat. *ritus*), whereas the Iranian *artawān* is a blessed righteous man in paradise. Just as the ancient Indian *rta* is associated with Agni, the divine fire, the ancient Iranian *arta* is associated with Atar.

Consequently there is much evidence that our story begins in lands strongly influenced by Iranian culture. In Iran, the prototype of a ruler was the mythological semi-

divine hero Yima. As the first mortal he was also the intermediary between people and gods next to the sacrificial fire. He ruled in his paradise somewhere on the southern side of the world where chosen righteous people abided after death. Yima's Indian parallel was Yama, the originator of humanity, the lord of the Otherworld and the judge of dead souls. He also reigned in the south and therefore in Vedic India, where the dying were placed on the ground with faces in that direction. He was associated with fire and had solar characteristics.

In the ancient Iranian calendar, the new year began on 21 March, during the spring equinox. In the Avestan tradition, the first month was dedicated to the righteous deceased or *fravashi* and was therefore called *fravashinam* (*frawardin* in Pehlevi). But the souls of the deceased were in fact venerated already from 10 to 20 March, at the end of the year. At that time souls were believed to return to the world of the living to visit their relatives. According to Avesta, the souls of the dead fed on spring butter. This is the origin of the custom of the eastern Slavs of making a cake of butter, cream and white cheese and placing a piece of this cake on graves. This takes place at *radunica*, *radonica* or *radovnica*, Easter Tuesday (in some places also on Monday), when the souls of the ancestors visit their homes or when according to Christian tradition Christ rose from the dead. The name *radunica* etc. originates from the words *rad* 'happy' and *radovati se* 'to rejoice'.

The Indian counterpart of the Indo-Iranian mythological hero \*Wrtrahan, the slayer of the chthonian snake-like demon was the Vedic god Indra. Among Scythians, on the steppes north of the Black Sea, this was \*Waragan, the slayer of the demon Wara (the Indian Vala or Vrtra). In the original Scythian form, the incarnation of Waragan was possibly the white horse, \*Aspa-waragan. This mythological figure later gave rise to the Christian cult of St George on a white horse, which spread quickly from Byzantium to Russia. Among Baltic Slavs, the attributes of Svarožič were a white horse and a lance, like those in the temple of Sventovit in Arkona.

The warrior deity of the Scythian tribes (comparable with Mithras) was \*Sparag or \*Sfarag, which is also derived from the name \*Aspa-waragan. This is the origin of the name of the ruling dynasty Spargapeithes or Spargapises in Greek transcription. According to Cornillot, the royal anthroponym Spargapeithes or Spargapises can be translated as "sons of the god on the victorious horse". This form was in northern Scythian dialects transformed into \*Sfarag. A distant Slavic counterpart of the word is the theonym Svarog, which is mentioned in *Russian Chronicle* in 1114. This was the origin of the theonym Svarožič, meaning "the son of Svarog". Therefore the Slavic cult of Svarožič cannot be a relatively recent and isolated phenomenon, because it originates from an older stratum of Slavic culture.

According to Jakob Kelemina, the god Svarožič appeared under the appellation Kresnik in Slovenia. Eight decades ago Kelemina's claim, which was without substantial proof, seemed very risky and was, among others, opposed by France Bezljaj. But in view of Cornillot's deductions and taking into account the synonym Radogost, his hypothesis can now be upheld. It is furthermore confirmed by typological analogies between the mythological figures of the Slovene Kresnik and Iranian Yima. As already noted, a whole range of these analogies "points to the close connection between Yima's image and the fire and Sun and therefore probably explains similar relations with regard to Kresnik". The Scythian theonym \*Sparagapesha ("son of Sparag/Sfarag") was also a nickname for underwater fire. In the mythology of the Ossetians, who are distant relatives of the Scythians, fire is still re-

garded the son of the Sun. Swearing oaths on the fireplace is also found there. Aleksandar Loma compared this with the Serbian Christmas ritual involving the first Christmas guest congratulator *poladžajnik* or *poladženičnik*, called Radovan, which takes place next to the fireplace of the household.

In folk etymology, the name Radogost can be divided into the words “radi gost” and means the one who is ready to welcome a guest or the one who takes good care of the guest. For example, the Czech word for hospitality is *radohostinství*. Among eastern Slavs the holiday of the dead is called *radunica*. All these words contain the expression *radovati se* ‘to rejoice’. In 1791 Anton Tomaž Linhart followed Karl Gottlob Anton and called Radogost “the god of joy or the generous happy foreigner”. Among Slovenes the midsummer bonfire represented “the fire of this joy”; as such it is described by Hippolytus (Janez Adam Gaiger) in his manuscript *Dictionarium trilingue* (II. 63) from 1711. Midsummer bonfires elsewhere in Europe were also associated with celebrations of fertility and love; in some places they were called *iovius* or *iovalis* ‘rejoicing, merry’ after the god Jupiter.

“The young prince” from the midsummer folk songs in the majority of Slovene-populated territory loves to join midsummer revellers, particularly maiden. The ritual burning of midsummer bonfires probably consisted of two parts: first the deity was invoked, a task for unmarried maidens, and this was followed by the communal dancing of youth. According to a midsummer song from Volčane in Tolmin area, the “prince” is a young Christian Jesus who joins the round dance of the revelling boys and girls around the fire. A dispute and a fight break out (probably over one of the girls) and Jesus wants to bandage his wounds. A rich girl refuses to give him her scarf, but it is readily supplied by “a poor daughter” who is duly awarded with three chests full of scarves. The Christian replica of the pagan motif features a moral: dancing is sinful and must be punished.

An interesting parallel to the prince who comes as a guest to the midsummer bonfire festivities is the Slovene *poladžar* or *poladžič*, known among other Slavic nations as *poladžajnik* and similar. This is the first visitor in a household in the period before the New Year’s. In eastern Slavs this figure is a “divine guest” and an emissary of the ancestors. He brings happiness, fertility and wealth to every estate, which is further emphasised with various ritual actions. It is important that these rituals always take place around the fireplace. In the Slovene region of Pomurje, *poladžar* brings firewood from the courtyard into the house and throws it around in different rooms while pronouncing good wishes for fertility in the coming year.

According to Thietmar of Merseburg (*Chronicon* 6.23) when the town of Retra was in danger, its protector (Svarožič) rose from the sea in the form of a giant boar. This animal could symbolise a sun deity, but it is also possible that the boar is the opponent that is fought by Svarožič. Both versions appear in the Slovene folk traditions about Kresnik, who fights in the clouds as a boar against an enemy in the same animal form. According to the Indo-European tradition another symbol of the Sun is the horse that also takes souls to the Otherworld. According to some Slovene tales, Kresnik had horse hoof marks on his body when he was born. The marriage of the prince with a female midsummer reveller is a hierogamy motif, symbolizing the sacred marriage of the Sun. In the Balkans this motif is often featured in folk songs as a marriage between the personification of the Sun or the Moon and a girl. All these mythological fragments can be connected with the figures of Svarožič and Radogost from the ancient Slavic and Scythian/Iranian tradition.



# Nekoliko misli o mogućem podrijetlu naziva *Vlah*

Marko Pijović

*Even though the question of the origin of the term „Vlach“ has usually been linked with the foreign influences on Slavic languages, the author, mostly relying on the observations of linguists, and Slavic (as well as Indo-European) lexical and mythological data, suggests a different explanation of the etymology of the mentioned term. He rejects the majority of the existing interpretations, which are considered generally accepted by Croatian historiography, and attempts to find the possible answers in the cultural and linguistic heritage of the Slavic peoples.*

Mogućom etimologijom pojma *Vlah* povjesničari su se, bar što se hrvatske historio- grafije tiče, najčešće bavili usputno, zadovoljavajući se uglavnom ranije znanim zamislama i tumačenjima, koja su poznata povijesnoj znanosti već desetljećima, pa i dulje. Na istom su pak planu lingvisti i filolozi, te uopće slavisti, uspjeli doći do nešto zanimljivijih i potpunijih tumačenja, no nažalost, čini se da hrvatska historiografija nije u nekoj značajnijoj mjeri njihovome doprinosu posvećivala pažnju.

Budući da je tako, u ovome ću kratkom radu pokušati iznijeti neka opažanja o mogućem podrijetlu termina *Vlah* koja se razlikuju od shvaćanja velikog dijela autora koji se bave tzv. „vlaškom tematikom“, a pri tome ću se dijelom oslanjati i na interpretacije pojedinih znanstvenika koji su u svojim istraživanjima jezičnih i mitskih ostataka (staro) slavenskoga svijeta došli do izvjesnih zaključaka za koje mislim da mogu biti od koristi pri razmatranju fenomena koji je ovdje u središtu pažnje.

## Uobičajena tumačenja podrijetla pojma *Vlah*

Za početak valja navesti neka shvaćanja o podrijetlu ovoga pojma koja se u literaturi često susreću, odnosno koja se uzimaju kao najizglednija. Prema vjerojatno najčešćem tumačenju, termin *Vlah* bio bi slavenski pojam kojim se označavalo romansko, tj. romanofono stanovništvo. Uglavnom se drži da isti potječe od germanske riječi *Walha* kojom su neka germanska plemena navodno označavala jednu od njima susjednih keltskih skupina, preciznije, misli se da je riječ o germanskoj izvedenici imena keltske/galske zajednice poznate pod nazivom *Volcae*.<sup>1</sup> Ujedno se uzima da se, kako se keltsko stanovništvo rimske

<sup>1</sup> Victor A. FRIEDMAN, „The Vlach Minority in Macedonia: Language, Identity, Dialectology, and Standardization“, *Slavica Helsingiensia*, 21., 2001., 26.–27.; Nikola VUKČEVIĆ, „Etimologija pojma „Vlah“ i njegova razna značenja“, *Predmet i metod izučavanja patrijarhalnih zajednica u Jugoslaviji*, Titograd/Podgorica, 1981., 318.; „Wallachians, Walloons, Welschen etc.“ ([http://www.orbilat.com/General\\_Survey/Terms--Wallachians\\_Walloons\\_Welschen\\_etc.html](http://www.orbilat.com/General_Survey/Terms--Wallachians_Walloons_Welschen_etc.html), bez datuma zadnje promjene). Vrijedi navesti kako je u antici zabilježena još

Galije dijelom postupno romaniziralo, i spomenutom pojmu *Walha* polako ‘pomicalo’ značenje, te da je taj pojam postajao oznakom i za Romane, odnosno za romanizirano, te uopće romanofono stanovništvo.<sup>2</sup> Pretpostavlja se da je do Slavena taj pojam, moguće u obliku *walha* (možda od starovisoko-njemačkog *Walh* ili *Walah*),<sup>3</sup> stigao posredstvom Germana,<sup>4</sup> da bi nešto kasnije, ovaj put posredstvom Slavena,<sup>5</sup> stigao i do drugih (Slavenima susjednih) jugoistočno-europskih zajednica.

Unatoč svemu gore navedenom, vrlo je važno imati na umu činjenicu da je zapravo germanski pojam *Walh*, dakle pretpostavljeni prethodnik slavenskome pojmu *Vlah*, izvorno naprosto označavao *stranca*.<sup>6</sup>

Još bih se kratko zadržao na već spomenutim keltskim Volcima (*Volcae*).<sup>7</sup> Ferdo Šišić recimo, smještao je pojavu imena *Vlasi* (tj. *Volhi*) kod Slavena u antiku. On je naime mislio kako su se keltski *Volki* (kako ih on naziva), tj. Volci (odnosno *Volcae*), doselili sve do u Zakarpaće, gdje su po njemu već ranije bili stigli germanski Bastarni, zagospodarivši tamošnjim slavenskim skupinama.<sup>8</sup> Bastarni su, prema Šišiću, Volke nazivali *Walhos* (sing. *Walh*), pa bi upravo od tog bastarnskog naziva za spomenutu keltsku zajednicu nastalo i ime *Volhi* kod Slavena, te bi onda u kasnijim razdobljima Slaveni to ime prenijeli na svoje romanizirane južne i jugozapadne susjede, kao i na Romane uopće.<sup>9</sup>

I Petar Skok mislio je da je *Vlah* posuđenica iz germanskoga jezika, iznoseći pretpostavku da su Slaveni *jedino na dunavskom limesu mogli prvi put upotrijebiti taj naziv za Romane*, navodeći da germanski pojam *Walhos* potječe od imena keltskoga naroda, srodnog

---

barem jedna zajednica vrlo slična imena, koja je živjela u današnjoj Italiji, jugoistočno od Rima (i koja je možda govorila jezikom koji je bio srodan oskansko-umbrijskom). Radi se o italiskim *Volscima*. Dakako, ostaje pitanje jesu li spomenuti keltski *Volcae* sami sebe tako nazivali (*autonim*), ili su ih tako imenovali drugi (*egzonim*). Moguće da je njihov naziv za sebe bio bliži obliku \**Wolkā-*, a da je *Volcae* latinizirani oblik njihova imena – vidjeti u: Don RINGE, „Inheritance versus lexical borrowing: a case with decisive sound-change evidence“ (<http://languagelog.ldc.upenn.edu/nll/?p=1012>, zadnji put mijenjano 13. siječnja 2009.). Valja još dodati i kako postoji shvaćanje da su keltski *Volcae* i italiski *Volsci* možda bili kakvi dalji ‘srodnici’ (Henri HUBERT, *The Rise of the Celts*, Mineola, New York, 2002., 155.).

<sup>2</sup> „Wallachians, Walloons, Welschen etc.“

<sup>3</sup> Isto; Petar SKOK, „Vlah“, *Enciklopedija Jugoslavije* (dalje: EJ), sv. 8., Zagreb, 1971., 514.–515.; P. SKOK, „Vlah“, *Etimologijski riječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* (dalje: ER), knj. 3., Zagreb, 1973., 609.

<sup>4</sup> *Германи зову Келте и Римљане Walh (множ. Walhas) ... отуда долази словенски назив за Романе Влах (руск. Волохъ), у множ. Власи* (Konstantin JIREČEK, *Istorija Srba I – Politička Istorija do 1537. godine*, Beograd, 2006., 37.).

<sup>5</sup> Kod južnih Slavena javljao se npr. u obliku, *Vlah/Vlasi*, ili *Vlakhi*; kod istočnih Slavena npr. u obliku *Volokhi*, ili rus. *Voloh*, tj. *Волохъ*; a kod zapadnih (npr. u poljskom jeziku) u obliku *Wlochy* (*Wloch*), pa i *Woloch*, ili npr. (u češkom i slovačkom jeziku) *Valach*. („Wallachians, Walloons, Welschen etc.“; P. SKOK, „Vlah“, EJ, 515; N. VUKČEVIĆ, „Etimologija pojma „Vlah“ i njegova razna značenja“, 315.)

<sup>6</sup> D. RINGE, „Inheritance versus lexical borrowing: a case with decisive sound-change evidence“; T. J. WINNIFRITH, *The Vlachs: The History of a Balkan people*, London, 1987., 1.; Zef MIRDITA, „Vlasi, polinomičan narod“, *Povijesni Prilozi*, 33., 2007., 256.; Z. MIRDITA, „Pokušaj rasvjetljavanja i rješavanja problema fenomena „planinskih“ odnosno „pastirskih“ socijalnih struktura Balkana“, *Povijesni Prilozi*, 12., 1993, 298. (bilješka 54.). Jasno, s vremenom je izgleda spominjani pojam u Germana postao oznakom prevenstveno za *Kelte*, odnosno *Gale*, te *Romane*, tj. za govornike tzv. keltskih, te romanskih govora: dakle, za neke konkretne *strance*, a ne više za koncept *stranosti*, odnosno *drugosti*, što je izvorno označavao.

<sup>7</sup> Za još podataka o keltskim *Volcae* vidi natuknicu „Volcae“, *The Nordic Languages – An International Handbook of the History of the North Germanic Languages*, sv. 1., Berlin – New York, 2002., 578.–579.

<sup>8</sup> Ferdo ŠIŠIĆ, *Povijest Hrvata u vrijeme narodnih vladara*, Zagreb, 1925., 189.

<sup>9</sup> Isto



starim Galima, Cezarovih Volcae, grč. Ουολκαι koji su stanovali u blizini Germana dok su još boravili u indoevropskoj pradomovini blizu Baltika.<sup>10</sup> Isti je autor držao da je, kad su se Kelti u Galiji poromanili i zaboravili svoj keltski jezik ... i postali jednaki Latinima, stari germanski naziv za njih ostao ... i prenijet je na sve Latine, upravo kao i Vlah kod Slavena.<sup>11</sup>

Gustav Weigand također je vjerovao da je pojam Vlah, odnosno neki tome sličan pojam, došao do Slavena germanskim posredovanjem, preciznije, mislio je da su ga Goti donijeli na donji Dunav u III. st., te da su ga onda po svom dolasku u te krajeve Slaveni od njih i preuzeli.<sup>12</sup>

Uz ovu „germansku“ teoriju, koja je najčešća u literaturi, možda još vrijedi spomenuti i nešto drugačije pretpostavke, poput npr. one koju je iznio Šafarik, koji je mislio da su u почетку Словени исто као и Германи под овим појмом подразумевјевали човјека келтскога поријекла, odnosno da su Slaveni poznavali Kelte;<sup>13</sup> kao i zanimljivo Miklošičevo shvaćanje prema kojem рѣч Влах односно Волон долази од словенскога глагола волочить односно Влѣкъ, što znači vući, na u посредном смислу означава номада, тј. човјека који нема стално мјесто боравка.<sup>14</sup>

U svakom slučaju, može se reći kako se kod mnogih, ako ne i većine autora koji su se doticali ove teme, pojam Vlah kod Slavena uglavnom objašnjavao utjecajem germanskih populacija od kojih bi Slaveni taj pojam navodno preuzeli u ovom ili onom razdoblju starije povijesti, odnosno kao posuđenica koja je iz drugih jezika našla put do Slavena.

### Stari Slaveni: Perun i Veles/Volos

Sada se u najkraćim crtama želim osvrnuti i na jednu dimenziju pitanja etimologije imena Vlah za koju imam dojam da je nerijetko bila zanemarivana od povjesničara, te da ju se uglavnom nije uključivalo u pretpostavke o mogućem podrijetlu i uporabi tog pojma kod Slavena. Prije toga valjalo bi navesti neke informacije iz slavenske mitologije koje će kasnije biti od koristi.

Iz pregleda staroslavenske mitologije poznato nam je da su rani Slaveni, među mnogim bogovima i božanstvima, poznavali i kult boga pod imenom Volos/Veles,<sup>15</sup> koji je među inim, bio bog stada, tj. stoke.<sup>16</sup> A osim kao stočni bog, u staroslavenskoj mitologiji

<sup>10</sup> P. SKOK, „Vlah“, *EJ*, 515.

<sup>11</sup> Isto. Vidjeti i: P. SKOK, „Vlah“, *ER*, 609.

<sup>12</sup> N. VUKČEVIĆ, „Etimologija pojma „Vlah“ i njegova razna značenja“, 316.

<sup>13</sup> Isto

<sup>14</sup> Isto, 318.

<sup>15</sup> Bez obzira na neke ranije sumnje (Louis LEGER, *Slovenska Mitologija*, Beograd, 1984. 99.–100.; Vitomir BELAJ, *Hod kroz godinu: Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskoga mitskoga svjetonazora*, Zagreb, 2007., 85–86.) izvjesno je da su imena Volos i Veles istoznačnice, odnosno da su označavala istoga slavenskog boga (V. BELAJ, *Hod kroz godinu*, 84.–88.; Roman JAKOBSON, „The Slavic God Velesъ and His Indo-European Cognates“, *Selected Writings: Contributions to Comparative Mythology. Studies in Linguistics and Philology*, sv. 7., The Hague: Mouton, 1985., 33.).

<sup>16</sup> Natko NODILO, *Stara vjera Srba i Hrvata*, Split, 1981., 381.; L. LEGER, *Slovenska Mitologija*, 97. Vrijedi odmah dodati i da je po primitku kršćanstva kod Slavena, boga Velesa kao zaštitnika stoke zamijenio sv. Vlasije, odnosno sv. Blaž (B. A. USPENSKI, „Филологические разыскания в области славянских древностей“ ([http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/usp/03.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/usp/03.php), bez datuma zadnje promjene); Radoslav KATIČIĆ, *Božanski boj – Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*, Zagreb/Mošćenička Draga, 2008., 131.–132.), čije se ime, osim spomenutih oblika, kod Slavena javlja još i kao: sv. Vlaho, sv. Vlasij, sv. Vlas (npr. kod Srba je Vlasovdan praznik svetoga Vlasija, koji se 11. (24.) veljače praznuje zbog stoke, i tada

Volos je također figurirao i kao Perunov (među inim, Perun je i vladar *Reda*) suparnik koji uvodi *Nered*, tj. *kaos* (a ujedno je i ljubavnik Perunove žene Mokoše), te kao praslavenski bog mrtvih,<sup>17</sup> odnosno gospodar podzemnoga svijeta.<sup>18</sup>

Za ovo razmatranje zanimljiva su nam i ranosrednjovjekovna svjedočanstva poput onih iz *Nestorove Kronike*,<sup>19</sup> odnosno *Kyivskog ljetopisa*,<sup>20</sup> koja sadrže prijepise mirovnih pogodbi između Bizantinaca i Rusa iz X. st., a u kojima se spominju upravo Perun i Volos. Tu se Volos spominje kao *skotij bog*, što naravno ne mora isključivo značiti *boga stoke*, jer *skotij* može značiti i *stoka*, *marva*, *blago*, no u širem se smislu može koristiti i kao pogrdna oznaka u značenju recimo *prostak*, *grubijan*, *podlac*; a također valja reći kako je u srednjovjekovnom ruskom pojam *skot* još mogao označavati i *novac*, odnosno *imetak*.<sup>21</sup>

Osim toga, iz analize bi se spominjanih ugovora između starih Rusa i Bizantinaca moglo zaključiti kako je Perun, uvjetno rečeno, percipiran kao bog (tj. zaštitnik) ruskoga kneza i njegove pratnje,<sup>22</sup> dok bi Volos bio smatran za boga (odnosno zaštitnika) kneževih podanika, tj. seljaka.<sup>23</sup> U svakom slučaju, možemo govoriti o Perunu kao metafizičkom

---

se priprema poseban kolač namijenjen volovima). Pritom svakako valja podsjetiti i na to da su nam balkanski *Vlasi* poznati prije svega kao *stočari*. Ovo treba imati na umu radi onoga što će se dalje u radu spominjati. (Detaljnije o Volosu/Velesu, njegovim raznim funkcijama, te brojnim atributima koji su mu pripisivani, vidjeti i u: Roman ZAROFF, „Organized Pagan Cult in Kievan Rus’. The Invention of Foreign Elite or Evolution of Local Tradition?“, *Studia Mythologica Slavica*, 2., 1999., 60.-62.; Sreten PETROVIĆ, *Srpska Mitologija – Sistem Srpske Mitologije*, knj. 1., Niš, 1999.)

<sup>17</sup> V. BELAJ, isto, 55., 60.

<sup>18</sup> R. KATIČIĆ, *Božanski boj*, 149. Na ovome mjestu potrebno je upozoriti i na još jednu, za kasnije razmatranje bitnu informaciju. Kod starih je Rusa, u Jaroslavlju recimo, postojao hram boga *Volosa*, a za obrede je bio zadužen poseban žrec, tj. svećenik: *Naziv pak takvog svećenika*, волхв < вълхвъ, *poznat i iz drugih ruskih vrela, čini se kao da je u etimološkoj vezi s imenom boga Volosa (Волосъ)*... (R. KATIČIĆ, isto, 127.; R. KATIČIĆ, „Ljuta Zvijer“, *Filologija*, 49., 2007., 82.-83.).

<sup>19</sup> L. LEGER, *Slovenska Mitologija*, 58.; N. NODILO, *Stara vjera Srba i Hrvata*, 382.

<sup>20</sup> V. BELAJ, *Hod kroz godinu*, 65. U pitanju je *Kyivski ljetopis*, tj. *Kyvska kronika*, odnosno njena redakcija zvana *Povest vremenih let*, tj. *Povijest prošlih vremena* (Isto, 66., bilješka 1.). Taj se najstariji ruski ljetopis ponekad javlja i pod nazivom *Nestorova Kronika*, jer se drži da je njen pisac bio kijevski monah Nestor: „Povest Vremenih let“ ([http://www.imwerden.de/pdf/povest\\_vremennyx\\_let.pdf](http://www.imwerden.de/pdf/povest_vremennyx_let.pdf), bez datuma zadnje promjene).

<sup>21</sup> V. BELAJ, isto, 66. Uostalom, i u hrvatskome riječ „*blago*“ označuje i *imetak* (Isto.). Osim što je za *Volosa/Velesa* značajno da su uz njega vezivane rogate životinje (dakle *stoka*), *blago*, ali i podzemlje, interesantno je i to što se kod nekih slavenskih naroda očuvao žetveni običaj da se snop žita poveže u neku vrstu ‘amuleta’ koji bi štutio žetvu, i donosio blagostanje i plodnost, što se nazivalo „vezivanjem Velesove brade“; a u nekim su južnoslavenskim jezicima prisutne indikativne fraze kao što su „puna šaka brade“, ili recimo „primiti boga za bradu“, što svakako podsjeća na navedene slavenske običaje vezane za žito, te vjerojatno predstavlja ostatke predkršćanskih vjerovanja o stjecanju bogatstva uz božju pomoć. Za ponešto o poljoprivrednim praksama starih Slavena, kao i običaju „vezivanja“, tj. „vrtenja“ Velesove brade, vidjeti: R. KATIČIĆ *Božanski boj*, 162.-172.; Isti, *Ljuta Zvijer*, 111.-118.; Jan PERKOWSKY, *Vampires of the Slavs*, Cambridge, 1976., 94.; Aleksandrina CERMANOVIĆ-KUZMANOVIĆ, Dragoslav SREJOVIĆ, *Leksikon religija i mitova drevne Evrope*, Beograd, 1992. – dijelovi ove publikacije objavljeni su i na internetu: „Religija i mitologija Starih Slovena“ ([http://www.rastko.rs/antropologija/slovenska\\_mitologija.html](http://www.rastko.rs/antropologija/slovenska_mitologija.html), bez datuma zadnje promjene).

<sup>22</sup> Iako se ranije, zbog takvog tumačenja zaključivalo kako je možda Perun bio izvorno nordijski bog (preslikač Thora) kojeg bi Varjazi (Rusi) donijeli sa sobom u Rusiju i nametnuli pokorenim Slavenima, a Slaveni mu tek dali slavenski naziv (staroslav. Перунъ – grom, munja) i pritom zadržali svog starog boga *Volosa* (V. BELAJ, *Hod kroz godinu*, 71.-73.), kasnije je ipak dokazano kako ta teza nije održiva, i kako su stari Slaveni poznavali boga pod imenom Perun, i to bez skandinavskog utjecaja na njihov mitološki svjetonazor (Isto, 73.-75.).

<sup>23</sup> V. BELAJ, isto, 66., 68. *Rusi prisižu na dva boga, Peruna i Volosa, jedan je bog kneza i njegove vojničke družine, drugi seljaka, jedan kažnjava smrću oružjem, drugi opakim boleštinama ... jedni su s knezom, drugi pod njim; jedni su vojnici, drugi seljaci; jedni prisižu na Peruna, boga svojega, drugi na Volosa, boga seljačkog imetka, blaga* (Isto, 68.-69.). Budući da su Perun i Volos suprotstavljeni, i kao dva principa, ali čini se i u smislu podijele tadašnjeg ruskog društva, Perunov kip bio je povišenim mjestima, a Volosov na nižim, uz rijeku recimo. Tako

‘principu’ koji je suprotstavljen Volosu (a u konkretnom ruskom primjeru možda i kao o vrhovnom bogu drugačijeg (dakle vladajućeg) društvenoga sloja unutar samog ruskog društva).

### Etimološke ‘kombinacije’

Ovdje treba reći kako je staroslavenski izraz *volhov* u nekim slavenskim jezicima označavao (ili čak još uvijek označava) *čarobnjaka*,<sup>24</sup> pa i maga, vrača, i mudraca.<sup>25</sup> No kod južnih se Slavena vremenom taj oblik čini se izgubio, ili možda čak transformirao u oblik kakav je recimo i *Vlah* (ovo je dakako moja spekulacija),<sup>26</sup> kroz vrijeme izgubivši prvotno značenje, dok je kod Rusa izgleda očuvan (npr. kao *volhv*), pa su neki južnoslavenski narodi za označavanje *čarobnjaka* preuzeli također ruski oblik „volšebnik“.<sup>27</sup> A potrebno je upozoriti i na sasvim izvjesnu etimološku vezu između *Velesa/Volosa* i staroslavenskog *vlъxvъ* ili *vlъxvъ* (starorus. *vlъhvъ*) kao oznake za magiju, čarobnjaštvo, i sl.<sup>28</sup>

Belaj proširuje ranije spomenutu ‘opreku’: *Perun*/knez, vojnici, oružje, gore – *Volos*/podanici, seljaci, stoka (blago), dolje; te priključuje navedenom i sljedeću: *Perun*/hum, gora, suho – *Volos*/voda, rijeka, mokro (Isto, 69.–71. Za spomenute opreke vidjeti i: Vitomir BELAJ, Goran Pavel ŠANTEK, „Paški sveti trokut“, *Studia Ethnologica Croatica*, 18., 2006., 165.). Ovdje treba dodati i Belajevo opažanje vezano za toponime koji sadrže ime *Volos/Veles* kod južnih Slavena: *Može se uočiti da svi leže u nizini, uz vodu*; tako npr. spominje i *grad Veles u Makedoniji na Vardaru*, nad kojim se nalazi *brdo s vrhom koje se zove Sv. Ilija* (a dobro nam je poznato vezivanje Peruna sa sv. Ilijom u južnih Slavena – op. M. P.), dodajući kako i u *Hrvatskoj imamo, ne tako daleko od vrha „Perun“ na Učki, gradić „Volosko“ dolje uz more* (V. BELAJ, *Hod kroz godinu*, 87.–88.). Za još neke takve toponomastičke primjere na hrvatskom području, a koji imaju nedvojbeno staroslavensku mitološku podlogu, vidjeti u: R. KATIČIĆ, *Božanski boj*, 285–326.; dok opširniji prikaz, za područje čitave bivše Jugoslavije, vidi i u: S. PETROVIĆ, *Srpska Mitologija – Mitološke Mape*, knj. 2., Niš, 2000.

<sup>24</sup> R. JAKOBSON, „The Slavic God Velesъ and His Indo-European Cognates“, 45.–46.; K. JIREČEK, *Istorija Srba I*, 95. (vidjeti i bilješku 28. na toj stranici).

<sup>25</sup> Na ovome mjestu valja ponoviti (vidi bilješku 18. ovog rada) da su se Volosovi svećenici/zreci zvali *Volhvi* (sing. *Volhv*).

<sup>26</sup> Vezano za spomenuti pojam *Volhov*, korisno je sjetiti se nekih slavenskih verzija imena „Vlah“: *Volh*, *Volhi*, *Volloh*, itd. (A zanimljivo je i da se u bugarskom jeziku za čarobnjaka i mudraca koristi oblik *vlъхва* (*vlâhva*)).

<sup>27</sup> Uzgred budi rečeno kako jedna od ruskih legendi o Novgorodu spominje čarobnjaka *Volhova* (V. BELAJ, *Hod kroz godinu*, 94.), koji na jednoj od razina s koje valja promatrati tu priču zapravo simbolizira *Volosa/Velesa*, koji je, kao što je poznato, također dovođen u vezu s magijom (Julije GOLLNER, *Stari Slaveni: povjesničke crtice*, Zagreb, 1898., 71.). Uz činjenicu da u spomenutoj priči (V. BELAJ, *Hod kroz godinu*, 94.–95.; R. KATIČIĆ, *Božanski boj*, 243.–246.) imamo *čarobnjaka* koji se zove *Volhov* (i koji dolazi u sukob s *Perunom*, a kao što je rečeno, simbolizira i *Velesa*), svakako je indikativna sličnost (vidi i prethodnu bilješku ovog rada) između njegova imena *Volhov* i naziva *Vlah*, tj. *Volh*, *Voloh*, *Vloh*, itd. (O spomenutoj epizodi s *Volhvom*, koja se odvija na rijeci *Volhov*, kao i uopće o liku (čarobnjaka) *Volha Vseslavjeviča*, vrijedi konzultirati i natuknicu „*Volh Vseslavjevič*“, *Slovenska Mitologija – Enciklopedijski Rečnik*, Beograd, 2001., 95.–96.; a još ponešto o liku pod imenom *Volh/Volha Vseslavjevič* vidi u: Martin GOLEMA, „Medieval Saint Ploughmen and Pagan Slavic Mythology“, *Studia Mythologica Slavica*, 10., 2007., 168., 171., 173., 176.)

<sup>28</sup> Za tu vezu koju uzgred spominje i Katičić vidjeti bilješku 18. ovog rada. Moguću etimološku vezu između *Velesa/Volosa* i staroslavenskog pojma *vlъxvъ* ili *vlъxvъ* (starorus. *vlъxvъ*) natuknuo je i Jakobson, u već citiranom djelu „The Slavic God Velesъ and His Indo-European Cognates“, 45–46. (a vidjeti i s tom mogućnošću povezane podatke o korijenu \**wel-*, na str. 40. istog djela). Svakako je zanimljivo da je starogermanski bog *Ullru* (staronordijski *Ullr*, tj. *Ull* i *Ullinn*), čije je ime izvedeno iz korijena \**wel*, kao i ime staroslavenskog *Velesa*, bio dovođen u vezu s životinjskim svijetom, kao i blisku vezu s ispašom, te, što je ovdje i daleko najvažnije, s magijom (doživljavan je kao mudri čarobnjak, vidjeti: R. JAKOBSON, isto, 44.). Identična veza s magijom i čarobnjaštvom vrijedi i za baltičkog, tj. litvanskog boga *Velinasa*, koji je inače također povezan sa slavenskim *Velesom*, kako u etimološkom smislu (preko zajedničkog korijena), tako i po atributima koji su mu pripisvani: isti je naime povezan s podzemljem, sa stočarstvom, s blagom/bogatstvom, te dakako s magijom, odnosno čarobnjaštvom (Isto, 37., 41., 46.; Gintaras BERESNEVICIUS, „Lithuanian Mythology“, *Lithuanian Philoso-*

Kako pretpostavka o mogućoj povezanosti pojma *Vlah* s *Volhv*, odnosno s *Veles/Volos*,<sup>29</sup> ne bi ostala nedorečena, korisno će biti citirati jedno Belajevo opažanje za koje držim da potvrđuje gore izneseno. Naime, Vitomir Belaj navodi kako je dokazano da je praslavenski mit o sukobu Peruna i Zmije (Volosa/Velesa) *čvrsto usidren u indoeuropsku predaju*,<sup>30</sup> iznoseći zatim za nas bitno shvaćanje:

*Velesu je mjesto uz vodu ili u vodi*, a isti je ujedno, kako autor primjećuje, i bog stoke, no veza između tih dviju naoko nepovezanih sfera, vode i stoke, uočljiva je tek ako se ključne riječi podvrgnu lingvističkoj analizi. U hrvatskomu su značenja riječi *vuna* i *voda* danas jasno razdvojena. No, u ruskomu riječ волна znači i „val, talas“ i „vuna“! To odražava praslavensko stanje gdje je \*vьlna značilo „voda“. Homonimija *vuna* – *val* (*stoka* – *voda*) vrlo je ozbiljna.<sup>31</sup> Naime, *ime slavenskoga Velesa/Volosa i litavskoga Velionisa izvedeno je od*

*phy: Persons and Ideas, Lithuanian Philosophical Studies*, sv. 2, 2000., 32.–34.; Martin LITCHFIELD WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford University Press, 2007., 146.–147.). U kontekstu svega rečenog valja spomenuti i kako se u ruskomu epu *Slovo o polku Igoreve* lik Bojana čarobnjaka naziva *Velesovim unukom*: R. JAKOBSON, „The Slavic God Veles and His Indo-European Cognates“, 36.; „Slovo o polku Igoreve“ ([http://imwerden.de/pdf/slovo\\_o\\_polku\\_igoreve\\_1800.pdf](http://imwerden.de/pdf/slovo_o_polku_igoreve_1800.pdf), bez datuma zadnje promjene). O *Volosovoj/Velesovoj* uloji u pojedinim duhovnim praksama Slavena, a *propos* prikaza spomenutog Bojana kao čarobnjaka, vidjeti i: Sreten Petrović, *Srpska Mitologija – Mitološke Mape*, 62.; „Volh Vseslavjevič“, *Slovenska Mitologija – Enciklopedijski Rečnik*, 68–69. A još vrijedi dodati i da se tragove Velesu pripisivanih čarobnjačkih utjecaja može pronaći i u nekim ruskim bajkama (R. KATIČIĆ, „Ljuta Zvijer“, 121.).

<sup>29</sup> Ovdje bih naveo još jedan podatak koji bi mogao upućivati na povezanost između *Volhova* i *Volos/Veles*. Naime, u kontekstu već spominjane suprotstavljenosti principa koje kod starih Slavena predstavljahu *Volos/Veles* s jedne, i *Perun* s druge strane, zanimljivo je primjetiti kako u Rusiji, u Novgorodu teče rijeka imenom *Волхов* (starorus. Волоховъ): a *iznad* nje se nalazila *uzvisina* zvana *Перынь* (V. BELAJ, *Hod kroz godinu*, 108.), što je sasvim u skladu sa spomenutom „oprekom“ *Perun/gora/suho* – *Veles/rijeka/mokro*. (Uzgređ, nije na odmet usporediti ime spomenute rijeke: starorus. Волоховъ, s nekima od slavenskih naziva za „Vlahe“, kao što su: *Voloh*, tj. rus. Волохъ, pa polj. *Wolochi*, itd.)

<sup>30</sup> V. BELAJ, *Hod kroz godinu*, 99. Tako se npr. u indijskim Vedama spominje i *Junak* (Indra) koji je *ubio zmiju* i *time* *ispustio, oslobodio sedam rijeka, uklonio je Valu* i *time izгнаo (potjerao) goveda*... (Isto, 100.). Dakle, kako Belaj primjećuje: „*Ubili zmiju*“ *jednako je kao „ukoniti Valu“*, „*ispustiti rijeke*“ *odgovara „istjerivanje goveda“*. *Vala je zmija koja je posjedovala rijeke/goveda, a junak koji se zove Indra oslobodio ih je* (Isto). Autor ovdje dobro uočava kako se ta vedska priča posve podudara sa slavenskim folklornim tekstovima u kojima se priča o borbi *Peruna* i *Volosa/Velesa*, a u kojoj *Perun* (Gromovnik) otima stoku. Dakle, za nas je važno to što su *Nebeski vladar* i *Svjetska zmija* poistovjetiti s *Perunom* i *Volosom/Velesom* (Isto). A također treba dodati i kako *predmet sukoba nije samo stoka*, jer *Zmija krade i vodu, sunce*, pa čak i *krade Vladaru neba ženu i sina* (ovdje se valja sjetiti kako je *Veles* ljubavnik *Perunove* žene *Mokoše* – op. M. P.). *Ovaj mit*, kaže Belaj, *tek usput pripovijeda o stoci, to je mit o tome kako su ustrojena načela postojanja cijeloga kozmosa*. Autor dalje kazuje i kako je *osnovna motivacija vedskih tekstova da je Zmija sakrila vode/krave pa svijetu prijeti suša/glad (nesreća, kraj, kaos)*. Dakle, svijetu je prijetila suša, pa je *Gromovnik* intervenirao i doveo stvari u red. No, kako Belaj primjećuje, *u slavenskoj pradomovini rijeke ne presušuju... pa se motiv zatvaranja rijeka gotovo posve izgubio*, te dodaje kako ćemo taj motiv naći *tek teško prepoznatljiva u legendi o nastanku Novgoroda gdje je „ljuta zvijer krokodil“ prepriječila promet rijekom, zatvorila rijeku trgovcima* (Isto, 105.). U pitanju je priča koju sam uzgređ spomenuo u bilješci 27. ovog rada, u kojoj se govori o zlom čarobnjaku *Volhovu* koji je (u liku *Ljute zvijeri krokodila*) zatvorio vodeni put riječi *Volhov*, i zatim tražio da ga ljudi štiju i da mu se klanjaju, što je kasnije dovelo do toga da je bio razbijen i utopljen u istoj rijeci od „*Bjesova*“, tj. od *Peruna* (Isto, 94.). Vrijedi dodati i kako je jedan od zaključaka o kozmičkom sukobu i taj da *mit o dvoju između Gromovnika i Zmije objašnjava izmjenu sušnoga i kišnoga razdoblja*, te da, budući da se svake godine ta priča ponavlja, *rezultat mitskoga sukoba između načela reda i načela nereda ima za posljedak kružno izmjenjivanje godišnjih doba* (Isto, 143.). (Vidi još i: Zmago ŠMITEK, „Paralele med indijsko in slovensko mitologijo: sledovi skupne indoevropske dediščine“, *Studia Mythologica Slavica*, 11., 2008., 134.–135., 144.)

<sup>31</sup> Povezanost *vune* i *vode*, tj. *vune* i *vala*, autor dalje argumentira i primjerima iz sačuvanih hetitskih izvora, ukazujući na očigledne veze između određenih hetitskih predstava i praslavenskoga mita, konačno zaključujući kako je *ovdje riječ o općeindoeuropskoj predaji, čvrsto usidreno u terminologiju različitih indoeuropskih jezičnih grana* (V. BELAJ, *Hod kroz godinu*, 108.). Izvjesne hetitske religijske predstave kao podudarne sa slavenskima

*indoeuropskoga \*wel-* „pašnjak, livada, zemlja mrtvih“.<sup>32</sup> Iz korijena \*wel- izvedene su i riječi koje označuju krzno, vunu, vlasi.<sup>33</sup> Dovoljno će biti navesti njemačke riječi Vließ, Wolle, Welle i hrvatske vuna, vlas, vlati, val. No, **ovamo spada i ime zvijezda Vlašića, „Plejade“**,<sup>34</sup> pa i naroda Vlah. Ovako rekonstruirana uska veza između pojmova „krzno“, „krava“, „val, voda“ s bogom stoke i mrtvih razotkriva cijeli niz mitskih predodžbi o ustrojstvu svijeta koji je bio svojstven poganskim indoeuropskim narodima.<sup>35</sup>

Ne ulazeći u sve što Belaj ovdje spominje, potrebno je naglasiti kako iz njegova izlaganja jasno proizlazi da su korijen \*wel-, tj. riječ *wel-na* (koja označava pašnjake), te ime slavenskog stočnog boga *Velesa* međusobno etimološki povezane.<sup>36</sup> Odnosno, ono što je ovdje i najvažnije: izvjesno je da su slavenski pojmovi *Vlah* i *Volos/Veles*, ali shodno tome i *Volhv*, međusobno povezani preko *zajedničkoga indoeuropskog korijena*.

Naravno, pretpostavci da je slavensko *Vlah* zaista nastalo samostalnim razvojem od praindоеuropskog \*wel- (što je i više nego izgledno), radije nego da je nastalo preko kakvih germanskih (ili drugih) utjecaja, svakako ne bi škodilo osnaživanje nekim daljnjim detaljnijim istraživanjima ovoga problema, koja bi mogla baciti novo svjetlo na čitavu razmatranu temu, a time nam pomoći i pri rješavanju mogućih dvojbi i nejasnoća.<sup>37</sup>

---

spominje i Katičić u knjizi *Božanski boj*, 155. A o vezama *Velesa* i vode/močvare, vidjeti i: R. KATIČIĆ, „Ljuta Zvijer“, 105.

<sup>32</sup> Na tom tragu je i tumačenje ruskog autora Galkovskog: Н.М. Гальковский, *БОРЬБА ХРИСТИАНСТВА С ОСТАТКАМИ ЯЗЫЧЕСТВА В ДРЕВНЕЙ РУСИ*, Harkov, 1916.; čije je djelo dostupno i na internetu – vidi poglavlje: „Волос“ (<http://www.vernost.ru/poganye/glava1.htm#9>, bez datuma zadnje promjene).

<sup>33</sup> *Volos/Veles* dakle dolazi od indoeuropskog korijena \*wel-, koji je povezan s pojmom „vuna“. Ali također, taj se korijen povezuje i sa „vlas“, kosa, te dlaka, ali i krzno – što znači, i s nečim dlakavim ili vunenim (ukr. волохатий). Shodno tome, moglo bi ga se dovesti u vezu i s nekim tko je odjeven u vunu/krzno, kao što je npr. stočar/Vlah (indikativna je i sličnost ukrajinskog naziva za dlakavost/kosmatost: волохатуї, te nekih slavenskih naziva za Vlahе: *Volokhi*, *Voloh* (*Волохъ*), *Wolochi*, itd.). Uzgred, vrijedi dodati kako se čini vrlo izglednim da u spomenutom indoeuropskome korijenu \*wel- (tj. \*uel-, proširen na *k*) valja tražiti i podrijetlo imena keltskih *Volcae* (vidi usp. i: P. SKOK, „Vlas“, ER, 609.; kao i bilješku 1. ovog rada).

<sup>34</sup> Uz naziv Vlašići, poznata su i druga slavenska imena, poput: Vlaseželišti, Vlasoželišti, Vlasožilišti, Volosožari, te Volosini – što bi dolazilo od imena boga *Volosa*. Vlašići bi po tom shvaćanju bili djeca ovoga boga („Plejade u nasim predanjima“ (<http://static.astronomija.co.rs/dubokisvemir/m/objekti/m45/kodnas.htm>, datum zadnje promjene, svibanj 2000.); N. NODILO, *Stara vjera Srba i Hrvata*, 264.; Roman ZAROFF, „Organized Pagan Cult in Kievan Rus“, 62.; a detaljnije o tome i u: Nenad Đ. JANKOVIĆ, *Astronomija u predanjima, običajima i umotvorinama Srba*, Srpska Akademija Nauka – Odeljenje Društvenih Nauka, Beograd, 1951.). Kad je riječ o njihovom nazivu, valja imati na umu i druge verzije *Volosova* imena, poput *Vlasij*, tj. *Vlas*, iz kojih se najvjerojatnije razvilo ime Vlašići (S. PETROVIĆ, *Srpska Mitologija – Mitološke Mape*, 59., 62.).

<sup>35</sup> V. BELAJ, isto, 105. (Za još neka razmatranja o indoeuropskom \*wel- vidjeti: R. JAKOBSON, „The Slavic God *Veles* and His Indo-European Cognates“, 39.–40.)

<sup>36</sup> Isto, 110.

<sup>37</sup> Tu vrijedi dodati i jedno zanimljivo Katičićevo opažanje: *No ta veza boga Velesa sa stogom* (sjena (sjetiti se običaja „vezivanja Velesove brade“) – op. M. P.) *seže čak u indoeuropsku davninu. O tome svjedoči staronordijski (staroislandski) izraz stakks völlr, doslovno 'livada stoga', što znači 'livada s koje se nakosi jedan stog sjena'. A staronordijsko völlr nije drugo nego indoeuropska riječ woltus 'livada', od istoga korijena, u dva prijevorna stupnja wel- i wol-, od kojega je i ime slavenskoga boga Velesъ. On se tako zove jer se zamišljalo da kao pastir pase duše umrlih na livadi pokojnika. A spomenuti korijen ima oba značenja i 'sočna livada' i 'pokojnik' ... Samo ime toga slavenskoga boga izvodi se, do sada najuvjerljivije, iz dva prijevorna stupnja Velesъ i Velsъ s prijevornom puninom odnosno prazninom u drugom slogu. Od toga drugoga po istočnoslavenskim glasovnim zakonima postaje Волосъ, pa se sada upravo to smatra najvjerojatnijim objašnjenjem toga glasovnog lika. Toponim Wels javlja se u njemačkom, gdje se smatra tragom slavenskog supstrata ili, tako u imenu grada u Gornjoj Austriji, gdje se održava stočni sajam (podebljao M. P.) poznat na daleko (R. KATIČIĆ, *Božanski boj*, 171.). Za ovu je*

Za daljnje razmatranje vrijedi spomenuti kako se čini izglednim da su stari Slaveni strancima ponekad pripisivali natprirodne moći: stari narodi, a posebno one zajednice koje su bile, ili jesu na relativno niskom stupnju materijalno-civilizacijskoga razvoja tako su nerijetko tretirale nepoznate ljude/grupe s kojima bi po prvi puta stupale u kontakt; stoga je u tom smislu stranac, izgleda, kod starih Slavena mogao ponekad, na nekoj razini biti tretiran, tj. doživljavao i kao „čarobnjak“. Takva su se shvaćanja, moguće, očuvala i u narodnim pričama, odnosno bajkama, gdje ponekad susrećemo nekog *stranca*, nerijetko starca, koji ima *volšebne* (dakle magične, čarobnjačke) moći.

S obzirom na to da je, kao što je ranije spomenuto, izraz *вльхвѣ* značio (i) 'čarobnjak', 'mag', 'vrač', 'mudrac', treba istaknuti mogućnost da je izvorno pojam *вльхвѣ* (budući da je čarobnjak u vezi sa „onostranim“) u starih Slavena mogao biti oznaka (i) za *stranca*, tj. ono što je strano (stranost uopće).<sup>38</sup> Stoga bi moglo biti da, ako postoji veza imena *Vlah* s leksemom *volhv*, samim time postoji i veza pojmova *Vlah* i *stranac* (i *čarobnjak*).<sup>39</sup>

Dakako, je li to *Vlah* kod južnih Slavena izvorno moglo značiti (i) *stranca*, tj. je li pojam *Vlasi* u doba pojave Slavena na Balkanu bio izraz (i) za *stranci*, ili (i) za nešto drugo i konkretnije u značenju, to je još uvijek nedovoljno razjašnjeno, posebno zbog toga što se

---

temu svakako zanimljivo vezivanje Velesa s ispašom, livadama, te zamišljanje istoga kao pastira; teško je naime odmah se ne prisjetiti *Vlaha* kao stočara.

<sup>38</sup> Na takav zaključak mogao bi upućivati i navedenom pojmu srodan staroslav. termin *vlēsnoti* (R. JAKOBSON, „The Slavic God Velesъ and His Indo-European Cognates“, 45.), sa značenjem: blebetati, tj. neshvatljivo, odnosno nerazumljivo govoriti – što može upućivati i na stranost, odnosno stranca, tj. na nekoga tko nerazumljivo priča. (A ovdje se, *a propos* moguće veze pojmova *Volhv* i *Vlah*, valja prisjetiti da je za stare Germane *walh*, među inim označavao i *stranca* (Vidjeti bilješku 6. ovog rada). Ako je *walh* u Germana značilo *stranac*, a *volhv*, pa onda moguće i *Vlah*, u Slavena također (među inim) značilo, tj. moglo značiti (i) *stranac*, onda naglasak ne bi trebao biti samo na pitanju je li neka od spomenutih zajednica (Slavena i Germana) jedna drugoj (u ovoj ili onoj fazi povijesti) posredovala taj pojam (*Vlah/Walh*), već ujedno i, je li moguće da je osnova tog pojma i jednima i drugima zajednička? Čini se da je odgovor na to pitanje potvrđan.)

