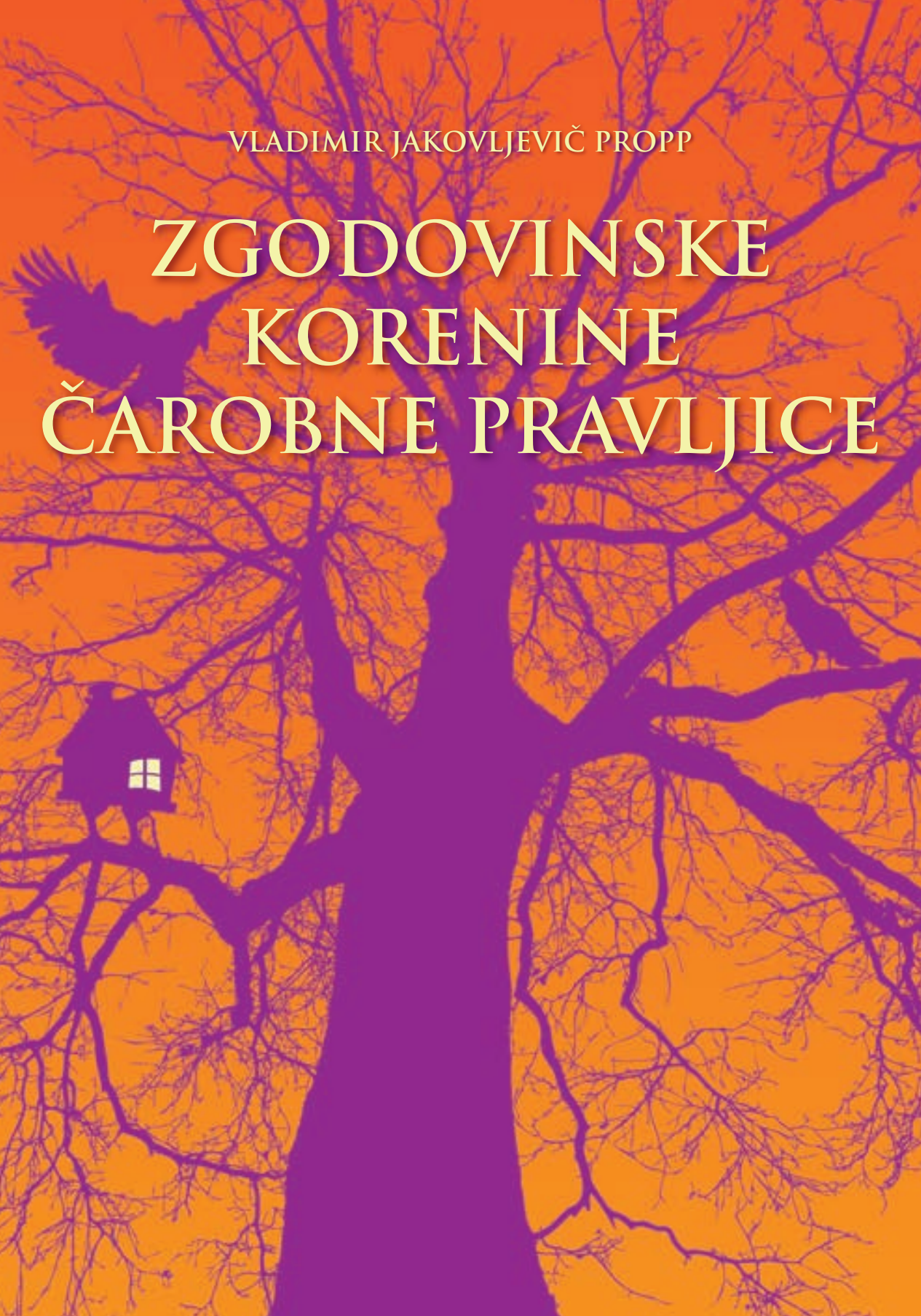


VLADIMIR JAKOVLJEVIČ PROPP

ZGODOVINSKE
KORENINE
ČAROBNE PRAVLJICE



STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA
SUPPLEMENTA
SUPPLEMENTUM 8



Zbirka/Series STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA – SUPPLEMENTA
Supplementum 8

Uredniki zbirke/Editors of the Series Monika Kropej, Andrej Pleterski, Vlado Nartnik

Vladimir Jakovljevič Propp ZGODOVINSKE KORENINE ČAROBNE PRAVLJICE

Prevod/Translated by Lijana Dejak

Izvirnik/Original Vladimir Ja. Propp, Istoričeskie korni volšebnoj skazki,
Leningrad 1946

Oblikovanje/Graphic art and design JJK design

Izdala in založila/ Published by Založba ZRC v sodelovanju z Inštitutom za slovensko
narodopisje ZRC SAZU
ZRC Publishing in association with the Institute of
Slovenian Ethnology at ZRC SAZU

Zanj/Represented by Ingrid Slavec Gradišnik *in/and* Oto Luthar
Glavni urednik/Editor-in-Chief Aleš Pogačnik

Tisk/Printed by Cicero Begunje, d.o.o.

Naklada/Imprint 350

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

398.2(100)(04)
82.0-34

PROPP, Vladimir Jakovljevič
Zgodovinske korenine čarobne pravljice / Vladimir Jakovljevič Propp ; [prevod Lijana
Dejak]. - Ljubljana : Založba ZRC : Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, 2013. -
(Zbirka Studia mythologica Slavica. Supplementa, ISSN 1581-9744 ; suppl. 8)

ISBN 978-961-254-656-4

270047488

Knjiga je izšla s pomočjo Fundacije Mihaila Prohorova/
Published with the support of the Mikhail Prokhorov Fund

Copyright 2012, Založba ZRC/ZRC Publishing, ZRC SAZU, Ljubljana

Digitalna različica (pdf) je pod pogoji licence CC BY-NC-ND 4.0 prosto dostopna:
<https://doi.org/10.3986/9789612546564>

VLADIMIR JAKOVLJEVIČ PROPP

**ZGODOVINSKE KORENINE
ČAROBNE PRAVLJICE**

**ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SLOVENSKE
AKADEMIJE ZNANOSTI IN UMETNOSTI**

**SCIENTIFIC RESEARCH CENTRE OF THE SLOVENIAN
ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS**

LJUBLJANA 2013

KAZALO

Spremna beseda	13
Predgovor.....	17
POGLAVJE I. PREDPOSTAVKE.....	19
1. Temeljno vprašanje	19
2. Pomen predpostavk	19
3. Izdvojitve čarobnih pravljic	20
4. Pravljica kot pojav, ki ima naravo nadgradnje.....	22
5. Pravljica in družbene institucije preteklosti.....	23
6. Pravljica in obred	24
7. Neposredna skladnost med pravljico in obredom	25
8. Pravljica reinterpreterira obred	25
9. Preobrat obreda	26
10. Pravljica in mit.....	28
11. Pravljica in prvobitno mišljenje.....	31
12. Genetika in zgodovina	32
13. Metoda in gradivo.....	33
14. Pravljica in popravljilne formacije	34
15. Perspektive	34
POGLAVJE II. ZAPLET	37
I. Otroci v temnici	37
1. Odhod.....	37
2. Prepovedi, povezane z odhodom.....	37
3. Frazer o osamitvi vladarjev	38
4. Osamitev carskih otrok v pravljici.....	39
5. Zaprto dekle.....	41
6. Motivacija zapiranja	43
7. Sklepi.....	44
II. Nesreča in protiukrepi	46
8. Nesreča	46
9. Oskrba junaka za na pot	47
POGLAVJE III. SKRIVNOSTNI GOZD	51
1. Nadaljnja kompozicija pravljice	51

Pridobitev čarobnega sredstva.....	51
2. Tipi jage babe.....	51
3. Posvetitveni obred.....	52
4. Gozd.....	55
5. Bajtica na kurjih nogah	56
6. Fuj, fuj, fuj.....	61
7. Napojila-nahranila	63
8. Koščena noga	65
9. Jagina slepota	67
10. Gospodarica gozda	70
11. Jagine naloge	73
12. Preizkus s spanjem.....	74
13. Izgnani in v gozd odpeljani otroci.....	75
14. Ugrabljeni otroci	78
15. Zaobljuba.....	78
16. Tepla tepla	80
17. Blaznost.....	81
18. Odsekan prst.....	82
19. Znamenja smrti	84
20. Začasna smrt	84
21. Razsekani in oživljeni.....	85
22. Jagina peč	89
23. Umetnost zvijač.....	92
24. Čarobno darilo.....	95
25. Jaga – tašča.....	96
26. Travestizem.....	97
27. Sklep	99
POGLAVJE IV. VELIKA HIŠA.....	101
I. Gozdna bratovščina	101
1. Hiša v gozdu.....	101
2. Velika hiša in majhna bajtica	104
3. Pogrnjena miza.....	105
4. Bratje.....	106
5. Lovci.....	106

6. Razbojniki.....	107
7. Razporeditev dolžnosti.....	108
8. »Sestrica«.....	108
9. Rojstvo otroka.....	112
10. Lepotica v krsti.....	112
11. Amor in Psiha.....	115
12. Žena na moževi poroki.....	116
13. Pacek.....	119
14. Neznalček.....	121
15. Plešasti in pokriti z mehurjem.....	121
16. Mož na ženini poroki.....	123
17. Prepoved širokoustenja.....	124
18. Prepovedana shramba.....	125
19. Sklep.....	128
II. Onstranski darovalci.....	130
20. Umrli oče.....	130
21. Umrta mati.....	133
22. Hvaležni mrtvec.....	133
23. Mrtva glava.....	134
24. Sklep.....	135
III. Darovalci-pomočniki.....	137
25. Hvaležne živali.....	137
26. Bakreno čelo.....	139
27. Odkupljeni ujetniki, dolžniki idr.....	145
POGLAVJE V. ČAROBNI DAROVI.....	147
I. Čarobni pomočnik.....	147
1. Pomočniki.....	147
2. Spremenjeni junak.....	148
3. Orel.....	148
4. Krilati konj.....	150
5. Vzreja konja.....	151
6. Zagrobni konj.....	152
7. Zavrtnjen in zamenjan konj.....	153
8. Konj v kleti.....	154

9. Barva konja.....	154
10. Konjeva ognjevit narava.....	156
11. Konj in zvezde.....	158
12. Konj in voda.....	159
13. Nekateri drugi pomočniki.....	160
14. Razvoj predstav o pomočniku.....	163
II. Čarobni predmet.....	169
15. Predmet in pomočnik.....	169
16. Kremplji, dlaka, kože, zobje.....	170
17. Predmeti-orodja.....	171
18. Predmeti, ki prikličejo duhove.....	172
19. Ognjilo	173
20. Paličica.....	173
21. Predmeti, ki prinašajo večno izobilje	174
22. Živa in mrtva, šibka in močna voda	174
23. Pupe	176
24. Sklep.....	177
POGLAVJE VI. PREHOD.....	179
1. Prehod kot kompozicijski element.....	179
2. Prehod v podobi živali.....	179
3. Zašitje v kožo	180
4. Ptica	183
5. Na konju	185
6. Z ladjo	186
7. Po drevesu	187
8. Po lestvi ali po jermenih	188
9. S pomočjo vodnika	188
10. Sklep.....	189
POGLAVJE VII. OB OGNJENI REKI.....	191
I. Zmaj v pravljici	191
1. Podoba zmaja.....	191
2. Povezava z vodo v pravljici	192
3. Povezava z gorami.....	192
4. Zmaj ugrabitelj	193

5. Zmajev davek.....	193
6. Zmaj – varuh meja.....	194
7. Zmaj goltalec.....	194
8. Nevarnost spanca.....	195
9. Izvorni nasprotnik.....	195
10. Boj.....	196
11. Literatura o zmaju.....	197
12. Razširjenost boja z zmajem.....	198
II. Zmaj goltalec.....	200
13. Obredno pogoltnenje in izhrkanje.....	200
14. Smisel in osnova tega obreda.....	201
15. Ptičji jezik.....	203
16. Diamanti.....	205
17. Goltalec-prenašalec.....	206
18. Boj z ribo kot prva stopnja boja z zmajem.....	207
19. Sledovi pogoltnenja v poznih primerih boja z zmajem.....	213
20. Sklep.....	214
III. Junak v sodu.....	215
21. Barka prenašalka.....	215
IV. Zmaj ugrabitelj.....	217
22. Podoba zmaja.....	217
23. Smrt ugrabiteljica.....	219
24. Vnos erotičnega momenta.....	221
25. Ugrabitev v mitih.....	222
V. Vodni zmaj.....	224
26. Zmajeva vodna narava.....	224
27. Zmajev davek.....	227
28. Miti.....	230
VI. Zmaj in carstvo mrtvih.....	232
29. Zmaj stražar.....	232
30. Kerber.....	233
31. Prenos zmaja na nebo.....	234
32. Stražarska vloga nebesnega zmaja, Jakuti.....	236
33. Zmaj v Egiptu.....	238

34. Psihostazija	240
35. Zmajeva povezava z rojstvom.....	241
36. Smrt zmaja od zmajeve roke	243
37. Sklep	245
POGLAVJE VIII. PREK TRIDEVETIH DEŽEL	247
I. Trideseto carstvo v pravljici.....	247
1. Lokalnost.....	247
2. Povezava s soncem	249
3. Zlato	250
4. Tri carstva	251
5. Teriomorfizem tridesetega carstva	252
II. Oni svet	253
6. Zgodnje oblike onstranstva	253
7. Žrelo in stikajoče se gore	254
8. Kristal	255
9. Dežela izobilja.....	255
10. Sončno carstvo	257
11. Antika	260
POGLAVJE IX. NEVESTA	263
I. Caričnin pečat	263
1. Dva tipa carične.....	263
2. Ožigosanje junaka.....	264
II. Težke naloge	268
A. Okoliščine	268
3. Težke naloge.....	268
4. Vsenarodni oklic	268
5. Naloge kot odgovor na snubitev.....	269
6. Naloge pobegle in znova najdene carične.....	270
7. Naloge carične, ki jo ugrabijo lažni junaki.....	270
8. Naloge povodnega moža	271
9. Naloge čarovniškega učitelja	271
10. Sovražni tast.....	272
11. Naloge, zastavljene staremu carju.....	273
B. Vsebina nalog	274

12. Iskalne naloge.....	274
13. Dvorec, vrt, most.....	276
14. Preizkus z banjo	279
15. Preizkušnja s hrano.....	281
16. Tekmovanja.....	282
17. Skrivalnice.....	284
18. Prepoznavna iskanega.....	286
19. Poročna noč.....	287
20. Predhodni sklepi.....	291
III. Junakova zasedba prestola	293
21. Frazer o zamenjavi carjev	293
22. Prestolonasledstvo v pravljici	294
23. Starost	295
24. Oraklji.....	295
25. Usmrtitev carja v pravljici.....	297
26. Lažni junak	298
27. Most iz vrvi	299
28. Vrelo mleko.....	300
29. Sklepi.....	301
IV. Magični beg.....	302
30. Beg v pravljici.....	302
31. Beg z metanjem glavnika idr.	303
32. Beg s preobrazbami	304
33. Preobražanje zmaja v vodnjake, jablane itd.	305
34. Beg in zasledovanje, ki jima sledijo preobrazbe	305
35. Odločilna ovira.....	308
POGLAVJE X. PRAVLJICA KOT CELOTA.....	311
1. Enotnost čarobne pravljice.....	311
2. Pravljica kot žanr	313
Bibliografija	319
Kratice	332
Indeks likov	334
Indeks raziskovalcev	339

Na področju raziskovanja ljudskega pripovedništva predstavlja Vladimir Jakovljevič Propp enega najvidnejših folkloristov minulega stoletja. Bil je predstavnik ruske formalistične šole, obenem pa pionir morfoloških in strukturalističnih metod, ki jih je vnesel v folkloristične teorije in prakse. Bil je tudi med prvimi, ki je pravljice razlagal s pomočjo antropoloških in ritualnih analiz. Strukturalizem je utemeljil na podlagi raziskovanja ljudskega pripovedništva v knjigi *Morfologija pravljice* (Морфология волшебной сказки, 1928). Skoraj dvajset let pozneje je objavil za tisti čas revolucionarno delo *Zgodovinske korenine čarobne pravljice* (Исторические корни волшебной сказки, 1946). Obe knjigi predstavljata temelje moderni folkloristiki. Medtem ko je bila *Morfologija pravljice*, s katero je usmeril raziskave v strukturalno analizo pripovednih žanrov, prevedena v slovenski jezik leta 2005, je knjiga *Zgodovinske korenine čarobne pravljice* po skoraj šestdesetih letih objave njenega izvirnika, zdaj vendarle izšla tudi v slovenščini.

Vladimir Jakovljevič Propp je bil rojen v Sankt Peterburgu 17. 4. 1895, kjer je po mnogoletnem službovanju v rojstnem mestu 22. 8. 1970 tudi umrl. Najprej je bil zaposlen v Komisiji za ljudske pravljice na Inštitutu za umetnostno zgodovino, od leta 1932 dalje pa je na Leningrajski univerzi poučeval na Oddelku za romansko in germansko filologijo. Prav tam je pozneje prevzel samostojni Sedež za poučevanje folkloristike, nazadnje pa je po Nikolaju Petroviču Andrejevu in Marku Konstantinoviču Azadovskem vodil Oddelek za folkloristiko, kjer je poučeval rusko literaturo. Njegova prva knjiga *Morfologija čarobne pravljice* velja za eno najvplivnejših del ruske znanosti in njegova metoda je bila aplicirana na številne discipline, vplivala pa je tudi na razvoj strukturalne semantike in semiotike. Propp je predlagal drugačen pravljичni element kot je motiv v mednarodnem tipnem indeksu pravljic Anttija Aarneja, in ga je poimenoval funkcija. Ugotovil je, da so vse pravljice sestavljene iz enaintridesetih funkcij, ki se pojavljajo v enakem zaporedju, in da so akterji v teh pravljicah reducirani na sedem likov, oz. na sedem *dramatis personae*. Svojo študijo je razvil predvsem na osnovi ruskih pravljic Aleksandra Nikolajeviča Afanasjeva.

Kljub temu, da je bila knjiga *Zgodovinske korenine čarobne pravljice* že leta 1949 prevedena v italijanščino, medtem ko je bila *Morfologija* prvič prevedena v angleški jezik šele leta 1958, je ostala Proppova knjiga *Zgodovinske korenine čarobne pravljice* v zahodnem svetu dolgo praktično nepoznana. V Leningradu pa je ob izidu izzvala celo škandal, saj je izšla v času stalinizma in je bila obsojena ahistoričnosti, formalističnosti, idealističnosti in celo nepatriotizma. Propp se je moral leta 1948 zaradi tega zagovarjati v *Auditorium Maximum* Leningrajske univerze, profesorskega mesta zaradi te knjige vendarle ni izgubil.

Leta 1958 je Propp objavil kritično izdajo ruskih pravljic Afanasjeva, ki jim je na koncu dodal tipno kazalo pravljic po Tipnem indeksu ljudskih pravljic Anttija Aarneja in Stitha Thompsona. Ta Proppov dodani indeks je edini objavljeni tipni indeks ruskih pravljic do danes. Poleg pravljic je Propp raziskoval tudi rusko junaško epiko, biline in balade; posthumno pa so leta 1976 izdali tudi njegovo študijo *Problemi komike in smeha* (Проблемы комизма и смеха).

Že od leta 1932 je skušal Propp pravljice razložiti s pomočjo predzgodovinskih in ritualnih raziskav pod vplivom leningrajske staroslovstvene šole Olge Mihajlovne Freidenberg in Josifa Moisejeviča Tronskega. Njegova študija *Zgodovinske korenine čarobne pravljice* je nastala kot habilitacijsko delo že leta 1938, vendar je bila natisnjena v Leningradu šele leta 1946. V njej je razvil ritualistično razlago ljudskih pravljic, kot so to pred njim nakazali že James G. Frazer, Paul Saintyves, Solomon Jakovljevič Lurie, Boris Vasiljevič Kazanski in drugi. Izvor ljudske pravljice in zgodovinsko realnost v njej razlaga na osnovi starodavnih mitov in ritualov, ki odsevajo v pravljici. Tako je svoje teoretične raziskave preizkusil v praksi, na osnovi pravljичnega in zgodovinsko-antropološkega gradiva. Knjigo je po obsežnejšem uvodnem poglavju razdelil na osem poglavij, ki obravnavajo pravljичno motiviko po analognem sosledju, kot si sledijo funkcije v *Morfologiji čarobne pravljice*. Tako v posameznih poglavjih obravnava pomanjkanje oz. manko, skrivnostni gozd, veliko hišo, čarobne darove, spremenjeno podobo, lik zmaja, predstave o prostoru in nevesto v pravljici. Ugotavlja, da je cikel iniciacije najstarejša osnova pravljice, kar potrjuje večina motivov, ki govorijo o prehajanju. Drugi cikel, ki razkriva ujemanje s pravljico, je cikel predstav o smrti. To sta ključna ciklusa sižejev čarobnih¹ pravljic, ki jim sledi še nekaj drugih. Zaradi teh ujemanj je postavil hipotezo, da se vsi pravljичni motivi, če jih vzamemo kot celoto, lahko zlagajo v neskončno število najrazličnejših pravljic. Propp je na podlagi analize motivov prišel do zaključka, da če sestavimo vsebine teh dveh ciklusov iniciacije in smrti, dobimo skoraj vse osnovne komponente pravljice. Kot ugotavlja, teh dveh ciklusov ni mogoče čisto natančno razmejiti, znano pa je, da so ljudje prvinskih družb celotni obred iniciacije doživljali kot bivanje v deželi smrti, in nasprotno, da je umrli doživljal vse tisto, kar je doživljal posvečenec. V zadnjem poglavju se ukvarja z vprašanjem izvora ljudske pravljice kot celote, pri tem poudarja tesno povezavo pravljичnih besedil z ureditvijo življenja in z družbenimi institucijami prvobitnih ljudstev. Kot ugotavlja, postanejo zgodbe razumljive šele iz analize socialnega življenja ljudi, med katerimi so nastale. Predstavljale so

¹ Odločili smo se, da uporabimo izraz »čarobna« in ne »čudežna« pravljica, kot je raba v predhodnem slovenskem prevodu Proppove knjige *Morfologija pravljice*. Ta izraz je namreč v naslovu uporabil tudi Propp: волшебный (volšebnyj), medtem ko na določenih mestih v knjigi uporablja tudi besedo »čudežen«: чудесный (čudesnyj), tam smo jo ohranili tudi mi.

pomemben del življenja skupnosti in so v očeh plemena tudi eden od pogojev, ki skupaj z orodji in amuleti omogočajo življenje ljudi, zato so jih posvečenci varovali in stražili kot največjo svetinjo. Miti so v teh družbah predstavljali najdragocenejši zaklad plemena oz. ljudstev. Spadali so prav v jedro tistega, kar je pleme čistilo kot svetinjo. Zato so najpomembnejše mite poznali zgolj starci, ki so varovali njihovo skrivnost in so tudi odločali, do kolikšne mere lahko brez nevarnosti zaupajo znanje prednikov mladim in v katerem trenutku se lahko ta predaja skrivnosti izkaže za najbolj plodno. V nasprotju s pravljico, ki je po vsebini sižeja relikv, predstavlja mit živo povezavo s stvarnostjo ljudstva, s proizvodnjo, socialno ureditvijo in verovanji. Propp tudi ugotavlja, da se kompozicijska enotnost pravljic ne skriva v kakšnih posebnostih človeške psihe in tudi ne v posebnostih umetniškega ustvarjanja, pač pa v zgodovinski stvarnosti preteklih obdobj. To, kar ljudje pripovedujejo danes, so nekoč delali in uprizarjali, tisto, česar niso delali, pa so si predstavljali. Od teh dveh sestavin – obreda in verske predstave – obred odmre prej, predstave pa živijo dalje. Obreda ne izvajajo več, predstave o smrti pa živijo naprej, se razvijajo in se modificirajo, čeprav brez kakršnekoli povezave z osnovnim obredom. Po mnenju Proppa je torej čarobna pravljica v resnici sestavljena iz elementov, ki izvirajo iz pojavov in predstav predrazredne družbe. Nadaljnji razvoj sižeja pa je na osnovi primarnega jedra potekal tako, da je to jedro, potem ko se je izoblikovalo, vsrkavalo vase iz nove, poznejše stvarnosti, nekatere nove posameznosti ali zaplete. Razvoj pravljice je, kot trdi Propp, potekal z naplasterjanjem, z zamenjavami, s preosmišljanjem, po drugi strani pa z novotvorbami. Istočasno so nastajali novi žanri in motivi, kot jih imajo npr. novelistične pravljice. Ti so že zrasli iz druge podlage kot motivi čarobnih pravljic.

Izvir ljudske pravljice je buril duhove raziskovalcev ljudskega pripovedništva že od samih začetkov dalje. Razlag, od kod enotna podoba ljudskih pravljic, je veliko, vendar niti difuzionizem niti poligenetska teorija niti vse ostale teorije, ki so tema dvema sledile, niso ustrezno razložile sorodnosti pripovednih sižejev in motivov. Tako do danes pravzaprav še nismo našli pravega odgovora na ta vprašanja. Vladimir Jakovljevič Propp je v petdesetih letih minulega stoletja, zavedajoč se pomanjkljivosti dotedanjih teorij in hipotez, skušal razložiti izvir čarobne pravljice. V ta namen je proučil obsežno antropološko in zgodovinsko gradivo o ljudstvih preteklih obdobj in civilizacij ter o ljudstvih sodobnega manj razvitega sveta Afrike, Amerike, Avstralije in Oceanije. Ta odkritja in spoznanja je primerjal z motivi in sižeji ljudskih pravljic predvsem ruskega, pa tudi evropskega sveta. Ob delih znanih antropologov in folkloristov tistega časa je prišel do ugotovitev, ki so bile za tisti čas revolucionarne. Do svojih predhodnikov je bil pogosto – večkrat tudi neupravičeno – zelo kritičen. Sam je skušal svoje hipoteze utemeljiti z zgodovinskimi dejstvi, kar mu je do neke mere tudi uspelo. Vendar pa, žal, večkrat tudi njegovih domnev in ugotovitev ni mogoče potrditi

in dokazati. Problematike se je lotil sicer povsem stvarno in v svojem izhodišču je ponovil strukturno shemo zaporedja sižejev in funkcij iz svojega predhodnega dela *Morfologija čarobne pravljice*, vendar je na vprašanja, ki jih je obravnaval v tej knjigi, pogosto možno le hipotetično odgovoriti, dokazati pa jih je praktično nemogoče. Zato tudi njegova knjiga ni mogla najti dokončnih odgovorov na vprašanja, povezana z izvirom pravljice. Čeprav predstavljajo Proppova odkritja in primerjave pogosto pomemben korak na poti k prepoznavanju zgodovinske resničnosti pravljice, ostaja še veliko vprašanj neodgovorjenih. V tem je pravzaprav tudi čar ljudske pravljice, saj odpira neskončne možnosti interpretacij in iskanja razvojne poti.

Proppovi knjigi so sledile številne študije, ki so sicer z drugimi pristopi iskale izvir, razvojno pot in zgodovinsko ozadje ljudskih pravljic. Pravzaprav se s tem vprašanjem ukvarja skorajda vsaka raziskava tipov, motivike in sižejev ljudskega pripovedništva pa tudi pesništva še danes. Vendar Proppovo delo še vedno predstavlja temelje novim metodološkim pristopom v folkloristiki, zlasti historično-tipološko usmerjenim raziskavam. In prav v tem, da je odprl in nakazal pot tovrstnim študijam, je tudi neprecenljiva vrednost Proppove knjige, ki ostaja aktualna še danes.

Monika Kropelj

PREDGOVOR

Predloženo delo je opremljeno z uvodnim poglavjem, zato se v predgovoru lahko omejimo na nekaj pripomb tehnične narave.

V knjigi pogosto srečujemo sklicevanja na pravljice ali izpiske iz njih. Na te izpiske moramo gledati kot na ilustracijo, ne kot na dokaz. Za primerom se skriva bolj ali manj razširjen pojav. Pri razčlenjevanju pojava bi moral navesti vse obstoječe primere in ne le enega ali dveh. Vendar bi to knjigo zreduciralo na seznam, ki bi po velikosti presegal celotno delo. Tej težavi bi se lahko izognil s sklici na obstoječe sezname sižejev ali motivov. Vendar je, po eni strani, razporeditev pravljic po sižejih in sižejev po motivih, običajna za te sezname, pogosto zelo relativna, po drugi strani pa sklice na pravljice srečamo v knjigi večstokrat, in tako bi moral večstokrat navajati sklic na sezname. Zaradi vsega tega sem se odpovedal tradiciji, po kateri se pri vsakem sižeju navede številka tipa. Bralec bo razumel, da navedeno gradivo predstavlja vzorce.

To zadeva tudi primere s področja običajev, obredov, kultov itd. Vsa navedena dejstva niso nič več kot primeri, katerih število bi lahko poljubno zvečali ali zmanjšali, navedene primere bi tudi lahko zamenjali z drugimi. Knjiga torej ne prinaša nobenih novih dejstev, nova je le povezava med njimi, ki je vzpostavljena, in v tej je težišče vse knjige.

Treba je omeniti še pridržek glede načina podajanja. Motivi pravljice so tako tesno povezani med seboj, da praviloma nobenega motiva ni mogoče razumeti ločeno. Podajati pa jih je treba po delih. Zato na začetku knjige pogosto srečujemo sklice na tisto, kar šele bo razvito, v drugi polovici pa na tisto, kar je bilo povedano prej.

Knjiga je celota in je ni mogoče brati kje na sredini, da bi dobili podatke o posameznih motivih.

V tej knjigi bralec ne bo našel analize številnih motivov, ki bi jih imel pravico pričakovati v takem delu. Za marsikaj ni bilo prostora. Poudarek je na analizi temeljnih, najpomembnejših pravljličnih podob in motivov, drugo pa je bilo delno že objavljeno prej in se tu ne ponavlja, delno pa se bo morda še pojavilo v obliki posameznih esejev kdaj v prihodnosti.

Delo je nastalo na Leningrajski državni univerzi, nagrajeni z Leninovim odlikovanjem. Mnogi moji kolegi so me podpirali in z veseljem prispevali svoje znanje in izkušnje. Še posebno pa sem hvaležen dopisnemu članu Akademije znanosti profesorju Ivanu Ivanoviču Tolstoju, ki mi je dal dragocene napotke tako glede antičnega gradiva, ki sem ga uporabil, kot v splošnih vprašanjih dela. Globoko in iskreno se mu zahvaljujem.

Avtor

POGLAVJE I. PREDPOSTAVKE

1. TEMELJNO VPRAŠANJE

Kaj pomeni konkretno raziskovati pravljico, kje začeti? Če se omejimo na vzporejanje pravljic drugo z drugo, bomo ostali v okviru komparativizma. Mi pa bi radi razširili okvire proučevanja in poiskali zgodovinsko podstat, ki je priklicala v življenje čarobno pravljico. Taka je naloga raziskave zgodovinskih korenin čarobne pravljice, za zdaj izražena v najsplošnejših potezah.

Sprva se zdi, da v zastavitvi te naloge ni ničesar novega. Poskusi proučevanja folklorne na zgodovinski način so bili tudi že prej. Ruska folkloristika je poznala célo zgodovinsko šolo z Vsevolodom Millerjem na čelu. Speranski pravi v svojem ciklusu predavanj o ruskem ustnem slovstvu: »Pri proučevanju biline poskušamo uganiti tisto zgodovinsko dejstvo, ki se skriva v njeni osnovi, in izhajajoč iz te domneve dokazujemo istovetnost sižeja biline s katerim nam znanim dogodkom ali njegovim krogom« (Speranski 1917, 222). Mi ne bomo niti *ugibali* zgodovinskih dejstev niti dokazovali njihove *istovetnosti* s folkloro. Vprašanje si zastavljamo bistveno drugače. Radi bi raziskali, katerim pojavom (in ne dogodkom) iz zgodovinske preteklosti ustreza ruska pravljica in v kolikšni meri jo ta res pogojuje in sproža. Povedano drugače, naš cilj je ugotoviti vire čarobne pravljice v zgodovinski stvarnosti. Proučevanje geneze pojava še ni proučevanje zgodovine tega pojava. Zgodovine ni mogoče proučiti takoj – to je delo za dolga leta, ne za eno osebo, marveč za cele generacije, delo marksistične folkloristike, ki se poraja pri nas. Proučevanje geneze je prvi korak v tej smeri. Takšno je temeljno vprašanje, ki si ga zastavljamo v tem delu.

2. POMEN PREDPOSTAVK

Vsak raziskovalec izhaja iz nekih predpostavk, ki jih ima, še preden se loti dela. Veselovski je že leta 1873 opozarjal, da si je predvsem treba priti na jasno glede lastnih stališč in biti kritičen do svoje metode (Veselovski 1938, 83–128). Na primeru de Gubernatisove knjige *Zoološka mitologija* (*Zoological Mythology*) je Veselovski pokazal, kako odsotnost samopreverjanja pripelje do napačnih sklepov kljub vsej avtorjevi erudiciji in njegovim kombinatoričnim sposobnostim.

Tu bi bilo treba podati kritičen oris zgodovine proučevanja pravljice. Mi tega ne bomo storili. Zgodovina proučevanja pravljice je bila podana že večkrat, in nobene

potrebe ni, da bi naštevati ta dela. Če pa se vprašamo, zakaj še vedno ni popolnoma trdnih in splošno priznanih izsledkov, vidimo, da se pogosto to dogaja prav zato, ker avtorji izhajajo iz napačnih predpostavk.

Tako imenovana mitološka šola je izhajala iz predpostavke, da zunanja podobnost dveh pojavov, njuna zunanja analogija priča o njuni zgodovinski povezanosti. Če torej junak ne raste po dnevih, ampak po urah, naj bi ta njegova hitra rast odražala hitro rast sonca, ki je vzšlo na obzorju (Frobenius 1898 b, 242). Vendar se, prvič, sonce na oko ne povečuje, temveč zmanjšuje, drugič pa analogija ni isto kot zgodovinska povezava.

Ena od predpostavk tako imenovane finske šole je bila domneva, da so oblike, ki jih srečujemo pogosteje od drugih, obenem tudi lastne prvinski obliki sižeja. Da ne govorimo o tem, da je že sama teorija arhetipov sižeja treba dokazati, saj se bomo lahko večkrat prepričali, da prav najbolj arhaične oblike srečamo zelo poredko in da so jih pogosto izrinile nove, ki so postale splošno razširjene (Nikiforov 1926).

Takih primerov lahko naštejemo zelo veliko, in pri večini sploh ni težko ugotoviti napačnosti predpostavk. Vprašamo se, kako da avtorji sami niso videli svojih napak, ki se nam zdijo tako očitne? Ne bomo jih obtoževali zaradi napak – naredili so jih veliki znanstveniki; razlog je v tem, da pogostoma niso mogli razmišljati drugače, da je njihovo razmišljanje pogojevala doba, v kateri so živeli, in razred, ki so mu pripadali. Vprašanja predpostavk si v večini primerov sploh niso zastavili, in glas genialnega Veselovskega, ki je sam večkrat ponovno preverjal svoje predpostavke in se na novo učil, je ostal glas vpijočega v puščavi.

Za nas pa iz tega sledi, da je treba pred začetkom raziskave skrbno preveriti svoje predpostavke.

3. IZDVOJITEV ČAROBNIH PRAVLJIC

Radi bi poiskali in raziskali zgodovinske korenine čarobne pravljice. Kaj je mišljeno z zgodovinskimi koreninami, bomo povedali pozneje. Pred tem pa je treba opredeliti termin »čarobna pravljica«. Pravljica je tako bogata in raznovrstna, da je nemogoče proučevati ves pojav pravljice v celoti, v vsem njegovem obsegu in pri vseh ljudstvih. Zato mora biti gradivo omejeno, in jaz ga omejujem na čarobne pravljice. Torej predpostavljam, da obstajajo nekakšne posebne pravljice, ki jim lahko rečemo čarobne. Res imam tako predpostavko. Kot čarobne bom razumel tiste pravljice, katerih ustroj sem proučil v *Morfologiji pravljice*. V tej knjigi je zvrst čarobne pravljice izdvojena dovolj natančno. Tukaj bomo proučevali tisto zvrst pravljic, ki se začne s povzročitvijo kakršnekoli škode ali izgube (kraja, ugrabitev, izgon idr.) ali z željo imeti kaj (car pošlje sina po žar ptico) in se razvije z odhodom junaka od doma in

njegovim srečanjem z darovalcem, ki mu podari čarobno sredstvo ali pomočnika, s pomočjo katerega najde iskani predmet. V nadaljevanju pravljica prinese dvoboj z nasprotnikom (najpomembnejša oblika tega je boj z zmajem), vrnitev in zasledovanje. Pogosto se ta kompozicija zaplete. Junak se že vrača domov, a ga bratje vržejo v prepad. V nadaljevanju spet pride, je podvržen preizkusu s težkimi nalogami, zasede prestol in se oženi bodisi v svojem carstvu bodisi v tistovsem. To je kratek shematičen povzetek kompozicijskega jedra, na katerem temeljijo številni in raznovrstni sižeji. Pravljičice, ki odražajo to shemo, bomo tu imenovali čarobne, in prav te so predmet našega raziskovanja.

Prva predpostavka se torej glasi: med pravljicami je posebna kategorija pravljic, ki se jim navadno reče čarobne. Te pravljice lahko izdvojimo izmed drugih in jih proučujemo samostojno. Samo dejstvo izdvojitve lahko zbuja pomisleke. Nismo morda kršili načela povezanosti, v kateri moramo proučevati pojave? Vendar so navsezadnje vsi pojavi na svetu povezani med sabo, znanost pa vedno izmed vseh pojavov izdvoji tiste, ki jih proučuje. Vsa stvar je v tem, kje in kako potegniti mejo.

Čeprav so čarobne pravljice del folklorne, niso takšen del, ki bi bil neločljiv od te celote. Niso tisto, kar je roka v odnosu do telesa ali list v odnosu do drevesa. Čeprav so del, obenem sestavljajo neko celoto in jih tukaj jemljemo kot *celoto*.

S proučevanjem strukture čarobnih pravljic se pokaže bližnja sorodnost teh pravljic med seboj. Sorodnost je tako bližnja, da ne moremo natanko ločiti enega sižerja od drugega. To nas pripelje do dveh nadaljnjih, zelo pomembnih predpostavk. Prvič: *nobenega sižerja čarobne pravljice ni mogoče proučevati brez drugega*, in drugič: *nobenega motiva čarobne pravljice ni mogoče proučevati brez njegovega razmerja do celote*. S tem delo stopa na bistveno novo pot.

Doslej je delo po navadi potekalo takole: vzeli so kakšen motiv ali siže, zbrali po možnosti vse zapisane variante, nato pa so z vzporejanjem in primerjanjem gradiv delali sklepe. Tako je Polivka proučeval formulo »diši po ruskem duhu«, Radermacher motiv tistih, ki jih pogoltne in izbljuva kit, Baumgartner motiv zaobljubljenih hudiču (»daj mi tisto, za kar ne veš, da imaš doma«) itd. (Polivka 1924; Radermacher 1906; Baumgartner 1915). Avtorji niso prišli do nobenih sklepov in so se jim odpovedali.

Prav tako so proučevali posamezne sižeje. Tako je Mackensen proučeval pravljico o pojoči koščici, Liljeblad o hvaležnem mrtvecu itd. (Mackensen 1923; Liljeblad 1927). Takih raziskav je precej, zaradi njih je močno napredovalo naše poznavanje razširjenosti in življenja posameznih sižerjev, vprašanja izvora pa v teh delih niso rešena. Zato se za zdaj popolnoma odpovedujemo proučevanju pravljice s stališča posameznih sižerjev. Čarobna pravljica je za nas nekaj celega, vsi njeni sižeji so medsebojno povezani in pogojeni. Zaradi tega ni mogoče izolirano proučevati motiva. Če Polivka ne bi zbral le vseh različic formule »po ruskem duhu diši«, ampak bi si

postavil vprašanje, kdo in v kakšnih okoliščinah to vzklikne, koga sprejmejo s takim klicem itd., če bi to proučeval *v povezavi s celoto*, bi zelo verjetno prišel do pravilnega sklepa. Motiv lahko proučujemo le v sistemu sižeja, sižeje pa je mogoče proučevati zgolj v njihovih medsebojnih povezavah.

4. PRAVLJICA KOT POJAV, KI IMA NARAVO NADGRADNJE

Take so predpostavke, zajete iz predhodnega proučevanja strukture čarobne pravljice. A to še ni vse.

Povedali smo že, da so predpostavke, iz katerih avtorji izhajajo, pogosto plod dobe, v kateri je posamezen raziskovalec živel.

Mi živimo v dobi socializma. Tudi naša doba je razvila svoje predpostavke, na podlagi katerih je treba proučevati pojave duhovne kulture. A v nasprotju s predpostavkami drugih obdobij, ki so humanistične vede pripeljale v slepo ulico, je naše ustvarilo predpostavke, ki jih usmerijo na edino pravo pot.

Predpostavka, o kateri je tu govor, je skupna za proučevanje zgodovinskih pojavov: »Način proizvodnje materialnega življenja pogojuje družbeni, politični in duhovni proces življenja nasploh« (Marx, Engels, 13, 7). Iz tega popolnoma jasno sledi, da moramo v preteklosti poiskati tisti način proizvodnje, ki pogojuje pravljico.

Kakšen je torej bil ta način proizvodnje? Že če samo bežno poznamo pravljico, lahko rečemo, da na primer kapitalizem čarobne pravljice ne pogojuje. To seveda ne pomeni, da pravljica ne odraža kapitalističnega načina proizvodnje. Nasprotno, tu najdemo tako krutega tovarnarja kot pohlepnega popa, drugega majorja¹, gospoda zaslužnjevalca, pobeglega vojaka, pa tudi revno, zapito in propadlo kmečko prebivalstvo. Poudariti je treba, da govorimo o čarobnih, ne o novelističnih pravljičah. Prava čarobna pravljica s krilatimi konji, ognjenimi zmaji, fantastičnimi carji in caričnami itd. očitno ni pogojena s kapitalizmom, temveč je na dlani, da je starejša od njega. Brez nepotrebne izgubljanja besed lahko povemo, da je čarobna pravljica tudi starejša od fevdalizma – to bo razvidno iz celotnega poteka raziskave.

In vendar, kaj smo ugotovili? To, da pravljica ne ustreza tisti obliki proizvodnje, v katere času na široko in trdno obstaja. Razlago tega neujemanja prav tako najdemo pri Marxu. »S spremembo ekonomske osnove se počasneje ali hitreje izvede prevrat v vsej ogromni vrhni stavbi« (Marx, Engels, 13, 7). Besedi »počasneje ali hitreje« sta zelo pomembni. Do spremembe v ideologiji ne pride vedno takoj po spremembi ekonomskih temeljev. Tako pride do »neujemanja«, izredno zanimivega in dragocenega za raziskovalca. To pomeni, da je bila pravljica ustvarjena na podlagi predkapitalističnih oblik proizvodnje in socialnega življenja, katerih konkretno – to pa moramo raziskati.

¹ Čin v ruski vojski 18. stoletja. (Op. prev.)

Spomnimo se, da je prav s pomočjo takega neujemanja Engels lahko osvetlil izvor družine. Engels citira Morgana in se sklicuje na Marxa, ko v *Izvoru družine* piše: »Družina«, pravi Morgan, »je aktiven element; nikdar ni stacionarna, ampak se vzpenja od nižje oblike k višji prav tako, kakor se družba razvija od nižje stopnje k višji. Nasprotno pa so sorodstveni sistemi pasivni; le v dolgih presledkih registrirajo napredek, ki ga je medtem doživela družina, in se temeljito izpremenijo le tedaj, ko se temeljito izpremeni družina.« »In prav tako je,« dodaja Marx, »s političnimi, juridičnimi, religioznimi, filozofskimi sistemi sploh.«² (Marx, Engels 21, 36). Dodamo lahko, da je ravno tako s pravljico.

Nastanek pravljice torej ni povezan s tisto proizvodno bazo, v katere času so jo začeli zapisovati od začetka 19. stoletja. To nas pripelje do naslednje predpostavke, ki jo za zdaj formuliramo v zelo splošni obliki: pravljico moramo primerjati z zgodovinsko stvarnostjo preteklosti in v tej iskati njene korenine.

Ta predpostavka vsebuje še nepojasnen pojem »zgodovinske preteklosti«. Če zgodovinsko preteklost razumemo tako, kot jo je razumel Vsevolod Miller, je zelo mogoče, da bomo prišli do istega, kot je prišel on, ko je, denimo, trdil, da je do boja Dobrinje Nikitiča z zmajem prišlo na podlagi zgodovinskega dejstva krščevanja Novgoroda.

Torej moramo dešifrirati pojem zgodovinske preteklosti in opredeliti, kaj natanko iz te preteklosti potrebujemo, da bi razložili pravljico.

5. PRAVLJICA IN DRUŽBENE INSTITUCIJE PRETEKLOSTI

Če pravljico obravnavamo kot produkt, nastal na določeni proizvodni bazi, je jasno, da je treba proučiti, kakšne oblike proizvodnje so v njej odražene.

Neposredno v pravljici proizvajajo zelo malo in redkokdaj. Poljedelstvo igra minimalno vlogo, lov je odražen širše. Orjejo in sejejo običajno samo na začetku zgodbe. Začetek je najbolj podvržen spremembam. V nadaljnji pripovedi pa veliko vlogo igrajo strelci, carski ali svobodni lovci ter vsakršne gozdne živali.

Toda z raziskovanjem oblik proizvodnje v pravljici zgolj s stališča proizvodnega objekta ali tehnike ne pridemo prav daleč pri proučevanju virov pravljice. Ni pomembna tehnika proizvodnje kot taka, marveč družbena ureditev, ki ji ustreza. Tako dobimo prvo natančno opredelitev pojma zgodovinske preteklosti glede na pravljico. Namen celotne raziskave je ugotoviti, v kakšni družbeni ureditvi so nastali posamezni motivi in vsa pravljica.

Vendar je »ureditev« zelo splošen pojem. Vzeti moramo konkretne pojavne oblike te ureditve. Ena takih pojavnih oblik so institucije te ureditve. Tako ne moremo primerjati pravljice z rodovno ureditvijo, lahko pa nekatere motive pravljice primerjamo

² Marx, K., Engels, F. *Izbrana dela v petih zvezkih*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1975 (V. zvezek, str. 230).

z institucijami rodovne ureditve, saj so se te v njej odrazile ali jo pogojujejo. Iz tega izhaja predpostavka, da moramo pravljico primerjati s socialnimi institucijami preteklosti in v njih iskati njene korenine. S tem se še natančneje opredeli pojem zgodovinske preteklosti, v katerem je treba iskati izvor pravljice. Tako, denimo, vidimo, da so v pravljici vsebovane drugačne oblike zakona, kot so današnje. Junak išče nevesto daleč, ne doma. Nemara so se tu odrazili pojavi eksogamije: očitno mladenič iz nekega razloga neveste ne sme izbrati v svojem okolju. Zato je treba oblike zakona v pravljici proučiti in poiskati tisto ureditev, tisto etapo ali fazo ali stadij družbenega razvoja, v katerem so te oblike resnično obstajale. Dalje, na primer, vidimo, da junak zelo pogosto postane vladar. Čigav prestol zasede? Kot se izkaže, ne prestola svojega očeta, temveč tasta, ki ga pri tem zelo pogosto ubije. Tu se pojavi vprašanje, katere oblike nasledstva oblasti odraža pravljica. Skratka, izhajamo iz predpostavke, da je pravljica ohranila sledove izginulih oblik družbenega življenja, da je te ostanke treba proučiti in da bo tako proučevanje razkrilo vire številnih pravljicnih motivov.

A to seveda ni vse. Mnoge pravljicne motive lahko pojasnimo s tem, da odražajo nekdanje institucije, obstajajo pa tudi motivi, ki niso neposredno povezani z nobenimi institucijami. Torej to področje kot gradivo za primerjavo ne zadošča. Z obstojem teh ali onih institucij ni mogoče razložiti vsega.

6. PRAVLJICA IN OBRED

Že zdavnaj so opazili, da je pravljica na neki način povezana s področjem kultov, z religijo. Strogo rečeno lahko kult, religijo, prav tako imenujemo institucija. Vendar se, podobno kot se družbena ureditev manifestira v institucijah, institucija religije manifestira v določenih kulturnih dejanjih; vsakemu takemu dejanju pa ne moremo več reči institucija, in povezava pravljice z religijo je lahko izdvojena v posebno vprašanje, ki izhaja iz povezave pravljice z družbenimi institucijami. Engels je v *Anti-Dühringu* popolnoma natančno formuliral bistvo religije. »Vsaka religija pa je samo fantastičen odsev – v glavah ljudi – tistih vnanjih sil, ki gospodujejo nad vsakdanjim žitjem in bitjem ljudi, odsev, v katerem dobivajo podzemeljske sile obliko nadzemeljskih sil. V začetku zgodovine so najprej naravne sile, ki se tako zrcalijo v glavah ljudi ... Kmalu pa začno poleg naravnih sil delovati tudi družbene sile, sile, ki stoje ljudem prav tako tuje in v začetku prav tako nepojmljive nasproti ... kakor naravne sile same. Fantastični liki, v katerih so se spočetka zrcalile samo skrivnostne sile narave, dobe s tem družbene atribute, postanejo predstavniki zgodovinskih sil³ (Marx, Engels, 328–329).

³ Engels, F. *Gospoda Evgena Dühringa prevrat v znanosti* (*»Anti-Dühring«*). Ljubljana: Cankarjeva založba, 1958 (str. 366).

A tako kot pravljice ne moremo primerjati z neko družbeno ureditvijo na splošno, je tudi ne moremo primerjati z religijo na splošno, pač pa s konkretnimi pojavnimi oblikami te religije. Engels ugotavlja, da je religija odraz naravnih in družbenih sil. Ta odraz je lahko dvojen: lahko je spoznaven in se preoblikuje v dogme ali doktrine, se manifestira v načinih razlage sveta, ali pa je izraz volje in se preoblikuje v ravnanje ali dejanja, katerih namen je *vplivati* na naravo in si jo podrediti. Taka dejanja bomo poimenovali obredi in običaji.

Obred in običaj – to ni isto. Če ljudi pred pokopom kremirajo, je to običaj, ne pa tudi obred. Vendar običaj obdajajo obredi, in ločevati jih je metodično napačno.

Pravljica je ohranila sledove številnih obredov in običajev: mnogi motivi šele ob primerjavi z obredi dobijo svojo genetično razlago. Tako, denimo, pravljica pripoveduje, da dekle na vrtu zakoplje kravje kosti in jih zalije z vodo (Af. 100). Tak običaj ali obred je resnično obstajal. Živalskih kosti kdove zakaj niso pojedli ali uničili, temveč so jih zakopali (Propp 1934). Če bi se nam posrečilo prikazati, kateri motivi izvirajo iz tovrstnih obredov, bi s tem do določene mere že pojasnili izvor teh motivov. Sistematično je treba proučiti to povezavo pravljice z obredi.

Taka primerjava se lahko izkaže za precej težjo, kot se zdi na prvi pogled. Pravljica ni kronika. Med pravljico in obredom obstajajo različne oblike odnosov, različne oblike povezav, in te oblike moramo na kratko proučiti.

7. NEPOSREDNA SKLADNOST MED PRAVLJICO IN OBREDOM

Najpreprostejši primer je popolno ujemanje obreda in običaja s pravljico. Na tak primer naletimo redko. Tako v pravljici zakopljejo kosti, in v zgodovinski stvarnosti so to počeli natanko tako. Ali: pravljica pripoveduje, da carske otroke zaprejo v podzemlje, jih držijo v temi, jim dajejo hrano tako, da tega nihče ne vidi, in v zgodovinski stvarnosti so delali enako. Za folklorista je izjemno pomembno najti te vzporednice. Ta ujemanja je treba obdelati, in pogosto se lahko izkaže, da dani motiv izvira iz tega ali onega obreda ali običaja, in tako se njegova geneza lahko pojasni.

8. PRAVLJICA REINTERPRETIRA OBRED

Vendar, kot smo že omenili, takega neposrednega ujemanja med pravljico in obredom ne srečamo prav pogosto. Pogosteje naletimo na drugačen soodnos, na drug pojav, ki mu lahko rečemo reinterpretacija obreda. Z reinterpretacijo tu razumemo, da pravljica nadomesti kak element (ali več elementov) obreda, ki je zaradi zgodovinskih sprememb postal nepotreben ali nerazumljiv, z drugim, razumljivejšim.

Reinterpretacija je torej navadno povezana z deformacijo, s spremembo oblik. Najpogosteje se spreminja motivacija, lahko pa tudi drugi sestavni deli obreda. Tako, denimo, pravljica pripoveduje, kako se junak zašije v kožo krave ali konja, da bi se rešil iz jame ali prišel v trideseto carstvo. Nato ga pograbi ptica in kožo skupaj z junakom prenese na tisto goro ali prek tistega morja, kamor junak sicer ne bi mogel priti. Kako razložiti izvor tega motiva? Znan je običaj, pri katerem v kožo zašijejo pokojnika. Ali ta motiv izvira iz tega običaja ali ne? Sistematično proučevanje tega običaja in pravličnega motiva pokaže, da sta brez dvoma povezana: ujemanje je popolno, ne le v zunanjih oblikah, temveč tudi v notranji vsebini, v smislu tega motiva med dogajanjem in v smislu tega obreda v zgodovinski preteklosti (gl. spodaj, poglavje VI, 3. odstavek), a z eno izjemo: v pravljici se v kožo zašije *živ človek*, v obredu pa zašijejo *mrtveca*. Tako neujemanje je zelo preprost primer reinterpretacije: v običaju je zašitje v kožo umrlemu omogočalo, da je prišel v carstvo mrtvih, v pravljici pa je junak tako lahko prišel v trideseto carstvo.

Termin »reinterpretacija« je pripraven zato, ker kaže na proces sprememb. Dejstvo reinterpretacije dokazuje, da je v življenju ljudstva prišlo do nekaterih sprememb, ki so povzročile tudi spremembo motiva. Te spremembe je v vsakem primeru posebej treba prikazati in pojasniti.

Navedli smo zelo preprost in jasen primer reinterpretacije. V mnogih primerih pa je prvotna osnova tako zamegljena, da je ni mogoče vselej najti.