<sup>39</sup> Moguće je dakle, da se tim terminom počeo označavati i čarobnjak zbog vjerovanja da stranci imaju natprirodne moći; no isto je tako tome moglo biti naprosto zbog veze Velesa s onostranim svijetom i magijom, te se stoga smatralo da je vrač ili mag pod Velesovom zaštitom, odnosno, da je netko tko je pod Velesovom zaštitom povezan s magijom i čarobnjaštvom. Primjera radi, poznato je da se pastire (sjetiti se *Vlaha* kao pastira/stočara, a ujedno i veze stočara i stoke s Velesom) doživljavalo kao ljude povezane s magijom i čarolijama: *Sodeč po mnogih verovanjih, predstavah in povedkah so pastiri nekoč veljali za „posebne“ ljudi. Pri mnogih ljudstvih so veljali za neke vrste čarovnike, ljudi z nadnaravnimi močmi, ki so sposobni občevati z onim svetom, bitiji z drugega sveta ipd.* Rasprostranjena vjerovanja kažu *da so pastirjem pripisovali posebne, „magične, čarovne sposobnosti“* (podebljao M. P.), *tj. sposobnosti, ki so posledica povezanosti z onim svetom* (Mirjam MENCEJ, „Pastirji – čarovniki“, *Studia Mythologica Slavica*, 3., 2000., 115.). ... *Na podlagi mnogih povedk in zapisov o verovanjih lahko torej domnevamo, da pastirjevo znanje paše, ki se seveda v bistveni meri nanaša na obrambo živine pred nevarnostmi, tj. volkovi in drugimi zverimi – po prepričanju ljudi – prihaja pravzaprav od bajnih bitij, se pravi z območja onstranstva oz. predđverja tega sveta (ti. tujega sveta), s katerim pastir občuje. Vsi ti gozdni duhovi so povezani z onim svetom, ruski gozdni duh pa naj bi bil po hipotezi Uspenskega celo ena od manifestacij slovanskega boga onega sveta Velesa/Volosa* (podebljao M. P.) ... (Isto, 120.). (Osim gore navedenog članka, o ovoj temi, a napose o fenomenu „vučjeg pastira“, kao i vezama istog s Velesom/Volosom vidi u: Mirjam MENCEJ, „The Role of Legend in Constructing Annual Cycle“ (<http://www.folklore.ee/folklore/vol32/mirjam.pdf>, bez datuma zadnje promjene); M. MENCEJ, „Volčji pastir v kontekstu dosedanjih raziskav na področju slovanske mitologije“, *Studia Mythologica Slavica*, 4., 2001., 159.-188.; M. MENCEJ, *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*, Župančičeva knjižnica, Ljubljana: Filozofska fakulteta v Ljubljani, 2001.; Martin GOLEMA, „Svätý Blažej ako „vlčí pastier“ v textovej tradícii z českého, slovenského a maďarského prostredia“, *Studia Mythologica Slavica*, 11., 2008., 147.-172.)

ova, rekao bih vrlo izgledna etimološka veza, uglavnom zanemarivala u povjesničarskim osvrtima na ovu problematiku.<sup>40</sup>

## Zaključak

Uzevši sve u obzir, čini se opravdanim za pretpostaviti da je termin *Vlah* (ili neki tome vrlo sličan oblik) kod Slavena ili 'autohton', ili da je bar mnogo dulje u uporabi nego što bi bio da je do njih došao (samo) preko Germana. Naime, biti će da je pojam *Volos/Veles* praslavenski,<sup>41</sup> pa tu nije potrebno tražiti nekakvu „germansku vezu“. A od *Volosa/Velesa*, te s njime povezanog pojma *Volhv/Volhov* (ili nekog njemu vrlo sličnog oblika), u značenju *čarobnjak*, te *stranac*, pa do pojma *Vlah*, ima tek nekoliko 'koraka': stoga je pitanje u kojoj je mjeri održivo shvaćanje da je potonji pojam (dakle *Vlah*) morao Slavenima biti posredovan putem neke druge jezične skupine.

U svakom slučaju, čini se izvjesnim da nazivi *Vlah* i *Volos/Veles* imaju zajednički korijen, odnosno da su u međusobnoj vezi,<sup>42</sup> te da pritom za pojavu naziva *Vlah* kod Sla-

<sup>40</sup> Ovdje uzgred vrijedi navesti tek nekoliko primjera gdje jedna grupa ljudi „Vlasima“ naziva sebi stranu/ drugaćiju grupu ljudi, a gde su opozicije razlika po vjeri, zatim gradsko-seosko stanovništvo, i sl. – što bi možda moglo biti indicija da je „Vlah“ mogao označavati (i) uopće ono što je *strano* (drugacije). Tako se primjera radi, pojam „Vlah“ prenosio i na Srbe, kao i pravoslavne uopće – recimo u Dubrovniku je mogao označavati „ljude zakona grčkoga“, a i u Bosni i Hercegovini pravoslavci se znalo nazivati „Vlasima“ (P. SKOK, „Vlah“, *EJ*, 514.), dok se kod Muslimana na Kosovu kršćane također zvalo „Vlasima“ (Isti, „Vlah“, *ER*, 606.). S druge strane, otočanima („Bodulima“) termin „Vlah“ je bio oznaka za ljude s kopna, npr. iz predjela oko Biokova, dok je pak u Dubrovniku pojam „Vlahinja“ značio „seljanku“ kao takvu (Isti, „Vlah“, *EJ*, 514.). Čak je zabilježeno kako se kod starosjedilačkog stanovništva, npr. u Istri, na Šolti, Hvaru, i Braču, pojam „Vlah“ koristio naprosto za označavanje doseljenika (i to katolika), odnosno novoga stanovništva (Isto). Kako kaže Skok za navedene primjere: *Vlah je opozicija, ili vjerska, ili nacionalna, ili teritorijalna* (Isto.). Ovo o „stranosti“ u nazivima za razne grupe (u slučajevima selo-grad, druga vjera, itd.) moglo bi možda svjedočiti o semantičkoj komponenti „stran“, jer bi pokazivalo da se oznaka „Vlah“ nije nužno vezivala za jednu grupu, nego za skoro svaku grupu (ili makar za brojne grupe) koja se razlikovala od one grupe koja ju je tim nazivom označavala. Moguće da je semantički razvoj bio sljedeći: opće značenje „stran“ – recimo naziv za onostranog boga (*Veles*), opozitnog Perunu; zatim naziv za svećenike, mage – jer je *Veles*, nasuprot Perunu, spadao u grupu bogova čije je djelovanje više magijsko nego ratničko; dakako, vrijedio bi i za grupe koje su pod zaštitom boga *Velesa* – recimo stočare; zatim, mogao se odnositi i na opoziciju kršćani-nekristijanizirani (ili djelomično kristijanizirani), na što je moglo utjecati i zanimanje (npr. stočarsko, koje je zbog tzv. polu-nomadskog načina života podrazumijevalo veću religijsku ‚fleksibilnost‘, odnosno duže čuvanje predkršćanskih običaja), pa je onda postalo i oznaka za religijske razlike, po principu katolici/pravoslavci, što su mogli prihvatiti/preuzeti i Turci, pa su njime nazivali kršćane; a mogao je biti i korišten za opoziciju selo-grad. Dakle, pretpostavka je da bi riječ bila o postupnom semantičkom razvitku, koji je bio omogućen značenjem: „ono što je strano“.

<sup>41</sup> V. BELAJ, *Hod kroz godinu*, 86.

<sup>42</sup> Isto, 105. Inače, Dragica Premović-Aleksić u svom radu „Srednjovekovne humke na Sjeničko-peštorskoj visoravni“, *Mileševski zapisi*, 5, 2002., 39.–46., na jednom mjestu, raspravljajući o obrednim humkama i žrtvenim obredima u Slavenu, kaže i sljedeće: *Kom bogu su mogle da budu prinošene žrtve na našim lokalitetima? Moguće da je u pitanju Veles, odnosno Volos, slovenski bog podzemnog sveta, bog mrtvih. Prema tumačenju nekih istraživača, ruskom imenu Volos odgovarala bi crkvena reč Vlas, Vlaš ili Vlašić, Vlasovi sinovi. Staroruski Volosü, a južnoslovenski ekvivalent je Vlasü.... Veles – Volos ili Vlas je i "bog stoke". Ova njegova funkcija bi mogla da navode na pretpostavku da su Vlasii, stočarski narod Sjeničko-peštorske visoravni, bili poštovaoci boga Volosa – Vlasia, zaštitnika njihove egzistencijalne delatnosti – stočarstva, a ne romanizovano predslovensko stanovništvo kako tvrde mnogi istraživači. Moguće da se Nemanja borio protivu njih, odnosno protiv paganstva ili mrške jeresi što potkrepljuje i pisanje Stefana Prvovenčanog. U žitiju Svetog Simeona on kaže: "Jer je sveubilački đavo nasejao štetnu plevu i ukorenivši je u srca njihova, odvratio ih je od Tvorca njihovog, da služe gluhim kumirima...". Nešto dalje Prvovenčani navodi reči kćeri nekog velmože koja je bila isprošena za krivovernika, od kog je pobegla ne mogavši da trpi "smrad gluhih kumira i mrške jeresi". ... Volosu su na žrtvu prinošene krupne životinje: bikovi i volovi. Bik je njegov simbol, a u jednoj od istraženih humki nađena je i mala keramička figura bika*

vena nije bilo nužno posredovanje neke druge jezične grupe. Iz toga bi dakako slijedilo i da sam termin *Vlah* ima (pra)slavensko, odnosno indoeuropsko podrijetlo, te da njegova značenja nije potrebno tražiti u germanskim jezicima, niti ga zamišljati kao posuđenicu iz istih.

U ovome je radu glavni cilj bio ukazati na postojanje nešto drugačijih mogućnosti (a posebno onih, nazovimo ih „praslavenskih“, tj. „praslavensko-indoeuropskih“) tumačenja nastanka termina *Vlah* kod Slavena, odnosno na postojanje nešto drugačijih odgovora na pitanja o podrijetlu naziva *Vlah* od onih koji su se najčešće u historiografiji nudili.

---

*koja je mogla da bude i zamena za žrtvenu životinju* (podebljao M. P.). Čitav rad dostupan je i na internetu: Dragica Premović- Aleksić, „Srednjovekovne humke na Sjeničko-peštorskoj visoravni“ (<http://www.rastko.rs/arheologija/srednjivek/dpremovic-humke.html>, bez datuma zadnje promjene). Još o prinosu žrtava, pa i životnja (stoke) bogu Velesu/Volosu vidjeti u: R. КАТИЋИЋ, „Ljuta Zvijer“, 82.; kao i mnogo detaljniji prikaz o običajima vezanima za Velesa u Rusiji: П. Н. ТРАВКИН, *ЯЗЫЧЕСТВО ДРЕВНЕРУССКОЙ ПРОВИНЦИИ. МАЛЫЙ ГОРОД*, Иваново, 2007., čije je II. poglavlje dostupno i na internetu: „КУЛЬТ ВЕЛЕСА“ (<http://www.travkin-museum.ru/yazich2.html>, bez datuma zadnje promjene). Ovdje bih se htio osvrnuti na još jednu zanimljivost koja bi eventualno mogla poslužiti kao putokaz za istraživanje pojma *Vlah*, kao i njegove moguće veze s pojmom Volos/Veles. Belaj naime kaže: *Sv. Ilija je, dakako, kršćanski nadomjestak za Peruna, kao što je i Vrag zamijenio Velesa. Gromovnik gada suparnika* (podebljao M. P.) ... (V. BELAJ, *Hod kroz godinu*, 95.; a opširnije o starim slavenskim bogovima i njihovim kršćanskim supstitutima vidjeti i: V. BELAJ, „Poganski bogovi i njihovi kršćanski supstituti“, *Studia ethnologica Croatica*, 21., 2009., 169.–197.). Belajevo tumačenje uz sljedeći Nodilov osvrt o predkršćanskim ostacima u narodnim pjesmama Južnih Slavena mogao bi ukazivati na raniju mitološku vezu *Velesa s Vlasima*, koji bi, moguće, najprije bili shvaćeni kao „stranci“/„čarobnjaci“, te tako i kao oni koji su pod Velesovom zaštitom, da bi kasnijom kristijanizacijom možda dobili (i) „demonške“ (nevjernih) crte: *Na Gromovnika Iliju Gromovnik Perun naprti sve teško breme svoga poganstva. Svetac Gromovnik, kako ga shvaćaju pučke pjesme, gotovo u ničem se ne luči od boga Gromovnika. Nigdje u pjesmama, kao što u bibliji, ne silazi oganj na riječ Ilijnu, već svuda sam Ilija udara gromom: „Vala Bogu! vala jedinom! – gde mi Vlasi žanju u nedelju! – Nad njima se tri oblaka vijuju: jedan oblak Gromovit Ilija, – drugi oblak Ognjena Marija, treći oblak sveti Pantelija. – Progovara sveti Pantelija: – Udri gromom, Gromovit Ilija. – udri ognjem, Ognjena Marija, a ja vetrom sveti Pantelija. – Al' govori Ognjena Marija: Nemoj gromom, gromovit Ilija nemoj vetrom, sveti Pantelija, ni ja ognjem Ognjena Marija, – jer Vlasima Turci ne vjeruju, a pšenica težaka ne čeka.“ – „Udri gromom, Gromovit Ilija, seci mačem, sveti Pantelija, – pali ognjem, Ognjena Marija! – „Iz oblaka svetac progovara: – Ognjem pali, Ognjena Marija, str'jelom str'jelaj, sveti Pantelija, – gromom udri, svetitelj Ilija.“ – „Ne svetkuju Petku ni Negjelju, – ni Iliju, koji gromom bije, – ni Mariju, koja munjom pali.“ – Ilija, ih gromovima gagja, – a Marija munjom i strijelom.“ Grom je uvijek Ilijna svojina. Gdje sveci blago dijele, uze „svet' Ilija groma nebeskoga, – a Marija munju i strijelu“ (podebljao M. P.) ... (N. NODILO, *Stara vjera Srba i Hrvata*, 386.). Vlasi, njihova žetva pšenice, i 'kazna', tj. gromovi koji su se na njih obrušili zbog nepoštovanja nedjelje kao kršćanskog 'svetog' dana, možda se u ovoj pjesmi spominju kao ljudi „druge vjere“, ili su samo oznaka za raju (težake, porobljene od Turaka, što bi se dalo zaključiti iz stihova *jer Vlasima Turci ne vjeruju, a pšenica težaka ne čeka*, a što je i bila jedna od uporaba leksema *Vlah* kroz povijest). Međutim, ukoliko uzmemo u obzir ranije u ovom radu spominjanu vezu Volosa/Velesa i žita („Velesova brada“), zatim borbu Peruna i Velesa, tj. Gromovnika i Vraga, te vrlo moguću međusobnu etimološku vezu pojmova *Veles/Volos – Voloh – Vlah*, možda bi se iz ove pjesme mogli iščitati i neki staroslavenski, tj. predkršćanski ostaci vezani ne samo za „Gromovnika“, već i za njegov boj sa „Zmijom“, Velesom, tj. Nečistim (u kršćanskoj verziji). Dakle, možda nije posve za isključiti niti mogućnost da se u ovoj pjesmi, koja čini se nosi mitološke, starije motive, *Vlasi* spominju baš zbog njihove veze s *Volosom*, a onda, posredno, i borbom Volosa i Peruna (Vraga i Gromovnika). Dakako, ako bi i bilo tako, to ne bi nužno značilo da su sami pjevači sačuvali svijest o tome, već je, ukoliko bi ova pretpostavka bila točna, daleko vjerojatnije da se prvobitno mitološko značenje izgubilo, ili pak izmijenilo kroz povijest, ali da je pjesma sačuvala ovaj predkršćanski motiv, čuvajući formu. Dakako, bilo bi nezahvalno tek na temelju ove narodne pjesme pokušati tvrditi da postoji sačuvana (iako neosvijestena) mitološka veza *Vlaha* i *Velesa* kod suvremenih Slavena, stoga ovo moje maloprije spominjano zasad ostaje samo kao pretpostavka.*



Je li pritom pojam *Vlah* kod ranosrednjovjekovnih Slavena, posebno južnih Slavena, zaista značio stranca, ili pak stočara, ili nešto treće, to je vjerujem još otvoreno za diskusiju.

No ono što se čini daleko vjerojatnijim od toga da ćemo u neko skorije vrijeme odgonetnuti što su sve za naše drevne pretke *Vlasi* bili, jest to da je pojam *Vlah*, temeljem svega što je u ovome radu spomenuto, zaista staroslavenski pojam, a ne posuđenica iz drugih jezika.

**Some ideas on the possible origin of the term *Vlach***

*Marko Pijović*

In this article the author deals with the issue of the etymology of the name „Vlach“ from a perspective which differs from the one that has been prevailing in historiography. Even though the origin of the mentioned term has usually been linked with the foreign (Germanic) influences on the Slavs, the author, mostly relying on the observations of linguists, and Slavic (as well as Indo-European) lexical and mythological data, suggests a different explanation of its etymology. This, so to say „Pre-Slavic“, i. e. „Pre-Indo-European“ interpretation rejects the existing interpretations of the origin of the mentioned word, which are considered generally accepted by Croatian historiography, and attempts to find possible answers to this issue in the cultural and linguistic heritage of the ancient Slavs. The author's main focus is on exploring a possible connection between the Slavic words *Volhov* (magus, sorcerer), *Vlah*, and *Volos/Veles* (god of cattle, wealth, and the underworld), and it is through this connection that the etymology of the term „Vlach“ is interpreted.

# Восточнославянские боги Киевской Руси: Стрибог (сопоставительный анализ данных славянской и балтийской мифологических систем)

Роландас Крегждис

In memoriam professoris Universitatis Udinensis  
† Nikolai Mikhailovi  
(1967 06 11 – 2010 05 25)



Sit tibi terra levis,  
amice carissime!

*The article deals with the topics of etymological analysis and brief nascency (consequently, hierarchical position in the Eastern Slavic pantheon) of Kiev Russia or the so-called Vladimir pantheon theonym Stribog which is mentioned in the most ancient and significant sources of Slavic mythology and religion (Nestor's chronicle transcriptions; epos Slovo o polku Igoreve).*

На протяжении нескольких десятилетий XIX и XX вв. особого внимания славяноведов удостоилось изучение возникновения имён и функций (и соответственно иерархического положения в восточнославянском пантеоне) богов Киевской Руси или так называемых теонимов Владимирова пантеона (подробнее [и литературу] см. Pisani 1950, 60, 62 д.; Gimbutas 1967, 747, 752, 755; Brückner 1980, 163 и д.; Митрополит Ларіон 1994, 107 д.; Фаминцын 1995, 110; Войтович 2002, 510). Одним из них является *Стрибог*, имя которого упоминается в самых древних и значимых источниках по славянской мифологии и религии этого ареала: „и нача княжити володимерьъ въ киевѣ единъ. и постави кумиры на холмѣ. внѣ двора теремнаго. перуна

древана. а главѹ его сребренѹ. а оусть златъ. и хърса дажьба<sup>1</sup>. и стрнба<sup>1</sup>. и смарьгла. и мокошь [и] жрахѹ имъ наричюще га в[ог]ы <...>“ (ПСРЛ I 79; ПСРЛ II 23, 41, 61 [ещё см. Топоров 1989, 28; Мартынов 1989, 66]).

К сожалению, функции Стрибога в Лаврентьевском и Ипатьевском списках хроники Нестора не обозначены. Некоторые доводы о возможном соотношении этого мифологического образа с божеством ветров, т.е. богом уранистическим, делаются, основываясь на данных другого источника по восточнославянской духовной и материальной культуре конца XII в. – *Слово о полку Игореве*: „се вѣтри, стривожи внѹци, вѣют с моря стрѣлами на хвабрыя плѣки игоревы“ (СПИ 14; Мартынов ук.соч. 71).

Очевидно, что ответ на вопрос о месте бога в восточнославянском пантеоне и его функциях может дать лишь лингвистический анализ теонима, поскольку значения имён богов почти всегда, так или иначе, соответствуют их функциям.

Здесь нет необходимости перечислять все работы по этимологии данного теонима и реконструкции функций бога – многие из них, выполненные до 1960 г., упоминаются в Этимологическом словаре русского языка М. Фасмера (ЭСРЯ III 777). Научная их ценность давно установлена и не нуждается в повторном анализе. В начале 90-тых XX в. опубликованы, вероятно, два последних исследования по выше упомянутой проблематике – студия В.Н. Топорова (1989, 23 т.д.) и статья В.В. Мартынова (1989, 61 т.д.). Эти две интереснейшие работы и станут краеугольным камнем здесь предлагаемого анализа по верификации выдвинутых новых гипотез возникновения имени и функций Стрибога.

Поскольку в выше упомянутом исследовании Топорова представлено новейшее открытие возможного происхождения имени этого восточнославянского бога, а в статье Мартынова, который опровергает истинность всех до сих пор опубликованных исследований по данному вопросу (Мартынов ук.соч. 72) – только критический обзор последних исследований данного вопроса, обсуждение этой проблематики необходимо начать именно с работы Топорова.

Топоров (1989, 39), опираясь на чисто формальном распределении имён богов в указанном отрывке летописного фрагмента Лаврентьевского списка, т.е. присутствии пунктуационных знаков между ними или их отсутствии, делает предположение о том, что обсуждаемый теоним можно соотносить с Симарглом, „<...> которого сопоставляют с Дивом (или даже Соловьем-разбойником)“, хотя раньше это божество сравнивал с богом солнца (см. Иванов, Топоров 1974, 21) [опираясь на гипотезу А. Брюкнера (см. Brückner ук.соч. 81, 160, 187)]. В то же время, предполагается и функциональная связь с Дажьбогом (Иванов, Топоров 1965, 18) – эта двусмысленность преобладает во всех описаниях Стрибога, предлагаемых на обзор Ивановым и Топоровым (СМ 515; СМ<sub>1</sub> 454; МС 503).

Он же (Топоров ук.соч. 41) высказал мнение по поводу пересмотра этимологии теонима в пользу гипотезы Р.О. Якобсона (Jakobson 1959, 19 д.), т.е. *стри-* <(imperat.) \**stb̥rti* „простирает; распространяет“ ⇒ \* „бог богатства“ (ещё см. Мартынов ук.соч. 72), а до того времени господствовавшую идею М. Вей (1958, 96 д.) о возведении

<sup>1</sup> Другие формы анализируемого теонима (напр., *Стрыбог*, *Стриба*, *Стрибо(в)* и др.) в данной статье не разбираются по причине их вторичного (и соответственного, позднего) происхождения (о причинах их возникновения подробнее см. Иванов, Топоров 1983, 181; ещё см. Митрополит Иларіон ук.соч. 108).

сл. *stri-* к И-Е \**p<sub>3</sub>tri-* (ещё см. 2 сноску) отвергает как несостоятельную. Топоров (1989, 42) придерживался мнения о возможном лексико-семантическом соответствии Стрибога с инд.-иран. гл. *star-/stir-* + *b(h)āga-* (\**str̥n̥hi* + \**bhāgám* „распространи долю, богатство“; \**Bhāga-* + *str̥n̥āti* „Бхага (бог-распределитель) распространяет (долю, богатство)“ [главным аргументом такой гипотезы является сопоставительная семантическая связь между славянскими и индоиранскими лексическими соответствиями, т.е. др.перс. *baga* „бог“, др.инд. *bhāgaḥ* „счастье, благополучие, красота, любовь“, на взаимосвязь которых при анализе данного теонима весьма скептически отнёсся А. Брюкнер (Brückner ук.соч. 45, 164) и О.Н. Трубочёв (2003, 424)].

Мартынов (ук.соч. 73) постулирует мнение, что единственно правильной является иранская этимология имени Стрибог, предложенная Пирхеггером (Pirchegger 1944, 311 т.д.), т.е. этот теоним, по его мнению, можно возводить к иран. \**sri-baya* „добрый бог“. К сожалению, принять такую точку зрения за правильную не приходится из-за формальной и весьма важной причины – отсутствия консонантного элемента *-t-* в иран. \**sri-baya* (ср. похожую ошибку М. Гимбутене (Gimbutas ук.соч. 747), соотносившей теоним *Стрибог* с прасл. \**srei-* „течь“). Очевидно, что такая гипотеза является образцом народной этимологии (подробнее см. Kregždys 2010, 51 д.), когда внимание исследователя концентрируется не на детальном морфологическом анализе слова, а на поиске омонимических соответствий в лексических сводах родственных языков, хотя весьма часто между таким способом установленными изоглоссами нет не только семантической, но и генетической связи (см. 8 сноску).

Идея Б.А. Рыбакова (о ней подробнее см. Войтович 2002, 510) о возможности возведения теонима *Стрибог* к русс. *стрий* (арх. *строй*, *стрый*) „отцовъ братъ, дядя по отцѣ“ (Даль IV 340) невозможна по двум причинам:

I. Такая теория построения морфологической структуры слова основана, придерживаясь принципов народной этимологии, т.е. из-за отсутствия структурного анализа данной формы [кроме сопоставления фонетически тождественных (омонимических) форм] были соотнесены две, совершенно разные по происхождению, лексические единицы. Детальный анализ морфотактической структуры теонима *Стрибог* (см. ниже) показал, что составные элементы имени этого бога принадлежат наидревнейшему лексическому слою индоевропейского праязыка (см. дальше), а русс. *стрий* (арх. *строй*, *стрый*) „отцовъ братъ, дядя по отцѣ“ представляет собой новшество русского языка – форма русс. *стрий* (арх. *строй*, *стрый*) в своём нынешнем морфофонетическом облике не является аутентичной (т.е. вторичной – противоположное мнение высказали Т.В. Гамкрелидзе и Вяч.Вс. Иванов (см. 2 сноску)). Анализ данного слова необходимо начать с установления лексико-семантической группы, которой оно принадлежит, и возможных морфологических соответствий. Имена родства относятся к так называемой морфологически консервативной словообразовательной системе, которой присуща та же самая структурная модель, что и другим лексическим соответствиям И-Е языков данной семантической группы слов. Анализируемое слово, безусловно, отражает абстрагированную форму, поскольку разделяя его на структурные элементы, выделяется трёхконсонантный корень *стрp*<sup>2</sup> без составляющего гласного (а это невозможно, поскольку русский

<sup>2</sup> Гипотеза, построенная на возведении *-str-* к И-Е \**p<sup>[h]</sup>t<sup>[h]</sup>r-* // \**p<sup>[h]</sup>ht<sup>[h]</sup>er-* (Гамкрелидзе, Иванов 1984, 538, 765, 777, 791) является казуистической, т.е. недоказанной научными доводами.

не является семитским языком) и суфф. \*-bj- (с ним было принято образовывать различные формы имён родства в старославянском, ср. с.сл. **братнѣ** „братство“ (nomen collect.) [< \*brāt- +\*-ij- +\*-ā] (подробнее см. Хабургаев 1974, 198) > русс. *брáтия* „братство, товарищество, община и др.“ (Даль I 124). Значит, праформа данного слова рефлектирует более сложную морфологическую конструкцию, т.е. должна иметь больше составляющих структурных единиц, чем отражается нынешним её состоянием. Основываясь на лексическом материале, приводимом в словаре Вл. Даля, можно с уверенностью утверждать, что русс. *стрий* (арх. *строй*, *стрый*) соотносим [по морфологическому строению] с русс. *сестрия* „двуродная, двоюродная сестра“ и [по морфологическому строению и значению] с русс. *сестрина* „дочь сестры, племянница по сестрѣ“ (Даль IV 179). Эти два слова, с первого взгляда не имеющие ничего общего с анализируемым словом, являются субстратными формами, от которых произошли арх. *строй*, *стрый* (см. дальше). При анализе этого родового термина необходимо учесть и ещё один весьма важный факт для восстановления праформы данной лексемы, что в русском языке для обозначения сестры использовался **гипокористик** русс. диал. *ся* „сестра“ Тверь (Даль IV 383), но самое главное – русс. диал. *тятя* „отецъ, батюшка“ в диалектах так же означало „сестра“ Рязань (Даль IV 456), т.е. можно предположить, что из-за семантической контаминации русс. диал. *ся* „сестра“ ↔ русс. диал. *тятя* „отецъ, батюшка//сестра“, в языковой системе могло появиться им.прилаг. русс. \**се(я)стриной* „принадлежащий отцу“ > им.сущ. русс. \**се(я)стрина* „то, что принадлежит отцу“ (о суфф. \*-in-ā см. Хабургаев ук.соч. 203 д.) [→ им.сущ. русс. *сестреницынь* „все, что ихъ, что лично имъ принадлежит“ (Даль IV 179) – производное с суфф. \*-in- + \*-ik- (а таком типе словообразования подробнее см. Хабургаев ук.соч. 201)] ⇔ им.сущ. русс. \*(*ся*)*стр(ин)ой* „брат отца, дядя“ [из-за афезиса (его предопределило повторение связи *c...c-*, ср. лит. *overė* „белка“ = *voverė* „т.ж.“; англ. *aim* [aim] ← *I am* (Gaivenis, Keinys 1990, 12) и абсорбции суфф. -ин- (о таком фонетическом явлении подробнее см. Крегждис 2009, 281 [37 сноску]) → русс. (арх.) *строй* „т.ж.“. Происхождение русс. *стрий* „брат отца, дядя“ взаимосвязана с морфологическим развитием русс. (арх.) *строй* „т.ж.“, но оно гораздо проще: им.сущ. русс. \**се(я)стрия* \* „то, что принадлежит отцу“ (nomen collect.) [ср. с.сл. **братнѣ** „братство“ (nomen collect.)] → им.сущ. русс. \**се(я)стрий* „брат отца, дядя“ [по аналогии с русс. *сестрия* „двуродная, двоюродная сестра“ и с изменением флексии женского рода \*-ā на мужской -ь по аналогии с русс. *брáтнѣ* „ему [т.е. брату – Р.К.] принадлежащий, свойственный“ (Даль I 124)] → им.сущ. русс. *стрий* „т.ж.“ [с афезисом *се(я)-*].

II. Вторым препятствием соотношения данных лексем является семантическая интерпретация теонима, поскольку в пантеонах индоевропейских племён такой словообразный тип формирования имён богов отсутствует и это был бы единственный случай, когда одного из главных божеств племени называли бы „дядей“. В это трудно поверить и по той простой причине, что по всей вероятности теоним *Стрибог* представляет собой кальку имени древнегреческого бога бурь (см. дальше).

Основываясь на данном анализе, все попытки связать происхождение теонима *Стрибог* с русс. *стрий* (арх. *строй*, *стрый*) „отцовъ братъ, дядя по отцѣ“ должны расцениваться как необоснованные.

Имея в виду достаточно вескую критику Мартынова по поводу этимологических изысканий теонима *Стрибог*, можно выдвинуть ещё одну гипотезу о возможном происхождении имени данного бога, на этот раз возникновение словоформы проводя на основании внутреннего анализа (т.е. на уровне синхронного изучения данных славянских и им близких балтийских языков), а только потом проводя поиск возможных родственных лексем и мифологических соответствий на почве других И-Е языков (если это необходимо).

Решение вопроса установления возможных лексических соответствий теонима *Стрибог* в славянских языках необходимо начать с определения группы личных имён, к которой можно было бы соотнести данное слово – оно, конечно, принадлежит к подгруппе так называемых табуистических лексем (подробнее см. Kregždys 2006, 135 т.д.), т.е. именам богов, которых и сейчас, и в давние времена (ср. иудейское табу произношения имени Яхве (подробнее см. МС 633)) произносить было запрещено (ср. имя славянского бога грозы *Перун*, употребляемого в южнославянских языках: блг. *пеперуна*, *пеперуда*, *перперуда*, *преперуда* (МС 431); возможную переработку имени бога *Волос* по принципу **анаграммического распределения основы** слова, т.е. русс. *Соловей-разбойник* ↔ *Волос* [читать с права на лево, т.е. \**сол-лов-* (ср. МС 496)]. Данное изменение структуры словоформы принято изъяснять как криптографическую запись (или произношения) эвфемизмов (Vußmann 2002, 205 д., 385). Чаще всего такие фономорфологические изменения отражаются в лексических примерах религиозного плана, а также в тех словах, которые имеют определённые соотношения с духовной или обрядовой сферой, и не важно, к какому периоду языкового развития их причисляют, ср. русс. *кума* „крёстная мать“ ↔ *мука* „т.ж.“, лит. *burti* „колдовать“ ↔ *urbti* „т.ж.“ (см. Gaivenis, Keinys ук.соч. 19), ещё ср. образец морфотактической транспозиции из-за табу русс. диал. *удагáнка* „ведьма“ (Колыма) (см. Власова 2008, 499) < \**угаданка* ← гл. русс. *угадывать* „от(раз-)гадать, догадаться; узнать по тёмным признакам и др.“ (Даль IV 464 д.)<sup>3</sup>.

Значит, можно делать осторожное предположение о том, что анализируемый теоним рефлектирует метатезу морфологического характера, определённую фено-

<sup>3</sup> Возможно, трансформация фонорморфологического плана отражена и в структуре другого имени божества пантеона Киевской Руси *Мкошь*, подробный лингвистический анализ которого представлен Вяч.Вс. Ивановым (1976, 268 т.д.), а позднее дополнен Ивановым и Топоровым (1983, 175 т.д.; ещё см. МС 367; СМ 363). Этому теониму древнеславянского пантеона будет посвящена отдельная работа, но тут необходимо упомянуть лишь одну деталь возможного происхождения имени и функциональной принадлежности данного божества – в словаре Даля приводится лексико-семантическое гнездо слов, не только идеально соответствующих изменениям формального плана, т.е. грамматического облика теонима и изменения субстратной формы, но также и иерархическому положению мифологемы (подробнее см. Власова ук.соч. 341 д.). Приняв гипотезу Иванова (основанную на предположении Фасмера (ЭСРЯ II 640): русс. *мокошá* „домовой в образе женщины с большой головой и длинными руками“ < им. прилаг. русс. *мокрый* „сырой, влажный, не сухой, промокший“) за истинную, т.е. возводить *Мкошь* к гл. ст.сл. \**toknōti*, \**močiti*, им. прилаг. \**mokrъ* (Иванов, Топоров 1983, 189, 194) → русс. *мокнуть*, *мокáть* „про(на)мокать; быть обливаемым дождем, водою, влагою; лежать в водѣ“ (Даль II 340), осталось бы не выяснено не только значение теонима, но и очень важное звено изменения функций этого божества: „главное божество женской ипостаси Киевской Руси“ → „знахарка, колдунья“ [к тому же, женский образ божества, реконструкция которого основана лишь на догадках, является объектом коррекции, так как значение теонима и обрядовая традиция И-Е народов (также и славянских (!!!)) этого мифологического образа являются определяющими мотивами для восстановления его мужского облика]. На все эти вопросы уже давно ответил, сам этого не предполагая, великий русский лексикограф Вл. Даль.

меном табу: ст. русс. *Стри-богъ* ← [*\*С-тр-и-* ← *\*-ьтриС*] ← *\*Сирть-богъ* [? **анаграммическое распределение основы** с метатезой начального *С-* из-за отсутствия в восточнославянском фонотактической связки *ТРИС-* (связка *СТРИ-* в русском языке довольно широко употребляема: русс. *стри́ва* „конъ или городъ (въ играх)“; *стрикъ* „полоса, черта и др.“; *стрий* (арх. *строй, стрый*) „отцовъ братъ, дядя по отцѣ“ (Даль IV 340) (а нём см. выше)] ⇐ русс. (архаизм) *сирть* „водоворотъ, вирь, вырь, пучина, вѣдокрут“<sup>4</sup> (Даль IV 188), т.е. первый компонент композита типа *karmadhāraya* (о таком виде словосложения в праславянском см. Хабургаев 1974, 192) отражает транспозицию компонентов радициального слога [тип морфотактической перестановки]. Такое предположение, конечно, нуждается в детальном обосновании и представлении этимологии русс. (архаизм) *сирть*, которая отсутствует в этимологических сводах славянских и др. И-Е языков (ср. Фасмер III 267; IEW; LEW...), хотя именно этот архаизм русского языка представляет собой лексический реликт особой важности – его прямые соответствия в балтийских языках [весьма древний лексический слой – гидронимы] остаются без надлежащего объяснения их происхождения (см. дальше).

Несомненно, русс. (арх.) *сирть* „водоворотъ, вирь, вырь, пучина, вѣдокрут“ соотносим (и по морфологическому [значит, и этимологическому], и по семантическому признакам) с: 1) им.сущ. русс. *струя́*, др.-русс. *струя*, ст.-сл. *строуѣа* „*ῥόος*“ ... словен. *strúja* „рукав реки, канал, течение, струя“ ~ лит. *sraujà* „течение“, лтш. *strauja* и др., гидр. фрак. *Страῦος* „название реки в стране вистонов“, д.в.н. *Stroua*, *Streua* и др. (см. Фасмер III 785); 2) русс. *стру́га* „глубокое место, лужа, остающаяся летом от почти пересыхающей речки“, др.-русс. *струга* „течение“, ст.-сл. *строуѣа* „*ῥεῦμα*“, словен. *strúga* „русло, рукав реки“ и др. < И-Е *\*sreu-* „течь“ + формант *\*-g-* ~ лтш. *straiņa* „низкое место, где можно провалиться“, *struga* „болото“, *strūgla* „струя воды“ (см. Фасмер III 783); 3) русс. *стру́мень* „ручей“, словен. *strūmen* „поток, рукав реки“ и др. < прасл. *\*strumy* ~ лит. *straumio* „поток, ручей“, лтш. *strāume* „течение“, гр. *ῥεῦμα* „поток, струя, течение“, фрак. *Струῖών*, др.-ирл. *srúaim* „поток“, др.-исл. *straumr* „поток, река“, др.-инд. *srávati* „течет“, гр. *ρέω* „теку“, лит. *sravėti* „медленно течь“ и др. (см. Фасмер III 783 д.); 4) русс. *о́стров*, др.-русс. и ст.-слав. *островъ* „*νῆσος*“, блг. *óctров*, серб.-хорв. *òctрво*, словен. *ostròv* и др. < прасл. *\*o-strovъ* „то, что обтекается, речной остров“ ~ лит. *sravà* „течение, кровотечение, менструация“, *prsrava* „ток воды“, лтш. *stràva* „течение“ и [с другой ступенью вокализма] лит. *srovė́*, *strovė́* „течение“ и др. (см. Фасмер III 165).

Камнем преткновения элиминации русс. (арх.) *сирть* из этимологических сводов славянских, да и всех других И-Е языков [см. выше], видимо, стало несоответствие радициальной структуры данной формы и выше приведённых примеров. Главным препятствием соотнесения всех этих слов в одно лексико-семантическое поле – до сих пор невыясненная морфологическая связь между И-Е *\*sreu-* „течь“ и ступенью *guṇa* И-Е *\*sejř-* „т.ж.“, реконструкцию которой определяет русс. (арх.)

<sup>4</sup> Ср. значения русс. *вирь* „омут и водоворот, ямина подъ водой съ родниками или съ коловоротомъ быстраго течения; вѣдокрутъ, водовертъ, вырь, пучина, заверть, **вихорь**, сѣвдовъ, сувой, сулой, вѣротъ, кѣноворотъ, крутень, закрутень; вихорь, завой, завойка въ шерсти“ (Даль I 206).

Семантическую связь между анализируемым теонимом и названиями водяного пространства рефлектируют теофорные гидронимы Украины: *Стрий* р., *Стрибозька* р., *Стрибоже* озеро (ещё ср. топ. *Стригород*, *Стрибѣж* (Житомирская обл.) (см. Войтович ук.соч. 510).



*сирть* [ $\leftarrow$  прасл. \**seir-* + суфф. \**-t-* + тема (g.fem.) \**-i-* (подробнее о семантической корреляции этих формантов см. Хабургаев ук.соч. 196)]. Последний из них с первого взгляда не соответствует принципам построения системы рядов И-Е аблаута и структуры корня времён И-Е праязыка (см. Семереньи 1980, 97 т.д., 148 д.). Придерживаясь теории Бенвениста (Benveniste 1984, 147 т.д.), она должна состоять из трёх элементов, хотя восстановление четырёхкомпонентного корня И-Е \**seir-* предполагает не только анализируемый русс. (арх.) *сирть*, но и гидронимы лит. *Seirà* р. Срй, *Seirijai* оз., оба которых возводимы к прабалт. \**seir-* „течь, струиться, капать“ (ср. Vanagas 1981, 294). Сразу нужно отметить, что упомянутые гидронимы до сих пор не имеют достоверной этимологии. Наиболее правдоподобное объяснение возникновения данных форм указал Я. Отрембски – он реконструирует И-Е \**sei-* (Otrębski 1963, 27), с которой соотносит др.инд. *śīrā* „река, поток, течение“. Главным недостатком этой гипотезы, полностью опровергающим её истинность, является тот факт, что на территории Литвы употребляются гидронимы с корнем *ser-*, возводить которых к уже упомянутому И-Е \**sei-* нельзя по той простой причине, что *-r-* не является суффиксом, а составляющим корня типа *guṇa*: [ё-ступени] лит. *Ser-ė* р. Пнд  $\leftarrow$  И-Е \**ser-* „течь, струиться; проворно и интенсивно двигаться“ + суфф. \**-ā-* [ср. лит. *garbė* „почёт“ (ē основ.), которое является более поздним преобразованием вместо лит. *garbà* „т.ж.“ (ā основ.) [ $\leftarrow$  \**-ā-* – LEW 147] (ещё см. Kregždys 2008, 94; Kregždys 2010, 210, 217)]  $\leftarrow$  И-Е \**ser-* „течь, струиться; проворно и интенсивно двигаться“ ~ [ё-ступени] лит. *Sar-ià* оз. и р. Швнч, лтш. *Sar-ija* р., топ. лит. *Sar-ai* лг. Шлчн, лтш. *Sar-upe* дрв.  $\leftarrow$  И-Е \**sor-* „течь“ [ $\leftarrow$  гидр. *Sar(s)* (в Галиции), *Sora* (в Англии) (ср. Vanagas ук.соч. 291, 296)]  $\rightarrow$  др.-инд. *śī-sar-ti*, *sár-ati* „течь, спешить, торопиться, гнать, преследовать“ и др. (IEW 909 Д.)<sup>5</sup>.

К тому же, нужно отметить и тот факт, что этимология др.инд. *śīrā* „река, поток, течение“, по словам М. Майргофера (Mayrhofer III 477), является „problematisch“<sup>6</sup>. Дело в том, что Вакернагел и Дебруннер (Wackernagel, Debrunner 1896, 47), возводившие эту форму к И-Е \**si-*, не представили убедительного объяснения о существовании трёх различных форм по степени аблаута [на уровне древнеиндийского, т.е. в синхронном плане] того же самого корня, т.е. др.инд. *śīrā* „река, поток, течение“, *sarā* „т.ж.“, *śīrā* „т.ж.“, что, к стати, не отвечает принципам архаичного (реликтового) образца формирования номинальных образований [корень + тематический суффикс *-a*] имён действия<sup>7</sup> (*nomina actionis*) от так называемых вербальных

<sup>5</sup> В восточно-балтийских языках употребляются глагольные формы с нулевой степенью корня: гл. лит. *sir-ėnti* „медленно кипеть, вариться, пузыриться, бежать маленькими шагами“, *ap-sir-ti* „окружать, оцеплять“, лтш. *sirti* „окружить, напасть“ (ср. Vanagas ук.соч. 299).

<sup>6</sup> В Ригведе (I 174, 9; IV 19, 8; X 49, 9) др.инд. *śīrā* „река, поток, течение“ употребляется наряду с *śīrā* „т.ж.“, а в Атхарваведе – *sarā* „т.ж.“ (Mayrhofer т.ж.).

<sup>7</sup> Важно подчеркнуть тот факт, что присутствие ударения на суффиксе имён действия этого типа, как заметил Т. Барроу (1976, 118), является вторичным, т.е. можно выдвинуть предположение, что именно изменение акцентного типа „ударение на пенульте (архаичная модель)“  $\rightarrow$  „ударение на флексивном форманте (инновация)“ и было причиной появления нулевой степени др.инд. *śīrā* „река, поток, течение“, т.е. др.инд. *śīrā*  $\leftarrow$  др.инд. *śīrā* „т.ж.“ (ср. др.инд. *su-śīrā-* Wackernagel, Debrunner 1929–1930, 361). Совпадение двух морфологических типов во единый [nomen actionis (ударение на корне)  $\leftrightarrow$  nomen agentis (ударение на суффиксе)] и была причиной возникновения слабой степени nomen actionis др.инд. *śīrā*, поскольку оно рефликтирует наидревнейший тип апофонии И-Е праязыка, существовавший для разграничения двух семантических единиц того же самого корня – ударение падает на суффикс класса *nomina agentia*  $\leftrightarrow$  слабая степень корня, в то время как *nomina actionis*

форм перестановочного И-Е аблаута (*Schwebeablaut*) И-Е праязыковой системы, но инновационные преобразования, появившиеся на почве индоиранской языковой общности или ещё более позднего периода (см. 6 сноску). Значит, и в древнеиндийском, и в балтийском употребляются две лексические единицы ступени гуца И-Е \**ser-* „течь, струиться; проворно и интенсивно двигаться“ и И-Е \**sejr-* „т.ж.“.

Возвращаясь к проблеме восстановления четырёхкомпонентного корня И-Е \**seir-* нужно отметить выше упомянутый тип образований вербальных форм вторичного или перестановочного И-Е аблаута (*Schwebeablaut*) И-Е праязыковой системы, который при формулировке структуры И-Е корня Бенвениста, является преобразованием **двухсложной основы** (подробнее см. Семереньи ук.соч. 150), значит – вторичным. Сразу нужно отметить, что данный термин традиционно используется для обозначения номинальных образований, а не глаголов. Интерпретация процесса суффиксации И-Е глагола до сих пор является задачей весьма заковыристой и обремененной сложностями словоизменения этой категории языка (ср. „Suffix *-ei/i-* <...> The historical development of all these forms is still unclear“ (Beekes 1995, 229)). Несмотря на все невыясненные нюансы построения суффиксальных глагольных форм, нужно иметь в виду главный фактор: „<...> образование именных и глагольных основ покоится в общем на одних и тех же принципах. Распространения глагольных корней – это в сущности инкорпорированные суффиксы <...>“ (Барроу ук.соч. 273). Эти замечания Барроу весьма значительные, поскольку определяют путь решения этимологического анализа выше перечисленных лексических единиц.

Можно с осторожностью выдвинуть предположение, что именно *Schwebeablaut*’ный тип морфологического строения глагольных форм (*nomina deverbativa*) русс. (арх.) *сирть* „водоворотъ, вирь, вырь, пучина, вóдокрут“, ст.-сл. *строуца* „рѣоос“, ст.-сл. *строу҃га*, ст.-слав. *островъ* и др. представлен не только в балтийских и славянских языках, но и древнеиндийском: И-Е \**ser-* „течь, струиться; проворно и интенсивно двигаться“ (IEW 909) + суфф. И-Е \**-eu-* (о нём см. Мейе ук.соч. 230)<sup>8</sup> > им.прилаг. И-Е \**seru-* (\**soru-* // \**sreu-* // \**srũ-*) „текущий; как струя“ [ср. гл. И-Е

---

имеют ударение на корне ↔ **корень ступени гуца** (подробнее см. Мейе 1914, 227; Барроу ук.соч. 119, 274), ср. др.инд. *sárah* „озеро, пруд“. Значит, думать, что др.инд. *sírā* рефлектирует вторичное удлинение от др.инд. *sírā*, такое явление встречается в древнеиндийском языке (ср. др.инд. *madhúka-* „пчела; название дерева *Bassia latifolia*“ ~ др.инд. *madhuka-* „т.ж.“ (Kregždys 2009, 116; Крегждис 2009, 282 [42 сноску])), не приходится. Также в опровержении нуждается гипотеза Вакернагеля и Дебруннера (Wakernagel, Debrunner 1954, 29, 247), что появление нулевой ступени др.инд. *sírā* связано с деklinацией слова, т.е. \**sír* (nom.sg.) → *sírā* (в косвенных падежах), поскольку ударение основ на -а- в языке Вед при склонении было **неподвижным** (Елизаренкова 1982, 224). Существование различных форм ступени гуца др.инд. *sará* „река, поток, течение“ и др.инд. *sírā* „т.ж.“ определяет восстановление двух глагольных единиц с той же самой ступенью чередования гуца И-Е \**ser-* „течь“ и И-Е \**sejr-* „т.ж.“. Одна из них – И-Е \**sejr-* – без сомнения вторична, поскольку рефлектирует производную вербальную форму секундарного И-Е аблаута (*Schwebeablaut*) (см. дальше).

<sup>8</sup> Ср. гл. И-Е \**der-* // \**dr-* „(ото)рвать“ + суфф. И-Е \**-eu-* // \**-ũ-* → гл. И-Е \**dreu-* // \**drũ-* „раскалывать способом раздиранья“ (PEŽ I 231) [можно делать осторожную предпосылку, что суть *Schwebeablaut*-ной перестановки состояла не только в изменении значения глагольной формы [оно приобрело видовой оттенок: „делать“ → „сделать“; „делать“ → „постоянно делать“], но в первую очередь она рефлектирует морфологизацию грамматической категории субстантива [т.е. глагол ⇔ субстантив], т.е. несмотря на категоричное утверждение Барроу (ук.соч. 274), что после *Schwebeablaut*-ной перестановки „Различие между этими двумя типами форм со ступенью гуца [т.е. \**der-* ↔ \**dreu-* – P.K.] не имеет никакого значения, когда речь идёт о значении корней или их спряжении: оно существенно лишь для именных

\**der-* „(ото)рвать“ > им.прилаг. И-Е \**deru-* (\**doru-*/\**dreu-*/\**drū-*) „твёрдый, крепкий“ (подробнее см. Benveniste I 104 т.д.; PEŽ I 225)] ⇒ I. (*Schwebeablaut*) им.прилаг. И-Е \**sreu-*/\**srū-* „текущий“<sup>9</sup> [такие формы, видимо, ещё в период И-Е праязыка или его расчленении на диалекты были субстантивированны [substantiva abstracta – И-Е \**deru* (\**doru-*/\**dreu-*/\**drū-*) „твёрдость, крепость“ (PEŽ т.ж.)], позднее к корню прибавлен формант И-Е \*-ō- (g.masc.) (о нём подробнее см. Мейе ук.соч. 227 д.), ср. им.сущ. пралит. \**srevas*/\**sruvas* [> (с анаптикическим -t- и вторичным удлинением гласного под ударением – восточно-балтийская инновация) пралит. \**strēvas*/\**srūvas* > лит. *srūvis* „(крова) течение; русло реки“ (с -is < -as по аналогии с лит.диал. *upis* „река“ – подробнее см. Skardžius ук.соч. 54)], а позднее и И-Е \*-ā (g.fem.) (см. Мейе ук.соч. 254; Mažiulis 1970, 306)] > 1a) им.прилаг. бл.-сл. \**sreu-*/\**sru-* „текущий“ > им.сущ. *kraujó-sruv-a* „кровоподтек“ [-v- в этом слове не является рефлексом суф. И-Е \*-eu- (так, как эта форма рефлектирует нулевую степень корня), а фонетически обусловленной вставкой (эпентеза) во избежании хиатуса (подробнее см. Zinkevičius 1966, 189)] // им.сущ. бл.-сл. \**srav-os* [< бл.-сл. \**srōu-* (форма с чередованием \**sreu-*/\**srou-*), ср. им.сущ. пралит. \**sravas* (см. дальше)]/\**sru-* „текущий“ >

основ <...>“, такая формулировка нуждается в существенной коррекции, поскольку семантическая структура формы \**dreu-* [*de natura* являющаяся адъективизационным производным], рефлектирует субстратное именное значение „раскалывать способом раздиранья“ [А (глагол) + Б (именной суффикс)] ⇒ В(АБ) (именная форма со значением **транзитивности**, которая у прилагательных именного типа является **интранзитивной**, ср. „делающий хорошо ≠ „хороший“]). Значит, гл. И-Е \**dreu-*/\**drū-* „раскалывать способом раздиранья“ рефлектирует именную перестановку *Schwebeablaut*-ного типа [это очевидно по причине присутствия в данной лексеме именного оттенка семемы „раскалывать способом раздиранья“, т.е. „раскалывать **раздирающе**“, а не „раскалывать“ (!!!)]. Из-за присутствия в таких именных образованиях семантического оттенка глагольной формы, они переходили в разряд deadъективных глаголов, т.е. В(АБ) ⇒ ГВ. Игнорирование морфотактической ступени В(АБ) часто приводит к искажению морфологической структуры языка и тем самым к алогическим рассуждениям по поводу происхождения слов (даже на синхронном уровне), ср. интерпретацию глагольных форм литовского языка: 1) попытка Фрэнкеля (LEW 433) соотнести гл. лит. *apmĩlvinti* „durch Bitten besänftigen“, лит.диал. *apmĩlvinti*, *mĩlvinti* „умолить обещаниями“ (LKŽ) [< гл. лит. диал. *mĩlvinti*, *mĩlvinti* „умолить обещаниями, предоставить надежду“] с гл. лит. *maldyti* „упрашивать“ потерпела полное фиаско, поскольку гл. лит. *mĩlvinti* „умолить обещаниями“ является не производным от гл. лит. *maldyti*, т.е. он должен расцениваться не как унаследованная форма [т.е. балтийская], а соотносим с гл. лит. *mĩlvinti* „приручать [т.е. уговаривать, умолять]“ ~ *malvyti* „т.ж.“ ~ *apsimalvinti* „т.ж.“ (LKŽ) [*mil-* < *mal-* регрессивная ассимиляция], а последний является заимствованием – **славянизмом**, ср. русс. гл. *молвить*, *мóлвливать* „баить [вабить, **манить (обещаниями)**], обольщать (Даль I 39, 159)]; говорить, сказывать“ (Даль II 340 д.); гл. русс. *молить*, *мóливать* „просить смиренно, покорно, усердно, просить, выпрашивать“ (Даль II 341 д.); 2) гипотеза Ё. Вибурите (Viburytė 2007, 60), а том, что гл. лит. *burlióti* „есть расплёскивая, пачкать“ (LKŽ) соотносим с им.сущ. лит. *būrlas* „грязь“, является несостоятельной по той простой причине, что денотатная корреляция данной лексемы рефлектирует не референт „грязь“, а „рот, пасть“ [~ гл. лит. диал. *buřlyti* „шарить (месить) **мордой** (пойло)“ и др. (больше примеров см. в LKŽ)], т.е. эта глагольная форма восходит к гл. лит. \**bur-na-lioti* „т.ж.“ [деноминативу (!!!) – ср. им. сущ. лит. *burnà* „**рот, морда, пасть**“ Kregždys 2010, 103 д.], а возникновение суф. *-la-* легко можно объяснить присутствием пейоративного оттенка [ср. „шарить (месить) **мордой** (пойло)“ → „пачкаться“ → „грязнуля“], присушего для его дериватов, ср. им. сущ. лит. *vėp-la* „разиня“, лит.диал. *pamp-là* „маленький пузатый человек“, лит. диал. *rióg-la* „человек высокого роста, неуклюжий“ и др. (больше примеров см. Skardžius 1996, 164).

<sup>9</sup> Возможность восстановления номинальных форм им.прилаг. бл.-сл. \**sreu-*/\**sru-* „текущий“ можно аргументировать им. прилаг. бл.-сл. \**šalu-* „серый, желтоватого цвета“ (подробнее см. PEŽ IV 49 д.), хотя такие формы чаще употребляются, основывая реконструкцию субстантивов, ср. им.сущ. И-Е \**kreu(s)* „сырое кровавое мясо“ > им.сущ. бл.-сл. \**kreus* „т.ж.“ [> сл.\**krūs* „кровь“]/\**kruv-* „т.ж.“ → \**krъvъ* „кровь“ ↔ бл. \**kru* „свернувшаяся кровь“ (PEŽ II 264 д.).

лит. лит. *sravà* „течение, кровотечение, менструация“, *prsrava* „ток воды“ [форма рефлектирует нулевую ступень корня, а суффикса – *guṇa*, т.е. бл. \**srōu-*]; прасл. \**ostrovъ* [с *-ov-* < *-ū-* в интервокальной позиции] „то, что обтекается, речной остров“ > русс. *остров*, др.-русск. и ст.-слав. *островъ* „νήσος“, блг. *остров*, серб.-хорв. *острво*, словен. *ostròv* и др.; 16) [с анаптикическим *-t-*] им.сущ. бл.-сл. \**stra-/stru-* „т.ж.“ > лтш. *strava* „течение“ и [с другой ступенью вокализма] лит. *rovė, strovė* „поток, течение“ [с переходом *-ė* < *-ā* (см. выше)], лтш. *strāva* „т.ж.“ и др. (см. Фасмер III 165); 1в) [деадъектив] гл. бл.-сл. \**srau-/sru-* „быть текущим“ [ср. им.прил. И-Е \**trés-* „боящийся; тот, кто боится“ (< И-Е \**ter-* + суфф. \**-es-*)] [> др.инд. *tr-ás-ati* „дрожать, бояться“] ↔ И-Е \**tér-s* „страх“ [> лат. *ter-r-eo* „пугать, устрашать“] (Барроу ук.соч. 274) > гл. лит. *sravėti* „медленно течь“, *srūti* „течь струёй“ и др. ≈ др.-инд. *sr-áv-ati* „течет“ [др.-инд. *sr-u-tí-* „дорога, путь“], гр. *ρέω* „теку“ (ещё см. Karaliūnas 1973, 40 д.; Frisk 1970, 650; IEW 1003); // [с анаптикическим *-t-*] гл. лтш. *nùo-strav-êt* „течь, (вы-, с-)текать“; II. им.прилаг. И-Е \**ser-ṷ-ō-* „т.ж.“ (с тематическим И-Е \**-ō-* (см. Мейе ук.соч. 228 д.) – необходимо учесть то обстоятельство, что *-ṷ-* данной формы должен рассматриваться как нулевая ступень распространения суфф. И-Е \**-eu-* (подробнее см. Барроу ук.соч. 274), что отражает наидревнейший тип построения лексических форм именной и глагольной систем И-Е праязыка – процесс тематизации этого форманта (суфф. И-Е \**-eu-* [guṇa ступень] > И-Е \**-ṷ-* [нулевая ступень] + тематический И-Е \**-ō-* > И-Е \**-ṷ-ō-*) чётко прослеживается в восточно-балтийских языках, ср. лит. диал. *tévas* „тонкий“, лтш. *tiévs* „т.ж.“ < \**ten-v-as* [~ гл. лит. *ten-ėti* „густеть“] (Skardžius ук.соч. 376 д.) > им.сущ. лит. *seř-v-as* „текущая жидкость“ > I. лит. *seř-v-as* оз. Варн, *Ser-v-ěl-is* оз. Брс, *Sár-v-a* р. Грнк [ō-ступени (см. выше)] (см. Karaliūnas ук.соч. 41) [> деноминатив] гл. лит. *ser-v-énti* „струиться, медленно течь“ (LKŽK).

Гипотезу о возможной реконструкции выше приведённых имён прилагательных им.прилаг. бл.-сл. \**sreu-/sru-* „текущий“ и др. [← вторичные новообразования Schwebeablaut'ного им.прилаг. И-Е \**sreṷ-/sru-* „текущий“] подтверждает ещё в 1943 г. Скарджюсом (Skardžius ук.соч. 63) выдвинутая догадка, что **первичные девербативы** – такие, как им.прилаг. бл.-сл. \**srau-* [< бл.-сл. \**srōu-*]/\**sru-* „текущий“ – **со временем были субстантивированы**<sup>10</sup>, ср. его реконструированный им.сущ. пралит. \**sravas* (~ лит. *pra-sravas* „не замерзшее место на льду; прогалина; Blänke“, лит. *sravà* „течение, кровотечение, менструация“, *prsrava* „ток воды“), который был базой для происхождения им.прилаг. лит. *sraūjas* „быстрый, стремительный“ SD 22, Дс. Из этой субстантивированной формы с различными суффиксами, при помощи которых, как правило, прилагательные и отвлечённые имена образовывались от имён (!!!) (см. Мейе ук.соч. 231 т.д.; Барроу ук.соч. 175), могли быть образованы производные формы с суфф. И-Е \**-(i)jō-* > им.сущ. прусс. *stroio* „hals oder (Halsader)“ E 101 [← прусс. \**stru-jā* \* „кровотечение“ (Мажюлис интерпретирует эту форму как девербатив (PEŽ IV 161), хотя такая формулировка не только противоречит теории Мейе (ук.соч. 231 д.) и гипотезе Скарджюса, но и трактовке прусских имён с суфф. *-jō-*, предложенной самим Мажюлисом [видимо, автор последней гипотезы перепутал модели формирования производных имён лексического пласта И-Е

<sup>10</sup> Реконструкция и-основ для балто-славянского (ср. бл.-сл. \**gīrnū* „жёрнов“ (PEŽ I 371 д.)) праязыка до сих пор остаётся одной из нерешённых проблем не только баллистики и славяноведения, но и индоевропеистики (подробнее [и литер.] см. Kregždys 2009, 122).

праязыка (с суфф. *-iō-* только от *nomina substantiva*) и поздних deverбативов, возникших уже на почве литовского языка (!!!) (подробнее см. Skardžius ук.соч. 63 д.), ср. бл. *\*krauja-* „свойственный для *rohes Fleisch*“ < им.сущ. *\*kravis* „rohes Fleisch“]; лит. *srau-jà/sru-jà* „течение, поток“, лтш. *strauja* ~ русс. *стру-я*, др.-русс. *стру-я*, ст.-сл. **строу-ѣ** „*ῥόος*“ ... словен. *strū-ja* „рукав реки, канал, течение, струя“ и др. Основываясь на этих данных, необходимо пересмотреть не только морфологический (значит, и этимологический) анализ прусс. *stroio* „hals oder (Halsader)“ Е 103, но и прусс. *crauyo* „blut (Blut)“ Е 160 (PEŽ II 262 т.д.).

Наличие Schwebelaute в языковой системе языка предопределило появление новых [секундарных] лексических образований ступени гуца [рядом с Schwebelaute формами нулевой степени (см. 7 сноску), ещё ср. И-Е *\*dieu-* „небо“ → И-Е *\*diu-* „т.ж.“ → И-Е *\*deiwo-* „небесный, бог“ (подробнее см. Семереньки ук.соч. 150)] и в системе глагола, ср. гр. *τείνω* „тянуть“ < *\*τεν-ι-ω* < И-Е *\*ten-ι-oh<sub>3</sub>*<sup>11</sup>. По той же самой модели в И-Е праязыке (или в отдельных его диалектах) могла появиться и группа лексем секундарного строения, означающих „поток, течение, торопливый ход, вихрь и т.п.“: И-Е *\*ser-* + суфф. И-Е *\*-i-* (о нём подробнее см. Мейе ук.соч. 180 д.) → И-Е *\*seir-* (при стыке двух сонантов [известно, что И-Е корень никогда не содержал более двух согласных и одного гласного в ступени гуца (см. Барроу ук.соч. 274)] произошла дефонологизация сонорного *i* > *i*) → И-Е *\*seir-* [< *\*seir-*] „течь, струиться; проворно и интенсивно двигаться“ → им. прилаг. И-Е *\*seir-* „текущий, как струя“ [> им.прилаг. бл.-сл. *\*seir-* „т.ж.“ > им.сущ. бл. *\*seir-* + суфф. *\*(i)ō-* [формирование отвлечённого имени от имени (см. выше)] → им.сущ. лтш. *seiris* „бездеятельный человек“ (LVV III 813; ещё см. Endzelynas 1957, 109) – переход глагола в номинальный тип предопределила новая структура формы и конечный *-r*, который, и до того воспринимавшийся как формант именной, при изменении фонетического состава корня предопределил возникновение мены морфологических типов имени и глагола – это весьма архаичная модель распределения категориальных признаков частей речи И-Е праязыка (!!!) (подробнее см. Барроу ук.соч. 274)] + *\*-ā-* [*\*-t-* и другие форманты] > лит. *Seir-à* р. Срей; русс. (арх.) *сир-ть* „водоворотъ, вирь, вырь, пучина, водокрут“, др.инд. *sīr-ā* „река, поток, течение“ [~ (нулевая ступень) д.инд. *sirā//sīrā* < (ступень гуца) д.инд. *\*serā* < (ступень гуца) праинд. *\*seirā* (ещё см. Елизаренкова 1974, 12 д. [ещё см. 7 сноску])] и др., т.е. с.русс. *сирть* „поток воды“ < сл. *\*sirtb* „т.ж.“ [ср. с.сл. *нитъ* „нить“ ~ д.в.н. *nāu* „шью“ < И-Е *\*nēiō* (Skardžius ук.соч. 327)] < прасл. *\*seir-ti-* „т.ж.“.

<sup>11</sup> К сожалению, правила Schwebelaute изменений исследователями по балтийской морфологии и этимологии, как правило, или не применяются, или неправильно истолковываются – Каралюнас (ук.соч. 40 д.) изъясняет суть Schwebelaute как расширение единицы слова (той же самой теории придерживается и Э. Фрэнкель (см. LEW 889): „idg. Wz. *\*sreu-* ist *eu*-Erweiterung von *\*ser-*), хотя по истине оно представляет перестановку морфемной структуры слова (!!!). Это привело к тому, что часть наидревнейших словообразовательных форм до сих пор не имеют правдоподобных этимологических описей, ср. гл. прусс. *teikut* „schaffen“ III 1052 [6521] < *\*teikūtvei* (PEŽ IV 189), чей анализ Мажюлис (PEŽ т.ж.) заканчивает сравнением их с лит. *teikti* „(пре)доставлять“, *tiēkti* „т.ж.“, *tikti* и выражением скорной вести о том, что история этих слов (наидревнейшего этапа) очень сложна и не ясна, хотя и не вооружённым глазом видно, что корень прусс. *\*teik-* соотносим не только с перечисленными глаголами, но и с им.сущ. лтш. *teika* „предание“, а изначальной формой всех этих лексических образований является бл. *\*tek-* (> лит. *tēkti* „достаться“) – все же выше упомянуты формы рефлектируют Schwebelaute изменение бл. *\*tek-* + суфф. *\*-i-* > бл. *\*teik-* > прусс. *\*teik-* (семантическое развитие – кстати, не составляющее особенной трудности – тема отдельного исследования).

Весьма интересный факт представляет новшество балтийских и славянских языков, когда из-за **контаминации** двух глагольных типов – гл. И-Е \**ser-* „течь, струиться; проворно и интенсивно двигаться“ → им.прилаг. И-Е \**sreŭ-/sru-* „текущий“ // им.прилаг. И-Е \**ser-ŭ-ō-* „т.ж.“ ↑↑ гл. И-Е \**seir-* [ < \**sejř-* ] „течь, струиться; проворно и интенсивно двигаться“ → им.прилаг. И-Е \**seir-* „текущий; как струя“ **возникло** [т.е. *-r-* > *-ŭ-* /*v/*] им.прилаг. бл.-сл. \**seiŭ-* т.ж. [ < \**sejŭ-* ] > *seiv-* „т.ж.“ + \**-ā-* > лит. *Sėiv-ŭ ēžeras* оз. Пнс, 1559 г. *Sejvy* оз., топ. *Sėivos* дрв. ↔ *Sáivos* лг. и л. Срй (диалектизм с изменением лит. *-ei-* > *-ai-*), полск. *Sejwy* оз. (ср. Vanagas ук.соч. 294)<sup>12</sup>. Основываясь на данной гипотезе, можно отклонить мало правдоподобное предположение К.-О. Фалка (см. Vanagas т.ж.) о связи лит. *Sėivŭ ēžeras* оз. с им.сущ. лит. *šėivà* „деревянная тонкая катушка ниток в челноке“.

Тут необходимо указать ещё **весьма важный** факт варьирования И-Е \**seir-*, т.е. генетическую связь этого корня с вторичным вариантом И-Е \**seil-* „течь, струиться; проворно и интенсивно двигаться“ [с переходом \**-r-* > \**-l-*] – этот феномен можно связывать с весьма часто устанавливаемым употреблением дуплетных суффиксов с выше указанной меной сонантов уже на почве И-Е праязыка, ср. И-Е суфф. \**-ter-/tel-* (примеры см. Мейе ук.соч. 241), \**-tro-/tlo-* и \**-dhro-/dhlo-* (Мейе ук.соч. 242), т.е. этот процесс соотносим с действием аналогии. До сих пор одной из нерешённых проблем по балто-славянской [значит, и индоевропейской] теории морфологического строения слова [значит, и этимологии] представляет выяснение морфологической структуры лексем корня бл.-сл. \**seil-* → бл.-сл. \**seil-ā* [ > прасл. \**sila* > др.-русс., ст.-слав. **сила** „δύναμις, ἰσχύς“; блг. *сѹла*, с.-хрв. *сѹла*, словен. *sila*, ч. *síla*, русс. *сила*; прусс. *seilin* „fleiß (Fleiß)“ III 115<sub>19</sub> [71<sub>29</sub>] ~ прусс. *noseilis* „Geyst (Geist)“ III 79<sub>6</sub> [51<sub>13</sub>]; лит. *seilas* „обруч ведра“ Ndž, Graž, Vrb, Rdm, Krsn, Lzd, Lp, Vs, Rod; L 42, Asv, Rūd, Vrn, Dbč, Pls, Pjv, Zr (LKŽ) ↔ \**seilā* „жидкость железа, производимая в полости рта или морды для увлажнения пищи“ > лит. диал. *seilos* (pl.) „т.ж.“ Šlčn ~ лит. *sėilė (-ė)* „т.ж.“ K, Dž, OG 235, Ds, Dgč, Ktk, Ml, Dsn, Q 210, SD 341, R, Mž 217, N, M, Sut, LL 228, Rtr, Grv, Prng, Dgč, Ml, J.Avyž и др. (LKŽ) ↔ лит. *síela* „душа, совесть, жизнь и др.“ (ср. Фасмер III 621; PEŽ III 197 д., IV 92 д.), которая, как отмечает Мажюлис (PEŽ IV 93), является **неясной** (ср. Trautmann 1923, 253; LEW 781 д. [одним из факторов непрозрачности этимологизации данной группы слов является отсутствие установления морфологических и семантических соответствий между восточно-балтийскими языками – не приводятся

<sup>12</sup> Необходимо обратить внимание на то обстоятельство, что акутовые формы литовских лексем не обязательно нужно возводить к И-Е \**sē(i)-*, \**sai-* (*sai-*) „капать, течь, струиться“, т.е. И-Е \**seh<sub>1</sub>(i)-*, \**sh<sub>1</sub>ei-* (*sai-*) „т.ж.“ (см. LEW 790; Vanagas ук.соч. 294; Karulis II 190 [в словаре Карулиса в одно лексико-семантическое гнездо соотнесены разные по значению и происхождению слова: лтш. *sīvs* „острый, резкий“ ≠ лтш. *sīvs*, *sīva*, *sīve* „жижа“ (см. дальше)), поскольку к этому гнезду причисляемый гот. *saiws* „море“, видимо, представляет собой новообразование Schwebelauteй формы И-Е \**sōjŭ-* „течь, струиться; проворно и интенсивно двигаться“ < И-Е \**sor-* „т.ж.“ (см. выше) – т.е. не обязательно нужно гот. *-ai-* возводить к И-Е \**ēi*, так как он мог произойти и от И-Е \**oi* (подробнее см. Beekes ук.соч. 140 д.), а для формирования акцентной парадигмы упомянутых гидронимов и топонимов Литвы, т.е. перехода циркумфлексной слабой базы в акутовую, главным образом влияние мог оказать флексивный формант коллективных образований \**-ā* (подробнее см. Kregždys 2005, 14 д., 24, 2009, 138 д., 155; 2010, 29 т.д.). К этому же самому лексическому гнезду причисляемый им.сущ. лит. *sývai* „сок растения, желудочный сок“, лтш. *sīve*, *sīvs* „т.ж.“ рефлектирует переход пралит. \**ei* > лит. *ē* > лит. *ie* > лит. диал. *ī* [о лит. *ie* > лит. диал. у см. Grinaveckienė 1957, 122; Zinkevičius ук.соч. 85], ср. лит. диал. *vudrà* „бура“ Жгн, *výdra* (LKŽ) [→ лит.диал. *vidras*, *vidrà* „т.ж.“ Вдк, Рс (с *-y-* > *-i-* (в безударной позиции!))] < \**viedrà* „т.ж.“ < пралит. \**veidrā* „т.ж.“ [→ \**vēdrā* (промежуточная форма) (Kregždys 2010, 263 т.д.)].

примеры из латышского, ср. замечание Фрэнкеля (LEW 782)). Суть решения проблемы этимологии бл.-сл. *\*seilā* состоит в морфологической интерпретации лексической единицы, которая до сих пор изъясняется, как изолированная – это предопределено невыясненным семантическим развитием лексем (!!). Дело в том, что выше упомянутые слова определяют восстановление праформы И-Е *\*sē(i)-l-* (придерживаясь традиционной теории строения И-Е основы лексемы, т.е. трехэлементный корень + суффикс (см. выше)), применение которой для выше перечисленных слов **невозможно** по той простой причине, что суфф. И-Е *\*-lo-* „служить только распространением того слова, от которого он образует производное“ или „образовывал имена действующих лиц (*nomen agentis*)“ и „уменьшительные имена“ (Мейе ук.соч. 236 д.). Первый тип словообразовательной модели с суфф. И-Е *\*-lo-* для объяснения происхождения И-Е *\*sē(i)-l-* недостаточен в лексических соответствиях (четырёхчленный корень противоречит и установленной Бенвенистом модели формирования И-Е корня), а два последних – из-за семантического несоответствия, т.е. „сила“ (*nomen acti*) не является именем деятеля [прусс. *noseilis* „Geyst (Geist)“ (*nomen agentis* !!!) представляет, как правильно заметил Мажюлис (PEŽ III 199), семантическую инновацию (возникшую не раньше 13 в. (!!!) (PEŽ т.ж.) из-за расширения морфологической структуры слова при помощи префикса прусс. *\*nō-*, т.е. прусс. *\*nōseilis* „тот, который обладает сверхъестественными свойствами“] и тем более диминутивом.

Неясная семантическая цепь между лексемами предопределила элиминацию из лексико-семантического гнезда и двух групп слов [также не имеющих правдоподобной этимологии (!!!) (ср. Фасмер III 672, 681)] **того же происхождения**, т.е. русс. *слі́на* „слюна“, укр. *слі́на*, с.-цсл. *слина* „т.ж.“, блг. *слі́на*, с.-хрв. *слѣ́на*, словен. *slína* и др. [< прасл. *\*slina*] ~ лтш. *sliēnas* „слиони, густая слизь“, др.-исл. *slím* „слизь“, лтш. *sliēnas* (nom.pl. fem.) „слюна“ // русс. *слюна́*, блг. *слю́на*, первая группа предопределяет восстановление формы бл.-сл. *\*sleinā* [< И-Е *\*slej-nā* ← И-Е *\*slej-// \*slj-* < И-Е *\*sel-i-*], а вторая – прасл. *\*sl'u-nā* [< И-Е *\*sleu-nā*]. Имея в виду выше оговоренный тип строения морфологических единиц с Schwebelaub'ными формами нулевой степени и очевидную их рефлексию в перечисленных словах, можно с уверенностью утверждать, что все эти лексемы происходят от одного и того же И-Е *\*ser-* „течь, струиться; проворно и интенсивно двигаться“, т.е. И-Е *\*ser-* [> И-Е *\*sreu-/\*sru-* > бл.-сл. *\*srau-/\*sru-* ↔ *\*strau-/\*stru-*] → I. И-Е *\*sejr-* „т.ж.“; II. И-Е *\*sejū-* „т.ж.“ > бл. *\*seiv-* „т.ж.“. По той же самой модели возникла и гл. И-Е *\*sel-* „т.ж.“ [с переходом *\*-r* > *\*-l-* (см. выше)] → I. гл. И-Е *\*seil-* „т.ж.“ (модель Schwebelaub'ного типа, т.е. И-Е *\*sel-* + суфф. *\*-i-* > *\*seil-*) > гл. бл.-сл. *\*seil-* „т.ж.“ + *\*-ā* (подробнее см. Мейе ук.соч. 228) > им. сущ. бл.-сл. *\*seil-ā* „то, что течёт, струится“ > прасл. *\*sila* > др.-русс., ст.-слав. **сила** „δύναμις, ἰσχύς“ и др. // прусс. *seilin* „fleiß (Fleiß)“ III 115<sub>19</sub> [71<sub>29</sub>] и др., лит. *siela* „душа, совесть, жизнь“ (с переходом лит. *-ei-* > *é* > *-ie-*), ср. гидр. лит. *Sél-iupis*, *Sél-iupys* р. Дгл., Пн, лтш. *Sēlīte* р. (этимология этих гидронимов до сих пор оставалось совсем неясной, см. Vanagas ук.соч. 295) и др.; II. гл. И-Е *\*sel-* „т.ж.“ + суфф. *\*-eu-* > им.прилаг. И-Е *\*sleu-// \*slū-* „точающийся, струящийся; проворно и интенсивно двигающийся“, а рядом и его вариант им.сущ. (< им.прилаг.) И-Е *\*slej-* „поток, течение“ [контаминация<sup>13</sup> Schwebelaub'ных основ на *-u* и *-i* по аналогии с И-Е

<sup>13</sup> Такой морфологический процесс можно аргументировать образовательной моделью производных со значением „слеза“, которые, кстати, до сих пор остаются без ясной этимологии (ср. Фасмер III 668): прасл. *\*sli-g-ā* „слеза“ > сл. *слъза* (соотношение *-b-* ↔ *-e-* нельзя объяснять положением ударности слога

\**slei-* // \**slj-* и И-Е \**sleu-* // \**slū-* (см. выше)] > им.прилаг. И-Е \**slei-nō-* „текущий“ (с суфф. И-Е \*-*nō-* (см. Мейе ук.соч. 233) → И-Е \**slei-nā* „слизь“, т.е. „то, что течёт“ (nomen actionis – см. Мейе ук.соч. 234) [эта форма, безусловно, рефлегирует тип nomen collectivum – поэтому и акутированная лтш. *sliēnas*, с.-хрв. *слйна*]].

Возникновение семем „сила“, „мощь“ и подобных, видимо, связано с обрядовой традицией индоевропейцев и понятиями религиозного плана – „силою“ по верованиям наших предков и являлась „**кровь** (жидкость человеческого или тела животного)“ [ср. прусс. *stroio* „hals oder (Halsader)“ Е 101 [← прусс. \**strujā* \*, „**кровотечение**“ (PEŽ IV 161); лит. *srūvis* „(крова)течение“] – это связано и с наидревнейшими верованиями индоевропейцев, ср. обряд питья крови животного [может и человека] и восприятия этого как приобретения силы, чью кровь пьют, т.е. „жизненной силы/духа“, ср. реконструированные обряды Микенской Эллады и причины возникновения сосуда, употреблённого для жертвоприношений, **ритона** (в форме **головы животного или человека** (подробнее см. СА 496))<sup>14</sup>.

Заканчивая морфологический анализ теонима *Стрибог*, можно выдвинуть осторожное предположение, что словоформа типа *karmadhāraya* была образована по образу греческой модели формирования композитов старославянского периода (подробнее см. Хабургаев ук.соч. 206 д.), т.е. её можно истолковывать как древнегреческую кальку имени бога зимних ветров **Μαιάκτης Ζεῦς** (ещё см. Нильссон 1998, 11), что подтверждает догадку Рыбакова (1981, 432, 603) о трактовке этого теонима как эпитета верховного божества (возможно, Перуна<sup>15</sup>), а такое решение проблемы соответствовало бы информации сообщения Прокопия (первая половина VI в.) о восхвалении славянами главного (и единого, кому они поклонялись) божества грозы (подробнее см. Brückner 1980, 46) [ср. противоположное мнение Т.В. Гамкрелидзе и Вяч.Вс. Иванова (1984, 798 д.)].

Идентичные мифологемы (по семантическому признаку (!!!), т.е. „бурление воды“ ↔ „быстрое течение [т.е. вода бурлит]“ ↔ „буря“ ↔ „ветер“ ↔ „вихрь“ ⇔ „бог ветров, бурь“) присущи и для религиозной системы балтийцев, ср. в *Ятвяжской книжке* (подробнее об этом источнике см. Kregždys 2009, 174 т.д.) упоминающиеся три варианта имени бога ветров и бурь прусс. *Bardoayts*, *Gardoyts*, *Perdoyts* [о последнем ещё см. SRL 176 д.] ← прусс. \**bara-* „буйство; бурление, кипение, прение“ // прусс. \**gara-* „жара; пар“ // прусс. \**pāra-* „пар“ + гл. *-dāi-* 3 sg. praet. (aor.) „дал“<sup>16</sup> (см.

(ср. Хабургаев ук.соч. 120), поскольку оно предопределено количественным чередованием \**-i-* (< \**-ei-*) ↔ \**-ē-* ↔ \**-ě-*, т.е. \**slei-* > \**slī-* ↔ \**slē-* ↔ \**slĕ-* [по образу глагольных корней, таким образом передающих семантический оттенок длительности и краткости действия – подробнее см. Хабургаев ук.соч. 118)] > русс. *слён, слень* „слизь на рыбѣ“ (Даль IV 221); „твердая слизь, которой рыба покрывается на зиму“ (Фасмер III 669)] + суфф. \**-g-* (о нём подробнее см. Барроу ук.соч. 121) > русс. *слеза*, ст.слав. *слъза* „δάκρυον, θρόνος“; русс. *слиз* „рыба Blennius, из породы угрей“ (см. Фасмер III 671); русс. *слизь*, блг. *slīza* „слюна“ и др. (см. Фасмер III 671 д.) // прасл. \**slu-z-* „слеза“ > пл. *lza* „т.ж.“ (Brückner 1957, 316), блг. *слъза* (с перестановкой корневой морфемы \**слъза* (ср. Фасмер III 668) ~ лит. *slūgis* „лентяй“ J (LKŽ) и образец качественного чередования гидр. лит. *Sraigė, Straigė* р. Грк < \**sroi-* + суфф. \**-g-*

<sup>14</sup> Позже этот обряд был демонизирован, ср. изображения злых духов, пьющих кровь людей из их же черепов (AV VIII, VI 10, 11, 14) (подробнее см. Macdonell 1897, 163).

<sup>15</sup> Ср. замечание Топорова (1990, 21): „<...> в заговорах Ветер или заместитель Громовержца в славянской традиции, реализующий одну из его функций – веять ветрами <...>“.

<sup>16</sup> Диграф *-oa-* можно объяснять двояко: 1) как рефлексии облученного ударения вторичного дифтонга *-ai-* (см. Mažiulis 1970, 13) – секундарный дифтонг *-ai-* представляет собой соединение прусс. *dā-* и суфф. \**-iā-* (aor.) (ср. Mažiulis 2004, 82); 2) как графическую передачу прусс. *ō /ā/* [прусс. \**dā-* < \**dō-* (PEŽ



Mažiulis 2004, 82) [ср. прусс. *dayts* „т.ж.“ II 13<sub>6</sub> [13<sub>21</sub>] + суфф. *-ti*<sup>17</sup> (о нём см. Skardžius ук.соч. 326 т.д.) (~ прусс. *dāt* „дать“ III 89<sub>12</sub> и др. (см. PEŽ I 180)), т.е. можно восстано- вить теонимы: зап.балт. \**Bar-dāitis*, \**Gar-dāitis*, \**Pār-dāitis* \*, „тот, который заставляет [воду] бурлить, кипеть, буйствовать“ → \*, „тот, который поднимает бурю“ = \*, „бог бури“ (подробнее об этимологии этих теонимов см. Kregždys 2008, 79 т.д.), ср. иден- тичную модель композита<sup>18</sup>, первый компонент которого выражен субстантивом, а второй – субстантивированной глагольной формой, т.е. лит. *Bang-pūtys* „бог во- дяного пространства; морской ветер“, прусс. *Bangputtis* „бог ветра и волн“ < прусс. \**bang-* „волна“ + \**pūt-* „(по)дул“ (подробнее о них см. ПЯ I 192 д.; PEŽ I 133) > лит. *pūtis* „дуновение, веяние“ J, *Žem ~ pūtis* „вздох“ Ml (LKŽ).

Весьма важно, что в описании прусс. *Bardoayts* (*Gardoyts*, *Perdoyts*) можно ус- мотреть рефлексы тех самых функций, которые приписывается Стрибогу в древне- русском эпосе *Слово о полку Игореве*, т.е. они оба являются повелителями ветров: *Dieser gott wirdt geehret alleine von denen, die da schiffen Im Mehre oder Sehe. Sie glauben, ein grosser Engel stehe auf dem Mehr. Wo der sich hinkeret, da blest er die Schiffe vmb, das sie mit seinem zorn vntergehen.* (BRMŠ II 134), т.е. „Этого бога прославляют лишь те, которые плавают по морю. Они верят, что он представляет собой большого анге- ла, стоящего в море. В которую сторону он поворачивается, там он опрокидывает ветром<sup>19</sup> [ср. нем. *úmbblasen* „сдувать, опрокидывать (вѣтром)“ (НСР 868)] судна, которые из-за его гнева тонут“ [несколько другое истолкование немецкого текста представлено в BRMŠ II 149, где не акцентируется способ и орудие действия божес- тва – ветер. Это приводит к появлению всякого рода псевдонаучных гипотез, яко- бы само божество является ветром (ср. Narbutas 1998, 30 – подробнее см. Kregždys 2008, 87), хотя и атрибутика, и внешний облик, и иерархическое положение бога, а также место и особенности проведения обрядов в его честь свидетельствуют о со- отнесении образа балтийского повелителя ветров с главным божеством балтийско- го пантеона Перкунасом [= *Parkuns* в *Ятвяжской книжке*] (подробнее см. Kregždys 2008, 98 т.д.) – такая гипотеза подтверждается и соответствующим соотношением Стрибога и Перуна (см. дальше)].

Основываясь на данном лингвистическом и мифологическом материале бал- тийских племён, а также на весьма важной информации *Слова о полку Игореве*, т.е. определении Стрибога как владыки ветров (СПИ 82), необходимо усомниться в истинности гипотез тех исследователей, которые в стиле *pluralis poeticus* отверга- ют подлинность информации наиважнейших источников славянской культуры (и

I 181]) немецкими писцами (подробнее см. Ziesemer 1924, 122), поскольку место сочинения *Ятвяжской книжки* неизвестно (см. Kregždys 2009a, 180 д.).

<sup>17</sup> Присутствие модели *nomen agentis* формирований данного суффикса подтверждается им. сущ. (*nomen agentis*) лит. *jótis* „всадник“ RŽ, Dt, A 1884, 25, Bs, Vd (LKŽ).

<sup>18</sup> Такие композиты весьма часто встречаются в письменных памятниках прусского языка, ср. прусс. *pe- lemaygis* „Rötelweihe“ E 712 < прусс. \**pele-* „мышь“ + \**-maigis* < гл. прусс. \**meig-* „(у)бить, ударить“ (PEŽ III 249 д.) [- вост.балт. praes. – *praet.* – inf. \**meig-* (PEŽ II 46)]; ещё ср. сложные слова типа *tatpuruša*, вторая часть которых морфологически соотносима со структурой второго компонента анализируе- мого теонима: прусс. *wissaseydis* „вторник“ E 19 < прусс. \**visa-* „всё“ + *sēdis* „пробывание (сидение)“ < \*, „пробывание всех“ < гл. (*praet.*) \**sēd-* „сидеть“ (PEŽ IV 110, 251).

<sup>19</sup> Ср. информацию более позднего варианта К (о нём подробнее см. Kregždys 2009<sub>a</sub>, 177) рукописного текста *Ятвяжской книжки*: „<...> wo sich der hinkeret, do blest er den **wint** hin von sich wenn er zornig ist <...>“ (BRMŠ II 134), т.е. „в которую сторону он поворачивается, в том направлении, если он гневлив, дует **ветер**“ (ср. BRMŠ II 149).

духовной, в том числе), проповедуя секуляризованный и для исследования славянской религии совсем неприемлемый метод объяснения мифологом через призму социального деления племени (ср. Мартынов ук.соч. 71 [и литературу] – первый такое толкование информации этого источника предложил Аничков, а им последовал Брюкнер (подробнее см. Brückner 1980, 163)). Такой способ решения проблем реконструкции славянской обрядовой и религиозной систем искажает общие черты построения И-Е пантеона: упоминание **СТРИБОЖИ ВНУЦИ** нельзя изъяснять как военную дружину (см. Мартынов т.ж.), поскольку и в балтийской (см. выше), и в индийской мифологической системе бог ветров не является действующим автономно, но всегда в сопровождении верховного бога – Индры RV X 22, 4-5 (МС 118) (ещё см. Macdonell 1897, 56), т.е. по принципу первоочерёдности в иерархическом звене уранистических богов главенствующим божеством является бог грозы (балт. *Перконс*, слав. *Перун*), а лишь потом следует все другие, находящиеся в его подчинении, т.е. бог ветров [наверняка это эпитет того же самого бога грозы, в поздний период приобретшего отдельный облик, культ которого в свою очередь связан с богом неба (см. дальше)], его сыновья – вихри (!!!), ср. генетическую и функциональную связь между уранистическими божествами древнеиндийского пантеона: *Dyauh* „светящееся дневное небо; день“ – он влияет на вегетацию растений [путём дождя], на появление потомства животных [с неба падает жироподобный дождь], на рождение (богов и) людей [путём медового дождя] (подробнее см. МС 201) [в литовской традиции ему соответствует *Auxteias Vissagistis* (< \**Visagivastis* „божество, дающее всем и всему жизненную силу“ с абсорбцией корневого -*va-* (подробнее см. Крегждис 2009, 280)), упомянутый в сочинении Я. Ласицкого (о проблематике этимологизации теонимов, упомянутых в этом источнике, см. Kregždys 2010, 51 д.), который в том же источнике именуется и теонимом *Tavvals* „бог наследуемого скарба [т.е. высшее божество, предоставляющее человеку удачу ↑ скарб [и наследственный]: семена растений (для посева и пропитания), животных, потомки (людей)]“ (ещё см. Крегждис 2009, 285 [46 сноску]), который в свою очередь генетически связан с богом солнца *Sūryaḥ*, родившемуся из мёда (RV X 37, 1, 5, 7), и божественным напитком (в последствии и луной) *Sómaḥ* (властелин мира и богов – RV IX 42, 2; 65, 2) – такое соотношение рефлектирует конвергентный процесс солярного и лунарного культов (ср. изменение зооморфного облика *Dyauh*: **бык** (RV I 160, 3; V 36, 5; 58, 6) [символ луны] ↔ **жеребец** (RV X 68, 11) [символ солнца] (см. Крегждис ук.соч 265, 278 д.) –, функции которого в последствии переняло новое главное уранистическое божество грозы, а впоследствии и небесного пространства, *Indraḥ* (лит. *Perkūnas*, сл. *Перун*) [по этой же причине приходится согласиться с утверждением С. Довканта, что лит. *Tavalas* – это эпитет Перуна (см. LM I 149 д.)], повозку которого всегда сопровождает божество ветра и воздуха *Vāyúḥ* (или *Vátaḥ* = лит. *Vėjopatis* „господин ветра“ (см. МС 120; LKŽ)), являющийся как бы связывающим звеном между *Dyauh* и *Indraḥ*, ср. тождественность их функций: предопределяет рождение сына, плодотворность скота и увеличение скарба; в его распоряжении находится дождь (RV VII 40, 6), буря и гроза (RV IV 17, 12; V 83, 4; X 168, 1-2) (подробнее см. МС 118).

Все эти божества соотносимы друг с другом по такому иерархическому звену: I. *Dyauh* ⇄ *Sūryaḥ* ↓ *Sómaḥ* (см. Macdonell 1897, 8, 21, 57, 61 д., 126, 128, 169) ↔ II. *Indraḥ* → III. *Vāyúḥ* (или *Vátaḥ*) [взаимосвязь между II и III звеньями мифологи-

ческих образов в плане балтийского материала (т.е. лит. *Bangputỹs* „бог водяного пространства; морской ветер“, прусс. *Bangputtis* „бог ветра и волн“ (подробнее о них см. ПЯ I 192 д.; PEŽ I 133) ↔ лит. *Vėjópatis* „господин ветра“) оговорена Вяч.Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым (1983, 182); в плане индо-иранского – А. Макдонеллом (Macdonell ук.соч. 82, 106, 126, 128)]. Имея в виду вторичность иерархического положения Индры, его в первой очереди сопоставили с *Dyauī*, а его потомков *Marútaḥ* (по другой версии, они являются сыновьями Рудры (см. МС 343) – вихрей, до того занимавших второе иерархическое положение после *Dyauī* (как его потомков – см. МС 201; ещё ср. атрибутику *máрутов* – пот (т.е. вода), жир, мёд, молоко (см. МС 343), тождественную символике *Dyauī* (см. выше)), при религиозной реформе претерпевших деградацию, стали воспринимать как подчинённых Индры (ср. эпитет Индры *Marutpatih* „Повелитель *máрутов*“) (см. Macdonell ук.соч. 57, 60, 110, 126), т.е. они стали восприниматься как **третье колено богов**, т.е. являются **внучата *Dyauī*** и соответственно Индры (!!!). В славянской же традиции, как и в балтийской, ветра тоже находятся в распоряжении главного божества небесного пространства и грома, поэтому их именование [в восточнославянской традиции] **стрибожи внуци** является **не гапаксом**, которое нужно объяснять путём социализации мифологических образов (т.е. изъяснять его как метонимическое наименование вооружённого отряда), как предполагает Мартынов [и другие исследователи] (см. выше), а **И-Е закономерностью**, отражающую построение пантеона индоевропейцев времён племенной общности. Поэтому информация источника восточнославянской письменности *Слово о полку Игореве* должна восприниматься как аутентическая и рефлектирующая мифологические архаизмы балто-славянского периода культурной (а может и племенной) общности [противоположную гипотезу высказал Брюкнер (Brückner 1980, 166)], ср. определение функций Стрибога как божества неба, воздуха, ветра в источнике славянской письменности „Слово Иоанна Златоустого ... како первое погании веровали в идолы и требы им клади...“ (подробнее см. Гальковский 1916, 60; Рыбаков 1981, 454; Фаминцын ук.соч. 41; об источнике подробнее см. ЛРЛД IV (3) 97 т.д., 102, 107).

Выводы:

1) Теоним *Стрибог* рефлектирует композит типа *karmadhāraya* с метатезой морфотактического характера, определённой феноменом табу: ст. русс. *Стри-богъ* ← \**Сирть* [анаграммическое распределения основы ⇐ русс. (арх.) *сирть* „водооборотъ, виръ, вырь, пучина, вóдокрут“] + русс. *бог* „творец, создатель, вседержитель“.

2) Возможно, что возникновение морфологической структуры теонима предопределено греческой моделью образования композитов старославянского периода, т.е. она может интерпретироваться как древнегреческая калька имени бога зимних ветров Μαριάκτης Ζεῦς.

3) Имя бога может быть расцениваемо как эпитет верховного божества (возможно, Перуна).

4) Мифологема „бог ветров, бурь“ присуща и для религиозной системы балтийцев: прусский теоним *Bardoayts* (и его варианты *Gardoys*, *Perdoys*) соотносим с образом главного божества балтийского пантеона – богом грозы Перкунасом.

## Сокращения

AV – AtharvavedaSamhitā.

Benveniste I–II – Benveniste E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p. 1–2, Paris, 1969.

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.

IEW – Pokorny J. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, I–II, Bern und München, 1959–1969.

Karulis I–II – Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca* (s. 1–2), Rīga: Avots, 1992.

LEW – Fraenkel E. *Litauisches etymologisches Wörterbuch I–II*, Heidelberg: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962–1965.

LKŽ I–XX – *Lietuvių kalbos žodynas*, 1–20. Vilnius, 1956–1999; доступ в интернете: [www.lkz.lt](http://www.lkz.lt).

LKŽK – картотека словаря литовского языка, хранящаяся в Институте литовского языка в Вильнюсе

LM I–III – *Lietuvių mitologija*, 1–3, Vilnius: Mintis, 1995–2003.

LVV I–VIII – *Latviešu literārās valodas vārdnīca*. Sj. 1–8, Rīgā: Zinātne, 1972–1996.

Mayrhofer I–III – Mayrhofer M. *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 1–3. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1956–1976.

PEŽ I–IV – Mažiulis V. *Prūsų kalbos etimologijos žodynas*, 1–4, Vilnius: Mokslo (t. 1), Mokslo ir enciklopedijų leidykla (t. 2, 3), Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas (t. 4), 1988–1997.

RV – ṚgvedaSamhitā.

SRL – *Scriptores rerum Lusaticarum* II, Lipsiæ et Budiffæ, 1719.

Даль I–IV – Даль В., *Толковый словарь живого великорусского языка*, 1–4, Москва: Русский язык, 1989–1991.

ЛРЛД – *Летописи русской литературы и древности*, издаваемые Николаем Тихонравовым (т. I–V), Москва, 1859–1863.

МС – *Мифологический словарь*, Москва: Советская энциклопедия, 1990.

НРС – *Немецко-русский словарь* (авторы: К. Лейн и др.), Москва: „Русский язык“, 1992.

ПСРЛ I – *Полное собрание русских летописей I. Лаврентьевская летопись*, Москва, 1962.

ПСРЛ II – *Полное собрание русских летописей II. Ипатьевская летопись*, Москва, 1962.

ПЯ I–V – Топоров В. Н. *Прусский язык: Словарь I–V*, Москва: Наука, 1975–1998.

СА – *Словарь античности*, Москва: Прогресс, 1992.

СМ – *Словенска митологија*. Энциклопедијски речник. Ред. С.М. Толстој, Љ. Раденковић, Beograd: Zeptr book world, 2001.

СМ<sub>1</sub> – *Славянская мифология*. Энциклопедический словарь, Москва: „Международные отношения“, 2002.

СПИ – *Слово о полку Игореве*, Москва, 1950.

Фасмер (ЭСРЯ) I–IV – М. Фасмер. *Этимологический словарь русского языка*, т. 1–4, Москва: Прогресс, 1986–1987.

Брс – Бряслауя (Республика Беларусь)  
Варн – Варняй (Тяльшяйский р-он)  
Вдк – Видукле (Расейняйский р-он)  
Грк – Гиркальнис (Расейняйский р-он)  
Грнк – Гринкишкис (Радвилишский р-он)  
Дгл – Даугайляй (Утянский р-он)  
Дс – Дусятос (Зарасайский р-он)  
Жгн – Жайгинис (Расейняйский р-он)  
Пн – Паневежис  
Пнд – Панделис (Рокишкяйский р-он)  
Пнс – Пунскас (Республика Польша)  
Рс – Расейняй

Срй – Сейрияй (Лаздинский р-он)

Швнч – Швянчёнис

Шлчн – Шалчининкай

[другие сокращения названий местностей и письменных источников как в LKŽ (см. [www.lkz.lt/dzl.php?11](http://www.lkz.lt/dzl.php?11))]

inf. – лат. (modus) infinitivus (неопределённое наклонение)

imperat. – лат. (modus) imperativus (повелительное наклонение)

praet. – лат. (tempus) praeteritum (прошедшее время)

гидр.– гидроним

дрв. – деревня

л. – лужа

лг. – луг

оз. – озеро

р. – река

топ. – топоним

## Литература

- Beekes R.S.P. (1995), *Comparative Indo-European linguistics*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Co.
- Benveniste E. (1984), *Origines de la formation des noms en indo-européen* (cinquième tirage), Paris.
- Brückner A. (1957), *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa: Wiedza powszechna.
- Brückner A. (1980), *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bußmann H. (2002), *Lexicon der Sprachwissenschaft*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Endzelynas J. (1957), *Baltų kalbų garsai ir formos*, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- Frisk H. (1970), *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 2, Heidelberg.
- Gaivenis K., Keinys S. (1990), *Kalbotyros terminų žodynas*, Kaunas: Šviesa.
- Gimbutas V. (1967), *Ancient Slavic Religion: a synopsis. To honor Roman Jakobson*. Essays on the occasion of his seventieth birthday, the Hague – Paris: Mouton; 738–759.

- Grinaveckienė E. (1957), Mituvos upyno tarmės fonetika. *Lietuvių kalbotyros klausimai* I, Vilnius; 119–180.
- Jakobson R. (1959), Marginalia to Vasmer's Russian etymological dictionary (P–Я). *International Journal of Slavic Linguistics and Poetry* I/II; 19–20.
- Karaliūnas S. (1973), Iš lietuvių kalbos įo-kamienių veiksmažodžių istorijos (uo šaknies vokalizmo tipas). *Lietuvių kalbotyros klausimai* XIV, Vilnius; 7–150.
- Kregždys, R. (2005), *The hereditary names of body parts (with ö/ā Stems) in Baltic languages. A Summary of Doctoral Dissertation*, Vilnius: Vilnius University Press; 1–31.
- Kregždys R. (2006), Were the Baltic and Slavic names of the “Filix” fern taboo? *Acta Baltico-Slavica* 30, Warszawa: Slawistyczny ośrodek wydawniczy, 135–143.
- Kregždys R. (2008), Teonimų, minimų „Sūduvių knygelėje“, etimologinė analizė – dievybių funkcijos, hierarchija: *Bardoayts, Gardoayts, Perdoayts. Res humanitariae* IV. Klaipėda; 79–106.
- Kregždys R. (2009), Ide. suff. \*-ko- semantinė sklaida baltų kalbose. *Res humanitariae* VI, Klaipėda, 112–132.
- Kregždys R. (2009), *Sūduvių knygelė* – vakarų baltų religijos ir kultūros šaltinis. I dalis: formalioji analizė. *Lituanistica*. T. 55. № 3–4 (79–80), Vilnius; 174–187.
- Kregždys R. (2010), Baltiškųjų teonimų perteikimo ir dievų funkcijų nustatymo problematika Jano Łasickio veikale „De Diis Samagitarvm Cæterorumque Sarmatarum, & falforum Chriftianorum. Item de religione Armeniorum“: *Salaus, Klamals, Atlaibos, Tawals. Perspectives of Baltic Philology*. International conference abstracts, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; 51–52.
- Kregždys R. (2010), *Baltų kalbų leksinės semantinės gretybės (paveldėtieji ö/ā kamienu kūno dalių pavadinimai)*. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas.
- Macdonell A. A. (1897), *Vedic mythology*, Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- Mažiulis V. (1970), *Baltų ir kitų indoeuropiečių kalbų santykiai* (Deklinacija), Vilnius: Mintis.
- Mažiulis V. (2004), *Prūsų kalbos istorinė gramatika*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Narbutas I. (1998), *Senieji lietuvininkų tikėjimai*, Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla.
- Otrębski J. (1963), Über die Vervollkommnung der Forschungsmethoden in der indoeuropäischen Sprachwissenschaft. *Lingua Posnaniensis* 9, Poznań; 7–28.
- Pirchegger S. (1944), Zum altrussischen Götternamen Stribog. *Zeitschrift für slavische Philologie* 19, Leipzig; 311–316.
- Pisani V. (1950), *Le religioni dei celti e dei balto-slavi nell'Europa precristiana*, Milano: Istituto editoriale Galileo.
- Skardžius P. (1996), *Rinkiniai raštai*, 1; parengė A. Rosinas, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- Trautmann R. (1923), *Baltisch-Slavisches Wörterbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vanagas A. (1981), *Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas*, Vilnius: Mokslas.
- Wackernagel J., Debrunner A. (1896), *Altindische Grammatik*, Bd. 1 (Lautlehre), Göttingen.
- Wackernagel J., Debrunner A. (1929–1930), *Altindische Grammatik*, Bd. 3(1–2) (Deklination der Nomina. Zahlwörter – Pronomina), Göttingen.

- Wackernagel J., Debrunner A. (1954), *Altindische Grammatik*, Bd. 2(2) (Die Nominalsuffixe), Göttingen.
- Viburytė J. (2007), Lietuvių kalbos žodžio *burna* atitikmenys baltų ir slavų kalbose. *Lituanistica* 53. № 3(71), Vilnius; 57–63.
- Ziesemer W. (1924), *Die ostpreußischen Mundarten*, Königsberg: Ferdinand Hirt in Breslau.
- Zinkevičius Z. (1966), *Lietuvių dialektologija*, Vilnius: Mintis.
- Барроу Т. (1976), *Санскрит*, Москва: Прогресс.
- Вей М. (1958), К этимологии древнерусского „Стрибог“. *Вопросы языкознания* № 3, Москва; 96–99.
- Власова М. (2008), *Энциклопедия русских суеверий*, Санкт-Петербург: Издательский Дом „Азбука-классика“.
- Войтович В. (2002), *Українська міфологія*, Київ: „Либідь“.
- Гальковский Н.М. (1916), *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси II*, Харьков.
- Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вч. В. (1984), *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, 1–2, Тбилиси: Universiteta.
- Елизаренкова Т. Я. (1974), *Исследования по диахронической фонологии индоарийских языков*, Москва: Наука.
- Елизаренкова Т. Я. (1982), *Грамматика ведийского языка*, Москва: Наука.
- Иванов В.В. (1976), Мотивы восточнославянского язычества и их трансформация в русских иконах. *Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв.*, Москва, 268–287.
- Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. (1965), *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*, Москва: Наука.
- Иванов В. В., Топоров В. Н. (1974), *Исследования в области славянских древностей*, Москва: Наука.
- Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. (1983), К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа. *Балто-славянские исследования 1982*, Москва: Наука; 175–197.
- Крегждис Р. (2009), Прусс. *Curche*: этимология теонима, функции божества; проблематика установления культовых соответствий на почве обрядовой традиции восточно-балтийских, славянских и других индоевропейских народов. *Studia Mythologica Slavica 12*, Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti (Slovenija); Università degli Studi di Udine (Italia); 249–320.
- Мартынов В.В. (1989), Сакральный мир „Слова о полку Игореве“. *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы*, Москва: Наука; 61–78.
- Мейе А. (1914), *Грамматика индо-европейских языков*, Юрьевъ: Типографія К. Маттисена.
- Митрополит Іларіон (1994), *Дохристиянські вірування українського народу*, Київ: АТ „Обереги“.
- Нильссон М. (1998), *Греческая народная религия*, Санкт-Петербург: „Алетейя“.
- Рыбаков Б.А. (1981), *Язычество древних славян*, Москва: Наука.
- Семереньи О. (1980), *Введение в сравнительное языкознание*, Москва.

- Топоров В.Н. (1989), Об иранском элементе в русской духовной культуре. *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы*, Москва: Наука; 23–61.
- Топоров В.Н. (1990), Конные состязания на похоронах. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*, Москва: Наука; 12–47.
- Трубачев О. Н. (2003), *Этногенез и культура древнейших славян*, Москва: Наука.
- Фаминцын А.С. (1995), *Божества древних славян*, Санкт-Петербург: „Алетейя“.
- Хабургаев Г. А. (1974), *Старославянский язык*, Москва: Просвещение.

### Eastern Slavic Gods of Kiev Russia: *Stribog* (comparative analysis of the Slavic and Baltic mythological data)

*Rolandas Kregždys*

The theonym *Stribog* appertains to Kiev Russia or the so-called Vladimir pantheon. It is mentioned in the most ancient and significant sources of Slavic mythology and religion (Nestor's chronicle transcriptions; epos *Slovo o polku Igoreve*). There are many ways of god's name etymological ascriptions, equally brief nascency theories.