9. PREOBRAT OBREDA

Za poseben primer reinterpretacije moramo šteti ohranitev vseh oblik obreda, ki pa mu pravljica da nasprotni smisel ali pomen, obratno razlago. Take primere bomo imenovali preobrat. Pojasnimo svoja opažanja s primeri. Obstajal je običaj pobijanja starcev. A pravljica pripoveduje, kako bi moral biti ubit neki starec, ki pa v resnici ni ubit. Tistemu, ki je starcu prizanesel, bi se takrat, ko je bil običaj v veljavi, posmehovali, morda bi ga ozmerjali ali celo kaznovali. V pravljici pa je to junak, ki je ravnal modro. Obstajal je običaj, da so deklet žrtvovali reki, od katere je bila odvisna rodovitnost. To so storili na začetku setve in bi morale pripomoči, da bi rastline bolje uspevale. V pravljici pa se pojavi junak in deklet osvobodi pošasti, h kateri so ga pripeljali, da ga požre. V resnici bi takrat, ko je ta obred obstajal, takega »osvoboditelja« raztrgali kot največjega brezbožnika, ki je ogrozil blagostanje ljudstva, ki je ogrozil *pridelek*. Ta dejstva kažejo, da siže včasih nastane iz negativnega odnosa do nekdanje zgodovinske stvarnosti. Tak siže (ali motiv) se še ni mogel pojaviti kot pravliččen, ko je bil v veljavi red, ki je zahteval žrtvovanje deklet. Po razkroju tega reda pa je običaj, ki so ga nekoč imeli za svetega, običaj, v katerem je bila junakinja deklet-žrtev, ki je šla

včasih celo prostovoljno v smrt, postal nepotreben in odvraten, in junak pravljice je po novem brezbožnik, ki je to žrtvovanje preprečil. To je v bistvu zelo pomembna ugotovitev, ki kaže, da siže ne nastane z evolucijo neposrednega odražanja stvarnosti, temveč z zanikanjem te stvarnosti. Siže ustreza stvarnosti, postavljeni na glavo. S tem se potrjujejo besede Vladimirja Lenina, ki je konceptu evlucijskega razvoja postavil nasproti koncept razvoja kot enotnosti nasprotij. »Edino druga daje ključ do ›samogibanja‹ vsega bivajočega; edino ta daje ključ za ›skoke‹, za ›pretrganje postopnosti‹, za ›sprevračanje v nasprotje‹, za uničenje starega in nastanek novega«⁴ (Leninov zbornik, zvezek XII, str. 324).

Vsi ti preudarki in predhodna opažanja nas silijo, da postavimo še eno predpostavko: pravljico moramo primerjati z obredi in običaji zato, da opredelimo, kateri motivi izhajajo iz teh ali onih obredov in v kakšnem odnosu so z njimi.

Tu se pojavi neka težava. Gre za to, da tudi obred, ki je nastal kot sredstvo boja z naravo, pozneje, ko se najdejo racionalni načini boja z naravo in vpliva nanjo, ne odmre, temveč se reinterpreterira. Tako se lahko zgodi, da folklorist, ki zreducira motiv na obred, ugotovi, da motiv izhaja iz reinterpreteriranega obreda, in bo moral tako pojasniti še obred. Tu so možni primeri, ko je prvotna osnova obreda tako zamegljena, da je ta obred treba posebej proučiti. To pa ni delo folklorista, ampak narodopisca. Folklorist ima pravico, da se, ko ugotovi povezavo med pravljico in obredom, v nekaterih primerih odpove proučevanju samega obreda, saj bi ga to popeljalo predaleč.

Obstaja še druga zagata. Tako kot obredno življenje, je tudi folklor zgrajena iz tisočev različnih delčkov. Je res za vsak delček treba iskati ekonomske vzroke? Engels glede tega pravi: »... nizka ekonomska razvitost predzgodovinskega obdobja ima kot dodatek, včasih pa kot pogoj in celo kot vzrok napačne predstave o naravi. In čeprav je ekonomska potreba sčasoma vse bolj postajala glavno gibalno napredka pri spoznavanju narave, bi bilo vseeno pedantstvo, če bi kdo za vse prvobitne nesmisle poskušal najti ekonomske vzroke« (Marx, Engels, XXXVII, 419). Te besede so dovolj jasne. Glede tega je treba dodati naslednje: če en in isti motiv navajamo na stopnji rodovne skupnosti in na stopnji sužnjelastniške ureditve tipa starega Egipta, antike itd. (in take primerjave bo treba delati pogosto) ter pri tem ugotovimo evolucijo motiva, se nam ne zdi potrebno vsakokrat posebej poudarjati, da se motiv ni spremenil zaradi evolucije od znotraj, temveč zaradi tega, ker se je znašel v novih zgodovinskih okoliščinah. Poskušali se bomo izogniti nevarnosti ne le pedantstva, pač pa tudi shematizma.

A vrnimo se spet k obredu. Praviloma v primeru, če ugotovimo povezavo med obredom in pravljico, obred uporabimo za razlago ustreznega motiva v pravljici. Pri ozko shematičnem pristopu bi moralo biti vedno tako. Dejansko pa je včasih ravno nasprotno. Dogaja se, da je obred, čeprav pravljica izvira iz njega, popolnoma nejasen, pravljica pa je ohranila preteklost tako popolno, verodostojno in dobro, da je

⁴ Lenin, V. *Filozofski zapisi*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1975 (str. 80).

obred ali kak drug pojav iz preteklosti šele prek pravljice pravilno osvetljen. Drugače povedano, so primeri, ko se pravljica ob podrobnejšem proučevanju iz *razlaganega* pojava spremeni v *razlagalni* pojav in tako lahko postane vir za proučevanje obreda. »Folklorne povesti sibirskega prebivalstva, ki ga sestavljajo različna plemena, so nam služile kot malone glavni vir pri rekonstrukciji starodavnih totemskih verovanj,« pravi Dmitrij Zelenin (Zelenin 1936, 232). Narodopisci se pogosto sklicujejo na pravljico, ki pa je ne poznajo zmeraj. To še posebej zadeva Frazerja. Njegova grandiozna zgradba *Zlate veje* stoji na predpostavkah, zajetih iz pravljice, ki pa je bila napačno razumljena in nezadostno proučena. Z natančno proučitvijo pravljice bi lahko v to delo vnesli vrsto popravkov in celo zamajali njegove temelje.

10. PRAVLJICA IN MIT

A če obred obravnavamo kot eno od pojavnih oblik religije, ne moremo mimo njene druge pojavnosti oblike, in sicer mita. O odnosu pravljice do mita obstaja ogromno literature, ki se ji bomo tukaj popolnoma izognili. Naši cilji niso neposredno polemični. V večini primerov je razmejitev narejena čisto formalno. Zdaj, ko se komaj lotevamo raziskave, še ne vemo, kakšen je odnos pravljice do mita – rečemo lahko le to, da je to vprašanje treba raziskati in vključiti mit kot enega od možnih virov pravljice.

Raznovrstnost obstoječih razlag in razumevanj mita tudi nas sili, da natančno opredelimo ta pojem. Kot mit bomo tu razumeli pripoved o božanstvih in božanskih bitjih, v katerih resničnost verjame ljudstvo. Tu ne gre za vero kot psihološki, temveč zgodovinski dejavnik. Zgodbe o Heraklu so zelo blizu naši pravljici. A Herakles je bil božanstvo, ki mu je bil posvečen kult. Naš junak, ki se podobno kot Herakles odpravi po zlata jabolka, pa je junak umetniškega dela. Mit in pravljica se ne razlikujeta po obliki, temveč po svoji socialni funkciji (Tronski 1934). Tudi socialna funkcija mita ni vedno enaka in je odvisna od kulturne stopnje ljudstva. Miti ljudstev, ki v svojem razvoju še niso prišli do državnosti, so en pojav, miti staroveških kulturnih držav, ki jih poznamo iz književnosti teh ljudstev, pa so že drug pojav. Mita ni mogoče formalno ločiti od pravljice. Pravljica in mit (še zlasti miti predrazrednih ljudstev) se lahko tako popolnoma ujemata, da v narodopisju in folkloristiki takim mitom pogosto pravijo pravljice. Bila je celo nekakšna moda »pravljic prvobitnih kultur«, in takih zbornikov, tako znanstvenih kot popularnih, je zelo veliko. Če pa ne proučujemo le besedil, ampak tudi njihovo socialno funkcijo, večine od njih ne bomo mogli označiti kot pravljice, temveč kot mite. Sodobna buržoazna folkloristika sploh ne upošteva *velikanskega pomena, ki ga imajo ti miti*. Zbirajo jih, a folkloristi jih skorajda ne proučujejo. Tako v seznamu Bolteja in Polivke »pravljice prvobitnih kultur«

zasedajo zelo skromno mesto. Taki miti niso »variante«, pač pa dela zgodnejših stadijev ekonomskega razvoja, ki še niso izgubila povezave s svojo proizvodno bazo. Tisto, kar je v sodobni evropski pravljici reinterpreterirano, je tu pogosto vsebovano v svoji prvinski obliki. Tako nam ti miti dostikrat dajo ključ za razumevanje pravljice.

Res pa se najdejo raziskovalci, ki čutijo, kako pomembno je to, in celo govorijo o tem, a dlje od izjav niso prišli. Bistveni pomen teh mitov ni razumljen, in to ravno zaradi tega, ker jih raziskovalci obravnavajo s formalnega, ne pa zgodovinskega stališča. Te mite kot zgodovinski pojav zanemarijo, zato pa opazijo in raziščejo posamezne primere nasprotne odvisnosti, odvisnosti folklore »divjih« ljudstev od »kulturnih«. Šele v zadnjem času se v buržoazni znanosti začinja pojavljati misel o socialnem pomenu mita, začinja se govoriti o tesni povezavi med besedo, miti in svetimi zgodbami plemena na eni strani ter njegovimi obrednimi in moralnimi dejanji, socialno organiziranostjo in celo praktičnimi aktivnostmi na drugi strani. Vendar po navadi ni niti govora o tem, da bi ta položaj veljal tudi za evropske pravljice, ta misel je preveč pogumna.

Na žalost pa zapis takih mitov v večini primerov ni zadovoljiv. Podana so zgolj besedila in nič drugega. Izdajatelj pogosto niti ne pove, ali je znal jezik, ali je zapisoval neposredno ali s pomočjo prevajalca. Celó v zapiskih tako velikega raziskovalca, kot je Boas, srečamo besedila, ki so nedvomno obnove zgodb z njegovimi besedami, čeprav to nikjer ni navedeno. Za nas pa so pomembne tudi najmanjše podrobnosti, posameznosti, odtenki, pogosto je pomemben celo ton pripovedovanja ... Še slabše je tedaj, kadar domačini pripovedujejo svoje mite *po angleško*. Tako je včasih zapisoval Kroeber. Njegov zbornik *Gros Ventre Myths and Tales* vsebuje 50 besedil, od katerih jih je bilo 48 povedanih po angleško, kar sredi knjige izvemo iz opombe pod črto kot popolnoma drugorazredno in nepomembno okoliščino (Kroeber 1907 c).

Povedali smo že, da ima mit socialni pomen, a ta ni povsod enak. Razlika med antičnimi in polinezijskimi miti je vsakomur očitna. Vendar tudi v okviru predrazrednih ljudstev ta pomen in njegova stopnja nista enaka, ne moremo jih metati v isti koš. V zvezi s tem lahko govorimo o razliki med miti posameznih dežel in ljudstev glede na stopnjo njihove kulture.

Pokazalo se je, da najdragocenejša in najpomembnejša za nas niso evropska in azijska gradiva, kot bi lahko pričakovali zaradi ozemeljske bližine, temveč ameriška, delno tudi oceanijska in afriška. Prvič so azijska ljudstva na splošno že na višji kulturni stopnji, kot so bila ljudstva Amerike in Oceanije takrat, ko so se Evropejci srečali z njimi in začeli zbirati narodopisna in folklorna gradiva; drugič pa je Azija najstarejši kulturni kontinent, kotel, v katerem so se tokovi ljudstev selili, se mešali in izrinjali drug drugega. Na prostranstvih tega kontinenta imamo vse kulturne stopnje, od skoraj prvobitnih Ainujcev do Kitajcev, ki so dosegli kulturni vrhunec, danes pa tudi socialistično kulturo ZSSR. Zato imamo v azijskih gradivih zmes, ki

zelo otežuje raziskovanje. Jakuti, denimo, pravljico o Ilji Muromcu pripovedujejo skupaj s svojimi bržkone prvinskimi jakutskimi miti. V vogulski (mansijski) folklori so omenjeni konji, ki jih Voguli ne poznajo (Černecov 1935, 18). Ti primeri kažejo, kako lahko se je tu zmotiti ter sprejeti prevzeto in tuje za prvinsko. Ker pa za nas ni pomembno proučevati pojav *sam po sebi, besedila*, temveč povezavo mita s tisto podlago, na kateri se je pojavil, se tu za folklorista skriva velika nevarnost. Lahko, na primer, sprejme pojav, ki je prišel iz Indije, za prvobitno-lovski, ker ga pač sreča pri lovcih.

V manjši meri to velja za Afriko. Tudi tu sicer imamo ljudstva, ki so na dokaj nizki stopnji razvoja, kot denimo Grmičarji, ter živinorejska ljudstva, kot so Zuluji, in poljedelska ljudstva, ki že poznajo kovaštvo. A kljub temu so medsebojni kulturni vplivi tu šibkejši kot v Aziji. Na žalost pa afriška gradiva niso zapisana nič bolje od ameriških. Američani kljub vsemu sami živijo v neposrednem sosedstvu z Indijanci, Afriko pa proučujejo prišleki, kolonizatorji in misijonarji – Francozi, Angleži, Holandci in Nemci, ki se še manj potrudijo, da bi se naučili jezika, če pa se že ga, se ga ne zato, da bi zapisovali folkloro. Eden največjih raziskovalcev Afrike, Frobenius, ne zna afriških jezikov, kar pa ga ne ovira, da ne bi v velikih količinah izdajal afriških gradiv, ne da bi navedel, kako jih je dobil, zaradi česar smo do njih seveda lahko zelo kritični.

Resda tudi Amerika nikakor ni brez tujih vplivov, a kljub temu so nam prav ameriška gradiva dala tisto, česar včasih ne dajo gradiva iz drugih kontinentov.

Tak je pomen mitov prvobitnih ljudstev za proučevanje pravljice, in take so težave, s katerimi se srečujemo pri njihovem proučevanju.

Čisto drugačen pojav pa so miti grško-rimske antike, Babilona, Egipta, delno tudi Indije in Kitajske. Mitov teh ljudstev ne poznamo neposredno od njihovih ustvarjalcev, ki so bili nižji sloji družbe, poznamo jih po ovinku prek literature. Poznamo jih prek Homerjevih pesnitev, prek Sofoklovih tragedij, prek Vergila, Ovida itd. Wilamowitz poskuša odreči grški književnosti vsakršno povezavo z ljudskostjo (Wilamowitz-Moellendorf 1925). Grška književnost naj bi bila prav tako neprimerna za proučevanje ljudskih sižejev, kot so Hebblovi, Geiblovi ali Wagnerjevi Nibelungi neprimerni za proučevanje izvirnih Nibelungov. Tako stališče, ki zanika ljudskost antičnega mita, utira pot reakcionarnim teorijam in smernicam. Mi bomo tem mitom priznavali izvorno ljudskost, moramo pa se zavedati, da jih nimamo v čisti obliki in da jih ne smemo enačiti z zapisi folklornih gradiv iz ust ljudstva. Približno tako je tudi z egipčanskimi miti. Teh prav tako ne poznamo iz prve roke. Predstave Egipčanov so nam znane iz nagrobnih napisov, iz *Knjige mrtvih* itd. Večinoma poznamo zgolj uradno vero, ki so jo kultivirali svečeniki v politične namene in jo je odobril dvor ali plemstvo. Nižji sloji pa so lahko imeli drugačne predstave, tako rekoč drugačne sižeje kot uradni kult, in o teh ljudskih predstavah nam je znanega zelo malo. Kljub

temu moramo mite starih kulturnih ljudstev vključiti v krog raziskave. A medtem ko so miti predrazrednih ljudstev *neposredni* viri, imam tu *posredne* vire. Ti nedvomno *odražajo* ljudske predstave, *niso* pa vedno *sami te predstave* v pravem pomenu besede. Lahko se izkaže, da ruska pravljica prinaša bolj arhaično gradivo kot grški mit.

Razlikujemo torej mite predrazrednih formacij, ki jih lahko obravnavamo kot neposreden vir, ter mite, ki so nam jih prenesli vladajoči razredi staroveških kulturnih držav in so lahko posreden dokaz o obstoju te ali one predstave pri ustreznih ljudstvih.

Od tod predpostavka, da je pravljico treba primerjati tako z miti prvobitnih predrazrednih ljudstev kot z miti staroveških kulturnih držav.

Taka je zadnja natančna opredelitev, ki jo vnašamo v pojem »zgodovinske preteklosti«, uporabljene za primerjave in za proučevanje pravljice. Ni težko opaziti, da nas v preteklosti ne zanimajo posamezni dogodki, se pravi tisto, kar navadno razumemo kot »zgodovino« in kar je tako razumela tudi tako imenovana »zgodovinska šola«.

11. PRAVLJICA IN PRVOBITNO MIŠLJENJE

Iz vsega povedanega je jasno, da iščemo osnove pravljicnih podob in sižejev v realni stvarnosti preteklosti. Vendar so v pravljici podobe in situacije, ki očitno ne izvirajo iz nobene neposredne stvarnosti. Med take podobe na primer spadajo krilati zmaj ali krilati konj, bajtica na kurjih nogah, Koščekj itd.

Groba napaka bi bila, če bi zavzeli stališče čistega empirizma in obravnavali pravljico kot nekakšno kroniko. Do te napake pride, kadar, denimo, v predzgodovini iščejo resnične krilate zmaje in trdijo, da je pravljica ohranila spomin nanje. Ne krilatih zmajev ne bajtic na kurjih nogah nikoli ni bilo. In vendar so ti zmaji in bajtice zgodovinsko verodostojni, sicer ne *sami po sebi*, pač pa je zgodovinsko verodostojen *njihov nastanek*, in prav tega je treba pojasniti.

Pogojenost obreda in mita z gospodarskimi interesi je jasna. Če na primer plešejo, da bi priklicali dež, je jasno, da to narekuje želja vplivati na naravo. Nejasno je tu nekaj drugega: zakaj v ta namen plešejo [in to včasih z živimi kačami (Warburg 1938/39, 286)] in ne počnejo česa drugega. Razumljiveje bi se nam zdelo, če bi v ta namen zlivali vodo (kar je sicer tudi dokaj pogosto). To bi bil primer uporabe imitativne magije, nič drugega. Ta primer kaže, da gospodarski interesi dejanja ne sprožijo *neposredno*, temveč po ovinku skozi določeno *mišljenje*, ki ga navsezadnje pogojuje isto kot samo dejanje. Tako mit kot obred sta produkt nekega mišljenja. Pojasniti in opredeliti te oblike mišljenja je včasih zelo težko. Vendar za folklorista ni dovolj, če ga le upošteva, mora si tudi priti na jasno, na kakšnih predstavah temeljijo nekateri motivi. Prvobitno mišljenje ne pozna abstrakcij. Manifestira se v dejanjih, v oblikah socialne organizacije, v folklori, v jeziku. So primeri, ko pravljичnega motiva ni

mogoče pojasniti z nobeno od zgoraj navedenih predpostavk. Tako, denimo, nekateri motivi temeljijo na razumevanju prostora, časa in množine, drugačnem od tistega, ki smo ga vajeni *mi*. Od tod sklep, da moramo pri razlaganju geneze pravljice pritegniti tudi oblike prvobitnega mišljenja. Tukaj smo samo pokazali na to, nič več. To je še ena predpostavka za delo. To vprašanje je zelo zapleteno. V presojo obstoječih pogledov na prvobitno mišljenje se nam ni treba spuščati. Za nas je tudi mišljenje predvsem zgodovinsko opredeljiva kategorija. Zato nam ni treba »pojasnjevati« mitov ali obredov ali pravljice. Ne gre za pojasnjevanje, temveč za zvajanje na zgodovinske vzroke. Mit nedvomno ima svojo semantiko. Vendar absolutna, enkrat za vselej dana semantika ne obstaja. Semantika je lahko samo zgodovinska semantika. Zaradi takega položaja smo v veliki nevarnosti. Zlahka se zgodi, da *miselno* stvarnost sprejmemo za *vsakdanjo* in nasprotno. Če torej jaga baba grozi, da bo junaka pojedla, to nikakor ne pomeni, da imamo tu nujno opraviti z ostankom kanibalizma. Podoba ljudožerske jage babe se je lahko pojavila tudi drugače, kot odraz nekih miselnih (in v tem smislu prav tako zgodovinskih) in ne resničnih vsakdanjih podob.

12. GENETIKA IN ZGODOVINA

To delo je genetična raziskava. Genetična raziskava je v svojem bistvu neizogibno zmeraj zgodovinska, in vendar to ni isto kot zgodovinska raziskava. Genetika si za nalogo zastavlja proučiti *izvor* pojavov, zgodovina pa proučiti njihov razvoj. Genetika je pred zgodovino, utira ji pot. Kljub temu pa nimamo opravka z negibnimi pojavi, marveč s procesi, se pravi z nekim gibanjem. Vsak pojav, v katerem korenini pravljica, vzamemo in ga obravnavamo kot proces. Ko na primer ugotovimo povezavo nekaterih pravljličnih motivov s predstavami o smrti, te »smrti« ne vzamemo kot abstrakten pojem, temveč kot proces predstav o smrti, podan v svojem razvoju. Zato bralec zlahka dobi vtis, da tu pišemo zgodovino ali predzgodovino posameznih motivov. A kljub bolj ali manj podrobni obdelavi procesa to vseeno ni zgodovina. Zgodi se tudi, da je pojav, v katerem korenini pravljica, sam po sebi zelo jasen, vendar se nam ga ne posreči razviti v proces. Take so nekatere zelo zgodnje oblike socialnega življenja, ki so v pravljici presenetljivo dobro ohranjene (na primer iniciacijski obred). Njihova zgodovina zahteva posebno zgodovinsko-narodopisno raziskavo, folklorist pa si ne upa vedno lotiti se take raziskave. Pomembna ovira pri tem je nezadostna obdelanost teh pojavov v narodopisju. Zato zgodovinska obdelava ni vselej enako globoka in široka. Pogosto se je treba omejiti na ugotovitev dejstva, da povezava obstaja – in nič več. Določena neenakomernost zgodovinske obdelanosti je tudi posledica neenake teže pravljličnih motivov. Pomembnejši, »klasični« motivi pravljice so obdelani podrobneje, drugi, manj pomembni, pa bolj na kratko in shematično.

13. METODA IN GRADIVO

Tukaj navedeni principi so videti zelo preprosti. V resnici pa njihovo uresničevanje spremljajo precejšnje težave. Težko je predvsem obvladovati gradivo. Raziskovalci pogosto grešijo s tem, ker svoje gradivo skrčijo na en siže ali eno kulturo ali ga omejijo s kakšnimi drugimi umetno ustvarjenimi mejami. Za nas teh meja ni. Tako napako je naredil denimo Usener, ko je siže ali mit o vesoljnem potopu proučeval samo v okviru antičnega gradiva. To ne pomeni, da se s takimi vprašanji ne smemo ukvarjati v nekih okvirih ali mejah. Vendar ne smemo posploševati sklepov, kot to počne Usener, ne smemo proučevati takih vprašanj genetično, samo v okviru enega ljudstva. Folklorja je mednarodni pojav. Če pa je tako, se folklorist znajde v zelo neugodnem položaju v primerjavi s strokovnjaki indologi, klasiki, egiptologi itd. Ti so popolni gospodarji svojih področij, folklorist pa samo pokuka vanja kot gost ali popotnik, da bi si kaj zapisal in šel naprej. Nemogoče je temeljito poznati vse to gradivo. Kljub temu pa je absolutno nujno razširiti okvire folklorističnih raziskav. Tu moramo prevzeti nase tveganje napak, nadležnih nesporazumov, netočnosti itd. Vse to je nevarno, a manj kot metodološko napačne osnove za brezhibno obvladanje delnega gradiva. Taka razširitev je potrebna celo za posebne raziskave: k njim se je treba vrniti v luči primerjalnih podatkov. Predhodnih del o posameznih kulturah, o posameznih ljudstvih je toliko, da je prišel čas, ko je to gradivo treba začeti res uporabljati, čeprav ga je nemogoče obvladati v vsej njegovi širini.

Že od vsega začetka torej zastopam stališče, da lahko začnemo raziskavo, celo če gradivo ni v celoti izčrpano, in tudi to je ena od predpostavk tega dela. Tega stališča ne zastopam zato, ker bi bilo nujno zlo, temveč menim, da je v principu možno, in tu se razhajam z večino raziskovalcev. Osnova, zaradi katere lahko zastopam to stališče, so opažena ponavljanja in pravilnosti folklornega gradiva. Tu proučujemo *ponavljajoče se* elemente čarobne pravljice, in za nas ni bistveno, ali upoštevamo vseh 200 ali 300 ali 5000 variant in verzij vsakega elementa, vsakega delca raziskovanega gradiva. Enako velja za obrede, mite itd. »Če bi hoteli počakati, da bo gradivo pripravljeno v čisti obliki za zakon,« pravi Engels, »bi to pomenilo do takrat zaustaviti miselno raziskavo, in že samo zato ne bi nikoli dobili zakona« (Marx, Engels, 20; 555). Vse gradivo se deli na tisto, ki ga je treba razlagati – za nas je to predvsem pravljica –, in na ono, ki prinaša razlago. Vse drugo je *kontrolno gradivo*. Zakon se razkriva postopoma, in ni nujno, da ga pojasnimo prav na tem in ne na kakšnem drugem gradivu. Zato folkloristu ni treba upoštevati prav vsega morja gradiva, in če je zakon pravilen, bo pravilen za vsako gradivo, ne le za tisto, ki je vključeno.

Princip, ki ga tukaj postavljamo, je nasproten principu, na katerem navadno temeljijo folklorne raziskave. Pri njih si običajno prizadevajo predvsem za izčrpno polnost gradiva. Dejansko pa vidimo, da so tam, kjer je gradivo v okviru dostopnosti

res izčrpano, vprašanja kljub temu rešena napačno, ker je napačno zastavljena naloga. Tu pa postavljamo drugačno stališče: predvsem mora biti pravilno zastavljena naloga, in tedaj bo pravilna metoda pripeljala do pravilne rešitve.

14. PRAVLJICA IN POPRAVLJIČNE FORMACIJE

Iz vsega povedanega sledi, da imam obrede, mite, oblike prvobitnega mišljenja in nekatere socialne institucije za predpravljilčne formacije, in menim, da se da pravljica razložiti prek njih.

Vendar folklorja s pravljico ni izčrpana. Imamo še junaški ep, ki je pravljici soroden po sižejih in motivih, imamo široko področje vsakršnih povesti, legend itd. Imamo *Mahabharato*, imamo *Odisejo* in *Iliado*, *Eddo*, biline, *Nibelunge* itd. Vse te formacije bomo praviloma pustili ob strani. Same so lahko pojasnjene s pravljico, pogosto izvirajo iz nje. Resda pa so tudi drugačni primeri, ko je ep do naših dni prinesel podrobnosti in poteze, ki nam jih ne dasta niti pravljica niti kakšno drugo gradivo. Tako se, denimo, v *Nibelungih* Siegfried, potem ko je ubil zmaja, skopa v njegovi krvi in postane neranljiv. Ta podrobnost, ki je v pravljici ni, je pomembna pri proučevanju zmaja in pojasnjuje nekatere elemente njegove podobe. V takih primerih, ko nimamo drugega gradiva, lahko uporabimo tudi junaški ep.

15. PERSPEKTIVE

Predpostavke, iz katerih izhajamo, so zdaj jasne. Jasna je tudi osnovna naloga. Vprašamo se: kakšne perspektive nam odpira tako vzporejanje? Recimo, da smo ugotovili, da v pravljici otroke zapirajo v podzemlje, in v zgodovinski stvarnosti so to prav tako počeli. Ali pa smo ugotovili, da dekleta shrani kosti ubite krave, in tudi v resnici so to počeli. Lahko sklepamo, da je v takih primerih motiv prišel v pravljico iz zgodovinske stvarnosti? Nedvomno lahko. Ampak ali ne bomo v tem primeru dobili nenavadno mozaične slike? Tega ne vemo, to vprašanje je treba raziskati. Še danes velja, da je pravljica vsrkala vase nekatere elemente prvobitnega socialnega in kulturnega življenja. Videli bomo, da je sestavljena iz njih. Posledično bomo dobili sliko virov pravljice.

Z rešitvijo tega vprašanja bomo napredovali pri razumevanju pravljice, vendar s tem ne bo rešeno drugo, tudi še nerešeno vprašanje: zakaj so to pripovedovali? Kako je nastala pravljica kot pripovedni žanr? To vprašanje se pri zastavitvi naše naloge pojavi samo od sebe. Zato bomo morali ob vprašanju, od kod so se vzeli posamezni motivi kot sestavni deli sižejja, odgovoriti tudi na vprašanje: od kod se vzame pripovedovanje, od kod se vzame pravljica kot taka?

Na to vprašanje bomo poskušali odgovoriti v zadnjem poglavju, vendar odgovor nanj naleti na neko težavo. Tukaj proučujemo samo čarobne pravljice. Akt pripovedovanja čarobnih pravlji pa je neločljiv od akta pripovedovanja pravlji drugih zvrsti, na primer živalskih. Dokler torej ne bodo zgodovinsko proučene druge zvrsti, lahko na to vprašanje odgovorimo zgolj preliminarno, hipotetično, bolj ali manj verjetno in prepričljivo.

V bistvu takega dela nikoli ne moremo imeti za dokončanega, in to delo nas prej *uvaja* v krog proučevanja geneze pravljice, kot pa da bi pretendiralo na njeno dokončno rešitev.

Delo lahko primerjamo z raziskovalno odpravo na še neznan območja. Označujemo ležišča naravnih bogastev, rišemo shematske zemljevide, podrobna obdelava vsakega ležišča pa naj bo stvar prihodnosti. Naslednja etapa je lahko podrobna obdelava posameznih motivov in sižejev, a že brez ločevanja od celote. Na tej etapi naše znanosti je pomembnejše proučiti povezavo med pojavi, kot pa podrobno obdelati vsak tak pojav posebej.

In končno še en pridržek, ki zadeva gradivo. Proučevanje temelji na ruski pravljici, še zlasti je upoštevana severna pravljica. Povedali smo že, da je pravljica mednarodna, in tudi njeni motivi so v veliki meri mednarodni. Rusko folkloro odlikuje velika raznolikost, bogastvo, izjemna umetniška vrednost in dobra ohranjenost. Zato je popolnoma naravno, da se sovjetski raziskovalec osredotoči predvsem na našo domačo folkloro in ne toliko na tujo. V delu so upoštevani vsi osnovni tipi čarobne pravljice. Ti tipi so v svetovnem repertoarju predstavljeni tako z ruskim kot s tujim gradivom. Za primerjalno delo je vseeno, katere vzorce določenega tipa vzamemo. Tam, kjer ni dovolj ruskega gradiva, pritegnemo tudi tuje. Radi pa bi poudarili, da to delo ni raziskava ruske pravljice (potem, ko bodo rešena splošna vprašanja genetike, bi to lahko postala posebna naloga, ki zahteva posebno raziskavo); to je delo s področja primerjalnozgodovinske folklore na osnovi ruskega gradiva kot izhodiščnega.

POGLAVJE II. ZAPLET

I. OTROCI V TEMNICI

1. ODHOD

Že od prvih besed pravljice – »V nekem carstvu, v nekem vladarstvu« – poslušalca takoj zajame posebno razpoloženje, razpoloženje epskega miru. A to razpoloženje je varljivo. Poslušalcu se bodo kmalu razkrili izredno napeti in strastni dogodki. Ta mir je zgolj umetniški ovoj, ki je v kontrastu z notranjo strastno in tragično, včasih pa tudi komično-realistično dinamiko. Nato sledi: živel je kmet s tremi sinovi ali car s hčerjo ali so živeli trije bratje – skratka, pravljica uvaja neko družino. Pravzaprav bi morali začeti s proučevanjem te pravljичne družine. Vendar so elementi pravljice tako tesno povezani drug z drugim, da lahko naravo družine, s katero se začenja pravljica, razkrijemo šele postopoma, sorazmerno z razvojem dogodkov. Recimo samo to, da družina živi srečno in mirno, in lahko bi tako živela še zelo dolgo, če ne bi prišlo do čisto drobnih, neopaznih dogodkov, ki se nenadoma, popolnoma nepričakovano sprevržejo v katastrofo. Dogodki se včasih začnejo tako, da kdo od starejših za nekaj časa odide z doma: »Hčerka, hčerka! ... Midva greva na delo« (Af. 113); »Moral je (knez) na daljno pot, pustil je ženo v tujih rokah« (Af. 265); »Odpotuje nekoč (trgovec) v tuje dežele« (Af. 197); trgovec gre trgovat, knez na lov, car v vojno itd.; otroci ali žena, včasih noseča, pa ostanejo sami, ostanejo brez varstva. S tem se pripravi teren za nesrečo. Stopnjevana oblika odhoda je smrt staršev. Številne pravljice se začnejo s smrtjo ali odhodom staršev. Enaka situacija lahko nastane, če ne odidejo starejši, temveč, nasprotno, mlajši. Gredo v gozd po gozdne sadeže, dekleta gre na njivo, da bi bratom prineslo zajtrk, carična se gre sprehodit na vrt itd.

2. PREPOVEDI, POVEZANE Z ODHODOM

Starejši na neki način vedo, da otrokom grozi nevarnost. Sam zrak okoli njih je nasičen s tisoč neznanih nevarnosti in nesreč. Oče ali mož, ki odhaja sam ali odpušča otroka, pospremi ta odhod s prepovedmi. Prepoved se seveda prekrši, in to povzroči, včasih z bliskovito nepričakovanostjo, kakšno strašno nesrečo: neubogljive carične, ki so se šle sprehodit na vrt, odnese zmaj; neubogljive otroke, ki so šli k ribniku, začara

čarovnica – in že plavajo po gladini kot bele račke. S katastrofo se pojavi interes, dogodki se začnejo razvijati.

Med temi prepovedmi se bomo za zdaj posvetili eni: prepoved oditi z doma. »Dolgo jo je knez prepričeval, ji naročal, naj ne zapušča visokega stolpa« (Af. 91). Ali: »Ta mlinar je naročil, ko je šel na lov: ›Ti, dekle, nikamor ne hodi« (Sm. 43). »Hčerka, hčerka! ... Pametna bodi, pazi na bratca in z dvorišča ne hodi« (Af. 113). V pravljici *Smrkavi kozel* imajo hčere grde sanje:

»Prestrašil se je oče, svoji najljubši hčeri ni dovolil niti stopiti v preddverje.« V teh primerih, kot že rečeno, neubogljivost vodi v nesrečo: »Ampak ne, ni ubogala, šla je ven! Kozel pa si jo je zavihtel na visoke rogove in jo odnesel za strme bregove« (Af. 277). Tu bi lahko pomislili na običajno starševsko skrb za otroke. Saj tudi danes starši, ko odhajajo z doma, prepovedo otrokom hoditi ven. A ni čisto tako. Tu se skriva nekaj drugega. Ko oče prepričuje hčer, naj »ne stopi niti v preddverje«, naj »ne zapušča visokega stolpa« idr., iz tega ne preseva navadna bojazen, temveč neki globok strah. Ta strah je tolikšen, da starši ne le prepovedo otrokom hoditi ven, ampak jih celo zaklenejo. Tudi zaklenejo jih ne na povsem navaden način. Zapirajo jih v visoke stolpe ali v podzemlje, ki ga nato skrbno zravnajo z zemljo. »Skopali so globoko, globoko jamo, jo pospravili, jo okrasili kakor dvorec, navozili vanjo vsakršnih zalog, da bi bilo kaj piti in jesti; potem pa so v to jamo dali svoje otroke, zgoraj naredili strop, ga zasuli z zemljo in zravnali gladko, gladko« (Af. 201).

Pravljica je tu ohranila spomin na ukrepe, ki so jih nekoč res uporabljali za carske otroke, in ohranila ga je osupljivo neokrnjeno in točno.

3. FRAZER O OSAMITVI VLADARJEV

Frazer je v *Zlati veji* pokazal tisti kompleksni sistem tabujev, ki je nekoč obdajal carje ali vrhovne svečenike in njihove otroke. Vsak njihov premik je urejal cel kodeks, izjemno težek za uresničevanje. Eno od pravil tega kodeksa je bilo: nikoli ne zapuščati dvorca. To pravilo so na Japonskem in Kitajskem upoštevali vse do 19. stoletja. Marsikje je car skrivnostno bitje, ki ga nikoli nihče ni videl. Zakaj je bilo tako, bomo kmalu videli, najprej pa si oglejmo nekatere druge prepovedi, ki so obdajale carja, in sicer bomo izbrali najznačilnejše, ki jih srečamo pri vseh različicah tega običaja. Med temi prepovedmi Frazer poudarja naslednje: car ne sme pokazati obraza soncu, zato je ves čas v temi. Dalje, ne sme se *dotakniti zemlje*. Zato je njegovo bivališče dvignjeno nad tlemi – živi v stolpu. Njegovega obraza ne sme videti noben človek, zato biva v *popolni samoti*, s podložniki ali dvorjani pa se pogovarja skozi zaveso. Z najstrožjim sistemom tabujev je obdano *uživanje hrane*. Vrsta živil je sploh prepovedana. Hrano postrežejo skozi okence.

Treba je reči, da Frazer svojega gradiva nikakor ne poskuša zgodovinsko umestiti ali pojasniti. Primere začne z japonskim mikadom, nakar preide na Afriko in Ameriko, nato na irske kralje, od tod pa preskoči na Rim (Frazer 1911, II). A iz njegovih primerov se vidi, da je ta pojav sorazmerno *pozen*. V Ameriki ga najdemo v stari Mehiki, v Afriki tam, kjer so se že izoblikovale majhne monarhije. Skratka, to je pojav zgodnje državnosti. Poglavarju ali carju pripisujejo magično oblast nad naravo, nad nebom, dežjem, ljudmi, živino, in od njegovega blagostanja je odvisno blagostanje ljudstva. Zato so s tem, ko so skrbno varovali carja, magično varovali blagostanje vsega ljudstva. »Fetišni kralj Benina, ki so ga podložniki častili kot božanstvo, ni smel zapustiti svojega dvorca.« »Kralj Loanga je vezan na svoj двореc, ki mu ga je prepovedano zapuščati« (Frazer 1911). »Etiopske kralje so častili po božje, vendar so jih imeli zaprte v njihovih dvorcih« itd. Če so taki monarhi poskušali uiti, so jih pobili s kamni. Ni treba navajati vseh Frazerjevih primerov niti vseh podrobnosti, ki zadevajo osamitev carjev. Obrnili se bomo na pravljico in pogledali, kakšno sliko nam kaže sodobna folklor.

4. OSAMITEV CARSKIH OTROK V PRAVLJICI

Najpreprostejši primeri prinašajo zgolj osamitev: »Ukazal je zgraditi visok stolp, vanj je del carjeviča Ivana in Jeleno Prekrasno in jima naložil tja zalog hrane za pet let« (Af. 202, podobno 201). »Zelo je pazila nanj, iz sobe ga ni puščala« (Hud. 53). Drug primer: »Kralj jih je varoval bolj od svojega očesa, uredil jim je podzemne sobane in jih zaprl tja kakor ptičke v kletko, da viharji ne bi zapihali vanje, da jih zlato soncece ne bi z žarkom ožgalo« (Af. 140). Iz tega že preseva prepoved sončne svetlobe. Da tu ne gre kratko malo za naravno prizadevanje obvarovati se sonca, da ima ta strah drugačno naravo, se vidi iz vzporednic. Carske otroke držijo v popolni temi. »Zgradili so ji temnico« (Onč. 4). »Samo očka in mamica nista dovolila (sinovoma) pokazati nobene svetlobe sedem let« (Ž. d. 367). »In ukazal je car v zemlji zgraditi sobe, da bi tam živela, dan in noč ob ognju, in da bi moškega spola ne videla« (Hud. 110). Prepoved svetlobe je tu popolnoma jasna. V gruzinskih in mergelskih pravljicah se carična imenuje *mzethunaqav*. Ta termin ima lahko dva pomena: »tista, ki je sonce ni videlo« ali »tista, ki ni videla sonca« (Tiha-Cereteli 1932, 138). Prepoved sončne svetlobe je tudi v nemški pravljici, vendar je tu sončna svetloba reinterpretirana v svetlobo sveče. Dekle je tu postalo žena leva, srečna je z njim, vendar ga prosi, naj z njo obiše njene starše. »Lev je odgovoril, da bi bilo to zanj prenevarno, kajti če bi ga obsijal le žarek luči, bi se spremenil v goloba in sedem let bi moral letati po svetu kot golob.« Vseeno se odpravi tja, mlada žena pa »je dala zgraditi dvorano

z močnimi in debelimi zidovi, skozi katere ne bi mogel prodreti noben žarek, in tam naj bi lev počakal«⁵ (Grimm 88 – *Pojočiči škrjanček*).

S to prepovedjo je tesno povezana prepoved videti koga. Zaprti ne smejo videti nikogar, in tudi njihovega obraza ne sme videti nihče. Izredno zanimiv primer ima Smirnov v pravljici *Kako je vojak risal kraljičin portret*. »Neki kralj ima gospodarico lepoticu, radi bi napravili njen portret, ona pa ves čas nosi masko« (Sm. 12). Car pride k zaprtemu junaku: »Ko je prišel, mu je carjevič rekel: »Ne približuj se,« odvrnil se je in vzdihnil proč od carja« (Sm. 313). Tu se kažejo iste predstave, ki pripeljejo do strahu pred zlim očesom. Popovo ženo zaprejo v podzemlje. »Verjetno mi jo bo kdo uročil s pogledom« (Sm. 357). Vjatska pravljica je ohranila posledice, do katerih lahko pride, če kdo pogleda zaprte. »Živel je v kleti. Če jo je pogledal kdo od moških, od mladih, so ljudje hudo zbolevali« (ZV 105). V vjatski pravljici se je prav tako ohranila prepoved omenjanja zaprtih. »Pa on v temnici ... O njem ne smeš govoriti: prišli te bodo!« (ZV 28).

Navedemo lahko še en izrazit primer iz ruske pravljice, kjer imamo več vrst prepovedi skupaj. Junak pride v drugo carstvo in se tam z nekom, ki ga sreča, zaplete v naslednji pogovor:

»Kako da imate, gospod gospodar, tako širok kraj, in tale stolp, zakaj je zgrajen, nobenega okna in nobene svetlobe nima, čemu je namenjen?«

»Ah, prijatelj moj, v tem stolpu je carjeva hči. Odkar so jo prinesli sem, ko se je rodila, ji nobene svetlobe ne pokažejo. Ko ji kuharica, varuška prineseta jesti, ji samo porineta noter, sami pa ne vstopita. Tako tam živi, sploh ne ve, kakšni so ljudje.«

»Mar res, gospod gospodar, ljudje ne vedo, kakšna je, je lepa, je čista, je nečista?«

»Bog si ga vedi, al je lepa, al ni lepa, al je čista, al je nečista. Kakšna je ona, ljudje ne vedo, in ona ne ve, kakšni so ljudje. Nikoli ne pride ven, ne pokaže se ljudem« (Sm. 10).

Ta zanimivi primer vsebuje še eno podrobnost: način, kako prinašajo hrano. »Samo porineta ji noter, sami pa ne vstopita«. Videli smo že, da carskim otrokom pustijo zalogo za pet let (Af. 202). To je seveda fantastična deformacija. Pravljice so ohranile tudi natančnejše podatke o tem, kako so stregli hrano. »Ukazal je oče sezidati mu kamnit stolp; se pravi, imel je samo ležišče in okence, pa rešetke kar se da močne: lina naj bo majhna, tolikšna, da se bo dalo noter poriniti hrano« (ZP 18). Enako o dekletu: »Ukazali so jo v kamnit stolp zazidati ... Pustiti okence, da bi ji dajali kozarček vodice in košček suhega kruha iz dneva v dan« (Hud. 21).

V abhaški pravljici sta se zelo dobro ohranili še dve prepovedi: prepoved dotikati se zemlje in prepoved navadne hrane. Carske otroke so hranili z živili, ki so krepila njihove čarobne lastnosti: »Sestro so imeli zaprto v visokem stolpu. Vzgjali so jo tako, da se njena noga ni dotikala zemlje, mehke trave. Hranili so jo samo z možgani divjih živali« (Abhaške pravljice).

⁵ *Grimmove pravljice*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1993. Prevedla Polonca Kovač (Prva knjiga, str. 435)

V ruskih pravljicah prepoved dotikanja zemlje ni izražena neposredno, čeprav sledi iz bivanja v stolpu.

Vidimo torej, da je pravljica ohranila vse oblike prepovedi, ki so nekoč obdajale carsko družino: prepoved svetlobe, pogleda, hrane, dotikanja zemlje, stikov z ljudmi. Ujemanje med pravljico in zgodovinsko preteklostjo je tako popolno, da imamo pravico trditi, da pravljica tu odraža zgodovinsko stvarnost.

5. ZAPRTO DEKLE

Vendar nas ta sklep ne more popolnoma zadovoljiti. Doslej smo proučevali le oblike zapiranja in prepovedi, ki se nanašajo nanje, ne glede na to, kdo je zaprt. Če primerjamo gradiva, ki jih je zbral Frazer, s tistimi, ki jih prinaša pravljica, lahko vidimo, da Frazer govori o carjih, poglavarjih, pravljica pa včasih govori o *carskih otrocih*. Vendar moramo reči, da je, prvič, v pravljici včasih car v podzemlju skupaj z otroki ... »car si je zgradil velikansko klet in se skril vanjo in zasuli so ga« (Sad. 11), drugič pa v zgodovinski stvarnosti prepovedi niso bile obvezne le za carje, temveč tudi za naslednike. Pri Frazerju najdemo: »Indijanci iz Granade v Južni Ameriki »so imeli otroke, dečke ali pa deklice, ki naj bi postali vladarji oziroma starešine, več let zaklenjene, nekatere celo sedem let, in sicer tako temeljito, da nikdar niso videli sonca, saj bi bili v tem primeru ob svoje vzvišeno poslanstvo, ...« (Frazer 1911)⁶.

Vendar še nismo navedli vseh primerov. Pravljica je ohranila še eno vrsto prepovedi, ki v tej povezavi ni izpričana, je pa izpričana v nekoliko drugačni povezavi. To je prepoved striženja las. Lasje so veljali za nahajališče duše ali magične moči. Izgubiti lase je pomenilo izgubiti moč. S tem se bomo še večkrat srečali, za zdaj bo dovolj, če se spomnimo recimo zgodbe Samsona in Dalile. »Nikoli iz stolpa ni hodila, svobodnega zraka ni dihala; veliko je imela pisanih oblek in dragih kamnov, a carična se je dolgočasila: zadušljivo je bilo v stolpu, težilo jo je! Lasje njeni gosti, zlato svileni, z ničimer pokriti, v kito spleteni, so ji padali do pet, in carično Vasiliso so začeli povelečevati: zlata kita, nepokrita lepota« (Af. 560). Zlati barvi las se bomo posvetili drugje, za zdaj je pomembna njihova dolžina. Motiv dolgih las zaprte carične je posebno jasen v nemški pravljici (Grimm 12 – *Motovilka*). »Ko je bila stara dvanajst let, jo je čarovnica zaprla v stolp sredi gozda, ki ni imel ne stopnic in ne vrat ... Motovilka je imela krasne dolge lase, kot ulito zlato. Kadar je zaslišala čarovničin glas, je razpela kite, jih enkrat ovila okoli kljuke na oknu, potem pa so padli dvanajst komolcev globoko, da je čarovnica splezala po njih navzgor.«⁷

⁶ Frazer, J. G. *Zlata veja*. Ljubljana: Nova revija, 2001. (Hieron). Prevedel Uroš Kalčič (str. 776).

⁷ *Grimmove pravljice*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1993. Prevedla Polonca Kovač (Prva knjiga, str. 76).

Pogosto srečamo dolge lase zaprte carične. V gruzinski pravljici *Iadon in slavček* lepotica živi v visokem stolpu, od koder spušča dol svoje zlate lase. Kdor želi lepotico premagati, si mora togo namotati lase na roko (Tiha-Cereteli 1932, 151).

Prepoved striženja las ni nikjer v pravljici izražena neposredno. Kljub temu pogosto srečamo dolge lase zaprte carične. Zaradi teh las je carična še posebej privlačna.

Prepoved striženja las ni omenjena niti v opisih zapiranja carjev, carskih otrok in svečnikov, čeprav je čisto mogoča. Zato pa je prepoved striženja las znana v čisto drugi povezavi, in sicer v običaju osamitve deklet, ki imajo menstruacijo. Da so imeli dekleta med menstruacijo zaprta, je dovolj znano. Frazer omenja tudi, da jim je bilo prepovedano striči se in si razčesavati lase.

Med običajem osamiti carje in carske otroke ter običajem osamiti dekleta obstaja nedvomna povezava. Oba običaja temeljita na enakih predstavah, na enakih strahovih. Pravljica odraža tako prvo kot drugo obliko osamitve. Podobo dekleta, ki ga zaprejo v pravljici, so že vzporejali z nekdanjo osamitvijo deklet med menstruacijo. V potrditev te misli Frazer navaja mit o Danaji (Frazer 1911). Isto misel izraža von der Leyen v svoji knjigi o pravljici, ponovljena je tudi v izdaji pravljic Afanasjeva, ki so jo uredili Azadovski, Andrejev in Sokolov. Motovilko res zaprejo, ko dopolni 12 let, se pravi, ko spolno dozori; zaprta je v gozdu. In res so dekleta vodili prav v gozd. Pri tem so včasih nosila šleme in skrivala obraz. Tu je omenjena carična, ki je nosila masko.

Še en preudarek je, ki govori v prid temu vzporejanju: dekletovemu zaprtju navadno sledi njena poroka, kot to vidimo v pravljici. Pogosto božanstvo ali zmaj dekleta ne ugrabita, pač pa ga obiščeta v temnici. Tako je tudi v mitu o Danaji, tako je včasih tudi v ruski pravljici. Tu dekle zanosi z vetrom. »Bal se je, da ne bi ušla z vajeti. In jo je zaprl v visok stolp. In vrata so zidarji zazidali. Na enem mestu je bila med opekami luknjica. Tako rekoč reža. In nekoč je ta carična stala ob tej reži, in veter ji je napihnil trebuh« (Sev. 42). Bivanje v stolpu je očitno priprava na poroko, in to ne na poroko z navadnim bitjem, temveč z božanskim, ki zaplodi božanskega sina, v ruski pravljici Ivana Vetra, v grškem mitu pa Perzeja. Vendar je pogosteje kot junakova bodoča *mati* zaprta njegova bodoča *žena*. Nasploh pa je analogija med običajem in pravljico tu precej šibkejša kot analogija pri motivu zapiranja carjev in carskih otrok. V pravljici na popolnoma enak način zapirajo tako dekleta kot fantke, pa tudi brate in sestre skupaj.

Ko primerjamo ta dejstva, se moramo vprašati, kako sta ti obliki zapiranja povezani med sabo in s pravljico. Zapiranje deklet je starejše od zapiranja carjev. To poznajo že najbolj primitivna, najbolj prvobitna ljudstva, na primer avstralski staroselci. Pravljica ohranja obe obliki. Ti obliki izhajata druga iz druge, se naplasterata druga na drugo in se asimilirata druga z drugo, pri čemer se je osamitev deklet ohranila v bolj bledih oblikah in je močnejše erodirala. Osamitev carskih naslednikov pa je poznejšega izvora; tu se je ohranila cela vrsta zgodovinsko izpričanih podrobnosti.

6. MOTIVACIJA ZAPIRANJA

Naše proučevanje ne bi bilo popolno, če se ne bi ustavili še pri eni podrobnosti, in sicer pri vprašanju, kaj to zapiranje sproža, kako je motivirano. Zapiranje carjev v zgodovinski stvarnosti je bilo motivirano s tem, da je »car ali svečenik obdarjen z nadnaravnimi sposobnostmi in je utelešenje božanstva, in v skladu s tem verovanjem se domneva, da je potek naravnih pojavov v večji ali manjši meri pod njegovim nadzorom. Njemu nalagajo odgovornost za slabo vreme, slabo letino in druge naravne nesreče« (Frazer 1911). Prav to je pripeljalo do posebne skrbi zanj, do tega, da so ga varovali pred nevarnostmi. Frazer to dejstvo sprejema, vendar ne poskuša razložiti, zakaj sta vpliv svetlobe ali očesa ali stik z zemljo pogubna.

Pravljica nam ni ohranila tovrstnih motivacij. Življenje okoliških ljudi v pravljici ni odvisno od zaprtih. Le v enem primeru vidimo, da so od kršitve prepovedi »ljudje hudo zbolevali« (ZV 105). V pravljici gre zgolj za osebno varnost carjeviča ali carične. Vendar skrb za ohranitev carja temelji na starejši predstavi, ki je Frazer ni obdelal, predstavi, da je zrak nabit z nevarnostmi, s silami, ki se lahko v vsakem trenutku znesejo nad človekom. Tu ne bomo obdelovali te teze. Nanjo je pokazal že Nilsson: vse je napolnjeno z neznanim, ki vzbuja strah. Tabu nastane iz strahu, da ob dotiku lahko pride do nečesa podobnega kratkemu stiku (Nilsson 1911, 7). »Za Maja,« pravi Brinton, »so gozdovi, zrak in tema napolnjeni s skrivnostnimi bitji, ki so mu zmeraj pripravljena narediti škodo ali uslugo, ampak v glavnem škodo, tako da so te stvaritve njegove domišljije povečini zahrbtna bitja« (Brinton 1883, 251).

Z gotovostjo lahko rečemo, da se narodopisci, kakršna sta Brinton in Nilsson, motijo samo pri eni stvari: sile, duhovi, ki obkrožajo človeka, se zdijo »neznani« samo narodopiscem, ne pa tudi samim ljudstvom – ti jih dobro poznajo in si jih predstavljajo popolnoma konkretno in navajajo njihova imena. V pravljici je strah resda pogosto neopredeljen, vendar je prav tako pogosto opredeljen in natančen: bojijo se bitij, ki bi lahko ugrabila carske otroke.

Ta religiozni strah v interpretaciji pravljice povzroči skrb za carske otroke in se preoblikuje v umetniško motivacijo nesreče, ki nastopi za kršenjem prepovedi. Zadošča, da carična stopi iz svoje ječe, da bi se sprehodila po vrtu, se nadihala svežega zraka, pa se že »kdove od kod« vzame zmaj in jo odnese. Skratka, otroke varujejo pred ugrabitvijo. Ta motivacija se pojavi že dokaj zgodaj – tako v zulujski pravljici beremo: »Živeli so, ne da bi stopili na prosto, mati jim je to prepovedala, rekoč, da jih bodo, če stopijo ven, krokarji odpeljali in jih ubili!« (Zulujske pravljice 1937, 91). Isto, četudi po stadiju precej poznejše, je v egipčanski mitski pravljici. Ob odhodu Bata pravi ženi: »Ne hodi ven (iz hiše), da te ne bi odneslo morje« (Vikentjev 1917, 39; Struve 1932, 55). In še pozneje v pravljici: »Car je ukazal varuškam, naj varujejo carično, naj je ne pustijo ven, da je ne bi odnesel Krokar Krokarjevič« (Sm. 323).