Being based on the linguistic analysis carried out on the deity name, it is possible to assert that it reflects morphotactical metathesis, determined by taboo phenomenon: ORuss. *Стри-богъ* ← [*\*С-тр-и-* ← *\*-ьтриС*]←*\*Сурть-богъ* [anagramal distribution of the stem with metathesis of the initial *С-* because of the cluster *ТРИС-* ↔ Russ. (archaism) *сурть* “whirlpool, abyss, nix etc.” absence in the Eastern Slavic phonotactical system, i.e. the first component of a karmadhāraya composite reflects component transposition of the radical syllable [a type of morphotactical rearrangements].

The reconstructed compound of karmadhāraya type, datable approximately to the Old Slavonic period, was formed on an image of the Greek composites formation model, i.e. it reflects an ancient Greek loan-translation of the winter winds god name Μαυμάκτης Ζεῦς, that confirms Rybakov's guess about the construction of the theonym as an epithet of the Supreme deity (probably, The Thunderer – *Перунъ*). Such a solution of the problem would fit Procopius' (first half of the 6<sup>th</sup> century) information about the existence of the main Slavic thunder-storm deity (and the one to whom they worshipped) cult.

Being based on the analysis of the Baltic and Slavic linguistic and mythological equivalents, and also on rather important information of the Eastern Slavic epos *Slovo o polku Igoreve*, i.e. *Stribog's* definition as a lord of winds, mythologeme **стрибожи внуци** “*Stribog's* grandsons” can not be interpreted as “a military team”, as both in Baltic and Indian mythological systems the god of winds does not act on his own, but always in tail with the supreme god – *Índraḥ*, i.e. by the principle of the hierarchical position of the celestial gods a predominating deity place pertains to the thunder-storm god (Balt. *Perkúnas*, *Pērkons*, *Percunis*, Slav. *Перун*), and only then follow all others, taking place in his submission, i.e. the god of winds [for certain it is an epithet of the same thunder-storm god, afterwards got a separate shape whose cult in turn is connected with the god of the sky], his sons – whirlwinds (!!!) etc.



# О структуре трех гомеровских гимнов: К Аполлону Делосскому, К Аполлону Пи- фийскому, К Гермесу

Михаил Евзлин

*The article analyses the structure of the homeric hymn To Apollo, the two parts of which – “To Delian Apollo” and “To Pythian Apollo” – are considered as a single ritual text. Apollo is also a central personage of the hymn “To Hermes”, which, together with “To Delian Apollo” and “To Pythian Apollo”, can be considered as part of the single ritual cycle.*

## 1. Рождение Аполлона: III (1). К Аполлону Делосскому<sup>1</sup>

Очевидна ритуальная структура рассказа о рождении Аполлона (25–126), более того, возможно предположить, что здесь описывается реальный ритуал, имевший в качестве своей идеальной модели рождение бога. «Основная функция мифа состоит в раскрытии образцовых моделей всех ритуалов и всякой значительной человеческой деятельности»<sup>2</sup>. Это же самое можно сказать иначе: миф дает идеальное основание для существующего ритуала или деятельности, соотнося их с образцовой ситуацией, имевшей место *illo tempore*, когда сверхъестественные существа еще не определились в том или ином своем качестве – богов, демонов или людей<sup>3</sup>. В мифической ситуации происходит определение и закрепление функций аморфных существ, и поэтому она есть *вневременная*, в том смысле, что от нее идет время в своей качественной определенности, но сама она стоит до времени<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Здесь и далее гомеровские гимны цит. в переводе В.В. Вересаева по: Гимны 1988. Нумерация дается по: Hesiod 1982. В скобках также указывается нумерация, принятая Вересаевым, когда она не совпадает с принятой в английском издании.

<sup>2</sup> Eliade 1966, p. 30.

<sup>3</sup> Ритуал содержит идеальную схему мифа, т. е. ритуал есть тот же самый миф, но данный в своей чистой, эссенциальной форме, что не означает бессодержательности: сама по себе форма есть содержание, а посему движение от ритуальной схемы к словесному ее наполнению, т. е. к мифу никогда не есть произвольное. Если бы это было не так, то миф навсегда бы уходил от ритуала, из которого вышел, но он возвращается в ритуал, становится элементом ритуального действия, сливается с ним полностью.

<sup>4</sup> Это *довременное время*, когда ни одна форма не была закреплена и как бы переливалась одна в другую, австралийские аборигены называют *Dreamtime*, что очень точно передает идею первоначального мира как *сна*. Сходную идею мы находим в вишнуистской космогонии: космогонический процесс начинается в момент пробуждения бога, фиксируя формы, явившиеся в докосмогоническом сне. Лучшей иллюстрацией мифического времени могут служить *Метаморфозы* Овидия. В действительности речь идет не о превращениях, а фиксации существ в какой-то одной определенной форме, которая уже не может измениться. Замечательно описание пещеры, где обитают сны (Met. XI, 590–649), которые сами по себе не имеют никакой формы, но способны принять любую: *Другой становился / Птицей, или зверем лесным, или длиною телом змею* (638–639: перевод С.В. Шервинского по: Овидий 1983). Эту пещеру можно рассматривать как то, что осталось от первоначального мира, когда все было сном и не было ни одной устойчивой формы.

Созревание зародыша предполагает время, но реальное время начинается, когда зародыш выходит из внутреннего пространства утробы во внешнее пространство мира, отделяется от своей темной основы и становится *существом*. И поэтому все, что было до этого выхода в пространство и время, было вневременным и внепространственным. Разделение на временное и довременное, пространственное и допространственное, понятно, – условное. В этом *до* есть свое время и пространство, но все же они – другие, *скрученные*, распрямляющиеся в результате рождения в пространстве.<sup>5</sup>

С этой космогонической стороны делается понятным перемещение Лето от одной точки в пространстве к другой, в результате чего создается *пространство рождения*, существование которого является необходимым условием рождения, на каком бы уровне оно не происходило. А посему ритуал рождения в меньшей степени, чем строительный ритуал, должен был иметь для себя космогоническую модель<sup>6</sup>. В *Теогонии* Гесиода космогония и теогония описываются как единый спонтанный процесс самозарождения и рождения. Вышедшая из бесконечной утробы Хаоса<sup>7</sup> Гея-земля порождает из себя Урана-небо, горы, нимф, море (Th. 126–132). До этого момента идет порождение объектов (небо, горы, море), хотя и потенциальных, на что указывает, как кажется, определение моря-Понта как *бесплодного* (Th. 131: ἀτρυγέτον). Но и небо только должно стать μακάρεσσι θεοῖς ἔδος ἀσφαλές (Th. 128: блаженным богам жилище надежное), т. е. и оно имеет потенциальный характер, как и все порождения Хаоса<sup>8</sup>.

В этом космогоническом контексте теогония может быть определена как *актуализация* имеющихся потенциальных элементов. И в самом деле, каждый бог управляет определенной космической областью. С того момента, когда он входит в ее владение, т. е. *рождается*, эти потенциальные элементы становятся реальными космическими объектами. Освобождаясь от *золотых повязок* (128–129) Аполлон сразу же определяет свои функции: *Пусть подадут мне изогнутый лук и любезную лиру. / Людям начну прорицать я решения неложные Зевса!* (III (I), 131–132: εἶη μοι κίθαρῖς τε φίλη καὶ καμπύλα τόξα, / χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν). Это окончательное *распускание связей* (128–129), символизирующих утробную соединенность зародыша, происходит после того, как новорожденный Аполлон вкушает пищу богов: *Груди своей не давала Лето златолирному Фебу: / Нектар Фемиды впустила в нетленные губы младенца / Вместе с амвросией чудной* (123–125). Таким

<sup>5</sup> Сказание о пяти человеческих родах (Hes. Op. 109–201) можно рассматривать как своего рода историю довременного или первоначального мира. Пятое поколение завершает историю довременного мира и одновременно начинает историческое время *stricto sensu*. Четвертое поколение полубожественных героев почти подошло к историческому времени, но все же не вошло в него, исчезнув *до времени*.

<sup>6</sup> О космогонической модели строительных ритуалов см.: Eliade 1967, Cap.1.

<sup>7</sup> Этимологию Хаоса устанавливает Н. Михайлов: «Χάος у Гесиода – это *первичная* (πρώτιστα) утроба, которая сама себя порождает и рождает все остальное» (Михайлов 1989, с. 78).

<sup>8</sup> Ср.: *Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса. / Ночь же Эфир родила и сияющий День, иль Гемеру: / Их зачала она в чреве, с Эребом в любви сочетавшись* (Th. 124–126; цит. в переводе В.В. Вересаева по: Гесиод 2001). День (Нύκτῃ), поскольку нет ничего, кроме Ночи и Эреба, которые сливаются в единой докосмогонической темноте, существует исключительно как чистая возможность. Также и Небо есть не более как нереализованная еще возможность, поскольку оно не имеет отдельного от Земли существования, а слито с нею (126–127: Γαῖα δὲ τοῖ πρώτων μὲν ἐγένετο ἴσον ἐ' αὐτῇ / Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἴνα μὴν περὶ πάντα καλύπτῃ), т. е. является, как и Земля, порождением Хаоса или, вернее, выделением из него.

образом, Аполлон вполне освобождается от связывающих его пелен только после того, как он вполне определился в качестве бога:

После того как вкусил ты, владыка, от пищи бессмертной,  
Бурных движений твоих не сдержали ремни золотые,  
Слабы свивальники стали, и все распустились завязки.

(127–128)

Само по себе рождение от богини не достаточно, чтобы сделаться богом, даже если отцом является бог, а не смертный человек, как в случае Энея (*V. К Афродите*). Вкушение пищи богов суть только заключительный момент: сначала младенца омывают (120–121) и только потом дают ему нектар и амвросию, не позволяя при этом касаться груди матери, символизирующей естественный элемент, от которого бог должен отдалиться, т. е., хотя и сын бога, Аполлон должен пройти *rite de passage*, переводящий его из естественного состояния (которое в данном случае равнозначно хтоническому) в сверхъестественное, не-хтоническое и божественное. Совсем не случайно, что первым ритуальным действием богинь над вышедшим из материнского лона младенцем становится *омывание*: с помощью воды устраняются остаточные хтонические элементы, которые могли бы стать препятствием для дальнейших трансформаций божественного дитяти.

Сходная ситуация присутствует также в гимне *К Гермесу*, проделки которого, хотя и производят впечатление поэтической импровизации, строго следуют схеме *rite de passage*. Гермес рождается от бога и нимфы, *живущей в глубокой темной пещере* (IV (III). 6: ἄντρον ἔσω ναίουσα παλίσκιον), т. е. уже с рождения он принадлежит к нижнему и верхнему мирам. Хтонические существа, как правило, живут в пещерах<sup>9</sup>. Путь новорожденного Гермеса начинается в пещере, у матери (в нижнем мире), и оканчивается на Олимпе, у отца (в верхнем мире), где Гермес получает статус бога и соответствующие функции, т. е. он заново рождается, но уже в верхнем небесном мире в качестве бога. О том, что речь идет об инициационном ритуале, по прохождении которого посвящаемый должен сделаться богом, свидетельствует прежде всего приносимое Гермесом жертвоприношение, указывая в свою очередь на ритуальный характер похищения коров Аполлона

Очень хотелось Гермесу попробовать мяса от жертвы:  
Хоть и бессмертен он был, раздражал его ноздри призывно  
Запах приятный. Но дух его твердый ему не позволил...

(IV (III), 130–132)

<sup>9</sup> Ср., например нимфу Ехидну, которая живет под землей в пещере (Th. 301–305). С ней соединяется Тифон, порождая чудовищ (307–313), с которыми борется Геракл, *alter ego* Верховного бога. Ехидна – фочь Форкия и Кето (295). Майя, мать Гермеса, – дочь Атланта (938), сына Иапета и океаниды Климены (507–509). По Аполлодору, Майя дочь Атланта и дочери Океана Плейоны (Bibl. III, x, 1), т. е. она принадлежит к прямой линии первобогов. Эта линия не имеет никакого отношения, во всяком случае у Гесиода, к Титанам, но все же, в силу своего происхождения от Геи и Урана, она также несет в себе *тяжелый* хтонический элемент, в силу чего сыновья Иапета *иммобилизуются*: Менетия Зевс отправляет за наглость в Эрб, Атлант держит на голове небо, а Прометей стоит, прикованный к колонне (514–522). Пребывание Майи в пещере, думается, определяется непосредственным ее родством с этими наиболее хтоническими представителями линии первобогов, а посему ее сын, в отличие от сына Лето, рождается *втайне равно от богов и людей* (9) и должен пройти особый *rite de passage*.

Гермес проходит ритуальное испытание, и притом в самом его сакральном пункте – жертвоприношении, где всякое отклонение от нормы имело бы для него катастрофические последствия, о которых можно только догадываться. Вероятным представляется предположение, что если бы Гермес не устоял и съел мясо жертвенного животного, в нем актуализировалось бы хтоническое начало, унаследованное от пещерной матери-нимфы, и он превратился бы в хтонического демона, каким он когда-то и был, пока заново не родился<sup>10</sup>. Отголоски этого нежелательного поворота в результате допущенной – сознательно или бессознательно, не суть важно, – неправильности можно обнаружить в мифах о подсматривании за сакральными действиями богов: Метанира подсматривает и даже вмешивается в тайнодействие Деметры, по причине чего младенец Демофонт теряет бессмертие, не достигая состояния, в котором он стал бы бессмертным и нестареющим (II. *К Деметре* 260: ἀθάνατόν κέν τοι καὶ ἀγήραον ἦματα πάντα). Демофонт проходит инициацию, в которой роль посвященницы исполняет сама богиня, но ритуал обрывается внезапно, не дойдя до своего завершения. Становится смертным не только Демофонт, но и все человечество, которое еще не в определилось в одном или другом своем качестве, ведь речь идет о первоначальном, *довременном* мире. С момента, когда прерывается тайнодействие богини, в мир входит время, а в человеческое существование – смерть<sup>11</sup>. Оборвавшийся или исполненный неправильно инициационный ритуал конструирует мифы о происхождении смерти, в которых описывается ритуальная по своей структуре ситуация потери бессмертия<sup>12</sup>.

Получивший дурное направление инициационный ритуал определяет миф о посещении Одиссеем острова Тринакрии, на котором пасутся стада Гелиоса. Тиресий предупреждает Одиссея: *Будешь в Итаке, хотя и великие бедствия встретишь, / Если воздержишься руку поднять на стада Гелиоса; / Если же руку подымеши на них, то пророчу погибель / Всем вам: тебе, кораблю и спутникам* (Od. XI,

<sup>10</sup> На это начальное демоническое качество Гермеса указывается его связь с миром смерти, отмеченная не только в мифах, но также в ритуалах: третий день афинских Антестерий был посвящен Гермесу хтоническому (Parke 1977, p. 107–124).

<sup>11</sup> Неудача с наделением бессмертия Демофонтом стоит в прямой связи с неполным возвращением Персефоны в верхний мир по причине поедания гранатового зернышка, т. е. пищи страны смерти. Ранее единое время Персефоны теперь делится на три части: *Постановил он чтоб дочь ее в продолжении года / Треть проводила одну в многосумрачном царстве подземном, / Две ж остальные – с Деметрой, а также с другими богами* (II (V). 445–47). Но также, как можно предположить, единое время – не время людей – ни смертных ни бессмертных – стало дробным, т. е. временем жизни и смерти, к которому следует присоединить как третий компонент эмбриональное состояние *ни жизни ни смерти*. Это последнее можно рассматривать как “остаток” довременного состояния.

<sup>12</sup> Здесь достаточно одного примера, где ритуальная схема на поверхности, взятого из преданий южноафриканского народа зулу. Первосущество, создавшее людей, посылает к ним хамелеона и ящерицу с двумя противоположными сообщениями: «люди не умрут» и «люди умрут». Хамелеон, с первым сообщением, идет медленно и съедает по дороге плод с дерева, т. е. его движение *нерегулярно* и даже прерывается, и поэтому он приходит вторым. Ящерица, со вторым сообщением, бежит быстро, не замедляя и не прерывая своего движения, и поэтому она приходит первой, в результате чего люди становятся смертными (Petazzoni 1990, p. 3). Смертность здесь есть следствие *неправильного* движения. Если бы хамелеон бежал быстро и правильно, как ящерица, люди были бы бессмертными. «Правильное» и «неправильное», «регулярное» и «нерегулярное» — фундаментальные ритуальные категории, которые в мифе зулу персонифицируют хамелеон и ящерица, давая ритуальное оправдание смерти, которая, кстати, для примитивного человека никогда не является естественным фактом, а, например, следствием колдовства, т. е. сверхъестественного вмешательства.

110–113)<sup>13</sup>. Одиссей не проходит этого испытания – он засыпает: *В месте, защитном от ветра, я руки умыл и молитвой / Теплой к бессмертным владыкам Олимпа, к богам обратился. / Сладкий на вежды мне сон низвели нечувствительно боги* (XII, 336–338)<sup>14</sup>. В то время, как Одиссей спит, его товарищи убивают священных коров Гелиоса (359), по причине чего все они гибнут, кроме Одиссея (420), но его спасение становится началом новых испытаний, как предсказал ему Тиресий.

В мифе инициационный ритуал получает космологическое обоснование. Быки, пасущиеся на Тринакрии, представляют элемент космосистемы. Гелиос говорит, жалуясь на людей Одиссея: *Дерзко они у меня умертвили быков, на которых / Так любовался всегда я — всходил ли на звездное небо, / С звездного ль неба сходил и к земле ниспускался. / Если же вами не будет наказано их святотатство, / В область Аида сойду я и буду светить для умерших* (XII, 379–383). Смерть быков нарушает правильное движение солнца как центрального элемента космосистемы, и поэтому, чтобы его восстановить, хотя и на другой основе, т. е. без быков, должны погибнуть все товарищи Одиссея. Эта гибель имеет все черты искупительного или исправительного ритуала, центральным моментом которого были человеческие жертвоприношения<sup>15</sup>.

Очевиден также ритуальный характер мифов о совместных пирах богов и людей, где пища одних и других строго разделены: богам не позволено есть пищу людей, а людям – пищу богов. Амвросия вовсе не делает бессмертными людей, которые питаются земной пищей, т. е. пища богов и пища людей несовместимы, о чем свидетельствует посмертная судьба Тантала. За то, что он «выбалтывал людям мистерии богов, и [...] угощал своих сверстников амвросией» (Apoll. Epit. II, 1)<sup>16</sup>, Тантал терпит вечные муки, т. е. его посмертное бессмертие имеет чисто отрицательный характер. Оно есть следствие вкушения запретной пищи. Бог, вкушая амвросию, обновляет свое бессмертие, а для смертного человека, определившегося в своей смертности, она становится ядом. Вечным становится не сам Тантал, а его голод и жажда. В богах любая другая пища, кроме амвросии, актуализирует смертное хтоническое начало. Персефона, съевшая гранатовое зернышко, пищу страны смерти, не может полностью вернуться в верхний мир, ее бессмертие как бы дробится, становится частичным. Возможно также предположить, что Деметра, съевшая плечо Пелопса (Hug. Fab. 83), преобразилась в Персефону и переместилась в страну смерти, т. е. после вкушения пищи смертных, тем более человеческого мяса, она уже не может полностью пребывать в верхней божественной сфере. Эти мифы о

<sup>13</sup> Перевод В.А. Жуковского, цит по: Гомер 1935.

<sup>14</sup> Сон охватывает Одиссея, когда корабль подплывает уже к Итаке, т. е. в самый неподходящий момент: *В это мгновенье в глубокий я сон погрузился* (Od. X, 31). В этот самый момент спутники Одиссея развывают мех с ветрами (47), и их странствие начинается заново, но ведет их уже к смерти как следствия нарушения запрета Эола. Противодействие сну вообще составляет один из элементов инициационного ритуала. Утнапишти ставит условие желающему достичь бессмертия Гильгамешу: *Вот, шесть дней и семь ночей не пости-ка* (Эпос о Гильгамеше, XI, 199: перевод И.М. Дьяконова). Гильгамеш засыпает, т. е. не проходит инициационного испытания, вследствие чего бессмертие становится для него недоступным. Здесь мы также имеем ритуальный по своей структуре миф о происхождении смерти.

<sup>15</sup> Ср. описание искупительного жертвоприношения в трагедии Еврипида *Ифигения в Авлиде* (1732 и далее). Замещение человеческой жертвы животной, которое провидец Калхас интерпретирует как добрый знак, тем не менее оставляет сомнение, предвещающая новую трагедию. Исправление оказывается иллюзорным, в результате чего гибнет все поколение героев.

<sup>16</sup> Перевод В.Г. Бороховича по: Апдоллор 1972.

поедании человеком пищи богов, а богом пищи людей явно вышли из ритуальных запретов, имевших своей целью фиксировать разделение между божественным и человеческим, сакральным как сферы богов и профанным как сферы людей.

Эти сферы разделены также пространственно: достаточно проследить движение богов-вестников Гермеса и Ириды, которые не просто перемещаются очень быстро от одной пространственной точки к другой, а переходят с одного онтологического уровня на другой. Этот переход вовсе не безопасен для бога, и поэтому сообщение между верхним и нижним мирами поручается специальным богам. Гермес принадлежит двум мирам, нижнему и верхнему, но богом-посредником он становится не в силу этой принадлежности, хотя она является условием, а потому что он прошел инициационный путь от хтонической пещеры до небесного Олимпа, где его посредническая функция была фиксирована и санкционирована небесным богом-отцом. Функция Ириды как вестницы богов следует непосредственно из ее хтонического происхождения. По Гесиоду, Ирида – дочь Фавманта, сына Земли и Понта и брата Кето и Форкия (Th. 237 и далее), т. е. она стоит в непосредственном родстве со всем чудовищным потомством Земли и Понта, что делает ее годной для сообщения с нижним миром, и притом с самым опасным его сектором. У Гесиода Зевс посылает Ириду за водой Стикса (Th. 784), а у Овидия она отправляется в пещеру, где обитают сны, и даже богиня *терпеть не в силах была испарений* (Met. XI, 630), распространяемых снами.

Передвижение Лето от одного пункта к другому создает *пространство рождения*, в которое входит новый бог с новыми функциями. Движение Гермеса из пещеры в сторону горы богов обозначает переход с одного космического уровня на другой, в результате чего эти уровни перестают быть разъединенными, как было до того, а соединяются благодаря появлению нового бога, в функцию которого входит соединение и посредничество. Таким образом, мифы о рождении Аполлона и Гермеса, имея структуру *rites de passage*, отсылают к космогоническому мифу, имеющему своей основной темой переход от хаотического единства (первоединство в *Теогонии* Гесиода представляет безличный и бесконечный Хаос), к отдельному множеству, в котором каждый элемент стоит в систематическом отношении один к другому.

В гимне движение Лето по видимости определяется необходимостью найти место для рождения будущего бога (III (I), 30–8). О традиционной зависти Геры говорится только в связи с богиней Илифией, которую она задерживает (95–101). Богини, собравшиеся вокруг Лето, посылают за ней Ириду, которая сразу ее приводит, т. е. препятствующая роль Геры здесь более номинальная, чем реальная. Более серьезное сопротивление в качестве покровительницы чудовищ<sup>17</sup> она оказывает уже родившемуся Аполлону во второй части гимна (*К Аполлону Пифийскому*).

## 2. Гермес и Аполлон: IV (3). К Гермесу

Составляли ли *К Аполлону Делосскому* и *К Аполлону Пифийскому* единый текст или были соединены позже, ответ на этот вопрос несколько не приблизил

<sup>17</sup> В *Теогонии* Гесиода Гера вскармливает Лернейскую Гидру (314) и вообще покровительствует чудовищам, с которыми борются сыновья Зевса.

бы нас к пониманию этих гимнов ни с какой стороны<sup>18</sup>. Следует также принимать во внимание ритуальный характер этих текстов, в силу чего они могли использоваться по отдельности или вместе в зависимости от контекста (религиозные праздники, жертвоприношения). Как бы то ни было, смысловое единство текста никак не связано с конкретным временем или автором, а с культурной или культовой средой, в которой он создавался и использовался<sup>19</sup>. Все части гимна К Аполлону стоят в структурном отношении друг к другу, которое вполне проясняется, если мы обратимся также к другим и даже значительно более поздним источникам. Гигин сообщает:

Пифон, сын Земли, огромный дракон. Он до Аполлона давал прорицания на горе Парнас. Ему была суждена гибель от потомства Латоны. В это время Юпитер возлег с Латоной, дочерью Полоса<sup>20</sup>. Когда Юнона узнала это, она сделала, чтобы Латона рожала там, куда не доходит солнце. Когда Пифон узнал, что Латона беременна от Юпитера, он стал преследовать ее, чтоб убить. А Латону по велению Юпитера ветер Аквилон поднял и принес к Нептуну. Тот охранял ее и, чтобы не нарушить уставленного Юноной, перенес на остров Ортигию и закрыл этот остров волнами. Поэтому Пифон не нашел ее и вернулся на Парнас. А Нептун вернул остров Ортигию наверх и потом он стал называться Делосом. На нем Латона, держась за оливу, родила Аполлона и Диану, которым Вулкан принес в подарок стрелы. На четвертый день после того как они родились, Аполлон отомстил за мать: он пришел на Парнас, убил стрелами Пифона (отчего стал называться Пифийским), положил его кости в треножник, который поставил в своем храме, и установил в его честь погребальные игры, которые называются пифийскими<sup>21</sup>.

Этот рассказ объясняет причину движения Лето, которое в гимне представляется как заданное исключительно поисками подходящего места для рождения будущего бога. Здесь же оно получает космогоническое обоснование. Тифон не просто желает спасти самого себя, убив Латону-Лето, а имеет своей целью воспрепятствовать рождению нового бога в своей двойной испостаси – женской и мужской, Аполлона и Дианы-Артемиды. Внешним поводом для движения Лето, таким образом, является преследование со стороны чудовища, т. е. оно, по сути дела, содействует рождению, хотя и весьма парадоксальным образом. В другой мифе Зевс соединяется с Ио, дочерью речного бога Инаха, а затем превращает ее в корову и отдает Гере, которая ставит сторожить корову-Ио всевидящего Аргоса. Его, по приказу Зевса, убивает Гермес. Гера насылает на Ио слепня, который гонит ее по всей земле. Останавливается она в Египте, где рождает Эпафа. Гера при посредстве

<sup>18</sup> О полемике, был ли гимн К Аполлону с самого начала единым или составленным из двух гимнов, см. Рабинович 2007, с. 104–110.

<sup>19</sup> Здесь было бы уместно вспомнить о понятии текста как сверхличного и сверхвременного единства, введенного В.Н. Топоровым.

<sup>20</sup> По Гигину, Полос – сын Земли и Эфира, отец Латоны, Астерия, Афирапа, Перса и Палланта (Генеалогии 3, 9), т. е. он относится к первому поколению богов.

<sup>21</sup> Fab. 140; цит. в переводе Д. Торшилова по: Гигин 1997.

куретов похищает у нее младенца, но Зевс возвращает его, перебив куретов (Аполл. Bibl. II, i, 3).

Сходные сюжеты преследования с целью задержать рождение божественного младенца, который должен стать демиургом-строителем вселенной, присутствуют также в индийской мифопоэтической традиции. В *Махабхарате* сообщается миф о похищении ракшасом беременной супруги божественного мудреца Бхригу. По дороге у нее выпадает из утробы огненный зародыш, при виде которого ракшас превращается в пепел. Из слез, которые проливает похищенная супруга Бхригу, образуется великая река (МБх I, 6). Похищение выводит из состояния неподвижности носящую в себе зародыш жену и ускоряет рождение ребенка, хотя оно происходит неправильным с ритуальной точки зрения образом. Воды в гимне, посвященном поединку Индры с Вритрой (*Ригведа* I, 52), символизируют мировое пространство, а посему образование великой реки, которая в форме слез вытекает из глаз женщины, равнозначно образованию *пространства рождения* в результате движения, хотя и невольного, жены божественного мудреца, имеющего все черты Верховного бога (он проклинает Агни, по причине чего прекращаются жертвоприношения и приходят в «беспорядок три мира»: МБх I, 7).

Движение богини, которая должна родить бога-демиурга, создает *теогоническое пространство*, которое по мере его наполнения богами актуализируется как *вселенское пространство*, поскольку рождение бога актуализирует космические объекты, которые до того существовали только потенциально. От того, что Аполлон рождается в «готовом мире», он вовсе не теряет своего демиургического качества. Демиург вовсе не создает новые объекты, а упорядочивает существующие, составляя из них космосистему. Здесь достаточно свидетельство Платона, которое вполне выражает мифологическую идею демиургического устройства от века существующей первоматерии, хаотической самой в себе, но содержащей в себе зачатки будущих вещей, которые демиург *взрачивает*: «хотя огонь и вода, земля и воздух являли приметы присущей им *своеобычности* (αὐτῶν ἄττα), однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, до чего еще не коснулся бог. Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью *образов и чисел* (εἶδεσι τε καὶ ἀριθμοῖς)» (Tim. 53b)<sup>22</sup>.

*Своеобычность* здесь указывает на потенциальное состояние элементов, которые демиург актуализирует, создавая космос как системное единство выделенных из начального хаоса элементов. Этот переход от хаотической потенциальности к системной актуальности вполне соответствует гесиодовской космогонии, где первый космический объект, Земля, рождается из Хаоса, продолжая сохранять хаотический и потенциальный характер, который преодолевается через серию конфликтов, отмечающих теогонический процесс. Демиург вступает в процесс только во второй и даже третий момент, когда начальная спонтанность истощается, и поэтому он рождается в «готовом мире», но готовом только в смысле потенциальности, которая должна быть актуализована.

Аполлон входит в мир, который непосредственно соприкасается со своей хтонической (потенциальной, хаотической) праосновой, и поэтому в этом мире

<sup>22</sup> Цит. в переводе С.С. Аверинцева по: Платон 1971.



оракулы дает чудовище, родившееся непосредственно от земли без всяких посредников. Аполлон в качестве сына небесного бога достаточно отстоит от этой основы, чтобы вступить в противоборство с ее порождениями, и поэтому его первым актом становится убийство чудовища, которое он замещает, чтобы передавать «Зевса непогрешимую волю» (III, 132: Διὸς νημερτέα βουλήν). Знаменательно в этом отношении свидетельство Элиана:

Здесь, как рассказывают фессалийцы, в давние времена, когда оракулом еще владела богиня Гея, пифийский Аполлон очистился по велению Зевса после крови змея Пифона<sup>23</sup>, стража Дельф. Затем сын Зевса и Лето увенчал голову темпейским лавром и с лавровой веткой в руке, сорванной с этого же дерева, пришел в Дельфы и завладел оракулом<sup>24</sup>.

Здесь можно усмотреть смену хтонического культа Земли-Геи антихтоническим культом небесного бога. Эта перемена отмечается борьбой Зевса или его сыновей со страшными порождениями земли-хтона. В плане космогоническом смена владельца оракула означает радикальную перемену центрального регулирующего принципа, т. е. всей мировой системы. И поэтому Аполлон, который убивает чудовище, в полном смысле есть демиург, создающий новый тип мировой организации<sup>25</sup> – не-хтонический, в центре которой стоит небесный бог, хотя и связанный с землей в лице своей супруги Геры.

Совсем не случайно, что за гимном *К Аполлону* следует гимн *К Гермесу*, темой которого является инициационный *rite de passage* с целью достижения божественного состояния. Аполлон и Гермес – сыновья противостоящего хтону-земле небесного бога, а посему переход от одного состояния к другому имеет здесь значение отрыва от хтонической первоосновы, в результате чего происходит *дехтонизация* миросистемы. Знаменательно, что функции Гермеса устанавливает не Зевс, а Аполлон (IV. 526 и далее), отграничивая их от своих, т. е. Аполлон дает миру окончательное устройство, устанавливая пределы, которые не может перейти ни один бог, в том числе и он сам. Единство ритуально-космологической темы позволяет рассматривать три гимна – *К Аполлону Делосскому*, *К Аполлону Пифийскому*, *К Гермесу* – как своего рода триптих, где центральной фигурой является Аполлон, «программной» речью которого оканчивается последний гимн, а Гермес как бы вовсе ступшевывается, хотя вроде бы он является здесь главной фигурой.

Первенство Аполлона, единственного среди всех богов знающего волю Зевса, задается также способом его вхождения в статус бога: он сразу входит в открытое *теогоническое пространство*, где его ожидают богини, за исключением хтонической Геры, препятствующей всякому рождению, которое происходит не непосредственно от земли. Ритуально-запрограммированное прибытие богини Илифии дает

<sup>23</sup> Ср. Индру, который после убийства змея Вритры, впадает в уныние, поскольку он убил «брахмана», и исчезает в воде (Махабхарата V, 10). Этот змей персонифицирует первоначальное единство мира, которое его убийство раскалывает, и поэтому оно воспринимается как грех даже самим царем богов Индрой.

<sup>24</sup> Var. hist. III, 1; цит. в переводе С.В. Поляковой по: Элиан 1963.

<sup>25</sup> Ср. о ритуальном убийстве первосущества как космогоническом акте: «расчленение Пуруши создает новый тип космической организации – вселенную широких пространств, место спасения от косного и обуженного хаоса» (Топоров 1988, с. 351).

знак для выхода бога из утробы матери. Богини обмывают и пеленают новорожденного младенца и проливают на него нектар и амбросию (III. 120–125). Гермес, по противоположности, выходит из своей пещеры тайком, никем не видимый (IV. 20 и далее), и поэтому он должен пройти ряд инициационных испытаний: похитить коров Аполлона, устоять перед искушением отведать мясо при жертвоприношении, успокоить гнев Аполлона и добиться его благосклонности. Аполлон выступает здесь в качестве наставника притязавших на статус бога. Это его качество руководителя инициационного ритуала, думается, связано с его оракульной функцией. И в самом деле, оракул бога как в делах сакральных, так и профанных<sup>26</sup> санкционирует *переход* из одного состояния в другое, который является целью инициационного ритуала<sup>27</sup>.

Аполлон также проходит инициацию, но уже после того, как он вошел в божественное состояние. Кульминационным ее моментом является противостояние с чудовищем, которого бог убивает, в результате чего он получает совершенно особый статус среди богов, который подчеркивается с самого начала гимна: *По дому Зевса пройдет он – все боги и те затрепещут. / С кресел своих повскакавши, стоят они в страхе, когда он / Ближе подступит и лук свой блестящий натягивать станут* (2–4). Как Индра в результате победы над змеем Вритрой становится господином высокого неба и царем богов, так и Аполлон после победы над земнорожденным чудовищем становится господином оракула, т. е. центрального регулирующего пункта миросистемы.

### 3. Тифон и дрáκαινα: III (2). К Аполлону Пифийскому

В гимне говорится о двух чудовищах, но борется Аполлон только с одним – дрáκαινα (300). Этот женский род дракона, думается, не случаен и указывает на особую связь чудовища с Геей-Землей, т. е. дрáκαινα есть сама Земля, персонифицирующая голос ее хтонических недр, в которых залегают чудовища, выходящие время от времени на поверхность земли<sup>28</sup>. Поединок Аполлона, сына Верховного бога-громовержца представляется как центральный момент в противостоянии небесных богов с Землей, но только в ее хтоническом аспекте, в котором она есть производительница чудовищ, разъедающих ее собственное нутро. С этим хтоничеким нутром Земли, символом которого является Тартар, борются боги, огораживая его *медной стеной* (Th. 726: *χαλκεον ἔρκος*). После этой *основной* победы Аполлона над хтоническими силами Земли, которых представляет дрáκαινα, центр миросистемы смещается в сторону олимпийских богов и окончательно фиксируется в результате борьбы божественных героев с чудовищами.

В гимне ничего не говорится о происхождении дрáκαινα, что представляется довольно странным, если вспомнить, что Гесиод пунктуально отмечает, от кого и где родилось каждое чудовище и называет его имя: Ехидна, Орф, страшный змей (*ῥφιν δεινόν*) и т. д. Эта безличность может служить дополнительным указанием, что дрáκαινα вышла непосредственно из земных недр. Гера, отдавая чудовищной змее

<sup>26</sup> Разделение на “сакральное” и “профанное” для архаических культур является достаточно условным: всякий человеческий акт был сакрализован и ритуализован.

<sup>27</sup> См.: Gennep 1909.

<sup>28</sup> Ср. описание чудовищных обитателей земных недр у Гесиода (Th. 295–336).

только рожденного Тифона, возвращает земле ее собственное порождение. Рассказ о рождении Тифона производит впечатление вставки: он прерывает основное повествование и как бы уводит его в сторону, ведь Аполлон убивает только одно чудовище, δράκαινα. О том, что происходит с Тифоном после гибели его воспитательницы ничего не говорится: он как бы исчезает, словно поглощенный землей.

Все источники согласны, что Тифон происходит от Земли. У Гесиода: *После того как Титанов прогнал уже с неба Кронион, / Младшего между детьми, Тифою, Земля-великаниша / На свет родила, отдавшись объятиям Тартара страстным* (Th. 820–822); у Эсхила Тифон – γῆγενής (Prom. 353: рожденный землей); у Аполлодора: «После того как боги одержали победу над гигантами, Гея, воспылав еще более сильным гневом, сочеталась с Тартаром и родила в Киликии Тифона» (Bibl. I, vi, 3). Также латинские авторы (Овидий, Гигин, Антонин Либерал) согласны в земном происхождении Тифона. Несколько курьезную версию сообщает Гигин: «Tartarus ex Tartara procreavit Typhonem» (Fab. CLII: Тартар от Тартары породил Тифона), т. е. от самого себя, но сам по себе Тартар есть внутреннее содержание земли или, вернее, *полость*, заполненная чудовищами.

В гимне Тифон также рождается непосредственно от земли. Гера является *ритуальной*, а не реальной матерью Тифона. Она его усыновляет, беря на руки, и тут же отдает обратно земле в лице змеи-прорицательницы δράκαινα. В греческом тексте отчетливо обозначена ритуальная последовательность усыновления:

ἦ δ' ἔτεκ' οὔτε θεοῖς ἐναλίγκιον οὔτε βροτοῖσι,  
 δεινόν τ' ἀργαλέον τε Τυφάονα, πῆμα βροτοῖσιν.  
 αὐτίκα τόνδε λαβοῦσα βοῶπις πότνια Ἥρη  
 δῶκεν ἔπειτα φέρουσα κακῶ\* κακόν: ἦ δ' ὑπέδεκτο

та родила ни на богов похожего, ни на смертных  
 ужасного страшного Тифона, несчастье для смертных.  
 Тотчас его взяв волоокая госпожа Гера,  
 отдала затем, принеся ко злему злое; та приняла.

(351–354: дословный перевод)

В первом случае ἦ, которое здесь выполняет функцию указательного местоимения 3-го лица ж. р. *та*, вроде бы относится к Ἥρη, но также может относиться к Γαῖα. Во втором оно вроде бы относится к δράκαινα, но здесь имеются сомнения. Следуя ритуальной логике, естественно было бы предположить, что и в этом случае ἦ указывает на Землю, от которой Гера получила страшного «сына». Земля считалась единой матерью всех существ, человеческих и нечеловеческих, которая порождает их из самой себя без участия мужского начала<sup>29</sup>. В рассказе о рождении Тифона мы имеем классический образец хтонического ритуала получения сына непосредственно от земли-матери без участия мужского начала, центральным элементом которого был непосредственный контакт желающей получить сына

<sup>29</sup> Об отношениях земли, женщины и плодородия в архаических представлениях и ритуалах см.: Eliade 1988, VII, где указывается также основная литература по этому вопросу. Особо следует отметить классическое исследование по культам земли: Dieterich 1925. На него главным образом ссылается Элиаде.

женщины с землей. Этот хтонический и ритуальный характер рассказа, думается, вполне сознавался составителем текста, но он придает ему явную антихтоническую направленность, подчеркивая тем самым антихтонический характер гимна и ритуала, в который он входил.

В этом антихтоническом контексте делается понятным присутствие рассказа о рождении чудовищного Тифона, сына земли-Геры, хотя он и выпадает из основного повествования. Он имеет вполне определенную структурную функцию: рождение чудовища противопоставляется рождению бога. Оппозиция реализуется прежде всего на ритуальном уровне. Гера обращается с мольбой к Земле, а также к богам-Титанам, обитающим в Тартаре, от которых, по ее словам, происходят люди и боги (III, 334–336). В этом обращении богини вполне выражается хтоническое представление о происхождении богов и людей, которое вовсе не обязательно разделяется олимпийскими богами. Более того, оно оказывается ложным, поскольку в результате совместных усилий Земли и заключенных в Тартаре хтонических существ порождается чудовищный Тифон, который, по замыслу Геры должен заместить небесного бога Зевса.

Затем Гера удаляется от богов, пребывая в своих храмах, т. е. в *закрытых местах*, по образцу хтонических существ, которые обитают в пещерах, в глубине земли, где она принимает жертвоприношения, которыми, надо думать, питает чудовищный зародыш. Существенно отметить, что ожидание обещанного Землей сына, измеряется точными временными сроками (месяцы, дни, времена года: 349–350), что также, думается, указывает на реальный архаический ритуал, служивший моделью для этого описания. В завершение цикла Гера рождает чудовище, но не от себя непосредственно, а от земли, усыновляя его затем посредством ритуального взятия на руки.

Всё это Гера совершает в одиночестве, в неопределенном месте, которое есть хтоническое *не-место*. Единственной свидетельницей этих ритуальных действий является Земля. Лето, ожидая рождения Аполлона, перемещается *с места на место*, создавая тем самым открытое пространство, противоположное хтонической замкнутости. Вообще движение бога всегда означает создание новой пространственной системы. Здесь достаточно вспомнить миф о трех шагах Вишну, благодаря которым преодолевается демоническая замкнутость и создается трехчастная структура мира. Ведический гимн подчеркивает этот космогонический аспект деяния Вишну, *Который измерил земные пространства, / Который укрепил верхнее общее жилище, / Трижды шагнув, (он,) далеко идущий (Ригведа I, 154: перевод Т.Я. Елизаренковой)*. Греческие мифы, в которых боги или божественные существа, вроде крылатого коня Пегаса, *двигаются*, также возможно возвести к космогоническому архетипу<sup>30</sup>. В движении Лето, имеющем своей целью рождение бога, который должен стать в центре олимпийской космосистемы, он просматривается достаточно отчетливо.

<sup>30</sup> Понятие архетипа употребляется нами в значении идеальной модели, не связанной с индивидуальным или психологическим опытом, а определяемой исключительно ритуальной системой, внутри которой она реализуется. Если отсутствует ритуальная модель отца, то отсутствует также понятие об отце как носителе оплодотворяющего семени (см.: Malinowski 1927), т. е. не опыт определяет ритуальную схему, а эта последняя конструирует реальность во всех ее аспектах.

Лето останавливается в предельной точке, которая становится центром мира, что подчеркивается островным положением *места*, где должен родиться бог, а также тем, что рождение происходит около *дерева*. Сочетание трех элементов – моря, острова и дерева – указывает на то, что здесь мы имеем центр мира, и в этом центре произрастает Мировое дерево<sup>31</sup>. Таким образом, рождение бога происходит в пространственной точке, которая становится центром мира. Богиня рождает Аполлона в присутствии других богинь, из которых называются самые важные: Фемида, Рея, Диона, но подчеркивается что были там ἄλλαι τ' ἄθαναται (95: другие бессмертные), за исключением Геры и богини Илифии, которую Гера хитростью удерживала, чтобы задержать рождение Аполлона, явление которого еще более сократило бы хтоническую сферу, как это происходит после его поединка с δράκαινα.

Перемещение Илифии из хтонической сферы, персонифицируемой Герой, в сторону Лето происходит с удивительной легкостью и естественностью. И в самом деле, в хтонической сфере Геры нет движения, а посему, входя в пространство, открытое движением Лето, Илифия быстро перемещается вместе с богиней-вестницей Иридой. Можно предположить, что и все другие богини оказываются около Лето, после того, как она открыла вокруг себя *пространство рождения*, которое актуализируется в момент вхождения в него бога.

Отмечаются все моменты рождения Аполлона. Можно предположить, что и здесь в качестве модели служил реальный ритуал не хтонического типа, стоявший в оппозиции к хтоническому ритуалу рождения непосредственно от земли. Лето охватывает дерево, становится на колени – не на голую землю, а на λεῖψωνι μαλακῶ (118: мягкий травянистый лужок), на который *выпрыгивает* (119: ἔθρε) младенец, а не просто пассивно падает, т. е. его движение с самого начала *активно*, предвещая и задавая его последующую функцию.

Богини сразу же отрывают божественное дитя от земли, хотя и *улыбающейся* (118: μεῖδιθεε) и благосклонной, омывают его, облакают белой тканью, но при этом не позволяют ему приблизиться к матери, которая после рождения продолжает нести в себе *хтонический элемент*, с которым бог никак не должен соприкасаться. И только после вкушения пищи богов Аполлон освобождается от связывавших его одежд, препятствовавших, надо думать, вхождению в соприкосновение с землей и матерью; встает на землю и получает атрибуты своих функций, произнося ритуальную формулу: *Пусть подадут мне изогнутый лук и любезную лиру. / Людям начну прорицать я решенья неложные Зевса!* (131–132: εἶη μοι κίθαρῖς τε φίλη καὶ καμπύλα τόξα, / χρῆσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν).

Кифара здесь не просто символизирует оракульную функцию, но является *инструментом*, при посредстве которого сообщается воля верховного бога, а посему также поэтическое и музыкальное искусство есть не просто воспевание деяний богов и героев, а сообщение людям воли богов, но в специфической форме мифа. Соединение кифары с луком более чем естественно, ведь и лук в некотором смысле есть музыкальный инструмент, а тетива – струна, которая издает звук, реализуя при посредстве стрелы волю бога.

<sup>31</sup> См.: Топоров 1987, с. 398–405. Рождение бога под деревом и посреди моря также следует архетипической модели: мудрец Маркандей в своем странствии по первобытному океану созерцает Вишну как божественное дитя, играющее в одиночестве под Мировым деревом (Zimmer 1993, p. 41, с ссылкой на: Matsya Purana, CLXVII, 13–25).

С момента, когда Аполлон получает кифару и лук, он начинает свое движение по открытому пространству, которое бог сакрализует, определяя его абсолютные параметры. Убийство чудовища, порожденного Землей, обозначает перемещение сакрального центра (в плане космогоническом и теогоническом) с женского начала (Земли) к мужскому (сыну Бога-громовержца). Гера сама по себе порождает слабого и кривоногого Гефеста (III, 317). Зевс рождает сам по себе Афины которая превосходит всех богов (III, 314–315). От Геи Гера получает Тифона, рождение которого указывает на истощение генеративных потенций Земли, неспособной более порождать богов, а только чудовищ. Здесь угадывается полемическая направленность против хтонических женских культов. Эта генеративная потенция восстаналивается в результате замещения женского начала мужским как неисчерпаемого источника энергии, необходимой для поддержания космической жизни на всех ее уровнях, божественном и животном.

Аполлон является мужским божеством *par excellence*. В этом своем качестве он выступает в *Орестее* Эсхила. Здесь полемика с хтоническими культами доведена до своего трагического предела – убийства матери, которая есть *alter ego* матери-земли. В конце концов земные демоны, Эриннии, примиряются с новой аполлинической системой, получая взамен храм и культ, хотя и значительно нейтрализованный в своей начальной хтонической потенции. Также Аполлон, убивший чудовищное порождение земли, на месте, где оно обитало, строит свой храм и устанавливает Пифийские игры, т. е. он отчасти сохраняет старый хтонический культ, но как бесплотную тень, которая осталась после убийства чудовища, сгнившего под лучами солнечного бога Гелиоса.

В этом ритуальном контексте естественно решается вопрос, что стало с Тифоном после смерти его воспитательницы *δράκων*. Рассказ о рождении Тифона, без сомнения, является вставным, своего рода цитатой, что несколько не уменьшает его структурной оправданности, не делая это заимствование прихотью какого-нибудь позднего переписчика-компилятора. Всё здесь подчиняется мифо-ритуальной логике, ведущей к Аполлону как центру новой не-хтонической системы мира. Торжествующий над убитым чудовищем Аполлон произносит в высшей степени многозначительные слова, которые вполне раскрывают космогоническое содержание деяния бога: *Ныне от гибели злой не спасти тебя ни Тифозю, / Ни злоимянной Химере* (III, 367–368: οὐδέ τί τοι θάνατόν γε δυσήλεγε' οὔτε Τυφωεύς / ἀρκέσει οὔτε Χίμαρα δισώνυμος), т. е. больше никакое чудовище, порожденное землей, не будет иметь достаточной силы, чтобы противостоять олимпийской системе мира, поскольку хтоническая стихия была поражена и обессилена в самом своем центре – в Пифоне.

## Литература

- Аполлодор 1972. *Мифологическая библиотека*. Л.  
Гесиод 2001. *Полное собрание текстов*. Москва.  
Гигин 1997. *Мифы*. СПб.  
Гимны 1988. *Античные гимны*. Издательство Московского университета.  
Гомер 1935. *Одиссея*. Academia.

- Михайлов Н. 1989. *Греческий космогонический миф в «Теогонии» Гесиода*. Дипломная работа. Москва.
- Овидий 1983. *Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии*. Москва.
- Платон 1971. *Сочинения*. Т. 3. Часть 1. Москва.
- Рабинович Е. 2007. *Мифотворчество классической древности*. СПб.
- Топоров В.Н. 1987. *Древо мировое*. // Мифы народов мира. т. 1. Москва.
- Топоров В.Н. 1988. *Пуруша*. // Мифы народов мира. Т. 2. Москва.
- Элиан 1963. *Пёстрые рассказы*. М.-Л.
- Dieterich Albrecht 1925. *Mutter Erde*. III ed. Leipzig.
- Eliade M. 1966. *Mito e realtà*. Torino.
- Eliade M. 1967. *Il sacro e il profano*. Torino.
- Eliade M. 1988. *Trattato di storia delle religioni*. Torino.
- Gennep Arnold van 1909. *Les Rites de Passage*. Paris.
- Hesiod 1982. *Hesiod. The Homeric Hymns and Homerica*. London.
- Malinowski B. 1927. *The Father in Primitive Psychology*. London.
- Parke H.W. 1986. *Festivals of the Athenians*. London
- Pettazzoni R. 1990. *In principio. I miti delle origini*. Torino.
- Zimmer Henrich 1993. *Miti e simboli dell'India*. Milano.

**On the Structure of the Three Homeric Hymns:  
To Delian Apollo, To Pythian Apollo, To Hermes**

*Mikhail Evzlin*

The article analyses the structure of the homeric hymn *To Apollo*, the two parts of which – *To Delian Apollo* and *To Pythian Apollo* – are considered as a single ritual text. The first tells of the birth of the god, the second the birth of the monster. The olympian ritual, performed by the gods, is opposed to the chthonic ritual performed by Hera alone, only in the presence of the Earth, and whose result is the birth of the monster. So the god and the monster personify here two ritual systems, non-chthonic and chthonic, which enter into conflict between them. The victory of Apollo over the dragon signifies the victory over the chthonic system of the world. Apollo is also a central personage of the hymn *To Hermes*, which, together with *To Delian Apollo* and *To Pythian Apollo*, can be considered as part of the single ritual cycle. In it Apollo is the tutor-guide of Hermes, who reaches the divine condition by means of the initiatory trials.



# Panagia Tricherousa

## A Celtic myth among the Slavic popular beliefs?

*Patrice Lajoie*

*A particular type of icon, known in all oriental Christendom (orthodoxe world), shows the Holy Mother having three hands. On the most ancient copies, the third hand is in silver. The legend which accompanies this icon, of Serbian origin, could well be a relic of Celtic mythology in the Balkans.*

There is throughout oriental Christendom a particularly surprising type of icon, that of Panagia Tricherousa, in other words the «Three-Handed Virgin» or «Three-Handed Mother of God». The original of this type of icon is located in one of the monasteries of mount Athos, the monastery of Chilandari, which has been for a long time run by Serbian monks. The Virgin is represented holding the Child, in a classical way, but endowed with three hands: two of them are natural, and the third is a silver one. Among the copies, it happens that this third hand is also silver or covered with silver, but most often, this one is represented in a natural way, as though the Virgin had indeed three arms, and therefore three hands. Regularly mentioned in various publications, this icon is not in general explained, except when the legend which is linked to it is told.

### Origin of the icon

The canonical legend, such as it is still officially told at mount Athos, is the following:

“The legend brings back the creation of the original of the Virgin of three hands, dating the epoch of the iconoclasm, by linking it to the personality of the great defender of the iconolatriy and creator of the byzantine theory of the picture, Saint John of Damas. Encouraged by the emperor Leo III the Isaurian, the Caliph had ordered to cut off John’s right hand and to throw it on a stall of the market. The saint asked that the cut hand should be returned him, he glued it together on the wrist and addressed a burning request to the Virgin. And by a miracle, the Virgin heard his request and healed John’s hand. As a sign of recognition, Saint John of Damas asked a goldsmith to model a silver hand. He added it then to the icon of the Virgin.”<sup>1</sup>

In the middle of the XIXth century, Mr Didron noted some variants:

<sup>1</sup> <[www.mountathos.gr](http://www.mountathos.gr)>. Abstract by Bakalova, 2001, p. 270.

“According to the legend, Saint John of Damas, the great defender of pictures, had the right hand cut off by the iconoclasts, this hand which wrote such nice apologies of painting. Holy John of Damas, full of hope in the Virgin, approached a picture, which represented Mary, the cut hand, and applied the stump against the lips of the Virgin. The hand of the saint grew back as a plant under a spring breath. Since then, pictures of the Virgin were made, in which this third miraculous hand was represented.”<sup>2</sup>

The framework is only a little more simplified in comparison with the first legend, and the hand is not glued, but has grown again as a plant.

The model of the Three-Handed Virgin entered ancient Russia only in the XVIIth century, but very quickly became popular and now many copies are found as much in Russia as in Ukraine<sup>3</sup>. And when an English traveller, passing through Moscow at the very beginning of the XIXth century, discovered one of them, he was given the following legend:

“An artist who was composing a picture of the Virgin and of her Child, found one day that to both hands which he had given to the Virgin, a third had been added during his absence. Assuming that some person had had a good time with this joke, the painter erased the third hand, and, having completed the picture, closed with care the door of his rooms. To his great surprise, he saw, next day, the third hand restored as before: then he began becoming alarmed; but still assuming that some person had been able to get into his room, the artist once again removed the superfluous hand, and not only did he close the door, but he also took care to barricade the windows. Next day, going to his workshop, he found the door and the windows closed, just as he had left them; but, in his extreme astonishment and in his confusion, as soon as he had entered, the same change came to meet the eyes: the Virgin had another three hands regularly disposed around her child. Deeply moved, he began making the sign of the cross; then, as he was about to retouch his picture, the Virgin appeared to him in person, ordered him to stop, saying to him that she so desired to be represented.”<sup>4</sup>

The legend is completely unrecognizable, re-interpreted by using a variant of the classical motif of the “recalcitrant relic”, which continuously goes back to the place where it wants to be kept. It is besides notable that the original icon had itself the behaviour of a “recalcitrant relic”:

“[In Chilandari] it was put in the close of the sanctuary, in the iconostasis, among the other pictures; but it never wanted to stay there, and came to be situated in the chorus, in the south side, on the episcopal throne. There it still is.”<sup>5</sup>

It is no longer a matter of a severed hand (and even less of John of Damas), but simply of a not explained, miraculous appearance.

<sup>2</sup> Didron, 1845, p. 461, n.4.

<sup>3</sup> See for example a beautiful icon from the Černigov country in Iuščenko's private collection: *Kol'ori i melodij...*, 2006, n°168.

<sup>4</sup> Clarke, 1813, p. 31-32.

<sup>5</sup> Didron, 1845, p. 462.

## How did the icon arrive at the monastery of Chilandari?

Traditions answering this question are relatively unanimous: it purports to be Saint Sava, the true founder of the Serbian church, who in the XIIth century would have brought it back from a trip to Palestine, and then would have entrusted it to the monastery of Chilandari, of which he had contributed to the re-foundation. It is, however, rather amazing to note that Saint Sava would therefore have gone and searched for an icon painted by a Father of the Church having lived in the monastery of Saint-Sabas.<sup>6</sup> The assonance between both names is surprising. Also, it well seems that the original icon dates from the reign of Dušan, therefore the XIVth century.<sup>7</sup> It would indeed be possible that they are facing a late and apocryphal justification of the presence of a remarkable and unexplained icon in a Serbian monastery. The icon in itself therefore comes probably from a Serbian tradition. But what tradition can it be? What is its precise origin and to when does it date back? For knowledge, it is necessary to use comparative mythology and to analyse the legend ascribed to Saint John of Damas.

### The silver hand

The most interesting motif remains that of the silver hand, substitute of a severed hand miraculously replaced. The topic of the hand in precious metal (in whatever way this hand is set up) is extremely rare in Slavic mythology and folklore. I know only a Belarussian tale in which the hero is endowed with a gold hand.<sup>8</sup> But this hand, capable of prowess, finally has got nothing to do with that of our icon: it is not a substitute for a cut hand, but simply of an attribute from birth, pledge of the quality of the hero, moreover the dragon killer.

If it is necessary to find objects of comparison for our icon, it is to the Celts' that we can go to search for them. The best known case is surely that of Nuadu Airgetlám (Nuada of the Silver Hand), the king of Tuatha of Danann, that is to say of the Gods of ancient Ireland.<sup>9</sup> Nuadu loses a hand during the first battle of Moytura, which was aimed at establishing the power of the Gods on the island. He loses the kingship, because physical integrity is an inevitable condition allowing a king to reign. But the God doctor, Dian Cécht, manages to graft onto him a silver hand, thus restoring to him a complete physical appearance, and allowing him therefore to spring back. It's interesting to know that Dian Cécht's son, Miach, was able to put back the original hand, but only out of jealousy Dian Cécht killed him.

The parallel between the Irish myth and the Slavic legend is remarkable:

Nuadu Airgetlám	John of Damas
The hand of Nuadu is cut off	The hand of John is cut off
Miach puts the hand back on the arm	The Virgin puts the hand back on the arm
Dian Cécht puts a silver hand in place of the original one	John puts a silver hand on the Virgin icon

<sup>6</sup> Studer, 1990, p. 1303.

<sup>7</sup> Bakalova, 2001, p. 271;

<sup>8</sup> Glinski, 1853, t. I, p. 43ff; french translation in Chodzko, 1864, p. 225-248.

<sup>9</sup> Krappe, 1932; Carey, 1984.

Nuadu has his strict onomastical equivalent in Wales with Nudd (or Lludd) Llaw Ereint (Nudd of the Silver Hand), but the mythology linked to this one is practically lost.

The motif is known in Brittany, in Saint Mélar life. Mélar is a prince, son of the king Meliau. But Meliau is murdered by his brother Riwod. Riwod then sends his men against Mélar, and these cut off his right hand and left foot, to prevent him from reigning, and especially from taking up weapons. But Mélar is a good Christian and in any case is intended for a monk's career. He converts many people around him. Later, they fabricated for him a foot of bronze and a silver hand which worked as well as the natural members.<sup>10</sup>

Generally, in Ireland as in Brittany, a severed hand prevents a sovereign from reigning. The Serbian legend is more pragmatic: the cut off hand of John of Damas prevents it from writing or from painting.

### The triple mother

However, John's hand is stuck together again, and not replaced with a silver hand. On the contrary, the hand which he asks to be placed upon the icon of the Virgin is of silver, in the same way as the Celtic prosthesis. But why give a third hand to the Virgin?

The late Russian comments on this subject are interesting, even if they do not have traditional value: it would be a picture of the Trinity.<sup>11</sup> However it is possible to be surprised by this triple aspect given to a "Divine Mother", because it is widely known in the Celtic domain – that is in paganism or in popular Christianity.

In Gaul, most *Matronae* (Mother Goddesses) appear by three on sculptures and reliefs. The big Irish goddess, whatever is the name that we give her (Morrigan, Bodb, Macha, Brigid, Ethne) is a triple goddess.<sup>12</sup> Brigid's name will be passed on in that of Saint Brigitte, who is also considered as triple in some Irish medieval texts, in memory of the goddess of the same name.<sup>13</sup> The Breton version of Saint Brigitte, «Sainte Brette», is sometimes known with the cut off arms.<sup>14</sup> Always in Brittany, Saint Brigitte is also Saint Budoc protector, who before dying dealt one of his arms, as a relic, in the place where his first establishment was.<sup>15</sup> And Saint Budoc's *Life*, such as it is narrated to us in relatively late texts (from the XVth century), is inserted in the folktale-type AT706, «the girl without hand», which sees its amputated heroine, before miraculously finding her hands, generally further to an intervention of the Virgin.

Let us sum up. The Serbian icon of the monastery of Chilandari is an isolated case in the Slavonic world: its legend cannot be satisfactorily explained by internal elements, while its motifs meet in abundance in Celtic mythology and folklore. But this is not a borrowing, which might otherwise be very ancient. It is good to recall that the current capital of Serbia, Beograd, was called *Singidunum* in antiquity, a very Celtic name. And the arrival of the Slavs in the region, in VI–VIIth century, was not accompanied by a disappearance of the local populations, who often stayed. It is therefore legitimate to think that some ele-

<sup>10</sup> Le Grand, 1901, p. 487–496; Bourguès, 1997.

<sup>11</sup> Clarke, 1813, p. 32.

<sup>12</sup> Le Roux et Guyonvarc'h, 1983.

<sup>13</sup> Sterckx, 1974.

<sup>14</sup> Suchier, 1884, p. LIX–LX, n. 1. The devil would have cut the arms of the saint.

<sup>15</sup> Lajoie, 2005, p. 82–86.

ments of their mythology and of their folklore have been passed on, in spite of language and culture changes.

## References

- BOURGES, André-Yves, Le Dossier hagiographique de saint Mélar. Texte, traduction, commentaires, *Britannia Monastica*, V, 1997.
- BAKALOVA, Elka, La vénération des icônes miraculeuses en Bulgarie. Aspects historiques et contemporains d'un pèlerinage, *Ethnologie Française*, 2001/2, t. XXXVII, p. 261–274.
- CAREY, John, Nodons in Britain and Ireland, *Zeitschrift für celtische Philologie*, 40, 1984, p. 1–22
- CHODZKO, Alexandre, *Contes des paysans et des pâtres slaves*, 1864, Paris, Hachette.
- CLARKE, Edouard-Daniel, *Voyages en Russie, en Tartarie et en Turquie*, I, 1813, Paris, Buisson/ Arthus Bertrand.
- DIDRON, M., *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine. Le Guide de la peinture, traduit du manuscrit byzantin par Paul Durand*, 1845, Paris, Imprimerie royale.
- GLINSKI, A. J., *Bajarz Polski*, 4 vol., 1853, Wilno (Vilnius).
- KRAPPE, Alexandre H. Nuadu à la main d'argent, *Revue Celtique*, 49, 1932, p. 90–95.
- Kol'ori i melodij ukrajns'kogo svjata. Katalog vistavki*, 2006, s. l., Rodovid.
- LAJOYE, Patrice, Lug, Caradoc, Budoc. Une histoire de désir, *Ollodagos*, XIX, 2005, p. 51–116.
- LE GRAND, Albert, *Les Vies des saints de la Bretagne armorique*, 1901, Quimper, Salaun.
- LE ROUX, Françoise, and Guyonvarc'h, Christian, *Mórrígan, Bodb, Macha. La souveraineté guerrière de l'Irlande*, 1983, Rennes, Ogam-Celticum.
- STERCKX, Claude, Une formule païenne dans des textes chrétiens de l'Irlande ancienne, *Etudes celtiques*, XIV, 1974, p. 229–230.
- STUDER, B., Jean Damascène, in : Angelo Di Berardino (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 1990, Paris, Cerf, II, p. 1303–1304.
- SUCHIER, Hermann, *Oeuvres poétiques de Philippe de Rémi, sire de Beaumanoir*, t. 1, *La Manekine*, 1884, Paris, Firmin-Didot.

## **Панагия Троеручица, кельтский миф среди славянских народных поверий?**

*Патрис Лажуа*

Существует особый тип иконы, на которой дева Мария представлена с тремя руками. Эту икону можно встретить у всех народов православного мира. На самых старинных ее копиях третья рука – из серебра. Легенда, сопровождающая данную икону, имеет сербские корни и возможно является остатком кельтской мифологии на Балканах.

**SODOBNA MITOLOGIJA**

**MITOLOGIA CONTEMPORANEA**

**CONTEMPORARY MYTHOLOGY**





# Mariborske vedute: razlagalne povedke o mestu in okolici

Dragica Haramija

*Discussed are the tales in which Maribor with its surroundings represents the setting of the story. This type of short prose is most frequently classified under etiological (explanatory) tales and to some extent also as legend or myth tales.*

## 1 Uvod

V prispevku so predstavljene povedke, v katerih je književni prostor Maribor z okolico, upoštevani so le tisti kraji, ki sodijo v Mestno občino Maribor na ožjem območju mesta (in ne vsi kraji MOM), in so javno dostopne z objavo v monografskih publikacijah (prispevki v dnevnem tisku in periodiki niso upoštevani). Iz različnih zapisov je razvidno, da na obravnavanem območju ljudje nepretrgoma živijo že približno 4000 let, dolga doba poseljenosti ter vpliv zgodovinskih obdobij in dogodkov v njih pa je razvidna tudi iz zbranih povedk. Čuti se tudi vpliv politeističnih verovanj ter monoteističnega krščanstva, predvsem prepletanje obojega, bajčna in legendna bitja pa so desakralizirana, v opisanih situacijah so namreč prilagojena vsakdanjemu človeškemu življenju. Izbrani naslov prispevka, **Mariborske vedute**, jasno nakazuje, da je glede na obravnavano problematiko pomembna teorija prostora. Marija Stanonik v knjigi *Interdisciplinarnost slovstvene folklore* (2008) navaja, da je pri teoriji prostora mogoče govoriti tudi o pokrajinskem ali geografskem vidiku slovstvene folklore, ki pa je pogosto zanemarjen. V članku niso predstavljena zgolj folklorna besedila, čeprav jih je precej, upoštevana so namreč tudi tista besedila, ki so jih po zgledu zapisali znani avtorji in jih tudi objavili kot lastna besedila. Takšne postopke ustvarjanja imenuje Marija Stanonik v monografiji *Procesualnost slovstvene folklore literarizacija slovstvene folklore* (Stanonik 2006: 411): »Literarizacijanje je ime izrecno za tiste postopke v besedni umetnosti, ko literarni ustvarjalec avtorsko prenaša v svojo ustvarjalnost sestavine slovstvene folklorne motive, stileme (folklore) in drugo jezikovno gradivo, kompozicijska pravila itn. S tega vidika jo lahko uvrstimo v teorijo o medbesedilnosti.« Dejstvo je, da so v prispevku prikazana folklorna besedila in literarizirana folklorna besedila, pri čemer mislimo predvsem uvrščena dela Jakoba Kelemine, Josipa Brinarja, Jožeta Tomažiča in Oskarja Hudalesa. Slednji trije so svojo ustvarjalnost posebej usmerili na zgodbe o Pohorju in njegovi okolici, zato se njihove povedke pojavljajo skoraj v vseh obravnavanih prostorih Maribora in okolice.

Zmago Šmitek v uvodu knjige *Videnja pokrajine* pravi: »Generacije naših prednikov so razumele govorico pokrajine na različne načine. /.../ Že na začetku velja opozoriti, da so nam stara ljudska videnja krajev in pokrajin težko razumljiva brez upoštevanja tedanjih

*načel prostorjenja ali umeščanja v prostor. To pomeni, da sta bila vsak kraj in njegova lega ovrednotena glede na merila zgoraj – spodaj, suho – mokro, blizu – daleč, domače – tuje, vidno – nevidno ..., vse to seveda merjeno s stališča opazovalca.*« (Šmitek, 2007: 5). Poteze tovrstnega prostorjenja so opazne tudi v zbranih proznih delih o Mariboru in okolici, te etiološke (razlagalne) povedke so namreč pogosto zelo natančno locirane, in sicer tako, da je književni prostor poimenovan kar z realnim zemljepisnim imenom ali pa je vsaj opis prostora zelo natančen. Vedute prostorov niso spremenjene, saj so iz opisov književnih prostorov jasno prepoznavni tudi realni geografski prostori.

## 2 Zbrane povedke

Temeljna metodološka razvrstitev povedk se nanaša na realne geografske prostore Maribora, saj je v vseh zbranih povedkah književni prostor natančno določen: reka Drava, Habakukova gorca (vznožje Mariborskega Pohorja), Mariborski otok, Mariborsko Pohorje, Pekrska gorca, Poštela (Radvanje), Pristan (Lent), Studenci in Trije ribniki. V okviru posameznega književnega prostora so zgodbe najprej razvrščene po motivno-tematskih prvinah, če pa so le-te podobne (kar je razvidno iz zbranih različic), obravnava upošteva razvrstitev glede na čas izida, in sicer od prvoobjavljenih do najnovejših, tako se tudi sklicujemo na že predstavljeno zgodbo, če je morebiti del zgodbe v pozneje objavljeni različici enak. Zgodbe upoštevajo geografsko lego posameznega književnega prostora, pri čemer je zanimivo, da je staro mestno jedro na levem bregu Drave, a od tam izvira le ena povedka,



Slika 1: Trije ribniki.

vse druge so povezane z Dravo ali pa z desnim bregom Maribora do obronkov Pohorja (Habakuk, Poštela). Predstavitev povedk sledi zgoraj navedenemu prostorjenju.

### 2.1 Trije ribniki

Edini književni prostor na levem bregu Drave so trije ribniki, kamor je locirana zgodovinska povedka **Krojaček rešil Maribor**, objavljena v delu *Zgodbe iz preteklosti* (1997: 21-22). Pred petsto leti, takrat so bili v deželi Turki, so hoteli zavzeti Maribor. Ko je turška vojska že stala pred mestnimi vrati, so Mariborčani ugotovili, da so pozabili spustiti zapornice, da bi mestni jarek napolnila voda. Nihče si ni upal do zapornic k trem ribnikom, a se je javil pogumni krojaček, pravočasno sprostil zapornice in polni jarek je obvaroval Maribor in Mariborčane pred Turki.

### 2.2 Drava

Z reko Dravo je močno povezano **čarovništvo**, saj zgodovinski viri pričajo, da so nekatere ženske, ki so jih prepoznali kot čarovnice, utopili v reki Dravi. V enem izmed zapisov v delu *Zgodbe iz preteklosti* (1997: 28-29) beremo, da je bil evangeličanski teolog Jakob Bithner ob koncu 16. stoletja vodilni teolog, ki je vodil čarovniške procese v Mariboru. Med drugim je poskrbel za obsodbo, ki je bila izvršena 5. 10. 1580, ko so tri Mariborčanke (Varl, Tomažič, Radovanovič 1997: 28-29) »zašili v vreče in jih utopili v Dravi. Tako »milo« so jih kaznovali zato, ker niso priznale zveze s hudičem, temveč le zastrupitve, zavdajanje z boleznijo in delanje neviht.«



Slika 2: Drava, Lent.

**Pristan (Lent)** je prav tako močno povezan z Dravo. V delu *Zgodbe iz preteklosti* (1997: 77-78) je opisan Lent, in sicer v zgodbi **Maribor – pristanišče**. Lent je bil od nekdaj središče splavarskega življenja, kjer so se splavarji ustavili in se oskrbeli za pot po Dravi proti Borlu, Donji Dubravi, Osjeku in naprej po Donavi vse do Beograda. Ohranile so se številne »*bajke in legende, ki so pripovedovale o srečanjih splavarjev z raznimi vodnimi bitiji kot so povodni možje in vodne vile, ki so nemalokrat odločala o srečni in varni plovi*« (Varl, Tomažič, Radovanovič, 1997: 77).

**Drava, Sava in Soča** je povedka o karakterju treh slovenskih rek, izdana v knjigi *Najlepši slovenski miti in legende* (2004: 78). Reke se pogovarjajo, katera bo prva pritekla do morja. Sava in Soča zaspita, Drava »*pa se je potuhnila in kmalu zatem tiho spustila svoje vode v tek. /.../ In tako je še danes. Drava se vali tiho in potuhnjeno, bistra Sava dere, a obe napajata Črno morje, Soča pa urno bobni skozi ozke skalnate soteske goriških gora v Jadransko morje.*« (ur. Kunaver, Lipovšek 2004: 78). Ko sta Sava in Soča opazili, da Drava teče, sta se namreč tudi sami pognali v tek, a vsaka na svoj način.

**Pravljica o Dravi** (2005) je zgodba, ki govori o ribiču ter njegovi poslušnosti in dobroti. Drava mu namreč pove, da imajo drugje tak kruh, ki ga v naši deželi ne poznamo. Ribič se odpravi na tuje, najde bogato deželo in Dravi, v zahvalo za ribe, prinese hlebec pšeničnega in hlebec rženega kruha. Ribič hlebca vrže v Dravo, ta poplavi, ko pa se njena voda umakne, začneta kliti rž in pšenica, tako dobijo naši predniki dve slastni vrsti kruha. Povedko je priredil Saša Pergar, izšla pa je v slikaniški obliki z ilustracijami Antona Buzetija.

**Vodni mož Gestrin**<sup>1</sup> je bajka Josipa Brinarja, izdana v delu *Pohorske bajke in povesti* (1933: 52-55). Gestrin prebiva v vodnih vrtincih, znano pa je, da se mu splavar lahko odkupi tako, da mu vrže v vodo prstan, zaviti v ruto. Zlatnino imajo še posebej rade namreč Gestrinove spremljevalke, vodne deklice. Brinar opiše dva primera srečanja splavarja in Gestrina. Prvi se konča s smrtjo splavarja, saj ta ni hotel vreči v vodo prstana, ki ga je komaj dobil od svoje bodoče neveste, zato ga Gestrin utopi. Drugi splavar komaj preživi, saj je namesto zlatnine vrgel Gestrinu kamenčke, ko Gestrin ugotovi prevaro, potopi splav, splavar pa se zadnji hip reši na dravski breg.

V Tomažičevi bajki **Dravski vodovnik**, izdani v zbirki *Pohorske bajke* (1990: 48-65), ki je hkrati poetična zgodba o zvesti ljubezni in maščevalnosti neuslišane ljubezni, tragično smrt izzovejo tri vodovnikove hčere, ki se zaljubijo v zemeljske brate, splavarje. Ker imajo ti že izbrane zemeljske neveste, so vodovnikove hčere užaljene in maščevalne. Vodovnikovi vrtinci povzročijo njihovo smrt. Tomažičev uvod v bajko upoveduje avtorjevo očaranost z naravnimi lepotami, hkrati pa postavi dogajanje *in medias res* (Tomažič 1990: 48): »*V starih časih je živel v divjih vrtincih srebrne Drave povodni mož, dravski vodovnik.*« Vodovnik se poskuša pogoditi s smolniškim drvarjem, očetom treh sinov, v katere so se zagledale njegove hčere. Dogovor ne uspe, zato sledi maščevanje, saj se stari drvar ves čas

<sup>1</sup> Gestrin je podrobno opisan v tej Brinarjevi zgodbi (1933: 52): »*Sredi cmrka se kajkrat pokaže kuštrava glava vodnega moža Gestrina. Brada in lasje ga pokrivajo do pasa; sive ribje oči žalostno zro iz barus. Včasih zavešla do peči na bregu in se ogreva na soncu. Pa nog pri tem nikoli ne pokaže iz vode. A saj jih niti ne more, zakaj namesto nog ima plavute, kot loparje velike.*«

zaveda nevarnosti, ko odhajajo njegovi sinovi na pot (Tomažič 1990: 54): »*Sinove in splav je nosila srebrna gladina deroče Drave, ki je dobra, a je lahko tudi zahrbtna.*« Na dan poroke najmlajšega od sinov, se vodovnikove hčere maščujejo še zadnjič, v dravske vrtince potegnejo ženina in nevesto.

### 2.3 Mariborski otok

*Dravska roža* (1993), prvič izdana leta 1943 s podnaslovom Bajka v 126 slikah Jožeta Beráneka, uvrstili bi jo lahko med povedke, ima večinoma precej natančno določene književne prostore: zgodba se sicer začne na samotni pohorski planini, pomemben preobrat se zgodi pri križpotni lipi, nato pa se nadaljuje v limbuškem gradu in na Mariborskem otoku, imenovanem tudi Kačji otok. Star drvar, na katerega se zruši skladownica bukovih drv, pred smrtjo naroči svojim trem sinovom, naj živijo v slogi, vsakemu da sekiro, žago in hlebček kruha. Po očetovi smrti sta starejša dva najmlajšega brata opeharila za kruh, šli so po svetu, čeprav jim je oče naročil drugače, potem sta ga ob križpotni lipi oslepila, očetova duša pa je vse to gledala. Očetova duša je prosila Boga za pomoč in drvarčku je bil vid povrnjen. Najstarejši sin je šel na limbuški grad, kjer se je z zlobno graščakinjo pogodil, da ji prinese dravsko rožo,<sup>2</sup> ona pa ga vzame za moža. Najstarejšemu sinu je očetova duša povedala, kje raste dravska roža, on je ubogal očetov nasvet in graščakinji prinesel korenino, iz katere zraste prelepa roža, vendar graščakinja ne verjame v korenino, zato ga da zapreti. Srednji sin je šel za splavarja, nekoč pa pride na limbuški grad in prosi graščakinjo za službo, ona mu da nalogo, da ubije dravskega zmaja, ki živi na Kačjem otoku. Tudi srednjemu sinu se prikaže očetova duša in pove rešitev: sin naj nastavi vedro mleka, ko pa ga bo zmaj pil, naj mu odseka glavo. Tudi drugi sin je pogubljen, zmaj namreč popije mleko, v katero se je zmešala tudi njegova kri, brizgne vanj in ga oslepi, nato ubije. Tudi ta kazen je bila pravična, srednji sin je namreč oslepil najmlajšega. Tretji živi kot hlapec volar, za pošteno delo dobi par volov, le-ta zamenja za črna psa, ki ju vodi črn možak, peklenski zlodej. Tudi najmlajšemu se prikaže očetova duša, mu da navodila, kako bo premagal dravskega zmaja, kar mu s pomočjo začaranih bratov – črnih psov (ta razkrijeta najmlajšemu svojo usodo, glej stran 85, 86) tudi uspe. Ko se psa (brata) pokesata, postane njuna dlaka bela, najmlajši pa jima obljubi, da ju bo pokopal v očetov grob in bosta tako našla svoj mir. Limbuški grofici odnese zmajevno glavo, ona pa mu zastavi nalogo: da bi se poročila z njim, ji mora prinesiti zlato kronico kačje kraljice s Kačjega otoka. Kljub očetovemu opozorilu gre na kačji otok, ubije kraljico in ukrade krono: prej mu je bila sreča naklonjena zaradi njegove poštenosti, zdaj pa je postal morilec in tat. Kače ga napadejo, ovijejo se okrog njega, tako v Dravi umre. Duša njegovega očeta prosi za milost najmlajšega sina, ki je vendarle živel do zadnjega zelo pošteno, zato mu dravska roža vrne življenje. Limbuška graščakinja okameni, pohorski zlodej pa odnese svoje plačilo: njeno črno dušo.<sup>3</sup> Najmlajši drvarjev sin se je vrnil na pohorsko planino, se poročil in začel nov, srečnejši rod pohorskih drvarjev.

<sup>2</sup> Zlobna graščakinja je najstarejšemu sinu rekla takole: »*Nekje na dnu reke Drave raste bajno lepa dravska roža, ki ima neki tako čudovito močan vonj, da zaradi njega krivičen človek umre... Jaz pa imam kamnito srce, strupeno, kot je kačji strup, zato se te rože maščevalke ne bojim! Nasprotno: dravsko rožo hočem vsekakor ineti vsajeno pod mojim oknom. Pod oknom naj zraste in se razcveti dravska roža in na mojem srcu naj poskusi svojo čudovito moč, ki jo je bojda vsrkala iz naše zemlje... Njo mi poišči na dnu reke Drave ter mi jo prinesi!*« (Tomažič 1993: 33).

<sup>3</sup> »*Limbuškega gradu že zdavnaj ni več, le z zelenimi griči porasle grajske razvaline še leže kot ogromen razvaljen grob. Med razvalinami pa še dandanes vidiš bel steber, zadnjo gospodarico limbuškega gradu, ki jo je okamenela bajna dravska roža.*« (Tomažič 1993: 130).



Slika 3: Mariborski otok.

Med krajšimi zgodbami o Mariborskem otoku so štiri različice. Prvo je zapisal Josp Brinar v delu *Pohorske bajke in povesti*, njen naslov je *Kačja kraljica* (1933: 41-44). Ta kratka varianta je zelo podobna edini daljši varianti, Tomažičevi *Dravski roži* oz. vsaj tistemu delu Tomažičeve pripovedi, ki se navezuje na kačjo kraljico. Limbuška kraljična si je zaželela krono kačje kraljice, ki je živela na Velbarjevem otoku sredi Drave. Vse mladeniče, ki so si drznili priti na otok, so kače pogubile, kačje kraljice se je ustrašil celo Brdavs in za vselej pobegnil s teh krajev. Vitez iz Falske peči, ki mu je bila limbuška gospodična nadvse všeč, si je zadal nalogo, da se do kačje krono na vsak način dokoplje. Uspelo mu je priti na otok, ubiti kačjo kraljico in ukrasti krono. Ko je plaval po Dravi na kopno, so šle za njim kače ter ga ovile kot bi ga zvezale, tako se je utopil. Grajska gospodična se mu je privoščljivo smejala, le za kačjo krono, ki se je potopila z mladeničem vred, je malce žalovala. Za kazen, zaradi njenega trdosrčnega srca, je okamenela. Na limbuški grad, ki so ga prebivalci zapustili in je začel propadati, so se – v spomin na svojo kraljico – naselile kače.

Drugo kratko različico je objavil Jakob Kelemina, v njegovem delu *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom* (1930) sta dve varianti v razdelku *Nadaljnji odmevi na Kresnikove povesti* (1997: 280-282). Začetek prve variante je opis lokacije: »Med Lembahom in Trstenico se deli Drava v dva rokava, ki oklepata lepi in tajinstveni Felberjev (kačji) otok.« (Kelemina 1997: 280). Ljudje verjamejo, da na otoku prebiva kačja kraljica z dragoceno krono, kačjo kraljico pa straži kača stražarica. Na kačji žvižg se odzovejo tudi druge kače in vsiljivca, ki bi hotel kači ukrasti krono, ubijejo, če pa jim zbeži,

razgrizejo lastno kraljico. Druga varianta je podobna Tomažičevi, saj si limbuška graščakinja zaželi kačjo kronico. Pogumni vitez se odpravi na kačji otok, a ga kače napadejo in opikajo do smrti.

**Gadja kraljica** Oskarja Hudalesa,<sup>4</sup> objavljena v delu *Zlati krompir* (1968: 59-63) je inačica Brinarjeve in druge Keleminove variante, v kateri hči limbuškega gospoda želi imeti krono kače kraljice. Eden od snubcev se opogumi in odide na Mariborski otok, ubije kačjo kraljico in uspe odnesti kronico, a se kače poženejo za njim v Dravo, ko poskuša zapustiti otok: »Nemočen je obležal v vodi, kamor so ga potegnili gadje. Utonil je. Njegovo telo, njegov meč in ugrabljeno krono mrtve gadje kraljice pa je šumeča Drava nesla kdove kam.« (Hudales 1968: 62-63). Hudales v svojem delu otoka ne poimenuje več Kačji otok, kar zasledimo v drugih zapisih, temveč zanj uporablja sodobno zemljepisno ime, Mariborski otok.

Za zgodbo **Kačji otok** je v delu *Videnja pokrajine* (2007: 18) Zmago Šmitek prevzel Keleminov zapis, in sicer prvo varianto, v kateri je mogoče velikansko kačo stražarko zva-biti stran od kače kraljice samo z golido mleka.

#### 2.4 Habakuk, Radvanje

Poznani motiv prelepe deklice, ki je začarana v gnusno kačo, najdemo tudi v povedki **Začarana kača**, objavljeni v Tomažičevi knjigi *Pohorske bajke* (1990: 181-184). Radvanjski svinjski pastir je pasel svinje na Habakukovi gorici. Vsak dan mu pobegne najbolj rejena svinja, zato se odloči, da bo raziskal, kam odhaja. Svinji priveže luknjasto vrečo prosa in zasleduje, kam gre. Svinja ga pripelje na dvorišče nekega hleva, tam pa pastirja pričakajo tri črne kače, ena izmed njih ga ogovori. Pove mu, da so začarane sestre in da jih lahko reši, če bo upošteval navodilo. Rešitelj ni popolnoma upošteval kačjega navodila, saj mora biti naslednje jutro trikrat umit in še pred sončnim vzhodom mora biti na kačjem dvorišču. Zamudil je in le enkrat se je z roso mimogrede umil, zato je rešil le eno od treh kač – začaranih sestra, s katero se poroči, drugi dve pa čakata na svojega rešitelja.

**Tri kače** Oskarja Hudalesa iz zbirke *Zlati krompir* (1968: 55-58) je različica povedke Začarana kača, le da je navodilo rešitelju deloma drugačno. Kača naroči pastirju, da mora biti pri njih pred sončnim vzhodom, razlika pa je v tem, da se ne sme umiti. Ker fant zaspi, se močno trudi, da bi vendarle prišel pravočasno, a mu na mokri travi spodrsne, tako se rosa dotakne njegovega obraza. Kača mu pravi: »Prišel si prepozno, nesrečnež! /.../ Pa še obraz si si zmočil!« (Hudales 1968: 58). Ker ni upošteval vseh navodil, reši le eno kačo, ki se spremeni v prelepo dekle, s katero se tudi poroči.

**Pastorka in bela žena** v zapisu Oskarja Hudalesa, objavljenem v knjigi *Zlati krompir* (1968: 70-73) je dogajanje locirano v Razvanje, kajti »imel je nekoč radvanjski kmet dve hčeri, eno pravo hčer, drugo pastorko« (Hudales 1968: 70). Njegova prava hči je bila ošabna, pastorka pa pravo nasprotje. Pastorka je bila večkrat lačna, zato ji bela žena prinese hrano, jo dala spat na mehko pernico, podarila ji je tudi bleščečo zlato kronico. Ker je tudi prava

<sup>4</sup> Iz Hudalesovih opisov narave je čutiti posebno ljubezen do te pokrajine, celo nostalgijo po naravnem okolju: »Kako drugače je bilo na Mariborskem otoku nekoč v davnih časih! Takrat, ko tam še ni bilo elektrarne, ko je razpenjena Drava svobodno drla mimo in okrog otoka dalje proti mestu, ko na otoku ni še nihče prebival, ko tja ni vodil noben most ...« (Hudales 1968: 59).



Slika 4: Mariborsko Pohorje.

hči hotela imeti lepo kronico, se je odpravila iskat belo ženo, ta pa z njeno nadutostjo ni bila zadovoljna, zato ji kronice ni dala. Prava hči vzame pastorki krono, a se tudi tokrat v dogajanje vmeša bela žena: pastorki vrne krono, ki ji je nihče več ne more sneti, in ta jo je menda nosila celo življenje.

Po motivih Hudalesove pravljice je pod istim naslovom izšla tudi slikaniška varianta, ki sta jo priredila Saša Pergar in Jasna Branka Staman, slikanico je ilustrirala Mojca Cerjak. Osnovna tema je enaka kot v Hudalesovi pravljici, le da je ta varianta razširjena, predvsem bolj natančno so opisane bele žene, njihov odnos do živine, pomoč kmetom in molža mleka. Pastorka in njena polsestra sta opisani enako črno-belo: pastorka je blaga in dobra, prava kmetova hči pa hudobna in prevzetna. Tudi v tej varianti hči vzame krono pastorki, a ta ob njenem dotiku počrni, zato je ne mara. Pastorka spravi krono v skrinjico in ne njej ne njenim otrokom in možu ni nikoli nič manjkalo. Prava hči pa je menda izgubila vso lepoto in še zdaj blodi po pohorskih gozdovih, da bi dobila od bele žene odpuščanje za svoj napuh.

### 2.5 Mariborsko Pohorje

V knjigi *Pohorske bajke in povesti* je Josip Brinar objavil legendno povedko z naslovom *Sveti Bolfenk in Areh* (1933: 5-11), v kateri omenja zidavo štirih cerkva, in sicer na Arehu (posvečena Henriku), Veliki Kopi in severnem Pohorju (ti dve sta posvečeni sv. Bolfenku) ter na južnem delu (Kunigundi). Brinar piše, da so cerkve gradili Pohorci v



zahvalo puščavniku Bolfenku, njegovemu varovancu in pobožni ženi, dogodke pa opremi tudi z letnicami, kajti vse skupaj naj bi se dogajalo okrog leta 1000 (Brinar se sklicuje tudi na zgodovinske dogodke). O cerkvi Svetega Bolfenka pa je pisal tudi Jože Tomažič, in sicer **Zlodej sezida cerkev** iz zbirke *Pohorske bajke* (1990: 103-112), ki je legendna povedka. O zidavi cerkve sv. Bolfenka na Pohorju ter o puščavniku Bolfenku, tega je pot slučajno zanesla na senčno stran Pohorja in presenečen je ugotovil, da na tej strani ne živijo ljudje, niti ni nobene cerkve, je Tomažič zapisal drugačno različico od Brinarja. Bolfenku v sanjah bog namigne, naj sklene s peklenščkom kupčijo: peklenšček bo s svojimi pajdaši zazidal cerkev, v zameno pa mu bo puščavnik dal dušo prvega romarja. Prvi stopi v dograjeno cerkev volk brez duše, kar peklenščka hudo ujezi, zato še zdaj vsako noč podre kakšen kamen iz cerkvenega zidu in v zidu zija vse večja luknja.

## 2.6 Pekrska gorca

Hudalesova povedka **Začaranci v Pekrski gorci** iz zbirke *Zlati krompir* (1968: 49-52) je motivno precej podobna Tomažičevi in njegovi zgodbi o svinjskem pastirju, obe sta uvrščeni med povedke, katerih dogajalni prostor je Habakuk, vendar v tej zgodbi ne gre za metamorfozo kače v dekle oz. pomoči pri njenem odčaranju. Bogati kmet, ki je imel v lasti tudi Pekrsko gorco, je imel pastirja Muleja, ki je naenkrat začel vsak dan izgubljati po enega prašiča. Hlapec postane pozornejši in ugotovi, da je ena od svinj še prav posebej nemirna, zato priveže na njen rep svoj bič ter ji sledi, ko ta odtava v goščavo, od tam pa v podzemeljsko jamo pod Pekrsko gorco. Tam ga pričaka »vitka, v snežno belo tančico



Slika 5: Pekrska gorca.

*oblečena žena*«, ki z drugimi začaranci živi v podzemni jami, in mu pravi: »*Žal se danes ni posrečilo. Če bi si tedaj, ko si se spotaknil ob potoku, zmočil ali umil obraz, bi danes bili rešeni.*« (Hudales 1968: 51). Ker je Mulej dobrega srca in bi rade volje, če bi le vedel, ugodil ženski, ga ta kljub temu, da ni njen rešitelj, nagradi s tremi pestmi zlata. Mulej je gospodarju poplačal vse izginule prašiče in še mu je ostalo dovolj bogastva, še vedno pa je ostal svinjski pastir (Hudales 1968: 52): »*Čudno je le, da od tedaj ni izginila nobena več.*«

**Slovenska Kalvarija**, Brinarjeva zgodba iz *Pohorskih bajk in povesti* (1933: 20-25) je razlagalna povedka, deloma sodi tudi med legendne povedke, ki govori o nastanku Pekske gorce. V zgodbi se hudič pogodi z Bogom, da mu ta preda oblast nad Mariborčani in Podpohorci, ki so zelo grešno živeli. Marija, sveti Areh in sveti Bolfenk prosijo Boga, naj bo milosten do Podravcev, saj niso vsi razuzdani in grešni, Bog jim ponudi rešitev (Brinar 1933: 22): »*A rogaču rogatino sem dal oblast samo do drevi, do polnoči. Dotorej ga še lahko kaj zamoti, da uro zamudi, mu nakana spodleti.*« Vsi svetniki se trudijo rešiti Maribor: hudiču na poti, ko s skalo na plečih hiti, da bi z njo zajezil Dravo in tako naenkrat umoril vse Mariborčane, delajo viharje, močvirja, močan veter, a nič hudiča ne ustavi. Tik pred polnočjo stopi predenj Marija, ki je vse bregove Drave zavarovala s solzami nedolžnih prebivalcev, nevidni ščit solz pa hudiča ustavi. Zaveda se, da do dravskih bregov ne more, zato se odloči in na slepo vrže skalo in upa, da se bo ta vendarle zagozdila v reki, a »*pečina ne doseže Maribora ne Drave. Na ravnici pod znojem Pohorja se je zapičila v zemljo in je ostala tamkaj do naših dni*« (Brinar 1933: 24). Ura odbije polnoč, hudobec zgubi oblast nad mestom – kakor se je z Bogom pogodil – gola skala sredi ravnine pa je postala romarsko središče, na katerem so hvaležni meščani postavili cerkev Mariji v zahvalo. Na mestu, kjer je hudič odkrhnil pohorski vrh, pa je nastalo jezero.

Dušica Kunaver je v knjigi *Slovenska dežela v pripovedki in podobi* (1991: 86) priredila povedko z naslovom **Pekrski vrh ali Slovenska Kalvarija**. Zgodba razlaga, enako kot v predstavljeni Brinarjevi varianti, kako je hudič, ki se je pogodil z Bogom, hotel uničiti Maribor, predvsem pa pogubiti vse Mariborčane, ker so grešno živeli. Domislil se je, da bi poplaval mesto, zato je utrgal vrh Pohorja. Ko je odlomljeni kos hotel zagozditi v Dravo pod Mariborom, je srečal belo ženo, ki se je je zelo prestrašil, zato je odvrgel težko breme in pobegnil. »*Še danes stoji tisti odkrhnjeni vrh, kjer ga je odvrigel hudi duh; ljudje mu pravijo Pekrski vrh ali Slovenska Kalvarija; na njem je cerkvice Matere božje. V Pohorju je pa nastalo tam, kjer je hudobec odkrhnil vrh, Črno jezero.*« (Kunaver 1991: 86).

**Pekrska gorca** iz dela *Mariborske zgodbe* (1997: 11) avtorjev Valentine Varl, Dušana Tomažiča in Saša Radovanoviča je zelo podobna prejšnji, le da hudobec nima več moči, ker odbije polnoč, le do takrat pa mu je Bog dovolil pogubljenje Maribora.<sup>5</sup>

Razdelek **Lovrenška jezera** v delu Antona Gričnika *Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo* (1994: 157) je zadnja od uvrščenih zgodb (pod številko 332). V Gričnikovi zgodbi ne nastopa hudič, temveč jezernik iz Lovrenških jezer, ki je »*prijel velikansko skalo, jo vrtal iz enega pohorskega hriba in jo z vso močjo zalučal proti Mariboru*« (Gričnik 1994:157). Na

<sup>5</sup> Tej inačici je dodana še kratka zgodovina pozidave na Pekrski gorci, in sicer leta 1664 postavijo križ, med leti 1832 – 1835 pa zgradijo cerkvico Marije sedem žalosti.

Mariborčane pa je bil jezen zato, ker so zastrupljali zrak in ker zaradi goste poselitve ni imel več miru.

Gričnikov zapis je uvrščen tudi v delo *Pravljicne poti Slovenije* (2007: 256-257) Irene Cerar Drašler, in sicer pod naslovom **Kako je jezernik odšel v pravljice**.

**Studenci**, ki ležijo neposredno pod Pekrsko gorco, so književni prostor v povedki **Vrag in njegov kozel**, objavljeni v delu *Zlati krompir* (1968: 96-99). Zgodba ima precej natančno določen tudi književni čas: dogaja se neko noč leta 1800 na Studencih. Tisto noč je uradnik Dizma Kislih popil precej vina pri prijatelju v Limbušu, na poti v Studence pa je srečal samega vraga, tega so menda v tistih časih pogosto srečevali. Srečal ga je tudi neki pohorski kmet, temu je hudič zelo pomagal, da ni zamudil razprave na sodišču, saj mu je bil posodil kar svojega kozla. Od takrat menda niti vraga niti kozla niso več videli.



Slika 6: Cerkev na Studencih, Drava.

## 2.7 Poštela oz. Radvanje

Poštela je zapis iz knjige *Mariborske zgodbe* (1997: 12-13), kjer so na kratko podana zgodovinska dejstva o tem nenavadnem kraju, saj prazgodovinske najdbe izpričujejo »nepretrgano prisotnost človeka v mestu in okolici že od začetka 2. tisočletja pred našim štetjem« (Varl, Tomažič, Radovanovič, 1997: 12-13). Na Pošteli so bile odkrite najdbe iz različnih dob, le-te hranijo v graškem muzeju in v Pokrajinskem muzeju Maribor, raziskani so teme-

lji 14. hiš, najdeni so bili tudi ostanki svetišča. Zlahka si lahko predstavljamo, kako so številne najdbe vplivale na domišljijo ljudi, ki se kaže tudi v zgodbah o poštelsem zakladu.

Josip Brinar v *Pohorskih bajkah in povestih* (1933: 26-31) opisuje dogajanje na »*ju-trnem grebenu gorovja*« (1933: 26) v zgodbi *Zaklad na Pošteli*. V začetnem delu Brinar



Slika 7: Poštela. Vse fotografije: Anton Ivčetič.

opisuje, da je bila to starodavna naselbina, skozi dolga stoletja pa so tam ljudje zakopavali svoje zaklade, ko pa so umrli, nihče ni vedel, kje so skriti. Radvanjčani se pogosto pomenkujejo o zakladih in vsak pozna kako mitološko bitje, ki se ga je pri izkopavanju zaklada potrebno prav posebej paziti (npr. železni vitez, škrbinasta coprnica, peklenska kača). Vsekakor se ne sme na glas povedati, če kdo zaklad odkoplje, ker ga hudič takoj ukrade. Tudi hlapec Irgo je slišal o čudovitih zakladih in o zakleti kraljični Izmeli, ki jo je pred tisoč leti uklel čarovnik Andrijaš v spanec, dokler je kak mladenič ne reši. Nekega dne je Irgo spravljal drva na Pošteli, k njemu pa pristopi Peslajnar (bitje, ki ima moško postavo, kocinasto telo in pasjo glavo) in mu pravi, da lahko ravno on reši Izmelo in si pridobi zaklad, če se Izmele dotakne, a mora ves čas molčati: Irgo se v podzemni jami ne ustraši niti črnih psov, niti kač, vzdih pa se mu izvije ob pogledu na srebro in zlato. Ker spregovori, bogastvo izgine in Izmelda še vedno ni rešena.

**Poštelski zaklad**, povedka Jožeta Tomažiča iz zbirke *Pohorske bajke* (1990: 128-135), v kateri je zgodba locirana v Radvanje, na *pravljичno gradišče Poštelo*. Bela žena drvarju razkrije, kako bo prišel do poštelškega zaklada,<sup>6</sup> ki leži v grobu kralja Atila: na kresno noč, v popolni tišini. Ker eden od kopačev spregovori, zaklad izgine (Tomažič 1990: 135): »Tekla so leta in z njimi so minevale kresne noči, ko gori in cvete tudi poštelški zaklad ter se s pogreznjeno lovsko cerkvico dvigne na površje. /.../ In tako leži še dandanes tam na Poštelskem gradišču neizkopan zlati poštelški zaklad.«

Zapis Oskarja Hudalesa v zbirki *Zlati krompir* (1968: 31-36) z naslovom **Zaklad na Pošteli** je dvodelen, prvi del je zelo podoben Tomažičevi zgodbi o poštelškem zakladu, drugi del pa govori o hlapcu Jergi in njegovem srečanju z zakladom, ki pa ga zaradi črnih psov čuvajev ni upal vzeti. Konec je enak ostalim: ker eden od iskalcev zaklada spregovori, le-ta izgine.

Anton Gričnik je v treh povedkah s skupnim naslovom **Irmela in poštelški zaklad**, objavljeni v delu *Noč ima svojo moč* (1994: 212-213, zaporedne številke zapisov 431, 432 in 433) zapisal tri zgodbe o zakladu. V prvem zapisu so tri različice, vsem pa je skupno, da se le enkrat v stoletju dvigne na površje poštelški zaklad, hkrati z njim pa se prikaže zakleta in začarana ilirska princesa Irmelda: v prvi različici bi jo lahko rešila nabiralka gob Katra, če bi se dotaknila zlatih zakladov, a se je ustrašila in zbežala; v drugi različici so fantje iz Razvanja kopali zaklad, a se eden od njih oglasi (kopati je treba v popolni tišini), zato zaklad izgine; drvar Irga se ustraši črnega psa, ki straži zaklad, in zbeži. Zaklad je še vedno na Pošteli, Irmelda pa še čaka na svojega rešitelja. Ta Gričnikova različica je precej podobna predstavljenemu Brinarjevemu zapisu. V drugem zapisu se z zakladom sreča drvar, ki je slišal že veliko zgodb o Pošteli, na kresno noč pa mu bela žena pokaže zaklad, a ker spregovori, zaklad izgine. V tretjem zapisu se pokaže poštelški zaklad vsako kresno noč, tisto leto pa, ko so Radvanjčani sklenili, da ga bodo s skupnimi močmi izkopali, eden od njih pozabi, da ne sme spregovoriti, zato zaklad izgine. Tretji zapis je zelo podoben Tomažičevi varianti.

<sup>6</sup> Drvar je o »Poštelskem gradišču slišal že toliko bajk in pravljic o strahovih, zelencu in divjem lovcu, o železnem vitez, o čarovniški stari babi in o nevidnih psih, da je vsak večer po opravljenem delu sedel na skladovnico drv, na ležeč ploh ali pa na nov štor ter zmolil vsakokrat po en rožni venec.« (Tomažič 1990c: 128).

### 3 Sklep

Izbor obravnavanih besedil je temeljil na skupnem segmentu, to je da je v povedki omenjen Maribor ali del le-tega. Resnični geografski prostori Maribora in okolice so se pokazali mestoma kot mitični prostori verovanj v bajeslovna bitja, kar je pravzaprav pričakovano. V prikazu namreč ne gre za neke izpraznjene prostore, temveč za (vsaj večinoma) poseljene predele mesta z okolico, na katerega pa so ob ljudeh in njihovih navadah močno vplivali tudi mitološki liki. Redke povedke namreč ves čas pripovedi ostajajo na nivoju mogočega (to je realnega ali vsaj možnega), npr. zgodovinska povedka o pogumnem krojaču, ki je rešil Maribor pred turškim napadom. V večini zgodb pa se dogajanje odvija na realni in fantastični ravni, ki skupaj tvorita celoto: srečanje človeka z mitološkim bitjem, vmešavanje mitološkega bitja v človeška življenja in politeistična (pozneje monoteistična) verovanja ljudi, kar pa je spodbujalo rituale. Reka Drava je za Mariborčane življenjskega pomena, predvsem je opisana kot reka, ki so jo uporabljali za prevoze, kar pa je spodbujalo tudi druge gospodarske panoge, tesno povezane z reko (gostinstvo, oskrbo z živili, lesarstvo). V Dravi živita tudi bajeslovni bitji, gestrin (živi v vrtincih) in vodovnik (predvsem se nahaja v brzicah), ki jima je skupno to, da jima morajo splavarji podarjati darove, predvsem zlatino, drugače jih pogubita. Mariborski otok je v povedkah imenovan kot Velbarjev otok, Felberjev otok ali Kačji otok, na njem pa živi kačja kraljica s krono posebne vrednosti. Otok ni poseljen z ljudmi, kdor pa si drzne napasti kačjo kraljico, umre. Severni del Pohorja, ta je neposredno povezan z Mariborom, je v legendnih povedkah omenjen predvsem kot prostor pozidave cerkve sv. Bolfenka, s krščanskimi liki pa je povezan tudi nastanek Pekrske gorce. V teh legendnih povedkah gre na eni strani za boj med dobrim in zlim med legendnimi liki samimi (Bog, devica Marija, hudič), na drugi strani pa za morebitno pravično kazen Mariborčanov, ker so živeli razuzdano. Največ povedk se navezuje na Radvanje, in sicer na zaklete deklice v Habakukovi gorci ter na pošteno Radvanjsko deklico, ki ji pomaga bela žena, in na Poštelo, to pa je prostor, ki skriva starodavni zaklad. Mitološki literarni liki v najširšem pomenu sodijo k bajeslovnim bitjem narave: »Dokler so živeli ljudje v tesni povezavi z naravo, so v njej prepoznali številna skrivnostna bajeslovna bitja, duhove in demone. /.../ V slovenskem pripovednem izročilu so se vse do današnjih dni ohranile tudi najstarejše animistične verske predstave iz časov, ko so ljudje še verjeli, da so stvari in rastline živa bitja.« (Kropej 2008: 198). Geografski prostori, ki so hkrati tudi književni prostori povedk o Mariboru in njegovi okolici, morebiti v sodobnem času niso prav nič manj poseljeni z bajeslovnimi bitji in posledično s starodavnimi verovanji ljudi.