Od vseh vrst prepovedi, s katerimi so se poskušali zavarovati pred demoni, ki se v pravljici pojavljajo v obliki zmajev, krokerjev, kozlov, vragov, duhov, viharja, Koščeja ter jage babe in ki ugrabljajo ženske, dekleta in otroke – od vseh teh vrst prepovedi je v pravljici najbolj odražena prepoved zapuščati dom. Druge vrste katarze (post, tema, prepoved pogledov in dotikov idr.) so odražene šibkeje. A kljub temu tu ni vse jasno. Tako po nekaterih posrednih znamenjih lahko sodimo, da je bivanje pod zemljo ali v temi ali v stolpu pripomoglo h kopičenju magičnih moči, ne zaradi prepovedi, ampak samo po sebi. Tako je v povesti plemena Zunjijcev (Severna Amerika) »oče, ki je bil veliki vrač, posvetil hčer svetemu služenju (to sacred things) in jo je zaradi tega vedno držal v hiši, stran od pogledov vseh moških, in tako je odraščala«. Vendar v njeno sobo prodre sončna svetloba in rodi se otrok. Tega otroka skrivaj pošljejo iz hiše v gozd, kjer ga vzgaja jelen (Cushing 1976, 132). Take primere morajo upoštevati raziskovalci mita o Danaji. Vemo, da so imeli v starem Peruju zaprte »sončne deve«. Ljudje jih nikoli niso videli. Veljale so za sončeve žene, dejansko pa so služile kot žene namestnika boga sonca, se pravi Inke (Karsten 1927). Sonce se nasploh pojavi pozno, v teh primerih, kot bomo videli pozneje, odraža poljedelske predstave. Pravljica, kot že rečeno, sonca v tej vlogi skorajda ne pozna: bolj je arhaična od teh primerov.

7. SKLEPI

Iz vseh tukaj navedenih gradiv lahko sklepamo: najstarejši religiozni substrat našega motiva je strah pred nevidnimi silami, ki obdajajo človeka. Zgodovinarji in narodopisci še niso dovolj obdelali vzrokov tega pojava, folklorist pa zanje ni pristojen. Ta strah povzroči, da dekleta z menstruacijo zaprejo, da bi jih zavarovali pred temi nevarnostmi. V pravljici je ta pojav odražen v podobi dekleta, zaprtega v gozdu, kjer mu zrastejo dolgi lasje. Pozneje, ko zavlada poglavar-car ali svečenik, se te skrbi v enakih oblikah pojavijo v zvezi s carjem in vso njegovo družino. Podrobnosti zapiranja carjev in prepovedi, ki to spremljajo, natančno ustrezajo podrobnostim v pravljici. In sicer je pravljica odrazila prepoved svetlobe, prepovedi, povezane s hrano, prepoved pokazati obraz, prepoved dotikati se zemlje. Pravljica vsebuje zgolj posamezne sledove predstave, da je blagostanje zaprtega carja povezano z blagostanjem ljudstva. V pravljici najdemo prizadevanje za osebno varnost carskih otrok. Pravljica uporablja motiv zapiranja in njegovega kršenja kot umetniško pripravo in motivacijo za ugrabitev carskih otrok, ki jo zagrešijo zmaji ali druga bitja, ki se pojavijo iznenada in neznano od kod. Samo zapiranje pa v pravljici ni nikoli motivirano. Njegova motivacija z očetovim srdom (Grimm 198 – *Deklica Maleen*) itd. je vselej posamična, netipična za pravljico in pomeni prehod v novelistično zvrst. Ta motiv je prešel v novelistično književnost, v ljudsko knjigo in v hagiografsko literaturo, vendar je tu

pogosto zastrt in deformiran. V pravljicah novelistične vsebine je mož po poroki »zgradil ženi dvorec in napravil v tem dvorcu samo eno okno« itd. (Minajev 1876, 82). V nadaljevanju se izkaže, da je s tem hotel preizkusiti žensko zvestobo. Včasih je tako zapiranje sredstvo za preganjanje žen: »In ubogo žensko, nič krivo, so brez vzroka zaprli. Zemljiški gospod ji je na svojem dvorišču zgradil stolp – stolp iz opek – in jo zaprl vanj ... Pustil ji je majhno okence: naj ji skozenj podajajo suh kruh in vodo« (Az. 5). Motiv zaprtih deklet in žensk se v novelistični književnosti na široko uporablja. To metodo izkoriščajo ljubosumni možje. Po drugi strani pa so zaprte ženske predstavljene kot svete mučenice, in ta motiv je prešel tudi v hagiografsko literaturo (Veselovski 1878, IV; 1913, 70).

II. NESREČA IN PROTIUKREPI

8. NESREČA

Lahko spremljamo nadaljnji razvoj dogodkov v pravljici.

Prepoved »ne zapuščati visokega stolpa« je vedno kršena. Nobene ključavnice, nobeni zapahi, ne stolpi in ne kleti – nič ne pomaga. Takoj za tem se zgodi nesreča. Dodati moramo le, da zapiranje otrok v stolp ni obvezen element in da se nesreča včasih zgodi že na začetku pravljice.

Kakršnakoli nesreča je osnovna oblika zapleta. Iz nesreče in protiukrepov nastane siže. Oblike te nesreče so izredno raznovrstne, tako raznovrstne, da jih ne moremo obravnavati skupaj. V tem poglavju ne moremo razložiti oblik te nesreče. Zaprtju v stolp ali temnico navadno sledi ugrabitev. Da bi to ugrabitev proučili, bomo morali proučiti lik ugrabitelja. Osnovni, glavni ugrabitelj deklet je zmaj. Vendar zmaj v pravljici nastopi dvakrat. Bliskovito se pojavi, odnese deklet in izgine. Junak se odpravi za njim, ga sreča in med njima se vname boj. Zmajev značaj lahko pojasnimo samo iz analize boja z njim. Le tako lahko dobimo jasno sliko zmaja in razložimo ugrabitev deklet. Drugače povedano: za naivnega poslušalca sta potek dogajanja in konec izpeljava iz začetka dogajanja. Za raziskovalca pa je lahko ravno nasprotno: začetek je izpeljava iz sredine ali konca. Medtem ko je začetek pravljice raznovrsten, sta sredina in konec precej bolj enotna in stalna. Zato je začetek pogosto mogoče pojasniti šele iz sredine ali celo iz konca. Isto velja za druge vrste pravljličnih začetkov. Pravljica se, denimo, začne tako, da od doma naženejo nadležne otroke. To so pravljice tipa *Mrazek*, *Jaga baba* in druge. Za kakšen izgon gre, lahko ugotovimo šele takrat, ko proučimo okoliščine, v katerih se znajdejo izgnani otroci. Druga vrsta pravljličnega začetka ne vsebuje nesreče. Pravljica se začne tako, da car izda vsenarodni oklic, v katerem obljubi hčerino roko tistemu, ki bo na letečem konju skočil do njenega okna. To je ena od vrst težkih nalog. To nalogo lahko razložimo samo v povezavi s proučitvijo čarobnega pomočnika in lika starega carja, pomočnika pa si junak navadno pridobi sredi pravljice. Tako nam tudi tukaj sredina pravljice pojasnjuje njen začetek.

Analiza sredinskih elementov nam tudi omogoča, da osvetlimo vprašanje, zakaj se pravljica tako pogosto začne prav z nesrečo, in kakšna nesreča je to. Navadno se proti koncu pravljice nesreča obrne v blagor. Ugrabljena carična se srečno vrne z ženinom, izgnana pastorka se vrne z bogatimi darovi in se zatem pogosto prav tako omoži. Raziskovanje oblik tega zakona pokaže, kakšen je ženin in s čim se zakon začne.

Tako smo v svoji raziskavi prisiljeni preskočiti en moment poteka dogajanja in začeti proučevanje na sredini.

9. OSKRBA JUNAKA ZA NA POT

Že zdaj pa se lahko vprašamo, ali se za to raznovrstnostjo ne skriva nekakšna enotnost. Sredinski elementi pravljice so stanovitni. Naj gre za ugrabljeno carično, izgnano pastorko ali za pomlajevalna jabolka, po katera se odpravi junak – v vseh primerih pride k jagi babi. Iz te enolikosti sredinskih elementov izhaja predpostavka, da tudi začetne elemente, kljub vsej njihovi raznolikosti, povezuje nekakšna enolikost. Ali je tako ali ne, bomo videli pozneje.

V prejšnjem poglavju smo si ogledali nekatere vrste pravljicnih začetkov. Združuje jih ena skupna poteza: zgodi se neka nesreča. Potek dogajanja zahteva, da junak nekako izve za to nesrečo. Res pa se ta moment v pravljici pojavlja v zelo različnih oblikah: imamo carjev vsenarodni oklic, pripoved matere ali ljudi, ki jih junak po naključju sreča, itd. Pri tem momentu se ne bomo ustavljali. Kako junak izve za nesrečo, je za nas nebitveno. Dovolj je ugotoviti, da je za to nesrečo izvedel in da se odpravi na pot.

Odhod na pot na prvi pogled ne vsebuje ničesar količkaj zanimivega. »Odšel je strelec na pot, na rajžo«, »Sin je sedel na konja, odpravil se je v daljna carstva«, »Vrli strelec je sedel na svojega bogatirskega⁸ konja in odjezdil prek tridesetih dežel« – taka je običajna formula tega odhoda. Te besede na videz res ne vsebujejo ničesar problematičnega. Vendar niso pomembne besede, temveč dejstvo, da se junak odpravi na pot. Drugače povedano, kompozicija pravljice se gradi na junakovem prostorskem premiku. Ta kompozicija ni značilna le za čarobno pravljico, temveč tudi za ep (*Odiseja*) in romane; tako je zgrajen, denimo, Don Kihot. Na tej poti junaka lahko čakajo najrazličnejše prigode. In res so Don Kihotove prigode zelo raznovrstne in številne, tako kot tudi prigode junakov drugih, zgodnejših viteških polfolklornih romanov (*Wigalois* idr.). A v nasprotju s temi literarnimi in polfolklornimi romani izvirna folklorna pravljica ne pozna take raznovrstnosti. Prigode bi bile lahko zelo raznovrstne, v resnici pa so vedno enake, podrejene so neki zelo strogi zakonitosti. To je prvo opažanje.

Drugo opažanje: pravljica preskoči moment premikanja. Premikanje nikoli ni podrobno orisano, vselej je omenjeno le z nekaj besedami. Prva etapa poti od rodnega doma do gozdne bajtice je izražena s takimi besedami: »Jezdil je dolgo ali malo časa, blizu ali daleč.« Ta formula vsebuje odpoved opisovanju poti. Pot je zgolj v zgradbi, ni pa je v fakturi. Druge etapa poti je iz gozdne bajtice v drugo carstvo. To je od junakovega ločeno z velikanskim prostorom, vendar junak ta prostor premaga v hipu. Preleti ga. Kapa, ki mu pade z glave, je že tisoč vrst daleč, ko jo hoče zgrabiti. Spet imamo v bistvu opravka z odpovedjo epski obdelavi tega motiva.

Iz tega se vidi, da prostor v pravljici igra dvojno vlogo. Po eni strani prostor v pravljici je. Je popolnoma nujen kompozicijski element. Po drugi strani pa se zdi, kot da ga sploh ni. Vse se razvija ob postankih, in ti so obdelani zelo podrobno.

⁸ Bogatir je junak ruskih bilin in pravljic, močan in srčen vojščak. (Op. prev.)

Za nas ni nikakršnega dvoma, da je, denimo, *Odiseja* poznejši pojav kot pravljica. Tam sta pot in prostor obdelana epsko. Od tod sklep, da so statični elementi, elementi postanka, v pravljici starejši od njene prostorske zgradbe. Prostor je vdrl v nekaj, kar je obstajalo že prej. Osnovni elementi so nastali prej, preden so se pojavile prostorske predstave. Podrobneje bomo to videli pozneje. Vsi *elementi* postankov so že obstajali kot *obred*. Prostorske predstave delijo na velike razdalje tisto, kar so bile v obredu faze.

Kam se torej odpravi junak? Če dobro pogledamo, vidimo, da se junak včasih ne le odpravi, marveč pred odhodom prosi, naj ga s čim oskrbijo, in ta dejavnik je treba nekoliko pojasniti.

Predmeti, s katerimi se junak oskrbi, so zelo različni: posušen kruh, denar, ladja s pijano posadko, šotor, konj. Vse te reči se navadno izkažejo za nepotrebne in junak prosi zanje zgolj zato, da odvrne pozornost. Raziskava bo pokazala, da na primer konj, vzet iz očetove hiše, ni primeren, in junak ga zamenja za drugega. A med temi predmeti je eden, na katerega moramo biti posebej pozorni. To je kij. Ta je navadno železen in junak ga večinoma zahteva, preden se odpravi na pot: »Skujte mi, dobri mladci, kij, dvajset pudov⁹ težak« (Af. 174). Kakšen kij je to? Junak ga preizkusi tako, da ga vrže v zrak (največ trikrat). Iz tega bi lahko sklepali, da je to gorjača, orožje. A to ne drži. Prvič, junak tega kija, ki ga vzame od doma, nikoli ne uporabi kot gorjačo. Pravljičar v nadaljevanju nanj kratko malo pozabi. Drugič, iz primerjav se vidi, da junak vzame železni kij s sabo skupaj z železno hostijo in železnimi škornji. »Ivanuška je stopil h kovaču, skoval tri popotne palice, spekel tri hostije in šel iskat Mašenko« (Sm. 35). Finist reče dekletu, preden odleti: »Če me boš hotela najti, me poišči onkraj tridevetih dežel, v tridesetem carstvu. Prej boš ponosila tri pare železnih čevljev, polomila tri litoželezne popotne palice in oglodala tri kamnite hostije, kot pa boš našla mene« (Af. 234). Enako reče žena žabica: »No, carjevič Ivan, poišči me v sedmem carstvu, železne škornje ponosi in tri železne hostije zglodaj« (Af. 268).

Iz povezave popotna palica + kruh + škornji zlahka izpade en člen ali celo dva. Pogosto imamo samo kruh (»Speci mu kruha tri pude.« Ž. d. 275) ali samo obutev (»Naroči mu, naj trikrat devet različnih čevljev sešije.« Sad. 60) ali, končno, samo popotno palico. Kruh je pogosto racionaliziran v suh kruh, popotnico idr., popotna palica pa v paličico ali kij, ki je reinterpretiran v orožje, vendar nikoli ne igra vloge orožja. To lahko ugotovimo po takih primerih, kot recimo: »Čevlji se od peska odr-gnejo, klobuček se od dežja preluknja, popotna palica se pod roko stanjša« (Sev. 14). Tu palica ne služi kot orožje, marveč ohrani izvirno funkcijo. Ali: »Ako hoče, naj skuje tri klobuke bakrene, pa naj gre. Ko bo obrabil kopja in ponosil klobuke, takrat me bo našel« (Sm. 130). Tu se popotna palica spremeni v kopje, a v takšno, na kakršno se človek opira pri hoji in ga ne uporablja kot orožje. Zanimiva je ugotovitev, da se je ta trojni element najbolje ohranil v ženskih pravljicah (Finist idr.). To pa zato,

⁹ Stara ruska utežna mera, en pud je 16,38 kg. (Op. prev.)

ker podobe ženske ne povezujemo z orožjem, in tu je popotna palica stanovitno ohranjena v svoji prvotni obliki.

Ugotovimo lahko, da so bili obutev, popotna palica in kruh tisti predmeti, s katerimi so nekoč opremili umrle za potovanje na oni svet. Železni so postali pozneje, s tem so simbolizirali dolgost poti.

Haruzin pravi: »Od predstave o poti v onstranstvo ... so odvisni tudi predmeti, ki jih spustijo v grob ali sežgejo z umrlim. Popolnoma naravno je, da mrtvecu, če bo moral ta prečkati vodo, da doseže svet senc, položijo v grob barko. Če ga čaka dolgo pešačenje, mu bodo obuli močnejše čevlje« (Haruzin 1905, 260).

To predstavo najdemo tudi pri severnoameriških Indijancih. V povesti, ki jo je zapisal Boas, bi junak rad poiskal umrlo ženo. »Očeta je zaprosil za pet medvedjih kož in si iz njih urezal sto parov čevljev« (Boas 1895, 41). Če se torej hočeš odpraviti v carstvo mrtvih, moraš imeti močno obutev. V Kaliforniji so Indijance vedno pokopavali v mokasinih (Negelein 1901 d). »Kalifornijski domačini dajo svojim pokojnim obutev, ker je pot do večnih lovišč dolga in težka« (Haruzin 1905, 260). V Bengaliji mrtvece »opremijo tako, kot da bi jih čakala dolga pot« (Negelein 1901 d, 15). Egipčani dajo umrlemu močno popotno palico in sandale (Reitzenstein 1905, 178). 125. poglavje *Knjige mrtvih* je v eni od variant naslovljeno takole: »To poglavje je treba povedati (umrlemu) potem, ko je očiščen in umit, in ko je oblečen v svoja oblačila in obut v bele usnjene sandale ...« Na hieratičnem papirusu je o Astarti rečeno (Astarta je v podzemlju): »Kam greš, Ptahova hči, boginja huda in strašna? Mar se niso iznosile sandale, ki jih imaš na nogah? Mar se niso strgala oblačila, ki jih imaš na sebi, ob tvojem odhodu in prihodu po nebu in zemlji?« (Struve 1932, 51). Te resnične, četudi trdne sandale, postopoma nadomestijo simbolične. V starogrških grobiščih so našli glineno obutev, včasih pa tudi dva para čevljev (Samter 1911, 206). Ta predstava živi naprej tudi v srednjem veku in se ohrani do današnjih dni. V alemanskih grobovih so našli sveče, sadeže, popotne palice in obutev (Negelein 1901 d, 151). Ponekod v Lotaringiji so pokojniku obuli škornje in mu dali v roke palico za potovanje v onstranstvo, ki ga je čakalo (Sternberg 1936 e, 330). V Skandinaviji so »ob pokopu k mrtvecu položili posebno vrsto obutve; z njo je pokojnik zlahka premagoval kamnito stezo, zaraslo z bodečim rastlinjem, ki vodi v onstranstvo« (Haruzin 1905, 260). »V primeru, kadar pot tja drži po kopnem, je treba umrlemu olajšati pot tako, da se ga obuje v škornje, se k njemu položi palica idr.,« pravi Anučin (Anučin 1890, 179).

To gradivo zadošča za ugotovitev, da so se sto parov čevljev, dva para, glinasta obutev ter posebna obutev, ki nastopajo v naših gradivih, enako kot posebna popotna palica, v pravljici spremenili v železne čevlje in železno palico, ob nerazumevanju pomena tega motiva pa se je popotna palica spremenila v kij – orožje.

Na podlagi teh gradiv (posebno veliko jih je zbral Samter) lahko trdimo, da je železna obutev znak, da se junak odpravlja na oni svet.

Drugo vprašanje, ki bi se lahko pojavilo v zvezi s tem, je vprašanje junakove narave. Kdo je – je živ človek, ki se odpravlja v carstvo mrtvih, ali je mrtvec, ki odraža predstavo o popotovanjih duše? V prvem primeru junaka lahko vzporejamo s šamanom, ki se odpravlja za dušo umrlega ali bolnika. Ko junak izganja zlega duha, ki se je naselil v carično, ravna natanko tako kot šaman. V tem primeru bi bila kompozicija jasna: carično odnese zmaj, car pokliče mogočnega šamana, čarovnika, maga, prednika, in on se odpravi ponjo. A čeprav je v tej trditvi kanček resnice, bo nadaljnja obravnava pokazala, da je preveč poenostavljena in da so tu še druge, kompleksnejše predstave.

Ko torej razrešimo eno vprašanje, se ob tem sprožijo druga. Njihovo rešitev pričakujemo od obravnave naslednjih, sredinskih momentov pravljice. Predvsem moramo izvedeti, kam pride junak na svoji poti.

POGLAVJE III. SKRIVNOSTNI GOZD

1. NADALJNJA KOMPOZICIJA PRAVLJICE PRIDOBITEV ČAROBNEGA SREDSTVA

Omenili smo že, da pravljичni zaplet navadno vsebuje kakšno nesrečo in junakov odhod z doma. Včasih je nesreča že sam odhod z doma – na primer takrat, ko je iz hiše izgnana pastorka. To nesrečo je treba odpraviti, in to se navadno zgodi tako, da junaku pride v roke kakšno čarobno sredstvo. Prav to vnaprej določi izid. Vendar je to zgolj bleda, suha shema, ki je v pravljici ovita v bogato okrasje vsakršnih izredno barvitih podrobnosti in rekvizitov. Bogastvo pravljice ni v kompoziciji. Bogastvo je v tem, kako raznoliko se uresničuje en in isti kompozicijski element. Tako moramo tukaj, na primer, postaviti vprašanje: kako se v junakovih rokah znajde čarobno sredstvo?

V repertoarju pravljice je zelo veliko načinov dostave tega sredstva junaku. Praviloma je v ta namen uveden nov lik, in s tem dogajanje stopi v novo etapo. Ta lik je darovalec.

Darovalec je določena kategorija pravljичnega kanona. Klasična oblika darovalca je jaga baba. Tu moramo izraziti pridržek, da raziskovalec nima vselej pravice zaupati nomenklaturi pravljice.

Pogosto pod imenom jaga baba nastopajo liki čisto drugih kategorij – denimo mačeha. Po drugi strani pa je tipična jaga baba imenovana preprosto starka, babica iz zakotja itd. Včasih v vlogi jage babe nastopajo živali (medved) ali starec itd.

2. TIPI JAGE BABE

Jaga baba je lik, ki ga je zelo težko analizirati. Njena podoba se sestavi iz vrste podrobnosti. Te podrobnosti, zložene skupaj iz različnih pravljic, včasih ne ustrezajo druga drugi, niso združljive, se ne zlijejo v enotno podobo. V glavnem pravljica pozna tri različne oblike jage babe. Pozna, denimo, jago darovalko, h kateri pride junak. Izpraša ga in od nje junak (ali junakinja) dobi konja, bogate darove itd. Drugi tip je jaga ugrabiteljica. Ta ugrablja otroke in jih poskuša speči, čemur sledi beg in rešitev. In končno pozna pravljica bojevito jago. Ta prileti k junakom v bajtico, jim iz hrbta izreže jermen ipd. Vsak od teh tipov ima svoje specifične poteze, poleg tega pa obstajajo poteze, ki so vsem tipom skupne. Vse to izredno otežuje raziskavo.

Rešitve ne vidimo v tem, da bi podrobno opisovali vse tri tipe. Rešitev je drugje: ves potek razvoja pravljice in še posebno začetek (odhod v deželo mrtvih) kaže, da bi jaga lahko imela kakšno povezavo s carstvom mrtvih. Najprej izdvojimo tiste njene poteze, ki v luči zgodovinskih gradiv potrjujejo to domnevo. Tu moramo opozoriti, da s tem osvetlimo samo en vidik v liku jage babe, vendar je to vidik, ki ga moramo nujno proučiti: k temu vodijo tako umetniška logika pravljice kot zgodovinsko gradivo.

3. POSVETITVENI OBRED

Vprašanje, do katerega nas pripeljejo naša gradiva, torej lahko formuliramo takole: kakšna je povezava med jagino podobo in predstavo o smrti? Vendar z vprašanjem v taki obliki naše gradivo ni izčrpano. Pozneje bomo videli, da je jaga res tesno povezana s tovrstnimi predstavami. Predpostavimo, da bo ta povezava dokazana. Tedaj se takoj pojavi drugo vprašanje: zakaj junak pride k vratom smrti? Resda je to med dogajanjem motivirano. Saj se je začetek pravljice pojavil pred nami kot nekaj, kar je nastalo na podlagi predstav o smrti. Vendar s tem vprašanje ni rešeno, marveč se zgolj prenese drugam: zakaj pravljica večinoma odraža predstave o smrti, ne pa kakšnih drugih? Zakaj so se prav te predstave izkazale za tako trdožive in primerne za umetniško obdelavo?

Odgovor na to vprašanje bomo dobili z raziskavo nekega pojava, ne več samo na področju svetovnega nazora, temveč tudi v konkretnem socialnem življenju. Pravljica ni ohranila le sledov predstav o smrti, temveč tudi sledove nekoč široko razširjenega obreda, ki je bil s temi predstavami tesno povezan, in sicer obreda posvetitve mladine ob dosegu spolne zrelosti (initiation, rites de passage, Pubertätsweihe, Reifezeremonien).

Ta obred je tako tesno povezan s predstavami o smrti, da enega brez drugega ne moremo obravnavati. Torej bomo morali pravljico primerjati ne le z gradivom o verovanjih, pač pa tudi z ustreznimi socialnimi institucijami.

S tem se dotaknemo novega in izjemno pomembnega vprašanja. Obred bomo okarakterizirali pozneje, medtem pa se moramo zaradi izrednega pomena tega vprašanja dotakniti zgodovine njegovega proučevanja.

Že prej so opazili, da pravljica odraža posvetitvene obrede, toda tega vprašanja še nikoli ni nihče raziskoval sistematično. Frazer ga zastavi v *Zlati veji*. Vendar pravljica kot taka Frazerja ni zanimala. Uporabljal jo je zgolj kot argument v prid svoji teoriji, v skladu s katero med posvetitvijo iz posvečevanca vzamejo dušo in jo izročijo totemski živali. A ker te trditve ni mogoče izpeljati iz narodopisnih gradiv, se Frazer sklicuje na pravljичnega Koščeja. Koščejeva duša je sicer res shranjena zunaj njega, vendar povezave s posvetitvenimi obredi Frazer ni dokazal.

Drugače se tega loti francoski raziskovalec Saintyves. On izhaja iz same pravljice. Po njegovem mnenju nekatere pravljice (*Malček palček*, *Sinjebradec*, *Obuti maček*, *Princ s čopkom*) izvirajo iz posvetitvenega obreda. Ampak kako to dokazuje? Za vsakega od omenjenih tipov navede vrsto variant, nato pa bralcu pove, da ta pravljica izvira iz posvetitvenega obreda. Tako na straneh 235–275 svojega dela po svojih besedah pove nekaj evropskih in nekaj neevropskih pravljič tipa *Malček palček* in sklene: »Omembe vredno je, da ta oblika naše pravljice navaja na misel o posvetitvi. Težke naloge lahko popolnoma naravno razložimo s preizkusom ob posvetitvi« (Saintyves 1923, 275). Ne navaja pa nobenih dokazov te misli, samo trditev, da je tako. Na enak način so obdelani tudi drugi tipi.

Nekoliko podrobneje je obdelan le *Sinjebradec*, a tudi tu je narodopisno gradivo navedeno skrajno skopo in pogosto ne ravno posrečeno. Takemu načinu ne moremo reči raziskovalni, in Saintyvesova knjiga je zanimiva samo v toliko, da to vprašanje zastavi.

Tudi v sovjetski znanosti je bila izražena ta misel. Tako Boris Kazanski svoje delo o *Tristanu in Izoldi* sklene z navedbo, da kompleks *Tristana in Izolde* izvira iz obredov »posvetitve v spolno zrelost« (Kazanski 135). To misel dokazuje s shematično karakterizacijo posvetitvenih obredov, vendar povezuje s *Tristanom* spet ni obdelana, zgolj omenjena je. Vidimo, da raziskovalci hodijo okoli tega vprašanja kot mačka okrog vrele kaše, saj intuitivno čutijo tu neko povezavo, vendar se ne morejo ali nočejo poglobiti v gradivo in ugotoviti bistvo te povezave.

Ta očitek se v manjši meri nanaša na delo Solomona Lurieja *Hiša v gozdu* (Lurie 1932). Avtor se predvsem opira na Schurtza – a to ne zadošča. Kljub temu celo vrsto pravljličnih pojavov razloži popolnoma nesporno, in sicer neodvisno od drugih raziskovalcev. Tu je prvič utrta pot v obliki pravega raziskovanja, ne pa v obliki ugi banj ali površinskih analogij. Na žalost avtor izhaja iz tradicionalnih predpostavk o pravljličnih tipih. Vzame zgolj nekaj tipov (v glavnem *Trnuljčico* in Grimmovih *Dvanajst bratov*), vse drugo gradivo pa pusti ob strani. Zato je vsa širina tega pojava ostala avtorju nejasna. Povezuje je neprimerno širša in globlja, kot pa je prikazano v omenjenem delu.

Vsa navedena dela obravnavajo proučevani pojav čisto opisno, neodvisno od tiste družbene ureditve, na osnovi katere je nastal.

Vidimo, da je vprašanje dokaj novo in nejasno. Tu se ne moremo omejiti na bežno karakterizacijo, temveč si moramo zadevo nekoliko poglobljeno ogledati.

Gradivo pravljice moramo primerjati z gradivom iniciacijskega obreda, v ta namen pa moramo ta obred predvsem okarakterizirati.

Tu naletimo na veliko težavo. Ni dovolj, da ta obred zgolj opišemo, morali bi podati njegovo zgodovino, vendar tega zdaj ne moremo storiti. To je čisto narodopisni problem, v narodopisju pa je bilo to vprašanje zmeraj obravnavano samo opisno.

Imamo veliko posameznih pričevanj, opažanj, zapiskov. Imamo nekaj raziskav, kjer so ta pričevanja sistematizirana in spravljeni v nekakšno umetno aritmetično sredino (Schurtz 1902; Webster 1908; Loeb 1929; Gennepe 1909). Imamo monografije za določena območja (Boas 1897; Frobenius 1898 a; Nevermann 1933). A folklorista vse to ne more zadovoljiti. Ni zastavljen sam problem tega obreda, niso osvetljene podrobnosti, ki so za folklorista izjemno pomembne. Vsak raziskovalec izpostavi en vidik v škodo drugih. Zato smo se spočetka prisiljeni omejiti na shematične predstave o tem obredu. Zgodovinske perspektive, problematika in posameznosti se bodo razkrivale postopoma.

Kaj sploh je posvetitev? To je ena od institucij, značilnih za rodovno ureditev. Ta obred opravijo ob nastopu spolne zrelosti. S tem obredom fantu uvedejo v rodovno skupnost, tako postane njen polnopraven član in dobi pravico do poroke. Taka je socialna funkcija tega obreda. Njegove oblike so različne, in pri njih se bomo še ustavili v povezavi z gradivom pravljičice. Te oblike določa miselna osnova obreda. Predpostavljali so, da deček med obredom umre in nato spet vstane od mrtvih kot nov človek. To je tako imenovana začasna smrt. Smrt in vstajenje povzročijo dejanja, ki ponazarjajo, kako dečka požre pošastna žival. Ta žival ga navidez pogoltno, on nekaj časa prebije v želodcu pošasti in se nato vrne, ko ga ta izhrka ali izbljuva. Za izvajanje tega obreda so včasih zgradili posebne hiše ali kolibe v obliki živali, pri čemer so vrata predstavljala žrelo. Tam so opravili tudi obrezovanje. Obred je vedno potekal v globini gozda ali grmičevja, v strogi tajnosti. Spremljali so ga telesno mučenje in poškodbe (odsekanje prsta, izbitje nekaterih zob idr.). Druga oblika začasne smrti se je izražala v tem, da so dečka simbolično zažgali, skuhali, spekli, razsekali na kose in spet obudili v življenje. Oživel je dobil novo ime, na kožo so mu odtisnili žige in druga znamenja, da je opravil obred. Deček je opravil tudi bolj ali manj dolgo in strogo šolanje. Učili so ga lovskih postopkov ter mu razkrivali skrivnosti religiozne narave, zgodovinske podatke, pravila in zahteve vsakdanjega življenja itd. Šolal se je za lovca in člana skupnosti, učil se je plesov, pesmi in vsega, kar se je zdelo potrebno za življenje.

Take so shematsko podane osnovne poteze obreda. Podrobnosti se nam bodo razkrile postopoma. Posebej pa moramo biti pozorni na to, da je šel posvečevanec domnevno v smrt in je bil popolnoma prepričan, da je umrl in vstal od mrtvih. S proučevanjem podrobnosti se nam bo postopoma razkril tudi smisel tega običaja, spoznali bomo njegov namen. Videli bomo, da so ta obred sprožili proizvodni interesi.

Zdaj pa se vrnimo k pravljičici. Doslej smo vselej izhajali iz pravljičice in navajali zgodovinsko gradivo za pravljičnim. Tukaj pa bomo zaradi pripravnejšega in lažjega podajanja včasih ravnali ravno nasprotno. Način argumentacije se s tem ne spremeni, le tu in tam se bo spremenil vrstni red podajanja.

4. GOZD

Junak ali junakinja, ki gre »za nosom«, se znajde v temnem pragozdu. Gozd je stalni rekvizit jage babe. Še več, celo v tistih pravljicah, kjer jage ni [na primer v pravljici *Krivoroka* (*Kosoručka*)], junak ali junakinja kljub temu neizogibno prideta v gozd. Junak pravljice, pa naj bo to carjevič, izgnana pastorka ali pobegli vojak, se vedno znajde v gozdu. Prav tu se začnejo njegove pustolovščine. Ta gozd nikoli ni podrobneje opisan. Je pragozd, temen, skrivnosten, nekoliko pogójen, ne popolnoma verjeten.

Tu se pred raziskovalcem razpre celo morje gradiv, povezanih s predstavami o gozdu in njegovih prebivalcih. Da se tu ne bi izgubili, se moramo strogo držati zgolj tistih predstav, ki so povezane s pravljico. Tako v pravljici skoraj nikoli ne nastopajo gozdni škratje (lešij) in rusalke. Rusalko v celotnem zborniku Afanasjeva srečamo le enkrat, in še to v predpravljici. Gozdni škrat ni nič drugega kot preimenovana jaga. Zato je toliko tesnejša povezanost pravljичnega gozda s tistim gozdom, ki nastopa v iniciacijskih obredih. Posvetitveni obred vedno poteka prav v gozdu. To je njegova stalna, nujna poteza povsod po svetu. Tam, kjer gozda ni, otroke odpeljejo vsaj v grmičevje.

Povezanost posvetitvenega obreda z gozdom je tako trdna in stalna, da velja tudi v nasprotnem zaporedju. Vsak junakov prihod v gozd sproži vprašanje o povezanosti tega sižeja s ciklusom posvetitvenih pojavov. Kadar v sodobni pravljici preberemo: »Oče ga je odpeljal v gozdove, v posebno kočo, in tam je dvanajst let molil k Bogu« (ZP 6) ali »Pojdimo v gozd, tam je hiša za nas« (ZP 41) itd., je povezava tu še dovolj transparentna in jo je lahko obdelati. Kljub temu pa moramo reči, da neposredno v sami pravljici za zdaj ni videti nobenih drugih znamenj gozda, zaradi katerih bi lahko to povezali. Toda stvar se spremeni, ko si ogledamo funkcionalno vlogo tega gozda. Gozd v pravljici nasploh igra vlogo ovire. Gozd, v katerega pride junak, je neprediren. To je svojevrstna mreža, ki lovi prišleke. Ta funkcija pravljичnega gozda je jasna v drugem motivu – pri metanju glavnika, ki se spremeni v gozd in zadrži zasledovalca. Tukaj pa gozd ne zadrži zasledovalca, pač pa prišleka, tujca. Ne da se priti skozenj. Videli bomo, da junak od jage dobi konja, na katerem gozd preleti. Konj leti »višje od gozda stoječega«.

Tu se srečujemo z nezadostno obdelanostjo tega vprašanja v narodopisju. Zakaj po vsem svetu, povsod, kjer so opravljali obred, ta brez izjeme poteka v gozdu ali grmovju? Na ta račun lahko brez konca ugibamo, na primer trdimo, da je gozd omogočal tajnost obreda. Obvaroval je skrivnost. Pravilneje bo, če se bomo držali gradiv; ta pa kažejo, da gozd obdaja drugo carstvo, da pot na drugi svet drži skozi gozd. V ameriških mitih imamo siže o človeku, ki se odpravi, da bi poiskal umrlo ženo. Pride v gozd in opazi, da se je znašel v deželi mrtvih (Dorsey 1904, 74). V mikronezijskih

mitih onkraj gozda leži dežela sonca (Frobenius 1898 b, 203). Poznejša gradiva iz časov, ko je obred že zdavnaj izumrl skupaj z ureditvijo, ki ga je porodila, kažejo, da *gozd obdaja drugo carstvo*, da pot na oni svet vodi prav skozi gozd.

To je bilo jasno že v antiki, in na to so že zdavnaj opozarjali. »Vhodi v podzemni svet so bili večinoma obdani z neprehodnim nedotaknjnim gozdom. Ta gozd je bil stalni element v idealni predstavi o vhodu v Had« (Roscher); o tem pripoveduje tudi Ovid v *Metamorfozah* (IV, 432, VII, 402). V 6. knjigi *Eneide* je opisan Enejev spust v Had.

»Tamkaj bilá je visoka pečina z neznansko votlino,
strma, obdana z mrakotnimi gaji in jezerom črnim;«
Vergil VI, 237–238¹⁰

Tako Ovid kot Vergil nam dajeta *literarni* odraz predstav, a po njem se vidi, da so take predstave res obstajale.

S pomočjo teh gradiv lahko naredimo za zdaj čisto predhoden sklep: pravljčni gozd po eni strani odraža spomin na gozd kot kraj, kjer poteka obred, po drugi strani pa kot vhod v carstvo mrtvih. Obe predstavi sta tesno povezani druga z drugo.

Ta povezava za zdaj še ni dokazana. Zdaj pa pogledjmo, kaj se naprej dogaja z junakom.

5. BAJTICA NA KURJIH NOGAH

Gozd kot posamezen ločen element še ničesar ne dokazuje. Vendar to, da ne gre za čisto navaden gozd, vidimo po njegovih prebivalcih, po bajtici, ki jo na lepem uzre pred sabo junak. Odpravi se »za nosom« in ko po naključju dvigne pogled, zagleda nenavaden prizor – bajtico na kurjih nogah. Zdi se, kakor da bi Ivan to bajtico že dolgo poznal: »Hočemo vate zlesti, se kruha in soli najesti.« Sploh ni presenečen in ve, kako se mora vesti.

Nekatere pravljice sporočajo, da se ta bajtica »vrti v krogu«, se pravi, da se obrača okoli svoje osi. »Stoji pred njo bajtica na kurjih nogah, stoji in se ves čas vrti« (Af. 235). »Stoji in se vrti« (K. 7). Ta predstava izhaja iz napačnega razumevanja besede »povrteva se«. Nekatere pravljice to precizirajo: kadar je treba, se povrti. Toda ne sama od sebe. Junak jo mora pripraviti do tega, da se obrne, in v ta namen mora poznati besedo in jo izgovoriti. Spet vidimo, da junak ni niti malo začuden. Ni v zadregi in ve, kaj reči. »Po starem rekle, po mamkinem pripovedovanju: ›Bajtica, bajtica,‹ je rekel Ivan in pihnil vanjo, ›postavi se h gozdu z zadnjo stranjo, k meni pa s sprednjo.‹ In

¹⁰ Vergil. *Eneida*. Ljubljana: Mihelač, 1992. (Svetovni klasiki). Prevedel Fran Bradač.

obrnila se je k Ivanu bajtica, skozi okno je gledala siva starkica« (Af. 560). »Bajtica, bajtica, z očmi se h gozdu odvrni, k meni pa vrata obrni: ne bom na veke tu ostal, le eno noč bi rad prespal. Spusti popotnika noter« (K. 7).

Kaj se tu dogaja? Zakaj je bajtico treba obrniti? Zakaj se ne da kratko malo vstopiti vanjo? Pogosto je pred Ivanom gladka stena – »brez oken in vrat« – vhod je z nasprotne strani. »Ta bajtica nima ne oken ne vrat – nič nima« (K. 17). Ampak zakaj ne bi mogel junak bajtice obiti in vstopiti z druge strani? Očitno to ni mogoče. Očitno bajtica stoji na neki taki vidni ali nevidni meji, ki je Ivan nikakor ne more prestopiti. Na to mejo je mogoče priti samo čez bajtico, skoznjo, in bajtico je treba obrniti, »da bi jaz vstopil in izstopil« (Sm. 1).

Tu bo zanimivo navesti neko podrobnost iz ameriškega mita. Junak hoče iti mimo drevesa. A to se maje in ga ne pusti. »Tedaj ga je poskusil obiti. To ni bilo mogoče. Moral je iti skozi drevo.« Junak poskusi iti mimo pod drevesom, vendar se to spusti. Tedaj junak z zaletom skoči naravnost na drevo, to se razbije, junak pa se še isti hip spremeni v lahko pero, ki leta po zraku (Kroeber, 1907 c, 84). Videli bomo, da tudi naš junak iz bajtice ne stopi, ampak odleti bodisi na konju bodisi na orlu, ali pa se sam spremeni v orla. Bajtica je z odprto stranjo obrnjena proti tridesetemu carstvu, z zaprto pa proti carstvu, ki je dostopno Ivanu. Zato Ivan ne more obiti bajtice, ampak jo obrne. Ta bajtica je mejna straža. Ivan ne prečka meje, dokler ni izprašan in preizkušen, ali gre lahko naprej. Pravzaprav je prvo preizkušnjo že uspešno opravil. Poznal je urok in je znal pihni na bajtico in jo obrniti. »Bajtica se je obrnila k njim s sprednjo stranjo, vrata in okna so se sama odprla« (Af. 141). »Bajtica je stala, vrata so se odprla« (Af. 114). Ta mejni položaj bajtice je včasih poudarjen: »Za tisto stepo je pragozd, prav ob gozdu pa stoji bajtica« (Af. 140). »Stoji bajtica – naprej pa ni nobene poti, sama črna tema, nič se ne vidi« (Af. 272). Včasih stoji na morski obali, včasih ob kanalu, ki ga je treba preskočiti. Iz nadaljnjega razvoja pravljice se vidi, da so včasih jago za stražarko meje postavili njeni gospodarji, ki jo tudi oštejejo, ker je spustila naprej Ivana. »Kako si si drznila spustiti malopridneža v moje carstvo?« (Af. 172) ali: »Za kaj si nastavljena?« (Af. 294). Na vprašanje car-deklice »Je bil kdo tukaj?« ona odgovori: »Kaj pa misliš, še muhe ne spustimo skozi.«

Iz tega primera že preseva, da darovalec čarobnega sredstva straži vhod v carstvo smrti. Iz zgodnjih gradiv je to še jasneje vidno: »Ko je nekaj časa brodil, je v daljavi zagledal dimček, in ko se mu je približal, je v preriji zagledal hišo. Tam je živel pelikan. Ta ga je vprašal: »Kam greš?« Odgovoril je: »Iščem umrlo ženo.« »To je težka naloga, vnuk moj,« je rekel pelikan. »Samo mrtvi zlahka najdejo to pot. Za žive je pot v deželo mrtvih zelo nevarna.« Dal mu je čarobno sredstvo, da bi mu pomagal pri njegovem podvigu, in ga podučil, kako naj ga uporablja« (Boas 1895, 41).

Tu imamo tudi izpraševanje. Omeniti velja, da ima darovalec tu živalsko podobo. Ta ugotovitev nam bo še prišla prav. V isto kategorijo spadajo, denimo, tudi takile

primeri. V dolganski pravljici beremo: »Na nekem kraju so morali (šamani-gosi) zleteti skozi odprtino v nebu. Ob tej odprtini je sedela starka, prežala je na gosi, ki so letele mimo.« Ta starka se izkaže za gospodarico vesoljstva. »Naj noben šaman ne prileti na to stran. Gospodarici vesoljstva to ni po volji« (Dolganska folklorja 1937).

Poudarimo še, da v nobenem primeru junak ni mrtvec, marveč je živ človek ali šaman, ki si želi priti v carstvo mrtvih.

Toda tu ni vrteče se bajtice. Za pojasnilo podobe vrteče se bajtice lahko spomnimo na to, da v stari Skandinaviji vrat nikoli niso delali na sever. To stran so imeli za »nesrečno«. Nasprotno pa ima bivališče smrti v *Eddi* (Nastrand) vrata na severni strani. S to nenavadno lego vrat se tudi naša bajtica izda kot vhod v drugo carstvo. Bivališče smrti ima vhod s strani smrti.

Nekatere posebnosti ima bajtica v ženskih pravljicah. Deklica se pred odhodom k jagi oglasi še pri tetki, in ta jo opozori na to, kaj bo videla v bajtici in kako naj se vede. Ta tetka je očitno dodan lik. Prej smo videli, da junak zmeraj sam ve, kako naj se vede in kaj naj počne v bajtici. Na zunaj to vedenje ni z ničimer motivirano, je pa, kot bomo videli, motivirano notranje. Umetniški instinkt sili pripovedovalca, naj to vedenje motivira, zato uvede tetko svetovalko. Ta tetka pravi naslednje: »Tam, nečakinja moja, te bo breza ošvrknila po očeh, ti pa jo preveži s trakom. Tam bodo vrata škripala in loputala in ti jim naolji tečaje. Psi te bodo hoteli raztrgati, ti pa jim vrzi kruha. Maček ti bo hotel izpraskati oči, a ti mu daj gnjati« (Af. 103).

Oglejmo si najprej dekletovo ravnanje. Ko naolji vrata, vidimo tu sledove kropljenja. V drugem besedilu je to bolj jasno: »Vrata je poškopila z vodo« (Hud. 59). Videli smo že, da tudi junak pihne v bajtico. Če živalim, ki stražijo vhod v bajtico, dá meso, kruh in olje, že ta živila sama po sebi kažejo na pozen poljedelski izvor te podrobnosti. Žrtve za omehčanje živali, ki stražijo vhod v Had (kot so Kerber idr.), bomo obravnavali v drugem poglavju. In končno, če drevo obveže s trakcem, tudi tu zlahka vidimo ostanek široko razširjenih kulturnih dejanj. In če dekle vse to naredi, ko se vrača, ne pa ob vstopu v bajtico, lahko tudi v tem prepoznamo znake poznega preoblikovanja.

Da bi lahko razložili vse te pojave, se bomo morali obrniti na mite in obrede ljudstev, ki so v zgodnejšem stadiju razvoja. Tam ne bomo našli ne kropljenja, ne kruha, ne olja, ne trakcev na drevesih. Zato pa tu vidimo nekaj drugega, kar pojasnjuje marsikaj pri podobi bajtice: bajtica, ki stoji na meji dveh svetov, ima v *obredni obliki živali*, v *mitu* pa pogosto sploh ni nobene bajtice, marveč je samo *žival*, ali pa ima bajtica izrazite zoomorfne poteze. S tem so pojasnjene tako »kurje nožice« kot tudi številne druge podrobnosti.

V ameriških lovskih mitih lahko vidimo, da je za to, da bi prišli v bajtico, treba poznati imena njenih delov. Tam je bajtica tudi ohranila jasnejše sledove zoomorfnosti, včasih pa namesto bajtice sploh nastopa žival. Takole je opisana gradnja hiše v

severnoameriški povesti. Junak se s sonca spusti na zemljo. Je sončev sin. Oženi se z zemeljsko žensko in zgradi hišo. Sprednji in zadnji stebri (podboji) v njegovi hiši so moški. V besedilu so navedena njihova precej zapletena imena (govorec, bahač idr.). Sprednja stebra neposredno nosita vzdolžne lege, ki predstavljajo kačo, medtem ko zadnje stebre prekriva preklada, ki predstavlja kačo ali volka. Vrata te hiše visijo na tečajih nad njimi, in kdor ne steče ven dovolj hitro, ga ubijejo. »Ko je končal hišo, je priredil veliko praznovanje in vsi stebri in tramovi so oživali. Kače so začele migati z jeziki, ljudje, ki so stali v hiši zadaj (se pravi stebri), pa so mu povedali, kadar je vstopil hudoben človek. Kače so ga takoj ubile« (Boas 1895, 166).

Zakaj je to gradivo pomembno, kaj razkriva v zgodovini nastajanja naše bajtice? Tu sta pomembni dve posebnosti: prvič, da so deli hiše živali, in drugič, da imajo deli hiše svoja imena.

Najprej se ustavimo pri imenih. Če hoče junak priti v bajtico, mora poznati besedo. Obstajajo gradiva, ki kažejo, da mora poznati *ime*. Spomnimo se, denimo, pravljice o Ali Babi in štiridesetih razbojnikih, kjer je prav tako treba poznati ime, da bi se vrata odprla.

Ta magija besede je starejša od magije žrtvovanja. Zato moramo formulo »obrni se proti gozdu z zadnjo stranjo«, formulo, ki prišleku odpre vrata, priznati za starejšo kot »dala je mačku gnjati«. Ta magija besed ali imen se je posebej jasno ohranila v egipčanskem zadušnem kultu. »Magija je bila sredstvo na poti umrlega, odpirala mu je vrata onstranskih bivališč in mu zagotavljala zagrobni obstoj,« pravi Turajev (Turajev 1920). V 127. poglavju *Knjige mrtvih* je rečeno: »Ne bomo te spustili naprej,« pravijo zapahi na teh vratih, »dokler nam ne poveš našega imena.« »Ne bom te spustil mimo,« pravi levi nadpražnik vrat, »dokler mi ne poveš mojega imena.« Enako reče desni nadpražnik. Umrlí pove imena vseh delov vrat, in ta so precej zapletena. »Ne bom te spustil čezse,« pravi prag, »dokler mi ne poveš mojega imena.« »Ne bom ti odprla,« reče ključavnica na vratih, »dokler mi ne poveš mojega imena.« In enako rečejo tečaji, podboj in tla. In na koncu: »Poznaš nas, pojdi naprej« (Budge 1956, 375). Vidimo, kako podrobno so naštetí vsi deli vrat, tako, da ni izpuščen niti eden. Očitno so temu obredu, obredu imenovanja, se pravi odpiranja vrat, pripisovali poseben pomen.

Znano je, da se poleg tega v poljedelskem Egiptu že na široko pojavljata tudi žrtvovanje in kropljenje.

Vsa ta gradiva kažejo, da bajtica v zgodnejših stadijih varuje vhod v carstvo mrtvih in da junak izgovori magično besedo, ki mu odpre vhod v drugo carstvo, ali prinese žrtve.

Druga stran zadeve je živalska narava bajtice. Da bi jo razumeli, si moramo nekoliko pobliže ogledati obred. Bajtica, koča ali koliba je prav tako stalna poteza obreda kot gozd. Ta bajtica je stala v globini gozda, na odročnem in skrivnem kraju.

Včasih je bila zgrajena posebej v ta namen, neredko so jo postavili neofiti sami. Poleg lege v gozdu lahko omenimo še nekaj njenih tipičnih potez: pogosto ima obliko živali. Še posebej pogosto imajo obliko živali vrata. Dalje, obdaja jo ograja. Na teh ograjah so po navadi razstavljene lobanje. In končno, včasih je omenjena stezica, ki vodi k tej bajti. Poglejmo nekaj izjav: »Tu se mladina med posvetitvenim obredom odpravi v kočico (hut) v gozdu, kjer, kot verjame, komunicira z duhovi« (Loeb 1929, 256). »Kraj, kjer stoji kočica, je obdan z visokim in gostim plotom, in za njim je dovoljeno bivati samo določenim osebam« (Parkinson 1907, 642). »V kultu Kvat na Banksovih otokih na samotnem kraju naredijo neke vrste ogrado (enclosure) z ograjo iz trsja, katerega konca visita in oblikujeta vhod. To se imenuje žrelo morskega psa. Na otoku Ceram pravijo, da neofita pogoltne žrelo.« Tam vhodu rečejo »krokodilje žrelo, o posvečevancih pa pravijo, da jih je raztrgala žival« (Loeb 1929, 257, 261). »Nekoliko stran, v gozdu, kakih sto metrov od plesišča, je bila prava »pal na bata«. To je bila edina tovrstna stavba, ki sem jo videl ... z vseh strani je bila obdana z gostim grmičevjem in skozenj se je vila ozka stezica, tako ozka, da si se po njej lahko prebil samo sklonjen« (Parkinson 1907, 606). Zgradba, o kateri je tu govor, je stala na izrezljanih stebrih. Z vprašanjem lobanj se je posebej ukvarjal Frobenius, in tu ni potrebe, da bi izpisovali njegova gradiva. Tukaj navedeni primeri niso le opis hiše, pač pa tudi prikazujejo eno od njenih funkcij. Tu bo junak pogoltnjen, pojejen. Na tem mestu se ne bomo spuščali v razlago tega obreda – ta bo podana drugje (gl. spodaj, poglavje VII). Toda tudi jaga je, tako s svojim bivališčem kot z besedami, predstavljena kot ljudožerka. »Hiša je stala na robu pragozda, na jasi v tem gozdu je stala bajtica in v njej je živela jaga baba. Nikogar ni pustila blizu in ljudi je jedla kot piščance« (Af. 104). »Ograja okrog kočice je bila narejena iz človeških kosti in na konicah so bile nataknjene človeške lobanje z izbuljenimi očmi. Vrata so imela namesto verej človeške noge, namesto zapahov pa človeške roke. Usta z ostrimi zobmi so bila namesto ključavnice« (Af. 104). To, da vrata bajtice grizejo, se pravi, da predstavljajo usta ali žrelo, smo že videli. Tako vidimo, da ta tip bajtice ustreza tisti koči, v kateri so opravljali obrezovanje in posvetitev. Ta živalska kočica postopoma izgublja svoj živalski videz. Najbolj se upirajo spremembam vrata: ta najdlje ohranijo obliko žrela. »Pri Komokoi so se vrata v sobi zapirala in odpirala kot žrelo.« Ali pred hišo stoji orel: »Pazite! Vsakokrat ko orel odpre kljun, hitro skočite noter eden po eden!« Ali: »Najprej boš moral iti mimo množice podgan, nato pa mimo kač. Podgane te bodo hotele raztrgati, kače pa bodo grozile, da te pogoltnejo. Če boš srečno prišel mimo njih, te bodo ugriznila vrata (Boas 1895, 239, 253, 118). To močno spominja na tetkina svarila v naši pravljici. Mislimo, da tudi ptičje noge niso nič drugega kot ostanek zoomorfnihih stebrov, na katerih so nekoč stale tovrstne stavbe. To pojasnjuje tudi živali, ki stražijo vhod vanje. Tu imamo opraviti z istim pojavom, kot ga opažamo v procesu antropomorfizacije živalskega boga. Tisto, kar je nekoč igralo vlogo samega boga, postane pozneje njegov atribut (Zevsov orel

itd.). Isto imamo tukaj: tisto, kar je bilo nekoč sama koča (žival), postane atribut koč in jo podvaja, prenese se na izhod.

Pri predstavljanju tega motiva smo šli od novega (se pravi pravljичnega) gradiva h gradivu prehodne narave in na koncu pokazali na obred. Sklep lahko naredimo v nasprotnem zaporedju. Ne moremo reči, da bi bilo tu že vse jasno in dokončno in popolnoma razloženo. Kljub temu pa lahko zaslutimo nekatere povezave. Za najstarejši substrat lahko priznamo postavitve koč za iniciacijski obred v živalski obliki. Pri tem obredu se je posvečevanec skozi to koč domnevno spuščal na področje smrti. Zato ima koč naravo prehoda v drugo carstvo. V mitih se zoomorfna narava koč že izgublja, vendar vrata, v ruski pravljici pa stebri, ohranijo svoj zoomorfni videz. Ta obred je ustvarila rodovna ureditev in odraža lovske interese in predstave. Ko nastane država, kakršen je Egipt, ni nobenih sledov iniciacije več. So vrata – vhod v drugo carstvo, in ta vrata mora umrli znati uročiti. V tem stadiju se pojavita kropljenje in žrtvovanje, ki ju je pravljica prav tako ohranila. Gozd – prvotno nujni pogoj obreda – se pozneje prenese na drugi svet. Pravljica je zadnji člen v tem razvoju.