#### Viri

- Brinar, Josip 1933: *Pohorske bajke in povesti*. Ljubljana: Učiteljska tiskarna.
- Cerar Drašler, Irena 2007: *Pravljичne poti Slovenije: družinski izletniški vodnik*. Ljubljana: Sidarta.
- Gričnik, Anton 1994: *Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo: Pohorje pripoveduje*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka glasovi; knj. 8).
- Hudales, Oskar 1968: *Zlati krompir: pohorske pripovedke in pravljice, kakor jih je povedal Oskar Hudales*. Maribor: Založba Obzorja.

- Kelemina, Jakob 1997: *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom*. Bilje: Studio Ro, Založništvo Humar.
- Kunaver, Dušica (ur.) 1991: *Slovenska dežela v pripovedki in podobi*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kunaver, Dušica (ur.), Brigita Lipovšek (ur.), 2004: *Najlepši slovenski miti in legende*. Ljubljana: Mladinska knjiga (Zbirka Slovensko izročilo).
- Pergar, Saša (prireديل in pregledal) 2005: *Pravljica o Dravi*. Murska Sobota: Ajda, IBO Gomboc (Zbirka Iz zibelke), ilustriral Anton Buzeti.
- Staman, Jasna Branka in Saša Pergar 2005: *Pastorka in bela žena*. Murska Sobota: Ajda, IBO Gomboc (Zbirka Iz zibelke), ilustrirala Mojca Cerjak.
- Šmitek, Zmago (ur. in pisec spremne besede) 2007: *Videnja pokrajine: naravni in namišljeni prostori v slovenskem ljudskem izročilu*. Radovljica: Didakta.
- Tomažič, Jože 1993: *Dravska roža*. Celje: Mohorjeva družba.
- Tomažič, Jože 1990: *Pohorske bajke*. Celje: Mohorjeva družba.
- Varl, Valentina, Dušan Tomažič, Sašo Radovanovič 1997: *Mariborske zgodbe*. Maribor: Založba kapital.

## Literatura

- Haramija, Dragica 2008: Delo Jakoba Kelemine *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom*. *Dr. Jakob Kelemina*. Ormož: Zgodovinsko društvo, 57-79.
- Haramija, Dragica 2006: Proza Jožeta Tomažiča. *Jože Tomažič: monografija*. Maribor: Litera, 23-67.
- Kropej, Monika 2008: *Od ajda do zlatoroga: slovenska bajeslovna bitja*. Celovec; Ljubljana; Dunaj: Mohorjeva.
- Stanonik, Marija 2008: *Interdisciplinarnost slovstvene folklore*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Stanonik, Marija 2006: *Procesualnost slovstvene folklore*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Stanonik, Marija 2006: Sinkretičnost v ustvarjanju Jožeta Tomažiča. *Jože Tomažič: monografija*. Maribor: Litera, 109-173.
- Šmitek, Zmago 2004: *Mitološko izročilo Slovencev*. Ljubljana: Študentska založba.
- Šmitek, Zmago 2007: Uvod. *Videnja pokrajine: naravni in namišljeni prostori v slovenskem ljudskem izročilu*. Radovljica: Didakta (Zbirka Zakladnica slovenskih pripovedi).

## Maribor Views: Explanatory Tales of the City and Its Surroundings

*Dragica Haramija*

The subject of this discourse is the tales in which Maribor with its surroundings represents the setting of the story. This type of short prose is most frequently classified under etiological (explanatory) tales and to some extent also as legend or myth tales. Most of the stories that have been preserved feature sites such as Pekrska gorca, Mariborski otok and Poštela. In the process of gathering the material it has been established that the majority of short narratives that feature a specific location – in our case Maribor and its surroundings – fits under folklore literature or under those narratives that are modelled upon folklore templates, which means that they are not typical authorial texts but rather a literarisation of the literary folklore. The basic classification of the selected works was based on the narrow Maribor area, the stories correlating with the following real-time locations: the river Drava, Habakukova gorca (foothills of Mariborsko Pohorje), Mariborski otok, Mariborsko Pohorje, Pekrska gorca, Poštela (Radvanje), Pristan (Lent), Studenci and Trije ribniki.



# Sodobne povedke: razmišljanje o »najbolj sodobnem« žanru pripovedne folklore

Ambrož Kvartič

*Contemporary legends are an important part of the contemporary folk narrative repertoire and can provide us with vital information on processes in modern day society and culture. They are frequently defined as an account of an unlikely event considered as factual. The content of these stories is often placed in the modern social and cultural reality. They reflect people's attitude towards the current situation and the changes in their environment. Although traditional motifs can be recognised in contemporary legends, their context is influenced by the "modernity". In the paper a couple of stories with their interpretations are presented, gathered in the Slovenian town of Velenje.*

## Uvod

Odkar so ameriški folkloristi v šestdesetih letih dvajsetega stoletja opozorili na tako imenovane sodobne (tudi urbane) povedke – zgodbe ki krožijo predvsem v mestnih okoljih in se širijo tudi s pomočjo medijev in drugih sodobnih komunikacijskih sredstev – se je v mednarodni folkloristiki sprožilo veliko zanimanje zanje. Poznavanje, tj. zbiranje, analiza in interpretacija sodobnih povedk, ima namreč izjemen pomen za naše razumevanje reakcij ljudi na spremembe, s katerimi so soočeni v svojem okolju. Folkloristi so v svojih analizah večkrat pokazali, kako se skozi te zgodbe (in druge žanre sodobne folklore) izražajo in sproščajo temeljni človekovi strahovi, frustracije, problemi, nemoč in podobno.

Poglavitno vprašanje pri znanstveni obravnavi sodobnih povedk je, ali jih lahko obravnavamo in opredeljujemo kot poseben žanr žanrskega sistema pripovedne folklore in katere so tiste značilnosti, ki jih, če obstajajo, ločujejo od drugih žanrov. Folkloristični svet je pri iskanju odgovora na to vprašanje razdeljen. V znanstveni in strokovni literaturi je bilo objavljenih že več vsebinskih analiz sodobnih povedk, kjer so avtorji s primerjavo s starejšim, tradicijskim gradivom dokazali, da so »sodobne« povedke lahko motivno zelo stare ter da so zato migracijske. Na drugi strani ima veliko zagovornikov mnenje, da sodobno povedko bolj kot njena vsebina definirajo (sodobni) folklorni procesi, ki jim je podvržena. Med temi procesi je najpomembnejše vprašanje distribucije in nosilcev sodobnega folklornega materiala ter njegovo prehajanje med različnimi pripovednimi konduiti<sup>1</sup>, zelo pomemben pa je tudi razmislek o oblikovnih (nestalnost, ohlapnost, prehajanje vsebine na druge žanre) pa tudi jezikovnih značilnostih (na primer umeščenost v slovenski jezikovni prostor) sodobnih povedk. Kot v splošnem najmočnejši argument za obravnavo teh

<sup>1</sup> Izraz je v folkloristiki tehnični termin, z njim pa je označen niz posameznikov, ki se kvalificirajo kot sprejemniki in kot posredovalci povedke ali drugih oblik (pripovedne) folklore (Dégh in Vázsonyi, 1976: 96).

zgodb kot posebnega žanra je posebej izpostavljen odnos sodobne povedke s kontekstom, v katerem živi, saj je ta ključen za njeno interpretacijo.

Brez primerov, zbranih na terenu med njihovimi nosilci, je vsako razmišljanje o elementih pripovedne folklore prazno. V zadnjem delu besedila je tako predstavljenih nekaj primerov sodobne folklore v Velenju s poskusom njihove interpretacije. Predstavljeni so trije motivni tipi sodobnih velenjskih povedk: sodobne povedke, ki govorijo o kontaminaciji hrane pri mesarjih, o bizarnih spolnih praksah ter o kriminalnih dejavnostih velikih industrijskih družb. Objavljeni primeri so sicer del večje zbirke, ki je rezultat raziskave, opravljene v prvi polovici leta 2009. Zbrane zgodbe so motivno zelo pestre, pri analizi besedil pa lahko najdemo številne vzporednice z povedkami, objavljenimi v tujih zbirkah. Gradivo sem zbral med velenjskimi dijaki, študenti in mlajšimi zaposlenimi, pridobil pa sem ga z ustvarjanjem »umetnih folklornih dogodkov« in s pomočjo spletnih socialnih omrežij.

### Raziskovanje

Po pretežno v preteklost usmerjenih raziskavah o prvobitnih sestavinah folklorne so se povojne generacije folkloristov začele osredotočati na obravnavo sodobnega folklornega gradiva. Delo sodobnih folkloristov je med drugim pokazalo na soodvisnost med folkloro in njenim kontekstom, hkrati pa opozorilo na nove pojavne oblike folklorne v sodobnosti, tako v njihovi žanrski klasifikaciji kot tudi v načinih njihovega širjenja (Stanonik 2008). »Napačno je misliti, da industrializacija in informatika z njo /s folkloro/ nimata kaj početi in je le stvar preteklosti. Res pa danes v večini kulturnih okolij prav slovstvena folklorna ni več edina in ne vodilna, ampak le ena od oblik poetičnega življenja in ustvarjanja ljudstva.« (Stanonik 2006: 147).

V Združenih državah Amerike se je v drugi polovici dvajsetega stoletja oblikovala nova smer raziskovanja povedk. Med prvimi je na nove pripovedne vsebine opozorila Linda Dégh, ki je z vrsto krajših besedil predstavila zgodbe ameriških študentskih naselij in komentirala njihovo širjenje po celotni državi ter iskala vzporednice med temi zgodbami in tradicijskimi povedkami. Raziskovanju sodobnih povedk je verjetno največji pečat pustil Jan Harold Brunvand in zanj skoval izraz »urban legend« (urbana povedka), s čimer je želel izpostaviti razliko med njimi in tradicionalnimi (ruralnimi) povedkami. Pod tem imenom je v letih od 1981 do 1993 v petih zbirkah, ki so požele tudi veliko zanimanje splošne javnosti, predstavil ogromno zbranih povedk in s svojim opusom močno zaznamoval na eni strani folkloristično znanost in na drugi popularno kulturo.

V Evropi se je zanimanje za sodobne povedke povečalo v osemdesetih letih dvajsetega stoletja, pri tem pa so prednjačile Velika Britanija in skandinavske dežele. Evropsko raziskovanje sodobnih povedk sta zaznamovala navdušeno zbiranje in poskusi opredelitve novega predmeta raziskave, pri čemer je skoraj vsak avtor prispeval svoj predlog. Nastalo je precej zbirk, ki so dokumentirale »novo« obliko povedk in omogočile, da so lahko folkloristi repertoarje in tipe sodobnih povedk začeli med seboj primerjati in dajati večji poudarek tudi na kontekstualno analizo besedil. Angleško raziskovanje sta najbolj zaznamovala Paul Smith in njegova sodelavka Gillian Bennett, švedsko pa Bengt af Klintberg. Sredi osemdesetih let so začeli zbirati sodobne povedke tudi v nekaterih drugih evropskih državah (Finska, Nizozemska), v začetku devetdesetih pa sta Rolf Wilhelm Brednich in Helmut Fischer skoraj istočasno objavila tudi prvi zbirki sodobnih povedk v nemškem jezikovnem prostoru (Brednich 1990; Fischer 1991).

V slovenski folkloristiki sodobne povedke še niso bile deležne posebne pozornosti. Dokumentiranih je nekaj (nedokončanih) akcij zbiranja tovrstnega gradiva na območju Slovenije, analize zbranega materiala pa ni pripravil še nihče.

Pri nas je na sodobne povedke prva opozorila Monika Kroepej, ki je v Glasniku Slovenskega etnološkega društva leta 1996 objavila kratek prispevek z naslovom Prošnja za sodobne zgodbe (Kroepej 1996: 51). Ob tem, ko je v prispevku razložila, kakšne in katere so zgodbe, ki naj bi jih prispevali bralci Glasnika, je zapisala tudi splošno definicijo sodobnih povedk, namenjeno širšemu krogu bralcev, v slovenščini: »Verjetno ste že tudi vi slišali najrazličnejše zgodbe, ki so se ali pa se tudi niso pripetile, npr. o čudnih in nenavadnih potegavščinah, goljufijah, o skrivnostnih avtoštoparjih, duhovih, skratka o čemerkoli – tudi npr. o domačih živalih, neznanih letečih predmetih, avtomobilskih zgodah in nezgodah, ljubezenskih avanturah ipd.« (n.d.). Kroepejeva je kasneje, marca leta 2003 izvedla zbiranje sodobnih zgodb med študenti Univerze v Ljubljani. Rezultate raziskave, zbirko študentskih zgodb, je najprej predstavila na mednarodni konferenci International Society for Contemporary Legend Research v Kanadi, 28. junija 2003 in jih v angleškem jeziku objavila v glasilu Foaftalenews (Kroepej 2003), leto kasneje pa tudi v slovenščini v publikaciji Traditiones (Kroepej 2004). Med številnimi študentskimi zgodbami, ki jih je zbrala, jih je bilo le nekaj, ki bi jih lahko šteli med sodobne povedke, na kar je opozorila tudi sama<sup>2</sup>. Besedilo je kasneje objavila še v mednarodni folkloristični publikaciji Fabula (Kroepej 2007).

Leta 2001 je bil v Glasniku SED objavljen pregledni članek avtorice Martine Piko-Rustia z inštituta Urban Jarnik v Celovcu z naslovom Sodobno pripovedništvo na Koroškem (Piko-Rustia 2001: 65–67). V njem avtorica bralcu najprej predstavi pregled opravljenega raziskovalnega dela na področju sodobnih povedk v Evropi in ZDA, pri čemer je še posebej osredotočena na znanstveni prispevek nemško govorečih avtorjev, predvsem Rolfa Brednichja, in institucij v Avstriji. Iz Brednichovih del so povzete tudi kratka predstavitev sodobne povedke, njena definicija ter vsebinske značilnosti in interpretacije, ki sledijo pregledu. Glavna misel, ki jo v članku posreduje Martina Piko-Rustia, je, da bi se zbiranju sodobnih povedk na prostoru republike Avstrije Slovenci na avstrijskem Koroškem morali pridružiti, saj zanje to predstavlja tudi priložnost za raziskovanje odnosa med Slovenci in Nemci.

Na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani je prof. Mirjam Mencej leta 2001 spodbudila akcijo zbiranja sodobnih povedk pri predavanjih, seminarju in vajah iz folkloristike – sprva med študenti na samem oddelku, danes pa zbiranje poteka tudi med drugimi študenti in dijaki slovenskih srednjih šol.

## Žanr

Med vsemi folklornimi oblikami, ki se jim je posvetila in jih opredelila folkloristika, potem ko je ozavestila prisotnost in pomen sodobne folklore, je samo *sodobna povedka* tisti folklorni element, ki že v svojem imenu nosi prilastek »sodoben«. Toda, ali sploh lah-

<sup>2</sup> Med njimi je bilo veliko zgodb, ki so temeljile na osebnih izkušnjah, šaljivih zgodb, tradicijskih povedk ter ostalih primerkov folklore, ki ne ustrezajo definiciji sodobnih povedk – torej povedk, ki krožijo predvsem v urbanih mestnih okoljih in preko lokalizirane in v sodoben kontekst umeščene motivike odlikujejo stanje v sodobni družbi in kulturi (Kroepej, n.d.).

ko govorimo o sodobni povedki kot o posebnem znanstvenem folklorističnem konceptu, posebnem žanru znotraj žanrskega sistema, ki odslukuje folklorno podobo sodobnosti?

Žanr je v folkloristiki najprej definiran kot konceptualna analitična kategorija klasifikacije, kot sredstvo za sistematizacijo posameznih primerov folklore (Ben-Amos 1976: XV–XVII). Posamezni žanri so definirani s poudarjanjem nekaterih lastnosti folklornih oblik in izpuščanjem drugih ter so tako: »/.../ utemeljeni v realnosti, a je hkrati ne odslukujejo.« (Honko 1980: 42). Takšna delitev folklornih oblik na žanre ima veliko praktično vrednost pri pripravi zbirk in katalogov, ki olajšajo znanstveno delo in ne nazadnje komunikacijo med preučevalci folklore. Med njimi je gotovo najbolj znan in uporabljan tipni indeks pravljic, ki ga je leta 1910 pripravil Anti Aarne, nato pa leta 1928 in v drugi izdaji leta 1961 dopolnil Stith Thompson, ter leta 2004 razširil in za sodobne potrebe znanstvenega folklorističnega dela prilagodil Hans-Jörg Uther. Splošni indeksi (katalogi), v katerih je (bi bila) predstavljena in utemeljena tipologija povedk, so trenutno še na stopnji osamljenih poskusov in predlogov<sup>3</sup> (Stanonik 2001: 192). Enako velja tudi za tipologijo sodobnih povedk<sup>4</sup>. Ko v folkloristiki govorimo o žanru kot o kategoriji za klasifikacijo folklore, je obravnava sodobne povedke kot posebnega žanra smiselna.

Na drugi strani žanri v folkloristiki predstavljajo metodološko paradigmo, s katero folklorne pojave opisujemo, hierarhiziramo in diferenciramo ter jih poskušamo teoretično razložiti. Takšen koncept žanra je ključna kategorija v sodobni slovstveni folkloristiki (Stanonik 2001: 195), njegova konceptualizacija pa je utemeljena na empiričnem delu, torej zbiranju gradiva. Dan Ben-Amos je za razumevne folklornih žanrov kot metodoloških konceptov izpostavil tri različne poglede, utemeljene v različnih znanstvenih paradigmah skozi čas: žanri kot nespremenljive (stalne) oblike, kot razvijajoče se oblike z lastnimi polji pomenov, ter kot oblike diskurza – zaključene entitete z opredeljenimi odnosi med jezikom, simboli in realnostjo (Ben-Amos 1976: XX–XXXI). Če sodobna povedka je poseben metodološki koncept v folkloristiki, poseben žanr, jo lahko razumemo samo kot obliko diskurza, ki ga opredeljujejo arbitrarne določitve o njenih strukturnih, oblikovnih in vsebinskih lastnostih. Te opisne kategorije se z empiričnim delom in s teoretskim razmišljanjem neprestano spreminjajo, tako da se tudi *sodobna povedka*, če jo seveda sprejmemo kot žanr, opredeljuje vedno znova in znova.

Stewart Sanderson je leta 1981 zapisal: »Sodobna povedka predstavlja eno od najbolj, če ne kar najbolj razširjeno, priljubljeno in vitalno obliko folklore v sodobnosti; kar me najbolj preseneča, je njena kreativnost, domišljija in virtuoznost, ki jo pri pripovedovanju kažejo ljudje vseh vrst.« (Po Brunvand 2001: XXVII). Njena definicija je v prvi vrsti odvisna od definicije povedke na splošno, od katere jo na terminološki ravni pravzaprav loči le pridevnik »sodobna« (Dégh 2001: 44). V resnici precej opredelitev sodobne povedke opisuje žanr povedke<sup>5</sup> v klasičnem (tradicijskem) pomenu besede, čemur dodajo umeščenost v sodobni kontekst – Gary Alan Fine je na primer leta 1992 zapisal: »Sodobna povedka je oblika pripovedne folklore, ki jo predstavi pripovedovalec svojemu občinstvu v kontekstu odnosa z njim. Besedilo je poročilo o dogodku, v katerega pripovedovalec ali

<sup>3</sup> Primer poskusa kategorizacije migracijskih povedk je delo Reidarja Thoralfa Christiansna (1958).

<sup>4</sup> Kot primer klasifikacije sodobnih povedk lahko izpostavim Brunvandovo Enciklopedijo urbanih povedk (2001), ki predstavlja sodobne migracijske povedke v ZDA.

<sup>5</sup> Primer splošne definicije povedke: »Povedka, kot vemo vsi, se dogaja v resničnem svetu in nenavadni dogodek, ki ga opisuje, ni nemogoč ali nepredstavljen, lahko zveni celo verjetno. Ustreza vsakodnevnemu življenju navadnih ljudi in sodobnemu sistemu vrednot, ki ga obkroža.« (Dégh, 1994: 29).

njemu najbližji vir nista bila neposredno vpletena in je predstavljen kot verjeten; pripovedovalec in publika tega vedno ne verjameta, a je predstavljeno, kot da bi se lahko in se je resnično zgodilo. Ti dogodki so izstopajoči na način, za katerega bi lahko rekli »nenavadno, toda resnično.« (Dégh n.d.: 45).

Vendar, kako, če sploh lahko, utemeljiti ločevanje med sodobno in »tradicijsko« povedko? Nekateri raziskovalci, ki vidijo »staro« in »sodobno« povedko kot dve ločeni entiteti, najprej izpostavljajo njune vsebinske razlike. Sodobne povedke naj bi vsebovale nekatere teme, na primer grozljive, celo pošastne elemente pa tudi humorne teme, ki jih v tradicijskih povedkah ni. Z uporabo teh vsebinskih elementov pripovedovalec sodobnih povedk oblikuje presenetljiv zaključek, ki je za poslušalca zanimivejši in z njim pri njem doseže tudi določen učinek. Na ravni vsebine naj bi sodobno povedko opredeljevalo tudi pomanjkanje odnosa z nadnaravnim, čeprav obstajajo tudi izjeme (prim.: Brunvand 2001: 464). Gillian Bennett na drugi strani trdi, da so lahko tako motivi kot tudi struktura in pojavnost sodobnih povedk zelo stari (Bennett 1985: 221). To dejstvo so s primerjalnimi raziskavami dokazali že mnogi folkloristi; Adrienne Mayor je na primer našla vzporednice med sodobnimi povedkami tipa »Choking doberman«<sup>6</sup> ter starorimsko zgodbo o dveh volkovi, ki so ju ubili rimski vojaki ter v njihovih trebuih našli človeško roko, kar je bilo razumljeno kot znamenje nevarnosti za cesarstvo (Mayor 1992).

Bennettova sicer sodobno in tradicijsko povedko ločuje, vendar ne zaradi vsebinskih značilnosti, pač pa predvsem zaradi drugačnega načina posredovanja sodobnih povedk, ki ga oblikuje posebna psihologija pripovedovanja in kombinacija fantastičnih elementov in pripovedi o osebnih izkušnjah, kar naj ne bi bilo značilno za »starejši« repertoar povedk (Bennett 1985). Hkrati je mnenja, da so si sodobne povedke izposodile številne karakteristike od drugih tipov in žanrov folklore tako na oblikovni kot na vsebinski ravni in tudi na diahroni osi, vendar ne pove povsem jasno, če je prav to izposojanje tista lastnost, ki sodobno povedko ločuje od tradicijske povedke. »Urbane povedke kažejo, kljub sodobnemu prizvoku, iste karakteristike kot starejša besedna folklor. Od človeka do človeka se prenašajo ustno, ujete so v tradicijo skupnosti in jih nujno najdemo v različnih variantah v času in prostoru. Če se urbana povedka sprva zdi premlada, da bi sploh lahko dosegla status folklore, podrobne raziskave pokažejo, da so njihove teme in cele zgodbe stare desetletja ali celo stoletja.« (Brunvand 1984: X).

Drugo poglobljeno vprašanje pri definiciji sodobne povedke je njen odnos do resničnosti; ali je njena vsebina umeščena in utemeljena v resničnosti ter kako je predstavljena in posredovana: kot resnična, verjetna ali neresnična. Osrednja zamisel velike večine vseh definicij (sodobne) povedke je, da ta predstavlja neresnično dejstvo za resnično. Po Brunvandovem mnenju gre pri teh oblikah pripovedne folklore za: » /.../ v 99 odstotkih apokrifne, a vseeno verjetne zgodbe, ki so 'predobre, da bi bile resnične.' Preveč so čudne, preveč naključne in predobro zastavljene, da bi jih lahko sprejeli za dobesedno resnico vsepovsod, kjer se pripovedujejo.« (2001: XXVIII). Ali kot je zapisal na nekem drugem mestu: »Teh strašnih zgodb se vam ni treba bati, saj se niso nikoli zgodile« (Dégh 2001: 45). Čeprav folkloristi sodobnim povedkam priznavajo realizem v pripovedovanju (Brunvand 1981: 194), pa jih strogo ločijo od resničnosti dogodkov. Déghova ugotavlja, da so

<sup>6</sup> Predvsem v ZDA zelo razširjen tip sodobne zgodbe o (samski) ženski, ki se vrne domov, kjer se njen pes (doberman) duši in ima težave z dihanjem. Odpelje ga k veterinarju, sama pa se vrne domov. Tam jo preseneti veterinarjev telefonski klic, v katerem jo posvari naj čimprej zapusti hišo in pokliče policijo, saj je v pasjem grlu našel krvav moški prst. Kasneje policija v hiši res najde vlomilca brez prsta (Mayor n.d.: 254).

vse ostale komponente definicij pravzaprav postavljene samo zato, da utemeljijo in poudarijo pogled, da sodobna povedka predstavlja neresnico kot resnico in hkrati priznava, da je bilo vprašanje *verjetja* (verovanja) nosilcev v povedano vedno ključno pri opredeljevanju sodobne povedke in povedke na splošno (Dégh 2001: 46, Dégh in Vászonyi 1976: 94).

Vprašanje kredibilnosti in resničnosti pa opozorjajo še na en vidik sodobnih povedk. Še ena od Brunvandovih opredelitev na primer pravi, da te zgodbe *morajo biti* neresnične, saj se enaki, po svoje bizarni dogodki nikakor niso mogli zgoditi: » /.../ na tako veliko krajih, tako veliko tetam, bratrancem, sosedom, sorodnikom in sošolcem stotisočih posameznih pripovedovalcev.« (1981: XII). Čeprav je njihova vsebina precej lokal(izira)na, kar pomeni, da prikazujejo lokalni kontekst svojih nosilcev, pa sočasna pojavnost enakih motivov na geografsko zelo oddaljenih območjih, hkrati pa tudi vsebinska kontinuiteta skozi daljše časovno obdobje kažeta, da so sodobne povedke pravzaprav migracijske. To pomeni, da njihove osnovne ideje niso omejene na le eno družbeno skupino, eno jezikovno skupino ali politično entiteto, ampak so del širše tradicije. Po mnenju Ulrike Wolf-Knuts je migracijska povedka edina prava oznaka sodobnih povedk, saj vključuje tako geografsko (sinhrona os) kot tudi časovno dimenzijo (diahrona os) (Wolf-Knuts 1987: 173). Zgoraj opisano vsebinsko prilagajanje povedk lokalnim okoliščinam in povzemanje lokalnih potez kot posledica njihove oblikovne nestabilnosti in ohlapnosti jim omogoča, da lahko prenesejo sporočilo in da z njim dosežejo željeni učinek pri svojih nosilcih kjerkoli in kadarkoli. Glavna značilnost lokaliziranih povedk je, da v fabuli predstavijo viden element iz nosilcem znanega okolja (nepremičnine, materialne dobrine, tehnologija, naravne poteze, pa tudi konkretne osebe), okoli katerega oscilira njena vsebina. Ta element pa je v zgodbi dokaz, da se je opisani dogodek res zgodil, kar poveča možnosti, da folklor na oblika doseže svoj namen.

### Terminologija

Prevlada angleške terminologije v strokovni literaturi o sodobnih povedkah je logična posledica dejstva, da so se z njimi med prvimi in tudi sicer največ ukvarjali ameriški folkloristi. Če so tokove »tradicionalne« folkloristike oblikovale predvsem ideje evropskih znanstvenih tradicij, je ameriška folkloristika z velikimi teoretičnimi in praktičnimi obrati k raziskovanju sodobne folklore tako rekoč sama odprla novo poglavje, ostali akademski svet pa ji je bil prisiljen slediti. Hkrati se je raziskovanje in definiranje sodobnih povedk začelo v času, ko je angleščina dokončno postala *lingua franca* tudi v folklorističnem znanstvenem delu.

Na drugi strani pa je prav »mladost« predmeta raziskave prinesla terminološke težave – terminologija, ki bi opisovala sodobne povedke, še zdaleč ni poenotena oziroma dogovorjena, avtorji pa v besedilih o sodobnih povedkah predlagajo številna različna poimenovanja predmeta raziskave. Med predlogi najdemo izraze, kot so »Contemporary legend«, »Urban legend«, »Modern urban legend«, »FOAF tale«, »Legend of our time« itd. Tudi slovenski termin, *sodobna povedka*, je arbitraren in do sedaj še ni doživel nobene refleksije o smiselnosti njegove uporabe. Ta je v slovenski folkloristiki (ko in če se o njej sploh govori) utemeljena samo s prevodi tuje literature in s splošno ugotovitvijo, da so te zgodbe žanrsko še najbližje povedkam (Piko-Rustia 2001: 65).

Folkloristi se večinoma strinjajo, da največje težave pri oblikovanju terminologije predstavlja prilastek »sodoben/-bna«, sploh če predstavlja torišče za opredelitev specifič-

nega folklornega žanra. Ulrika Wolf-Knuts opozarja, da je treba za pravo razumevanje termina »sodoben«, predvsem pa njegove uporabe, poznati razmere in ideje v folkloristiki v času, ko so žanr sodobne povedke šele začeli raziskovati in ga prvič poskusili definirati. Ko so folkloristi spoznali, da folklorja še zdaleč ni stara in preživeta oblika človekove ustvarjalnosti, je naenkrat postalo pomembno oblikovati novo terminologijo, ki bi opisala sodobne folklorne pojave, ki jim do takrat niso posvečali posebne pozornosti in jih je že to dejstvo naredilo drugačne (Wolf-Knuts 1987: 168). Enakega mnenja je tudi Bengt af Klintberg, ki sodobnih povedk sploh ne vidi kot nov žanr, povečano akademsko zanimanje zanje pa utemeljuje z omejenostjo starejše generacije folkloristov, ki so ignorirali vse, kar niso bile zgodbe predindustrijskih skupnosti (Dégh 2001: 88).

Prilastek »sodoben« oziroma »sodobna« predstavlja še nekoliko večjo težavo za slovenske raziskovalce sodobnih povedk. Anglofonska folkloristika uporablja za opredelitev sodobne povedke namreč dva različna termina, ki ju v slovenščino prevajamo enako: s »sodoben«. Prvi je »contemporary«, ki označuje umeščenost predmeta raziskave v neko določeno časovno obdobje, ki je sinhrono, torej enako obdobju, ko ga opisujemo. Drugače bi lahko ta termin prevedli kot »sočasen« ali »istočasen«, če pa se nanaša na bližnjo preteklost, pa tudi kot »nedaven«. Drugi angleški ekvivalent besedi za »sodoben« v uporabi pa je beseda »modern«. Ta izraz označuje vse, kar vrednostno presega svojega predhodnika; »najnovejši« ali še bolje »v skladu z najnovejšim«, lahko pa tudi »aktualen«. Slovenščina za oba navedena pomena uporablja besedo »sodoben« (SSKJ 1994: 1261), kar lahko privede do pojmovne zmede, saj z uporabo jezika oba pomena uporablja tudi slovenska folkloristika pri prevajanju tujih besedil in posledičnih definicij predmeta raziskave žanra.

Dodatno težavo pri uporabi pridevnika »sodoben« predstavlja dejstvo, da lahko pogosto šele iz konteksta vzemo, kdaj z njim dejansko kategoriziramo poseben žanr povedke, kdaj pa z njim povedko samo opisujemo; v tem primeru kronološko umeščamo. Primer te distinkcije je članek Monike Kropelj z naslovom »Contemporary Legends from the Slovene Karst /.../« (Kropelj 2005), v katerem avtorica predstavlja in interpretira »sodobne povedke« slovenskega Krasa in Notranjske. Vendar te zgodbe govorijo o nadnaravnih likih, kot so čarovnice, mora in velikani. Te zgodbe so tradicijske povedke, ki sicer res krožijo še danes (zato »sodobne«), vendar jih zgolj zaradi tega dejstva še ne moremo obravnavati kot *sodobne povedke*. Morda bi bilo za določitev »sodobnosti« v splošnem bolje uporabiti Klintbergovo skovanko »povedke našega časa«<sup>7</sup> (Wolf-Knuts 1987: 173).

Na nivoju terminologije je razmerje med *urbano* folkloro in urbano povedko podobno razmerju med *sodobno* folkloro in sodobno povedko. Izraz »urban« prihaja iz latinščine in pomeni »mesten, meščanski«. Skoraj vsako mesto je skozi daljše časovno obdobje produciralo svoje povedke že od sredine 19. stoletja dalje ali pa še dlje. Tako imajo skoraj vsa mesta svoj repertoar zgodb, ki lahko razlagajo nastanek urbanega središča ali njegovega dela, markantnih naravnih in umetnih elementov mesta, pripovedujejo o prebivalcih in tako naprej (prim.: Stanonik 1999; Marks 2000). Te zgodbe so zelo različnih žanrov pripovedne folklore, kot poseben žanr naj bi bila »urbana povedka« drugačna od njih. Kraji, kamor je postavljeno dogajanje v teh povedkah, so vsem, tako pripovedovalcu kot poslušalcem, znani deli mestnega okolja, kot jih lahko opazujejo v istem trenutku: restavracije, nakupovalni centri, šolski prostori, kinematografi, parkirišča in tako naprej. Enako velja za like, ki v zgodbi nastopajo; tudi kontekst je izključno sodoben: sodobna tehnologija,

<sup>7</sup> Legends of our time (o.p.).

avtomobili, sodoben način življenja. Tako urbana povedka odseva izključno »trenutni« svet, v katerem živimo, naš način življenja, naša opažanja in podobno.

Vendar se s folklorističnimi raziskavami kopicijo dokazi, da takšne povedke niso izključno domena mest ali splošno urbanih naselij. Dela Gillian Bennett dokazujejo, da številna besedila, ki jih štejemo za urbane povedke, motivno in vsebinsko sploh niso povezana z urbanim okoljem (1985: 221). Nicolaisen pa podobno ugotavlja, da ima veliko »urbanih« povedk svoje vzporedne povedke v ruralnem okolju (Wolf-Knuts n.d.: 169). Wolf-Knutsova razlog za to, da so se začele te povedke označevati kot urbane, prav tako vidi v tradiciji folkloristike, ki je dolgo obravnavala folkloro in povedke kot nekaj izključno ruralnega, kmečkega. Nov predmet raziskave se loči tudi zaradi pozornosti, preusmerjene na urbano okolje, ki se prej ni raziskovalo. V folkloristični znanosti termin urbana povedka tako ne more biti sprejemljiv. Drugače je v (slovenskem) vsakdanjem govoru, kjer je ta termin splošno sprejet in pravzaprav edini, ki opisuje in ozavešča pojav sodobne povedke tudi zunaj folklorističnega miljeja.

### Struktura in oblika

Sodobne povedke mnogo bolj kot oblika definira njihova vsebina oziroma njihovo sporočilo. Oblikovna ohlapnost in fleksibilnost jim omogočata prilagajanje na spremembe v času in prostoru, kjer živijo, medtem ko njihova sporočila zaradi svoje univerzalnosti ostajajo večinoma enaka (Dégh 1994: 28). Tako bi skoraj lahko trdili, da je glavna oblikovna lastnost povedk, da fiksne forme nimajo. To nam razkrije že kontekst folklornega dogodka, kjer se pojavljajo, ki je pogosto neformalni in nestrukturirani, vsakdanji pogovor, na drugi strani pa lahko ob analizi zbranega gradiva opazujemo tudi prehajanje fabule povedk v druge sodobne žanre, kot so memorati, govornice in vici/šale. Vendar lahko kljub spremenljivosti in nestalnosti ob podrobni analizi besedil izluščimo in izpostavimo nekatere oblikovne posebnosti sodobnih povedk.

Na začetku pripovedovanja (folklornega dogodka) je navadno naveden vir zgodbe, lahko je predstavljen tudi kot priča izvirnemu dogodku, ki potrjuje pristnost povedke in dogodka, ki ga opisuje. Hkrati sta na začetku določena tudi kraj in čas dogajanja. Takšna uvodna formulacija sicer ni pravilo. Uvodnim navedbam sledi dejanski opis neke situacije, pripoved ali zgodba (fabula), ki opisuje človekov družbeni vsakdanjik, v katerega vstopi nekaj nepričakovanega, nerazumljivega (tudi nerazložljivega), srhljivega, veselega ali grotesknega, bizarnega. Pripovedovanju po navadi sledi reakcija na povedano, njegovo vrednotenje, ki pa je skoraj praviloma kolektivno in dialoško.

Navedba prvega vira zgodbe, osebe, ki naj bi opisan dogodek doživela, je med najpomembnejšimi mehanizmi, s katerimi poskuša pripovedovalec prepričati publiko v verodostojnost vsebine povedanega. Ta oseba najpogosteje ni imenovana, njena navedba pa pogosto ni dodatno utemeljena ali razložena: »Pripovedovalci predvidevajo, da se resnična dejstva, o katerih govorijo povedke, nahajajo samo en ali dva informatorja do zanesljive priče.« (Brunvand 1981: XI). Rodney Dale je leta 1978 v knjigi *The tumor in a Whale* (Dégh 2001: 44) za to »objektivno« referenco ali celo pričo, ki utemelji pripovedovanje kot resnično, sestavil izraz »FOAF«, kar je kratica za »friend of a friend«<sup>8</sup>. Folkloristični svet je ta neologizem hitro sprejel, svoje mesto pa je dobil tudi v naslovu osrednje periodične

<sup>8</sup> Prijatelj prijatelj; prijatelj od prijatelja (o.p.).



publikacije za raziskovanje sodobnih povedk – FOAFtale News. Termin FOAF je sicer zelo priročen, vendar je tudi problematičen.

Tudi na nivoju jezika sodobne povedke lahko opazimo nekatere poteze, ki bi jih lahko opredelili kot njihovo oblikovno značilnost. V slovenskem jezikovnem prostoru gre za uporabo nekaterih besed, vključenih v pripovedovanje povedke, katerih funkcija je poudariti njeno vsebinsko lastnost, da govori o nečem, za kar obstaja verjetnost, da se je zgodilo. »Bajé« je med njimi najpogostejša, gre pa za domnevnostni členek, ki izraža negotovost neke trditve. »Baje« in njej sorodna »bojda« lahko nadomeščata tudi pripovedovalčevo objektivno referenco oziroma prvi vir pripovedi. Izhajata namreč iz glagola *bajati*, ki tako kot sorodne besede v drugih slovanskih jezikih pomeni *pripovedovati*, ali celo *govoriti* in *zagovarjati* (Snoj 1997: 21). To kaže na ustno širjenje besedila, razumemo pa jo lahko tudi kot zamenjavo za trpnik *se govori*, in hkrati posredno namigne, da je to že pripovedoval neimenovani nekdo. »Menda«, členek, ki izraža domnevo o nečem (SSKJ n.d.: 539), je manj zaznamovana beseda kot bajé in posredno ne kaže na vir ali način širjenja zgodbe.

Tretji izraz je prevzet južnoslovanski (srbski/hrvaški) izraz »kao«, ki je v neposrednem prevodu enak slovenskemu vezniku »kot«. Beseda je v slovenščini slengizem – uporabljajo jo mladi – njena uporaba pa je značilna predvsem za območja, kjer je prišlo do večjega mešanja prebivalstva in posledično vnašanja tujih besed. Pomen besede »kao« se je v slovenskem prostoru rahlo spremenil in zožil, v stavku pa ne opravlja več funkcije veznika, pač pa postane členek, s katerim gotovostno določujemo povedi. Povedano drugače, »kao« je sredstvo, s katerim pripovedovalec poslušalcu dopusti možnost, da se je to, o čemer govori, lahko zgodilo. Med vsemi naštetimi besedami lahko izraz »kao« še najbolj neposredno povežemo s sodobnimi povedkami, saj je del besednjaka mladih, ki so najpogostejši nosilci teh zgodb.

## Nosilci

Brunvand je za sodobne povedke med drugim zapisal: » /.../ pripoveduje pa jih najbolj sofisticiran »folk« sodobne družbe: mladi, prebivalci urbanih središč in izobraženci.« (1981: X). Prav mladi so največkrat predstavljeni kot nosilci sodobne folklore in z njo sodobnih povedk (Stanonik 2006: 158; Marks 2001: 227). Tej generacijsko definirani družbeni skupini lahko pripovedovanje dramatičnih, šokantnih zgodb pomeni tudi sredstvo v procesu socializacije. Toda pripovedovanje sodobnih povedk še zdaleč ni omejeno nanje, krožijo namreč tudi med drugimi družbenimi skupinami v sodobnosti, kot so na primer ljudje z istega delovnega mesta, člani društev in interesnih dejavnosti in podobno. Praktično vse oblike združevanja ljudi v družbene skupine v sodobnosti lahko že predstavljajo okolje za širjenje sodobne povedke.

(Sodobna) povedka je dialoško zastavljen pripovedni žanr, kar pomeni, da mora nujno izzvati reakcijo publike. Tako poslušalci povedko komentirajo, ji nasprotujejo in ji dodajajo nove elemente, nekatere pa odzamejo ter jo tako preoblikovano posredujejo naprej. Velika vloga sodelovanja publike je za življenje povedke tako pomembna, da je v folkloristični literaturi velikokrat predstavljena kot eden od kriterijev za njeno definicijo (Dégh 2001: 45; povzeto po Wyckoff 1993). Pri posameznem folklornem dogodku lahko vloge pripovedovalca in poslušalca oscilirajo hkrati z odzivom na konkreten folklorni tekst. S sprejemanjem publika postane tudi nosilec, vsak njen »član« pa tudi potencial-

ni novi pripovedovalec v novem folklornem dogodku, kar nadaljuje in razširi povedkin pripovedni conduit. Tako lahko že vsak folklorni dogodek raziskovalcu postreže z več variantami iste zgodbe.

Sodobna družbena situacija poleg ustnega prenosa ponuja številne druge priložnosti za širjenje folklorne, teh priložnosti pa je danes več, kot jih je bilo kadarkoli prej v zgodovini. V sodobnosti lahko izpostavimo tri elemente, ki so procese širjenja folklorne postavili na glavo in premešali ali celo izničili vloge posameznih sodelujočih v folklornem dogodku, kar pomeni, da sodobne folklorne (in z njo sodobnih povedk) ne moremo več preučevati, ne da bi te elemente upoštevali. To so: (množični) mediji, internet in popularna kultura.

Če so bili drugi folklorni žanri za svoj obstanek prisiljeni stopiti iz tradicijskih okvirov v sožitje z mediji, pa je sodobna povedka (in z njo še nekatere druge folklorne oblike) z njimi povezana usodnejše. Ta žanr je pravzaprav prvič pritegnil pozornost raziskovalcev prav zaradi svojega pojavljanja v medijih (Shojaei Kawan 1995: 103). Prve oblike sodobnih povedk, ki so jih folkloristi opazili po drugi svetovni vojni, so bile tako imenovane časopisne novice (Zeitungssagen), od takrat pa je bil pomen medijev pri širjenju teh zgodb že velikokrat poudarjen, ne pa tudi dobro analiziran. Zavedanje pomena medijev je danes nekatere raziskovalce sodobne povedke pripeljalo že tako daleč, da iščejo podatke in primere za svoje raziskovalno delo samo še v neustnih virih, kar temelji na vse bolj zagovarjani tezi, da je ustno širjenje sodobnih povedk samo še reakcija na njihovo branje oziroma posledica sprejemanja iz medijev. Povedano drugače, ustno širjenje folklornih elementov lahko vidimo samo še kot most med drugimi, množičnimi in virtualnimi conduiti (Dégh 1994: 25). Zaenkrat nimamo dovolj podatkov, da bi lahko podprli to precej drzno trditev in z gotovostjo rekli, ali je res, da so danes mediji kot primarna oblika komunikacije tudi glavno sredstvo širjenja sodobnih povedk ali da te še vedno ostajajo predvsem na nivoju ustne komunikacije. Vseeno pa je povsem mogoče, da postane folklor v medijih prevladujoča paradigma znanstvenega dela folkloristike v prihodnosti.

Mediji v prvi vrsti omogočajo, da lahko zgodbe (povedke) dosežejo mnogo večjo publiko v mnogo krajšem času, kot če bi se širile samo ustno, hkrati pa pomagajo pri spodbujanju njihove verjetnosti oziroma pri njihovem utemeljevanju v resničnosti (Brunvand 1981: XII). Velikokrat so namreč predstavljeni kot osnovni vir neke zgodbe: zaradi svoje navidezne objektivnosti so največkrat dojeti tudi kot zanesljiva in objektivna referenca za vsebino zgodbe (Dégh 2001: 61). Mediji narekujejo tudi aktualnost neke zgodbe, proces hitrega pojavljanja in izginjanja tovrstnih zgodb pa močno vpliva na kreativnost in repertoar njihovih potencialnih nosilcev.

Vlogo elektronskih medijev in virtualnih svetov pri življenju folklorne so folkloristi pravzaprav šele začeli spoznavati. Internet je s sodobno povedko povezan neločljivo, in to ne samo zato, ker veliko povedk na vsebinski ravni govori o uporabi (in zlorabi) računalniške tehnologije in interneta kot še enega od elementov sodobne družbene stvarnosti, ampak tudi zato, ker lahko na njem opazujemo enak način podajanja informacij kot v »tradicionalnih« medijih. Predvsem pa je glavna »odlika« virtualnega sveta spletnih portalov in forumov, da je od sredine devetdesetih let 20. stoletja postal središče popularnega zanimanja za sodobne povedke in danes predstavlja največji arhiv primerov tega folklornega žanra.

To dejstvo se je najočitneje manifestiralo na t.i. forumih in drugih oblikah spletnih skupnosti, ki združujejo navdušence nad sodobnimi povedkami. Uporabniki teh živahnih

in zelo obiskanih spletnih portalov si povedke izmenjujejo, jih komentirajo, vrednotijo ter celo potrjujejo ali ovračajo.<sup>9</sup> Vendar pojava/-nosti sodobne povedke na medmrežju ne moremo enačiti z »navadnim« folklornim dogodkom v smislu ustnega prenašanja. Linda Dégh celo ugotavlja, da spletne skupnosti, ki govorijo o sodobnih povedkah, pravzaprav nimajo posebnega vpliva na dejansko širjenje zgodb med ljudmi, saj so kljub splošni dostopnosti te strani precej zaprti sistemi, v katerih ima folklor težave s prehajanjem v druge conduite, tako na internetu kot zunaj njega. Sodobne povedke, ki preko uporabnikov vstopijo v ta prostor, so podvržene ugotavljanju o njihovi verodostojnosti (resničnosti), kar pa izniči pomen, ki bi ga lahko imele, če bi se razširile naprej. Spletne skupnosti tudi pri ustvarjalnem procesu in konstrukciji novih variant posameznih zgodb ne kažejo velike kreativnosti, saj naj bi bile glavni vir povedk in znanja o njih že obstoječe zbirke in teoretična literatura, predvsem Brunvandov opus (Dégh 1999: 65).

Če se je z internetom zanimanje za sodobne povedke razširilo zunaj znanstvenih, folklorističnih krogov, pa je njihova priljubljenost močno narasla, ko sta jih za svoje vzeli tudi popularna kultura in industrija, ki jo podpira. Od osemdesetih let dvajsetega stoletja naprej lahko tako najdemo številne produkte popularne kulture, ki po svoje interpretirajo pojav sodobnih povedk in jih posredujejo potrošniku<sup>10</sup>. Sklepamo lahko, da je zaradi splošnega pomanjkanja tako strokovne kot tudi poljudne literature o sodobnih povedkah v slovenščini prav popularna kultura pomagala ta pojav ozavestiti pri širšem krogu ljudi pri nas. Zelo verjetno je tudi, da so produkti popularne kulture pomagali skonstruirati slovensko terminologijo, ki se nanaša na sodobne povedke v vsakdanjem govoru. Te zgodbe so namreč pri nas splošno znane kot »urbane legende« ali tudi kot »urbani miti« in ne kot »sodobne povedke«.

### Interpretacija

Raziskovalec sodobnih povedk se ob vseh zbranih primerih zgodb in njihovih interpretacijah v folkloristični literaturi pogosto sreča z navideznim paradoksom (Brunvand 1981: 1). Zdi se namreč presenetljivo, skoraj neverjetno, da se tudi v času splošne pismenosti, hitre množične komunikacije in neprestanega »širjenja obzorij« z migracijami različnih oblik še vedno rojevajo in širijo povedke. Če so povedke v tradicionalnem pomenu besede urejale človekov svet, ga umeščale v naravo ter vzpostavljale stik z nadnaravnim, se zdi, da ob vseh družbenih spremembah za takšne zgodbe v sodobnosti preprosto ni več potrebe. Vendar je človek kljub vsemu industrijskemu napredku še vedno ranljiv, prav tako se ni spremenila prisotnost zadovoljevanja čustvenih in psihičnih potreb posameznika(-ov), še vedno so prisotne socialne krize, politični in družbeni konflikti, strahovi, dnevne in nočne more, srečni dogodki in nesreče ter podobno. Vse to lahko spremljamo in opisujemo preko poznavanja raznih oblik folklorne v sodobnosti (Brednich b.n.l.: 1047), sodobne povedke pa so tako veliko več kot samo besedila (teksti). Sporočila, ki jih nosijo, so podprta z njihovim kontekstom, za katerega predstavljajo določen pomen in izpolnjujejo določeno funkcijo. Zato je za njihovo pravo razumevanje in interpretacijo

<sup>9</sup> Nekaj spletnih naslovov: <http://www.urbanlegends.about.com>, <http://www.snopes.com>, <http://www.tafkac.org>, <http://www.dmoz.org/society/folklore>, <http://www.warphed.com>

<sup>10</sup> Slovenski kulturni prostor oblikujeta predvsem dva takšna elementa: Triler iz leta 1998 z naslovom *Urban legend* in psevdoznanstvena dokumentarna oddaja *Mythbusters*, kjer se voditelja z znanstvenimi in improviziranimi poskusi lotevata, kot temu pravita sama, »razbijanja (uničevanja) urbanih mitov«.

pomembno, da je akcija zbiranja povedk zaokrožena s podatki o kontekstu, kjer se sodobna povedka širi in živi: »Samo zavedanje o teh besedilih ni dovolj; ne bi se širila, če ljudje njihovih osrednjih idej ne bi imeli za kredibilne. Da bi razumeli splošno priljubljenost teh zgodb, se moramo zavedati tudi njihove umeščenosti v resnično življenje.« (Campion-Vincent 2002: 33).

Ob vseh različnih pogledih na sodobno povedko, lahko ugotovimo, da je pravzaprav šele njen kontekst tista *differentia specifica*, ki jo opredeli kot »sodobno«. V pragmatičnem smislu to pomeni, da analiza sodobnih povedk, ob pravilni in utemeljeni interpretaciji, raziskovalca folklore privede do svojevrstnega vpogleda v človekov način življenja, kar lahko predstavlja zelo dragocen prispevek k interdisciplinarni analizi sodobne človeške družbe in kulture v celoti.

Sporočila, ki jih nosijo sodobne povedke, se lahko izražajo na več ravneh. Večino ma so jasna in konkretna, včasih jih med folklornim dogodkom pripovedovalec publikli posreduje tudi neposredno (Brunvand 2001: 12), in izpolnjujejo vzgojno funkcijo s prikazovanjem (negativnih) primerov. Druge zgodbe posredujejo sporočilo bolj subtilno, saj predstavljajo sredstvo, kako izraziti tisto, česar se zaradi zunanjih omejitev ali pritiskov (npr. družbeno sprejetih vzorcev obnašanja) ne sme izraziti drugače. Povedano drugače, iz sodobnih povedk lahko razberemo splošno kritiko dogajanja in sprememb v družbenem okolju. Na drugi strani nosijo sodobne povedke tudi močan simbolni pomen in sekundarna sporočila, ki jih lahko izluščimo šele s podrobnim poznavanjem simbolnega konteksta, ki ga predstavlja tudi človekova osebnost. Sodobne povedke so namreč močno sredstvo za psihološko projekcijo negativnih čustev in strahov (Dundes 1980: 33–61) in tako pomagajo izražati tudi tisto, česar ljudje niti ne morejo drugače artikulirati, sem pa sodi tudi kolektivno nezavedno.

Vse značilnosti sodobne povedke – oblikovna nestabilnost, poudarjen proces lokaliziranja zgodb in konverzacijsko, dialoško naravnano pripovedovanje, pri katerem je vsebina postavljena na družbeno rešeto – so posledica njene osredotočenosti na prenos sporočila, ki je pogosto univerzalno in kot takšno lažje doseže svoj namen, hkrati pa ta značilnost odpira različne možnosti znanstvene interpretacije. In prav zaradi tega je kontekst ključen, integralen del povedke in njenega življenja v sodobnosti ter ključen faktor pri njenem razumevanju.

### Sodobne povedke v Velenju

Za območje raziskave, na podlagi katere je nastalo besedilo pred vami, sem si izbral Velenje, po številu prebivalstva peto največje mesto v Sloveniji. Zanj sem se odločil predvsem zato, ker sta sodobno Velenje oblikovali specifična historična in demografska situacija ter zato predstavlja zanimiv in bogat kontekst za življenje sodobnih povedk. V svoji petdesetletni zgodovini, odkar je uradno priznana za mesto, je Velenje doživelo večje in temeljitejše družbene spremembe kot kateri koli drug kraj v Sloveniji. Odkritje lignita na začetku 20. stoletja in posledični razvoj pomožne in samostojne industrije sta sprožila velike družbene procese priseljevanja delavcev iz več območij Slovenije in iz vseh republik bivše Jugoslavije ter Albanije. Sledila je predvsem udarniška izgradnja stanovanjske in javne infrastrukture, v veliki meri podprta z ideologijo takratne SFRJ. Zaradi hitrega gospodarskega in družbenega napredka je bilo Velenje postavljeno za zgled vsem mestom v celotni bivši Jugoslaviji, do leta 1990 pa se je imenovalo po nekdanjemu predsedniku

skupne države. Dediščina opisanega zgodovinskega razvoja so mešanje različnih etnij in narodnosti na majhnem prostoru, trki med lokalnim prebivalstvom in velikim valom priseljencev, hitra, včasih tudi nepremišljena urbanizacija in industrializacija, okoljevarstveni problemi in podobno. Vse to je oblikovalo in še oblikuje specifičen družbeni in kulturni kontekst, ki se zrcali v sodobni folklori.

Najpogostejši motivni tip sodobnih povedk v Velenju so zgodbe, ki govorijo o različnih vrstah kontaminacije hrane. Ta se kaže v različnih predmetih ter delih živali in človeškega telesa, ki jih gost dobi v hrani (pripravljeni ali surovi), ki jo je naročil pri trgovcu ali gostincu. Velenjske povedke o kontaminaciji hrane na motivni ravni izpostavljajo dve družbeni skupini, ki se jim zlo dejanje v zgodbi najpogosteje pripiše: tujce/priseljence in mesarje. Povedke slednjim skoraj enotno pripisujejo uporabo človeškega, celo izključno ženskega mesa za mesarske proizvode. Pri razumevanju teh povedk moramo poleg pejorativnega odnosa do mesarjev kot poklicne skupine upoštevati tudi očiten namig na kanibalizem oziroma na kršenje tega tabuja, česar pri drugih zgodbah o hrani ne najdemo.

S<sup>11</sup>: *Par desetletij nazaj naj bi v Šaleku živel en mesar, ki je ženske ugrablju pa iz njihovih jošk mēso uporablu za svoje izdelke. Men se zdi, da je delu mesni sir al ka že iz tega. Zato si js tega nikol nism upu jest! To mi je pa povedla moja oma. Sam verjetno pa ni res.* (6)

S: *Je mesar iz bližnjega kraja vozu ženska trupla, in sicer zgodilo se je tk, da je na poti v Vojnik na enmu rukerju so se odprla vrata tovornjaka in iz tistega tovornjaka je padla ženska noga. In pol so ljudje začeli govorit, da daje žensko meso v hrenovke.*

R: *Kako pa veš, da je bila ženska noga in ne moška?*

S: *Ja ne vem, mogoče je bla pa nalakirana (smeh).* (1)

Variante povedk o mesarjih lahko interpretiramo tudi kot odraz odnosa ljudi do smrti in ubijanja, s katerima se mesarji vsakodnevno srečujejo, to pa jih močno družbeno zaznamuje. Še več, mesarji so družbeno sprejeta in potrjena »destruktivna« skupina, ki imajo v rokah moč vzeti življenje. V povedkah je izražen prikrit strah pred zlorabo te moči; če zmorejo brez zadržkov vzeti življenje živali, so ga zmožni vzeti tudi človeku.

Zgodba o dekletu, ki se samozadovoljuje z nekim predmetom ali spolno občuje z živaljo (motiv zoofilije), je v Velenju precej pogosta in je razširjena predvsem med osnovnošolci in mlajšimi srednješolci. Skupni element vseh variant te povedke je, da po spolnem aktu del predmeta ostane ujet v dekletovi nožnici.

S: *Js se spomnem, ko smo enkrat meli v osnovni šoli za malco hrenovke. Pol se je pa kr naenkrat začelo govorit, da je ena punca vzela tisto hrenovko pa šla na WC, pa da si jo je not porinala, pol se ji je pa zlomla, pa je ni mogla več vn dobit. In pol je kao ravnatl klicu rešilca, da so ji šli v zdravstveni dom tisto vn spravit.* (2)

<sup>11</sup> Pri zapisu povedk, ki sem jih zbral na terenu, uporabljam na začetku posameznih replik inicialke, ki povedo, kdo je njihov »avtor«. To so S(ogovornik), R(aziskovalec) in I(nternetni informator). (op. p.)

Psihoanalitični diskurz o folklori pravi, da je ena od njenih pomembnih funkcij tudi ta, da predstavlja sredstvo, s katerim lahko izražamo nezavedno, tisto, česar neposredno ne moremo ali ne znamo artikulirati (Dundes 1988: 36). Konkretno zgodbo lahko v luči te funkcije razumemo kot obrambni mehanizem, ki pomaga izraziti strah pred prvim srečanjem s spolnostjo oziroma pred prvim spolnim odnosom; strah pred tem, da če bo deklica nekaj vstavilo v svojo nožnico, da bo to tam tudi ostalo, kar pomeni, da jo bo to zaznamovalo za vedno. Misel o izraženem strahu lahko peljemo še korak dlje in lahko povedko interpretiramo tudi kot izraz bojzani pred spočetjem in nosečnostjo. Analogija med faličnim predmetom, katerega del ostane ujet v nožnici, in spočetjem je očitna.

S1: *V Velenju, tam na jezeru, tam, kjer so one hiše pri stadionu, je kao ena ženska živela in je s psom pač seksala, a ne. Js sm to slišal, mi je to moj cimer povedal. In baje pes, ko konča, mu baje ...* (4)

S2: *Mu bula zraste ...* (2)

S1: *ne vem, nekaj mu nabrekne in ga potem ven ne dobi. In so jo morali potem v zdravstveni dom peljat, pa ga ven dobit.* (4)

S3: *Ja sam to se psu menda res zgodi!* (14)

Gornjo povedko lahko razumemo tudi v luči druge funkcije. Sploh v drugem primeru je očitna tabu zoofilije, v obeh primerih pa je prikazano »nenaravno« spolno občevanje, ki odstopa od norm, sprejetih v družbi. Kot »nenaravna« spolnost je v družbi pojmovano tudi samozadovoljevanje, ki ga opisuje prva zgodba. Ker je deklica v obeh primerih prekršilo družbeno sprejete norme spolnosti in spolnega občevanja, se mora soočiti s posledicami, ki prinašajo telesno anomalijo, to pa lahko odpravi samo družbena avtoriteta oziroma avtoriteta odraslega sveta; v tem primeru zdravnik z operativnim posegom.

S: *Pač kao naj bi se zgodilo to, da je pač ena gospa kupla nek ful zajeban avto, ne vem, audi A5, A6, kao ful drag. In ko je hotla parkirat noter v garažo, je glih tk nekod ... bil je ful širok avto, pa je pač butnala in je špegu dol padu pa se razbil. In pol je tam za steklom, ko se je razbil, pač ko je špegu dol padu, je bil kao rezervn ključ od avta noter skrit. Pa ona ni vedla pa njej tudi niso povedli, ka naj bi bil ta ključ noter skrit. In pol kao naj bi blo to, da pač proizvajalci sami naštimajo noter ključ, da se ga lažje ukrade, da pol to mafiji prodajajo al ka.* (7)

Zadnji primer se sooča s precej pogostim pojavom kraje avtomobila, ki je grožnja, s katero se vsakodnevno srečujejo predvsem prebivalci urbaniziranih naselij. Vendar se v lokalno dogajanje celo v aktivni vlogi vmeša velika proizvajalka avtomobilov, mednarodna korporacija, ki z načrtnimi dejanji pomaga lokalnim tatovom. Ta pomoč pri kriminalnem dejanju je v navedeni povedki predstavljena celo kot partnersko sodelovanje, kar dá zgodbi novo razsežnost za njeno interpretacijo.

To sodobno povedko lahko namreč razumemo v luči drugega pomembnega aspekta, ki ga je izpostavil Gary Alan Fine (1979). V njej lahko vidimo funkcijsko vrednost, saj izraža strah pred pretirano industrializacijo družbenega okolja, predstavlja pa tudi sredstvo, kako se soočiti s brezosebnimi velikimi korporacijami, ki z upravljanjem materialnih dobrin usmerjajo življenje malega človeka, kot se jim zazdi (Fine n.d.: 479). Velenjska povedka gre še korak dlje od golega prikaza brezbriznosti brezosebne velike korporacije in

izpostavi teorijo zarote, aktivno načrtno škodovanje svoji stranki, prelomljeno poslovno sodelovanje, dokaz zahrbtnosti in dvoličnosti. Tako jo lahko razumemo tudi kot splošen izraz nezaupanja proizvajalcem in distributerjem materialnih dobrin v sodobnem družbenem okolju.

## Sklep

Po opravljenem zbiranju in analizi sodobnih povedk v Velenju se lahko strinjam z mednarodno folkloristično skupnostjo, ko pravi, da dokončne definicije sodobne povedke (še) ne moremo sprejeti. Glede na to, da gre za folklorno obliko, na katero je folkloristika prvič opozorila šele pred pol stoletja, je razumljivo, da vsako novo delo o sodobnih povedkah izpostavi nove neznanke in reflektira stare, med katerimi še posebej izstopa vprašanje, kaj je pri sodobni povedki sploh sodobnega in zakaj jo ločevati od povedke v tradicionalnem pomenu. Tako zaradi množice različnih idej tudi ne moremo povsem odgovoriti na večkrat zastavljeno vprašanje, ali gre pri sodobni povedki za poseben žanr ali ne. Ob vseh zastavljenih in neodgovorjenih vprašanjih, ki zaznamujejo raziskovanje tega folklornega pojava, se zdi, da sta vso zmedo in nejasnosti še najlepše ilustrirala Gillian Bennett in Paul Smith z ironično opazko – parafrazo poročne zaobljube mladoporočencev: » /.../ ta stvar, ta koncept, ta fenomen, ki se v dobrem in v slabem, v revščini in bogastvu ter v bolezni in zdravju imenuje 'sodobna povedka'.« (1990: 9). V vsakem pogledu gre za kontroverzno in morda prav zaradi tega najbolj zanimivo folklorno obliko v sodobnosti.

V luči prizadevanj za interdisciplinarnost humanistične in družboslovne znanosti lahko folkloristika z empiričnimi raziskavami in z interpretacijo sodobnih povedk vsekakor pomaga bolje razumeti sodobno družbo in kulturo. In obratno: podatki o sodobni družbi (torej o kontekstu), ki jih prispevajo druge znanstvene discipline – antropologija, etnologija, psihologija, sociologija, zgodovina in podobno – lahko folkloristiki pomagajo bolje razumeti pojav sodobne povedke, najbolj »sodobnega« od vseh žanrov pripovedne folklore.

## Literatura

Ben-Amos

1976 'Introduction'. V: *Folklore genres*, Dan Ben-Amos, ur. Austin, London: University of Texas Press. Str. 93–123.

Bennett, Gillian

1985 'What's »Modern« about the Modern Legend'. *Fabula* 26: 219–229.

Bennett, Gillian in Paul Smith, ur.

1990 *Contemporary legend: The first five years*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Brednich, Rolf Wilhelm

b.n.l. 'Sage'. *Enzyklopädie des Märchens* 11 (3): 1041–1050.

1990 *Die Spinne in der Yucca-Palme*. München: C. B. Beck.

Brunvand, Jan Harold

1981 *Vanishing hitchhiker*. New York, London: W.W.Norton & Company.

- 1984 *Choking doberman*. New York, London: W.W.Norton & Company.
- 2001 *Encyclopedia of Urban Legends*. New York, London: W.W. Norton & Company.
- Campion-Vincent, Veronique
- 2002 'Organ Theft Narratives as Medical and Social Critique'. *Journal of Folklore Research* 39 (1): 33–49.
- Christiansen, Reidar Thoralf
- 1985 *The Migratory Legends: A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Dégh, Linda
- 1994 *American Folklore and the Mass Media*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press.
- 1999 'Collecting legends today'. V: *Europäische Ethnologie und Folklore im Internationalen Kontext*, Ingo Schneider, ur. Frankfurt am Main, Berlin, Bern Bruxelles, New York: Peter Lang. Str. 55–66.
- 2001 *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press.
- Dégh, Linda in Andrew Vázsonyi
- 1977 'Legend and belief'. V: *Folklore genres*, Dan Ben-Amos, ur. Austin, London: University of Texas Press. Str. 93-123.
- Dundes, Alan
- 1980 *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana Univeristy Press.
- Fine, Gary Alan
- 1978 'Cokelore and Cokelaw: Urban Belief Tales and the Problem of Multiple Origins'. *Journal of American Folklore* 92: 477–482.
- Fischer, Helmut
- 1991 *Der Rattenhund*. Köln in Bonn: Rheinland-Verlag.
- Kropej, Monika
- 1996 'Prošnja za sodobne zgodbe: Nenvaden vlom'. *Glasnik SED* 36 (1): 51.
- 2004 'Sodobne zgodbe študentov Univerze v Ljubljani'. *Traditiones* 33 (1): 175–200.
- 2003 'Contemporary legends among Slovenian students in Ljubljana'. *FOAFtale news*, 56, str. 1–5.
- 2005 'Contemporary Legends from the Slovene Karst in Comparison with Fairylore And belief traditions'. *Studia Mythologica Slavica* 8 (1): 227–250.
- 2007 'Folk narrative in the era of electronic media : a case study in Slovenia : paper presented at the 14th congress of the ISFNR, Tartu, July 26-31, 2005'. *Fabula* 48, (1/2), str. 1–15.
- Marks, Ljiljana
- 2000 *Vekivečni Zagreb: Zagrebačke priče i predaje*. Zagreb: AGM.
- 2001 'Suvremena hrvatska usmena kazivanja i njihov europski kontekst'. V: *Drugi Hrvatski slavistički kongres: Zbornik radova II*, b.n.ur. Zagreb: Hrvatsko filološko društvo. Str. 227–235.
- Mayor, Adrienne
- 1992 'Ambiguous Guardians: The »Omen of the wolves« (a.d. 402) and the »Choking Doberman« (1980s)'. *Journal of Folklore research* 29 (3): 253–268.
- Piko-Rustia, Martina
- 2001 'Sodobno pripovedništvo na Koroškem'. *Glasnik SED* 41 (1,2): 65–67.



Shojaei-Kawan, Christine

1995 'Contemporary Legend Research in German-Speaking Countries.' *Folklore* 106: 103–110.

Snoj, Marko

1997 *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

SSKJ

1994 *Slovar slovenskega knjižnega jezika*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Stanonik, Marija

2001a *Bela Ljubljana*. Ljubljana: Kmečki glas.

2001b *Teoretični oris slovstvene folklore*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

2006 *Procesualnost slovstvene folklore*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

2008 *Interdisciplinarnost slovstvene folklore*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU. 56–83.

Wolf-Knuts, Ulrika

1987 'Modern urban legends seen as migratory legends'. *ARV* 43: 167–177.

### Internetni viri

<http://www.velenje.com>, pregledano 26.9.2009;

<http://www.urbanlegends.about.com>, pregledano 17.9.2009;

<http://www.snopes.com>, pregledano 17.9.2009;

<http://www.tafkac.org>, pregledano 17.9.2009;

<http://www.dmoz.org/society/folklore>, pregledano 17.9.2009;

<http://www.imdb.com>, pregledano 23.9.2009;

<http://www.vest.si>, pregledano 6.9.2009;

### Contemporary Legends: A Reflection about the »Most Contemporary« Genre of Folk Narrative Research

Ambrož Kvartič

Ever since the American folklore scholars (Linda Dégh, Jan Harold Brunvand et. al.) have described the phenomenon of contemporary (urban) legends – legends that circulate primarily in urban environments and are dispersed not only orally from one person to another but can be found in the mass media as well – this folklore genre has gained significant international scientific attention. In Slovenia however, contemporary legends have yet to be studied. Monika Kropelj was the first Slovene folklore scientist to bring up contemporary legendry. She did so in 1996 via a manifesto towards the reader, inviting one to contribute to the »modern stories« in her article in the *Slovene Ethnological Society Bulletin*. *Not much has been done afterwards – some stories that can qualify as contemporary legends can be found in published collections of folk narratives, but the theoretical work has just started.*

*One cannot fully understand the phenomenon of the contemporary legend without seeing the recent atmosphere in the international folklore studying community.* In the second

half of the 20<sup>th</sup> century folklore took on new forms with the folklore scholars, and new narrative genres emerged, proving that it is quite wrong to think that the industrialization and informatics of today have nothing to do with folklore and that it is only the subject matter of the past.

*Among all folklore genres of today, the contemporary legend is the only one that is described by the term »contemporary«.* The classic definition of these stories is that they are the account of an experience or an event considered as factual, or in other words, unlikely stories told as true. They are still distributed orally but the mass media, internet and even the products of popular culture (such as movies) are bringing them to a much wider audience by creating new, ever changing folklore *conduits* and on the other hand creating “scientific” public interest in them outside the milieu of folklore scholars. The themes and motifs of these legends, however, are not entirely new. They can be found as early as in the 19<sup>th</sup> century all across Europe and Anglophone America, meaning that they have had a certain function for the people during a longer period of time, and that they can be studied as migratory legends. But what shapes these motifs into legendry of today is the modern-day context that feeds them and which they reflect. That means that they can live in a society only if they have become localised – describing a world close to those who tell them and those who listen to them. The life of contemporary legend is strongly affected by its relation with other contemporary genres of folklore, such as memorates (personal narrative stories), rumours and jokes. In the field, one can observe the formal transformation of stories from one genre to another, as they are formally very unstable, emerging in the everyday chats among people in various situations.

The paper presents a few examples of contemporary legendry in Velenje, a young industrial town in the North-West of Slovenia, defined by mass immigration from all republics of former Yugoslavia following the discovery of coal in the area. »The melting pot« of different national and regional identities represents a unique context for many types of urban legends, jokes and other contemporary folk narrative genres to emerge and circulate, reflecting local aspects of Velenje as well as a wider content and formal influences. In Velenje one can find manifold contemporary legend motifs that portray a certain age, professional or religious groups, as well as fairly common stories that reflect people’s subconscious fear towards the “Other” in their society.

# Folklore in Mass Media: National Garb, Places of Identity and Fairies in (Post)communist Advertising

Simona Klaus

*There are many ways in which folklore elements, motifs and events appear in the mass media. I will try to put forward some examples in Slovenian advertising and analyse the elements of folklore used. The advertisements in question have been made between the 1970's and the end of the 20th century and for better understanding of the broader social situation in those various times, the political situation is also mentioned.*

*The aim of the article is to show the variety in using the folklore motifs in Slovenian advertising through a longer period of time. The advertisements in a way reflect the social climate in which they were made and the folklore motifs are also used to express a particular agenda. It has to be pointed out that the connections between folklore motifs, advertisements and political agendas are made from the subjective viewpoint of the author.*

Slovenia, as an ex-Yugoslav republic, developed through most of the 20th century under a communist regime. Communism in Yugoslavia, which was relatively anti-Western, was able to spread its propaganda, the sense of brotherhood and unity through control and censorship of the mass media. Until the 80s, advertisements and the folklore elements which appear in them represented the Yugoslav union. Slovenia separated from Yugoslavia and became independent in 1991. The same strategy was used, but this time the goal was to strengthen the newborn country's identity.

Swift technological development and the rise of the mass media in the last decade have influenced human society and the way of life. Humankind was able to adapt to the new media and use them to reach its goals; political propaganda, advertising or transmission of myths and legends. It is well known in the contemporary field of ethnology and anthropology that elements of folklore appear in the mass media, although they are often transformed and used in numerous different ways. In this article we will take a look at advertising and four examples of ads in which various folklore elements can be identified. Since Slovenian independence welcomed the arrival of the global processes or "westernization" of Slovenian society, one of the results was that advertising of foreign traditions and folklore elements appeared in local mass media.

In my thesis, I argue that the changes of the post-communist era can be seen through the use of folklore elements (such as folk songs, national garb, folk beliefs, sayings, legends etc.) in commercials. Four examples of Slovenian television advertisements, each with its own type of folklore elements used, will be analyzed in this paper in order to illustrate the social and political situation in the 1980s, 1990s and at the end of the 20th Century.

### About advertising and its functions

We can say that sooner or later every new medium is “affected” by advertising. An advertisement (or shorter - ad) promotes services and products in various ways and spaces. Ads exist in many forms; oral, printed or digital and appear in newspapers, on television or radio, in games, on the internet, posters etc. Advertising has developed together with the development of various mass media and has undergone many changes since the 1980s, when numerous styles, concepts and patterns of advertising began to appear (Goldman 1992: 4). It has become inseparable from our everyday lives and reality. Renée Dickason argues that “*advertising has become a fully emancipated partner in the audiovisual media and has come to be an accepted part of the spectacle offered by television*” (2000: 1, 159). Today we can observe advertising in its full strength and colourfulness. Defining the various roles of advertising in the modern world can help us to understand capitalist societies in the past and today. This article sees certain ads firstly as a means of selling products and secondly as promoters of ideological agendas. This second function is often not planned and it appears after the public sees it and defines it in this way. The examples analysed here can be divided into two parts; three advertisements (*Radenska*, *Bono cookies and Dobre vile*) were made for companies and are part of their internal marketing process, the fourth example (*Slovenia, my homeland*) is special because it was made as a part of tourism promotion and was a part of a broader spectrum of activities through a longer period of time<sup>1</sup>. With mixing the third aspect, folklore motifs and elements, things become even more complex. I’m aware of the problematic stance when claiming that folklore elements used in advertisements promote ideological values in societies. The analysis of forums and blogs and newspaper articles has made it clear that the public sometimes construct different meanings, and I will argue that this happened in the case of the examples mentioned below.

Advertising has become a very diverse (and costly) part of our everyday reality. It comes directly to the consumer and it has “*a capacity to induce belief*” (Book, Cary, Tannenbaum 1995: 107-108). Advertising is a part of the larger process of mass marketing which includes design, packaging, and retail display. Through it, as carried through the mass media, the imaging process reaches the consumer, publicly and privately. The idea of “consumer need<sup>3</sup>” has its roots in the needs of individuals, which appear under certain circumstances (they can be learned). The “need” has its social and spiritual role in society (Ule 1996: 14-17). Products have symbolic meaning, which defines a number of different needs, desires and values (Wernick 1991: 33, 34). And this symbolic part is in my opinion the area where secondary meanings of the ads formulate. Even though goods are knitted into our social lives through advertising, sometimes the outcome of the ad campaign has unexpected consequences in the society as one of the examples below will demonstrate. The ads in question were aired on television, which is incorporated in our everyday life to such a degree that it is complicated to recognize what kind of impact on society the mass media do have and vice versa. The television is a specific medium which both reflects and

<sup>1</sup> First ideas about tourism promotion were expressed in the early 1980’s, the ad was recorded in 1986 and aired in 1987, but the promotion went on under various other slogans (Prepadnik 2008).

<sup>2</sup> The saying *Seeing is believing* seems to be very in place at this point.

<sup>3</sup> The advertisement’s logic conceals this by inverting the relation between subject and object, depicting commoditized relations as real (or desirable and attainable) (Goldman 1992: 35-36).

interprets society and influences it. This article will try to show its (sometimes not completely controlled) power of persuasion and of promoting certain values, ideology and ideas to audiences through a longer period of time.

### Is an ad a mirror of society and can it be a medium for ideological influence?

An advertisement can be both at the same time, a mirror of society and a medium for ideological influence. It will be shown below that the social circumstances are reflected in an ad and are also often used in the script to make the ad more familiar to the public. The claim that ads are mirrors of society opens a lot of new questions about relationships between making and creating advertisements and a certain cultural background. Whoever wants to create a successful advertisement has to be aware of the fact that the audience is much segmented. Television holds its power in the ability to address a huge population at the same time. In the contemporary advertising industry this fragmentation means that TV (and all other) ads must be written to address these various segments (Book, Cary, Tannenbaum 1995: 107). Advertising companies define their focus groups through research before the making of an ad. People forming different audiences are defined by their age, sex, interests, hobbies, beliefs, education, religion etc. Audience reaction to advertisement is a crucial point for an ad to be successful or unsuccessful. One way of understanding the mirror concept is to look from the global perspective. Companies that aim to advertise their products or services globally, have to adapt the marketing strategy to the specific location or country. Marieke de Mooji stated that all manifestations of culture, at different levels, are reflected in advertising. As a result, effective global advertising reflects culture, is a mirror of culture (de Mooji 1998: 38). Effective advertising uses the symbolization of products to simply deliver back to people the culture and values that are their own (Wernick 1991: 42).

On the other hand, advertising agencies face problems when integrating aspects of culture into their ads. Language for example is the reflection of culture, and words expressing people's values cannot be easily translated (de Mooji 1998: 61). It is often not possible to use the same advertisement in different countries. There are some difficulties with the translation of the *Dobre vile* ad because there is a play on words in Slovene which is hard to explain in English<sup>4</sup>. Even the ads that are made in the way which allows for translation, sometimes don't appear to be as good as they should. Music is another problematic aspect of culture used in advertising. "*A people's music is inseparable from their lives, and songs represent an important part of their identity*" (de Mooji 1998: 59). There will be an interesting example of this aspect below.

The connections between advertising and ideologies are indeed complex. Advertising draws deeply from the predispositions, hopes, and concerns of its audiences, but it reformulates them visually to suit its own purposes, not always reflecting meaning but rather reconstituting it. Ideologies which exist as systems of belief in all world cultures, build their credibility mostly with the help of images. "*Images are an important means through which ideologies are produced and onto which ideologies are projected*" (Sturken and Cartwright 2001: 21). And as a consequence, advertisements can be a suitable means for the transmission of ideological agendas. There are several ideologies that exist in a society

<sup>4</sup> In Slovene, the word *vile* means both fairies or hayfork but it is not the same in English.

at the same time and there are constant fights for hegemony<sup>5</sup> between them. Ideologies mainly exist collectively; they strengthen individuals' sense of belonging to society and promote the ruling class agendas. It is interesting to note that especially film and television are media in which we see reinforced ideological constructions (Sturken in Cartwright 2001: 21-22).

### Folklore and the mass media

Throughout the 20th century folklorists had a strict definition of what their field of research is supposed to be. In times when anthropologists discovered and studied »primitive« peoples all over the world, folklorists tried to save traditional dances, songs and events, poems and myths, the heritage of previous generations of their homelands. Studies of illiterate rural people, usually peasants, and their oral traditions kept folklorists busy until the late 1970s. The mass media were well established by then and folklorists saw a great threat in them. Folklore elements and old traditions were vanishing in front of their eyes, as the mass media spread in the everyday life of people, and societies and cultures changed very rapidly. It was impossible for folklore to maintain its existence without field of study and as a matter of necessity; great changes had to be made (see Dundes 1980, Bendix 1997: 10).

Folklorists had to redefine their area and objects of study. Alan Dundes refused the definition of folk as illiterate rural peasants and instead said that "the term folk can refer to any group of people whatsoever who share at least one common factor" (1980: 6-7). There is an important concept in folkloristics that had defined its field of study from the beginning – authenticity. Regina Bendix showed in her book *In search of authenticity: the formation of folklore studies* that in the past the authenticity was the main criterion for defining the object in folkloristics (1997: 5). The search for authenticity among scholars led them to unspoiled rural inhabitants and to their past rituals. Bendix is against the further use of the concept of authenticity in folkloristics (1997: 7-10). With that put aside, and also the redefinition of folk and the theory of variability of folklore elements, folkloristics was saved from decline and new areas of research were opened. If folklore elements existed in multiple forms and places, their transmission wasn't only oral, but also written and visual. Printed and visual media were soon recognised as places of traditional and/or folklore elements. Of course, the changes didn't happen overnight and a few major researches had to be published in order for mass media to be fully recognised as a field of folklore studies (see Sullenberger 1974, Dundes and Pagter 1975, Dégh 1994). It soon became clear that the mass media contribute to the existence and development of folklore. Now, not only can we study variations of folklore in various mass media, we can also see the rise of new folklore forms<sup>6</sup> as a consequence of their existence in the mass media (Dundes 1980).

Slovenian folkloristics was facing the same problem; defining the field of study anew, and looked upon and followed – although in a somewhat slower fashion – the international folklorist community and its struggle to define folkloristics in the changed world of mass media and the information society. The development of visual anthropology promoted new research methods in other fields of study, including folkloristics. Not only did

<sup>5</sup> Antonio Gramsci introduced the concepts of hegemony and counter hegemony in the 1930s (see Sturken in Cartwright 2001: 53-54).

<sup>6</sup> Alan Dundes writes about computer folklore and folklore about computers (1980: 17).

the visual recording of songs, dances and rituals blossom, but the appearance of folklore motifs in the mass media ceased to be seen only in a negative way, i.e. as folklorism.

Many forms of folklore elements appear in various mass media<sup>7</sup>, from myth, legend and fairytale to costumes, songs and dances. At this point, we should ask ourselves, why are folklore elements used in the mass media at all? It is not easy to find an answer, but a lot of scholars have stated that the key to the use of folklore in such ways lies in its effect on people. For those who recognise folklore elements, they feel familiar with it and they have an “aura of credibility”. Another thesis sees folklore as the field of an irrational, fictional and dream world (Sullenberger 1974: 56). And where better to use this irrationality than in television advertising? Heroes defeating/cleaning stains from clothes, guys getting girls because of an irresistible after shave/love potion, elves, fairies and gold fish granting wishes etc. We can often hear about the magical effects that certain products have. Tom E. Sullenberger made a case study of advertising in the USA and found many interesting parallels between figures in commercials (for example Green Giant, Mr. Clean, White knight of Ajax) and various myths and folk beliefs in different places of the world (1974). Twenty years later, Linda Dégh wrote about *American folklore and the mass media* in the early 1990's and analysed folklore genres from many different aspects. She talks about variants and the folklorization process, Märchen and legends in advertising, career choices of women etc. and constantly intertwines folklore with the mass media (1994). Her work is of great importance for folklore studies, since it discusses many issues and phenomena we encounter when doing research on folklore elements in the mass media today.

There has so far been little attention focused on new types of folklore or on the old ones used in different contexts in Slovene folkloristics. Some observations were made upon how folklore events are presented in the mass media (see Ülen 2008), and Monika Kropelj (2008) has written about folk narrative in the time of the electronic media, but this area of study remains less popular among scholars than do other topics.

In my research thesis, and later one of my articles (2007), I analysed the image of vampires from the times of oral folk narrative to computer technology, and it became clear that folklore is a fluent process, in which motives are not bound to a certain location, but travel through various media and change constantly. This paper will try to present some elements of folklore and their usage in the mass media on Slovenian television from the 1970s until the late 1990s, from being part of communist Yugoslavia until becoming an independent democratic republic. The view point will not be focused upon one particular motif, instead, one of the central points of our attention will be focused on the ideological messages in advertisements, their meaning and impact (if any) on the broader society.

### **Folklore in advertisements promoting unity – Radenska ad**

Before I present the selected television advertisements with folklore elements, let me briefly explain the political and social situation of the time period in which the ads were created. It is important to be acquainted with the time background of the mentioned ads, to understand their relevance and the function of folklore elements that were used.

Political and social situation in Yugoslavia (→1980)

<sup>7</sup> Newspapers, Radio, Television, Internet, Games etc.

After the end of the Second World War, Yugoslavia, as an ally of the Soviet Union, raised the Iron curtain in order to isolate itself from neighbouring Italy and Austria. In 1948 a huge quarrel took place between the Soviet Union and Yugoslavia, the consequence of which was an economic and military embargo on Yugoslavia by the Soviet Union. In this way Yugoslavia was forced to open up toward the West in order to get help, but in the 1950s it started to define itself as the Non-Aligned Movement with some other world countries. The communist party, secret police and army had all the political power in the country, and all liberal movements and parties were destroyed and prohibited.

The mass media were under strict control of the communist party and the program was strictly ideological. Communist propaganda existed at every corner and was a part of the individual's life from his/her birth, in school, work, home, hobbies, sports etc. Slogans filled the daily papers, radio and television, slogans of brotherhood and equality of all the six Yugoslav republics. Advertisements were also highly influenced by communist control but there were also some attempts at rebellion. In the case of posters, Cvetka Požar and others (2000) in their work *Vsi na volitve! (Everyone go vote!)* write about a poster for a governmental event that featured a rebellious idea that even the communist censorship commission failed to notice and even rewarded the authors. Later, when the poster was displayed and the »secret« message revealed, a huge affair arose and some people in the censorship commission lost their jobs.

The following example can be seen as being made according to the standards of the communist regime. The Slovenian company Radenska made an advertisement in the late 1970s for their main product, mineral water. The lyric<sup>8</sup> of the song which stretches over the whole advertisement is about the mineral water and its characteristics. The song is sung by various people, inhabitants of all nations and nationalities (including Albanian), some in their costumes, and others in ordinary clothes. Some on their mountain tours or at work, some at home. There is also a wedding scene. What is interesting about this advertisement is the fact that when the scene changes from one republic to another, people change with it and the language of the song adapts to it (see footnote 13). The last comment says: *Everything changes, Radenska stays the same.*



Figure 1 and 2: Advertisement for mineral water Radenska Tri srca (1970's)

<sup>8</sup> Крепи, združuje in osvežuje (Slovenian)/ Radenska nas spaja (Croatian)/ Haj krijepi duuuuuuuuu (Bosnian)/ Furtom osvežava (Autonomous province of Vojvodina)/ Бре ова Раденска с цели свет нас спаја (Serbian)/ Të vjet na që na për shkon, Radenska që na bashkon (Albanian)/ Krijepi dušu osviježava (Montenegrin)/ Раденска спојува (Macedonian). (Strengthens, unites and refreshes/ Radenska connects us/ Strengthens the soul/ Refreshes/ This Radenska unites all of us/.../Strengthens the soul refreshes/ Radenska with love).



This advertisement contains ideological features together with folklore elements on several levels. The leading idea is the brotherhood and equality of all nations, and even ethnic groups within Yugoslav borders. The most obvious is the song which is sung in various languages and in the typical local melos. In addition to the song, the scene changes and shows peoples of various ethnic groups. Some of them are wearing traditional garb<sup>9</sup>, which is one of the folklore elements. Besides the language and melody (again a folklore element) of the song and the appearance of people who appear in the ad, the scene also helps the viewer to recognise the chosen (ethnic/national) region.

It is hard to analyse the impact of the advertisement on the addressed society but we can assume they were some positive reactions to it. Many generations remember this commercial and describe it as legendary or very memorable. Even younger generations recognize it, mostly because it appears on various internet sites<sup>10</sup>, blogs and forums. If we look at those sites, we can see numerous positive opinions, thoughts, personal memories and nostalgic comments. It is usually ranked very high. This alone creates the notion of a very successful advertisement (see footnote 15).

### Advertisement becomes part of folklore – Slovenia, my homeland ad

This advertisement was aired in times when any nationalistic references were most unwelcome. A period of severe economic and political crisis began for Yugoslavia after the death of its great leader Josip Broz Tito in the year 1980. Leading politicians tried to hide the seriousness of the crisis from people and promoted the ideas of unity and brotherhood. Throughout the 1980s the crisis was getting deeper and the political situation tenser, but specially in the late 80s and early 90s, things became critical. The idea of independency became stronger and stronger in several Yugoslav republics. Slovenia, as the most industrially successful republic in Yugoslavia, had strong tendencies to become a post-industrial society and to become equal to other developed European countries. It was said by some other Yugoslav republics that Slovenia was being egoistic in the economical sense, West-oriented, promoting consumerism and modernity<sup>11</sup>. In communist and socialist ideology, there was no room for consumerism and all “the bad things” that capitalism brought. This was not the first nor the only notion of fear of capitalism in Europe, for it is also known in academic discourse (see Goldman 1992: 8, Cronin 2004: 3).

Slovenia, my homeland is an ad created to promote tourism in Slovenia and it was only one part of a broader project<sup>12</sup>. But it has strong (unintended) nationalistic references (Kuhelj Krajanović and Šmuc 2007: 65). I've chosen this advertisement as it is an example of how an advertisement itself becomes folklore. There are not as many references to folklore and those few that appear have less importance than those seen in the previous advertisement.

<sup>9</sup> Bosnia, Montenegro and Macedonia.

<sup>10</sup> To name just a few internet sites: Youtube: [http://www.youtube.com/watch?v=anB\\_1\\_malmM](http://www.youtube.com/watch?v=anB_1_malmM), online lexicon: <http://www.leksikon-yu-mitologije.net/read.php?id=2012>, Mojvideo: <http://www.mojvideo.com/video-cult-reklama-radenska/6422ed667171af28e896>, RTV Slovenia: <http://www.rtvslvo.si/mojvideo/avdiovideo/stare-reklame-radenska-v-jugoslaviji/1428/>.

<sup>11</sup> A more detailed text about the Yugoslav political and social situation can be found online: [www.hervardi.com](http://www.hervardi.com).

<sup>12</sup> The project began in the early 1980's and included various slogans, ads, participation calls, posters etc. (see Prepadnik 2008).

The first scene in the ad shows hills and forest and the melody begins. A man is walking down the road and carrying a ladder; he's coming towards camera, but then turns right and stops in front of a blank yellow board. The viewer can easily recognise the landscape behind him as the Logarska Valley (northern Slovenia). The images that follow show scenes from everyday life; horses in Lipica, then the camera returns to the man, who is drawing something on the yellow board. Images of a gardener, woman painting on a “*majolka*” vase, mountaineer, two men building a fence and then the man again. Some scenes from the coast are next, not showing the sea or architecture but a sailor, people working in a restaurant and in a hotel appear. Also some men come towards camera, wearing t-shirts with the written slogan *Slovenia, my homeland*. As the camera shows the man again, we already see parts of words he had written or drawn on the yellow board and they are from different languages. At the same time the song begins. The lyrics<sup>13</sup> were regarded by many, especially by the Yugoslav leadership of that time, as being very nationalistic. The scenes that follow picture an early morning and people preparing to start their working day. The traditional dish *potica*<sup>14</sup> or *šarkelj* appears. Just before the viewer takes a look at the yellow board again, another place of identity appears. It is one of the most popular tourist attractions, lake Bled. We see in the next part of the ad that the man wrote Slovenia at the bottom of the board. He steps aside, takes the ladder and is admiring his work. The camera slowly distances the view and when the man is already leaving, the whole yellow board appears in front of us with the word *Welcome* in seven foreign languages. But what is the most important, the languages don't derive from other Yugoslav republics, they are languages from other European countries (German, English, French, Italian, Hungarian (twice) and Slovenian at the bottom). The scene finishes with the man walking back along the same path on which he came before.



Figure 3: *Slovenia, my homeland* ad (1986)

<sup>13</sup> Moja dežela, to je njena lepota/ moja dežela, mi smo njeni ljudje/Lepota dežele je sloves njen/ Njeni ljudje smo njeno ime/ Ponosno ime. (My land, this is its beauty/ My land, we are its people/ The beauty of the land is her reputation/ Her people are her name/ Proud name.)

<sup>14</sup> Potica is a traditional Slovenian festive cake. It is a thinly rolled gourmet sweet bread dough with a moist walnut filing (fillings can vary).

The reactions of the politicians were furious (Prepadnik 2008: 76-80). The ad was aired when Slovenia was still part of Yugoslavia, which was facing severe economical and national conditions. Several republics saw their way out of crisis in becoming independent, or at least with Yugoslavia becoming less centralised, but others, especially Serbia, didn't support that. The interesting thing about the ad was that the agency which created it planned to make the same kind of ad for all Yugoslav republics. But nobody listened to them and their proposal for promoting tourism. The content was labelled as nationalistic and it wasn't wanted in any form, since the Yugoslav communist party wanted to maintain the common state.

The reaction of Slovenian people on the other hand was completely the opposite. When they saw the political reaction, they became aware of the ad's content and found it inspiring. The ad strengthened Slovenians as a nation, and – as it was said earlier – the advertisement became part of Slovenian folklore (identity) itself (see Prepadnik 2008: 89–90). The slogan “Slovenia, my homeland” was present throughout the process of independence in the early 1990s. This advertisement, sponsored by the Tourist Association of Slovenia, was a part of the first national brand<sup>15</sup>. The prime goal was higher awareness of the importance of tourism for our country, beautiful and kind. The ideological idea of the Slovenian nation appeared as a sort of by product. The advertisement was a great success and people today still remember it, often with nostalgic feelings. Even the younger generation is able to recognize the ad and hum the melody. It is often written that we will never be able to produce an ad so successful and that today's national tourist campaigns are only a pale reflection of the ad “Slovenia, my homeland” (Kuhelj Kraljevič, Šmuc 2007).

The ad itself shows the openness of Slovenia toward the West and toward capitalist society. This shows most obviously in the greetings written on the yellow board, which no longer represent Yugoslav nations but at that time not very respected other European countries.

### “Westernization” of Slovenian advertising space

After 1991, Slovenian society began to change rapidly. A consumer society developed instead of a socialist one, where everything belonged to everyone. In the new order, society fragmented itself to those who could buy and those who couldn't. A vast number of new shopping centres opened every year and spending became the biggest national sport. Globally known brands overflowed the local market. As a result of such circumstances the advertising industry flourished. But let me present the political situation before going any further.

#### Republic of Slovenia (1991→)

Slovenia and neighbouring Croatia became independent at the beginning of the 1990s, together with the fall of the Iron Curtain and the end of the Soviet Union, which caused war to erupt in the Balkans. The Yugoslav army attacked both countries and in Slovenia the war lasted only 10 days. Unfortunately it lasted much longer in Croatia and other countries. The end of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia with the independence of several Republics was the end of the communist era.

<sup>15</sup> See [www.zdruzenje-manager.si](http://www.zdruzenje-manager.si)

The Democratic Republic of Slovenia opened up to other European countries and developed into a strong economic and capitalist state. From the political point of view it became a democratic state with left- and right-wing political parties. Liberalization took place at all levels of social life. Independent television stations appeared, new magazines and daily newspapers, non-governmental organizations arose, huge shopping centres opened, etc. It became part of NATO and the European Union in year 2004 and accepted the Euro as the common monetary currency in the year 2007.

### Advertisements and the appearance of global and local folklore elements

The above mentioned changes in society can also be tracked with the help of advertising. It too was liberalized and there was a flood of new advertising agencies. Global companies often use the same ads in different countries and the advertising industry helps them find time and place and translations into the local language. With the global flows of goods and the formation of a consumer society, foreign advertisements appeared on Slovenian television. Especially in the programs of new television stations that financed themselves from selling advertising space and time<sup>16</sup>. Advertisements like the Ariel ad with the Sleeping beauty motif were among the many featuring folklore elements from other parts of the world. I will not analyse this particular ad, since it serves only as an example.



Figure 4 and 5: Advertisement for Bono cookies featuring Slovenian folk music (2004).

<sup>16</sup> For instance television station called POP TV.

Much more interesting are ads created by Slovenian advertising agencies<sup>17</sup>, which seek inspiration in local folklore elements, such as beliefs, sayings, traditional music etc. One advertisement promotes Bono cookies and the climax of the ad is the Slovenian popular folk music. For the young hitch-hiking man who is listening rap music, it is not an option to drive with a middle-aged man listening to Slovenian popular music<sup>18</sup>. He clearly refuses the offered ride, that is until he notices Bono cookies and sits in the car anyway. The last scene shows both men eating cookies and enjoying the music.

There is no conversation between the two men, music and gestures lead the viewer through the happening. The first song, rap, is modern and “cool” for young people to listen to. The young man is enjoying its rhythm although it’s obviously very hot. When the older driver stops his car and the young man lowers his headphones as he tries to get into the car, he’s unpleasantly surprised when he hears folk music and sees the old man enjoying it in the same way he enjoyed his just moments before. There is no politics involved or political ideology, only two generations which meet in a small car on a hot sunny day. So different from each other, and yet so similar. The object of desire, Bono cookies, connects the two worlds and the advertisement ends with a “happily ever after” ending.

The last commercial is another “legendary” Slovenian ad. It was made for the National Lottery in the late 1990s and it’s known among Slovenians as the “Good Fairies” ad. It is rather difficult to translate it, because of the several proverbs and wordplays in the Slovenian language that appear in the ad. The title itself is play on the words which appear at the beginning of the ad. In the Slovenian language, the word for a hayfork is the same as for a good fairy. The first is used in the plural form and the second in the singular. Three men appear in the ad, one also playing his mom. The farmer, named Polde, wishes he had a good hayfork = good fairy, and two men dressed in women clothes appear in front of him. One is a bit deaf. They say they’re good fairies and what does he want. He doesn’t believe them and asks why there’s no third one. They reply that they come in a pair now, it’s cheaper this way. They tell him not to complicate things and offer him three wishes. They want him to hurry because he’s not the only one. When the farmer thinks what to wish, his mom appears in the sky. She says: “*Be cautious now Polde, this is your opportunity, remember what I used to tell you*”. He replies: “*Yes mamma, first the barn then the cow*”. This is a Slovenian proverb meaning one should first build oneself a home/house, then marry and have a family. One fairy repeats to the deaf one the saying again, and the deaf fairy repeats it again as he/she conjures up the barn and the cow. The farmer seems pleased. The deaf fairy says: “*Here, with no taxes, you have one more wish.*” This time the farmer thinks for a long time; the fairies seem nervous and restless, there is thunder approaching. The farmer wishes for meat and maize porridge (*polenta*) for the rest of his life. The fairies don’t hear him because of the thunder and think he said he wanted monthly rent, which was Lottery’s grand prize that year. The words meat (*meso*) and maize porridge (*polenta*) are pronounced very similarly as monthly rent in Slovene. Mom comments from the sky: “*exactly*”. Even the good fairies think it’s a smart idea. They give him a lottery ticket, tell him to watch POP TV and have fun. They wish him good luck and walk into the distance where they disappear. The commentator explains in the third person that monthly rent

<sup>17</sup> Some of the biggest advertising agencies are Luna/TBWA, Formitas, Tovarna vizij Studio marketing, Pristop etc.

<sup>18</sup> Brothers Avsenik Ansamble: Večer na Robleku. The song has been highly popular among people for a few decades, and we can say for sure that it has become part of Slovenian folklore.

for the rest of one's life is the grand prize. The last words belong to the farmer who says: "Damn I'm lucky and all I wanted was a good hayfork/good fairies".



Figure 6: *Dobre vile* ad (2000)

This last example illustrates folklore elements used in advertising in a funny way. The setting itself, a farmer digging in manure, has deeper connotations. Slovenians were said one Slovenian poet to be a nation of farmhands/farmers, and this is often mentioned in the media or in politics. It is meant as a criticism of the society that allows its exploitation and humiliation by others.

The most obvious folklore elements are the belief in fairies granting three wishes and the proverb. What makes the situation funny is the fact that the proverb is used literally and the whole thing materializes in front of the viewer's eyes. The whole ad is designed in a humorous way with only men playing the male and female characters, farmer's mother in the sky, alluding that she's dead and in the farmer's head or memory. Although the fairies grant wishes, they mention real life, costs and taxes. There is a mystical tone in the ad, and the viewer is drawn into a half-real half-unreal world where wishes can come true. The reification of wishes awakes the trust in viewers and makes them want to win the lottery prize, thus buying the lottery ticket. The ad is full of sonic effects in the background, creating the right atmosphere. This ad is one of the most popular and successful ads in the history of the independent republic of Slovenia. It is interesting that people today don't know who won the prize, but they all recognize the commercial.

### Conclusion

Communication technologies are a constant part of our everyday lives. Folklore intertwines with the mass media and appears in new variations with new meanings. It is used and transformed by the mass media, television advertising, according to the needs of the specific media sometimes even as a tool of (political) ideology. Advertising sells things, and folklore in advertisements serves to achieve this goal, but sometimes it causes unexpected reactions and gains different meaning in the eyes of the public. Both folklore and advertising are fluid processes in constant movement, so they coexist and change together with the development of societies.

I have tried to illustrate through different advertisement examples that advertising is a reflection of society and at the same time serves as a place of creating new meanings. Folklore elements, the focus of this article, are used and appropriated by advertisements to create a sense of closeness between viewers. The sense of familiarity and closeness achieved by usage of folklore motifs creates faster identification between the consumer and the product or service. Folklore has mythical connotations, it awakens special part of one's unconsciousness which results in our doing the wanted consumer action – the purchase; or in the case of the “Slovenia, my homeland” ad campaign – national feeling and identity.

The first advertisement analysed (*Radenska*) has a very strong ideological component and it reflects the desired social unity and brotherhood in times of the communist regime in Yugoslavia. Folklore elements such as local dress and melos, combined with a song in different languages and carefully chosen scenes, show us how the world is supposed to be. The product itself, mineral water, is in a way pushed aside. It is incorporated in the happening in most of scenes on one hand, but on the other it's completely absent in others. The viewer sees the final product at the end of the advertisement. We can see one of the consequences of the ad today in the positive opinions of Slovene and foreign (Croatian, Albanian etc.) bloggers and visitors of forums.

The second advertisement (*Slovenia, my homeland*) was aired in crucial times for Slovenia and helped to build Slovenian national identity. It is an example of an advertisement that itself became a part of Slovenian folklore. It shows places of Slovenian identity, like Logarska valley and Bled, and the way of life. Younger generations are able to recognise the ad, even though it was aired in the 1980s. It is often referred to as legendary and unique.

The last examples show the innovative use of folklore elements by Slovenian advertising agencies. After Slovenia became independent, global currents of capitalism brought foreign folklore elements into advertising. That is why it seems even more important to present the work of Slovenian advertising agencies within the flood of foreign ads and folklore elements in them.

The third and fourth examples are ads created after Slovenian independence. The first one, the Bono cookies ad, was made for a huge company that produces bread, frozen products and various sweets and pastry. The ad itself wasn't aired much, but it is interesting because it sets an example of how Slovenian folk music (alongside modern, foreign rap music) can be depicted in an ad in a positive way.

The last example, the *Dobre vile* ad<sup>19</sup>, is one of the most recognisable advertisements among Slovenians, since it is often loaded onto various forums and blogs, often accompanied by a positive and cheering mood of those who write the comments. The beauty of the ad is in the way it brings to life some of the most unconscious feelings of Slovenian people. Throughout history, a feeling of being nothing more than a (not so bright) farm worker with no possessions was ever-present among Slovenian people (together with the sense of smallness). The plot mixes the belief in fairies (past) with the proverbs and sayings (present) and the result of the verbal misunderstanding in a happy prosperous future. The advertisement has not been aired anymore for a decade, but you can still hear people saying lines from the ad<sup>20</sup> in different contexts. The humour and the common sense of the text and visual presentation made it possible for the ad to stay in the heads of people until today.

<sup>19</sup> This advertisement was the main reason I decided for this article.

<sup>20</sup> For example: „Smart choice Polde, smart choice“ (Slo.: pametno Polde, pametno).

In my point of view, the above mentioned advertisements are an example good enough to conclude that the folklore motifs used in advertisements have a broader impact on the society they are made in. Sometimes they gain extra unexpected meanings that expand over their limits of being a way of persuasion for people to buy a product or service. Their meaning connects tightly with the social (and political) climate if the ad is made in a certain likable way. This thesis is based only upon four examples, and these are not sufficient grounds to make general assumptions about the role of advertisements in contemporary societies. The aim is only to show some fertile areas of folkloristic research that are too often overlooked.

## Reference

- Bendix, Regina. 1997. *In search of authenticity: the formation of folklore studies*. Madison, Wis., London: University of Wisconsin Press.
- Book, Albert C., Norman D. Cary and Stanley I. Tannenbaum, 1996, *The Radio & Television Commercial*. Chicago: NTC Publishing Group.
- Cronin, Anne M., 2004, *Advertising Myths: the strange half-lives of images and commodities*. London, New York: Routledge.
- Dégh, Linda , 1994, *American folklore and the mass media*. Bloomington: Indiana University Press.
- Dickason, Renée, 2000, *British Television advertising: Cultural Identity and Communication*. Luton: Pluto Press.
- Dundes, Alan, 1980, *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press.
- Dundes, Alan, 2007, *The meaning of folklore: the analytical essays of Alan Dundes*. Logan: Utah State University Press.
- Dundes, Alan in Carl R. Pagter, 1975, *Urban Folklore from the Paperwork Empire*. American Folklore Society.
- Georges, Robert A. and Michael Owen Jones, 1995, *Folkloristics: An introduction*. Bloomington: Indiana University Press.
- Goldman, Robert, 1992, *Reading Ads Socially*. London and New York: Routledge.
- Kamenetsky, Chrita, 1972, 'Folklore as a Political Tool in Nazi Germany.' *Journal of American Folklore* 85 (337), 221-235.
- Klaus, Simona. 2007. 'Razvoj podobe vampirja od folklore do računalniških iger.' *Studia mythologica Slavica* 10. 297-308.
- Klein, Naomi, 2002, *No Logo*. Ljubljana: Maska.
- Krajnovič Kuhelj, Edita and Sonja Šmuc, 2007, 'Čutim te, Slovenija, Moja dežela.' *Prepletanje* 2, 63-65. Online access: [www.zdruzenje-manager.si](http://www.zdruzenje-manager.si)
- Kropej, Monika, 2008, 'Folk Narrative in the era of Electronic Media: A Case Study in Slovenia.' *Fabula* 48. 1-15.
- Leiss, William, Stephen Kline and Sut Jhally, 1997, *Social Communication in Advertising: Persons, Products and images of well-being*. London and New York: Routledge.
- Leiss, William, Stephen Kline, Sut Jhally and Jacqueline Botterill, 2005, *Social Communication in Advertising: Consumption in the mediated marketplace*. London and New York: Routledge.