6. FUJ, FUJ, FUJ

Spremljajmo junakova nadaljnja dejanja. Bajtica se je obrnila in junak vstopi. Za zdaj še nič ne vidi. Vendar sliši: »Fuj, fuj, fuj! Prej ruskega duha ušesa niso slišala, oči ga niso videle, zdaj pa ruski duh sam na žlici sedi, sam se v usta kotali« (Af. 137). »Ruski duh je k meni v gozd prišel!« (Sev. 7). Ali krajše: »Fuj, kako ruska kost smrdi« (Af. 139). Ob tej podrobnosti se moramo ustaviti. Bistvena je.

Motiv, ki ga proučujemo, je nekoč že bil predmet raziskave. Polivka mu je posvetil posebno delo.

Tu so zbrani vsi avtorju znani primeri tovrstnih vzklikov. Zbral jih je ogromno, kljub temu pa ni prišel do nobenega sklepa. Sklepa tudi ni moglo biti, ker se je Polivka omejil na slovanska gradiva (Polivka 1924).

Ko pa preusmerimo pozornost na sorazmerno zgodnejše stopnje, takoj dobimo ključ do našega motiva. To gradivo kaže, da se Afanasjev ni zmotil, ko je trdil, da je Ivanov vonj vonj po *človeku*, ne po Rusu. A njegovo trditev lahko še preciziramo. Ivan ne smrdi samo kot človek, ampak kot *živ človek*. Mrtvi, breztelesni, nimajo vonja, živi pa ga imajo, mrtvi prepoznajo žive po vonju. V pravljicah Severne Amerike se to zelo jasno vidi. Človek se, denimo, odpravi iskat umrlo ženo. V podzemnem carstvu naleti na hišo. Gospodar hiše ga hoče pogoltniti, vendar pravi: »Smrdi! Ni mrtev!« (Boas 1895, 41). Takih primerov lahko najdemo zelo veliko, recimo pri Gaytonu, v njegovem delu, posvečenem Orfejevemu mitu v Ameriki. V teh mitih junaka prepoznajo kot živega po vonju. »Na drugi strani,« je rečeno v takem mitu, »je bila njegova žena

in veliko ljudi.« Njegova žena je že umrla, a potem, ko jo nekaj časa išče, jo najde. Z drugimi umrlimi pleše poseben ples. Prišleka opazijo zaradi vonja. »Vsi so govorili o prišlekovem neprijetnem vonju, ker je bil živ.« To je stalna, značilna poteza tega mita (Gayton 1935, 267). Toda te poteze ne srečamo le v tem mitu in ne le pri Američanih. V afriški povesti umre dekličina mati, ki pa po smrti prihaja hčerki pomagat pri okopavanju vrta. Prepoznajo jo, ona odide in odpelje hčer s seboj. Fülleborn nadaljuje pripovedovanje sižeya takole: »Tam spodaj mati skriva hčer v zaprt prostor v koči in ji prepove govoriti. Čez nekaj časa pridejo na obisk sorodniki in znanci, vsi sence. A komaj posedejo v koči, že se mrščijo in sprašujejo: »Kdo je tukaj v koči? Po čem tu smrdi? Tu tako smrdi po življenju. Kaj imaš tu skrito?« (Fülleborn 1906, 324). Pri Zulujih: »Pravijo, da se človek, če tu na zemlji umre, odpravi k umrlim, in oni mu rečejo: na začetku nam ne hodi blizu, še vedno se te drži vonj po ognjišču. Rečejo mu: ostani daleč od nas, dokler se ne ohladiš od ognjišča« (Zulujske pravljice 1937, 123).

Ta vonj živih je mrtvim skrajno odvraten. Očitno so tu na svet mrtvih preneseni odnosi iz sveta živih z nasprotnim predznakom. Vonj živih je mrtvecem prav tako odvraten in strašen, kot je vonj mrtvih strašen in odvraten živim. Kot pravi Frazer, živi žalijo mrtve s tem, da so živi (Frazer 1933, 143). Podobno tudi v dolganski folklori: »Ubili so tistega človeka zato, ker je prišel k njej z navadami, z besedami svojega sveta« (Dolganska folklor 1937, 169). Zato se junaki, ki bi se radi pritihotapili na oni svet, včasih prej očistijo vonja. »Brata sta odšla v gozd in ostala tam skrita mesec dni. Vsak dan sta se kopala v jezeru in se umivala z borovimi vejicami, dokler nista bila popolnoma čista in se od njiju ni več širil vonj po človeku. Tedaj sta se povzpela na goro Kulenas in tam našla hišo boga groma« (Boas 1895, 96, cf 41).

Vse to dokazuje, da je Ivanov vonj vonj živega človeka, ki se poskuša vtihotapiti v carstvo mrtvih. Če je ta vonj odvraten jagi, je to zato, ker mrtvi nasploh čutijo grozo in strah pred živimi. Noben živ človek ne sme prestopiti skrivnega praga. V ameriškem mitu se mrtveci tako prestrašijo, ko zagledajo živega v svoji deželi, da zakričijo: »Tu je, tu je« in se hitijo skrivati drug pod drugega, da nastane velik kup (Dorsey 1904, 75). Obstajajo nekateri podatki, da med obredom posvetitve neofite obredno umijejo, da bi jih osvobodili »ženskega vonja« [izpričano v nekdanji britanski Novi Gvineji (Nevermann 1933, 66)]. V mitih plemena Kvakiutl, ki so, kot je pokazal Boas, tesno povezani z obredom, se junak na poti zelo pogosto umiva in se drgne z rastlinami, ki imajo močen vonj (na primer z mišjakom), da bi prekrile njegovega (Boas 1895, 449).

Gradiv o tem vprašanju bi lahko navedli zelo veliko, a tudi teh bo dovolj, da si razjasnimo pomen tega motiva.

7. NAPOJILA-NAHRANILA

Pravljični kanon zahteva, da vzkliku »Fuj, fuj, fuj« idr. sledi izpraševanje o cilju potovanja: »Si dela želiš ali od dela bežiš?« Pričakujemo, da bo junak zdaj povedal kaj o svojem cilju. Vendar moramo priznati, da je njegov odgovor popolnoma nepričakovan in ne izhaja iz jaginih groženj. Najprej zahteva kaj za pod zob. »Kaj vpiješ? Najprej me napoji in nahrani, me v banjo¹¹ odpelji, potem pa me po novicah povprašaj« (Af. 105). In, kar je najbolj nenavadno, jaga se ob takem odgovoru popolnoma pomiri: »Jaga baba jih je napojila, nahranila, jih v banjo odpeljala« (Af. 105). »Zlezla je dol, se nizko klanjala« (Af. 137).

Hrana, pogostitev se obvezno omenja, in to ne le pri srečanju z jago, ampak tudi s številnimi njej enakovrednimi liki. V primerih, ko carjevič stopi v bajtico, jage pa še ni, najde mizo s pripravljenimi jedili in si postreže brez nje. Pravljicar celo samo bajtico včasih prilagodi tej funkciji: »podprta je s pirogom«, »krita je s palačinkami,« kar v otroških pravljicah Zahoda ustreza »lectovi hišici«. Ta hišica se včasih že s svojim videzom izdaja za dom hrane.

Omenimo lahko, da je to jagina stalna, tipična poteza. Junaka nahrani, ga pogosti. Povejmo še, da junak noče govoriti, dokler si ne poteši lakote. Sama jaga pravi: »Pa sem res trapa, lačnega in premraženega sprašujem« (K. 9). Kaj to pomeni? Zakaj junak nikoli ne jé, na primer, preden se odpravi od doma, ampak šele pri jagi? To ni vsakdanja in ne novorealistična poteza, ta poteza ima svojo posebno zgodovino. Hrana ima tu poseben pomen. Že na tisti stopnji razvoja, na kateri so bili severnoameriški Indijanci, vidimo, da človeku, ki želi prodreti v carstvo mrtvih, ponudijo posebne vrste hrano. Tako, denimo, v severnoameriških povestih gospodar vode pripelje k sebi mlade ljudi. »A stara ženska, miš, je opozorila mlade ljudi, naj ne jedo tistega, kar jim bo dal Komokoa, sicer se ne bodo nikoli vrnili na zgornji svet« (Boas 1895, 239). Po maorskem verovanju se »celo tisti, ki je prečkal reko, ki ločuje žive od mrtvih, še lahko vrne, toda oni, ki je okusil hrano duhov, se ne bo vrnil nikoli« (Frazer 1913–1924, 2, 28).

Ti primeri popolnoma jasno kažejo, da se prišlek, ki zaužije hrano, namenjeno mrtvecem, dokončno vključi v svet mrtvih. Zato je živim prepovedano dotakniti se te hrane. Ne le, da mrtvi ne čuti odpora do te hrane, celo mora jo zaužiti, kajti podobno kot hrana živih daje živim telesno moč in živahnost, daje mrtvim hrana mrtvih specifično čarobno, magično moč, ki jo potrebujejo.

Junak s tem, ko zahteva hrano, pokaže, da se je ne boji, da ima pravico do nje, da je »pravi«. Zato se jaga ob njegovi zahtevi, naj mu da jesti, tudi pomiri. V ameriški povesti se junak včasih samo pretvarja, da jé, v resnici pa meče to nevarno hrano na tla. Naš junak tega ne stori, on se te hrane ne boji. Tam, kjer se je kult mrtvih že

¹¹ Rusko parno kopaljšče. (Op. prev.)

popolnoma razvil, je ta popotnikova potreba po hrani na poti jasno izražena in se je ohranila v podrobnostih. Še posebej izrazit primer nam prinaša Egipt. Egipčansko gradivo nam bo razložilo, zakaj je najprej treba jesti, šele potem se lahko govori. Hrana umrlemu *odpre* usta. Šele ko zaužije hrano, lahko spregovori.

V egipčanskem zadušnem kultu so umrlemu, se pravi njegovi mumiji, po tistem, ko so ga prinesli v grobnico, najprej ponudili hrano in pijačo. To je tako imenovana »miza daritev«. Budge opisuje to ceremonijo takole: »Hrano so prinesli noter na mizi, dve »kraljevski mizi daritev« pa so prinesli tudi v dvorano (usekht) ali v prostor grobnice. Kip (se pravi mumija) seveda ni mogel sestiti za mizo, da bi jedel; očitno je kdo, morda svečenik, sedel k mizi in jedel namesto njega. Hrana je bila sestavljena iz nekaj vrst kruha in kolačev, piva in pijače česert, in po koncu okušanja so bila usta kipa »odprta, in verjeli so, da se je umrl, ki ga je predstavljala mumija, spremenil v duha (khu) in si pridobil vse sposobnosti duhov drugega sveta« (Budge 1909, 1, 3). To besedilo popolnoma jasno kaže, da hrana »odpre usta« in spremeni umrlega v duha – substitut spremembe v žival, ki je bila nekoč na tem mestu. Ceremonija odpiranja ust je bila ena najpomembnejših ceremonij kulta. V zadušnih besedilih ji je posvečena posebna knjiga, ki se imenuje *Knjiga odpiranja ust*. Pa tudi v *Knjigi mrtvih* lahko najdemo primere. Tole je odlomek iz 122. poglavja *Knjige mrtvih*: »»Odpri mi.« »Kdo si? Kam greš? Kako ti je ime?« »Eden od vas sem, ime mojega čolna je zbiralec duš ... Naj mi bodo dane posode mleka s kolači, kruhki in skodelicami pijače in kosi mesa ... Naj bom deležen vseh teh stvari ... Naj se zgodi tako, da se bom lahko premikal naprej kakor ptica Benu ...«

V tem odlomku sta izraženi dve želji: »naj jem« in »naj postanem ptica«. V bistvu pa je to ena želja, ki bi se v našem jeziku glasila: naj jem, da postanem ptica. V 106. poglavju *Knjige mrtvih* je to izraženo jasneje: »Nakloni mi kruha, nakloni mi piva, daj, da se očistim s pomočjo zarebrnice in žrtvenih kolačev.« Ta hrana torej očičuje, človeka očisti zemeljskega in ga spremeni v nezemeljsko, leteče, lahko bitje, v ptico. Breasted pravi: »Navsezadnje ta posebni, močni kruh in pivo, ki ju svečenik ponudi mrtvecu, tega ne le spremenita v dušo in ga pripravita, temveč mu tudi dasta moč in ga naredita močnega. Brez te moči ... bi bil mrtvi nemočen. Ta moč je morala umrlemu dati tudi sposobnost prenesti sovražna srečanja, ki so ga čakala na onem svetu« (Breasted 1912, 60).

Kot kaže Budgeova raziskava, je ta ceremonija veljala za zelo pomembno, in uporabljali so jo pri vseh, celo pri najrevnejših, torej je imela vseljidsko naravo in bi se prav lahko ohranila v folklori.

Nekaj podobnega imamo v Babilonu. Na sedmi plošči *Epa o Gilgamešu* Engidu pripoveduje, kako se mu je sanjalo, da se je spustil ali bil prenesen v podzemno carstvo: »Zgrabi me ter me odpelje v hišo teme, v dom Irkale,/ v hišo, ki ne pride več iz nje, kdor stopi vanjo/ ... kjer ne vidiš luči, marveč ždiš v mraku.«

Podobno kot ptice so ta bitja »oblečena v pernata oblačila«. Naprej je nejasno, nato pa sledi pogostitev: »... tukaj so kot služabniki Anuja in Enlila/ prinašali na mizo pečeno meso, stregli s pecivom/ ter nalivali hladno vodo iz mehov (Gressmann 1926, 166).¹²

Tudi tu torej vidimo, da je treba, ko prestopimo prag tega sveta, najprej jesti in piti. Tudi tu se junak najprej nasiti s čarobno hrano, temu pa sledi izpraševanje v gostiteljevi hiši.

V staroiranski veri »dušo, ki je prispela na nebo, zasujejo z vprašanji, kako se je znašla tukaj. Toda Ahura Mazda jim prepove spraševati o strašni in grozni poti, po kateri je duša prišla, in ukaže, naj ji dajo nebesno hrano« (Bousset 1901, 156). Torej imamo tudi tu (z očitno racionalizacijo) opraviti s prepovedjo izpraševanja in pred tem postrežbo nebesne hrane.

Enako predstavo imamo v antiki. »Kalipso hoče, da Odisej vzame od nje nektar in ambrozijo: le tisti, ki je jedel hrano Elbov in pil njihove pijače, bo za vedno ostal v njihovi oblasti« ... »Prav tako Persefona pripada Hadu, ker je pojedla granatno jabolko« ... »Spomnimo lahko tudi na uživanje lotosa. Kdorkoli od Grkov je použil to sladko jed, je pozabil na domovino in ostal v deželi lotofagov« (Güntert 1919, 154, 79, 151). Podobno se izraža Rohde: »Wer von der Speise der Unterirdischen genießt, ist ihnen verfallen« (Kdor je okusil hrano podzemnih prebivalcev, ta bo za vselej pripadal njim) (Rohde 1898, 241).

Vsa tukaj navedena gradiva in preudarki nas pripeljejo do sklepa, da je motiv jagine pogostitve junaka na njegovi poti v trideseto carstvo nastal na podlagi predstave o čarobni hrani, ki jo umrli užije na svoji poti v onstranstvo.

8. KOŠČENA NOGA

Taka so jagina prva dejanja, ko se v bajtici pojavi junak.

Zdaj pa se lotimo proučevanja same jage. Njena podoba se sestavi iz vrste posameznosti, in te posameznosti si bomo najprej ogledali vsako posebej, šele potem bomo proučili njeno figuro v celoti. Sama jaga se s stališča podobe pojavlja v dveh oblikah: bodisi takrat, ko Ivan vstopi, leži v bajti – to je ena jaga, bodisi prileti – to je jaga druge vrste.

Jaga darovalka je ob Ivanovem prihodu v bajtici. Prvič, leži. Leži pa bodisi na peči bodisi na klopi ali na tleh. Dalje, zaseda celo bajto. »Spređaj glava, v enem kotu ena noga, v drugem druga« (Af. 102). »Na peči je ležala jaga baba – koščena noga, segala je od enega vogala do drugega, nos se ji je vrasel v strop« (Af. 137). Ampak kako razumeti »nos se ji je vrasel v strop«? In zakaj jaga zaseda celo bajto? Saj ni nikjer

¹² *Ep o Gilgamešu*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1978. Prevedel Mirko Avsenak.

opisana ali omenjena kot velikanka. Torej ni ona velika, pač pa je bajtica majhna. Jaga spominja na truplo, truplo v tesni krsti ali v posebnem miniaturnem prostoru, kjer pokopavajo ali puščajo umreti. Jaga je mrlič. Mrliča, truplo so v njej videli tudi drugi raziskovalci. Tako Güntert, ki je raziskoval jagino podobo, izhajajoč iz antične Kalipso, pravi: »Če je Hel (severna boginja podzemne dežele mrtvih) barve trupla, to ne pomeni nič drugega, kot da je ona, boginja smrti, tudi sama truplo« (Güntert 1919, 74).

Ruska jaga nima nobenih drugih značilnosti trupla. A jaga kot mednarodni pojav ima široko paleto teh značilnosti. »Zanje je vedno značilen atribut razpadanja: votel hrbet, zmehčano meso, lomljive kosti, hrbet, razjeden od črvov« (Güntert 1919, 74).

Če so ta opažanja pravilna, nam lahko pomagajo razumeti neko stalno jagino potezo – koščonogost.

Da bi to potezo razumeli, moramo upoštevati, da je »ozaveščenje trupla« zelo pozna stvar. V ameriških gradivih, zgodnejših po stadiju, ki smo jih že navajali, je varuh carstva mrtvih vedno bodisi žival bodisi slepa starka – brez znakov trupla. Analiza jage kot gospodarice gozdnega carstva in njegovih živali nam kaže, da je živalska podoba njena najstarejša oblika. Taka je včasih tudi v ruski pravljici. Pri Dmitriju Zeleninu v neki vjatski pravljici (ZV 11), ki je nasploh bogata z izjemno arhaičnimi potezami, vlogo jage v bajtici igra kozel. »Leži kozel na peči, noge ima na drogu za perilo« idr. V drugih primerih ji ustreza medved, sraka (Af. 249, 250) itd. Vendar živali nikoli nimajo koščene noge, in to ne le v ruskem gradivu (to bi še lahko pojasnili z jezikovnimi pojavi – »jaga« se rima z »noga«), pač pa tudi v mednarodnem. Torej je koščena noga nekako povezana z jagino človeško podobo, z njeno antropomorfizacijo. Prehodna stopnja med živaljo in človekom je človek z živalsko nogo. Take noge jaga nikoli nima, jih pa imajo Pan, favni in pisana vrsta vsakršnih zlih duhov. Vsakršni elbi, škratje, demoni, vragi imajo živalske noge. Ohranijo jih prav tako, kot jih je ohranila bajtica. Vseeno pa je jaga tako trdno povezana s podobo smrti, da to živalsko nogo nadomesti koščena, se pravi noga mrtveca ali okostja. Koščonogost je povezana s tem, da jaga nikoli ne hodi. Bodisi leti bodisi leži, torej se na zunaj izraža kot mrtvec. Nemara s to zgodovinsko zamenjavo lahko razložimo to, da ima Empuza, ki straži v preddverju Hada, izmenjujočo se zunanost, enkrat je »velika zver«, drugič bik ali osel, pa spet ženska. Kot ženska ima eno nogo železno in drugo iz oslovskih iztrebkov. Kadar se spremeni v žensko, ohrani nekatere oslovske značilnosti. Ta noga je brezkostna. V tem lahko vidimo drugo obliko odmrle, razpadle noge. Taka oblika tudi ruski pravljici ni tuja: »Ena noga iz dreka, druga iz gnoja« (ZV 11).

Moramo pa reči, da je tukaj podana razlaga kljub vsemu nekoliko problematična, čeprav je verjetnejša od Güntertove teorije. Po njegovem mnenju so se živalske noge razvile iz koščene. Pravi: »Čudna predstava je vsebovana v široko razširjenem

vraževerju, da imajo škratje, elbi in demoni živalske, še zlasti gosje in račje noge ... Naravno je, da za pojasnitev te čudne poteze, ki jo najdemo v številnih povestih, izhajamo predvsem iz spreminjanja v živali, vendar sam ne mislim, da bi bil pravi vzrok res v tem. Vemo, da si ljudje predstavljajo demone kot razpadajoče okostnjake, in zato je grdi videz nog lahko zreduciran na naslednje: na sled okostnjakove noge so gledali kot na sled račje ali gosje noge, in ko te povezave niso več čutili, se je razvila povest o nogi demona« (Güntert 1919, 75).

Ta razlaga je nekoliko za lase privlečena, poleg tega je zgodovinsko napačna. Razlaga, da se je koščena noga razvila iz sledi okostnjakove noge, je zgrešena, saj v naravi take sledi ni mogoče najti. Taka sled igra določeno vlogo v ljudskih predstavah (nemški Drudenfuß), a to predstavo je že samo po sebi treba pojasniti. Trditve, da je koščena noga prvotna, živalska pa drugotna, pa ne potrjujejo gradiva, če jih vzamemo v njihovem razvoju po stadijih: živalska podoba smrti je starejša od koščene ali okostnjaške podobe.

9. JAGINA SLEPOTA

Jaga se postopoma razkriva pred nami kot varuhinja vhoda v trideseto carstvo in obenem kot bitje, povezano z živalskim svetom in svetom mrtvih. V junaku prepozna živega in ga noče spustiti naprej, opozarja ga na nevarnosti idr. Šele potem, ko ta použije hrano, mu pokaže pot. Ivana prepozna kot živega po vonju. Je pa še drug razlog, zakaj jaga zazna Ivana po vonju. Čeprav to v ruski pravljici nikoli ni izrečeno, kljub temu lahko ugotovimo, da je slepa, da Ivana ne vidi, marveč ga prepozna po vonju. Že Potebnja je domneval, da je jaga slepa. To razloži takole: »Jago si predstavljajo, med drugim, kot slepo. Lahko slutimo, da jagina slepota pomeni grdoto. Predstave o temi, slepoti in grdoti so sorodne in lahko zamenjajo druga drugo.« To dokazuje z analizo korena »lep« v slovanskih jezikih (Potebnja 1865). Ta sklep Potebnje je napačen že zato, ker jaga ni slepa samo na ruskih ali slovanskih tleh. Slepota bitij, podobnih jagi, je mednarodni pojav, in če se že lotimo proučevanja etimologije imena ali besede za pojav, ki ga označuje (kar je vedno zelo nevarno in pogosto v bistvu napačno, ker se pomen spreminja, beseda pa ostaja), bi morali primerjalno proučiti oznake za slepoto v *različnih* jezikih. Niti ena od njih nas ne pripelje do jage. A taka analiza bi lahko pokazala, da pod »slepoto« ni mišljena preprosto odsotnost vida. Tako latinska beseda caecus ne označuje le aktivne slepote (nevideči), marveč tudi tako rekoč pasivno (nevidni: caeca nox – »slepa« noč). Isto lahko izpeljemo pri nemškem ein blindes Fenster (slepo okno).

Analiza pojma slepote bi torej lahko pripeljala do pojma nevidnosti. Človek ni slep sam po sebi, pač pa v odnosu do česa. Pod »slepoto« lahko odkrijemo pojem

nekakšne obojestranskosti nevidnosti. V odnosu do jage bi to lahko povzročilo prenos odnosa sveta živih na svet mrtvih: živi ne vidijo mrtvih, enako kot mrtvi ne vidijo živih. Vendar lahko ugovarjamo, da bi si morali potemtakem tudi junaka predstavljati kot slepega. Res bi moralo biti tako, in tako v resnici tudi je. Videli bomo, da junak, ko pride k jagi, oslepi.

Ampak ali je jaga res slepa? Neposredno se to ne vidi, po nekaterih posrednih znakih pa lahko sklepamo o tem. V pravljici *Jaga baba in škrat Žihar* hoče jaga Žiharja ugrabiti in prileti k njemu takrat, ko njegova prijatelja in sostanovalca, maček in vrabec, odideta po drva. Jaga začne šteti žlice. »To je mačkova žlica, tale je vrabčeva, tale Žiharkova.« Žiharko ne strpi in zatuli: »Ne dotikaj se, jaga baba, moje žlice!« Jaga baba zgrabi Žiharja in ga odvleče s seboj« (Af. 106). Se pravi, da mora jaga, da bi ugotovila, kje je Žiharko, zaslišati njegov glas. Ne razgleduje se, temveč *posluša*, prav tako kot prišleka *zavoha*.

V drugih pravljicah jago oslepijo. »Ko je zaspala, ji je dekle zalilo oči s smolo in jih zamašilo z predivom; vzelo je svoje dete in zbežalo z njim« (Hud. 52). Prav tako tudi Polifema (ki si je v bližnjem sorodstvu z jago) oslepi Odisej; v ruskih verzijah tega sižeja (*Enooko zlo*, Af. 302) oči ne iztaknejo, temveč jih zalijejo. Enookost takih bitij lahko štejem za vrsto slepote. V nemških pravljicah ima čarovnica vneta veke in rdeče oči, se pravi, da nima zrkel, ampak samo rdeče očesne votline brez oči (Vordemfelde 1924).

A vsi ti argumenti govorijo samo o možni, ne pa tudi dejanski jagini slepoti. Zato pa imamo dejansko, pravo slepoto bitij, ki ustrezajo jagi, v pravljicah lovskih ljudstev, kjer so tovrstna bitja bolj živ, še ne relikten pojav. Tukaj so take starke vedno (ali skoraj vedno) zares slepe. »Približal se je kolibi, ki je stala na samem, in v njej je bila slepa ženska« (Dorsey, Kroeber 1903, 301). To starko čudežno rojeni junak sreča po tistem, ko odide z doma. Starka ga povpraša po njegovi poti. Ali pa se junak spusti na morsko dno in tu zagleda tri ženske, ki se ukvarjajo s hrano. »Videl je, da so slepe.« Te mu pokažejo pot (Boas 1895, 55).

Če drži, da jaga varuje trideseto carstvo pred živimi, in če jo prišlek ob povratku oslepi, to pomeni, da jaga iz svojega carstva ne vidi tistega, ki je odšel v carstvo živih, ki se je vrnil. Prav tako tudi vrage v Gogoljevem *Viju* ne vidijo kozaka. Vrage, ki lahko vidijo žive, so nekakšni šamani med njimi, prav takšni kot živi šamani, ki vidijo mrtve, katerih navadni smrtniki ne vidijo. In takega šamana pokličejo. To je Vij (prim. Af. 137, ZV 100). A problem še ni rešen. Prej smo trdili, da ima jaga neko povezavo z iniciacijskim obredom. Ta povezava se nam bo razkrila postopoma. Posvečevanca so odpeljali v gozd, v bajtico, stopil je pred oči pošastnemu bitju, gospodarju smrti in gospodarju živalskega carstva. Spustil se je na območje smrti, da bi se od tam vrnil »na zgornji svet«. Vemo, da je bil podvržen simbolični oslepitvi v prav tistih oblikah, v katerih sta v pravljicah oslepljena jaga in Polifem: zalepili so mu oči. Frobenius to opiše

takole: »neofita z zavezanimi očmi privedejo v bajtico. V jami zamešajo gosto kašo, nekakšno malto. Kdo od že posvečenih zgrabi neofita in mu to maso, ki ji je primešan poper, vtre v oči. Razleže se strašen krik, tisti, ki stojijo zunaj, pa ploskajo in pojejo hvalo duhu« (Frobenius 1898 a, 62). To še zdaleč ni osamljen primer. Nevermann poroča iz Oceanije: »Po nekaj dneh počitka neofite namažejo z apneno kašo, tako da so popolnoma beli in ne morejo odpreti oči« (Nevermann 1933, 26). Smisel teh dejanj postane jasen iz smisla celotnega obreda. Bela barva je barva smrti in nevidnosti. Začasna slepota je prav tako znamenje odhoda v območje smrti. Temu sledi izmivanje apna in obenem spregledanje – simbol pridobitve novega vida, prav tako kot posvečevanec dobi novo ime. To je zadnja etapa vse ceremonije, zatem se neofit vrne domov. Ob odpiranju ust, ki smo ga obravnavali prej, imamo tukaj odpiranje oči. Vemo, da so ob tem opravili tudi obrezovanje, ki se v pravljici ni ohranilo, in izbijali sprednje zobe, kar tudi ni ohranjeno. Z vzporejanjem vseh teh dejanj lahko tudi obrezovanje razložimo kot eno od vrst magičnega odpiranja, ki sledi vzdržnosti, prav tako kot odpiranje oči sledi umetni slepoti, odpiranje ust pa nemosti – prepoved besede v teh primerih je izpričana. Potem mladenič dobi pravico do poroke. Ker pa v pravljici ti pojavi niso odraženi, se tukaj ne bomo ukvarjali z njimi.

Ravnanje z mladeniči nas spominja na ravnanje pravljичnega junaka z jago ali Polifemom. Vendar je med obredom in pravljico neka bistvena razlika. Pri obredu oči zalepijo mladeniču, v pravljici pa čarovnici ali liku, ki ji ustreza. Drugače povedano, mit ali pravljica sta narobe obrnjen obred. Zakaj je prišlo do tega preobrata?

Obred je bil strašen in grozljiv za otroke in matere, vendar se jim je zdel potreben, ker je tisti, ki ga je opravil, pridobil nekaj, čemur smo rekli magična oblast nad živalmi, se pravi, da je obred ustrezal načinom primitivnega lova. Ko pa so ljudje z izpopolnjevanjem pripomočkov in prehodom na poljedelstvo ter z novo socialno ureditvijo začeli doživljati stare krute obrede kot nepotrebne in preklete, se je njihova ost obrnila proti njihovim izvajalcem. Če med obredom mladeniča v gozdu oslepi bitje, ki ga muči in mu grozi, da ga bo požrlo, pa mit, ki se je obredu že odrekel, postane sredstvo nekakšnega protesta. Prav tak primer bomo videli pozneje pri analizi motiva sežiga: med obredom »sežgejo« otroke, v pravljici pa otroci sežgejo čarovnico.

Poleg teh primerov preobrata je pravljica ohranila nekatere sledove junakove slepote. V jagini bajtici se junak včasih pritožuje nad očmi. Vzroki te bolečine so lahko različni. »Daj mi no najprej vodo, da si umijem oči, daj mi jesti in piti, potem pa me sprašuj« (Af. 303). »Oči mi je prepihal«, potoži junak v drugi pravljici (Af. 93). Tu bi lahko ugovarjali, da je to čisto racionalen motiv. A v luči navedenega gradiva je zadeva vseeno videti drugačna. V zulujski pravljici dekle, ki se vrne po posvetitvi, reče: »Nič ne vidim« (Zulujske pravljice 1937, 21). Posebno proučevanje slepote bo morda pokazalo, zakaj so preroki in vidci (Tejrezias), osvoboditelji naroda (Samson), domoljubi (Jakob, Izak) in vedežni pesniki (Homer) pogosto predstavljeni kot slepi.

10. GOSPODARICA GOZDA

Druga posebnost jagine podobe je njena močno poudarjena ženska telesnost. Spolni znaki so pretirani: naslikana je kot ženska z velikanskimi dojčkami:

»Joški čez drog za perilo« (Onč. 178.); »Jaga Jagišna, Ovdotja Kuzminišna, nos v strop, joške čez prag, smrkelj čez drog, z jezikom saje zgreba« (Sm.150). Ali: »Na peči, na deveti opeki leži jaga baba, koščena noga, nos ima vrasel v strop, smrkelj čez prag visi, joški na kljuko namotani, ona pa si zobe brusi«. Ali še neposredneje: »Iz bajtice skoči jaga baba, koščena noga, rit žilasta, pizda namiljena« (Onč. 8).

Jaga je torej opremljena z vsemi znamenji materinstva. Hkrati pa ne pozna zakonskega življenja. Vedno je starka, in to starka brez moža. Jaga ni mati ljudi, ona je mati in gospodarica divjih živali, in sicer gozdnih. Jaga predstavlja stadij, ko so si ljudje zamišljali plodnost prek ženske brez udeležbe moških. Hipertrofiranost spolnih organov ne ustreza nobenim zakonskim funkcijam. Nemara je jaga prav zato vedno starka. Čeprav je posebljenje spola, ne živi spolnega življenja. Samo mati je, ni pa žena, ne v sedanjosti ne v preteklosti. Resda nikjer v pravljici ni imenovana *mati* divjih živali, ima pa nad njimi neomejeno *oblast*. Takole v severni pravljici sklicuje živali: »Kje ste, sivi volkovi, vsi stecite in zdrvite na en kraj in v en krog, izmed sebe izberite največjega, najkrepkejšega, da steče za carjevičem Ivanom« (Onč. 3). V pravljici o Koščejju mlajša jaga pošlje junaka k starejši: »Naprej po poti živi moja velika sestra, mogoče ona ve, saj ima tiste, ki lahko odgovorijo: prvi so zveri v gozdu, drugi so ptice v zraku, tretji so ribe in golazen v vodi; vse, kar je na belem svetu, je njej pokorno« (Af. 156). Ali: »Stopila je starka v preddverje, zavpila je z močnim glasom. Naenkrat – od kod so se le vzele! – so pritekale vsakršne zveri in priletele vsakršne ptice« (Af. 190). Včasih so jagi podrejeni tudi vetrovi: »Starka je stopila v preddverje, zaklicala je z močnim glasom, zažvižgala z junaškim žvižgom. Nenadoma so z vseh strani zapihali močni vetrovi, bajta se je kar tresla!« (Af. 272). V drugem besedilu je imenovana mati vetrov (Af. 565). Ona ima ključce sonca (Sm. 304). Moški ekvivalent jage, Mrazek, je gospodar mraza; v nemški pravljici mu ustreza Frau Holle, ki priključne sneg. Pri Eskimih je to gospodarica podvodnih živali (Nansen 1903, 220–225). V dolganski folklori ji ustreza gospodarica morja (Dolganska folklor 1937, 137).

Toda kje je tu materinstvo, se vprašamo. Tu moramo priznati sledove izredno starih družbenih odnosov. Mati je obenem vladarica. Z razkrojem matriarhata ženska izgubi oblast, ostane ji le materinstvo kot ena od družbenih funkcij. A v mitu je z žensko – materjo vladarico – drugače: izgubi materinstvo, ohrani le njegove *attribute*, ohrani pa tudi *oblast* nad živalmi, saj je vse lovčevno življenje odvisno od živali, prav tako ohrani oblast nad človekovim življenjem in smrtjo.

To, da vlada prav živalim, in sicer gozdnim živalim, je povezano z odvisnostjo človeka na tej razvojni stopnji od gozdnih, lovnih živali, ki jim pripisuje svojo lastno

rodovno organiziranost. Drugače povedano, jaga je pojav, ki je v narodopisju znan pod imenom gospodar.

Vprašanje gospodarja je izredno zapleteno in še zdaleč ne obdelano. »Kako se je razvila predstava o »gospodarju« – za pojasnitev tega zapletenega in velikega vprašanja je potrebna posebna raziskava,« pravi Dmitrij Zelenin (Zelenin 1936, 206).

Kaj pomeni »gospodarica«? Sternberg je na številnih primerih pokazal, kako je bil kult živali prvotno kult vsega živalskega rodu, nato pa so kult podelili enemu predstavniku tega rodu, ki je tudi ostal svet (medved, egipčanski Apis itd.), in končno se je izoblikovala antropomorfizirana podoba gospodarja te vrste, ki ima lahko že človeško ali mešano ali izmenjujočo se podobo. Temu gospodarju so podrejeni vsi posamezniki rodu. Gospodarja nimajo zgolj živali. So tudi gospodarji naravnih sil – groma, sonca, gora, vetrov itd. Tu so na živali projicirani rodovni odnosi, in iz takih gospodarjev naravnih sil so se pozneje razvili posamezni bogovi.

Zdaj pa pogledjmo, kaj je jaga v zgodnejših stadijih kulture, kaj ji v teh primerih ustreza? Da so si tudi tu jago predstavljali kot starko, smo že videli. Videli smo tudi, da je zelo pogosto starka in obenem žival («Ta ženska je bila raca»). Posebej zanimivi so za nas tisti primeri, kjer ruski jagi ustreza žival. V ameriškem mitu starši odpeljejo otroka v gozd in ju zapustijo. Privežejo ju k drevesu. Pojavita se volk (poudarjeno je, da je star) in kojot. Stari volk zavpije: »Pridite k meni z vseh strani!« Naprej je rečeno: »Volkovi in kojoti so prišli z vseh strani zemlje.« Stari volk ukaže, naj otroka odvežejo. Pred zimo otroka zgradita kolibo. Sestra od volkov prejme darilo – izpolnitev želja. Na njeno željo šotor obkrožijo črede jelenov, bivolov in drugih lovnih živali. Dekličin pogled jih ubije. Dovolj je, da izgovori besedo, in kože se same sešijejo v šotor. Na posteljnem pregrinjalu se sami od sebe pojavijo vzorci, tisti, ki jih pleme še danes uporablja. Bratu da pomočnika – panterja in medveda (Dorsey, Kroeber 1903, 287).

Ta primer je izredno značilen. Gospodar je žival (stari volk). A oblasti nima le nad volkovi, temveč daje oblast nad vsemi živalmi, ki jih lovec potrebuje. To oblast preda v roke sestri, ne bratu. Ona da bratu pomočnika. Ta primer razkriva lovsko-proizvodno osnovo tovrstnih sižejev. Kaže pa tudi povezavo s totemizmom: to dekle da plemenu svete vzorce.

Takih primerov lahko navedemo zelo veliko, a stvar ni v številu primerov, marveč v bistvu pojava.

Preden nadaljujemo svoje proučevanje jage gospodarice, si moramo zastaviti neko vprašanje. Doslej se nam je jaga kazala kot stražarka vhoda v carstvo mrtvih. Tu pa se izkaže za gospodarico živali. Je pri tem kakšna povezava? Kaj imamo tu – dve liniji, dve tradiciji v eni podobi ali gre za eno podobo in je med podobo jage gospodarice in jage stražarke vhoda neka vzročna povezava? Zakaj prav gospodar straži vhod v drugo carstvo? Odgovor na to nam prav tako dajejo gradiva sama. Vemo že, da si smrt v nekem stadiju zamišljajo kot spreminjanje v živali. A ker je

smrt spreminjanje v živali, prav gospodar živali straži vhod v carstvo mrtvih (se pravi carstvo živali) in daje preobrazbo in s tem oblast nad živalmi, v poznejšem osmišljenju pa daruje čarobno žival. Tako se v neki zelo zanimivi povesti v Boasovem zborniku junak znajde pri volkovi. Skličejo se vsi volkovi, medvedi in vidre, ki prišleka na vse načine počastijo. »Takrat so volkovi na lepem prinesli noter truplo. Zavili so ga v volčjo kožo, ga položili k ognju in začeli plesati okoli njega in udarjati po taktu. Tedaj je mrtvec vstal in opotekajoč se začel hoditi. A dlje ko so peli, bolj samozavestno se je mrtvec premikal in končno stekel kot volk. Poglavar volkov je rekel: »Zdaj vidiš, kaj se zgodi z mrtveci – spreminjamo jih v volkove.« Ti volkovi ga naučijo volčjega plesa. »Ko se vrneš domov, nauči ljudi naš ples.« Podarijo mu čarobno puščico, ki jo je dovolj nameriti, pa ubije divjad brez strela (Boas 1895, 111). Ta primer nas, mimogrede, že zdaj uvaja v razumevanje tega, kaj so jagini čarobni darovi.

Ta mit pojasnjuje tudi obred. Zdaj nam je jasno, zakaj so odhajali na območje smrti k totemskemu predniku-gospodarju.

Tu ne bomo sledili podobi jage kot ženske, to bomo storili pozneje, ko bomo obravnavali travestizem. Za nas je pomembno ugotoviti, da podoba jage izvira iz totemskega prednika po ženski liniji. Pozneje počelo rodu in oblast preideta na moškega. Prav kot prednik je jaga povezana z ognjiščem. »Z rokami premog grebe« (Onč. 178); »Na peči leži« (Af. 137); »Z jezikom saje zgreba« (Sm. 150). »Sama leži na klopi, zobe pa ima na peči« (Hud. 103). Ognjišče se v zgodovini pojavlja skupaj s kultom moškega prednika. Ognjišče sicer ni povezano z žensko – jago, je pa povezano z žensko – ustanoviteljico rodu. Ognjišče kot rodovni (moški) znak se prenese na podobo jage. Zato ji pripisujejo vsakršne attribute ženske narave, ki niso toliko povezani z ognjiščem, ampak bolj s kuhinjo: grebljica, metla, omelo; od tod povezujeva z drugimi kuhinjskimi rekviziti – s pestilom, tolkačem itd.

Tu bi lahko označili nadaljnjo evolucijo takih bitij. Od volka, ki daje jelene, prek živali-žensk vodi pot naravnost k takim boginjam, kot je Kibela s svojimi predimenzioniranimi reproduktivnimi organi, ter k Artemidi, večni devici, ki jo spremljajo živali in živi v gozdovih, idr. Kibelin lovski izvor sta pokazala tudi Sternberg v predavanjih o evoluciji religioznih verovanj in Frazer v *Zlati veji*.

Pozneje, ko v času poljedelstva stražarka začenja izgubljati povezavo z živalskim svetom, vseeno ostaja stražarka vhoda in pomočnica, ki kaže pot na drugi svet. Tak primer imamo v egipčanskem zadušnem kultu: »Od obeh mater je prinesel orlici z dolgimi lasmi in povešenimi dojkami, ki prebivata na gori Sehseh. Z dojkami sta udarili kralja Pepija po ustih« ...

Te besede je moral umrli Pepi izgovoriti, da bi prišel v carstvo blaženih (Breasted 1912, 117). Ženske-živali, ki straži vhod v drugo carstvo, torej ne srečamo le v mitih in pravljicah, temveč tudi neposredno v zadušnem kultu poznejšega stadija.

11. JAGINE NALOGE

Široko je razširjeno mnenje, da je jaga lik, za katerega je tipično zastavljanje težkih nalog. To drži zgolj za ženske pravljice, pa še tu lahko dokažemo, da so te naloge večinoma poznega izvora. Moškimi zastavlja naloge redkeje, res redkokdaj, in teh je zelo malo. Navadno je junak nagrajen takoj po pogovoru. »Teško boš prišel do tja! Edinole če ti pomagam« – in mu da svojega konja« (Af. 174). »Nahranila ga je, napojila in mu dala Kobilico-Zlatico« (Sev. 46). Takih primerov bi lahko navedli še zelo veliko, to je tipična oblika. Vprašamo se: za kaj jaga nagradi junaka? Zunanje, umeetniško, njena nagraditev ni motivirana. A v luči prej navedenih gradiv lahko rečemo, da je junak že opravil vrsto preizkušenj. Poznal je magijo odpiranja vrat. Poznal je urok, ki je obrnil in odprl bajtico, poznal je magijo kretenj: vrata je pokropil z vodo. Prinesel je žrtev za omehčanje zveri, ki stražijo vhod. In končno najpomembnejše: ni se ustrašil jagine hrane, sam jo je zahteval, in s tem se je za vedno pridružil zboru onstranskih bitij. Preizkušnjam sledi izpraševanje, temu pa nagrada. To pojasnjuje samozavest, s kakršno junak nastopa. Ne le, da v tem, kar vidi, ni ničesar nepričakovanega, nasprotno – zdi se, kot da mu je vse že dolgo znano in je to prav tisto, kar je pričakoval. Zaupa vase, ker je opremljen z magijo. Toda ta opremljenost res ni z ničimer motivirana. Le poredko srečamo take osebe, kot je tetica, ki pouči dekle, kako naj se vede pri jagi. Junak vse to ve, ker je junak. Njegovo junaštvo je prav v njegovem poznavanju magije, v njegovi moči.

Ves ta sistem preizkušanja odraža starodavne predstave, da je, podobno kot se da z magijo priklicati dež ali prisiliti žival, da gre lovcu naproti, mogoče izsiliti vstop v oni svet. In sploh ne gre za »vrline« in »čistost«, pač pa za moč. A sorazmerno z razvojem tehnike se je razvijalo tudi socialno življenje – izoblikovale so se določene norme pravnih in drugih odnosov, ki so bile povzdignjene v kult in so se začele imenovati vrline. Zato so se že zelo zgodaj ob preverjanju magične moči umrlega začele pojavljati tudi predstave o preverjanju njegovih vrlin. V egipčanski *Knjigi mrtvih* so se odrazile tako najzgodnejše kot poznejše predstave. Med pozne spada, denimo, predstava o »tehtanju srca« umrlega na tehtnici – predstava, ki je, kot bomo videli pozneje, tudi prišla do pravljice. Značilno je, da kot utež uporabljajo pero, znamenje boginje Maat, znamenje prava in pravice.

Te predstave o preverjanju vrlin so prav tako prišle v pravljico in se ohranile v njej, od sorazmerno zgodnjih predstav o vrlinah, povezanih s kultom prednikov, pa vse do najnovejših, vsakdanjih, kot je denimo sposobnost dobro stepsti pernico in oprati perilo. To preverjanje magične moči umrlega in dodelitev pomočnika, ki ga bo spremljal po carstvu mrtvih, se je spremenilo v preizkušanje in nagrajevanje vrlin. Tako se pojavi funkcija zastavljanja nalog. Same naloge so včasih prenesene iz drugega motiva, iz caričnih nalog. Tam so resnično umestne in kanonske. Taka je

naloga, pri kateri je treba izmed dvanajstih enakih izbrati enega, ali naloga obvarovati čredo. Kljub temu pa so med jaginimi nalogami take, ki izvirajo iz globoke davnine. Med take naloge ali pogoje spada, denimo, pogoj ne zaspati, se pravi prepoved spanja.

12. PREIZKUS S SPANJEM

Jagina naloga *ne zaspati* je zelo pogosto povezana z naročilom junaku, naj prinese gusli¹³ samogode. »Prav, podarila ti bom (gusli), a pod enim pogojem: ko jih bom začela uglaševati, ne sme nihče zaspati« (Af. 216). »Zdaj pa sedi in ne dremlji, sicer ne boš dobil gusli samogodih« (Sm. 316).

Iz navedenih primerov lahko dobimo vtis, da je prepoved spanca stanovitno povezana z motivom gusli. A to ni stanovitna povezava, pač pa težnja, značilna za rusko gradivo. V njem to povezavo res srečamo posebej pogosto. Ko se junak odpravlja na pot, mu žena da cvet. »S tem cvetom,« pravi, »si zamaši ušesa in se ničesar ne boj!« Bedak tako tudi naredi. Mojster začne igrati na gusli, bedak pa sedi, nič ni zaspan« (Af. 216, prim. var. 3). Tu se nehote spomnimo na Odiseja, ki si je prav tako zamašil ušesa pred sirenami. Nemara ta analogija osvetljuje podobo siren, ki premamijo junaka s petjem in ga ubijejo. Kdor zaspi v jagini bajtici, ga čaka smrt. »Pazi,« mu zagrozi volk samogolt, »pozor, ne zaspi! Če boš zaspal, te takoj pogoltnem« (Af. 216, var. 2). Prepoved spanja celo v ruskem gradivu srečamo tudi brez povezave z guslimi. Sam gozd je čaroben in povzroča nepremagljivo dremavico. »Šli so, šli in prišli v pragozd. Komaj so stopili vanj, že jih je začel premagovati spanec« (Af. 131). Pri drugih ljudstvih motiv spanca ni povezan z motivom gusli, vedno pa je povezan z motivom jage. Zelo podrobno obdelavo te prepovedi imamo v dolganski folklori. Tu junak z jago igra karte, in začne ga premagovati spanec. Dvakrat jo prelišči, rekoč, da ni zaspal, ampak se je zamislil. Tretjič pa prizna, da je zaspal, in čarovnica ga hoče požreti (Dolganska folklor 1937, 144–145).

Ta motiv bomo začeli razvozlavati z navedbo ameriškega gradiva. V Gaytonovem delu, posvečenem sižeju o možu, ki se odpravi iskat umrlo ženo (Gayton), se vidi, da prišlek ne sme zehati in ne sme spati, saj bi se s tem izdal, da je živ. Spanec ima tu enak pomen kot vonj. Žive prepoznajo po tem, da imajo vonj, zehajo, spijo in se smeji. Mrtveci vsega tega ne počnejo. Potemtakem je naravno, da stražar, ki varuje carstvo mrtvih pred živimi, poskuša po vonju, smehu in spancu prepoznati naravo prišleka, s tem pa tudi ugotoviti, ali ima pravico iti naprej. Enega od zapisov tega sižeja Gayton poda takole: junak se odpravi iskat umrlo ženo, pride k poglavarju drugega sveta in mu po jedi pove svojo željo. »Ta je rekel, da ne verjame, da si bo spet pridobil ženo, ker bo moral vso noč bedeti. Povedal mu je, da žene ne bo dobil nazaj, če zaspi, pa četudi le za hip« (Gayton 1935, 258).

¹³ Gusli so rusko ljudsko brenkalo, podobno citram. (Op. prev.)

To, da preizkušnja s spanjem nikakor ni naključen pojav, se vidi že v Epu o Gilgamešu. Tu Gilgameš išče Utnapištima, da bi od njega dobil nesmrtnost (analogija z živo vodo v naši pravljici). Utnapištim je prav tak preizkuševalec in darovalec, kakršnega imamo v pravljicah. Junaku predlaga, naj ne spi šest dni in sedem noči. Toda Gilgameša, utrujenega od dolge poti, premaga spanec. A Utnapištimovi ženi se zasmili in ga zbudi še isti hip, ko zaspi (Jensen 1906, 46). Gressmann dodaja: »Tedaj ji mož predlaga, naj za Gilgameša speče kruh, verjetno za na pot. Sledi dokaj skrivnosten prizor peke kruha, ki so mu, kot kaže, pripisovali nekakšno magično moč« (Gressmann 1909, 56). Mi že vemo, kakšno moč so pripisovali hrani, uporabljeni pri vходу v carstvo mrtvih. V glavnem ti primeri kažejo, da se prepoved spanca izvrstno ujema s podobo jage in njeno vlogo.

V delih, posvečenih posvetitvenemu obredu, kakšna posebna prepoved spanja ni omenjena. Kljub temu so izpričani posamezni primeri take prepovedi. Tako pri ljudstvih jugovzhodne Afrike, kjer dečke obrezujejo pri štirinajstih letih, ti ne smejo spati, dokler se rana ne zaceli. Pri Judih se noč pred obrezovanjem imenuje »noč bedenja«, ker se to noč ne sme spati, saj se skušajo »šedim«, zli duhovi, pred obrezovanjem polastiti fantka (Samter 1911, 132). Posvetitveni obred je nasploh slabo znan. Vemo, da je predstavljal smrt in vstajenje ali rojstvo. Samter je zbral zelo veliko gradiva o prepovedi spanja ob rojstvu, smrti in poroki. Za nas je to gradivo pomembno, saj posredno potrjuje povezavo med prepovedjo spanja ter območjem smrti in rojstva, se pravi s sfero, ki je bila osnova za iniciacijski obred.

13. IZGNANI IN V GOZD ODPELJANI OTROCI

Doslej smo obravnavali podobo jage predvsem v povezavi z njeno vlogo stražarke prehoda v trideseto carstvo. Mimogrede bi lahko omenili, da ta podoba ne odraža le abstraktnih predstav o smrti, temveč tudi konkretne obrede, povezane z njimi. Sledovi teh obredov obstajajo, vendar so bili doslej posamični, slabo izraženi. Zdaj pa se moramo resno lotiti primerjave obreda s pravljico. Celo ti nekoliko hipotetični primeri ujemanja, ki smo jih našli, nas silijo, da se temeljito lotimo gradiva in opravimo natančnejšo in globljo primerjavo.

Doslej smo pri podajanju gradiva izhajali iz pravljice. Sorazmerno s tem, kako junak napreduje, smo obravnavali tisto, kar vidi na svoji poti. Zdaj pa bomo za osnovo vzeli obred in obravnavali gradivo v tistem zaporedju, ki ga narekuje obred. Sledili bomo celotnemu poteku obreda od začetka do konca in ga primerjali s tistim, kar nam daje pravljica. Tako bomo lahko osvetlili nekatere začetne elemente pravljice, ki smo jih doslej puščali ob strani.

Starost, pri kateri so otroci podvrženi posvetitvenemu obredu, je različna, opazamo pa težnjo, da se ta obred opravi pred nastopom spolne zrelosti. Spomnimo se, da k jagi požiralki zmeraj prihajajo otroci.

Ko je napočil odločilni trenutek, so otroke tako ali drugače poslali v gozd k zanje strašnemu in skrivnostnemu bitju. Oblike tega pošiljanja so različne. Za folklorista so zanimive tri: ko otroke odpeljejo starši, ko inscenirajo ugrabitev otrok in jih odpeljejo v gozd ter končno, ko se fantek sam odpravi v gozd brez sodelovanja staršev.

Če so otroke odpeljali, je to zmeraj opravil oče ali brat. Mati tega ni mogla, ker je bil kraj, kjer je potekal obred, prepovedan za ženske. Ob nespoštovanju prepovedi so žensko lahko takoj ubili. »Ko se je stemnilo, so neofite, vsakega v spremstvu njegovega očeta ali drugega moškega, povedli v globino gozda in jih pripeljali pred obličje Kovava.« Tako Webster opisuje odvedbo otrok v Novi Gvineji (Webster 1908, 103). To si moramo predstavljati tako, da otrok niso zmeraj pripeljali do svetega kraja – pustili so jih same in sami so morali poiskati bajtico. Vemo, da v pravljici zablodeli ali zapuščeni otroci v gozdu splezajo na drevo in iščejo luč. V teh primerih ne najdejo človeškega bivališča, ampak pridejo v gozdno bajtico take vrste, kot jo proučujemo.

Posvečevanca so pospremili, kot bi ga pospremili v smrt. Na poseben način so ga okrasili, pobarvali in oblekli. »Ko ženske vidijo tako okrašenega fantka, ga začnejo objokovati, enako tudi bližnji sorodniki, oče in materini bratje. Namažejo se z blatom in pepelom, da bi izrazili svoje gorje« (Webster 1908, 21), se pravi, da imamo opravka s tipično sliko prvobitnega žalovanja.

Iz tega opisa vidimo, da so to odvedbo del prebivalcev in predvsem fantki sami doživljali kot nesrečo. Niso še vedeli, kako veliki blagri jih čakajo. A četudi se dejanje odvedbe zdi sovražno, ga je splošno mnenje zahtevalo. Posvečevanec je pridobil velike blagre. Pobudnik odvedbe je bil oče. Pozneje, ko je obred začel odmirati, pa se je splošno mnenje moralo spremeniti. Blagri, pridobljeni z dejanjem posvetitve, so postali nerazumljivi, in splošno mnenje se je moralo spremeniti in začeti obsojati ta strašni obred. Prav to pa je trenutek, ko se porodi siže. Dokler je bil obred živ, ni moglo biti *pravljic* o njem.