- Mooij de, Marieke, 1998, *Global marketing and advertising: Understanding cultural paradoxes*. Thousand Oaks: Sage publications.
- Mooji de, Marieke, 2000, 'Mapping Cultural Values for Global Marketing and Advertising'. *International Advertising: Realities and Myths*. John Philip Jones (ed.), Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 77- 102.
- Požar, Cvetka, Dolenc, Božidar in Milan, Štupar, 2000, *Vsi na volitve! Plakat kot politični medij na Slovenskem 1949-1999*. Ljubljana: Arhitekturni muzej.
- Prepadnik, Petra. 2008. *Slovenija – Moja dežela*. Primer velike oglaševalske ideje. Neobjavljeno diplomsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Razpad komunizma v Evropi ter demokratizacija in osamosvojitve Slovenije. Online access: [www.harvardi.com](http://www.harvardi.com), 23.12.2008
- Sturken, Marita and Lisa Cartwright, 2001, *Practices of looking: An introduction to visual culture*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Sullenberger, Tom E., 1974, 'Ajax Meets the Jolly Grean Giant: Some Observations on the Use of Folklore and Myth in American Mass Marketing'. *Journal of American Folklore*, 87 (343), 53-65.
- Ule, Mariana in Miro Kline, 1996, *Psihologija tržnega komuniciranja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Ülen, Barbara, 2008, 'Folklor in mediji: medijsko predstavljanje folklorne dejavnosti in njegovo dojemanje pri folklornih skupinah.' *Folkloristik* 27 (309-311). 15-17.
- Wernick, Andrew, 1991, *Promotional Culture: Advertising, ideology and symbolic expression*. London, Newbury Park, New Delhi: Sage Publications.
- Williamson, Judith, 1978, *Decoding Advertisements*. London: Marion Boyars.
- White, Roderick, 2000, *Advertising*. Maidenhead: McGraw-Hill.
- <http://www.dlib.si/>, 14.1.2009

### Ads analysed

- Radenska ad, Agencija Studio marketing Delo, ordered by: Radenska d.d. Radenci, 1980's, online access: Youtube: [http://www.youtube.com/watch?v=anB\\_1\\_malmM](http://www.youtube.com/watch?v=anB_1_malmM), online lexicon: <http://www.leksikon-yu-mitologije.net/read.php?id=2012>, Mojvideo: <http://www.mojvideo.com/video-cult-reklama-radenska/6422ed667171af28e896>, RTV Slovenia: <http://www.rtvlo.si/mojvideo/avdiovideo/stare-reklame-radenska-v-jugoslaviji/1428/>.
- Slovenia, my homeland ad, Studio marketing Delo, 1986-1987, ordered by: Gospodarska zbornica Slovenije/Chamber of Commerce and Industry of Slovenia, online access: <http://www.rtvlo.si/mojvideo/avdiovideo/stare-reklame-slovenija-moja-dezela/1439/>
- Bono ad, Compas design, ordered by: Žito d.d., 08.2004, online access: <http://www.kompas-design.si/ustvarjamo/zito-bono-piskoti-1279/?akc=1279>
- Športna Loterija Slovenije "Dobre vile" ad, Luna\TBWA, ordered by: Športna Loterija Slovenije, 2000, online access: [http://www.youtube.com/watch?v=rc2y8vraPvo&feature=Playlist&p=6A5248A1D38A7583&playnext\\_from=PL&playnext=1&index=42](http://www.youtube.com/watch?v=rc2y8vraPvo&feature=Playlist&p=6A5248A1D38A7583&playnext_from=PL&playnext=1&index=42)

### Some examples of pages with comments about advertisements

<http://www.youtube.com/user/FromSloveniawithlove>,  
<http://twitter.com/FeelsLOVEnia>,  
<http://www.facebook.com/mojaSlovenija>,  
<http://www.mojnet.com/video-radenska-tri-srca/f0dc2f54732c1d37e09f>,  
[http://www.genspot.com/Video/ShowVideo.aspx?video\\_id=273775](http://www.genspot.com/Video/ShowVideo.aspx?video_id=273775),  
<http://www.youtube.com/watch?v=DGWZlAsKguA>,  
<http://www.youtube.com/watch?v=rc2y8vraPvo>,  
<http://hr.netlog.com/go/explore/videos/vidoid=sl-239214>, 6.5.2010

### Folklor v množičnih medijih: narodna noša, krajevne znamenitosti in vile v (post)komunističnem oglaševanju

*Simona Klaus*

S pregledom slovenskih množičnih medijev oziroma štirih oglasov, v katerih so uporabljeni folklorni motivi, skozi časovno obdobje tridesetih let, bom skušala analizirati povezave med folklornimi motivi, oglasi in političnimi vsebinami.

Omenjeni oglasi na neki način odsevajo družbeno in politično situacijo, v kateri so nastali. Zgodnji oglas podjetja Radenska d.d. iz časa Socialistične federativne republike Jugoslavije s prikazom različnih etničnih skupin v narodnih nošah promovira strpnost in povezanost med različnimi narodi v skupni državi. Kasnejša akcija Gospodarske zbornice Slovenije za promocijo turizma pa ima zelo močno noto, ki je pri Slovencih nehote promovirala domoljubje in večala željo po neodvisnosti. Po osamosvojitvi Slovenije leta 1991 se v dveh oglasih podjetja Žito d.d. in Športne loterije Slovenija pojavljajo narodnozabavna glasba in pregovori ter besedne igre, ki ne delujejo več narodno zavedno, temveč dajejo vtis domačnosti. V širšem kontekstu je štirim oglasom skupno, da se jih ljudje spominjajo z nostalgичnimi občutki in jih večkrat imenujejo za najboljše, legendarne in neponovljive, kar kaže, da so omenjeni oglasi imeli veliko bolj daljnosežne posledice, kot pa so navadno predvidene za televizijski oglas.

**GRADIVO**

**MATERIALE**

**MATERIAL**



# Opis poganskega obreda v spodmolu Triglavca

Boris Čok

*The paper describes a Slav pagan ritual of fertility, which took place in the rock shelter of Triglavca near Divača (Slovenia). It was being performed by individual families from the village of Prelože pri Lokvi until the end of the 1830s. The essential element of the ceremony was the ritual entreaty of either the mythological being deva or the divinity Deva to protect the crop on the fields in the forthcoming year from the evil female demon of mora.*

## Uvod

To zgodbo mi je leto pred svojo naravno in spokojno smrtjo leta 1967, po ustnem izročilu svoje babice, povedala moja prababica Marija Ban - Frigljeva, rojena 1877, iz Prelož pri Lokvi. Takrat sem jo kot gimnazijec večkrat obiskal, predvsem zaradi njenih pripovedi iz preteklosti. Bila je še zelo bistrega uma in vedno mi je rekla: »To ti povem, ker si naš, zato ker take stvari, ki ti jih bom povedala niso za vsaka ušesa. Povem ti jih, da boš vedel, kako je bilo nekoč, ko smo verjeli še po starem! Zapiši si, in ko boš nekega dne to prebral svojim otrokom, vedi da to niso pravljice, ampak stvari, ki smo jih morali skrivati in zatajevati!« Vse zgodbe sem takrat sprejemal z nekakšno nejevero, toda ko sem z leti začel prebirati dela nekaterih slovenskih avtorjev s podobno vsebino, sem bil vedno bolj prepričan, da je moja prababica govorila resnico. Ko sem v 70-tih letih obiskal še staro Preložanko Jožefo Mljac - Pepo Žvinkovo zaradi ledinskih imen, sem jo previdno vprašal o Triglavci. Malo me je nezaupljivo pogledala in v stari preloščini vprašala: »Kædu tæj tu povedou?« Odrezavo sem ji odgovoril: »Moja bižnona Friglovka!« Tedaj se je sprostila in me vprašala, ali sem to povedal še komu. Ko sem ji zatrdil, kako sem obljubil prababici, da ne bom o tem govoril, mi je tudi ona zabičala, da to lahko vedo samo tisti, ki jim lahko zaupaš. Zgodba je bila samo v nekaj podrobnostih drugačna od tiste, ki sem jo poznal. Ko sem jo vprašal, kdo je njej povedal, je spoštljivo odgovorila: »Moja nona, bila je zadnja svečenica!« Ali je potem bila tudi babica Marije Ban svečenica? Zelo verjetno! Po toliko letih, ko naših prednikov ni več, sem se odločil, da to zgodbo obelodanim, saj jim ne morem več škodovati.

## Obred

Na jesen, ko je bilo požeto še zadnje žito ajda, so se častilci starega kulta plodnosti skrivaj in potihem dogovorili, da bodo ob prvi polni luni pripravili obred v jami Triglavci. Dan pred tem so skrivaj šli k čudežnemu izviru Uruæce (Vroček). Takrat je kristalno čista voda izviralala pod temno sivo skalo iz fliša. V bližnji okolici so nabrali praprot in jo pomo-

čili v izvirsko vodo. Praprot so skrili v vreče in jo odnesli domov. Naslednjo noč so se skrivaj zbrali na hribu Golcu. Štiri najlepša dekleta-svečenice, oblečena v bele lanene obleke, so si zataknila praprot okoli pasu (1). Praprot naj bi jih varovala pred *besi*. V Preložah je še danes ohranjena kletvica, verjetno nekoč urok: »Bes te plentaj!« Starešina je v malhi iz platin nosil tri vrste žita: pšenico, rž in ajdo. Podali so se na pot proti jami Triglavci in Luna jim je svetila, da so lahko našli pot. Po hribu so se spustili navzdol do Stopc, mimo jame V Stopcah, iz katere so prihajale meglice, nato po ozkem kolovozu čez gmajno v Hrastovcah na Greben. Od tod čez Ravni do kamnitega Koblaka in še rahlo navzdol po brezpotju k jami Triglavci. Na robu udornice so prižgali baklo in se po nadelani poti napotili navzdol do spodmola. V spodmolu je na dnu podolgovat obredni kamen z manjšo škovnico – ponvico (Slika) v katero kaplja voda s stropa nekdanje jame. Štiri dekleta so se postavila okrog kamna, si odvezala pasove iz praproti (2) in jih položila preko kamna. Starešina, ki je bil neke vrste sveti mož, tako naj bi nastal priimek Božeglav, je iz malhe vzel zrnje žit in jih tako, kot so po vrsti dozorela na polju, stresel v škovnico. Dekleta so položila roke na kamen in starešina je spregovoril: »Deva daj dā duobru bi rādila, dā *muəra* nəč jəm nebi slabya strila!« (3). Dekleta so trikrat vzkliknila: »Deva jarovi!« Starešina je z dvignjeno baklo zaokrožil okoli kamna, nakar so dekleta pobrala pasove iz praproti in si jih ponovno pripela (4). Počasi so se začeli vzpenjati in starešina je na robu doline ugasnil baklo. Tiho so se vračali po isti poti proti svoji vasi. Ob prihodu v zgodnjih jutranjih urah so dekleta tiho klicala domače pse, da ne bi lajali. Zaupnim družinam so naslednji dan zvečer nesla praprot, da so jo položili na domače ognjišče. Posvečena praprot je rodbino varovala pred nesrečo: boleznimi, naravnimi ujмами, nezgodami in lakoto. Ko je poteklo nekaj dni in je Luna prešla v prvi krajec, se je starešina s sekiro v roki in z malho čez ramo ob belem dnevu napotil k jami Triglavci, kot da gre na gmajno. Previdno, da ga ne bi kdo sledil, se je



Triglavca. Obredna ponvica (foto: Borut Lozej).

napotil v spodmol. V škovnici na obrednem kamnu je zagledal zelen šopek. Zrnje v vodi je vzknilo. Previdno ga je pobral in položil v malho ter se odpravil nazaj v vas. Naskrivaj je odšel na njive, ki so bile zorane in posejane od njemu zaupnih kmetov. Tam kjer je bilo namenjeno za pridelovanje žita v naslednjem letu, je v grudo zataknil vzknilo zrno in dejal: »Jari!« Temu polju v Preložah se še danes reče Jarovce.

Zadnji obred naj bi bil konec 30-ih let 19. stoletja. Tako je rekla Jožefa Mljač – Pepa Žvnkova. Ko se je začelo pogozdovanje gmajne, naj bi gozdni čuvaji presenetili starešino v spodmolu in ga pretepli, vendar so to samo namigovanja. Tudi govoriče, da so v Podgovju (Pod gavgami) obesili krivoverce, niso dokazane, bolj verjetno je, da so obesili avstrijske dezerterje ali francoske vojake iz napoleonskih vojn. Kaj se je v resnici zgodilo, mi še do danes ni uspelo izvedeti. V Preložah danes nihče o tem ne ve nič.

**Opombe:** 1, 2, 4 – Neskladje med tem, da so dekleta zataknila praprot okoli pasu (1) in tem, da so pri obredu odvezala pasove iz praproti (2) in jih pozneje zopet pripela (4), izhaja iz pripovedi. Verjetno so dekleta nosila pas, v katerega so zataknila praprot in tega potem odpela ter ponovno zapela.

3 – »Deva daj, da dobro bi rodila, da *mora* nič jim ne bi slabega storila«

**Description of the pagan ritual in the Triglavca rock shelter near Divača village.**

*Boris Čok*

The paper describes a Slav pagan ritual of fertility, which took place in the rock shelter of Triglavca near Divača. It was being performed by individual families from the village of Prelože pri Lokvi until the end of the 1830s. The event took place in autumn. It was led by a head, a sort of a holy man, accompanied by four young priestesses in white linen dresses. The essential element of the ceremony was the ritual entreaty of either the mythological being *deva* or the divinity *Deva* to protect the crop on the fields in the forthcoming year from the evil female demon of *mora*. The ritual was probably forcibly terminated. In fact, at the time when the ritual was recorded according to the account by the granddaughter of the last priestess and the grand-daughter of a possible priestess, in the 1970s, the fear of disclosure of a pagan secret within a catholic milieu was still much alive.



# Triglavca, kraj češčenja plodnosti. Poizkus etimologije Divače

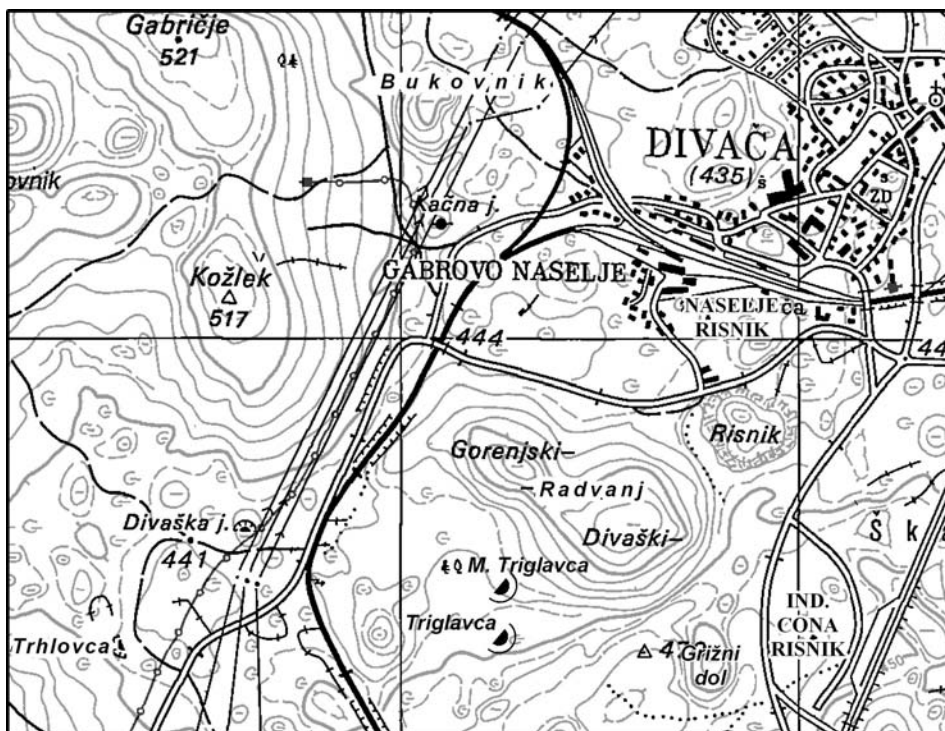
Ladislav Placer

*The first known mention of the village of Divača (feminine gender) dates from 1308/1320, where the word is of masculine gender, either Devač, Dovač or Devač(o) and 1331 Devača. Medieval and later writers supposedly wrote down the reduced vowel in the name mostly as i, rarely with other vowels, or it was even omitted, which allows us to interpret the records in the following centuries. These appear of the type D<sup>1</sup>/<sub>4</sub>vač/D<sup>1</sup>/<sub>4</sub>uač, D<sup>1</sup>/<sub>4</sub>uača/D<sup>1</sup>/<sub>4</sub>vača, Deuača and Divača the latter being the official name today. The current pronunciation of the name by the oldest inhabitants born in Divača is that of Devača and D<sup>1</sup>/<sub>4</sub>vača, rarer Deuača or D<sup>1</sup>/<sub>4</sub>uača. This led to the supposition that the original vowel of the first syllable was e (Devač, Devača) and that the name originated from either the pre-Slavic expression deva for the mythical creature or Deva divinity. Both name variants are hypothetically related to the cult of fertility taking place in the cave or rock shelter with the mythological name of Triglavca up to the first half of the 19th century. The latter, in fact, contains a unique stalagmite formation in the form of a vulva (devača), above which a less suggestive stalactite formation hangs in the form of a phallus (devač). The existence of the two mythical creatures or the two animistic objects, devač and devača in Triglavca rock shelter, point to the symbolic sexual unification and fertility.*

## Uvod

Etimologija Divače je trd oreh. Obstaja poskus Iva Pilarja, ki je Divačo uvrstil med toponime povezane z »Devinim skokom« (Šmitek, 2004: 229). Po Šmitku tega ne moremo trdititi niti za Devin pri Trstu, za katerega meni, da je gotovo le to, da izhaja iz lastnega imena *Deva*, ta pa iz teonima *Deva*, iz katerega je nastal tudi praslovanski izraz *deva* za mlado, a že odraslo dekle (Šmitek, 2006: 220), pa tudi bajno žensko bitje podobno vili (Ovsec, 1991: 336). Potem poskus Merkuja (2006: 62), ki ne daje odgovora, in pred kratkim Snoja (2009: 109), ki tudi meni, da je izvor nejasen. Ponudi pa možnost razlage iz ljubkovalne oblike imena *Divislav*, kar povzema po Miklošiču in Trautmannu. Oba povezujeta prvi člen *div* s pomenom »sijaj, lepota«, Snoju pa se zdi verjetnejša povezava s pomenom »demon«, tj. bog stare vere. Merkujevega odkritja o zapisu imena vasi na začetku 14. stoletja ne omenja.

Leta 2006 je izšla zbirka »pripovedi o starih verovanjih« iz južnega dela severne in južne Primorske »Let v lunino senco« izpod peresa Pavla Medveščka, v kateri je podan dragocen namig na možen izvor krajevnega imena Divača. V tem sestavku podajam nekaj novih podatkov in idej, ki bi jih kazalo podrobneje obdelati na podlagi Medveščkovega zbirateljskega dela. Najprej si oglejmo, kako je v dokumentih skozi čas zapisano ime kraja.



Sl. 1. Orientacijska skica: Divača, Triglavca, Mala Triglavca, Trhlovca  
 Fig. 1 Orientation sketch: Divača, Triglavca, Mala Triglavca, Trhlovca.

### Zapisi imena kraja Divača

Merku (2006: 62) je objavil podatek o doslej najstarejši znani omembi Divače iz srednjeveških kodeksov kapitlja Sv. Justa v Trstu, kjer so omenjene naslednje osebe: v letih 1308–1309 *Yvan de Dovaç / Devaç*; 1308, 1316–1320 *Maurus / Maver de Devaç(o)*; 1308–1310, 1319 *Martinus de Dovaç / Devaç* in 1309 *Wolgmar de Devaç*. Nadalje ugotavlja, da je bil toponim v 14. stol. vsekakor moškega spola, da prvi samoglasnik vztrajno koleba in da je izvor imena nejasen. Poleg tega navaja (Merku, 2006: 42), da so srednjeveški kanoniki in notarji slovenski polglasnik *ə* zapisovali kot *i*, redkeje z drugimi samoglasniki.

V vicedomskih zapisih za Trst in okolico (Vicedomini 8) je za 9. 2. 1331 zapisana oblika *Devaça*.

V »Urbarju za Vipavo, 1499« (Kos, 1954: 251) je uporabljena oblika *Diwatsch*.

Valvazor (1689: 404, 405) poroča o požaru v Divači 16. febr. 1687. Ime kraja zapiše po pisnem sporočilu lastnika gradu Školj barona Rossettija enkrat *Duatshe* in sedemkrat varianto, ki se mu zdi morda verjetnejša ali pa jo je sam slišal *Duuazha*.

V »Deželopisno karto Vojvodine Kranjske« Janez Dizma Florjančič leta 1744 zapiše *Duatsch*.

V karto, priloženo opisu Kranjske, Baltasar Hacquet leta 1778 zapiše *Duazh*.

V Jožefinskem vojaškem zemljevidu (SLOVENIJA na voj. zemljevidu 1763 – 1787, izdano 1804, Opisi, 3. zvezek: 145) je zapis *Divach*.

V kupoprodajni pogodbi iz leta 1822 o odkupu zemlje med predstavniki vasi, oziroma katastrske občine Divača in zadnjim dedičem plemiške rodbine Petazzi, je v italijanščini pisanem dokumentu uporabljena oblika *Divazza* (Peršolja in Pregelj, 1997: 103).

Pravnik Žibera (1981: 59) omenja, da se v starejših italijanskih spisih piše Divača kot *Divazha*, *Divazzo*, *Divazza in Divacca*, dokler se po letu 1848 sčasoma ne uveljavi zapis *Divaccia*, ki najbolj ustreza sedanjemu uradnemu izgovoru.

Fonda v spletni rodovniški zbirki podatkov iz matičnih knjig 16., 17. in 18. stoletja, navaja *Deuazza*, *Divazza*, *Divaza*, *Diuazza*, *Diuaza in Divazha*.

Na »Zemljevid Slovenske dežele in pokrajin« Peter Kozler leta 1848, tiskano 1853, zapiše *Divača*.

### Izgovarjava

Pri izgovarjavi krajevnega imena Divača je pomembno vedeti, kako so rojeni Divačani pred in po drugi svetovni vojni, najstarejši pa še danes, izgovarjali ime svojega kraja. Kot rojen Divačan o tem lahko verodostojno poročam. Povsem jasno se je slišalo in se še vedno sliši Devača, tudi Dəvača, redkeje Deuača in Dəuača. Vse je izgovorjeno z dolgim naglašnim a-jem v drugem zlogu. Divačani smo med svojimi večinoma Devačani ali Dəvačani. Začuda se v družbi tujcev, bodisi Slovencev in drugih, vedno uporablja uradna »svetovljanska« oblika Divača in Divačani. Zato pogledjmo, kako naj bi Divačani v prejšnjih stoletjih izgovarjali ime svojega kraja. Pri tem je seveda treba upoštevati dejstvo, da so glas č zapisovali različno, tržaški zapisovalci v 14. stoletju c s kljukico ç, nemški pisci tsch, Valvasor in Hacquet sta uporabila bohoričični zh, jožefinski geodeti ch, italijanski pisci in duhovniki v Matičnih knjigah z, zz, zh, cc.

Zapisovalec ali zapisovalci pri sv. Justu v Trstu so nihali med Devaç/Devaç(o)/Dovaç (Merku), torej Devač, Devač(o) in Dovač, odvisno od izgovarjave obiskovalca. Glede na nihanje med e in o kaže, da so skušali posneti slišano. Ime vasi je bilo moškega spola.

V vicedomskem zapisu je brez dvoma zapisana ženska oblika Devača, torej Devača.

Zapisovalci nemškega govornega območja zapisujejo polglasnik v prvem zlogu z i, Diwatsch (Kos), torej Dəvač ali ga izpuščajo, Duatsch (Florjančič), torej Dəuač. Glede na Valvasorjev zapis Duuazha, torej Dəuača, bi šlo v zgornjih dveh primerih prej za zapis nemške izgovarjave z izpuščenim zadnjim samoglasnikom kot za moško obliko imena, na kar kaže zapis Florjančiča za Senožeče – Senosetsch.

Posebej pomemben pa je v tej zvezi Hacquetov zapis Duazh, torej Dəuač, ker je imena krajev pisal pretežno v bohoričici in v deželnem jeziku. Za sosednjo Lokev zapiše Lockuu, torej Loku kot se izgovarja še danes ali pa Schnosezhe za Senožeče, narečno Snožeče ali Snəžeče. Florjančič v istem času zapiše Duatsch, Cornial in Senosetsch. Na podlagi Hacquetovih zapisov ne moremo zavreči moške oblike izgovora tudi v njegovem času. Tu je še zapis Divach, torej Dəvač, na Jožefinskem vojaškem zemljevidu, ki bi zaradi nenavadnega zapisa črke č lahko kazal na ljudsko izgovarjavo ali pa je le nerodna mešanica nemškega izgovora in napačne rabe deželnega črkopisa.

Posebej zanimiva je v tej zvezi redko uporabljena italijanska oblika Divazzo, ki je moškega spola. Torej obstaja možnost, da je Dəvač preveden v Divazzo.

Zapisi v italijanskih dokumentih kažejo na dosledno rabo samoglasnika i namesto polglasnika v prvem zlogu in žensko obliko imena, razen pri Divazzo. Enako zapisi v matičnih knjigah 16., 17. in 18. stoletja. Izjema v rabi samoglasnika e v prvem zlogu so le zapisi Devaç (Merku), Devaça (Vicedomini 8) in Deuazza (Fonda: Silverinus Resauer ex Deuazza /Pourir/, rojen okoli 1630), ki so istovetni sedanji izgovarjavi starejših Divačanov, Devaça in Deuača.

Na podlagi oblik Devaç (Merku), Devaça (Vicedomini 8), Deuača (Fonda) in sedanje izgovarjave Devaça menim, da je e izvorni samoglasnik prvega zloga imena vasi Divača.

Vprašanje moške ali ženske oblike je nejasno. Nedvoumno moške oblike je zapis Devaç/Dovaç (Merku), sum na moško rabo kažeta zapisa Duazh (Hacquet) in Divazzo, na možnost istočasne rabe moške in ženske oblike pa bi v skrajnem primeru lahko kazal zapis Devaç/Devaç (o)/Dovaç (Merku).

Pri sedanjem zapisu Divača gre za ostanek zapisovanja polglasnika z i, ki je prešlo v uradno rabo. Med domačini je ostala Devaça ali Dəvača, redkeje Deuača ali Dəuača s pripombo: »Ja, təku sə reče pə starəm« ali »təku suə rekli tə stari«.

### Izvor imena

Pri razpravi o nastanku imena vasi Divača ne morem mimo pripovedk iz zahodne Slovenije, ki jih je zbral Medvešček (2006; 226), tu preseneča kamen *devar*, o katerem mu je informator pripovedoval leta 1965 v brkinski vasi Hujje pri Pregarjah. Tako so pravili kapniku stalagmitu v skrivni rupi (jami) pri Hujah, ki je imel obliko falosa in naj bi po-



Sl. 2. Stena udornice nad spodmolom Triglavca (foto: Borut Lozej, Divača).

Fig. 2 The wall of collapse doline above the Triglavca rock shelter.



Sl. 3. Stalagmitna in stalaktitna tvorba, simbola vulve – devača in penisa – devač: 1. ali dve »skali« kot animistična objekta, 2. ali simbola dveh bajeslovnih bitij. V Čokovem članku (2010) je stalagmitna tvorba – vulva predstavljena kot obredni kamen s škovnico. (foto: Borut Lozej, Divača)

Fig. 3 Stalagmite and stalactite formations: symbols of vulva – devača and penis – devač: 1. Or two »rocks« as animistic objects, 2. or symbols of mythological beings. Čok's article (2010) presents the stalagmite formation-vulva as a ritual rock with a cup-like microkarstic formation called škovnica.

magal pri rodnosti. O rupi se ni nikoli govorilo na glas, k njej so vodili ženske le ponoči in tako, da je moralo spremstvo počakati v vasi. Med zadnjimi, ki je vodila ženske v jamo, je bila okoli leta 1900 vedeževalka Zafra. Čeprav so malo pred prvo svetovno vojno *devarja* ukradli, so po vojni nekateri še hodili v rupo. Medveščku niso povedali, kje rupa leži. V slovanski mitologiji je *devar*, vsaj po objavljenih delih, popolna novost. Iz pripovedi sledi, da gre za čaščenje faličnega simbola. Lahko le domnevam, da je šlo za sledove animizma (Ovsec, 1991: 335) ali za čaščenje sugestivno oblikovanega kamna kot simbola bajeslovnega bitja, ki so mu pravili *devar*. Povezava z *devo* ali *Devo* je očitna. Medvešček vestno prenese le informatorjevo pripoved in zapiše *Devar* z veliko začetnico, ne da bi se spuščal v spekulativne razprave, v uvodnem sestavku pa jasno zapiše, da njegove zgodbe opisujejo ostanke starega verovanja v zahodni Sloveniji. Glede na možni izvor oblike *devar* iz *deva*, dekleta ali bitja, podobnega vili, oziroma iz teonima *Deva*, gre za ostanke slovanske mitologije. Izvajanje iz lastnega imena *Deva* je v tem primeru nelogično.

Ob vprašanju etimologije Divače se sama po sebi vsiljuje primerjava med kamnom, imenovanim *devar*, ki je moškega spola, nato eno od variant prvega zapisa imena vasi Di-



Sl. 4 Enako kot na sl. 3. Pogled s strani (foto: Borut Lozej, Divača).  
Fig. 4 The same as on picture 3. Side view.

vača **Devač** v tržaških kodeksih, ki je tudi moškega spola, na zapis **Devača** v vicedomskih zapisih in **Deuača** v matični knjigi ter izgovarjavo starih Divačanov **Devača** ali **Dəvača**. Tudi na podlagi teh dejstev obstaja možnost, da je bil prvobitni samoglasnik prvega zloga v imenu Divače *e*, pravilna oblika prvega znanega zapisa imena vasi Divača pa **Devač**. Obe obliki *devar* in **Devač** je mogoče izvesti iz *deva* ali *Deva*. Od tod hipotetični sklep, da imata obe imeni mitološki izvor, na podlagi česar bi bilo mogoče enačiti tudi vsebini, ki bi ju predstavljala *devar* in *devač*. Kako utemeljiti tako povezavo? Odgovor sem po analogiji našel v spodmolu z mitičnim imenom Triglavca nad veliko udornico Radvanj pri Divači (sl. 1, sl. 2). V spodmolu je edinstvena stalagmitna tvorba, zasigan odlomni blok, katerega vrhnji del je podolgovate kupolaste oblike. Nad njim je podolgovata stalaktitna tvorba (sl. 3). Na vrhu stalagmitne tvorbe je ročno izklesana ponvica, na nizkem priraslem stalagmitu poleg je izvrtana luknja, v katero so verjetno zatakneli ročaj bakle. Sigasti tvorbi nimata običajne oblike, vidni del stalagmitne tvorbe je podoben vlažni napeti vulvi, stalaktitna tvorba na stropu je manj sugestivna, vendar bi glede na vulvo lahko predstavljala penis (sl. 4). Povsem mogoče je, da sta tvorbi predstavljali animistična objekta in so stalagmitni tvorbi – vulvi pravili *devača*, stalaktitni tvorbi – penisu pa *devač* ali pa sta bili tvorbi simbola ženskega (*devača*) in moškega (*devač*) bajeslovnega bitja. Pojavljanje moške in ženske oblike imena Divače; **Devač** in **Devača**, bi bilo s tega vidika manj zagonetno.

### Triglavca

Na karti katastrske občine Divača iz leta 1819 (Arhiv Geodetske uprave Sežana) ni na mestu, kjer je spodmol Triglavca, nobenega napisa. Obstaja le napis »Per Terglauza«,

torej Terglauca, na kraju, kjer leži spodmol Trhlovca v katastrski občini Lokev. Ker Divačani poznajo le Triglavco nad Radvanjem, domnevam, da sta obstajali dve Terglauci, divaška, skrita očem, in lokavska, bolj vidna in znana ob nekdanji in sedanji cesti.

Lega Triglavce in drugih kulturnih mest, npr. Mušje jame, na območju ponora reke Reke in mogočnih udornic kaže na poseben mitološki status in mitološko simboliko, ki je v smislu kontinuitete od staroselske do slovanske mitologije še posebej pomembna, saj predstavlja kult plodnosti in pojav *devača* in *devače* v družbi s *Triglavco* izjemno novost. Povezava omogoča poglobljen razmislek o vlogi substrata v zahodni Sloveniji. Tak sklep podpira izjemno pomembno družinsko izročilo iz Prelož pri Lokvi, ki govori o poganskem obredu v Triglavci še v 30-ih letih 19. stoletja. O tem piše Čok (2009, 2010). Izročilo je še po drugi svetovni vojni poznalo več starejših vaščanov v Preložah. Iz obrednega zagovora sledi, da se je svečenik ali vodja obreda obračal k *Devi*, naj obvaruje žito pred hudobnim demonom *moro*, verjetno zato, ker ta povzroča močan vrtimec (vetra) tam, kamor stopi (Ovsec, 1991: 305), in s tem poleganje klasja. Podatek je iz Romunije, ta lastnost *more* danes na Slovenskem ni poznana. *Deva* v zagovoru ne more biti ne praslovansko odraslo dekle ne ženska s tem imenom ne *deva* – bajeslovno bitje, temveč *Deva* – božanstvo. Polaganje žitnih semen v ponvico na stalagmitni tvorbi – vulvi, po Čoku na obredni kamen s škovnico, in nato vskalitev semen ponazarja rojevanje. Tako imamo pred seboj del slovanskega mitološkega sveta, ki doslej ni bil tako jasno opisan. Ostaja pa nekaj vprašanj, npr. ali so bili *devar*, *devač* in *devača* imena animističnih simbolov ali bajeslovna bitja. V slednjem primeru bi *devar* pomagal neplodnim ženam, *devač* in *devača* pa naj bi v okviru kulta plodnosti simbolizirala akt vsakoletnega cikličnega oplojevanja in rojevanja.

V obrednem besedilu nista omenjena ne *devač* ne *devača*. Ker nastopa le *Deva*, obstaja možnost prepletanja kulta plodnosti in animistične prakse. Mogoče pa je tudi, da se je ohranil le del obredja prvotnega kulta, saj ga je bilo glede na sovražne okoliščine po uveljavitvi krščanstva potrebno skrajšati na najnujnejše obredje.

### Trhlóvca

Kot je bilo že omenjeno, leži nedaleč od Triglavce, bliže Lokvi, ob sedanji in nekdanji poštni cesti Divača – Lokev, oziroma Dunaj – Trst, jama Trhlovca, narečno Tərhlouca (Sl. I), ki je na Karti katastrske občine Lokev iz leta 1819 (Arhiv Geod. upr. Sežana) zabeležena kot »Per Terglauza«, torej »Per Terglauci«. Pred seboj imamo dve jami enakega imena, kar navaja na sum, da je današnja Trhlovca, nekdanj Terglauca, imela v času pokristjanjevanja in pozneje v srednjem veku vlogo dvojnika, s pomočjo katerega so prikrili obstoj prave Terglauce kot mesta poganskega čaščenja plodnosti in ga ohranili pred uničenjem ali drugačnim omadeževanjem. Na to bi kazal zapis na Karti katastrske občine Lokev in odsotnost zapisa na Karti katastrske občine Divača iz leta 1819. Ne smemo pozabiti, da je bil obred razkrit šele v tridesetih letih 19. stoletja. Strah pred razkritjem skrivnosti je po Medveščku (2006) in Čoku (2009, 2010) med nekaterimi prisoten še danes. Vzrok je strah pred zasmehom, strah pred nesrečo, ki bi zadela izdajalca skrivnosti, in strah pred uničenjam.

Ime Trhlovca je novejšega datuma. V petdesetih letih 20. stoletja se je razvila razprava o tem, katera od obeh Triglavc je prava, nato je nekaj časa obveljalo, da je pri Divači Triglavca, pri Lokvi pa Trglavca, Bezlaj Triglavka (2003b: 1264, zapis iz leta 1951), do-

kler ni prevladala razlaga, da je ime Triglavca napačno. Iz narečne izgovarjave za Triglavco »Tərylouca« je nekdo razvil domnevo, da se je prvotno ime glasilo Trhlóvca po trhli (prepereli) sigi v vhodnem delu jame. Gre za ljudsko etimologijo, ker se je zabrisal spomin na domnevni pravi vzrok obstoja dveh jam enakega imena. Morda pa javnega spomina na dve jami enakega imena sploh ni bilo, ker so skrivnost poznali le posvečeni. Glavica se v lokavskem narečju izgovarja ylouca, zato se je Tərylouca v ušesih Neprimorca spremenila v Trhlouca oziroma Trhlovca, kar so potem povzeli tudi mlajši Lokavci. Izhajajoč iz zgodovinskega zapisa »Per Terglauza« za današnjo Trhlovco, sta torej obstajali lokavska Triglavca in divaška Triglavca, prvi so v Lokvi rekli Tərylouca, drugi v Divači Tərylauca. Težave s poimenovanjem so torej nastale iz razlike v narečni izgovarjavi med Lokvijo in Divačo. Na državni topografski karti 1 : 25.000 je celo napis Trhlovica.

### Mala Triglavca

Spodmol Mala Triglavca leži blizu Triglavce nad Radvanom (Sl. 1). Pred pričetkom arheoloških izkopavanj ni imel imena, ker je bil neznatne velikosti, z izkopavanji pa ga je bilo treba zaradi sporazumevanja poimenovati.

### Zaključek

Triglavca kot kraj čaščenja plodnosti in njen možni pomen za poimenovanje Divače kaže na poseben status tega ozemlja, ki zato potrebuje posebno zaščito. Tu prehaja duhovna kontinuiteta staroselcev v pojmovni in religijski svet Slovanov, ki se kaže v religijski praksi, doslej nepoznani v ostalem slovanskem svetu, v katerega vstopajo animistični objekti ali bajeslovna bitja *devar*, *devač*, *devača* in *Triglavca*. Divača je tudi kraj izvirne slovanske toponimične prakse, tu je velika udornica Radvanj (Radvæn), ki je po Bezlajevi razlagi za Radvanje (Bezljaj, 2003a: 761) izvedenka iz osebnega imena Radovan. Tu je zanimiva dolina Bajendu (Bajændu), ki je verjetno izvedenka iz Bojanov dol in potem še možna toponimična opozicija med htonično Železno babo na jugozahodu (vrh med Klemenko in Starim Taborom nad Lokvijo) in solarno Belico z Belimi stenami na severovzhodu. Med obema je vas. Šmitek navaja (2004: 238), da *baba* v slovenskem jeziku pomeni staro žensko, demona ali čarovnico, usahlo rečno strugo ali sotesko, temni oblak, ki prinaša nevihto z dežjem ali mokrim snegom itn. Divača leži torej na zanimivem prostoru, ki še zdaleč ni raziskan. Črni oblaki na jugozahodu v smeri Železne babe kot po železnem pravilu vedno pomenijo nevihto.

Po opisu poti častilcev plodnosti iz Prelož (Čok, 2010), ki so krenili na pot proti Triglavci z Golca tik Velikega Gradišča, je mogoče domnevati, da je bil vsakoletni obred nasledek obredja prebivalcev železnodobnega naselja na Velikem Gradišču. Vprašanje nasledstva je podobno, kot ga je za okolico Rodika opisal Svöljšak (1997).

V Sloveniji obstoja priimek Devač, katerega izvor bi bilo potrebno raziskati.



## Literatura

- Arhiv Geodetske uprave Sežana: *Mappe der Gemeinde Corgnale in Jahre 1819*. Merilo 1 : 2880.
- Arhiv Geodetske uprave Sežana: *Mappe der Gemeinde Divazza in Jahre 1819*. Merilo 1 : 2880.
- Bezljaj, F. 2003a: Blišč in beda slovenskega jezika. Zbrani jezikoslovni spisi II, 751–787, ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana.
- Bezljaj, F. 2003b: Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih. Zbrani jezikoslovni spisi II, 1261–1271, ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana.
- Čok, B. 2009: Pričevanje o obredu plodnosti v Triglavci v dokumentarni oddaji RTV Slovenije 22. dec. 2009 Osvatina – Poganjski ogenj: <http://www.rtvlo.si/odprtikop/search/?searchstring=Osvatina+-+Poganjski+ogenj>.
- Čok, B. 2010: Opis poganskega obreda v spodmolu Triglavca. *Studia mythologica Slavica* (v tem izvodu).
- Florjančič, J. D. 1744: *Tabula chorographica Ducatus Carnioliae*. Ponatis. Deželopisna karta Vojvodine Kranjske, Janez Dizma Florjančič, pl. Grienfeld, Ljubljana 1744. Pomanjšana reprodukcija prvega natisa, Slovenska knjiga, prvi natis 1994, drugi natis 1996, Ljubljana.
- Fonda, R.: [http://fonda.amadej.si/Moj\\_Rodovnik](http://fonda.amadej.si/Moj_Rodovnik).
- Hacquet, B. 1778: *Oryctographia Carniolica oder physikalische Erdbeschreibung des Herzogthums Krain, Istrien und zum theil der benachbarten Länder*. Leipzig. Ponatis karte. Slovensko geološko društvo, Geološki zavod Slovenije, Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana.
- Kos, M. 1954: Srednjeveški urbarji za Slovenijo, Zvezek tretji. Urbarji Slovenskega Primorja, Drugi del. Str. 410, SAZU, Ljubljana.
- Medvešček, P. 2006: Let v lunino senco. Pripovedi o starih verovanjih. TAURA Nova Gorica, str. 294, Nova Gorica.
- Merku, P. 2006: Krajevno imenoslovje na slovenskem zahodu. *Linguistica et philologica* 15, ZRC, ZRC SAZU, str. 215, Ljubljana.
- Ovsec, D. J. 1991: Slovanska mitologija in verovanje. *Domus*, str. 538, Ljubljana.
- Peršolja, J. in Pregelj, M. 1997: Rodiška župnija. V zborniku Rodik med Brkini in Krasom, 79–126, urednik Pregelj, M., str.181, Ognjišče, Koper.
- SLOVENIJA na vojaškem zemljevidu 1763–1787 (1804), Opisi, 3.zvezek (*Josephinische Landesaufnahme 1763–1787 (1804) für das Gebiet der Republik Slowenien, Landesbeschreibung, 3. Band*). Urednik Rajšp, V., str. 436, ZRC SAZU, Arhiv RS, Ljubljana, 1997.
- Snoj, M. 2009: Etimološki slovar slovenskih zemljepisnih imen. ZRC, str. 603, Ljubljana.
- Svoljšak, B. 1997: Starejša zgodovina Rodika. V zborniku Rodik med Brkini in Krasom, 19–64, urednik Pregelj, M., str.181, Ognjišče, Koper.
- Šmitek, Z. 2004: Mitološko izročilo Slovencev, str. 428. Poglavlje Govorica toponimov, 219–240, Študentska založba, Ljubljana.
- Valvasor, J. W. 1689: *Die Ehre des Hertzogthums Crain*, 11. knjiga, Grad Školj-Neykhoffel(I).
- Vicedomino 8: <http://digilander.libro.it/Trieste.Storia/paesidelterritorio.index.html>.
- Žiberna, J. 1981: Divaški prag. Str. 204, Krajevna skupnost Divača, Divača.

## Triglavca Rock Shelter, Cult Place of Fertility: An attempt at the etymology of the place name Divača

Ladislav Placer

The etymology of the place name Divača presents a difficulty, since it has no corollary in the Slavic world. Scholars and researchers have not as yet come up with a satisfying explanation (Šmitek 2004, Merku 2006 and Snoj 2009). In the extant historic sources, the place name exists in a range of spellings: 1308-1320 Devač/Devač(o)/Dovač (Merku 2006, 62), 1331 Devača (Vicedomini 8), 1499 Diwatsch (Kos1954, 251), 1689 Duuazha/Duatshe (Valvasor 1689, 404-405), 1744 Duatsch (Florjančič), 1778 Duazh (Hacquet), 1804 (1763-1787) Divach (SLOVENIA, on a military map), 1852 Divača (Kozler). The latter spelling is used today. Italian documents prior to 1848 and Latin cadasters from 16<sup>th</sup>, 17<sup>th</sup> in 18<sup>th</sup> centuries use the form Divazha, Divazzo, Divazza, Diuazza, Divaza, Diuaza, exceptionally also Deuazza and Divacca, until the spelling Divaccia establishes itself as the norm after 1848 (Žiberna 1981, 59; Fonda).

Given the fact that Divača is today pronounced by its inhabitants as Devača and Dəvača, less frequently also as Deuača and Dəuača, and given also that one of the first known written forms was Devač (Merku) alongside two further, albeit isolated but important, transcriptions of Devača – that is to say Devača in Vicedomini 8, and Deuazza (ie. Deuača) in the cadasters (Fonda: Silverinus Resauer ex Deuazza /Pour/, born cca. 1630) – I am led to believe that the original vowel in the first syllabus was 'e', pronounced by Slovenes as [e] and as the reduced vowel [ə] which can stand in for other vowels as well. Non-Slovenian writers would transcribe the reduced vowel as 'i' (eg. Divazza for Dəvača), more rarely as 'u' (eg. Duuazha for Dəuača) and possibly also as 'o' (eg. Dovač for Dəvač), or they would omit it (eg. Duatsch for Dəuač). The phoneme [č] was transcribed as either 'ç', 'tsch', 'zh', 'ch', 'z', 'zz' or 'cc'.

To explain the origin of the place name it is important to bear in mind the existence of the male and female forms of the name: Devač (Merku) and Devača (Vicedomini 8), Deuazza (Fonda) or Duuazha (Valvasor) and so on, respectively. There does however exist also the possibility of a simultaneous usage of the male and female forms, as in Devač/Dovač(o)/Dovač (Merku). The official usage of the place name today is that of the feminine form – Divača.

Forms such as Diwatsch or Duatsch are transcriptions of the German pronunciation of the place name Dəvača or Dəuača.

Also of interest is the genesis of the Italian form for transcribing the place name Divača. Many legal documents were, namely, written in this language. The male form of the place name Devač is rendered in Italian as Divazzo.

A satisfying explanation of the place name's origins would continue to evade us if it were not for the appearance of a written document about a rock that was referred to as *devar* in the village of Huje in Brkini (Medvešček 2006, 225). *Devar* was the term used for a stalagmite formation in the shape of a phallus in some cave, to which up until a few years before World War I women unable to conceive were brought to supplicate for conception. *Devar* is extrapolated from *deva*, a pre-Slavic word meaning a young or unwed woman or a mythological being, which in turn is derived from the deity *Deva*. The rock *devar* was either an attribute of the mythological creature *devar* or an animistic object.

If the derivative sequence of *deva/Deva* – *devar* is possible, then it is also possible to have the derivative sequence of *deva/Deva* – *devač* and *devača*. A confirmation of this supposition is to be found in the Triglavca rock shelter near Divača (Fig. 1, Fig. 2) containing the elongated stalagmite and stalactite formations. At the top of the stalagmite formation there is hand-carved hollow and on the low-grown stalagmite nearby there is a drilled hole into which the torch handle would most probably have been inserted (see Čok 2010, fig. 1 in this paper). The stalagmite formation is remarkably reminiscent of a vulva, whereas the stalactite one is less suggestive but can nevertheless be symbolically compared to a penis (Fig. 3, Fig. 4). In other words, what we are presented with here are two »rocks« as animistic objects, which could be called *devača* (stalagmite formation-vulva) and *devač* (stalactite formation-penis) respectively, or could be seen as symbols of the two mythological figures of *devača* and *devač*. With this in mind the co-existence of the male and female forms for the place name Divača – Devač and Devača – becomes more readily comprehensible.

*Devač* and *devača* in Triglavca were then part of a fertility cult, or rather part of cyclical regeneration and rebirth. This supposition is corroborated by Čok (2009, 2010), who supplies a testimony from her great-grandmother and another inhabitant of the village of Prelože close to Divača. Their grandmothers had described a pagan ritual of fertility in the Triglavca rock shelter. The last such ritual took place at the end of the 1830s, after which it was most probably forcefully terminated. Grandmother Preložanke was a priestess at this ritual. The ceremony took place in autumn. Its core part constituted of a ritual supplication to the deity *Devi* to protect the next year's summer wheat harvest from the female demon *mora*, which according to Romanian sources causes the lodging of the wheat crop (Ovsec 1991, 305).

Today's transcription of the place name Divača is a remnant of supplanting the reduced vowel 'ə' by the vowel 'i', which was the established formal practice with non-Slovenian writers. Thus Dəvač – Divač and Dəvača – Divača.

Besides the remote Triglavca rock shelter, there is also, close to a regional road, the cave of Trhlovca (Fig. 1), known until the middle of the 20th century as Triglavca. The duplication in the name was most probably intentional since, in the times of Christianization and after, it enabled concealing the whereabouts and the existence of the true Triglavca as well as the true place of pagan worship.

In the close vicinity of Triglavca there is the rock shelter called Mala (Little) Triglavca (Fig. 1), named so only in the 1970s when the archaeological excavations began.

The description of the path followed by the fertility ritual worshippers from the village of Prelože (Čok, 2010), who set out on their way to Triglavca from the Golac hill, next to the hill of Veliko Gradišče, leads us to suppose that the annual ritual was in fact a continuation of the tradition followed by the inhabitants of the iron-age settlement at Veliko Gradišče. This points to a cultural continuity with prehistoric times (Slapšak 1997).

## Navodila avtorjem

Uredništvo sprejema avtorsko povsem dokončane članke, napisane v slovanskih jezikih, v angleščini, italijanščini ali nemščini. Rokopisi naj vsebujejo tudi seznam ključnih besed v angleščini, avtorski izvleček v angleščini in povzetek v drugem jeziku kot članek, bodisi v angleščini, italijanščini, nemščini ali slovenščini. Oddani naj bodo v iztisu in na disketi, zapisani v formatu MS Word 6.0 ali več oz. v zapisu RTF. Digitalizirane slike naj bodo v formatu TIFF ali JPG. Slikovno gradivo v klasični obliki digitalizira uredništvo. Uredništvo daje prednost člankom, ki niso daljši od 45.000 znakov, vključno s presledki in prostorom za slike. Rokopisi naj bodo v končni obliki. Tiskovne korekture opravi uredništvo.

## Istruzioni per gli autori

La redazione accetta contributi scritti nelle lingue slave, in inglese, italiano e tedesco. Si richiede che i manoscritti contengano pure l'elenco delle parole chiave in inglese, l'abstract in inglese e il riassunto redatto in una lingua diversa da quella usata nell'articolo, ovvero in inglese, italiano, tedesco o sloveno. I manoscritti devono essere consegnati su copia cartacea e su dischetto, redatti in formato MS Word 6.0, o versione successiva, oppure in formato RTF. Si accettano le fotografie digitali nel formato TIFF o JPG mentre il materiale iconografico nel formato classico verrà trasferito in formato digitale dalla redazione. La priorità viene attribuita agli articoli che non superano le 45.000 battute, compresi gli spazi e le fotografie. I manoscritti devono essere consegnati nella versione definitiva. Gli errori tipografici sono corretti dalla redazione.

## Submission Instructions for Authors

Articles should be sent to the editors in final version, written in a Slavic language or in English, Italian, or German. They should include a list of key words and an abstract, both written in English, and a summary in a language different from the language of the submitted article (English, Italian, German, or Slovene). The proposed articles need to be sent as a Word document, preferably in Rich Text Format (RTF) by e-mail or on a floppy disk. A print-out should also be sent to the editor's address. Illustrations in digital form should be saved in TIFF or JPG format; classic photographs and illustrations will be converted to digital form by the editors. Articles should preferably be no longer than 45,000 characters (including spaces and room for illustrations). Proofs will be done by the editors.

Letna naročnina / Prezzo d' abbonamento / Annual Subscription  
for individuals: 20.00 EUR  
for institutions: 24.00 EUR

Naročanje / Ordinazioni / Orders to:  
Založba ZRC / ZRC Publishing  
P. P. 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenija  
E-mail: zalozba@zrc-sazu.si