V pravljici je odvedba otrok v gozd zmeraj sovražno dejanje, čeprav se potem za izgnanca ali odvedenega vse zelo srečno izteče. Poglejmo, kako v pravljici poteka pošiljanje v gozd. Pravljična družina iz začetka pravljice skriva v sebi nekakšno dvojnost. Po eni strani si želijo in pričakujejo otroka, in ko se pojavi, ganljivo skrbijo zanj: »In namesto kosa lesa je začel v plenicah rasti sinček Terjošečka, pravi biser« (Af. 112). Po drugi strani pa je v družini čutiti pridušeno ali odkrito sovražnost. »Kako bi ga spravili s sveta« je stalna pravljična formula. Te besede lahko drug o drugem izrečejo vsi člani družine, z eno izjemo: nikoli jih ne izreče oseba mlajše generacije o starejših, torej sin ali hči o očetu ali materi. Spraviti s poti, spraviti s sveta vedno hočejo samo starejši mlajše. Ta želja spraviti koga s poti pozna eno prevladujočo

obliko: »nezaželenega« fantka ali punčko ali brata in sestro izženejo ali odpeljejo ali pošljejo v gozd: »Strašno se je razsrdil, vzal je sestro in jo odpeljal v pragozd« (Af. 280). »Dajmo, otroci, pojdimo v gozd, jaz sekam drva, vi pa nabirate gozdne sadeže« (Sm. 233). Pogosto že od samega začetka nastopa zemljanka. »Odpeljal je hčer v gozd in jo pustil tam v zemljanki« (ZV 122). »Vsakega od svojih sinov bom odpeljal v gozd, bom videl, česa so sposobni« (Ž. d. 249). V tem primeru se že od začetka vidi, da bo sin v gozdu pokazal ali si pridobil kakšne sposobnosti. »Nekoč so si od matere izprosili najmlajšega brata, češ da gredo na lov, odpeljali so ga v pragozd in ga pustili tam« (Af. 209). »Če je tako, se pripravi za v gozd. Prišla sta v gozd, slekel mu je obleko in mu ukazal, naj se usede v hrastovo duplo, potem pa odšel in ga pustil nagega in bosega« (Sm. 85). S takimi primeri bi lahko popisali več strani. Lahko bi ustvarili cel sistem, proučili, v kakšnih sižejih srečujemo odvedbo ali izgon in v kakšnih ne, lahko bi proučili motivacijo tega izgona, lahko bi se vprašali, koga odvedejo (sina, hčer, pri kateri starosti itd.). A za naše namene to ni bistveno. Izdvojili bomo samo en vidik zadeve in se vprašali, kdo odpelje otroke v gozd.

Videli smo že, da se izgon motivira s kakšno ad hoc ustvarjeno sovražnostjo. Zgodovinski pobudnik odvedbe je bil oče ali, če očeta ni bilo, starejši brat, materin brat itd. A očetova sovražnost do sina je pravljicarju tuja in nerazumljiva, ne ustreza njegovim družinskim idealom. Pravljica zato, da bi to sovražnost upravičila, poteka po dveh linijah: po eni strani očrni in poniža sina: zasluži si, da ga izženejo z doma, ta sin je lenuh (»in dela se nobenega ni lotil« – Af. 193) in razgrajč, pritožujejo se nad njim, bedak je in »nesrečnež«. A vseeno so ti primeri sorazmerno redki. Precej pogosteje se ta sovražnost prilagodi razmeram družinske sovražnosti, ki je ruski vasi znana iz resničnosti. Pojavi se, ko v družino vstopi nova oseba, nosilka te sovražnosti; to so druge žene ali možje ob otrocih iz prvega zakona. Tako se v pravljici pojavita mačeha in njena zgodovinska vloga – prevzeti nase to »sovražnost«, ki je nekoč pripadala očetu. Ona je glavna pobudnica izgona otrok v gozd, k jagi itd. Primeri sovraštva samih staršev so zelo redki. »Ko se je rodil sin, ga je imela spočetka mati zelo rada in mu je prizanašala, ljubkovala ga je in ga vzgajala najboljše, kot je mogla. Oče pa še toliko bolj. Ko pa je začel rasti in se naučil pisati, bilo mu je kakih trinajst let, takrat ga ni več marala« (K. 19). Enako se zgodi, ko mirno živita brat in sestra, potem pa se na obzorju pojavi svakinja. Ta postane sovražnica sestri, in brat odpelje sestro v gozd. Tako starši ne spravijo otrok s poti sami. Primerov sovražnosti med mačeho in pastorko ne bom navajal, saj so znani. Vendar hčer kljub temu odpelje v gozd oče, pri čemer igra pomilovanja vredno vlogo. »Mislil, mislil je naš kmet in je odpeljal hčer v gozd« (Af. 102). »Starcu je bilo žal starejše hčere, rad jo je imel ... a ni vedel starec, kako naj si pomaga. Sam je bil kilav, starka godrnjavka ...« (Af. 95). »Starec se je razžalostil, zajokal je, vendar je posadil hčerko v sani« (Af. 96). Vprašamo se: zakaj ne more mačeha sama spraviti s poti pastorko ali pastorka? Zakaj kljub vsej

svoji krutosti in razkačenosti sama ne odpelje otrok v gozd, s svojo oblastno roko? Po logiki bi to prav lahko storila, vendar zgodovinsko tega ne more, saj zgodovinsko otroke zmeraj odpelje v gozd le oče ali brat ali stric, nikoli pa ženska. To lahko stori samo moški, in v pravljici moški v tej vlogi ni popolnoma izrinjen.

14. UGRABLJENI OTROCI

Druga oblika odhoda je v obredu resnična ali inscenirana ugrabitev otrok. »Pogosto se zgodi, da fantka zgrabi tako imenovani zlodej in ga odpelje v gozd Gri-Gri, pri čemer nihče ne ve za to, vendar slutijo« (Frobenius 1898 a, 119). Materi v takih primerih rečejo, da jih je odnesel duh. Uporaba besed »zlodej« in »duh« dokazuje, da imamo opravka s poznim pojavom ali slabim zapisom. Bitja, ki so se pojavila iz gozda, so bila zamaskirana v živali ali ptice, upodabljala so jih in jih posnemala. V gozdu se je razlegel hrup ropotulj, in v grozi so se vsi razbežali. Ko so neobrezane odpeljali, so rekli, da bo »Marsaba« pogoltnil fantke in jih ne bo vrnil, dokler ljudje ne prinesejo bogatih darov – prašičev in tara (Webster 1908, 103). Strah pred temi bitji in z njimi povezanimi skrivnostnimi ceremonijami je bil tolikšen, da se je nadaljeval še dolgo po uvedbi krščanstva in prenehanja teh obredov (Webster 1908, 168). Strah pred temi bitji so uporabljali kot vzgojno sredstvo. »Namesto da bi mati iz plemena Navahov neubogljivega otroka telesno kaznovala, mu zagrozi z maščevanjem teh mask« (Webster 1908, 187, 178). Ta strah in ta grožnja sta preživela stoletja in prišla do naših dni. Takšne grožnje so obstajale tudi v antiki. Bitje, ki je ugrabljalo otroke, je bila Lamija. Lamija je očitno splošno ime, Mormo, Gello, Karko ter Empuza pa so bile posamezne Lamije (Rohde 1898, 410; o strašenju otrok: Dieterich 1893, 48). Vero v tovrstna bitja v Evropi je raziskoval Mannhardt (Mannhardt 1868, 20), in ni potrebe, da bi tu ponavljali ta gradiva in dokazovali sorodnost teh bitij z našo jago, ki ugrablja otroke.

15. ZAOBLJUBA

Poleg neposredne odvedbe ali inscenirane ugrabitve je obstajala še ena oblika odhoda v gozd, a da bi jo razumeli, moramo nekoliko precizirati našo razlago obreda in njegovega pomena. Doslej smo si predstavljali stvar tako, da se je fantek, potem ko je opravil posvetitveni obred, vrnil domov, lahko se je oženil idr. Omeniti moramo, da so posvečenci sestavljali nekakšno organizacijo, navadno imenovano »moška zveza« ali v angleški terminologiji »skrivna zveza«. Beseda »skrivna« tu ni najbolj posrečena, saj sam obstoj zveze ni bil skrivnost, skrivnost je bila (za neposvečene) le

njena notranja organizacija in notranje življenje. Zveze so igrale velikansko in zelo raznoliko vlogo v življenju plemena. Pogosto jim je pripadala politična oblast. Lahko je bilo več zvez, ki so se med seboj razlikovale po stopnjah. Posvetitveni obred je bil obenem obred sprejema v zvezo. Ne le vstop v zvezo, tudi prehod iz zveze ene stopnje v višjo je spremljala posvetitev v skrivnosti te zveze. Formalni (a še ne dejanski) vstop v zvezo je bil opravljen takoj ob otrokovem rojstvu, morda celo še pred njim. Ob rojstvu so otroka – danes bi tako rekli – vpisali v zvezo. Drugače povedano, otroka so na neki način zaobljubili (zapisali). Oče je ob tem zvezi nekaj plačal, ko je prišel čas, pa je fantka oddal zvezi, kjer je ta opravil posvetitveni obred. »Fantke že v otroštvu sprejmejo v zvezo, čeprav se šele pozneje naučijo ustreznega plesa in sodelujejo v njem« (Parkinson 1907, 599). Schurtz se izrazi natančneje: »In otroke lahko zaobljubijo (zapišejo), a plesov se učijo šele po tem, ko dosežejo primerno starost.« Enako se dogaja ob vstopu v znamenito zvezo Duk-Duk (Schurtz 1902, 384, 371). Fantke lahko zaobljubijo takoj po rojstvu, a v zvezo vstopijo šele, ko dosežejo starost 16 let. Popolnoma v skladu s tem je v ruski pravljici rečeno: »Ko se bo rodil sin ali hči, bo do šestnajstega leta tvoj, od šestnajstega pa ga zapiši meni« (Ž. d. 247).

Drugače povedano, to ujemanje osvetljuje motiv »daj tisto, česar doma ne poznaš«. Temu motivu bi lahko rekli motiv zaobljube. Splošna shema tega motiva je taka: človeka, ki je zdoma, zadene neka nepričakovana nesreča. Na primer: na lepem se na morju ustavi njegove ladje; ali se skloni, da bi se napil, iz vode pa pogleda pošast in ga zgrabi za brado; ali se človek izgubi v gozdu ali pa v tujem čarobnem vrtu izruje cvetlico za hčerko itd. Motivacij je zelo veliko in za naše namene ni nujno, da bi jih podrobneje obravnavali. Drugi moment tega motiva: morski car ali starec v ribniku ali lastnik vrta, vrag itd. zahteva od človeka, ki ga je zadela nesreča: »daj mi tisto, česar doma ne poznaš.« Ne da bi se zavedal, kaj počne, obljubi pošasti svojega otroka, se s tem odkupi in odide domov, tam pa izve, da se mu je rodil sin.

Ta motiv je posebej raziskoval Baumgartner, ki pa je bil prisiljen skleniti, da njegovi »bistvo in korenine niso dovolj jasni« (Baumgartner 1915, 249). A če se poglobimo v tisto, kar se dogaja v pravljici, imamo naslednje: ob otrokovem rojstvu imamo sklenitev posla, zaradi katerega je otrok prepuščen skrivnostnemu gozdnemu ali vodnemu bitju. Oglejmo si ta posel nekoliko podrobneje. Obdan je z globoko skrivnostjo. Stvari ne imenujejo s pravimi imeni. Otroka pri tem nikoli ne omenijo. »Tisto, česar doma ne poznaš« je alegorično izražanje. Ta alegoričnost je v sistemu skrivne organizacije, obdane s celo vrsto najstrožjih tabujev, zelo verjetno zgodovinsko dejstvo. Druga okoliščina je vodna ali gozdna narava ene od pogodbenih strank. Te narave skrivnostnega starca zdaj še ne moremo osvetliti – postala bo razumljivejša, ko bomo videli, kam bo fantek v teh primerih prišel. In končno, tretja in za nas najpomembnejša stran posla je njegov rok. Po sklenjenem poslu fantek do določene starosti vseeno ostane pri očetu, odide šele takrat, ko nastopi »rok«. Kakšen

rok je to? Kakšno korist bo imel starec od fantka in zakaj si ga ne vzame takoj? Vse se razjasni, če predpostavimo, da je »rok« čas, ko fantek dozori. »Rodil se ti bo sin, a pod enim pogojem: da mi ga izročiš, ko bo star sedemnajst let« (Sad. 99). Pravljičar je včasih sam v zadregi, zakaj tak odlog, in ga razume po svoje: »Dovoli mi, da sina redim do dvanajstega leta, da ga bom lahko vsaj nekaj časa občudoval« (Sad. 11), torej pravljicar v tem odlogu, ki ga ne razume, vidi nekakšno prizanašanje. Sin, denimo, odide s temi besedami:

»Zbogom, očka! Kamor si me obljubil, tja me tudi pošlji! Blagoslovita me, čas je prišel! Oče in mati sta jokala in ga nista hotela pustiti. A sta ga vseeno pustila in on je odšel« (ZV 118). »Očka, zbogom, nisem vaš!« »Kam se boš, ti sin, zdaj odpravil?« Sin je rekel: »Zdaj se bom odpravil h gozdnemu čudu, da me požre« (ZP 24).

Včasih ta, ki ga pošljejo od doma, odide k botru. To je zelo zanimiva deformacija, zgodovinsko popolnoma upravičena, saj sta obred krsta in posvetitveni obred zgodovinsko povezana. Boter je nadomestil učitelja in vodjo iz starejših časov. »In naročil je, naj mu pošljejo krščenko, ko bo malo zrasla« (Sm. 73). Boter v teh primerih včasih poskuša krščenko *požreti*.

Zaobljubi je zelo blizu prodaja – pravzaprav izročitev sina kakšnemu skrivnostnemu čarovniku, rokodelcu, vragu idr., ki se nepričakovano pojavi. Z naravo tega učitelja se bomo seznanili pozneje. Ženska ima sina tepčka. Pride starec. »No, daj mi ga,« pravi, »izučil ga bom.« No, pa ga je oddala« (Sm. 221). »Pa ga daj meni,« mu je predlagal neznanec. »V treh letih ga bom naučil vseh zvijač.« (Af. 249). Med te skrivnostne učitelje spada tudi Oh, ki se pojavi (včasih iz groba), samo da rečeš »oh!«. Kretschmer vidi v njem poslanca ali utelešenje smrti, kar je čisto v skladu s krogom pojavov, ki smo se ga tukaj dotaknili (Kretschmer 1901, 64). »Kam si se namenil, starec? Kam pelješ sina?« »V gozd, da ga tam pustim: ni več kaj jesti.« »Daj sina raje meni, tri leta ga bom učil.« (ZV 30). Junak po tistem, ko odide z doma, pogosto pride v »uk«. Pa pogledjmo, kakšen uk je to.

16. TEPLA TEPLA

Kaj se je dogajalo s fantki, ko so v gozdu prišli v pest strašnemu duhu, ki jih je moral požreti? Kot smo že rekli, je bilo povsod v središču posvetitvenega obreda obrezovanje. Vendar je bilo obrezovanje le manjši del tistega, kar so počeli s fantki. Tu, v gozdu, so bili podvrženi strašnemu mučenju in trpinčenju. Številni popotniki z grozo opisujejo krike, ki se razlegajo iz te bajtice (Webster 1908, 33). To, da so otroke izpostavili ognju, bomo videli pozneje. Drug način mučenja je bil odiranje kože in povzročanje globokih ran, ki naj bi pustile brazgotine. Tako Schurtz kot Webster govorita o rezanju hrbta od vratu navzdol. »Viden znak take posvetitve je rezanje

kože na hrbtu od vratu navzdol« (Webster 1908, 26; Schurtz 1902, 98). Včasih so pod kožo na hrbtu in prsih potegnili jermene, za katere so fantke obešali (Webster 1908, 185). Posebno kruti so bili ti obredi v Južni Ameriki. Tu so fantkom v rano vtirali poper, kar je znano tudi iz naše pravljice (Schurtz 1902, 98). Ta dejanja je spremljalo pretepanje. V pravljici je enako, junake prav tako muči gozdni duh in to prav tako v bajtici. Jaga je »pograbila tolkač in začela tepsti Usinjuško; tepla, tepla ga je, ga z udarci pod klop spehala, mu jermen s hrbta izrezala, pojedla vse do čistega in se odpeljala« (Af. 141). »Na lepem se star ded v možnarju pripelje, na tolkač se opira ... Zagradi ga, s kavljem, pa v možnar – tolk-tolk! S hrbta mu sname jermen prav do ramen, ga natre z mekinami in ga vrže pod pòd ...« (Af. 139).

Na vprašanje o smislu teh krutosti raziskovalci odgovarjajo, da so posvečevance morala ta dejanja priučiti absolutni poslušnosti starejšim, da so se tukaj kalili za prihodne vojne itd. Sami domačini jih včasih pojasnjujejo z željo zmanjšati populacijo, saj je od te »posvetitve« določen odstotek otrok umrl. Vse te razlage se zdijo neprepričljive. Očitno so morale te krutosti tako rekoč »odklopiti pamet«. Krutosti, ki so trajale zelo dolgo (včasih več tednov) in so jih spremljale lakota, žeja, tema in groza, so morale povzročiti tisto stanje, ki ga je posvečevanec imel za smrt. Povzročile so začasno blaznost (k temu je pripomoglo uživanje različnih strupenih pijač), tako da je posvečevanec pozabil vse na svetu. Pamet mu je odklopilo v tolikšni meri, da je po vrnitvi pozabil svoje ime, ni prepoznal staršev itd. in je bržkone res verjel, ko so mu rekli, da je umrl in se vrnil kot nov, drug človek.

Pojavu začasne smrti in začasne blaznosti se bomo podrobneje posvetili nekoliko pozneje, njegove oblike so zelo raznolike. Navedemo lahko še eno zanimivo podrobnost. »Malček-kot-noht je prijel bogatirja za brk in ga začel vleči zanj; čisto ga je izmučil in pod klop treščil, hrano jim je ponečedel, samo pomije je pustil« (ZP 22). Schurtz in drugi avtorji pripovedujejo, da so v fantkih sprožali gnus. Morali so piti učiteljev urin idr. (Loeb 1929, 253) Posadili so jih v jamo z gnojem in vodo, jih obsipali z živalskimi iztrebki (Schurtz 1902, 397).

Schurtz, ki se sicer ne spušča v podrobnosti, pravi, da so »poleg prenašanja bolečine od njih pogosto zahtevali premagovanje gnusa«. Trenutek »pod klop spehala« bi lahko ustrezal izgubi zavesti, pogreznjenju v temo, občutku smrti in teme.

17. BLAZNOST

Zelo na kratko se bomo dotaknili pojava blaznosti, obveznega v teh primerih. Pravljica tega skorajda ne odraža, je pa pomembno, da to omenimo na splošno, poleg tega ta pojav pojasnjuje nekatere stvari pri folklornih pojavih nasploh. Bodisi s pretepanjem bodisi z lakoto ali bolečino, z mučenjem ali strupenimi ali omamnimi

pijačami so neofita spravili v stanje besnila in blaznosti. Schurtz meni, da je bil moment blaznosti moment vselitve duha, torej moment pridobitve ustreznih sposobnosti. Enako to razume Frobenius. »Očitno imamo tu enega tistih primerov, ki jih v Južni Gvineji srečamo pogosteje kot v Novi Gvineji in ki jih moramo razumeti kot obsedenost. Uresničevanje teh stanj je še vedno nejasno. Taki ljudje imajo menda nenavadno moč, sposobni so, denimo, ruvati drevesa« (Frobenius 1898 a, 126). »V nekaterih primerih očitno zares menijo, da novoobrezanega obsede duh in zato zapade v besnilo« (Schurtz 1902, 107). V šamanizmu (katerega povezava z našim obredom bi bila lahko predmet posebne raziskave) imamo isti pojav. »Burjatski šamani se morajo spraviti – in se pogosto tudi res spravijo – do halucinacij in epileptičnih napadov. Prav taki šamani so pri Burjatih deležni posebnega spoštovanja in časti« (Zelenin 1936, 314). In končno, široko področje izražanja te ekstaze je grško-rimska antika. Da je Orestova blaznost nedvomno povezana s kompleksom, ki smo se ga dotaknili, bomo videli pozneje. Pa tudi druge primere svete *μαρία* lahko povežemo s tem. V pravljici prav tako srečamo blaznost, a zelo redko. Povezana je s prizorom razsekanih teles. Ko bomo obravnavali ta motiv razsekavanja, bomo videli, da je tu zgodovinsko izpričana povezava med razsekavanjem in blaznostjo v obredu. V pravljici je v teh primerih rečeno: »«Ona pa je ostala brez pameti, kot je videti« (Ž. d. 380) ali »Poškodovala se je – in zblaznela« (Onč. 45). V neki vjatski pravljici je motiv blaznosti močnejše razvit. Tu je rečeno: »Če jih boš poslušal tri ure, ne da bi te igranje spravilo ob pamet – boš dobil tri gusli samogode zastonj, če te bo spravilo ob pamet – pa bo šla glava ... Vojak ni mogel poslušati niti četrte ure, pa ga je že igranje spravilo ob pamet: se pravi, da je zblaznel« (ZV 1). V vseh teh primerih do blaznosti pride v gozdni hiši – bodisi razbojniški ali pri skrivnostnem bitju, ki dá gusli, od igranja katerih človek zblazni. Za zdaj se lahko omejimo na te kratke navedbe. Vprašanje bi bilo lahko predmet posebne raziskave, a za nas je pomembno, da ta pojav omenimo, ker nam bo pomagal razumeti nekatere še ne raziskane pravljične pojave.

18. ODSEKAN PRST

Eno od oblik pohabljanja je pravljica ohranila še posebej popolno. To je odsekanje prsta. Drugih oblik pohabljanja (izbijanje zob) pravljica ni ohranila. Prst so odsekali po obrezovanju. Webster pravi o tem naslednje: »Po delni ozdravitvi so se znašli pred maskiranim človekom, ki jim je z enim udarcem sekire odsekal mezinec leve roke. Kot so nam pripovedovali, so kandidati včasih kot dodatno žrtev ponudili še kazalec iste roke (Webster 1908, 185). V pravljici junak zelo pogosto v bajtici izgubi prst, in to prav mezinec na levici. Izgubo prsta velikokrat srečamo v naslednjih situacijah: 1) Pri jagi in podobnih bitjih. Prst tu odsekajo, da bi ugotovili, ali je fantek dovolj

rejen. 2) Pri Enookem zlu (Polifemu). Tu se bežeči junak s prstom prilepi na kakšen predmet. Zlo mu je že za petami, on pa si odseka prst in si za ceno odsekanega prsta reši življenje. 3) V razbojniški hiši. Žrtvi odsekajo prst zaradi prstana. Poleg tega obstaja še vrsta posameznih primerov. Nasploh lahko pripomnimo, da se junak včasih s svojih podvigov vrne brez prsta. Včasih je z odsekanim prstom zaznamovan lažni junak. Za prst na roki in nogi ter jermen iz hrbta kupi od junaka iskano čudo in ga predstavlja za svoje, potem pa ga razkrinkajo po odsekanih prstih.

V vjatski pravljici kozel reče otrokom: »Vsak naj si odreže prst z roke – poskusil vas bom!« Prste vrže na peč, vendar se ne spečejo. »Ne, niso še mastni, ni še čas za peko« (ZV 11). V nemški pravljici prst samo potipajo, ne odsekajo ga. V ruski pravljici prst odsekajo. »Prama ... se razburja: »hčere moje, dobre moje hčere brhke, odrežite mu prstek – mezinec.« One odrežejo prst: »Ne, mama, ni masten« (Sm. 250).

Druga situacija, v kateri junak izgubi prst, je bivanje pri Polifemu in njemu podobnih. Že zaradi te podrobnosti moramo primerjati jago in Polifema. Ruski Polifem živi v gozdu, v staji, za plotom. Njegovo enookost lahko vzporejamo z jagino slepoto. Če mu junak pred begom s kositrom zalije oči, lahko to vzporejamo z dekletom, ki čarovnici zalepi oči s testom. In končno, podobno kot jaga je tudi Polifem gospodar živali, vendar v nasprotju z jaginimi gozdnimi živalmi Polifem goji ovce, krave ali koze. V eni od verzij Zlo vrže junaka čez ograjo skupaj z bikom, ki se ga je oprijel. Da bi junaka zadržalo, Zlo («Pomanjkanje») vrže za njim zlato sekuro in zlato verigo (spomnimo se, da tudi Polifem vrže za Odisejem kamen). Junak je kovač, zato podleže skušnjavi. »Kovača zgrabi pohlep, hoče odnesti verigo, a se zboji in se je dotakne z enim prstom, in prst prirase k verigi. Kovač vidi, da mu slabo kaže, vzame pipec, si odreže prst in odide domov« (Sm. 212). Podobno: »Ni mu bilo žal roke, obrezal jo je in mu ušel« (ZP 13).

Iz primerov, ko namesto prsta v gozdu odsekajo celo roko, lahko sklepamo, da iz tega izhaja tudi »Krivoročka« – motiv dekleta, ki mu brat v gozdu odseka roko ali obe roki. Ti roki potem čudežno spet zrasteta.

Prst odsekajo tudi dekletom, ki so jih v gozdno hišo zvezli razbojniki. »Razbojniki so eni z vilicami iztaknili oči in ji odrli kožo, drugi pa so odsekali prst, na katerem je bil zlat prstan« (Sm. 344). V drugih pravljicah, nasprotno, razbojniški ženini sami nimajo prsta ali roke. »Pogodili so se, sedli so za praznično mizo. Ženin nima rok, pa si natakne črne rokavice, pesek natlači vanje.« Na vprašanje o tem odgovori: »Tako pač, pravi, roke me malo boljijo« (Sm. 127). Pogosto tudi odpade prst, vtaknjen v prepovedano posodo ali kotel (Hud. 58).

Tu nam pride na misel tudi Orest. V Meseniji, sedem stadijev od Megalopolisa, je stalo svetišče boginj, imenovanih $\mu\alpha\upsilon\iota\alpha$. Tam je Orest zaradi umora matere izgubil razum in si v napadu besnila sam odgriznil prst. Nedaleč od svetišča je bil grič s kamnitim prstom na vrhu. Ta grič se je imenoval $\delta\alpha\kappa\tau\acute{\upsilon}\lambda\omicron\upsilon\ \mu\upsilon\eta\mu\alpha$ (Radermacher 1903, 139).

19. ZNAMENJA SMRTI

Tu se nehote pojavi vprašanje o smislu tega obreda. Očitno tu ne gre zgolj za brazgotino kot znak opravljene posvetitve. V pravljici včasih odsekajo prst ali roko, namesto da bi razsekali celega človeka. Včasih dekle res razsekajo, prst pa ji odsekajo posebej. »Vzeli so (jo), jo slekli do nagega, položili na tnalno in jo zaklali, potem pa so začeli snemati prstančke z rok.« Enega od prstančkov niso mogli sneti. »Vzel je sekuro in usekal, tako da je prst s prstančkom odletel ...« (Af. 344). Pogosteje pa do razsekavanja ne pride, zamenja ga odsekani prst. Posebej pogosto to zamenjavo srečamo v pravljici *Krivoročka*. »Položi glavo na klado, odsekal ti jo bom.« »Če sem tvoje dete posekala, tedaj ... odsekaj mi roke do komolca« (ZV 72). V drugi verziji žena ukaže možu, naj ubije svojo sestro. »Pojdi, pravi, po drva in ubij sestro.« Sestra ga roti: »Odsekaj mi obe roki in ji jih odnesi« Brat to stori in žena je zadovoljna: »Prav! Torej si ubil sestro« (Ž. d. 446; Lurie 1932, 179).

Če pa je tako, to osvetljuje motiv junaka ali junakinje, ki ju pošljejo v gozd umret, pri čemer je treba pokazati znamenje, da sta mrtva – okrvavljena oblačila, izrezane oči, srce, jetra, okrvavljeno orožje itd. »Tukaj imaš, rabelj, mojega sina. Odvedi ga na polje, razsekaj ga na majhne kosce in mi prinesi meč v njegovi krvi!« »Rabelj, ne sekaj me! Odreži mi z leve roke mezinec in pomaži meč« (Hud. 41). Včasih pokažejo okrvavljeno obleko. »Ubil je psa, okrvavil obleko in jo izpustil« (se pravi dekle. – Sm. 243).

Vemo že, da so posvečevance navidezno ubili. V takih primerih so sorodnikom pokazali znamenja, da so res mrtvi. Schurtz pripoveduje, da so skozi streho kože porinili okrvavljeno kopje, torej okrvavljeno orožje, tako kot v pravljici okrvavljen meč. Okolica je vedela, da se je misterij zgodil. Včasih so pokazali okrvavljeno obleko. »Drugi dan ženskam pokažejo okrvavljena oblačila in jim rečejo, da so fantje mrtvi in se nikoli ne bodo vrnili« (Loeb 1929, 262; Boas 1895, 555, 568 itd.).

20. ZAČASNA SMRT

Navedena gradiva nas silijo, da se ustavimo pri pojavu, ki smo ga že omenili, vendar njegov pomen še ni jasen. To je pojav začasne smrti.

Oblike te smrti so zelo različne, a za nas zdaj niso pomembne oblike, temveč samo dejstvo. Tule je nekaj pričevanj. »Posvetitveni obred skoraj povsod vsebuje mimično predstavo smrti in vstajenja posvečevanca« (Webster 1908, 38). »Glavni del ceremonije sta bila usmrtitev in vstajenje posvečevanca, ki si je s tem pridobil magično moč« (Schurtz 1902, 404). »Ko pride določeni dan, vaški čarovnik z ropotuljo potrese proti fantom in ti popadajo kot mrtvi. Oblečejo jih v mrtvaška oblačila in jih odnesejo v ograjen prostor zunaj vasi, ki se imenuje Vela. Domnevajo, da se

ti »mrliči: razkrajajo in da čarovnik zbere kosti in fante spet oživi« (Schurtz 1902, 434). Takih pričevanj bi lahko zbrali zelo veliko, lahko bi jih tudi sistematizirali in raziskali, a to ni naloga folklorista, pač pa narodopisca. Mi lahko samo ugotovimo dejstvo, ne da bi se spuščali v njegovo razlago. Dejstvo je, da so temu umiranju in vstajenju pripisovali pridobitev magičnih lastnosti.

Če pa že ne moremo tega pojava temeljito proučiti, lahko storimo nekaj drugega: proučimo oblike usmrtnice in vstajenja, kolikor jih odraža pravljica. Videli bomo, da so te oblike zelo raznolike in da jih je pravljica ohranila dokaj popolno in natančno.

Omeniti moramo še to, da je smrt prevzemala oblike prostorskega premika. Enako bomo videli tukaj. O posvečevancu pravijo, da je »umrl in odšel v svet duhov« (Webster 1908, 174). »O njem mislijo, da je bil v tem času v podzemlju« ali da »se je odpravil v nebesa« (Boas 1897, 568, 659). Tu bomo našli neke vrste ključ do junakovih *potovanj*.

Gradiva o začasni smrti je izredno veliko. Vendar ne smemo izreči kakšnih domnev, ne da bi ga raziskali. Prešli bomo na proučevanje posameznih primerov.

21. RAZSEKANI IN OŽIVLJENI

Ena od oblik začasne smrti je bilo raztelesenje ali razsekanje človeka na kose. Vemo, da so obrede, katerih predmet je bilo raztelesenje ali razsekavanje, res izvajali, toda podatki o tem so zelo skopi. Tako se v avstralskem plemenu Varramunga fant pogrezne v spanec, vrači pa ga »med spanjem ubijejo, raztelesijo, mu zamenjajo organe (changent ses organes) in spustijo vanj majhno kačo, ki uteleša magične sposobnosti« (Saintyves 1923, 381). Drug primer je pri plemenu Iruntarinia. Tu posvetitev poteka v jami. Posvečevanec zaspi pred jamo. Tedaj ga vrač »prebode z nevidnim kopjem, ki vstopi zadaj skozi tilnik, gre skozi jezik, v njem pusti veliko luknjo ter spet izstopi skozi usta«. (Jezik za zmeraj ostane poškodovan, in to priča o povezanosti z duhovi.) Z drugim udarcem mu s kopjem prebode ušesa. Nato spečega odnesejo v jamo. Tam mu »prebrskajo vse drobovje in vstavijo novega ... v odprto telo položijo magične kristale in ga nato oživijo, vendar je blazen.« Pozneje pride k sebi in v njem prepoznajo šamana (Saintyves 1923, 380).

Če se poglobimo v te primere, vidimo, da so jezik zares prebodli s kopjem, raztelesenje in brskanje po drobovju pa je potekalo, ko neofit ni bil pri zavesti, torej tega očitno niso naredili zares, samo vzbudili so tak vtis. Kako? Tega ne vemo natančno. Poznejši primeri nam kažejo nadomestno usmrtnice in razsekanje drugega človeka, ne posvečevanca, ali živali. Obstajajo sledovi, da so v resnici ubili vojnega ujetnika ali sužnja. V nekaterih primerih so glavo odsekali podobam. Tule je nekaj primerov: »Člani skrivne zveze so ubili sužnja ... razsekali so ga in pojedli« (Schurtz 1902,

397). V tem primeru so zares ubili človeka. V plemenu Kvakiutl »odsekajo glavo, in tisti, ki jo je odsekal, pokaže izrezljano podobo glave z izrazom smrti na obrazu, ki jo drži za lase. Te glave so približni portreti plešočių, kolikor to omogoča rezbarjeva spretnost« (Boas 1897, 491).

Obstajajo gradiva, ki pričajo, da so posvečevancem pokazali mrtva, razsekana telesa, da so ta telesa naložili na fantka ali pa se je on plazil pod njimi ali jih prestopal. S tem so očitno simbolizirali pokončanje samega posvečevanca: »Morali so prestopiti človeka, obrizganega s krvjo, na katerega golo telo so bila položena prašičja čreva, kakor da jim iz telesa molijo lastna. Tudi drugi so ležali kot mrtvi, in eden od *verejev* je očital posvečevancem, da so oni krivi za njihovo smrt.« Ubili niso samega posvečevanca, pač pa namesto njega nekoga drugega – fiktivno. Morda so v preteklosti namesto novejšega nadomestnega uboja v resnici ubili koga drugega iz skupine, ki so ga v tem primeru tudi pojedli.

O tem, da je ta obred vključeval ljudožerstvo, ni nobenega dvoma. To omenjajo vsi njegovi raziskovalci, čeprav ga iz razumljivih vzrokov nihče od njih ni opazoval neposredno.

Razsekanje, raztrganje človeškega telesa ima velikansko vlogo v zelo številnih religijah in mitih, pomembno vlogo igra tudi v pravljici. Tu se lahko dotaknemo le nekaterih primerov, v katerih je razsekanje in oživitev vir moči ali pogoj za pobožanstvljenje.

Nadežda Direnkova v svojem delu *Prejem šamanskega darila po nazorih turkotatarskih plemen* (Direnkova 1930, Zb. ANM IX, 267–293) iz zelo obsežnega gradiva podaja izpiske, ki kažejo, da je občutek razsekavanja, razrezovanja, brskanja po drobovju nujen pogoj šamanstva. Temu sledi trenutek, ko človek postane šaman. Pri turkotatarskih plemenih Sibirije so oblike tega razsekavanja popolnoma enake: to poteka v stanju halucinacij. Navajamo nekaj izpiskov iz teh gradiv. Jakutski šaman Gerasimov je pripovedoval narodopiscu Andreju Popovu, kako je postal šaman. Na lepem (ko je iskal izgubljene jelene) je na nebu zagledal tri krokarje, začutil je udarec v hrbet in izgubil zavest. K njemu so prišli »duhovi« in ga začeli mučiti. »Tepli so ga z vrvmi in pasovi, na telo se mu je prisesala golazen. Namakali so ga v zgoščeno kri, dušil se je od nje, moral je sesati dojke grozne starke, iztaknili so mu oči (o slepoti gl. zgoraj), prevrtali ušesa, telo so mu razrezali na kose in jih položili v železno zibko« itd. (Direnkova 1930, 273). Po zapisih številnih raziskovalcev in opazovalcev je bodoči šaman pri Jakutih »doživljal vse muke odreza glave ter razrezovanja in kuhanja telesa« (prav tam). Teleutska šamanka Kojon (zajec) se je začela ukvarjati s šamanstvom po videnju. »Več ljudi je po sklepih *razrezalo njeno telo na kose* in jih kuhalo v kotlu. Potem sta prišla še dva. Spet so rezali njeno meso, ga trebili, kuhali« (Direnkova 1930, 274). Taka je tipična slika videnj šamana, preden začne izpolnjevati šamanske naloge. Vprašamo se, zakaj vsi šamani halucinirajo enako in zakaj se

podobe teh videnj včasih do potankosti (kuhanje v kotlu idr.) ujemajo po eni strani s tistim, kar v Ameriki, Afriki, Polineziji in Avstraliji izvajajo kot obred, po drugi strani pa z gradivom, ki nam ga prinaša pravljica. Pri obredu gre za starejšo obliko, trdno povezano s proizvodno osnovo in socialno organizacijo teh ljudstev. Turkotatarska ljudstva predstavljajo poznejši stadij tako proizvodne kot socialne in verske kulture. Pravljica pa vsebuje enako gradivo na stopnji relikta v popolnoma novih, spremenjenih družbenih okoliščinah. Omenimo lahko, da v stadiju antičnih in starovzhodnih držav ta motiv obstaja v religiji, a že v drugi obliki: tu ne raztrgajo šamana, pač pa boga ali junaka. Najbolj znan primer je Orfej. Razsekajo pa tudi Ozirisa v Egiptu, Adonisa v Siriji, Dioniza Zagreja v Trakiji, Penteja idr. Vsi »prezgodaj umrejo nasilne smrti, vendar ne umrejo popolnoma: oživijo in postanejo predmet kulta« (Reinach 1906, 88). V teh antičnih primerih najdemo odsekanje glave, tetoviranje, blaznost, ples, hrambo glasbil v svetišču ter povezavo navideznega trupla z drevesom, o čemer bomo podrobneje govorili pozneje.

Kot navaja Jacoby (Jacoby 1914, 465), je tudi Buda sam razsekal svoje telo na kose in jih spet sestavil – to verzijo prinaša Ašvagoša. Motivacija je tukaj očitno pozna, saj priča o nerazumevanju: to stori zato, da bi spreobrnil očeta.

Motiv razsekavanja in oživljanja je zelo priljubljen v pravljici. Ugotovimo lahko več tipov, odvisno od sižeja, in veliko število posameznih primerov zunaj organske povezave s sižejem:

Eden od sižejev, v katerem imamo razsekavanje, je pravljica o nevesti v razbojniški gozdni hiši, katere različica je *Sinjebradec*. Z razbojniško hišo se bomo podrobneje seznanili pozneje, za zdaj pa lahko povemo, da v pravljicah tipa *Sinjebradec* dekle v prepovedani shrambi vidi razsekane Sinjebradčeve žene. Pri Grimmu: »Toda kaj je zagledala, ko je vstopila? Na sredi sobice je bila velika, krvava kotanja in v njej so plavali razsekani mrličiči, poleg pa je stalo tnalno in svetla sekira je ležala na njem.« Ko je čarovnik ugotovil, da je bila v prepovedani shrambi, jo je »vrgel po tleh, jo za lase od vlekel tja, ji na tnalno odsekal glavo in jo razsekal, da je kri lila po tleh«¹⁴ (Grimm 46 – *Predivarjev ptič*). V severni pravljici deklita in fantek prideta v razbojniško hišo. Povabijo ju noter:

»Pridita na kosilo.« Vstopita, nalijejo jima šči¹⁵ in prinesejo bel kruh, prinesejo govedino – človeške roke in noge kuhane« (Onč. 45). Ko pridejo razbojnik, »stečejo v sobo za goste in fantka za roko z vlečejo v kuhinjo. Zakurjeno je v peči in v kotlu vre. Fantka porinejo v kotel in ga skuhamo za večerjo. Strašno zakriči fantek, a ne kriči dolgo, hitro je po njem. Prinesejo fantka na krožniku in sedejo k mizi: najedo se in se spravijo spat« (Onč. 45).

¹⁴ *Grimmove pravljice*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1993. Prevedla Polonca Kovač (Prva knjiga, str. 234-235).

¹⁵ Ruska zeljna juha. (Op. prev.)

V takih primerih je za nas pomembno, da se razsekavanje odvija v gozdni hiši. V jakutski pravljici dekleti prideta v železno jurto k strašni starki z eno nogo in eno roko. Slišita, kako starka v sosednji sobi reže človeško meso – odrezuje roke in noge. S tem ju nahrani. Eni od deklet odreže glavo in jo obesi na drevo. Glava ne umre in joče (Ž. d. 462). Tu je zanimivo, da dekleti jesta meso razsekanih. V ruskih pravljicah takšno hrano odklonijo. Zato pa v ruskih pravljicah razsekani in oživljeni dá junaku piti človeško kri (ZV 20). Ta kri je vir nenavadne moči. »Daj mu moči!« Nacedi iz svojih reber steklenico krvi, mu jo poda in reče: »Če v sebi začutiš veliko moči, pusti še meni, ne popij vsega.« Vanja izpije to steklenico in začuti v sebi izredno moč. (Nič ne pusti bogatirju)« (ZP 2). Odsekanje glave srečamo tudi v pravljicah tipa *Gusli samogode*. »Imaš s seboj dvanajst trgovcev?« »Imam.« Ukaže, naj jih odvedejo v temnico, in pravi: »Ti pa zdaj sedi in ne dremlji, sicer ne boš dobil gusli samogodih.« Sedi trgovski sin in vidi: trgovce, s katerimi je prišel, enega po enega vodijo mimo njega in jim sekajo glave, trupla pa mečejo v temnico, in tam trgovci oživijo« (Sm. 310).

Se pravi, da v gozdni bajtici v različnih tipih pravljic razsekajo človeka.

Drug tip razsekavanja, že tesno povezan z določenim sižejem, je razsekavanje v pravljicah o »spodletelem zdravljenju«. To je priljubljena pravljica z več različicami. Starec pride v kovačnico in sreča Nikolo, ki ga razseka, oživi in pomladi (Sm. 155 idr.). »...Lezi, starček, v korito,« pravi popotnik. Starec se uleže, popotnik pa vzame sekiro in ga razseka na majhne dele. Pop prinese vodo; popotnik z njo poškropi razsekano telo – in nastane pena; še drugič ga poškropi – nastane mrtvo telo; tretjič ga poškropi – pa nastane mladenič« (Sm. 270). Tu je smisel obreda jasen: z razsekanjem ustvarimo novega človeka.

A to je le ena stran zadeve. Prej smo videli, da pri posvetitvi v kandidatovo telo spustijo kačo. Spustijo jo neposredno v drobovje. Koristnost in potrebnost tega sta morala kmalu postati nerazumljiva in sta se reinterpreterjala: telo razsekajo, da bi iz njega potegnili kače in golazen, ki povzročajo bolezen. To pravljico ali ta motiv je v okviru danega sižēja proučil prof. Ivan Tolstoj, ki je zbral vse rusko gradivo in pokazal antične vzporednice z njim (Tolstoj 1932).

Tretja oblika razsekavanja človeškega telesa je razsekavanje začarane carične, s katero se oženi junak. Tako razsekavanje ni stanovitno povezano z nobenim določenim sižejem. »Prišel je sekiro in začel sekati Marjo Prekrasno na dele ... Potem je zaukazal prinesiti ogenj in je vrgel vanj kose Marje Prekrasne. Tedaj je iz nje prilezla vsakršna golazen: kače, žabe, kuščarji, miši« (Sm. 142).

Poleg treh osnovnih oblik (v razbojniški hiši, v pravljicah o spodletelem zdravljenju, razsekavanje carične) je zelo veliko posameznih primerov, v katerih je razsekavanje epizoda. Čeprav smo to lahko tukaj le bežno okarakterizirali, se je pokazala povezava pravljice z obredom. O tem ne govori le samo dejstvo, temveč tudi okoliščine in nekatere podrobnosti. Če ne drugega, o tem govori pogosta povezava tega

motiva z bajtico. Tudi za drugo posebnost tega motiva – vnos ali odstranjevanje kač iz telesa – lahko ugotovimo, da izvira iz obreda. In končno, to, da razsekani zmeraj oživi, kaže na naravo začasne smrti, pomladitev starca pa na človekov prerod ali novo rojstvo, na kar je zreduciran ves obred. Drugo vprašanje je, kako so te različice nastale. V jagini bajtici ali v razbojniški hiši nikoli ne izrežejo kač ali vragov. Tega vprašanja ni mogoče razrešiti s splošnim primerjalnim proučevanjem pravljice, pač pa z nadaljnjim proučevanjem vsakega sižeja posebej.

22. JAGINA PEČ

V navedenih primerih smo lahko opazili, da razsekana telesa pogosto skuhajo. Ogenj pomlajuje prav tako kot razsekavanje.

Vemo, da so bili med iniciacijskim obredom neofiti v najrazličnejših oblikah izpostavljeni delovanju ognja. Tu bi lahko sledili tem oblikam, jih primerjali med seboj, sledili odvisnosti ali neodvisnosti enih od drugih, proučili njihov razvoj in nastanek nadomestnih, omiljenih in simboličnih oblik. Vzporedno s tem bi veljalo proučiti izredno bogato, skoraj neizčrpno gradivo mitov in religioznih predstav, slediti, kako oblike sežiganja v mitih ustrezajo oblikam v obredu, in ugotoviti, zakaj, kako in kje se pojav spremeni v svoje nasprotje, ki se izraža v preobratu objekta sežiga: sežgane otroke zamenja sežgani sežigalec. To je gradivo za veliko socialno-zgodovinsko raziskavo. Tu že spet lahko postavimo zgolj osnovne mejnike, lahko nakažemo povezave.

Sežiganje, opekanje in kuhanje posvečevancev lahko izsledimo že na najzgodnejših nam znanih stopnjah posvetitvenega obreda. Spencer in Gillen sta zapisala te obrede med avstralskimi staroselci (Spencer, Gillen 1899, 351). Obred, kakršnega sta zapisala, je trajal veliko dni in je bil nekakšna predstava; ena od epizod je bila, da so že prej v zemljo izkopali podolgovato vdolbino take velikosti, da bi šlo lahko vanjo telo moškega. To tudi je »peč«. Enega od igralcev so položili v vdolbino, drugi mu je pokleknil k nogam, tretji pa h glavi. Zadnja dva sta upodabljala moška Arunta, ki pečeta človeka v zemeljski peči. Vsak od njiju se je s pomočjo bumeranga pretvarjal, da pekočega se poliva in zasipa njegovo telo z žerjavico; ob tem sta presenetljivo dobro oponašala zvoke cvrččega in pokljajočega mesa, ki se peče ... Tedaj je iz teme stopil četrti igralec, ki je predstavljal moškega žabjega totema iz časov Alčeringa (se pravi iz globoke davnine). Hodil je z negotovim korakom, nenehno vdihoval zrak, kakor da bi vohal meso, ki se peče; a očitno ni mogel ugotoviti, od kod prihaja vonj.

Tako pripovedujeta Spencer in Gillen. Zadnji izvajalec pride že proti koncu predstave. Posvečevanec je do takrat že zgorel. Nobenih sledov stare, smrtne, človeške narave ni ostalo, kar se izraža v tem, da ni mogoče ničesar več zavohati.

V tem primeru so obred izvajali simbolično. Včasih so ga izvajali bolj kruto. Fante so imeli na ognju od 4 do 5 minut. V Zgornji Gvineji so posvečevance »ubili, spekli in popolnoma spremenili« (Achelis 1919, 11). Obred v Viktoriji je opisan takole: »Močan ogenj, ki so ga zaneli prejšnjo noč, že dogoreva, tako da sta ostala le še pepel in žerjavica. Nad ognjem držijo oposumovo kožo, nanjo pa z lopatami nasipajo žerjavico in pepel. Fantje gredo pod kožo in obsujejo jih z žerjavico in pepelom.« Osebe, ki z lopato nasipajo žerjavico, imajo posebno ime (Mathews 1905, 873). Plazenje pod kožo je očitno poznejša oblika plazenja skozi žival. V Melaneziji se je posvečevanec plazil skozi dolgo ozko stavbo, pri čemer so ga polivali s kropom (Schurtz 1902, 385).

Vemo, da je fant pri posvetitvi domnevno dobil novo dušo in postal nov človek. Tu se srečujemo s predstavo o očiščujoči in pomlajujoči moči ognja – predstavo, ki se nato vleče do krščanskih vic.

V Oceaniji že prejšnji večer »zakurijo velikanski ogenj. Moški ukažejo neofitom, naj sedejo k njemu. Sami moški posedejo v več tesnih vrst za njimi. Na lepem pograbijo nič hudega sluteče fantke in jih držijo blizu ognja, dokler jim ne sežge vse dlake na telesu, pri čemer mnogi dobijo opekline. Nobeni kriki ne pomagajo« (Nevermann 1933, 25). Veliko raznovrstnih primerov nadomestnega sežiga lahko najdemo v Boasovem delu o socialni ureditvi plemena Kvakiutl.

Sežiganje, obžiganje, opekanje v vseh teh primerih vodi k velikanskemu blagru, k tistemu blagru, h kateremu vodi ves obred sploh, se pravi k tistim sposobnostim, ki jih potrebuje polnopraven član rodovne skupnosti.

Vemo, da ves obred predstavlja spust v podzemlje. Tisto, kar se je dogajalo s posvečevanci, se je dogajalo tudi z umrlimi. Na Prijateljskem otočju (Tonga) so si predstavljali, da »dušo kuhajo ali pečejo v zemeljski peči, podobno kot pečejo v zemlji prašiče, nato pa so jo položili v košaro iz listov kokosove palme, preden so jo izročili tistemu bogu, ki ga je umrlí častil v življenju. To ljudožersko božanstvo ga je zdaj pojedlo, potem pa je s pomočjo nekega nerazložljivega procesa umrlí in raztrgani človek emaniral iz telesa božanstva in postal nesmrten« (Frazer 1913–1924, 2, 315).

Ne bomo se ustavljali na stopnji prvobitnega mita, predstavljenega z obsežnim gradivom, ampak bomo prešli naravnost k pravljici, kjer bomo najprej sledili sežiganju kot blagru. V novgorodski pravljici fantka oddajo v uk »gozdnemu dedu«. Njegove hčere zakurijo v peči. »Ded vrže fantka v peč – ta se tam na vse načine preobrača. Ded ga vzame iz peči in vpraša: ›Že kaj veš?‹ ›Ne, nič ne vem‹ (trikrat; peč se že rdeče razžari). ›No, si se zdaj česa naučil?‹ ›Več vem kot ti, dedek,‹ odvrne fantek. Pouk je končan, gozdni ded naroči očetu, naj pride po sina.« Iz nadaljevanja vidimo, da se je fantek naučil spreminjati se v živali (Sm. 72). V vjatski pravljici fantek prav tako pride h gozdnemu učitelju. Oče ga hoče odpeljati. »›Ne, ne dam ga. Še v kotlu ga moram skuhati.‹ Zakuri na ognjišču, postavi nanj kotel, zagrabi sina in ga vrže v kotel. Ta skoči ven nepoškodovan. Drugikrat ga vrže, spet mu ni nič. ›Je že?‹ ›Ne, še enkrat ...

Zdaj pa veš več od mene, tako naj bo« (ZV 30). Tu se fantek nauči razumeti vreščanje ptic. V obeh primerih je ohranjena prvotna lovska osnova: tisti, ki opravi posvetitev, si pridobi lastnosti živali. V gradivu Bolteja in Polivke (Bolte, Polivka 1913–1932, 3, 147) lahko najdemo še nekaj primerov, kjer se sežgani spremeni v žival. Iz te predstave izvirajo tudi legende o kovaču, Kristusu in vragu, ki stare prekujejo v mlade. Ko zgorijo, si pridobijo mladost.

A ob tej predstavi o sežigu kot o blagru je že zelo zgodaj obstajala druga, njej nasprotna. Za zdaj samo ugotavljamo dejstvo, razložili pa ga bomo potem, ko proučimo gradiva.

Tak negativen odnos imamo, denimo, na Cookovem otočju. Tu so domnevali, da se duša po nekaj dogodivščinah znajde v mreži strašnega bitja, ki se imenuje Miru. »Končno,« piše Frazer, »so izvlekli mrežo z dušo, ki so jo zdaj, napol dušečo se in drhtečo, peljali k strašni čarovnici Miru, znani pod imenom Rdeča, ker je njen obraz odseval puhtečo vročino večno goreče peči, v kateri je kuhala svoje nezemeljske žrtve. Najprej jih je sicer res nahranila in jih mogoče zredila s črnimi hrošči, rdečimi zemeljskimi črvi, raki in drobnimi pticami. Ko so se okrepčali, so morali izpiti skodelico močnega napitka kava-kava, ki so ga skuhale prelepe roke štirih lepotic, čarovničinih hčera. Duše, ki jih je ta omamni napoj opijanal, so se brez vsakršnega odpora pustile odnesti k peči in so se tam skuhale« (Frazer 1911).

Kdo ne bi v tem prepoznal otrok, ki so prišli k čarovnici, ta pa jih je redila, da bi jih potem pojedla?

Pri tem primeru je zanimivo, da ni nobenega boja proti sežigu. V oči nam pade popolna neizogibnost tega, kar se dogaja, zapečatenost duše. To gradivo je bilo zapisano na Cookovih otokih, tisto gradivo, ki smo ga navedli pred tem in v katerem sežig povzroči pobožanstvenje, pa je bilo zbrano nedaleč stran – na Prijateljskem otočju (Tonga). Torej imamo na istem območju diametralno nasprotno predstavo. Se pravi, da ne gre za teritorialni princip, pač pa za nekaj drugega: usoda duše je odvisna od socialnega položaja umrlega. Sežig je smrten za ženske, otroke, za vse, ki umrejo naravne smrti. Ti se ujamejo v mreže Rdeče Miru, to pa pomeni dokončno smrt, uničenje na veke. Oni pa, ki so ubiti v boju, ter vojščaki in poglavarji nasploh, umrejo drugače: njihove duše skozi rog odidejo v nebesni svet, v večno življenje.

Ta dvojnost se torej pojavlja z zametki socialne diferenciacije.

Vemo, da so bili miti tabuirane, svete zgodbe. Podrobneje bomo to videli v zadnjem poglavju. Toda s »profanacijo« zgodbe, povezano z izpopolnjevanjem orodij in razkrojem magije, v zvezi s tem pa tudi socialnim razslojevanjem, prevlada »profana« verzija, se pravi verzija, ki zanika dobrobit sežiganja in obrne njegovo ost proti sežigalcu, ki ga zdaj vržejo v peč. Ob tem pa se za socialne vrhove, za poglavarje, junake, polbogove in pozneje bogove vseeno pripoveduje arhaična verzija, ki je zrasla iz obreda.

Zanimivo si je s te strani ogledati antično gradivo. Nastopajoči liki so bogovi in junaki. V Homerjevi himni Demetra, boginja zemlje, plodnosti in podzemnega carstva, med iskanjem hčere pride v Kelejevo hišo. Tu živi neprepoznana, sprejmejo jo kot dojljo dojenca Demofonta. »Demetra je privolila, da ostane tam in postane dojenčeva dojlja. Vzela je otroka v svoje nesmrtnne roke in si ga položila k dehtečim prsim; in materino srce se je veselilo« (Homerjeve himne 54). Tako je Demetra vzgajala Demofonta, in otrok je odraščal podobno kot bog, ni pil pri prsah in ni jedel kruha; a Demetra ga je vsak dan natirala z ambrozijo, kakor da bi bil res potomec bogov, nežno je dihala vanj, držeč ga v naročju, ponoči, ko je bila z otrokom sama, pa ga je skrivaj prepuščala moči ognja kakor poleno, saj je bila otroku naklonjena in z veseljem bi mu podarila nesmrtnost.

Tako pravi Homerjeva himna. Kot rečeno, do sežiga tu ne pride. Otrokova mati neke noči opreza za Demetro, zgrožena zagleda svojega otroka v ognju in zakriči; boginja pa ga, besna na nerazumno mater, potegne iz plamena in mu tako vzame nesmrtnost. Predmet mita je bolj upiranje sežigu kot sam sežig.

Popolnoma isto vidimo v mitu o Peleju in Tetidi. Tedida, Ahilova mati, ponoči potaplja sina v ogenj, da bi v njem uničila, izžgala smrtno naravo njegovega očeta Peleja in mu dala božanskost in nesmrtnost. A Pelej opreza za njo in ji sina iztrga (Tronski 1934, 531). V antiki do sežiga torej ne pride več. Tu motiv sežiga že peša. S tem v zvezi preide v predstave o onstranstvu, in te predstave so zelo blizu pravljici. Čeprav so nastopajoči liki v mitu bogovi in polbogovi, ljudje, ki bi morali postati bogovi, zaradi »nerazumevanja« navadnih ljudi to ne postanejo. Zgodovinski proces reinterpretacije je tu popolnoma jasen.

Enako je tudi pravljica, poleg tega, da je ohranila arhaične oblike sežiga, pri katerem sežgani pridobi sposobnosti, potrebne lovcu in poglavarju, ohranila tudi nasprotno razumevanje sežiga kot groze, ki se ji junak srečno izogne. Primerov tu ne bomo navajali, saj so preveč znani.

23. UMETNOST ZVIJAČ

Če so naša opažanja o povezavi pravljice s posvetitvenim obredom pravilna, tedaj osvetljujejo še en siže, in sicer pravljico *Učenje zvijač* ter ves tisti kompleks, pri katerem se junak, izgnan ali poslan od doma, vrne s kakšno nenavadno večščino, znanjem ali spretnostjo. V pravljici *Učenje zvijač* starši, včasih po lastni volji, včasih iz potrebe oddajo sina v uk. Zdelo bi se, da je to čisto realističen element, in res, junak se včasih (še zlasti v nemških pravljicah) vrne kot spreten mojster kakšne obrti, še pogosteje pa ne figura učitelja, ne okoliščine, ne načini učenja, ne pridobljeno znanje niti najmanj ne spominjajo na zgodovinsko stvarnost 19. stoletja, so pa zelo podobni zgodovinski stvarnosti daljne preteklosti.

Učitelj, h kateremu pride fantek, je častitljiv stavec, čarovnik, gozdni škrat, modrec. Živi onstran morja. »Onstran morja neki učitelj poučuje razne nauke« (Hud. 94). Je »onstran morja«, »onstran reke«, se pravi, nekje v drugem carstvu, včasih v drugem mestu. »Onstran Volge, v mestu je bil tak mojster, učil je razne jezike in razne spretnosti, in lahko se je spremenil v marsikaj. Poučeval je mlade ljudi – fante, vzel jih je od očetov in mater za tri leta« (Sad. 64). Včasih se prikaže iz groba, če rečeš »oh« (Af. 251). Pojavi se, če sedeš na štor. To je »gozdni ded« (Sm. 72). Iz teh primerov se vidi, da učitelj pride iz gozda, živi v drugem carstvu, vzame staršem otroke in jih za tri leta odpelje v gozd (resp. za eno leto, za sedem let).

Česa se torej junak nauči? Nauči se spreminjanja v živali ali jezika ptic. »Oddali so ga, da bi se učil raznih jezikov, k nekemu modrecu ali vedežu, da bi znal vsak jezik – pa naj zapoje ptica, zarezgeta konj, zableja ovca; no, skratka, da bi znal vse!« (Af. 252). Uči se čarovništva: »Daj mi ga za čaranje« (ZP 57). »Oddam ga, da se nauči ptičjega jezika« (Af. 253). Ko je uk končan, je o njem rečeno: »Tvoj sin je v nauku dober, mogočen« (Hud. 19). »On pa je premogel veliko čarovno moč in zvijačnost; ne le, da je vedel, kaj je bilo, ampak tudi, kaj bo« (Hud. 19).

Skoraj nikoli ni navedeno, kako pouk poteka. Prej smo omenili, da v enem primeru junaka skuhajo v kotlu, od česar tudi pridobi svoje vedežno znanje (Sm. 72). Skoraj nikoli tudi ni opisano učiteljevo bivališče. Le v enem primeru izvemo, da je to »hiša na vrtu«, v kateri živi 12 mladeničev (Hud. 94; o motivu hiše gl. spodaj § 30). V drugem primeru slišimo o »širokem učnem internatu« (Sad. 64).

Vse te posameznosti: učiteljeva gozdna narava, odhod otrok od staršev, čarovniška narava učenja, spretnost spreminjanja v živali ali razumevanja jezika ptic itd. – vse te posameznosti nas navajajo k temu, da tudi ta krog motivov pripišemo istemu pojavu, h kateremu spadajo prejšnji motivi.

Posvetitveni obred je bil šola, pouk v pravem pomenu besede. Ob posvetitvi so mladeniča vpeljali v vse mitske predstave, obrede, rituale in postopke plemena. Raziskovalci menijo, da so jih tu učili nekega skrivnega nauka, torej so pridobivali znanje. Res so jim pripovedovali plemenske mite. Neki očividec pravi, da so »sedeli tiho in se učili od starcev; to je bilo podobno šoli« (Webster 1908, 7). A vseeno bistvo ni v tem. Stvar ni v znanju, temveč v veščinah, ne v spoznavanju navideznega sveta narave, temveč v vplivu nanj. Prav to stran zadeve dobro odraža pravljica *Učenje zvijač*, kjer se, kot je rečeno, junak nauči spreminjati se v živali, torej pridobi večino, ne znanja.

Ta vzgoja ali uk je bistvena poteza posvetitve povsod po svetu. V Avstraliji (Novi Južni Wales) so starci učili mlade »igrati krajevne igre, peti plemenske pesmi in plesati nekatere plese »korroboris«, ki so bili ženskam in neposvečenim prepovedani. Uvajali so jih tudi v svete tradicije (pripovedi) plemena in v njegove nauke« (Webster 1908, 50). Spet lahko ugotovimo, da se je moment pripovedovanja umaknil v ozadje pred

momentom dejanja. »Obredi ... so groba, toda pogosto zelo ekspresivna dramatizacija mitov in legend. Maskirani in kostumirani igralci predstavljajo živali ali božanska bitja, katerih zgodbo pripovedujejo miti« (Webster 1908, 178). V tem sporočilu se skriva predpostavka, da so miti prvotnejši od dramskega dogajanja – »mit se dramatizira«. Nam pa se zdi, da je ravno nasprotno. Prvotno je dramsko dogajanje, mit pa se razvije pozneje. O tem nas še posebej prepriča Avstralija, ki ima zelo kompleksne in dolge dramske predstave, medtem ko so miti kratki, skrajno zmedeni, amorfni in za Evropejca pogosto nerazumljivi (Gennep 1905). Te predstave in plesi niso bili teater, bili so magičen način vplivanja na naravo. Posvečenca so vseh plesov in pesmi učili zelo skrbno in dolgo. Najmanjša napaka bi bila lahko usodna, lahko bi pokvarila vso ceremonijo. Mimogrede naj omenimo, da v beloruski pravljici medved izpusti pastorko šele potem, ko mu ta zableše. V Boasovem zborniku so primeri, ko se junak odpravi v »drugo carstvo« in prinese od tam plese, ki jih nato uči plesati svoje pleme.

Fanta tu naučijo tistih plesov in ceremonij, ki so del jesenskih, spomladanskih in zimskih obredov, njihov namen pa je povečati število divjadi, priklicati dež, izboljšati letino, odgnati bolezen itd. (Webster 1908, 183).

Junaki ruske pravljice od gozdnega učitelja ne prinesejo plesa, pač pa magične sposobnosti. A tudi ples je bil izraz ali način uporabe teh sposobnosti. Pravljica je ples izgubila; ostali so le gozd, učitelj in magične veščine. Toda v pravljicah drugih tipov lahko najdemo tudi nekatere sledove plesa. Plesali so ob glasbi, in glasbila so veljala za sveta, prepovedana. Hiša, v kateri je potekala posvetitev in kjer so posvečevanci včasih tudi nekaj časa živeli, se je imenovala »hiša flavt« (Schurtz 1902, 295; Parkinson 1907, 641). Zvok teh flavt je veljal za glas duha. Če to upoštevamo, postane jasno, zakaj junak v gozdni bajtici tako pogosto najde gusli samogode, piščalke, gosli itd. Ob zvoku teh gusli morajo vsi plesati. Junak si pridobi oblast nad plesom. Narava tega plesa se seveda popolnoma spremeni. »Zaidejo s poti. Tam stoji bajtica. Stopijo vanjo ... Gleda in gleda, pa zagleda piščalko pod preklado. Začne igrati na piščalko« (ZP 43). Na zvok se pojavi Sam-komolec-visok. Zvok piščalke priključuje duha.

V eni verziji pravljice *Gusli samogode* delajo gusli iz človeških kit. »Odpeljal jih je mojster v delavnico, brž enega človeka na stroj razpel in začel iz njega kite vleči« (Sm. 4). To, da so sveta glasbila delali iz človeških kosti, je znano. Pa tudi ples se je megleno ohranil v pravljici. »Potem se Nikita začne razgledovati po bajtici, zagleda na okencu majhno piščalko, jo vzame, si jo pristavi k ustnicam in začne piskati. Pogleda: kakšno čudo je zdaj to? Slep brat pleše, bajta pleše, pa miza, klop in posoda – vse pleše« (Af. 199). Na zvok se pojavi jaga baba. »Veseli se odpravi s svojimi goslimi, postavi se k boru (z brati se je naselil v gozdu). K Veselemu pristopi jaga baba. »Kaj delaš, Veseli?« »Na gosli igram.« Odvrže [jaga baba] vedra ... in začne plesati« (Ž. d. 269). V vjatski pravljici (ZV 40) vojak, ki je odslužil svoj rok, prenočuje v štibeltu pri siroti. Tu je tudi velika okrašena hiša (o hiši pozneje). Vojak prenoči v hiši. »Potem

začnejo besi uganjati norčije. Pa jim zmanjka vseh norčij. »Vojak, daj, uganjaj jih ti: nam jih je zmanjkalo.« Označevanje gozdnega plesa kot »norčij besov« je zelo zanimivo in značilno. Pomembno je tudi, da pride na vrsto junak, da tudi njega prisilijo v nekakšen mimični nastop.

V permski pravljici so v prepovedani shrambi velike hiše tri dekleta. Vanjuša jim da oblekice. »Nadele so si oblekice, ga prijele pod pazduho in začele plesati kadriljo« (ZP 1). Da v oblekah in krilcih deklet lahko vidimo totemske maske in kostume, smo že govorili. In končno, kot navaja Dmitrij Zelenin, se religiozni obredi pogosto spremenijo v igre (Zelenin 1936, 237). Mogoče so skrivalnice z medvedom v gozdni bajtici odraz plesov, ki so se jih učili v gozdu.

Primerjalna karakterizacija pravljичnega in narodopisnega gradiva kaže na njuno tesno povezavo.

24. ČAROBNO DARILO

Videli smo že, da pravljica dá junaku v roke kakšno čarobno darilo, s pomočjo katerega ta doseže svoj cilj. To darilo je bodisi kakšen predmet (prstan, brisača, kroglica in še marsikaj) ali žival, povečini konj. Vidimo tudi, kako tesno je jagina podoba povezana s posvetitvenimi obredi. Ali je v teh obredih kaj, kar bi ustrezalo prejemu darila?

Vprašanju pomočnika namenjamo posebno poglavje. Tu nas bo za zdaj zanimal samo moment predaje pomočnika v povezavi s proučevanjem obreda. Očitno ni le to, da je v posvetitvenih obredih tak moment obstajal, temveč tudi, da je zasedal osrednje mesto, pomenil je vrhunec vsega obreda. Junakove magične sposobnosti so bile odvisne od tega, da je dobil pomočnika, ki so ga angleški narodopisci ne preveč posrečeno poimenovali duh varuh (guardian spirit). Webster o tem pravi: »Povsod je bilo med ženskami in neposvečenimi otroki razširjeno verovanje, da imajo starejši, mojstri posvetitvenih obredov, določene skrivnostne in magične predmete, in da razkritje teh predmetov posvečencem pomeni osrednji in najizrazitejši del obreda« (Webster 1908, 61). In nekje drugje: »Temeljna doktrina je bila vera v osebne duha varuha (se pravi pomočnika), v katerega so se z obredi falične narave domnevno spremenili člani združenja« (Webster 1908, 125). Schurtz pravi, da se ves obred posvetitve fantkov »zreducira na pridobitev duha varuha, na pridobitev magične moči manitu« (Schurtz 1902, 396). Podrobneje bomo proučili to vprašanje v naslednjem poglavju. Spoznali bomo pomen prstanov, paličic, kroglic in drugih predmetov ter doumeli povezavo junaka z njegovimi pomočniki – živalmi. Tu je dovolj, če rečemo, da je bil pomočnik varuh povezan s plemenskim totemom.

25. JAGA – TAŠČA

Vendar pri jagini podobi še ni vse jasno. Iz vsega navedenega se vidi, da jago zbližujemo z osebo ali masko, ki izvaja posvetitveni obred. Tu pa se nekaj ne ujema. Jaga je bodisi ženska bodisi žival. Njena živalska podoba se imenitno ujema z vsem, kar vemo o tem obredu. Velikega učitelja in prednika, ki je izvajal obred, so si pogosto zamišljali kot žival, nosil je njeno masko. Če pa govorimo o njegovi človeški podobi, si ga – čeprav v narodopisnih gradivih to ni omenjeno – kljub vsemu predstavljamo kot moškega, ne kot žensko. Oglejmo si nekoliko поблиže tako jago kot obrede.

Eden od namenov obreda je bil pripraviti fanta na poroko. Očitno takrat, ko je veljala eksogamija, posvetitvenega obreda niso opravljali predstavniki fantove rodovne skupnosti, marveč druga skupina, in sicer tista, s katero je bila dana skupina endogamna, torej tista, iz katere si bo posvečevanec vzel ženo. To je avstralska posebnost in, kot lahko domnevamo, najstarejša oblika posvetitev (Webster 1908, 139). Preden so dekile oddali v zakon fantu iz druge skupine, je ženina skupina fantka obrezala in posvetila.

Mathews je v Viktoriji opazil še neko drugo okoliščino: »Pomočnik (ki ga dobi fantek) ne sme izhajati iz posvečevančevega rodu: izbere ga kdo od gostov (na slovesnosti) iz plemena, ki se mu bo fantek pridružil s poroko« (Mathews 1905, 875). Kot bomo videli v poglavju o pomočnikih, se ta pomočnik deduje. Tu vidimo, da se deduje po ženski liniji.

Pravljica je ohranila tudi to situacijo. Opazimo lahko naslednje: če je jaga ali druga darovalka ali stanovalka bajtice sorodstveno povezana s katerim od junakov, je vselej sorodnica junakove žene ali matere, nikoli samega junaka ali njegovega očeta. V vjatski pravljici reče: »Ah ti detece! Ti si moj rodni nečak, tvoja mamica je moja sestra« (ZV 47). Te »sestrice« tu ne smemo razumeti dobesedno. Te besede v sistemu drugačnih sorodstvenih oblik pomenijo, da njegova mati pripada isti rodovni skupnosti kot sama jaga. Ta primer je še jasnejši, kadar je junak oženjen. V tem primeru je rečeno: »moj zet/svak je prišel,« torej je jaga mati/sestra njegove žene, pripada isti skupnosti kot ona. »Moj zet je prišel« (ZV 32). »Ta starka je tvoja tašča« (Sad. 9). »Ti si pa moj nečak,« reče« (Sev. 7). »Uh, svak je prišel« (K. 7). »Moja rodna nečakinja je (carična)« (K. 9) idr.

Zelo zanimiv primer imamo v permski pravljici (ZP 1). Tu junak med iskanjem izginule žene zaide k jagi. »Kje si ti, mili prijatelj, živel?« »Šest let sem živel pri dedu kot učenec; on me je oženil z najmlajšo hčerjo.« »Oh, kakšen bedak si! Živel si pri bratu mojem, vzel pa si nečakinjo mojo.« Tu je veliki učitelj jagin brat. V tem primeru junak ni mož jagine sestre, temveč nečakinje. Seveda so vse to samo nejasne indikacije. To, da junak ne bi nikoli slišal za svojo taščo, ki živi v gozdu, in ničesar vedel o njej, bi bilo zelo čudno, če pod taščo, tetko, sestrico itd. razumemo tisto, kar

to pomeni za nas. Če pa predpostavljamo, da so tašča, sestra itd. nadomestile druge oblike sorodstva in da junak s tem, ko pride v bajtico, pride k ženinim »sorodnikom« po liniji totemskega, ne pa družinskega sorodstva, tedaj ni v tem nič presenetljivega, v luči Webstrovih opažanj pa postane razumljivo tudi to, zakaj v gozdu sreča prav ženine sorodnike in ne svojih.

Vsa ta gradiva pojasnjujejo oblike junakovega sorodstva z jago, vendar še ne razložijo dokončno, zakaj je jaga ženska. Vseeno pa pokažejo, da je razlago treba iskati v matriarhalnih odnosih preteklosti. Zdaj smo videli, da je posvetitev potekala prek ženinega rodu. Obstajajo nekatera gradiva, v skladu s katerimi posvetitev ni potekala le prek ženinega rodu, ampak prek ženske v dobesednem smislu: posvečevanec se je začasno spremenil v žensko. Po drugi strani so si duha voditelja lahko zamišljali kot žensko. Temu se bomo zdaj posvetili.

26. TRAVESTIZEM

V gradivih, ki smo jih tu vzporejali, je neko neskladje. Iz celotnega poteka primerjave se vidi, da bi morala jaga po skupku svojih lastnosti in funkcij v pravljici ustrezati tisti figuri ali tisti maski, pred katero stopi posvečevanec. Kljub temu pa se iz gradiv, ki smo jih tu navedli, ne vidi, da bi si osebo, ki izvaja obred, predstavljali kot žensko ali da bi bila res ženska. Jaga in gozdni učitelj v pravljici predstavljata medsebojni ekvivalent: oba sežigata otroke ali jih kuhata v kotlu. A kadar to stori ali neuspešno poskuša storiti jaga, to sproži obupen odpor. Če pa to stori gozdni učitelj – učenec pridobi vsevednost. Vendar je tudi jaga dobrotljivo bitje. Njene darove smo že spoznali. Med podobo jage in podobo gozdnika-čarovnika pravljica razkriva sorodnost.

Obstajajo za to sorodnost kakšni zgodovinski vzroki? Pravljica nas napeljuje na misel, da je tudi v obredu nastopala ženska.

V večini primerov popotniki ali raziskovalci, ki so zapisali ali opisali ta obred, ne govorijo ničesar o tem, da bi bile mojstrice obreda ženske. V nekaterih primerih pa vidimo, da so tu igrali vlogo moški, preoblečeni v ženske. Po drugih podatkih so imeli vsi člani zvez eno skupno mater – starko. Oglejmo si nekatere primere, ki se nanašajo na to. Nevermann takole opisuje začetek obreda v nekdanji nizozemski Novi Gvineji, pri plemenu Marind-anim: »Moški, preoblečeni v starke, z ženskimi predpasniki, pisano pobarvani in z okli nad usti v znak, da ne smejo govoriti, so se približali majo-anim (se pravi posvečevancem). Ti so se oklenili vratov »pramater« in one so jih začele vleči na skrivni kraj. Tu so jih odvrogle na tla in oni so se pretvarjali, da spijo« (Nevermann 1933, 74). To ni nič drugega kot mimična upodobitev ugrabitve, ko starka ugrabi otroka in ga odvede v gozd. V skladu s tem so tudi miti: dobrotnik-darovalec je ženska. Dorsey je zapisal naslednjo zgodbo: človeku se sanja, naj si na

glavo položi glino, odide na hrib in stoji tam dneve in noči. Tako stoji štiri dneve. Peti dan ga obkrožijo orli. Velik rdeč orel reče: »Sem ženska, ki živi na nebu, prihajam k ljudem in jim dajem sanje. Nekaj ti bom poslala, ti pa moraš pritrditi moja peresa na palico, ki bo zate čarobna palica.« Obišče ga bivol in mu da nadaljnji pouk: »Orel, ki je prišel k tebi, vlada vsem živalim.« Ko se človek vrne domov, ustanovi »zvezo bivoljih plesalcev« in uči svoje pleme plesov in pesmi bivola (Dorsey 1904, 68).

V tem mitu, ki odraža pridobitev šamanstva, je zanimivo, da je žival, ki se javi neofitu, ženska.

V ženski naravi takih bitij lahko tako kot v jagini ženski naravi vidimo odraz matriarhalnih odnosov. Ti odnosi so v navzkrižju z zgodovinsko razvijajočo se oblastjo moških. Kako se izmotajo iz tega navzkrižja? Takrat, ko je obstajal iniciacijski obred, bi se moral ta proces že končati: obred je pogoj za sprejem v *moško zvezo*. Iz tega navzkrižja se izmotavajo različno: vodja obreda se *preobleče* v žensko. Je moški-ženska. Od tod vodi neposredna linija do bogov in junakov, preoblečenih v ženske (Herakles, Ahil), in do hermafroditizma številnih bogov in junakov. Obstaja še ena rešitev: obred izvajajo moški, a nekje v skrivnostni daljavi je ženska – mati članov zveze. Zdi se, da je ta oblika bolj razširjena od drugih. Navedimo nekaj primerov. »Vse maske plemena (Nova Britanija) imajo skupno mater. Ta bojda živi na kraju, kjer se zbira zveza nosilcev maske« in je neposvečeni nikoli ne vidijo ... O njej pravijo, da je bolna, da ima ognjike in da zaradi tega ne more hoditi« (Nevermann 1933, 119). Hromost te skrivnostne matere ustreza jagini nesposobnosti za hojo. V zvezi Duk-Duk se najpomembnejši duh imenuje Tubuan. »Imajo ga za žensko in mater vseh mask Duk-Duk (se pravi vseh, ki nosijo masko). Verjetno je bil prvotno ptičji duh, a to je iz zavesti domačinov skoraj izginilo« (Nevermann 1933, 88; Parkinson 1907, 578). Nevermann tudi poroča, da so na praznovanja prihajale čudne figure, »ki so imele obenem falus in dojke in so se neopozorjenemu opazovalcu zdele hermafroditi. Toda domačini ostro zavračajo tako razlago in poudarjajo, da si jih zmeraj predstavljajo samo kot moške.« In končno, samega posvečevanca si včasih zamišljajo spremenjenega v žensko. Njegovo skrivno ime je včasih žensko (Nevermann 1933, 126, 99). Najvišja stopnja posvetitve vključuje spretnost spreminjati se v žensko (Parkinson 1907, 605). Zelo veliko primerov travestizma prinaša indijsko pripovedništvo. A tudi tukaj ugotovimo, da do spreminjanja v žensko pride v gozdu. Ta gozd je preklet – v njem se moški spreminjajo v ženske, zato se ga moški izogibajo – očiten rudiment prepovedanega gozda.¹⁶

Ta gradiva zadoščajo za ugotovitev, da je razlaga Olge Freidenberg, češ da je »žensko-moška travestija metafora za spolno zlitje: ženska postane moški, moški pa ženska« popolnoma napačna (Freidenberg 1936, 103). Za nas ni pomemben

¹⁶ Hertel, 1924, 14. – V Hertlovem aparatu (371) je veliko vzporednic, večinoma iz antike. Gl. tudi: Benfey.

travestizem sam po sebi, pač pa kot dejavnik, ki pojasnjuje jagino žensko naravo in navzočnost njenega moškega ekvivalenta v pravljici. Učitelj-gozdnik je zgodovinski, ženska, starka, mati, gospodarica, darovalka čarobnih lastnosti pa je predzgodovinska, izjemno arhaična, jo pa po rudimentih lahko zasledimo v obrednih gradivih. Jaga je ženska iz istega razloga, iz katerega se tudi sibirski šaman pogosto predstavlja kot ženska, hermafrodit ali kostumiran moški z ženskimi atributi. Za nas je pomembno, da tu najdemo povezavo, ta povezava pa izhaja celo iz maloštevilnih gradiv, ki so tu selektivno navedena.

27. SKLEP

Proučevanje jage je končano. Pred nami se je razsula v vrsto podrobnosti in posameznih potez. Te moramo zdaj spet sestaviti v celoto.

Tu pa se izkaže, da se ne dajo sestaviti. Jaga ugrabiteljica, ki hoče skuhati ali speči otroke, in jaga darovalka, ki izprašuje in nagrajuje junaka, nista ena celota. Obenem pa tudi nista popolnoma različni figuri, ki bi ju povezovalo zgolj ime.

V glavnem se je izkazalo, da je jaga ugrabiteljica povezana s kompleksom posvetitve, in z njim je prav tako povezano dejanje izročitve pomočnika. Jagini atributi ter nekatera njena dejanja in vzkliki pa so povezani s predstavami o človekovem prihodu v carstvo smrti. Ta dva kompleksa pa se med seboj nikakor ne izključujeta. Nasprotno, sta v bližnjem zgodovinskem sorodstvu.

Odhod otrok v gozd je bil odhod v smrt. Zato gozd nastopa kot bivališče jage, ki ugrablja otroke, pa tudi kot vhod v Had. Med tem, kar se je dogajalo v gozdu, in resnično smrtjo niso delali posebnih razlik. A obred odmre, smrt pa ostane. Tisto, kar je bilo del obreda, tisto, kar se je dogajalo s posvečevancem, se zdaj dogaja samo še z umrlimi. S tem ne pojasnimo le tega, da je in tukaj in tam gozd, temveč tudi to, da mrtvece kuhajo in pečejo že od zelo zgodnjih časov, tako kot so to počeli s posvečevanci, ter to, da so posvečevanca preizkušali po vonju, pozneje pa so po vonju preizkušali prišleka na oni svet.

A to še ni vse. S pojavom poljedelstva in poljedelske religije se vsa »gozdna« religija spremeni v zle duhove, veliki mag v zlobnega čarovnika, mati in gospodarica divjih živali pa v čarovnico, ki zvleče otroke k sebi, da bi jih požrla, in to sploh ne simbolično. Tista ureditev, ki je uničila obred, je uničila tudi njegove ustvarjalce in nosilce: čarovnico, ki sežiga otroke, samo zažge pravljicar, nosilec epske pravljичne tradicije. Tega motiva ni nikjer – ne v obredih ne v verovanjih. Pojavi pa se, takoj ko zgodba začne krožiti neodvisno od obreda, in kaže, da siže ni nastal v času tiste ureditve, ki je ustvarila obred, temveč v času ureditve, ki jo je nadomestila in je spremenila sveto in strašno v napol junaško, napol komično grotesko.

POGLAVJE IV. VELIKA HIŠA

I. GOZDNA BRATOVŠČINA

1. HIŠA V GOZDU

Jaga še zdaleč ni edini darovalec v pravljici. Zdaj bi morali proučiti še druge oblike darovalca. Ker pa smo se že dotaknili posvetitvenega obreda, bomo najprej sledili vsemu, kar se je še nanašalo na ta obred, potem pa bomo obravnavali druge darovalce.

Doslej smo proučevali le sam akt obreda. A sam akt je le ena od njegovih faz. Ima pa še eno fazo, povezano z vrnitvijo neofita domov.

Po aktu posvetitve so pri različnih ljudstvih in na različnih krajih opazili tri različne oblike nadaljevanja ali prekinitve stadija posvetitve: 1) posvečenec je potem, ko so se mu zacelile rane, odšel naravnost domov ali pa tja, kjer naj bi se oženil; 2) ostal je v gozdu, v bajtici, kočici ali kolibi, in prebival tam še nekaj časa, mesece ali celo leta; 3) iz gozdne bajtice se je za nekaj let preselil v »moško hišo«.

Med časom posvetitve in življenjem po njej, bodisi v gozdu bodisi v moški hiši, ne moremo potegniti natančne ločnice. Ti pojavi sestavljajo kompleks. Vseeno pa v primeru, če se posvečenec ni takoj vrnil domov, lahko ločimo dva momenta: moment posvetitve v ožjem smislu in obdobje, ki mu sledi in traja do poroke. To obdobje ter okoliščine, ki spremljajo junakovo vrnitev, bodo zdaj predmet našega zanimanja.

Najprej pa moramo opredeliti termin »moška hiša«. Moške hiše so posebne vrste institucija, značilna za rodovno ureditev, ki izgine ob vzniku sužnjelastniške države. Njen nastanek je povezan z lovom kot osnovno obliko proizvodnje materialnega življenja ter s totemizmom kot njenim ideološkim odrazom. Tam, kjer se začne razvijati poljedelstvo, ta institucija še obstaja, vendar se začenja izrojevati in včasih dobi popačene oblike. Funkcije moških hiš so raznolike in nestalne. Vsekakor lahko trdimo, da v določenih primerih del moške populacije, in sicer mladi fantje, od takrat, ko dosežejo spolno zrelost, pa do poroke ne živijo več v družinah svojih staršev, ampak se preselijo v velike, posebej v ta namen zgrajene hiše, ki jim navadno rečemo »hiša moških«, »moška hiša« ali »hiša samskih«. Tu živijo v svojevrstnih komunah.

Navadno so vsi posvečeni moški združeni v zvezo, ki ima določeno ime, določene maske itd.

Funkcije zveze so prav tako zelo široke in raznolike. Pogosto je v njenih rokah dejanska oblast nad celotnim plemenom. Moške hiše so zbirališče članov zveze. Tu

potekajo plesi, ceremonije, včasih so tu shranjene maske in druge plemenske svetinje. Včasih sta na eni ploščadi dve hiši – ena majhna (v njej poteka obrezovanje) in ena velika. Oženjeni navadno ne živijo v njej.

Podrobna slika organizacije moških zvez ali, po angleški terminologiji, »tajnih zvez«, je podana v delih Frobeniusa, Boasa, Schurtza, Webstra, Loeba, van Gennepa, Nevermanna idr. (gl. zgoraj, pogl. II, § 4).

Pravljica je ohranila izredno jasne sledove institucije moških hiš. Ko junak odide z doma, pogosto nepričakovano zagleda pred sabo na jasi ali v gozdu posebne vrste zgradbo, ki je večinoma imenovana preprosto »hiša«.

Proučevanje te hiše pokaže, da po skupku svojih značilnosti ustreza zgoraj omenjenim »moškim hišam«. Oglejmo si vse posebnosti te hiše v pravljici.

Ta hiša junaka v marsičem preseneti. Predvsem ga osupne s svojo velikostjo. »Vozijo se in vozijo. Prispejo v gozd, zaidejo. V daljavi zagledajo luč. Pripeljejo se tja: tam stoji hiša, taka velikanska« (Hud. 12). »Kar stopi na veliko jaso in vidi – tam stoji hiša, ogromna, gromozanska, take še nikjer ni videl« (Sk. 27). »Hiša ogromna, velikanska« (Sev. 47). »Hodita po gozdu. Kar začne mesti. Ulije se dež in usuje se toča. Spustita se v tek. Tečeta, tečeta, velikanska hiša. Proti večeru je že. Ven pride starec ... »Pelješ sina v uk? ... Meni ga daj v uk, vsega ga bom naučil« (ZP 303). V drugi verziji je ta starec star 500 let (ZP 1). Takih primerov lahko navedemo celo množico. Nenavadnost povezave velikanske hiše z gozdnim zakotjem nikoli ne zmoti pravljíčarja, tako kot doslej ni zmotila raziskovalcev, da bi ji posvetili pozornost. Res je, da velikost hiše sama po sebi ničesar ne dokazuje. Vseeno pa omenimo, da so se moške hiše odlikovale prav po svoji, včasih osupljivi velikosti. To so bile orjaške zgradbe, namenjene skupnemu življenju vse neporočene mladine iz naselja. Cook je na Tahitiju videl hišo, dolgo 200 čevljev. Po bivanju v ubožni kočici staršev je morala taka hiša narediti velik vtis.

Druga posebnost hiše je, da je ograjena. »Kroginkrog dvorca železne rešetke« (Af. 211). »Dvorec je obdan z visoko železno ograjo: ne vstopiti ne zajezditi na dvorišče ne morejo dobri mladci« (Af. 199). »Vsenaokrog pa strašno visoka ograja postavljena – ne pešec ne konjenik ne more na ono stran« (Af. 185). In res so, kot navaja Schurtz (Schurtz 1902, 235), hišo obdali z ograjo. V hiši so bile shranjene plemenske svetinje, in dostop do nje je bil pod grožnjo smrti prepovedan ženskam in neposvečenim. V hiši so pogosto hranili lobanje (o njih podrobno pri Frobeniusu), ki so jih lahko postavili na ograjo. »Okrog dvorca stoji visok plot, celih deset vrst, in na vsaki konici je nataknjena glava« (Af. 222). Ograja je varovala hišo pred pogledi tistih, ki bi jim približevanje prineslo takojšnjo smrt. Včasih je bila ta hiša obdana z živo mejo. »Med praznovanji se člani Duk-Duk še bolj kot sicer obvarujejo pred posvetneži in okoli Taraiua (kraja praznovanja) postavijo visoko steno, ki jo zastrejo s slamnjačami. Včasih znotraj te ograje posadijo živo mejo« (Nevermann 1933, 87).

Žive meje ruska pravljica ni ohranila, toda taka živa meja zraste okoli speče, a ne mrtve lepote. Pravljica je tudi ohranila prepovedanost tega kraja: »In tam stoji vrt, z železnimi koli ograjen, zaprt, in vrata so zaklenjena. Vrt je prepovedan, v njem živita oče in sin« (Sm. 182).

Pravljica je prinesla celo meglene reminiscence poganskih religioznih funkcij teh hiš: »Ikon pa nobenih, samo smrekovi storži štrlijo« (Sm. 135).

Vse druge posebnosti te hiše lahko razložimo s težnjo, da bi se ogradili od sveta. Ta hiša stoji na pilotih. »Hodijo, hodijo, kar zagledajo – hiša stoji na stebrih, visoka, velikanska« (Onč. 45). Moške hiše so pogosto gradili na pilotih. Stanovali in spali so zgoraj. Pravljična hiša se dostikrat predstavlja kot večnadstropna, toda za to večnadstropnostjo je lahko odkriti prvotno obliko. »Približa se dvorcu in takoj stopi v zgornje nadstropje« (K. 24). »Začne iskati pot, prebije se na travnik; razgleda se – in na tem travniku stoji velika kamnita hiša, v dve nadstropji zgrajena: vrata so zaklenjena, oknice zaprte, samo eno okno je odprto, in k njemu je lestev pristavljena« (Af. 203). Se pravi, da je vhod kljub vsemu skozi zgornje nadstropje po pristavljeni lestvi. »Ko stopi k dvorcu, poskuša najti, a ne opazi ne vrat ne oken, ničesar ni, zatipa neki gumb, ga pritisne in vrata se odprejo, in on se povzpne gor v dvorec« (K. 12). Junak se odpravi v zgornje nadstropje, mimo spodnjega. Še jasneje: »Obide dvorec okrog in okrog – ni ne vrat ne dovoza, nikjer nobenega prehoda. Kaj zdaj? Glej si no – tam se valja dolg drog; dvigne ga, prisloni k balkonu ... in zleze po tem drogu« (Af. 214). »Sredi gozda velikanska hiša, vsa z deskami zagrajena« ... »Hiša ni prav lepa, je pa strašno lepo narejena uta. Lepa je, ker je visoka in lepo pobarvana ... Gor vodi lestev« (Sad. 17). Rudimente pilotov imamo, denimo, v takih primerih: »Malo je hodil fantek okoli hiše, ni našel ne vrat ne oken, in že je hotel iti nazaj. Potem ... je v majhnem stolpu zagledal komaj opazna vratca, odprl jih je in vstopil (Ž. d. 346). Ti primeri kažejo, na kakšen način se pride v hišo, in poudarjajo tisto skrbnost, s kakršno so zastirali ali maskirali vse odprtine. Tole je opis moške hiše na otoku Anoes v Shurtzevem zapisu: ta hiša stoji na stebrih. Nekateri stebri so bili tu izrezljani v obliki moških in ženskih figur. Bruno, po katerem so se povzpeli do vhodnih vrat, je prav tako predstavljal moško figuro z ogromnim falusom. Vhodne odprtine so bile zastrte, da nobena ženska ne bi mogla pogledati v notranjost hiše ... in je torej ne bi bilo treba zaradi tega ubiti (Schurtz 1902, 216). Hiša na Ladronskih (Marianskih) otokih je opisana takole: »Na stebrih je ležala močna plošča, odprtina v njej pa je vodila v zgornje prostore, ki so jih sestavljale štiri sobe: jedilnica, spalnica, shramba in delavnica« (Schurtz 1902, 244).

Zadnji primer nam kaže notranjo ureditev hiše. Njena posebnost je, da je sestavljena iz ločenih prostorov ali sob. Prav takšno ureditev nam je ohranila pravljica. »V tej hiši ni nikogar. Sprehodi se skozi sobe ...« idr. (ZP 2). To je tipična poteza. Junak se sprehodi skozi sobane in sobe. Zakaj v tej hiši ni nikogar, bomo videli pozneje. To,

da pravljice praviloma omenjajo sobe, kaže, da se v tej okoliščini skriva nekaj, česar junak ni vaju in se mu zdi nenavadno.

Kot navaja Schurtz, so te hiše pogosto uporabljali kot zatočišče za moške prišleke. Pravljičica pozna »čudno kamro« v tej hiši, se pravi sobo za popotnike (Onč. 45). Drug primer: »Hodi po Uralu in naleti na velikansko hišo. V tej hiši nikogar ni. Sprehodi se po sobah ... Stopi v veliko sobo in leže na kavč, da si odpočije« (ZP 2).

Te hiše so bile včasih veličastne, okrasili so jih z rezbarijami, jih pobarvali. Nič čudnega, da so se spremenile v »marmorne dvorce«.

V pravljici hišo zelo pogosto stražijo živali – večinoma zmaji ali levi. S to podrobnostjo se tu ne bomo ukvarjali, s tem se bomo srečali pri opisu tridesetega carstva.

V Schurtzevem delu je zbrano gradivo o moških hišah. Na pogled so lahko tudi zelo različne, kljub temu pa imajo nekatere tipične poteze, in te so se ohranile v pravljici. Če potegnemo črto, lahko izpostavimo naslednje poteze hiše, ki jih odraža pravljica: 1) hiša je skrita globoko v gozdu; 2) odlikuje se po velikosti; 3) hiša je obdana z ograjo, včasih tako z lobanjami; 4) stoji na pilotih; 5) vhod je po pristavljeni lestvi ali po stebru; 6) vhod in druge odprtine so zastrte ali zaprte; 7) v hiši je več prostorov.

Od teh točk vzbuja dvome samo prva. Moška hiša ni stala ali ni zmeraj stala v odročnem gozdu. Tu je prišlo do določenega zamika, in k temu zdaj prehajam.

2. VELIKA HIŠA IN MAJHNA BAJTICA

Pravljičica ne pozna le »velike hiše« v gozdu, marveč tudi majhno bajtico tipa jagine in njenih različic. Prej smo omenili, da so posvetitev včasih opravljali v gozdni kolibi ali v bajtici, potem pa se je posvečenec bodisi vrnil k družini bodisi živel naprej kar tam, ali pa se je preselil v veliko moško hišo. Ta tipa zgradb Schurtz imenuje »hiša obrezovanja« (Beschneidungshaus) in »moška hiša« (Männerhaus). Vse tri primere pozna tudi pravljica. V pravljici imamo vrnitev iz gozdne bajtice naravnost domov. A v tem primeru gre zmeraj za otroke ali dekleta. Drugi primer – dolgotrajno bivanje v gozdu, do poroke – prav tako najdemo v pravljici. Junak na svoji poti ne naleti vedno na »veliko hišo«, pogosto si sam zgradi (ali naleti na) bajtico in dolgo prebiva v njej skupaj s tovariši. Podrobneje bomo to videli pozneje. Ujemanje je tu zelo natančno. Tukaj bi radi samo omenili, da na lastnoročno gradnjo hiše v gozdu naletimo, na primer, v znameniti egipčanski pravljici o dveh bratih. Njen junak, Bata, odide »v dolino ceder«. O tej »dolini ceder« obstaja cela literatura (gl. Vikentjev), nihče pa je še ni vzporejal z »gozdom« iz naših pravljic v tistem pomenu, v kakršnem to počnemo tukaj. »In čez mnogo dni je z lastnimi rokami zgradil stolp v dolini cedre. Bil je poln vsakršnih dobrih stvari, ki jih je naredil, da bi bil dom napolnjen« (Vikentjev 1917, 38). V nadaljevanju te pravljice lahko zasledimo začasno smrt in vstajenje, travestizem in poroko.

Nekoliko drugače je s prehodom iz male hiše v veliko. Pogosto sta ti hiši stali na isti ploščadi (Parkinson 1907, 576). Enako zunanjo razporeditev včasih prinaša tudi pravljica: »Nekoč hodi po gozdu in zagleda veliko in lepo hišo, nedaleč od nje pa preprosto bajto« (Sm. 78). V pravljici so tudi primeri, ko junak najprej stanuje v mali bajtici, nato pa v veliki hiši. V permski pravljici starši junaka zaradi lenobe izselijo v gozd, v staro banjo. »Vanjuho so izselili v banjo. Začel se je voziti v gozd sekati drva: prodajal jih je in kupoval žito. Daleč v gozdu je našel hišo na jasi: okna zaprta in vrata tudi« (ZP 305). Če bi bil to edini primer, bi tu v banji lahko videli potezo iz vsakdanjega življenja. A podobni primeri so tudi v drugih zbornikih (Sm. 229). Tudi Afanasjev ima tak primer. Junak stanuje v banji. »Bedak je začel hoditi v gozd delat, s tem so se tudi preživljali.« Nekoč zablodi, zagleda veliko dvonadstropno kamnito hišo idr. (Af. 203). Dekle živi najprej v koči v soteski, potem pa v veliki razbojniški hiši (Sad. 17; o razbojnikih pozneje). Toda tovrstni primeri so kljub vsemu maloštevilni. Pravilneje bo, če rečemo, da pravljica nasploh ne podaja prehoda iz male hiše v veliko. Pozna bodisi malo bodisi veliko hišo. Med tema tipoma zgradb v pravljici ni izrazitih funkcionalnih razlik. Pravljica je »moško hišo«, ki je navadno stala v naselju ali ob njem, prenesla v gozd, in je ne loči od »male bajtice«. Življenje v gozdni hiši bomo obravnavali neodvisno od tega, ali gre za »veliko« ali »malo« hišo, si bomo pa zdaj, kot smo že omenili, ogledali tiste momente, ki sledijo posvetitvi, ne pa tudi samega akta posvetitve. Značilnost tega življenja je skupno bivanje več bogatirjev v gozdu.

3. POGRNJENA MIZA

Zdaj pa si pozorneje oglejmo stanovalce te hiše. V njej junak najde pogrnjeno mizo: »V eni sobani pogrnjena miza, na mizi dvanajst pogrinjokov, dvanajst hlebcev kruha in prav toliko steklenic vina« (Af. 211, var.). Junak vidi tu hrano, postreženo drugače od tiste, ki je je vaju. Tu ima vsak svoj delež, in ti deleži so enaki. Prišlek še nima svojega deleža in poje od vsakega malo. Drugače povedano, tu jedo kot komuna. V nadaljevanju bomo videli, da tu ne le jedo, temveč tudi živijo kot komuna. Oba načina uživanja hrane sta si zelo jasno postavljena nasproti v beluški pravljici, resda pa v nekoliko drugačnih okoliščinah. »Ko prideš v kraljevo hišo, te najprej pozdravijo, potem pa ti prinesejo sedem različnih jedi: kruh, jabolka, meso in podobne reči. Samo ne ravnaj po svoji stari pastirski navadi, da vsako jed poješ celo, ne delaj tega, ampak od vsake jedi vzemi samo košček« (Beluške pravljice, 40). V družinah, v naselju, kjer je fantek živel doslej, so »vsako jed pojedli celo«. V afriških gradivih lahko najdemo motiv, kjer oče je skrivaj, da ga otroci ne bi videli, in je več: »Sam je pojedel kislino mleko, otroci in mati pa so spali« (Zulujske pravljice 1937, 92). Tu kaj takega ni mogoče. Tu živijo družno, tu živijo bratje.

4. BRATJE

Kljub pravljичni tradiciji ponavljati vsako dejanje in se izogibati sočasnosti bratje zmeraj pridejo v hišo skupaj, vsi hkrati.

Število teh bratov niha. V pravljici jih je lahko od 2 do 12, včasih pa jih je tudi 25 ali celo 30 (ZP 305). Ali tako majhno število ni v nasprotju z veliko hišo? Ni tu neujemanja? V moških hišah jih je bilo lahko več. Tu so živeli po nekaj let, in vsako leto (ali v drugačnih presledkih) so prihajali novi in odhajali tisti, ki so bili dovolj stari za poroko. A prvič, kot smo že omenili, bratje niso živeli le v »veliki hiši«, ampak tudi v majhni bajtici. In drugič, znotraj te komune so bila tesnejša bratstva. Pri nekaterih ljudstvih na tiste, ki so bili obrezani ali posvečeni hkrati, gledajo kot na posebej tesno povezane med seboj, skoraj kot na sorodnike. Pri avstralskih staroselcih ima to razmerje celo posebno ime. O tem, da vrstniki sestavljajo posebne in tesne skupine, govori tudi Webster:

»Člani teh bratstev praviloma nikoli ne pričajo drug proti drugemu, in za vsakega izmed njih bi bila velika žalitev, če bi kdo začel jesti sam, kadar so v bližini njegovi tovariši. Resnično, prijateljstvo je tu močnejše kot v Angliji med moškimi, ki se skupaj vpišejo na univerzo.« Vsi člani te zveze kličejo drug drugega brat (Webster 1908, 81, 156). Schurtz pravi, da se v okviru teh skupin lahko oblikujejo še manjše skupine po 2 človeka, ki morata braniti drug drugega v boju. Torej lahko predpostavljamo, da pravljica ne odraža celotnega življenja hiše, pač pa življenje enega kolektiva v okviru te hiše.

5. LOVCI

Ko junak pride v to hišo, je navadno prazna. Včasih junaka pričaka starka, včasih mlado dekle. O dekletih bo govora pozneje, starke pa so res lahko imele dostop v moške hiše, saj jih niso več šteli za ženske (Loeb 1929, 251). Starim ženskam so bratje rekli matere.

Naslednji pogovor med junakom in starko pojasnjuje, zakaj je hiša prazna. »Kdo tu živi?« »Taki ljudje, dvanajst jih je, razbojniki so.« »Kje pa jih imaš?« »Odšli so na lov, kmalu bodo nazaj« (ZP 61). Fantje so skupaj odhajali na lov in se vračali šele zvečer. Pogosto so moško hišo povečini uporabljali za spanje, podnevi pa je samevala (Frazer 1913–1924, 3, 22). Ker so bratje vse delali skupaj, družno, lahko domnevamo, da so tudi lovili skupaj; ta domneva ni v nasprotju z oblikami prvobitnega lova.

V pravljici bratje, takoj ko se naselijo v gozdu (v veliki ali mali hiši, ni pomembno) začnejo loviti. »Junaka sta odtlej živela v tem gozdu in začela sta loviti ptice selivke« (Af. 200). »Naselili so se tukaj, postavili so si jurto. Potem so začeli pobijati vsakršne

ptice in divje živali, perje in dlako so zlagali na kup« (Ž. d. 359). Moška komuna živi izključno od lova. Hrana mladeničev je izključno mesna, poljski pridelki so zanje včasih prepovedani. Schurtz to povezuje z dejstvom, da je poljedelstvo v rokah žensk. Včasih se oblikuje svojevrsten monopol na lov. Samo tisti, ki so posvečeni v zvezo, imajo pravico loviti (Schurtz 1902, 321). V Grimmovi pravljici *Dvanajst lovcev* imamo takšen lovski kolektiv, ki dobavlja divjačino za kraljevo mizo. Enako je v ruski pravljici. »V neki deželi je živel kralj, ki ni bil poročen. Imel je celo četo strelcev. Ti so hodili na lov, streljali ptice selivke in oskrbovali kraljevo mizo z divjadjo« (Af. 213).

6. RAZBOJNIKI

V pravljici pa se ta komuna pogosto preživlja še z drugim poklicem. Ti bratje so razbojniki. Tu bi lahko pomislili na preprosto življenjsko deformacijo starodavnega motiva, ki ga približa poznejšemu vsakdanu, v tem primeru poznejšim in razumljivejšim pojavom razbojništva. Tako gleda na to, na primer, Lurie (Lurie 1932). A tudi razbojništvo gozdnih bratov ima svojo zgodovinsko preteklost. Novoposvečenci so dostikrat dobili pravico do razbojniških napadov bodisi na sosednje pleme bodisi – precej pogosteje – na lastno. »Za fantke ne veljajo več običajni zakoni in pravila, zato imajo pravico do ekscesov in nasilja, še zlasti do kraje in izsiljevanja hrane. V Futa Djallonu lahko novoobrezani mesec dni kradejo in jedo, kar si poželijo, v Dar Furju se klatijo po sosednjih naseljih in kradejo perutnino.« To ni posamičen, marveč značilen pojav. »Moč neofitov seže tako daleč, da si lahko prisvojijo vsak predmet, ki pripada neposvečenemu« (Schurtz 1902, 107, 379, 425). Smisel tega dovoljenja je očitno v tem, da je v fantku vojščaku in lovcu treba razvijati odpor do prejšnjega doma, do žensk in poljedelstva. Razbojništvo je prerogativ novoposvečenca, tak pa je tudi mladi junak.

Ali lahko primerjamo pravljичne gozdne razbojnike s hudodelci iz bližnje preteklosti? Celó v dozdevno najbolj realistično predelanih motivih včasih najdemo izredno arhaične drobce. »Hodi po mestu, vidi enonadstropno hišo, vstopi vanjo. V tej hiši pa živi tolpa razbojnikov. Ko stopi v hišo, ti sedijo za mizo, vodko pijejo« itd. Junak prosi, naj ga sprejmejo v tolpo. »Če ne verjamete, pogledjte – na rokah imam žige ...« (ZP 17). O tem, da je žigosanje značilno za posvetitveni obred, smo že govorili. To ni nič drugega kot tetovaža. Vprašanje žigosanja in označevanja je posebej obdelal Loeb. Je pa še neko drugo znamenje, ki priča o povezavi tega motiva s posvetitvenim obredom: to je človeška hrana, ki jo navadno uživajo bratje razbojniki. V človeških kosteh, ki se znajdejo v ščiju (ZP 71), v odsekanih in odtrganih rokah, nogah, glavah, v truplih, ki jih v razbojniški hiši položijo na mizo, da bi jih pojedli, idr. imamo ostanek obrednega kanibalizma.

7. RAZPOREDITEV DOLŽNOSTI

Ta bratovščina ima svojo, zelo primitivno organizacijo. Ima vodjo. Tega izberejo. Pravljičica ga včasih imenuje »veliki brat«. Včasih bratje, ko odidejo z doma, vržejo kroglico ali izstrelijo puščico, in tistega, čigar puščica leti dlje, izberejo za vodjo. Povezava z gozdno hišo je jasnejša v naslednjem primeru: »Tako se štirje bogatirji odpravijo. Prispejo: kamnita stena okoli tega carstva in ograja iz železnih kolov. Tisti, ki bo vlomil ta vrata, bo veliki brat« (ZV 45). Pri Hudjakovu fantek, ki so ga dali kuharju, da ga speče, pride v uk h kovaču. Postane vodja: »Tam v reki žabe kvakajo: tisti, ki jih bo pripravil do tega, da prenehajo kvakati, bo car« (Hud. 80). V permski pravljici: »Vpijte: vrni se, reka, nazaj« (resp. »skloni se k črni zemlji, gozd«, »utihni v gozdu, živad«). Očitno izberejo najspretnjšega in najmočnejšega, ki ima magično oblast nad naravo. Prav v tem je eden od vidikov posvetitve: lovec naj bi si pridobil oblast nad naravnimi silami, in sicer nad »gozdno živadjo«. Izbiranje vodij v teh okoliščinah omenja tudi Schurtz (Schurtz 1902, 126, 130).

V tej komuni imamo tudi določeno razporeditev dolžnosti. Medtem ko bratje lovijo, eden od njih zanje pripravlja hrano. V pravljici bratje to vedno delajo po vrsti. »Vselili so se. Pustili so Dubinca, da skuha zajtrk« itd. »Kateri ... je pri vas kuhal kašo?« vpraša prišlek v razbojniški hiši (ZV 52). Pravljičica ni ohranila tiste zgodovinske situacije, ko je morala vsa skupina novincev pripravljati hrano za celo hišo in vzdrževati red v njej (Schurtz 1902, 379). V Ameriki so morali novinci dve leti opravljati suženjska dela, v nekaterih koncih Azije so se novinci najnižjega razreda imenovali »prinašalci drv« in so te dolžnosti opravljali tri leta (Schurtz 1902, 169). V ruski in nemški pravljici mora vojak, ki je prišel k vragu [ta motiv je ekvivalent bivanja v gozdu pri gozdnem škratu idr.], vrsto let nalagati polena pod kotle. Na to povezavo je opozoril tudi Lurie, ki med drugim navaja švicarsko pravljico, kjer je »glavna dolžnost fantkov, ki so prišli v gozdno bajtico, paziti, da ogenj na ognjišču ne ugasne (Lurie 1932, 188; prav tam drugi primeri, zlasti iz antike).

8. »SESTRICA«

Vse, o čemer smo govorili doslej, ima naravo rekvizitov, okoliščin, statike, ne pa dinamike, ne dogajanja. Ta dinamika se začne, ko se v tej bratovščini pojavi ženska.

Tu ne bomo obravnavali vprašanja, na kakšen način dekleta v pravljici pride v gozdno hišo. Izžene jo mačeha, v hišo jo povabijo razbojnik, ugrabijo jo itd. Od možnih oblik dekletovega prihoda v hišo se bomo ustavili samo pri njeni ugrabitvi. V pravljici Afanasjeva v gozdu živita dva bogatirja: »en slep, drugi brez nog. Postane jima dolgčas in izmislita si, da bi kakšno dekletko ukradla očetu in materi« (Af. 198).

Položaj ugrabljenke je dokaj časten: »Bogatirja pripeljeta trgovsko hčer v svojo gozdno bajtico in ji rečeta: »Bodi nama namesto rodne sestre, živi pri naju, gospodinji; saj midva, pohabljenca, nimava nikogar, ki bi nama skuhal kosilo, opral srajce. Bog te ne bo zapustil, če to storiš!« Trgovska hči ostane z njima, bogatirja jo imata rada, spoštujeta jo, za rodno sestro jo imata, sama sta kar naprej na lovu, njuna posestrima pa je ves čas doma, vse gospodinjstvo vodi, kuha kosilo, pere perilo« (Af. 198). Že samo ta primer zadošča, da ugotovimo naslednje poteze, značilne za »sestrico«. Ugrabljena je ali, v drugih verzijah, pride prostovoljno ali po naključju; bratom gospodinji in je spoštovana; z brati živi kot sestra. Od teh treh točk tretja ne ustreza zgodovinski stvarnosti in ob njej se bomo ustavili pozneje, prvi dve pa sta zgodovinsko popolnoma verodostojni celo v podrobnostih.

Po eni strani je namen življenja v moški hiši ločiti fante od žensk. Vsa hiša in vse, kar se v njej dogaja, je ženskam prepovedano. Tak sovražen odnos se je ohranil, na primer, v nemški pravljici: »Prisegamo, da se bomo maščevali. Kjerkoli bomo naleteli na deklico, naj teče rdeča kri!«¹⁷ (Grimm 9 – *Dvanajst bratov*; Lurie 1932, 168). Ta primer je očiten odraz ženskih prepovedi. A ta primer je jasen tudi v drugem smislu: nanaša se na ženske zunaj hiše.

Moška hiša je prepovedana za ženske nasploh, vendar ta prepoved ne velja retroaktivno: ženska v moški hiši ni prepovedana. To pomeni: v moških hišah so zmeraj bile ženske (ena ali več), ki so bratom služile kot žene. To je tako tipična poteza tega sistema, da Schurtz govori naravnost o treh skupinah moškega prebivalstva: neposvečenih, mladeničih v moški hiši, ki so v svobodnih zakonskih odnosih, ter poročenih, ki živijo v reglementiranih zakonskih odnosih (Schurtz 1902, 85; Webster 1908, 87). Pri Webstru in Schurtzu lahko najdemo veliko takih primerov. »Deklet, ki živijo v moških hišah, nikakor ne prezirajo. Starši jih celo sami spodbujajo, naj gredo tja ... V teh hišah je navadno ena ali več neporočenih deklet, ki so pogosto začasna lastnina mladeničev« (Webster 1908, 169). »Pri plemenu Bororo,« pravi Schurtz, »mladeniči svoje spolne potrebe zadovoljujejo tako, da posamezna dekleta nasilno odpeljejo v moško hišo, kjer so ljubimke več fantov hkrati in od njih dobivajo darila« (Schurtz 1902, 296).

Poleg nasilne odvedbe ali želje staršev so bili lahko tudi drugi vzroki, zaradi katerih so dekleta ali ženske prišle v moško hišo. Včasih so ušle možu, in tudi ta primer je odražen v pravljici. V permski pravljici popova hči na poročno noč pretepe moža s pasom in pravi: »Ljubimca imam,« reče, »ni bogve kakšen krasotec, Hark Harkovič, Solon Solonič, pa še ta je boljši od tebe!« (Grd ženin!). Potem mu jih naloži s svilenim pasom in ga zapusti. Zjutraj drugi vstanejo, neveste pa nikjer. »Mož se jo odpravi iskat in izve: »Pri Harku Harkoviču, Solonu Soloniču je; ta ima okoli hiše ograjo iz brun, na vsakem brunu je nataknjena človeška glava« (ZP 20). V samarski

¹⁷ *Grimmove pravljice*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1993. Prevedla Polonca Kovač (Prva knjiga, str. 60).

pravljici žena uide možu v gozd, postane razbojniška atamanka, čez sedem let pa se pokesa in se vrne domov k možu (Sad. 107).

Častni položaj, ki ga ima »sestrica«, in njene gospodinjske dolžnosti so popolnoma zgodovinsko verodostojni. Frazer o dekletih, ki živijo v moških hišah na otokih Palau, pripoveduje naslednje: v času svoje službe mora skrbeti za čistočo v hiši in paziti na ogenj. Moški lepo ravnaajo z njo in njene naklonjenosti ne izsiljujejo (Frazer 1913–1924, 3, 217). Dekle stanuje v posebnem prostoru pri hiši. Z njo ravnaajo viteško. Nobeden od mladeničev si ne drzne stopiti v njeno sobo. Fantje jo obilno zalagajo s hrano, priskrbujejo ji luksuzne predmete. Prinašajo ji betelove orehe in tobak.

Tu bi radi poudarili še eno podrobnost, ki se bo izkazala za bistveno pri razlagi pravljic tipa *Amor in Psiha*. In sicer: jesti ji dajejo tako, da pri tem nikogar ne vidi. Hrano ji prinašajo v poseben prostor. Pozneje se bomo ob tem podrobneje ustavili. Ženske bivajo v hiši samo začasno, potem se poročijo. Če bi ženska raje vse življenje ostala tu, je ne bi spoštovali.

Iz vseh teh gradiv se vidi, da dekle, ki živi v moški hiši, nikakor ni »sestrica« bratov. Preden preidemo k vprašanju, v kakšnih oblikah se uresničuje zakonska zveza ene ali več žensk s skupino moških, si pogledajmo, ali je v pravljici sestrice zmeraj samo »sestrica«.

Prvič, pravljica ostro zanika obstoj zakonskih odnosov, in že to se nam mora zdeti sumljivo. V pravljici *Čarobno ogledalce* beremo: »Ko so si jo ogledali, se je vsak hotel z njo oženiti; ker pa se niso mogli dogovoriti, so si jo vzeli za sestro in jo zelo spoštovali« (Af. 210). V drugi verziji:

»Če bi si kdo od nas drznil dotakniti se sestrice, ga je treba brez prizanašanja posekati s tole sabljo« (Af. 211). Pravljica je tu nekoliko premaknila meje med zakonskimi in bratskimi odnosi. To lahko potrdimo s sklicem na vjatsko pravljico. Tu izgnana pastorka zaide v gozdno hišo k razbojnikoma. Ta odideta. »In pustila sta ji vsakršnih jedi in oblačil: vse je zate – pij in jej, v najlepše obleke se oblači! ... Ona pa je že z njima rodila majhno deklico« (ZV 116). »Z njima«, ne pa z enim od njiju. O otroku bomo govorili pozneje. V beloruski pravljici beremo: »Bila sta kralj in kraljica, imela sta hčer, zelo lepo, in snubilo jo je dvanajst kavalirjev, in ti kavalirji so bili vsi razbojniki« (Af. 344). Tu eno dekle snubi hkrati dvanajst ženinov, ne pa en ženin.

Res pa so to le posamezne poteze, posamezni primeri, a ti primeri kažejo na možnost takega premika meja pod vplivom poznejših oblik zakona, ki izključujejo in kaznujejo poliandrijo. Tam, kjer parni zakon ni norma, je naš primer izražen dosti jasneje. V mongolski pravljici gre sedem carjevičev v gaj (rudiment gozda), da bi si »pregnali dolgčas«. Tam srečajo nenavadno lepo dekle. »Poslušaj, kar ti predlagamo. Sedmerica bratov carjevičev smo, in doslej nimamo žena. Bodi naša soproga! Dekle privoli, in začnejo živeti skupaj« (*Čarobni mrtvec*, 31).

Mimogrede je treba omeniti, da niso obstajale samo moške hiše, ampak tudi ženske. V problem ženskih hiš se tu ne moremo spuščati, lahko samo povemo, da so obstajale. Schurtz jih ima za pozen pojav, posnemanje moških hiš. V permski pravljici trije pobratimi potujejo po svetu. Podobno kot dekle zaide v moško hišo, se tu junaki znajdejo v hiši, kjer živijo ženske. »Nepričakovano – tam stoji lepa hiša. Vstopijo, odprejo vrata, gredo v dvorec ... najdejo bel kruh in vsakršne kuhane jedi.« V hišo priletijo tri dekleta in ugotovijo naslednje: »... v naši hiši je bil danes rop; prišli so trije mladeniči; eden od njih je zelo lep.« Dekleta izprašajo junake in jim povedo: »Recite nam žene, me pa vam bomo rekle možje; z nami lahko skupaj spite, a slabih besed ne govorite! Če bo kdo rekel kaj slabega, vas ne bomo imele tukaj, pognale vas bomo ven!« (ZP 23).

Vidimo torej, da v pravljici zakonskih odnosov niso popolnoma izrinili bratski.

Kakšne so bile oblike zakonskih odnosov v moških hišah? Gradiva o tem vprašanju je zelo malo. Vsekakor lahko rečemo, da odnosi niso bili povsod in vedno enaki. Ženske so lahko pripadale vsem, lahko so pripadale nekaterim ali enemu po njihovi izbiri ali po izbiri enega od bratov. »Bile so začasna lastnina mladeničev« (Webster 1908, 169). Za storitve so jih nagrajevali, najprej s prstani ali drugimi predmeti zanje ali s puščicami za brate, pozneje pa so dobivale plačilo. Ta skupinski zakon teži k temu, da se konča z individualnim zakonom. »Izbere si družabnika ali ljubimca, katerega ljubica je nominalno; ta odgovarja za njeno plačilo ali nagrado; vendar je svobodna, tako da se lahko pod določenimi pogoji druži tudi z drugimi moškimi.« V tem primeru ima pobudo ženska. Lahko pa jo ima tudi moški. »Moški lahko dekle med njenim služenjem zasubi, in to se pogosto dogaja. Če ona privoli, on za ženo plača bratovščini določeno vsoto. Pogosteje pa se dekleta poročijo, ko se obdobje njihovega služenja konča in se vrnejo v svojo vas« (Frazer 1913–1924, 3, 217).

Pravljica vseh teh možnosti ne odraža. V pravljici dekleta bodisi ne pripada nikomur bodisi pripada vsem. Le v dokaj redkih primerih lahko ugotovimo, da pripada enemu od bratov. Pri Hudjakovu jo dajo za ženo novincu. Junak tu pride v razbojniško hišo. »Zakaj bi šel domov, Timonja? Ostani pri nas: oženili te bomo, sestro ti bomo dali za ženo« (Hud. 34). V drugih primerih lahko vidimo, da pripada poglavarju tolpe. Z njim si izmenjata križa.¹⁸

Ruska pravljica ne odraža daril, ki jih ona prejema, lahko pa take primere zberemo iz mednarodnega gradiva (Lurie).

Se je pa v pravljici odrazil drug pojav: težnja tega zakona, da se spremeni v individualnega, in tista vloga, ki so jo v tej težnji igrali otroci.

¹⁸ Izmenjati si križa pomeni pobratiti se. (Op. prev.)

9. ROJSTVO OTROKA

To, da so se od takega sobivanja rojevali otroci, je očitno. Tudi odnos do otrok ni bil vedno enak. »Otroke, ki so izhajali iz takih zvez, so skoraj zmeraj ubili« (Schurtz 1902, 134). Predpostavljamo lahko, da se je to zgodilo v tistih primerih, ko so ženske pripadale vsem skupaj. Tam, kjer je v okoliščinah promiskuitete že nastajala zveza dveh ljudi, kjer bi bilo očetovstvo lahko znano, pa je bil odnos lahko tudi drugačen. »V mnogih primerih otroka niso imeli za nezaželenega, je pa postal povod za spremembo svobodne ljubezenske zveze v trden zakon« (Schurtz 1902, 91).

V pravljici lahko najdemo sledove zapleta, ki ga prinaša rojstvo otroka. V permški pravljici (ZP 13) junak po gozdni stezi pride v »hišo« (»tam stoji hiša«). V njej živi junakinja-vojščakinja. »Izgubil sem se, me ne bi vzela k sebi, da bi živel s tabo namesto moža?« Ona privoli, da bo živela z njim in ga imela za moža, in čez eno leto dobita fantka. Žena pravi: »Zdaj pa, Fjodor Burmakin, živi, kot je treba, po domače, ta otrok je tako moj kot tvoj«. A Fjodor se pripravlja na beg. Njegova žena gre »v bitko«, on pa ji uide na splavu. »Takrat otrok zajoče in gozd zahrešči. Ona zasliši, da otrok joče, in pohiti domov. Priteče, pograbi otroka, prihiti na morsko obalo, stopi (otroku) na nogo, ga prime za drugo in ga pretrga na pol. Polovico zaluča, zadene njega in njegov splav začne toniti. On nekako zrine polovico s splava in se odpravi dalje, ona pa svojo polovico poje.« Jasni so elementi: gozdna hiša, sobivanje v njej, rojstvo otroka, prizadevanje ženske, da bi zakon spremenila v stalnega, moževa nepripravljenost na tak zakon, uničenje (zaužitje) otroka, uporaba trupla kot sredstva za pridobitev moža nazaj in možev odhod. V tem primeru se možu beg od žene posreči. Podoben primer imamo v severni pravljici. Tu se rodita dvojčka in nato junak pobegne. Po nekaj dogodivščinah pride domov in najde tam ženo. Tu žena zasleduje gozdnega moža v njegov dom. Povod za spremembo zveze v zakon so prav otroci (Onč. 85). V teh primerih je povezava z »veliko« hišo jasna. Vidimo pa, da pravljica nasploh zakona v gozdni hiši ne priznava. Za pravljico je ženska v teh primerih samo sestra. Mogoče so poteze tega lika v pravljici prenesene na drug lik, in sicer na carično. Če je tako, tedaj v obravnavani krog pojavov spada tudi carična v pravljici o živi vodi. Tu junak greši s carično, ona se z otrokoma odpravi iskat moža, ga najde, nakar »stopita v pravi zakon« (Af. 178). Dokončno pa je to vprašanje lahko rešeno samo v povezavi s proučevanjem carične.

10. LEPOTICA V KRSTI

Iz že povedanega je jasno, da so ženske živele v moških hišah samo začasno. Čez nekaj časa so hišo zapustile in se poročile bodisi z enim od »bratov« bodisi – pogosteje – v svoji vasi. Zgodovinsko je tu moralo priti do nekega zapleta. Vse, kar se je

dogajalo v moški hiši, je bilo za ženske skrivnost. Tu so hranili plemenske svetinje, plesali so obredne ples idr. Toda pred »sestrico« niso imeli skrivnosti. So jo potem-takem lahko kar tako izpustili iz hiše? »One (se pravi mlade ženske, ki so bile v hiši samskih) so smele gledati in poslušati pesmi in ples, do katerih druge ženske niso imele dostopa« (Frazer 1913–1924, 3, 161).

V pravljici dekle, ki živi pri bogatirjih v gozdu, včasih na lepem umre; po tistem, ko je nekaj časa mrtvo, pa znova oživi in se nato omoži s carjevičem. Kot smo videli, je začasna smrt eden od značilnih in stalnih elementov posvetitvenega obreda. Domnevamo lahko, da je dekle, preden so ga izpustili iz hiše, opravilo posvetitveni obred. Lahko tudi slutimo, kaj je bil vzrok: posvetitev je jamčila, da bo skrivnost hiše ohranjena. Tu je pravljica le rahlo spremenila notranje zaporedje dogodkov, ne pa tudi zunanjsa. V pravljici dekle nepričakovano umre ter enako nepričakovano spet oživi in se poroči. Edino, kar tu ni zgodovinsko verodostojno, je nepričakovanost. Prav zato, ker dekle zapušča hišo zaradi poroke, ga je treba posvetiti, se pravi, da mora umreti in spet vstati od mrtvih.

O začasnih smrti smo že govorili (pogl. III, § 20). Za nas je pomembno, da ugotovimo zunanje oblike te smrti, ki so povezane z našo pravljico.

Od česa umre dekle v pravljici tipa »čarobno ogledalo«? V gradivu Bolteja in Polivke lahko najdemo tri skupine predmetov, ki povzročijo dekletovo smrt. Eno skupino sestavljajo predmeti, ki se zadrejo pod kožo: igle, trni, trščice. K temu lahko prištejemo še lasnice in glavničke, ki se vstavijo v lase. Druga skupina so sredstva, ki se zaužijejo: zastrupljena jabolka, hruške, grozdne jagode ali – redkeje – pijače. V tretji skupini so predmeti, ki se nosijo. To so oblačila: srajce, obleke, nogavice, čevlji, pasovi; ali okrasni predmeti: koralde, prstani, uhani. In končno, poznamo primere, ko se dekle spremeni v žival ali ptico in spet nazaj v človeka. Sredstva za oživljanje so zelo preprosta: iglo ali lasnico moramo izvleči izpod kože, stresti truplo, da bi strup izskočil iz njega, sneti srajco, prstan itd.

Med načini, s katerimi v posvetitvenih obredih dosežejo začasno smrt, so tudi zgoraj omenjeni. Eden od načinov je zadiranje ostrih predmetov pod kožo. »Glavni del ceremonije je bila usmrtitev posvečevanca, ki si je tako pridobil veliko magično moč. Usmrtili so ga z navideznim ali čarobnim zadržjem svetih školjk v telo, potem pa so padlega spet oživili s pesmimi« (Schurtz 1902, 404). Te školjke so streljali v posvečevanca. »Navidezna« ali »čarobna« se je taka usmrtitev zdela raziskovalcu ali zunanjemu opazovalcu, ne pa samemu posvečevancu, ki si je predstavljal, da je bil resnično ubit in oživljen. Ta primer ni izjema. Splošno znano je, da skoraj po vsem svetu za bolezen krivijo tujek v telesu, pozdravi pa jo šaman, ki ta tujek izvleče. Tu pa istim vzrokom pripisujejo smrt in vrnitev v življenje.

Drug način povzročitve začasne smrti je bila zastrupitev. Ta način so zelo široko uporabljali. Fantje so padali kot mrtvi, izgubljali so zavest, čez nekaj časa pa so prišli

ki sebi in oživeli. Tako v Spodnjem Kongu vodenje posvetitve prevzame vrač čarovnik (Zauberpriester). S svojimi gojenci odide v gozd in tam nekaj časa ostane z njimi. Ti se, očitno se s pomočjo mamila, pogreznejo v spanec in so razglašeni za mrtve (Schurtz 1902, 436; Webster 1908, 173 itd.). Nič ne slišimo o kakih strupenih sadežih. Očitno zmeraj dobijo strup v obliki pijače, kakršen je tudi v pravljici. Toda v pravljici se učinkovanje pijače poleg tega pogosto prenese tudi na sadeže.

In končno, če dekletu nadenejo srajce, pasove, koralde idr., so delno to poznejši, pravljичni pojavi, delno pa gre tu za oblačenje mrliča. Posvečevance so oblekli v mrliška oblačila (Frobenius 1898 a, 50) in potem so veljali za mrtve. Tam, kjer oblačil sploh niso poznali, so posvečevanca v znamenje smrti premazali z belo glino. Srajca, ki so jo oblekli dekletu, je oblačilo smrti. V samarski pravljici dekletu pošljejo »srajco za smrt«. Dekletu je »šinilo v glavo, da bi srajco pomerilo. Obleklo si jo je, leglo in umrlo« (Sad. 17).

Krsta je seveda poznejši pojav. A nastanek in evolucijo krste nasploh lahko izsledimo. Predhodnice krste so lesene shrambe živalske oblike. Take shrambe so izpričane marsikje. Schurtz, denimo, poroča o hišah z lesenimi podobami morskih psov, v katerih so hranili trupla poglavarjev. To je najstarejša oblika krste. Taka oblika odraža zgodnejše predstave o tem, da se človek ob smrti spremeni v žival ali da ga žival poje. Pozneje krsta izgubi svoje živalske atribute. Tako lahko v egipčanski *Knjigi mrtvih* vidimo podobe sarkofagov ali podstavkov, na katerih ležijo mumije. Ti imajo živalske noge, glavo in rep. Sčasoma živalski atributi popolnoma odpadejo, in krsta dobi oblike, ki jih poznamo. S tega stališča sta spreminjanje dekleta v žival in spet nazaj v človeka ter njegovo polaganje v krsto in izvlačenje, ko znova oživi, pojava iste kategorije, a v različno starih oblikah.

Zakaj je krsta pogosto steklena – na to vprašanje lahko odgovorimo samo v povezavi s proučevanjem »kristalne gore«, »steklene gore«, »steklene hiše« in celotne vloge, ki so jo v religioznih predstavah imeli kristal in kremen, pozneje steklo, pa vse do magičnih kristalov srednjega veka in še poznejših obdobj. Kristalu so pripisovali posebne čarobne lastnosti, igral je določeno vlogo v posvetitvenih obredih, in kristalna krsta je samo posamezen primer splošnejšega pojava (gl. spodaj, pogl. VIII, § 8).

Tu se lahko pojavi še eno vprašanje. Zakaj v krsto položijo samo deklet? Zakaj pravljica ni ohranila zabada trnov idr. tudi pri fantih? Toda to ne drži popolnoma. V nekaterih primerih v stekleni krsti leži mladenič (Ž. d. str. 339). »Trnuljčici« lahko postavimo nasproti »speče dečke« (Sm. 56). In končno se junaški mladenič, ki se napoti k povodnemu možu (vodjanoj), »napravi v belo srajco in dolge spodnjice – kakor da bi se za smrt napravil« (ZP 8). Vseeno pa je težnja k specifično ženskim oblikam začasne smrti očitna. V narodopisnih gradivih ni virov za tako diferenciacijo. Moramo jo razumeti kot pojav pravljичne tradicije, katere začetek in vzrok lahko izsledimo le s posebnim proučevanjem tega sižeja.

11. AMOR IN PSIHA

Ves krog pojavov, ki smo se ga tu dotaknili, je zelo kompleksen in nobenega dvoma ni, da še nismo razkrili vseh povezav, da še ni vse odkrito in najdeno. Po drugi strani pa je čisto mogoče, da se bodo nekatere analogije izkazale za napačne.

Tako lahko postavimo vprašanje o povezavi nekaterih elementov pravljice o Amorju in Psihi z obravnavanim krogom pojavov.

Kje je Psiha, kje se odvija njeno zakonsko življenje z Amorjem? Ti rekviziti so znani: dvorec in vrt. Vendar Psiha iz ruskih ljudskih pravljic živi v gozdni hiši in je žena enega od dvanajstih bratov. V severni pravljici je hišna gospodarica starka. Dekle pride v njeno hišo in ona ga povabi, naj leže spat za zaveso. »Na lepem trkanje, ropot, pride dvanajst mladcev. Starejši pravijo dvanajstemu bratu: ›Ti ne večerjaj, nevesto imaš.« Najmlajši spi z dekletom. (Onč. 178, tip *Amor in Psiha*). Tu bi seveda zlahka ugovarjali, da ta primer ni značilen, da je tu prišlo do asimilacije z motivom dvanajstih razbojnikov. Vprašanje lahko postavimo tako, lahko pa tudi drugače: ali ne odraža zakon Psihe in Amorja pojava začasnih zakonov z »brati«, pri čemer so tu izpuščeni drugi bratje, poliandrični začasni zakon pa je predstavljen kot parni zakon poznejše formacije? Cela vrsta opažanj potrjuje to domnevo.

To, da Amorjev dvorec stoji v gozdu, ni specifična poteza ruske pravljice, pač pa splošno razširjena pravljicična poteza. V hannovrski pravljici dekle pride sem za sedem let, torej tu prebiva začasno, in mora pospravljati po hiši, prav tako kot nam znana »sestrica«. Služabniki, hlapci in kočijaži te hiše vsi kar tekmujejo med sabo, kdo bo preživel noč z njo (Bolte–Polivka 1913–1932, 2, 231).

A to še zdaleč ni edina poteza, ki navaja na to misel. Dekle je navadno *zaobljubljeno* pošasti. Proučitev zaobljube pokaže, da se zaobljubljeni znajde v okoliščinah, povezanih s kompleksom posvetitve. To, da so starši prodali dekle v moško hišo, smo že videli. Videli smo, da so ga starši sami poslali tja. V pravljicah tipa *Amor in Psiha* se dekle navadno slabotno upira. Dalje, če v novem domu zmeraj najde zase pripravljeno hrano, je tudi to zelo blizu, podobno tistim gradivom, o katerih smo poročali prej. »Ne bodi žalosten, očka,« pravi mlajša hči. »Če bog da, mi bo tudi tam dobro! Odpelji me k zmaju.« Oče jo odpelje, jo pusti v dvorcu, se poslovil od nje in se vrne domov. Tako lepo dekle, trgovska hči, hodi po raznih sobah – povsod zlato in žamet, pa nikjer nikogar, žive duše ni. Čas pa teče in teče, lepotica se zlakoti in pomisli: »Ah, kako bi zdaj kaj pojedla!« Komaj utegne pomisliti, že pred njo stoji miza, na mizi pa jedi in pijače, pa sladice, samo ptičje mleko še manjka« (Af. 276).

Tudi tu zlahka prepoznamo že znano »veliko hišo«, čeprav v tem primeru ni imenovana in ne opisana. Videli smo že, kako dekle v teh hišah oskrbujejo s hrano. Postrežejo ji tako, da ob tem nikogar ne vidi, se pravi, da imamo neke vrste inscenirano nevidnost postrežbe. Nevidni služabniki so stalna poteza teh pravljic. Pri

Frazerju je to predstavljeno zelo racionalistično. Vendar je mogoče, da je to veliko globlje. Vemo že, da je bilo bivanje v hiši mišljeno kot bivanje v carstvu smrti. Ena od njegovih posebnosti je nevidnost. Od tod tudi »slepota«, belo ali črno pobarvani neofiti itd. Iz tega izvira, kot bomo videli pozneje, tudi čepica nevidnica. To nekoliko namišljeno nevidnost pa so dojemali kot realno, enako kot namišljeni maskirani živalski videz prebivalcev te hiše. Tu gre za maškarado nevidnosti, ki se je v pravljici ohranila kot prava nevidnost.

In končno, to tudi ni v nasprotju z ženino živalsko naravo in z njegovim nenadnim izginotjem, nasprotno, to potrjuje našo domnevo. To, da imajo »gozdni bratje« živalsko podobo, nikakor ni izjema (prim. Af. 208–209). Posvečenci, ki so živeli v moških ali gozdnih hišah, so se pogosto dojemali kot živali in se tudi maskirali vanje. Tudi ženino jutranje izginotje je povezano z motivom hiše, ki je podnevi samevala.

Vse te motive srečujemo tudi v drugih pravljicah. V njih ni ničesar specifično novega. Bolj specifičen za ta cikel pravljic je motiv *obiska sorodnikov*. V pravljicah o čarobnem ženinju se dekle (včasih celo skupaj z možem) odpravi na obisk k sorodnikom (Grimm 88 – *Pojoci škrjanček*) ali pa sama sprejme goste od doma. Carstvo, kjer živi Psiha, že dolgo razumemo kot carstvo mrtvih. To, da se posvečevanci dojemajo, kot da prebivajo v onstranstvu, smo že videli. A če bi bil zmajev vrt samo onstransko carstvo, obiska sorodnikov ne bi mogli razložiti. Če pa vrt in carstvo zmaja, ki je poročen z dekletom, ter carstvo sorodnikov in staršev, ki jih je dekle zapustilo, razumemo v tukaj omenjenem smislu, postane obisk sorodnikov razumljiv. Pri Apuleju dekle obišejo sestre. V naših pravljicah je pogosto nasprotno: dekle obiše starše. »Začela je premišljevati o svoji deželi« (ZV 13). »Pusti me, da obiščem mamico« (Hud. 63). »No, pa odpotujva k staršem« (Sm. 126) itd. Kot piše Webster (Webster 1908, 78), je bilo obiskovanje domačih do določenega časa dovoljeno. Bolte ugotavlja, da pravljica »izgublja naravo čudežnega, ker se ženi posreči pregovoriti moža, da obiščeta njenega očeta« (Bolte–Polivka 1913–1932, 1, 400). To je mogoče tudi res, vendar je v pravljici »čudežno« in »ne čudežno« lahko enako zgodovinsko verodostojno.

12. ŽENA NA MOŽEVI POROKI

Iz orisanega položaja sledi, da so bili tako fantje kot tudi nekatera dekleta v življenju poročeni dvakrat zapored. Prvi zakon je bil svoboden, v »veliki hiši«, začasen in skupinski, drugi, sklenjen po vrnitvi domov, pa je bil stalen in reglementiran, zakon, iz kakršnega nastane družina.

Opazimo lahko, da se v pravljici junak včasih poroči dvakrat, pravzaprav se drugič namerava poročiti, ker na prvo ženo pozabi. S stališča našega gradiva se lahko vprašamo, ali ni prva žena, ki jo je spoznal zunaj doma, nekje v drugem carstvu itd.,

začasna žena v moški hiši. Druga žena, s katero se junak namerava oženiti po vrnitvi domov, bi lahko ustrezala ženi drugega, reglementiranega zakona. V zgodovinski stvarnosti so mladeniči prvo ženo, ženo bratov in tudi vsakega brata posebej, zapustili in pozabili. Po vrnitvi domov so sklenili stalen, trden zakon in ustvarili družino. Natanko tako zmeraj hoče ravnati junak, a zapuščena žena »od tam« ga spomni nase in junak se oženi s prvo.

Če so ta opažanja pravilna, če tu res obstaja zgodovinsko pogojena analogija, bi to pomenilo, da pravljica tu odraža pozen stadij, stadij razkrajanja tega sistema, tisti stadij, ko nastopi konflikt z ureditvijo, ki je bila značilna za poljedelski red in je zahtevala druge oblike zakona.

Oglejmo si nekaj primerov, ki se nanašajo na to. V pravljici *Morski car in Vasilisa Premodra* je junak zaobljubljen morskemu carju. Pride k njemu, se oženi z njegovo hčerjo, nato se skupaj z njo vrne domov. Vasilisa pravi: »Pojdi naprej, carjevič, naznani se očetu in materi, jaz pa te bom počakala tu na poti, a zapomni si moje besede: z vsemi se poljubi, samo ne poljublaj sestrice, sicer me boš pozabil« (Af. 219). To se zdi čudno: kaj pravzaprav pripravi Vasiliso do tega, da se ustavi na poti? V pravljici ni nobenih ovir, zaradi katerih ne bi mogla kratko malo vstopiti v mesto skupaj s carjevičem. Motivacije za to čudno ravnanje ne najdemo v pravljici, temveč v zgodovini. Če se ne bi ustavila pri mestnih vratih, ne bi prišlo do nobenega konflikta med ženama, ta konflikt pa je zgodovinski pojav, ki ni popolnoma pozabljen. Postanek na poti – to so tiste bele nitke, s katerimi je naš motiv prišit k pravljici.

Tudi prepoved »ne poljublaj sestrice« je za nas jasna. »Sestrica« je tukaj prav taka »sestrica« kot v gozdni hiši. Tudi »ne poljublaj« je dovolj jasno navodilo. Dekle tu prosi junaka, naj nima drugih žensk. Toda on kljub temu »poljubi sestrico«, se pravi, da sklene drug zakon, zato popolnoma pozabi na prvo ženo. »Naš car ženi sina z bogato kraljično.« Tu je značilno, da sina ženijo (ne ženi se sam) z »bogato«, torej gre za poročno kupčijo. Ta zakona se razlikujeta po svoji naravi. Vasilisa je pozabljena. A v pravljici zmeraj najde sredstvo, s katerim na vrhuncu svatbe spomni nase. »Tedaj pa se je carjevič spomnil na svojo ženo, skočil je izza mize« itd. Uboga »kraljeva hči« nikogar več ne zanima in junak se oženi z Vasiliso. »Nevesta je bila seveda v zadregi, svatje prav tako, a nič se ni dalo storiti« (K. 6).

Lahko bi ugovarjali, da je taka razlaga poljuba racionalizirana. Vrsta avtorjev ponuja drugačno razlago. Pozabo obravnavajo kot izgubo spomina ob prehodu iz carstva živih v carstvo mrtvih in nazaj. Tako gleda na to, denimo, Aarne: »To, da dekle pripada onstranskim bitjem, je jasno iz tega, ker fant pozabi nanjo, ko poljubi dekle s tega sveta« (Aarne 1930, 155; FFC N 92). Taka razlaga je možna. Videli smo, kako je mogoče razumeti junakovo bivanje na »onem svetu«. V *Knjigi mrtvih* so molitve za ohranitev spomina (pogl. 22), kar kaže na to, da je obstajala predstava o izgubi spomina. A proti temu govori poljub. Zakaj pozaba nastopi prav s poljubom?

Pri taki razlagi to ni jasno, medtem ko ob razumevanju poljuba in sestrice v smislu, kot ju obravnavamo tukaj, to postane razumljivejše.

Sredstvo, s katerim dekle spomni nase, je v tem, da speče pirog, iz katerega priletita golobčka. »Razreže pirog, iz njega pa priletita golob in golobička« (Sev. 1). Ta golobčka se poljubita. Ljubezenska zvestoba golobov spomni junaka na njegovo nezvestobo. Jevgenij Kagarov v svoji raziskavi poročnega obreda pravi naslednje: »Podoba dveh golobčkov se nalepi na hlebec, »da bi bila naša otroka v paru«, ali pa na rob poročnega hlebca pritrdijo ptički, ki se dotikata s kljunčkoma: »da bi mlada živela v slogi«. S tem primerjam magično upodobitev dveh lutk, ki se nežno objemata in ki naj bi vzbudila ljubezen in soglasje med določenima osebama (Portugalska).« Avtor uvršča ta obred med sindetične ali povezovalne obrede (Kagarov 1929, 182). Odraz takega obreda imamo tudi v pravljici.

Poljub in pozaba nista značilna le za tip pravljice o Vasilisi in morskem carju, pač pa tudi za druge. Podrobna proučitev teh primerov popolnoma jasno razkriva položaj. Celu ubeseditiv nastalega položaja postane še posebno jasna v luči navedenih gradiv. V vjatski pravljici je junak zaobljubljen vragu. Oženi se z njegovo hčerjo in se vrne. »Takrat se je domislil, da bi se oženil, in čisto pozabil na ono: ta pa je bila tik pred porodom« (ZV 118). Kakšno vlogo so pri spremembi začasnega zakona v stalnega igrali otroci, smo že omenili. Starši rečejo sinu, ki se je vrnil: »Pojdi k cerkovnikovi ženi – tri hčere ima, pa zasnubi eno, kaj boš s tisto daljno nevesto, ki si si jo našel tam« (Sm. 97). »Pa se je spomnil carjevič Ivan svoje stare neveste in je rekel kralju: »Ne morem vzeti tvoje hčere. Saj že imam nevesto, na Uralu« (divjina, gozd) (ZP 12) itd. To pojasnjuje dvoženstvo, ki ga tako pogosto srečamo v pravljicah. »Lahko bi bila moja žena. Ampak jaz ženo že imam, kaj mi bo ta?« (K. 6).

V ta krog spada tudi *Finist* (Af. 234–235). Vendar je razporeditev likov tu nekoliko drugačna. Prvi zakon – in to svoboden – ni sklenjen v gozdu ali v drugem carstvu, ampak doma, potem pa ljubimec v podobi živali odide v drugo carstvo in se tam namerava oženiti (ali se oženi) z drugo; ko ga dekle najde, si od tekmice kupi tri noči z njim in si ga pribori nazaj. Motiv kupljenih noči je nedvomno prav tako zgodovinsko verodostojen, vendar v gradivu o moških hišah ni podatkov, s pomočjo katerih bi ta motiv natančno razložili. Samo domnevamo lahko, da imamo tu prepovedano zvezo dekleta s fantom-ptičem, torej z masko, s fantom, ki je že zunaj svoje hiše v »drugem« carstvu, kamor mu sledi njegova nevesta.

13. PACEK

Motiv »žene na moževi poroki« ima nekaj skupnih točk z motivom »moža na ženini poroki«. A preden preidemo k temu motivu, si moramo ogledati še nekatere okoliščine junakove vrnitve domov po posvetitvi.

V pravljici je neprepoznani junak pogosto umazan, premazan s sajami idr. To je »Pacek«. Sklene pakt s hudičem, ki mu prepove, da bi se umival. Za to mu hudič dá neizmerno bogastvo, nakar se junak oženi. »Ne striže in ne brije se, ne briše si nosu in se ne preoblači« (Af. 278). To traja 14 let (v nemški pravljici 7 let), nato junak reče: »No, moja služba je končana.« »Potem ga hudič razseka na majhne dele, jih vrže v kotel in začne kuhati; skuha jih, umije in spet sestavi, kot je treba.« Poškropi ga z mrtvo in živo vodo. Motiv umazanega ženina je še bolj razvit v nemški pravljici. »Naslednjih sedem let se ne smeš umivati, česati las in brade, striči nohtov in moliti očenaša«¹⁹ (Grimm 101 – *Medvedar*). Podobno: »se ne boš smel umivati, niti česati in briti, ali pa postriči nohte in lase in si obrisati krmežljavčke iz oči«²⁰ (Grimm 100 – *Vragov sajasti brat*). Nekaj podobnega izvemo o dekletu v gozdu. »Obraz in roke pa si je počrnila s sajami«²¹ (Grimm 65 – *Kosmatinka*). Oblečena je v kožo različnih živali (Allerleirauh). Junak moške pravljice je oblečen v medvedjo kožo (Bärenhäuter). Tako stanje junakov ali junakinj je značilno za čas njihovega bivanja v gozdu ali služenja pri vragu, ki mu sledi poroka, v redkih primerih pa ga srečamo tudi zunaj te situacije: »Napil se je in se zvalil v blato, nato se je umazal v smoli in se povaljal po perju, potem pa je kot tak čudak odšel na ladjo« (K. 10).

Prepovedi umivanja ne srečamo samo v obredu, ampak sestavlja skoraj nujni del ceremonije (Schurtz 1902, 383, 385; Codrington 1891, 81, 87 itd.). Čas te prepovedi je različen. Traja ves čas bivanja v izolaciji, 30 dni, 100 dni, 5 mesecev itd. Ne le, da se posvečevanec ne umiva, ampak se tudi maže s pepelom. To mazanje je bistveno: neumivanje, povezano z mazanjem bodisi s sajami bodisi z glino, torej v bistvu z barvanjem na črno ali belo. »Prvih 100 dni se ne umiva in se tako umaže, da ga ob odhodu ne prepoznajo: pravijo, da je tako umazan, da je neviden« (Codrington 1891, 82). Tako je neumivanje povezano z nevidnostjo. S tem je očitno povezano barvanje na belo. »Od nog do glave so belo pobarvani in so zato videti odbijajoče, ker se ne umivajo, pa tudi neprivačno in umazano« (Frobenius 1898, 45). Videli smo že, kako je barvanje na belo povezano s slepoto in nevidnostjo. Očitno je s tem povezano tudi barvanje na črno. »Pridejo ven črni od blata in saj in ne sme se jih gledati, dokler se ne umijejo« (Codrington 1891, 87) (are not to be seen – to lahko pomeni tudi »nevidni«). A tudi prepoved tu ni nič drugega kot izraz fiktivne nevidnosti). Sicer pa za nas to

¹⁹ *Grimmove pravljice*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1993. Prevedla Polonca Kovač (Druga knjiga, str. 70).

²⁰ *Grimmove pravljice*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1993. Prevedla Polonca Kovač (Druga knjiga, str. 65).

²¹ *Grimmove pravljice*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1993. Prevedla Polonca Kovač (Prva knjiga, str. 353).

nitni ni bistveno, nam je pomembno ugotoviti dejstvo prepovedi. Tu lahko najdemo še eno posebnost. Kot poroča Parkinson, prepoved umivanja traja ves čas dozorevanja kitajskega krompirja (*Dioscorea*) od sajenja do pobiranja. Fantje se lahko umijejo, ko je pridelek pobran. Tu stojimo ob izvirihi poznejše poljedelske predstave o odhodu božanstva, ki pripomore k rodovitnosti, pod zemljo. Vemo že, da obred uči, kako doseči izobilje divjadi. To se prenese tudi na poljske pridelke. Mimogrede, tudi ruska pravljica je ohranila zanimiv odmev tega. Tu v veliki hiši v gozdu deklice reče junaku: »Vstani, carjevič Ivan, kmečki sin. Žito je že požeto, vse sem uredila. Pojdi, *namaži si obraz s sajami*, ves se umaži in pojdi k očetu« (Sm. 126). V tej pravljici je dekletov oče dal junaku nalogo, naj vzgoji in požanje žito. Zakaj se mora junak v dokaz, da je domnevno rešil to nalogo, namažati s sajami? Iz navedenih primerov to postane jasno. Od bivanja v stanju nevidnosti, neumitosti, črnosti je odvisen pridelek.

Neumivanje na neki način tudi pripravlja na poroko. »Telo so mu namazali z blatom in od njega zahtevali, naj hodi po vasi več dni in noči ter meče blato proti ženskam. Končno so ga izročili ženskam, ki so ga umile, mu pobarvale obraz in plesale pred njim« (Webster 1908, 79). Po taki vrnitvi se je mladenič lahko poročil. Primerjajmo s tem rusko pravljico: »Pripeljali so ga. Ves je obrasel z mahom. Ostrigla ga je in obrila s svojimi rokami ... Zdaj pa se lahko omožim z vašim sinom« (Hud. 83).

Prepoved umivanja pomeni narodopisni problem, v katerega bistvo se tu ne moremo spuščati, to je zunaj okvirov naših nalog. V pravljici ne moremo potegniti natančnih ločnic med neumitim junakom in junakom v živalski podobi. Morda ima tudi mazanje z blatom kakšno povezavo z zamišljeno živalsko podobo, morda je to svojevrstna maska. Deklice se, na primer, ne umiva in se namaže s sajami, poleg tega pa se namaže še z medom in se povalja v perju (Grimm 46 – *Predivarjev ptič*). Tam, kjer posvetitve že zdavnaj ni več ali pa je izgubila povezavo z nastopom spolne zrelosti in je dobila drugačno naravo, se mazanje in packanje še kar ohranja. Tako se v grških misterijih posvečevanec namaže z glino ali mavcem, ali se posuje z moko ali otrobi. Nekateri avtorji (Samter idr.) bi v tem radi videli prizadevanje napraviti se neprepoznavnega, in kot bomo kmalu videli, je neprepoznavanje resnično nujna poteza, nujen pogoj za junakovo vrnitev iz gozda. Neumivanje je torej zelo kompleksen pojav, povezan z nevidnostjo in slepoto, z živalsko podobo in neprepoznavnostjo. Prav tako je povezano z bivanjem v deželi smrti. Samter, ki citira Radlova, pravi, da si sibirski šaman, ko se odpravlja v carstvo mrtvih z dušo umrlega, namaže obraz s sajami (Samter 1911, 95). V luči teh gradiv lahko trdimo, da je junakovo preoblačenje, menjanje oblačil z beračem idr., ki ga tako pogosto srečamo v folklori, eden od primerov spremembe videza, povezane z bivanjem na onem svetu. Presenetljivo v neki pravljici pri Korgujevu vidimo ne le preoblačenje, temveč tudi njegovo razlago prav v tem smislu. »In odšel je po poti. Obleko pa je imel kot prišlek z onega sveta že drugačno, in pisalo je: »prišlek z onega sveta«, na hrbtu, seveda« (K. 10).

14. NEZNALČEK

Motiv »packa« je tesno povezan z motivom »neznalčka«. Bistvo tega motiva je v tem, da junak pride domov (ali v carstvo bodoče žene) neprepoznan. Po eni strani se pretvarja, da ničesar ne ve, se ničesar ne spominja. »Car ga vpraša: »No, bratec, iz katerega rodu si in kako ti je ime?« »Ne vem.« Naj ga car še toliko sprašuje, on kar naprej govori: »Ne vem, kako mi je ime« (ZP 2). Ali: »»Kdo pa si?« »Ne vem, od kod sem, ne spominjam se niti sorodstva.« Tu ima junak odsekan prst (Hud. 41). Konj junaku svetuje: »»Pojdi h kralju na vrt, lezi v brazdo, obraz pa si pokrij, ne kaži ga (zelo je bil lep). Karkoli te sprašujejo, karkoli govorijo, ti reci: ne vem« (Ž. d. 242). Takih primerov je zelo veliko: »»Kje si bil? Kaj si videl?« »Nikjer nisem bil, nič nisem videl. Naj so ga še tako spraševali, ničesar se ni spomnil« (Sm. 5). »»Kako ti je ime?, »Od kod si?« On pa je na vsa vprašanja odgovarjal: »Ne znam,« zato so mu dali ime »Neznalček« (Sm. 305). »»Kdo si?« »Ne vem.« »Si človek?« »Ne vem.« (Sev. 47). Po drugi strani pa tudi starši ne prepoznajo sina, ki se vrne. »Oče ga nikakor ni mogel prepoznati« (Hud. 1). »Nihče ga ne more prepoznati, da je to njihov sin. (Izgubili so ga, se pravi: veliko let je preživel tam, pa je bržkone raztrgal, ponosil obleko« (ZP 12). Enako v vjatski pravljici oče ne prepozna sina (ZV 85).

Ni treba dokazovati, da je tudi tukaj odražen eden od momentov vrnitve. V teh primerih je svojevrstna etiketa zahtevala, da je fant, ki se je vrnil, »pozabil« svoje ime, starše, dom. Zdaj je nov, drugačen, prerojen, umrli in od mrtvih vstali človek z drugim imenom. Po drugi strani so se tudi starši pretvarjali, da sina ne prepoznajo; če je bil odsoten več let, pa je možno, da ga tudi v resnici niso prepoznali.

15. PLEŠASTI IN POKRITI Z MEHURJEM

Z motivom neprepoznanega prišleka je pogosto povezan motiv pokrite ali, nasprotno, nepokrite, brezlase glave. Že v navedenem primeru smo videli: »obraz pa si pokrij, ne kaži ga.« Junak si pogosto natakne na glavo kakšen mehur, črevo ali cunjo. »Tedaj je izvlekel drobovje, vzel črevo, ga opral, kot je treba, in si ga nataknil na glavo – pa je imel klobuk, s črevesjem pa si je tudi roke ovil« (ZP 2). Ali: »Ivan, trgovčev sin je izpustil konja na prostost, se oblekel v bikovo kožo, si nataknil na glavo mehur in odšel na morsko obalo« (Af. 295). »Kupila je tri volovje kože. Naredil si je tak kožuh, da se niti ne vidi, da je človek, in prišil nanj rep, dva sežnja²² dolg« (Sev. 47).

Vidimo, da junak v teh primerih kdove zakaj skriva lase in glavo. Ta motiv pokrite glave je na čuden način pogosto povezan s svojim nasprotjem – z motivom odkrite, plešaste, gole glave. Pogosto je ta motiv povezan z *Neznalčkom*. »Odpravil se je v

²² Ruski seženj je 2,13 m. (Op. prev)

klavnico, kjer koljejo živino, vzal je mehur in si ga nataknil na glavo. Prišel je k carju po miloščino. Car ga vpraša: »Kako ti je ime?« »Pleša!« »In patronimik?« »Plešavnica!« »In od kod si po rodu?« »Popotnik sem, sam ne vem, od kod.« (Hud. 4). Tu si junak pokrije glavo in trdi, da je plešast. Očitno naj bi črevo ali mehur skrila lase, naredila vtis plešavosti. Natanko to imamo tudi v dunganski pravljici. »Nekoč so živeli trije bratje ... Najmlajši je na glavi nosil kapo, narejeno iz ovnovnega želodca, zato so mu vsi rekli »plešasti.« (Pravljice ljudstev Orienta 1938, 27). »Zakaj pa imaš pokritega z ruto?« ga vpraša car. »Plešast je. Kar težko ga je gledati.« (Sev. 91).

Po drugi strani se pravljичni junaki pogosto predstavljajo kot plešasti. »Naj te sprašujejo karkoli, reci »Gologlavi-Plešasti.« (Ž. d. 334). Ta odgovor v luči navedenih gradiv pomeni: »Mar ne vidiš po mojem pokrivalu, od kod prihajam in da mi je naložena prepoved besede.« Prav plešec včasih reši caričnino nalogo (Ž. d. 481). »Moje tri naloge je rešil tale plešec. Čeprav je plešast, se bom omožila z njim« pravi carična v uzbeški pravljici. »Živeli so sedem plešastih bedakov in en zvit kuštravec« – tako se začena halha, mongolska pravljica (Pravljice ljudstev Orienta 1938, 33, 40). Ta kuštravec spominja na nemškega Grindkopf – junaka s krotovico v laseh. Za kaj pri tem gre? Od kod taka razširjenost, taka stalnost te podrobnosti?²³

Pri iniciacijskem obredu bržkone ni bilo niti enega dela človeškega telesa, ki ne bi bil podvržen kakšnim manipulacijam. Kot smo videli, so celo za drobovje menili, da so ga izvlekli in zamenjali. Posebnim manipulacijam so bili izpostavljeni glava in lasje. Manipulacije z lasmi so bile dvoje: bodisi so jih postrigli ali osmodili bodisi so jih, nasprotno, pustili rasti, a v tem primeru so jih skrivali pod posebno pokrivalo, ki ga je bilo prepovedano sneti.

Pričevanja o tem imamo z vseh celin, največ pa s tihoocenskimi otokovi. Na Salomonovih otokih se lahko oženijo le tisti člani moških zvez, ki imajo dolge lase in ki so v puberteti, se pravi v času spolnega dozorevanja, nosili posebno stožčasto pokrivalo. Lasje se vrastejo v ta klobuk, tako da se ne da več sneti. Nevermann pravi: »Nikoli se ne sme pokazati ženskam brez »klobuka«, še na začetku ne, ko so lasje še kratki. Ženska, ki bi ga videla brez klobuka, bi bila na mestu usmrčena, prav tako, kot če bi stopila na kraj, kjer se zbira zveza« (Nevermann 1933, 140). Fantom se v času od obreda do poroke tu reče »mata-sesen«. Pozneje klobuke snamejo skupaj z lasmi (Gl: Parkinson 1907, 658; Loeb 1929, 256). Klobuk je torej znamenje bodočega ženina. Nevermann meni, da rast las pripomore k povečanju potence. »Z rastjo las se fantek razvija v moškega in z nošenjem »poročnega klobuka« pridobiva seksualno potenco« (Nevermann 1933, 160). To je ena od ducatov možnih razlag. Lasem pripisujejo moč – to lahko tu samo omenimo in pri tem spomnimo, na primer, na zgodbo o Samsonu in Dalili. Iz navedenih gradiv ni videti, da bi bil klobuk izdelan iz črevesa

²³ Gl. plešavost preroka Elizeja (IV. knjiga kraljev svetopisemske Stare zaveze II, 23). (Slovensko sveto pismo: Druga knjiga kraljev, 2,19–25.)

ali mehurja živali, kot to kaže naša pravljica. V Afriki pa je taka oblika očitno obstajala. »V Gambiji novoobrezani nosijo ... kapo čudne oblike s parom bikovih rogov« (Frobenius 1898 a, 146). Zdaj razumemo tudi to, zakaj v ameriških mitih tisti, ki jih je pogoltnil in izbljuval kit, pridejo iz kitovega želodca brez las.

Vsa ta gradiva nam omogočajo, da tudi ta motiv, motiv brezlasega ženina ali ženina s pokritimi lasmi, genetsko povežemo z iniciacijskim obredom.

16. MOŽ NA ŽENINI POROKI

Te podrobnosti prinašajo nekatere dodatne poteze za proučevanje motiva »moža na ženini poroki«. Vendar se ta primer bistveno razlikuje od motiva »žene na moževi poroki«. Tam junak sreča zaročenko zunaj doma, se vrne, že namerava skleniti drug zakon itd. Tu se zgodi drugače. Na začetku pravljice je junak oženjen (ali se oženi) in šele nato odide z doma, izve, da namerava žena skleniti nov zakon, »z drugim se hoče omožiti« (Sm. 135), se hitro vrne in pride ravno na ženino poroko.

V tem primeru gre za zakon, ki je bil sklenjen pred posvetitvijo, sledijo mu možev odhod »v gozd«, njegova dolga odsotnost in ženin poskus sklenitve novega zakona.

Toda ali ta predpostavka ne nasprotuje tistemu sistemu sklenitve zakona, pri katerem je bila posvetitev eden od pogojev za sklenitev zakona? Tu nimamo protislovja, temveč poznejšo obliko. V skladu z odmiranjem tega običaja so obred izvajali vse redkeje in redkeje, včasih s premori 10 in več let. Tako pri Schurtzu kot pri Webstru lahko najdemo dovolj primerov za to. Medtem so fantje odrasli, se poročili, ne da bi počakali na posvetitev, in so jih pozneje posvetili za nazaj, tako da so bili primeri, ko so posvečevali štiridesetletne moške skupaj s komaj dozorelimi fantki (Schmidt 1907; Codrington 1891, 71; Nevermann 1933, 18).

Motiv »moža na ženini poroki« je raziskal Ivan Tolstoj (Tolstoj 1934). Profesor Tostoj si ni postavil za cilj raziskati izvor tega motiva. Vendar je v njegovem delu zbrano gradivo, s pomočjo katerega lahko odgovorimo na vprašanje, ki je za nas zelo pomembno: kje biva mož v času, ko ga žena čaka? Tolstoj zelo prepričljivo pokaže, da »junak odide v bivališče smrti.« V vjatski pravljici bivanje pri gozdnem škratu traja 12 let, ki minejo kakor 12 dni, »za pravljico običajen motiv hitrega minevanja časa v deželi smrti, kjer za človekovo zavest leto mine kakor dan« (Tolstoj 1934, 66). V arhangelški pravljici je »riba ščuka Ivana pogoltnila, ga ponesla do obale in ga izbljuvala. Ivan trgovski sin je odšel naprej« (Onč. 35) itd. Bivanje v živali kot način posvetitve že poznamo. So še druge podrobnosti, ki pripeljejo do tega. »Mož se vrne spremenjen; ne žena ne bližnji ga ne prepoznajo.« Tolstoj popolnoma pravilno ugotavlja: »Pozornost si zasluži okoliščina, da se spremeni samo moževa zunanost: o spremembi ženine zunanosti v času ločitve pravljica molči« (Onč. 66).

In končno, če po opažanjih prof. Tolstoja »on pride ves poraščen, zanemarjen in umazan, raztrgan popotnik« (Onč. 516), tudi tukaj vidimo zanesljiv znak vrnitve »iz gozda«.

17. PREPOVED ŠIROKOUSTENJA

Z naštetimi motivi povezava pravljice z »veliko hišo« ni izčrpana. Tu so zbrani le najmanj hipotetični, najjasnejši primeri povezave. Kot hipotezo lahko zastavimo tudi vprašanje povezave med kompleksom »hiše« in še nekaterimi prepovedmi, in sicer motivom prepovedi širokoustenja in motivom prepovedane shrambe.

Povratnik mora molčati kot grob o vsem, kar je videl in slišal. »Jobson je videl fantka, ki je prejšnjo noč prilezel iz ›trebuha«. Nikakor ga ni mogel pripraviti do tega, da bi odprl usta, fantek je držal prst na ustnicah« (Frobenius 1898 a, 146). Tu zlahka prepoznamo »nemost«, ki je tako razširjena v pravljicah. Kot pravi Frobenius, ima ta nemost določen rok: traja toliko dni, kolikor je trajal obred.

V nemških pravljicah dekle, ki se vrne iz gozdne hiše, do določenega roka ne govori in se ne smeje (Grimm, 9 – *Dvanajst bratov*). To nemost imamo tudi v naših gradivih. »Ko se je fant prebudil in vstal, se je izkazalo, da nima jezika – ničesar ni mogel reči« (ZP 107).

Ta prepoved zadeva vse, kar je fant videl ali izvedel v gozdu. Kazen za kršenje prepovedi je smrt. »Zdaj boš razumel, kaj vsako bitje govori; a tega nikomur ne povej, če pa poveš – te čaka smrt« (Af. 248).

V posebno globoko skrivnostnost je ovito posedovanje pomočnika ali čarobnega predmeta, talismana, prejetega v gozdu. Zato pravljичni pomočnik junaku pred vrnitvijo domov prepove, da bi se postavljajl z njim. »Le glej, nikomur se ne hvali, da si me jezdil; če pa se pohvališ, te bom zmlle!« (Af. 242). S formulo »da si me jezdil« je samo na bolj umetniški način povedano, »da me imaš v lasti«. »Kar veš, ne govori nikomur; če poveš, pa ne boš živel niti dve minuti več, po tebi bo!« (Hud. 38). »Ne hvali se z mano; ne hvali se, da sva v eni noči zgradila hišo« (Af. 313). »Če se pobahaš z mano, ti ne bom prizanesel – požrl te bom« (ZP 13).

Povezava teh prepovedi s skrivnostjo pomočnika je več kot očitna. Manj jasne so prepovedi v pravljicah tipa »zvesti služabnik«. »Kdor pa bo to slišal, komur bo povedal, ta bo do kolena kamnit« (Af. 158). Proučevanje prepovedi v pravljici bi bilo lahko predmet posebne raziskave. Sicer pa je treba proučiti ne le prepovedi, temveč tudi *njihovo kršenje*.

18. PREPOVEDANA SHRAMBA

Druga prepoved, povezana z motivom »velike hiše«, je motiv prepovedane shrambe. Pravljica *Čudežna srajca* (Af. 209) pripoveduje, kako junak sprva živi v gozdu ter se prehranjuje s koreninicami in gozdnimi sadeži, nato pa pride v hišo z običajnimi rekviziti teh gozdnih hiš. Tu so sobe, neobljudenost, pogrinjki idr. Tu živijo trije bratje v živalski podobi – orel, sokol in vrabec. Lahko se spremenijo v mladce in sprejmejo ga »za rodnega brata«. Dajo mu službo – pripravljati mora mizo. Orel »mu je dal ključe in mu dovolil, da povsod hodi in si vse ogleda. Samo enega ključa, ki je visel na steni, mu ni dovolil vzeti.« Ivan seveda odklene shrambo s prepovedanim ključem in za vrati zagleda konja. Nato se pogrezne v spanec in globoko spi celo leto. To se trikrat ponovi. Potem mu bratje podarijo konja in on odide.

V tej pravljici je vse popolnoma jasno in pravljica nam pokaže, da je v tem primeru v prepovedani sobi junakov bodoči pomočnik. Zanimiva je tudi zato, ker kršenje prepovedi ne povzroči nobenega konflikta. Zgodovinsko je natanko tako tudi moralo biti. Prepoved, povezana s pomočnikom, je morala veljati samo do določenega trenutka, do »globokega spanca«, potem pa prepovedano za posvečevanca postane dovoljeno.

Prepovedano shrambo so že večkrat raziskovali. Hartland pošteno priznava, da »proučevanje ljudskih pravljič še ni bilo dovolj uspešno, da bi nam omogočilo najti skupni izvor teh mitov in zadovoljivo pojasniti njihov pomen« (Hartland 1885, 193). Kirby podaja čisto življenjsko razlago, ki temelji na tem, da je v prepovedani sobi včasih ženska. Po njegovem mnenju »je moral biti zaradi ravnih streh orientalskih hiš v povezavi z osamitvijo žensk tak položaj na vzhodu skorajda običajen« (Kirby 1887, 113). Tako povezovanje je več kot tvegano.

Po drugi strani pa nas zgoraj navedena gradiva pripeljejo do domneve, da tudi prepovedana shramba izvira iz kompleksa »velike hiše«. Da bi preverili, ali to drži ali ne, moramo ugotoviti, ali so bili v teh hišah taki prepovedani prostori.

Nato moramo zastaviti vprašanje, kaj so v njih shranjevali. Ko bomo primerjali ugotovitve z gradivom pravljice, se moramo vprašati, prvič, kako so te prepovedane shrambe opremljene, in drugič, kaj je v njih.

Tu pa naletimo na težavo: v narodopisju opis teh hiš ni dovolj popoln. Kljub temu cela vrsta podrobnosti kaže na to, da so taki prepovedani prostori res bili. Vemo, na primer, da je bil na otoku Fidži znotraj ograjenega prostora še en, manjši, ki je vseboval »najsvetejše« (das Allerheiligste) (Schurtz 1902, 387). Kaj je bilo tam, ne piše. Vemo pa, da taki pojavi niso bili le na otoku Fidži. Znano je, da so v moških hišah hranili plemenske svetinje, prepovedane za neposvečene. Parkinson poroča: »Na določenem delu otoka je bil kraj, kamor je bil vsem neposvečenim vstop najstrože prepovedan. Znotraj te prepovedane površine (district) je bilo 12 oddelkov, in vsak od njih je imel

sveto hišo. Dve od teh hiš sta bili tako sveti, da nihče ni vstopil vanju, še približal se jima ni. V teh hišah so stali iz lesa izrezljani ptice, ribe, krokodili, morski psi, pa tudi podobe ljudi, sonca in meseca« (Parkinson 1907, 666).

Torej imamo poročilo, da so obstajali posebni, prepovedani prostori, v katerih so bile iz lesa izrezljane živali. To že vzpostavlja nekakšen most do živali pomočnic, ki so v pravljici v prepovedani shrambi. Poleg tega sta tam podobi sonca in meseca. Ob tem se bomo morali ustaviti.

Boas omenja skrivne prostore klubskih hiš. Pri plemenu Kvakiutl je posvetitev potekala v posebnem skrivnem prostoru (secret room) v moških hišah. Tam je dolgo ostal neofit, tam so očitno z njim dolgo izvajali vse ustrezne postopke (Boas 1897, 613). »Približaj se skrivni sobi, veliki čarovnik, bil si v skrivni sobi,« – tako pojejo o enem od posvečencev (Boas 1897, 573). Očitno bivanje v tej sobi iz človeka naredi čarovnika. To potrjuje še eno poročilo. Med obredom je v hiši ples. Posvečevanca učijo plesati. V hiši je skrivna soba, na katere sprednji strani je upodobljen krokar. Krokar odpre kljun, vanj vržejo posvečevanca, čez nekaj časa (ne piše, koliko) pa ga ta izhrka (Boas 1897, 404). To poročilo kaže, da v nekaterih primerih nimamo bajtice in velike hiše, kot smo videli zgoraj, temveč veliko hišo s posebnim prostorom za iniciacijo. To tudi je »skrivna soba«. Poimenovanje »skrivna« ni najbolj posrečeno. Ta soba je skrivnost samo za neofita pred obredom, potem pa ne več.

Zdaj pa se vrnimo k pravljici in se vprašajmo, kje je skrivna shramba. Tu lahko ugotovimo nekaj primerov:

1) V veliki večini primerov je v »veliki hiši«. En primer smo že navedli, tu pa jih navajamo še nekaj. »Gredo bratje po poti in se približajo: tam stoji velika velika hiša.« Gospodar te hiše je Krokar. »Tako je oba ubil, ju spustil v klet, zakopal in prepoil s špiritom, da bi bila kot živa.« Čez nekaj let sem pride tretji brat. Njega ne ubije. »Ná ključe,« mu reče, »povsod lahko greš, samo v prvi konjski hlev ne smeš, pa v zadnjo sobo v zgornjem nadstropju tudi ne« (Sm. 11). »Stoji v gozdu hiša, gromozanska hiša. Vstopi v to hišo, vidi zlate ključe, ena soba pa je zaklenjena« (Sm. 316). Tu ni mogoče navesti vseh primerov. Dovolj je, če rečemo, da ta pojav v pravljici obstaja in da ga srečamo zelo pogosto. Kaže na povezavo prepovedane shrambe z veliko hišo.

2) Prepovedana shramba je v razbojniški hiši. Tako v belozerski pravljici junak zaide v razbojniško hišo. Starka ga skrije v posebno shrambo. Sliši, da ga hočejo pojesti. Na tleh v sobi zagleda ščit in ga dvigne. Tam je klet, polna trupel (Sk. 15). Tu resda ni prepovedi, je pa posebna soba s trupli. Zanimiv primer take posebne sobe imamo v tobolski pravljici. Dekle pride v razbojniško hišo. Starec jo odpelje v podzemlje. Tam so kristalna tla. Tam so tudi tri kašče. Ena je polna zlata, druga srebra, tretja trupel. »Tu bo tvoja smrt« (Sm. 334). Razbojniki imajo tukaj zelene obraze. To, da je razbojniška hiša različica velike hiše, smo že videli. Tako tudi ti primeri potrjujejo povezavo motiva prepovedane ali posebne shrambe z »veliko hišo«.

3) Prepovedana shramba je tipičen, nujen motiv v pravljicah tipa *Sinjebradec*. Tista oblika, ki jo ima Perrault, v ruski folklori ni znana. Gozdni ženin ima tu živalsko podobo. V vjatski pravljici je to medved. Medved pravi: »V dve izbi pojdi, v tretjo pa ne hodi – v tisto, ki je z ličjem zaprta« (ZV 16). V prepovedani izbi v teh primerih navadno (v ruskih pravljicah) kipi smola. Dekle vanjo potopi prst, »in ta ji odpade« (Hud. 58). Iz ruskega gradiva ne moremo priti do zanesljivih sklepov, da bi lahko sodili o tej pravljici. Po Hartlandovih in Kretschmerjevih gradivih pa lahko tudi za to pravljico zberemo celo vrsto podrobnosti, ki kažejo na isto povezavo kot v prej navedenih primerih. Tu poleg izgubljenega prsta najdemo tudi ptičjo podobo junakinje, obraz, namazan s sajami, razsekana telesa in oživljanje mrtvih. Za to pravljico je značilna poteza tudi to, da je ženinovo bivališče globoko v gozdu. Kretschmer je v Sinjebradcu videl vladarja smrti.

4) Redkeje srečamo motiv prepovedane shrambe v pravljicah tipa *Učenje zvijač*. V permski pravljici oče pripelje sina v uk v hišo, kjer starec živi že 500 let. V hiši je sedem sob. V sedmo je sinu vstop prepovedan. To prepoved prekrši (ZP 1). O motivu »učjenja zvijač« smo že govorili (pogl. III, § 23).

5) Prepovedano shrambo pogosto srečamo na onem svetu (Grimm 3 – *Marijino dete*). V nemških pravljicah legendarne narave je oni svet neposredno poimenovan nebesa, v ruskih pa junak pride v cerkev ali v veliko hišo k botru, in šele potem se postopoma izkaže, da je prišel k bogu, da njegov boter upravlja svet (Sm. 28). Boter pravi: »Po vseh sobah hodi, v eno pa ne smeš pogledati.«

Vseh teh pet tipov je očitno sorodnih med sabo in njihov izvor lahko tako ali drugače najdemo v krogu pojavov, povezanih z veliko hišo. V nebesih prav tako kot v razbojniški hiši junak izgubi prst, še pogosteje pa se mu ta pozlati. Dekle, ki jo zaradi kršenja prepovedi pošljejo z onega sveta nazaj na zemljo, do določenega roka izgubi dar govora itd. A to še ne pomeni, da motiv prepovedane shrambe kot tak nujno izvira iz kompleksa gozdnih hiš. Obstajajo oblike, ki s tem kompleksom očitno nimajo ničesar skupnega. To so naslednje oblike:

6) Prepovedana shramba je na samem začetku pravljice v hiši staršev. Skrivnost te sobe varujejo prav do smrti junakovega očeta. Umirajoči oče da sinu ali zvestemu služabniku ključke vseh sob in mu naroči, naj ene od njih ne odpira. Tam junak vidi portret izredne lepote (Grimm 6 – *Zvesti Janez*).

7) Včasih motiv prepovedane shrambe sledi motivu poroke. V tem primeru je v shrambi zmaj ali Koščej. Ta odleti in s seboj odnese junakovo ženo (Af. 159).

Tu so navedene le najpomembnejše skupine, ki jih pogosto srečamo. S posebno raziskavo (še zlasti, če se ne bi omejili le na rusko gradivo) bi lahko odkrili še nekatere skupine. Kljub temu se slika že jasni. Zgodovinske verodostojnosti zadnjih dveh primerov za zdaj ne moremo dokazati, lahko le domnevamo, da sta posledica ume- niškega ustvarjanja, ki se izraža v prenosu motiva drugam, na začetek pravljice, in

v tem, da se motiv uporablja kot motivacija za zaplet: junak vidi portret in se odpravi iskat model. Začetek pravljice, še zlasti motivacija, je njen zelo nestabilen del. Enako lahko rečemo za izbo v ženinem dvorcu. Kršenje prepovedi osvobodi zmaja, ta odnese ženo in s tem se sproži junakovo iskanje, torej nastanejo težave, nov zaplet, pride do ženinega izginotja in iskanja. A to je zgolj domneva. Možno je, da se tu skriva kaj drugega, kaj v zvezi s poročnimi prepovedmi, podobnimi prepovedim v *Amorju in Psihi*.

Zdaj pa si na kratko oglejmo drugo stran zadeve, in sicer vsebino sob. Med tipom te izbe s stališča njene lokalizacije ter med njeno vsebino ni vedno stabilne povezave, in ta vidik je treba proučiti posebej. Z upoštevanjem Hartlandovih gradiv lahko sestavimo preliminarni seznam tistega, kar najdemo v tej shrambi.

Poleg živali pomočnice (navadno konja, psa, orla, krokerja) so v shrambi prikovani zmaj, vsakršne grozote, razsekana trupla, napol živi ljudje (ne docela umorjen razbojniški poglavar), kosti, odsekane roke in noge, kri, krvav lavor, klada in sekira itd. V pravljicah legendarnega tipa se te grozote spremenijo bodisi v muke grešnikov (junak vidi mater na ognjenem kolesu idr.) bodisi v muke božanstva (živ križani). Možno je, da so tudi ogenj, sonce in sveta trojica, ki jih včasih vidi junak, prav tako starodavni. Videli smo, da so v moških hišah v prepovedanih prostorih hranili upodobitve sonca in lune. Vse drugo nam je že znano. Povezavo posvetitvenega obreda z motivom razsekanja smo si že ogledali. Mimogrede lahko omenimo, da razsekane v teh primerih pogosto oživijo, saj so v shrambi obenem tudi mazila.

In končno, posebno skupino sestavljajo shrambe, v katerih so ženske (lepotice, oropane kril ali oblek, zvezane, ki prosijo vode, ali preprosto lepotic ali portret). Tu za zdaj ni mogoče ugotoviti nobene neposredne povezave z moškimi hišami, saj ni ustreznih narodopisnih gradiv. Spomnimo pa lahko, da so bile, v skladu s Frazerjevimi gradivi, ženske v moških hišah v posebnih prostorih, kamor moški niso imeli vstopa. Tu se lahko odražajo še ne do konca proučene poročne prepovedi. Navadno se junak, ki v prepovedani shrambi najde žensko, z njo poroči. Začasna prepoved sklenitve zakona se konča s poroko. Tako ta primer sicer ne potrjuje hipoteze o povezavi pravljичnega motiva prepovedane shrambe z institucijo moških hiš, vendar pa tudi ni v nasprotju z njo.

19. SKLEP

Kot vidimo, je ujemanje med posvetitvenim obredom in bivanjem v moški hiši ter tem, kar se dogaja v gozdni bajtici in v »veliki hiši«, osupljivo. Pravljica je tu lahko zelo dragoceno zgodovinsko gradivo. Ohranila je del notranjega mehanizma tega obreda.

Bralcu, ki ne pozna tovrstnih obredov, se lahko celo zazdi, da je ujemanje tu preveč popolno, sumljivo popolno. Ali ne gre te podobnosti prej pripisati podajanju

kot pa podobnosti sami po sebi? Ali niso tu izbrane, zajete nekatere poteze posvetitvenih obredov prav z namenom, da bi jih naredili podobne pravljичnim motivom? Tak sum je popolnoma upravičen, kadar je podobnost prevelika. Vendar ujemanje tu ne zadeva podrobnosti, temveč samo bistvo procesa posvetitvenega obreda ter njegovih zunanjih atributov in rekvizitov.

Seveda pa se pravljica in obred ne prekrivata popolnoma. Tako so v pravljici nekatere posameznosti, ki jih s tem obredom ni mogoče razložiti. Med take posameznosti spada motiv: junak se zamenja s hčerjo jage ali ljudožerca, zato ta prevzame nase smrtonosni udarec, junak pa zbeži. Druga nerazložljiva podrobnost je motiv dekletovega molka, s katerega pomočjo se fantu povrne njegova človeška podoba.

Po drugi strani je obred seveda širši od pravljice, in pravljica tu ni odrazila vsega. Tako se zdi, da v pravljici sploh ni odražena tista politična vloga, ki so jo nekoč imele moške zveze. Treba pa je reči, da so tam, kjer se je že razvila vloga poglavarja, moške zveze igrale le še pomožno vlogo in niso imele oblasti kot organizacija. Tu pravljica spet prinaša zgodovinsko pravilno sliko. V pravljici je poleg »bratov« (politično nemočnih) še »car«, se pravi funkcija, ki je v resnici obstajala.

Nobenega dvoma ni, da tu še nismo našli vseh povezav, nismo še odkrili vsega. Smo pa našli smer, v kateri je treba iskati naprej, in to iskanje lahko še obrodi bogate sadove.

20. UMRLI OČE

Ogledali smo si ves kompleks pojavov, povezanih z institucijo posvetitve in moških hiš.

Seveda pa bi bilo napačno predpostavljati, da je ta institucija edina podstat za pravljico. Ta institucija je odmirala, siže pa je nastajal naprej. Spremenjene zgodovinske okoliščine so vnašale spremembe tudi v življenje nastajajočega sižeja.

Jaga je najstarejši, a še zdaleč ne edini darovalec v pravljici. Poleg darovalca se spreminjajo tudi predmet in okoliščine predaje. Kljub temu pa povezava še ni dokončno izgubljena. To se kaže, prvič, v tem, da tudi novi darovalci dajejo isto darilo kot jaga: podarijo pomočnika, le da ta ni več gozdna žival, ampak *konj*, ki ga potem za nazaj pripisujejo tudi jagi. Drugič, tudi novi darovalci so povezani s carstvom smrti, s svetom prednikov.

Darovalec – gozdni duh že postaja nerazumljiv. Nadomesti ga *moški* darovalec in prednik. To, da je tudi jaga povezana s totemskimi predniki, smo že videli. A totemskega prednika, ki je, kot smo videli, pogosto še povezan z nasledstvom po ženski liniji, s prehodom na moško nasledstvo nadomestijo oče, ded in praded. Tako jago zamenja mrtvi oče, ki ni več v gozdu, ni več v bajtici, ampak iz groba junaku podari konja. Po drugi strani se spreminja tudi objekt darovanja. Prava, pristna jaga ukazuje gozdnim živalim. Je odraz lovskega vsakdana in ureditve. To vidimo v pravljici: kliče volkove, medvede, ptice, daje jih junaku za pomočnike. Gozdne živali zamenjajo druge, predvsem pa tista žival, ki v vsakdanu začenja igrati tako veliko vlogo v življenju vojščaka – konj. Tako jagi pripišejo nagrajevanje s konjem. A konj je mlajši od jage. Ni otrok gozda, ampak odprtega polja, kjer se v sovražnika ne strelja iz grmovja, marveč se v odkritem boju srečajo bogatirji-vojščaki z mečem v rokah.

Opazimo lahko, da je med sinom in očetom globoka, skrivnostna povezava. Skrivnostnost te povezave se kaže v tem, da za Ivana ni trdna in nujno potrebna povezava z živimi starši, temveč povezava z umrlimi ali umirajočimi starši. Živi starši igrajo v pravljici pomilovanja vredno vlogo. Zaradi njihove nemoči mora Ivan z doma. Toliko mogočnejša pa je v pravljici figura umrlega očeta.

Najbolj izrazito se je ta figura odrazila v pravljici *Sivec, rjavec*. »Ko je oče umiral, jim je rekel: ›Otroci! Ko bom umrl, pridite prve tri noči drug za drugim spat k meni na grob.‹ Potem je umrl. Starca so pokopali. Prišla je noč. Najstarejši brat bi moral prenočiti na grobu, pa se mu malo ni ljubilo, malo se je bal, zato je rekel najmlajšemu bratu: ›Bedak Ivan! Pojdi no k očetu na grob, prenoči tam namesto mene. Saj tako ali tako nič ne delaš.‹ Bedak Ivan se je odpravil, prišel je na grob in legel. Opolnoči

se je grob nenadoma odprl, iz njega je prišel starec in vprašal: »Kdo je tukaj? Si to ti, najstarejši sin?« »Ne, očka! Jaz sem, bedak Ivan.« Starec ga je prepoznal in ga vprašal: »Zakaj pa ni prišel najstarejši sin?« »Mene je poslal, očka!« »No, tem bolje zate!« Starec je zažvižgal z junaškim žvižgom, zaklical z močnim glasom: »Sivec, rjavec, modri vranec!« Sivec je dirjal, da se je zemlja tresla, iz oči so se mu usipale iskre, iz nozdrvi se mu je vil dim. »Tukaj imaš, sin moj, dobrega konja. Ti, konj, pa mu služi, kot si služil meni.« To je rekel starec in legel nazaj v grob« (Af. 179).

V čem je junakova vrlina in kakšna je usluga, ki jo je naredil mrtvecu? Zakaj mu ta podari konja? Pravljica tu očitno nečesa ne pove, tu je izpadel neki člen, in za popolno razumevanje tega motiva moramo ta člen rekonstruirati.

Tu sta možni dve predpostavki, ki pa se med seboj ne izključujeta, temveč dopolnjujeta. Obe potrjujejo gradiva. Seveda ne gre samo za »sedenje«. To je preveč brezbarven akt zadušnega kulta, da bi bil pristen. Pravljica je tu zavrgla nekdanje obrede žrtvovanja in pitno daritev. Resda pa jih ni popolnoma zavrgla. Tako v eni pravljici (Sm. 306) preberemo: »Po materi je vsak od bratov dobil kravo. Bedak Ivan vzame svojo kravo in jo odpelje v gozd na kraj, kjer je mati pokopana. Pripelje jo in reče: »Mati, potrebuješ kravo?« »Potrebujem,« reče mati, »priveži jo.« Ta primer je očitno zelo arhaičen. Prvič, tu še vedno nastopa gozd, drugič, junak pride na materin grob in ta arhaični primer nam je ohranil tudi namen njegovega prihoda: materi je na grob pripeljal kravo.

V luči teh gradiv, pa tudi tistih, ki smo jih navajali prej, lahko očetovo prošnjo dešifriramo takole: »Prihajajte k meni na grob in opravljajte na njem predpisana žrtvovanja.«

A s tem zadeva še ni izčrpana in ne pojasnjena. Zakaj mrtvec potrebuje žrtvovanje? Če ne bo žrtvovanja, če torej mrtvečev glad ne bo potešen, ne bo imel miru in se bo vrnil na svet kot živ privid. To je tisto, česar se bojijo živi in mrtvi, na tem temelji strah pred mrličmi. Vidimo, da je starejša brata res strah iti na grob, bojita se mrliča. Od tod druga predpostavka: da je sedenje na grobu neka oblika apotropijskega akta. To predpostavko potrjujejo nekatera pravljicična in tudi nekatera narodopisna gradiva, ki so zelo blizu naši pravljici. V beluški pravljici je rečeno: »Otroci, če bom umrl, tri noči varujte moj grob.« Oče pride iz groba kot strašna kača, junak ga ubije, razkoplje grob in tam najde konja, meč in puško (Beluške pravljice 1932, 198).

V ruskem pravljicnem repertoarju so primeri, ko zadnja želja po zadušnem služenju ni izpolnjena, in mrlič se vrne (Onč. 45). »Nekoč je na samem živel kmet; imel je dva sinova: enega v zibki, drugega enoletnega, pa še triletno hčerko. Rekel je ženi: »Jutri bom umrl, zvali me pod ikone in tri dni prižigaj kadilo.« Kmet je umrl, žena je dva dni prižigala kadilo, tretji dan pa je pozabila. Pride punčka triletna in pravi: »Mamica, mamica, očka je oživel, usedel se je!« »Kaj govoriš, trapica – usedel se je, saj je vendar umrl!« Žena pogleda – mož sedi na klopi, zobe si z oslo brusi. Žena

pograbi malčka in skoči na peč, punčka pa ostane na tleh. Pokojnik pograbi plenice iz zibke in jih požre, in punčko požre.«

Na tem temelji krščanski eksorcizem. Mrlič, nad katerim izvajajo eksorcizem, se tudi v pravljicah vedno poskuša vrniti v življenje (prim. *Vij*). Tudi v naši pravljici junak včasih pride na grob *brat*.

Do tega pripeljejo tudi narodopisna gradiva. Na grob hodijo »sedet«, da bi pokojnika, če ta vstane, spravili nazaj v grob. To opazamo že od zelo zgodnjih obdobij. Tako von den Steinen pripoveduje, da pri Indijancih iz plemena Paresi sorodniki ostanejo na grobu šest dni po smrti in se v tem času strogo postijo. »Če mrtvec do šestega dneva ne oživi, nehajo stražiti, v tem času je že prispel na oni svet« (Steinen 1894, 434). To je znano tudi iz Papuanskega zaliva v Južni Novi Gvineji. Tam najstarejši svak umrlega straži na grobu pet dni in pet noči. Od časa do časa vstane, maha z rokami po zraku in tuli, da bi duha umrlega odgnal od trupla. Po koncu petega dne pridejo sorodniki. Duha – če domnevajo, da je še vedno navzoč – odženejo s skupnim kričanjem (Kunov 1913, 112).

Apotropajska narava tega »sedenja« je jasna. Izhajajoč iz tega lahko predpostavimo, da tudi oče predlaga sinovom, naj hodijo na njegov grob, zato, da bi mu s tem zagotovili onstranski mir.

In končno, če mrtvec podari konja, je tudi tukaj zgodovinska osnova – predstava o prednikih, ki so močni zato, ker so na onem svetu, od koder vse izhaja. Živi ne poskuša več sam priti tja, kot se to dogaja v iniciacijskem obredu. Čarobnega pomočnika podari mrtvec. Zаметke take vere imamo že v zelo zgodnjih stadijih. V omenjenem primeru iz Južne Nove Gvineje potem, ko truplo razpade, lobanjo pobarvajo in jo shranijo doma. Nanjo se obračajo s prošnjami. Na Gilbertovih otokih skrbijo za grob, včasih pa vzamejo kosti in iz njih naredijo trnke ali druge pripomočke (Frazer 1913–1924, 3, 47). Indijanec, ki hoče pripraviti umrlo mater do tega, da mu pomaga pri ribolovu, se uleže na njen grob, spi na njem in se več dni posti (Haeberlin, Gunther 1924, 59). V teh primerih je jasna proizvodna osnova teh predstav. Od tod je le še korak do tega, da mrtvec podari čarobni predmet ali sam pomaga – s tem se bomo še srečali pri motivu hvaležnih mrtvecev. V Severni Ameriki »gre lovec na začetku lovske sezone na grob očeta ali strica po očetovi strani, ga očisti plevla in moli približno takole: ›Očistil sem ti grob. Jutri grem v gozd na lov ... Gozd ni naselje, to je kraj smrti. Daj, da bom uspešen pri lovu in da se bom vrnil živ in zdrav« (Frazer 1933, 80).

Ogledali smo si očeta, ki iz zagrobja podari konja. A vidimo lahko, da oče ni edini mrtvi darovalec. Proučili bomo še nekaj podobnih primerov, pri čemer bomo sprva navedli samo pravljlično gradivo po različicah, ne da bi navajali zgodovinske vzporednice za vsako skupino, nato pa bomo poskusili nekako razložiti celotno skupino mrtvih darovalcev.

Motiv predaje čarobnega sredstva sinu je včasih obarvan v realne, vsakdanje okoliščine. »Prišel je starčev čas in začel je deliti denar: najstarejšemu je dal sto rubljev in srednjemu sto rubljev, bedaku pa ni hotel dati – saj bi tako ali tako vse po neumnem zapravil« (Af. 216). A bedak moleduje za svoj delež in ga tudi dobi. Za ta denar si kupi mačka in psa, ki se izkažeta za čarobna pomočnika. Tako je tudi tukaj čarobni pomočnik pridobljen, čeprav posredno, s pomočjo umirajočega očeta.

21. UMRLA MATI

Tako v tistih pravljicah, kjer je junakinja dekle, tega pomočnika izroči mati. »Trgovčeva žena je na smrtni postelji poklicala hčerko k sebi, vzela izpod odeje pupo, ji jo dala in rekla: »Poslušaj, Vasilisuška! Zpomni si moje zadnje besede in jih izpolni. Umiram in skupaj s starševskim blagoslovom ti zapuščam to pupo. Varuj jo, zmeraj jo imej pri sebi in je nikomur ne pokaži. Kadar ti bo težko, ji daj jesti in jo vprašaj za nasvet. Pojedla bo in ti povedala, kako rešiti težave.« (Af. 104).

Ta figurica je dekletova čarobna pomočnica. Mati zelo pogosto pomaga iz zagrobja. V pravljici *Triko iz svinjske kože* se oče zaljubi v hčer in se hoče oženiti z njo. »Odšla je na pokopališče, na materin grob, in začela milo jokati.« Mati ji reče: »Naroči, naj ti kupi obleko, na gosto posuto z zvezdami.« Dekle to stori, a oče se še močneje zaljubi vanjo. Potem ji mati svetuje, naj zahteva obleko s soncem in mesecem. »Mamica, oče se je še močneje zaljubil vame.« Tedaj ji svetuje, naj zahteva, da ji naredijo triko iz svinjske kože. »Oče je je imel dovolj in jo je pognal iz hiše« (Af. 290). Znano je, da v pravljici o Pepelki prav tako mati pomaga dekletu iz zagrobja.

Tudi v *Eddi* se v pesmi o Svipdagra junak obrne na mater:

»Groa, zbudi se! Zbudi se, ljuba moja!
V svetu mrtvih me boš slišala, mati!
Spomni se, ko si mi naročila,
naj na gomilo tvojo pridem po pomoč« (*Edda*).

Mati podari sinu deset urokov.

22. HVALEŽNI MRTVEC

In končno lahko vsak mrtvec, ki mu je bila storjena usluga, izpolnjuje to funkcijo. Abhaška pravljica, denimo, pripoveduje, kako se junak znajde na pogrebu: »Pokojnika nesejo na pokopališče. In on zagleda, da nekateri vlečejo pokojnika za vrv, ki jo ima

ovito okoli vratu, drugi, ki pokojnika spremljajo ali hodijo za njim, pa ga tepejo z dolgimi šibami.« Trgovčev sin izve, da je pokojnik umrl, ne da bi poravnal dolgove. Junak poplača upnike (Abhaške pravljice 1935, 151). Toda to je nedvomno poznejša racionalizirana interpretacija tega motiva. V ruskih pravljicah junak kratko malo pokoplje mrtveca in si ga s tem pridobi za pomočnika. Ta motiv je v svojem delu raziskal Liljeblad (Liljeblad 1927). Na žalost pa so sklepi tega dela napačni že zato, ker »pravljice o hvaležnih mrtvecih« ne obstajajo. Liljeblad je združil več tipov in poskušal proučiti to gradivo kot neko celoto. Do pomote je prišlo zato, ker je avtor izhajal iz napačne predpostavke, da je bil prvotno vsak pravljичni motiv povezan z eno pravljico. V resnici pa je velika večina motivov enakega morfološkega pomena medsebojno zamenljiva. Tako so medsebojno zamenljivi tudi vsi darovalci. Liljeblad je našel komaj 8 ruskih »pravljic o hvaležnih mrtvecih«. V resnici hvaležnega mrtveca srečamo veliko pogosteje, in to v najrazličnejših pravljicah. Liljeblad ni omenil nobenega od spodaj navedenih primerov, čeprav tu navajam le neznamenit delček dejanskega gradiva. Poleg tega se je Liljeblad omejil le na vzporejanje besedil in se sploh ni spuščal v problem hvaležnih mrtvecev.

V eni od variant pravljice o pomlajevalnih jabolkah jaga svetuje junaku: »Pojdi, carjevič Ivan! Tu je vas, blizu vasi je hrib, na tem hribu se kakor pes valja bogatir. Ti pa vprašaj pope: ali lahko pokopljem tega bogatirja? Bogatir ima konja za dvanajstimi vrati železnimi, za dvanajstimi ključavnicami bakrenimi.« Carjevič Ivan res pokoplje bogatirja in mu priredi razkošno pogrebščino. »In mrtvi bogatir mu reče: zahvaljujem se ti, mladi carjevič Ivan, da si me častno pokopal, in ti podarjam svojega konja« (Af. 176). So tudi pravljice, v katerih se grobarji prepirajo in zmerjajo, nočejo pokopati mrtveca. Junak jim plača, da ga pokopljejo. Ta mrtvec potem postane junakov pomočnik (Sm. 86). V eni od variant *Sivca*, *rjavca* namesto očeta nastopajo trije bogatirji. To so Ivanovi predhodniki. Niso skočili do caričinega okna in odsekali so jim glave. Ivan jih pokoplje in dobi od njih tri konje: bakrenega, srebrnega in zlatega (Sm. 9).

23. MRTVA GLAVA

V to kategorijo spada tudi primer, ko junak pokoplje bogatirjevo mrtvo glavo. »Hodil je in se spotaknil ob bogatirjevo mrtvo glavo. Pa jo je brcnil. Glava je spregovorila: »Ne brcaj me, Ivan Turtigin! Raje me pokoplji v pesek.« Ivan jo res pokoplje v pesek in glava mu pokaže, kje lahko dobi čarobne jagode, ki jih bo pozneje potreboval (Sad. 2). Ta primer nemara nekoliko osvetljuje mrtvo glavo, na katero naleti Ruslan. V ljudskih pravljicah ta ne štrli iz zemlje, temveč leži. »Leži glava, on pa zleze k njej, sede nanjo in pravi: »Kakšna glava tu leži?« Med glavo in Ruslanom se splete zanimiv pogovor: »Glava, kaj naj s tabo, naj te oživim?« Ona pa mu pravi: »Če bom spet umrla,

me ne oživljaj, če pa bom večno živela, tedaj me oživi« (Sm. 220). Uslugo pokopa tu nadomešča usluga oživljenja. Enako je v gugsli pravljici (Černecov 1935, 87).

V pravljici o Jeruslanu Lazarjeviču glava vedno leži. To je glava mrtveca. Toda na slikah na lipovih deščicah (lubok) glava štrli iz zemlje. Težko je reči, katera predstava je prvotna. Kot pravi Waser (Waser 1898), na antičnih gemah pogosto srečamo podobe bradatih glav, ki rastejo iz zemlje. Te glave nekaj oznanjajo, ker je nad njimi navadno upodobljena sklonjena postava, ki posluša, usta glave pa so priprta. Avtor jih primerja z Gorgono, s krilatimi glavami serafov in kerubov ter z drugimi gradivi, in pride do sklepa, da simbolizirajo dušo umrlega, kar je verjetno, ni pa dokazano. V pravljici je glava nepokopan mrlič. Možno je, da je predstava o glavi, ki štrli iz zemlje, predstava o nemirnem mrtvecu, ki pogleda ven, da bi vstal ali da bi našel koga, ki ga bo pokopal. Pokopani in hvaležni mrtvec nato postane darovalec, ki podari meč, konja, čarobne jagode itd., ali svetovalec, ki junaku pokaže pot, ali pa sam postane pomočnik. Takšna je Mimirjeva glava v *Eddi*. Vani so ubili Mimirja in poslali bogovom njegovo glavo. A Odin je to glavo s čaranjem obvaroval pred trohnenjem in ji dal dar govora. Poslej se je večkrat posvetoval z njo (*Edda*, 106). Ta primer vzpostavlja most z običajem ohranjanja glave ali lobanje. Lobanjo so porisali, okrasili in jo potem hranili v hiši. Ta lobanja ali ta glava je seveda predstavljala umrlega. S tem ko so imeli oblast nad njegovo glavo, so imeli oblast nad vsem njegovim bitjem. Ta umrli je bil prisiljen pomagati živim.

To pojasnjuje, zakaj nekatera ljudstva, denimo Dajaki, nalašč lovijo glave. Kot pravi Burger, »mislijo, da jih morajo duše ljudi, katerih glave imajo, braniti v življenju in jih ubogati na onem svetu« (Burger 1923, 39). A tako prisilno služenje že kmalu odstopi prostor drugim oblikam prisile. Mrtveca lahko pripravimo do tega, da nam služi, če naredimo vse tisto, kar mrtvec potrebuje. Zanimiv primer imamo v melanezijski povesti, kjer so se v eno podobo zlili jaga, mrtvec in glava. Tu junak teče, zagleda majhno kočico in vstopi. V kočici zagleda trupli. Vzame lobanjo, ju umije in počne z njima še druge stvari. Lobanjo mu svetujeta, naj gre v določeno smer, torej mu, tako kot jaga, pokažeta pot (Frobenius 1898 b, 208). Človeško glavo v tej vlogi pozna tudi ruska pravljica (Hud. 13).

24. SKLEP

Ugotovili smo, da je v pravljici določena kategorija likov, ki smo jih poimenovali darovalci. Med darovalci lahko izpostavimo posebno skupino darovalcev – mrtvece. Ti liki so jaga, umrli starši, mrtvec in glava. Vsi so funkcionalno sorodni drug z drugim. Vendar niso zgolj morfološki ekvivalenti, temveč so tudi zgodovinsko povezani med seboj. Jago smo že videli kot gospodarico elementov, vladarico sil, ki

jih človek potrebuje. Po te sile, utelešene v predmetih, se spuščajo v območje teme. Te predstave so obdane z obredi in iz njih izhaja siže.

Tu imamo najstarejšo plast. Kot smo videli, ni Jagina predaja čarobnega sredstva na zunaj z ničimer motivirana. V obredu je to sredstvo cilj: zaradi njega, zaradi njegove pridobitve opravljajo ves obred. Pozneje se ohrani sama funkcija, ohranijo se nekatere spremljevalne okoliščine, spremeni pa se lik darovalca, dodane so motivacije, ki tem spremembam ustrezajo. Videli smo, da je jaga povezana s svetom mrtvih. Ko se pojavita poljedelstvo in moško nasledstvo rodu, ko se pojavita lastnina in dedovanje le-te, se pojavi tudi moški prednik. Nastane kult prednikov. Tako se pojavi oče darovalec, oče prednik, katerega zametek lahko zasledimo tudi že prej.

Narava pomoči se lahko spreminja z zgodovinskim razvojem ljudstev. Pri Vedih se nanj obračajo ob lovu (Seligman 1911, 131). Pri poljedelskih ljudstvih predniki podarjajo rodovitnost: v zemlji so in od tod pošiljajo na površje poljščine (Dieterich 1925). Pomagajo med vojno, tako da posegajo v bitko (Rohde 1898, 195–196). In končno, tam, kjer se je razvil zadušni kult, pomagajo po smrti. Kot navaja Rohde (Rohde 1898, 184), se ta kult umrlih ohranja posebno dolgo zato, ker so ti bližnji, dragi bogovi, na katere se je lažje obrniti kot na uradna vsemogočna božanstva. Njihov kult je ozek in praktičen. Tako nam postane razumljivo, zakaj se Indijanec, ki mora naloviti rib, uleže na materin grob, kjer nekaj dni spi in se posti, natanko tako kot Pepelka v svoji nesreči odide na materin grob in ga, po nekaterih variantah, zaliva s solzami, po drugih pa z vodo; torej opravi pitno daritev.

Seveda se tu ne moremo spuščati v bistvo pojava kulta prednikov, lahko le pokažemo na povezavo med tem kultom in pravljico. S tem ko se v kultu pojavi prednik, ta pozneje preide v siže, akt kulta pa motivira pomoč. Oče, ki podari Sivcarjavca, je v bistvu prav tako hvaležni mrtvec, vendar narava usluge, ki mu jo junak naredi, iz pravljice ni jasna – pojasnjujejo jo primerjalna, nepravljična gradiva. Jaga je darovalka-preizkuševalka, a čudno bi bilo, če bi rekli, da je hvaležna, čeprav lahko poiščemo in pokažemo primere, ko ji junak naredi uslugo. Oče, ki podari Sivca, se še vedno predstavlja kot preizkuševalec, nagrado izroči za opravljeno preizkušnjo, ne za uslugo. Uslugo tu vidi zgodovinar, raziskovalec, ne pa tudi poslušalec. To izdaja, da je ta motiv zelo star, čeprav poznejši od jage.

Z odmiranjem kulta prednikov odpade oče, ostane pa mrtvec kot tak. Popolnoma odpade preizkušnja, v ospredje stopi usluga. Tako se oblikuje podoba »hvaležnega mrtveca«, ki tako kot oče in jaga podari konja ali kakšno drugo čarobno sredstvo. Ta primer je v vsej tej skupini najpoznejši.

III. DAROVALCI-POMOČNIKI

25. HVALEŽNE ŽIVALI

V luči teh preudarkov postane razumljiva še ena vrsta darovalca, in sicer hvaležna žival.

To je kombiniran lik. Hvaležne živali vstopijo v pravljico kot darovalke, junaku se dajo na razpolago ali pa mu dajo formulo, s katero jih prikličje, in poslej delujejo kot pomočnice. Vsi vemo, kako junak, ki se je izgubil v gozdu in ga pesti lakota, zagleda raka, ježa ali ptico in nameri vanje orožje, da bi jih ubil in pojedel, ko zasliši prošnjo, naj jim prizanesse. »Kar prileti jastreb; carjevič Ivan nameri: »No jastreb, ustrelil te bom in te kar surovega pojedel!« »Ne pojej me, carjevič Ivan! Ko bo treba, ti bom prišel prav« (Af. 155). Formule »ne pojej me«, »tistega, kar srečaš, ne smeš jesti« (Af. 169) idr. odražajo prepoved jesti žival, ki bi lahko postala pomočnica. Ni vedno tako, da bi junak hotel žival pojedeti. Včasih ji naredi uslugo: ptičke moči dež, kita je vrglo na kopno – junak jim pomaga, živali pa postanejo njegove nevidne pomočnice. Domnevamo lahko, da je ta oblika, oblika sočutja do živali, poznejša. Pravljica nasploh ne pozna sočutja. Če junak izpusti žival, tega ne stori iz sočutja, temveč zaradi nekega dogovora. To je še zlasti očitno v tistih primerih, ko se žival ujame v junakovo mrežo ali past ali vedro, ko ne nameri orožja vanjo, ampak jo ujame, tako kot v pravljici o ribiču in ribici ali o bedaku Jemelji. Tu Jemelja dolgo dvomi, s ščuko se pogovarjata, Jemelja ji ne verjame, noče je izpustiti, in šele potem, ko vedra z vodo sama odidejo domov, se Jemelja prepriča, da se mu ta posel izplača, in ščuko izpusti (Af. 165–166).

Pokažemo lahko, da riba ali druge živali, ki jim je Ivan prizanesel in jih ni pojedel, niso nič drugega kot živalski predniki, živali, ki jih ne smemo jesti in ki pomagajo prav zato, ker so totemski predniki. »Ob človekovi smrti,« pravi Ankermann, »njegova duša preide v posameznika iz totemskega rodu, ki se tisti hip rojeva, in nasprotno, duša umirajoče totemske živali preide v novorojenca tiste družine, ki nosi njeno ime. Zato te živali ne smemo ubiti in je jesti, saj bi sicer ubili in pojedli sorodnika« (Ankermann 1915, 141).

To verovanje, značilno za totemiste, ob prehodu na nenomadsko življenje in poljedelstvo prevzame drugačno obliko. *Enotnost* med človekom in živaljo nadomesti *prijateljstvo* med njima, ki temelji na nekakšnem načelu dogovora. Ko Ankermann govori o izginjanju totemizma, pravi: »Pri mnogih drugih plemenih vlada mnenje, da med človekom in živaljo obstaja prijateljski odnos, ki se izraža v medsebojnem prizanašanju in pomoči. Izvor takega odnosa pripisujejo ustanovitelju plemena in ga navadno razlagajo s tem, da je temu ustanovitelju nekoč, v trenutku hude stiske,

žival svete vrste pomagala ali ga rešila iz nevarnosti. Vsi poznamo legende o tem. Prednik plemena je zašel v gozdu, grozi mu smrt od lakote ali žeje. Žival ga odpelje k izviri ali mu pokaže pot domov. Ali pa beži pred sovražniki, ki ga zasledujejo, vendar ga ustavi široka reka. Velika riba ga na hrbtu prenese na drugi breg« (Ankermann 1915, 142) itd.

Če si podrobneje ogledamo to gradivo, ki je zelo blizu našim pravljicam, vendar predstavlja stopnjo verovanja, postane zelo verjetno, da je tudi hvaležna žival prednik. Razlika je le v tem, da tu ni momenta prizanašanja, saj totemistu niti na misel ni moglo priti, da bi nameril orožje v svoj totem. Ko je totemizem še obstajal, so ljudje rekli »ne jej te ribe«, pozneje pa se je ta prepoved spremenila v prošnjo prizanesti, ki se pripisuje sami živali. Tako evolucijo vidimo, denimo, v mehiški povesti. Tu kuščar zaprosi: »ne streljaj vame« in pokaže junaku, kje je njegov umrli oče (Krickeberg 1928, 195). Mi vemo, zakaj to lahko stori: saj je sam najtesneje povezan s svetom umrlih prednikov. In če *kuščar* pokaže junaku njegovega *človeškega* očeta, ne pa očeta po liniji totemskega živalskega sorodstva, je to zaradi tega, ker je pri tem ljudstvu totemizem pešal in so človeški predniki že postajali resnični celo v mitu, toda tudi povezava z živalskim prednikom še ni bila izgubljena. Očitno se v grobem stvari razvijajo enako po vsem svetu. Tako tudi v zulujski pravljici ujeta zver pozna vse junakove prednike: »Spregovorila je zver in je povedala: otrok tega in tega, tega in tega, tega in tega. Tako je nizala vzdevke njegovih dedov, dokler ni naštela desetih vzdevkov, ki jih možak še sam ni poznal« (Zulujske pravljice 1937, 211).

Sicer pa je ta povezava hvaležnih živali s človeškim prednikom ohranjena celo v sodobni evropski pravljici. V pravljici *Rjavka* (Af. 101) mačeha ukaže, naj zakoljejo pastorkino kravo. Krava reče: »Ti, lepa deklica, pa ne jej mojega mesa.« V vrsti variant ta krava ni nič drugega kot dekletova umrla mati. Če bi dekcle jedlo kravje meso, bi s tem použilo kos telesa svoje matere. Tu bi lahko ugovarjali, da v tem primeru krava ni hvaležna žival. A tudi hvaležne živali v ožjem smislu te besede se pogosto izkažejo za junakove sorodnice. Res pa žival v sodobni ruski pravljici ne more reči »ne jej me, ker sem tvoj brat.« Zato je ta položaj reinterpreteriran v nekaj drugega: hvaležna žival ni junakov brat ali oče, temveč to postane: »Ne pojej me, raje postaniva brata,« pravi krokar v jakutskem besedilu (Ž. d. 475). Dosti pomembneje, kot da junak in hvaležna žival postaneta brata (kar v pravljici nasploh pogosto srečamo med bogatirji idr.), je, da postaneta oče in sin: »Bodi ti moj oče, jaz pa bom tvoj sin« (Onč. 16). »In ujel je žerjava in mu je rekel: »Bodi mi sin«« (Af. 187). Formulo »ne pojej me, raje postaniva brata« moramo v zgodovinski perspektivi razumeti kot reinterpreteracijo besed »ne pojej me, ker sva brata.« Povezavo s totemskimi predniki dokazuje še nekaj: to, da je hvaležna žival car živali (sem car rakov idr.) ali, če se izražamo narodopisno, njihov gospodar. To smo že omenjali, ko je bilo govora o jagi gospodarici. Po drugi strani pa

to povezavo dokazuje še neka okoliščina: junak včasih vzame hvaležno žival domov in jo redi. Ta primer si bomo ogledali pozneje, v poglavju o pomočnikih.

Do popolnoma enakih sklepov kot Ankermann na podlagi afriškega gradiva je prišel Dmitrij Zelenin na podlagi sibirskega. Toda sibirski gradiva so zahtevnejša od afriških, saj neposrednega totemizma v Sibiriji ni več, so samo njegovi sledovi, medtem ko je v Afriki totemizem še živ pojav. Povezava našega motiva s totemizmom je za Zelenina tako očitna, da se mu je ne zdi potrebno dokazovati. »Med tistimi povestmi, kjer je totemska žival predstavljena kot človekova dobrotnica, so najstarejše legende o hvaležnih živalih,« pravi (Zelenin 1936, 233). Dmitrij Zelenin je v tem videl tudi pogodbene odnose, ki smo jih mi izsledili v pravljici. »Z našega stališča so te pravljice še posebno zanimive v tem, da nam prikazujejo zvezno-pogodbene odnose ljudi z živalmi, kar imamo za osrčje totemizma« (Zelenin 1936, 235).

Vse te analogije kažejo, v kateri krog pojavov moramo uvrščati hvaležne živali, in da se je Cosquin hudo motil, ko je imel ta motiv za »čisto indijansko idejo« (Cosquin 1922, 25; Saintyves 1923, 31).

26. BAKRENO ČELO

Za različico hvaležnih živali lahko štejemo figuro, ki se v pravljici včasih imenuje »Bakreno čelo«, »Gozdno čudo« itd. »Bakreno čelo« je pošastno bitje, ki je ujetnik na kraljevem dvoru. Ta prosi kraljeviča, naj ga izpusti. »Izpusti me, še prav ti bom prišel« (Sm. 159). »Kraljevski otrok! Izpusti me, še prav ti bom prišel« (Af. 123). »Izpusti me, kar hočeš, to boš dobil« (Onč. 150). Ta lik spada v kategorijo darovalcev. Formula »še prav ti bom prišel« natančno ustreza besedam hvaležnih živali. Junak ga izpusti in potem mu bodisi sam izpuščeni ujetnik bodisi njegove hčere podarijo čarobni robček (Hud. 44), čarobna peresca in gusli (Hud. 115), on mu podari moč (Af. 125) ali živo vodo, konja idr.; ali pa se mu, podobno kot hvaležne živali, sam da na razpolago in postane njegov pomočnik; dovolj je, če se junak spomni nanj ali izreče njegovo ime, pa se pojavi.

Zdaj ko smo ugotovili sorodstvo med hvaležnimi živalmi in »Bakrenim čelom«, si to figuro поблиže oglejmo.

Kako se pojavi med dogajanjem v pravljici? Najpopolnejši primer imamo pri Afanasjevu. Pravljica se začne tako, da je kralj koristoljuben in pohlepen. »Ves čas ga je mučilo, kako bi si še kaj prigrabil in povišal zakupnino. Zagledal je starca s sobolji, kunami, bobri in liscami. ›Stoj, stari, od kod prihajaš?‹ ›Po rodu sem iz te in te vasi, zdaj pa služim pri gozdnem škratu.‹ ›Kako pa lovita divjad?‹ ›No, gozdni škrat nastavlja zanke, divjad pa je neumna – in se ujame.‹ ›Poslušaj, stari, s pivom te bom napojil in denar ti bom dal; pokaži mi, kje nastavljata zanke.‹ ›Starec je podlegel skušnjavi

in mu je pokazal. Kralj je takoj ukazal, naj gozdnega duha ujamejo in ga zakujejo v železni stolp, v njegovih revirjih pa je nastavlil svoje zanke« (Af. 123). Naprej se siže navadno razvija takole: ujetnik prosi carjeviča, naj ga izpusti, on ukrade ključke in ujetnika res izpusti. Nato ta postane njegov pomočnik ali mu pomočnika podari.

Verzija Afanasjeva jasno kaže, kako se ta lik uvede v dogajanje. Po naključju ga najdejo v gozdu, pripeljejo domov in ga tam držijo v ujetništvu.

Ta verzija pa pokaže še nekaj drugega: gozdnega škrate imajo v ujetništvu, *da bi imeli oblast nad divjimi živalmi*. Za nas je pomembno ugotoviti, da je v drugih verzijah škrate sam zoomorfen. Med lovom je »mlajši sin našel ptico, iz gnezda je padla; vzel jo je domov in jo privezal z dvanajstimi verigami in jo zaklenil z dvanajstimi ključavnicami« (Sm. 303). To ptico redijo prav tako, kot v nekaterih primerih redijo hvaležno žival, ki so jo prinesli domov. Ugotovili smo že, da so hvaležne živali povezane s totemskimi. Sorodnost gozdnega škrate s hvaležnimi živalmi nam daje pravico predpostavljati, da je tudi gozdni škrate antropomorfizirana žival, oblast nad katero prinaša oblast nad lovnimi živalmi. Vemo, da totemsko žival pogosto »ujamejo in jo imajo zaprt v posebnem prostoru« (Haruzin 1905, 76, 151).

V človeški podobi najdemo to figuro v številnih in zelo raznovrstnih mitih. Pravljica kaže, da se Bolte ni motil, ko je izrazil domnevo, da je »bil očitno prvotno vzrok, zakaj kralj ukaže, naj demonično bitje vkujejo, želja, da bi uporabil njegovo preroško znanje« (Bolte–Polivka 1913–1932, 3, 106). Bolte se je motil samo pri nečem: ne gre le za znanje, temveč tudi za oblast, in prvotno je ta želja izražala čisto lovske interese. Med navajanjem virov Bolte omenja, da je Midas ukazal ujeti silena, Numa gozdnega demona favna, Salomon Asmodeja, Rodarc (Rederech) gozdnega človeka Merlina itd.

Taka je starodavna, lovska narava tega bitja. Ugotavljamo, da silen funkcionalno ustreza jagi: podari čarobno sredstvo. Tako kot jaga je gozdno bitje. Tako kot hvaležne živali prosi, naj mu prizanesejo, imajo ga v ujetništvu in ga redijo. Vse te poteze očitno kažejo na njegov izvor. Je gozdni gospodar. Teoretično se postulira njegovo sorodstvo s čarovnikom-učiteljem, z modrecem. Sodobno folklorno gradivo tega nima. Antično gradivo, ki ga je raziskoval Ivan Tolstoj (Tolstoj 1938), pa to jasno kaže. »Bakreno čelo« ustreza antičnemu silenu. »Silena v tem primeru lovijo zato, da bi ga v nekaj prisilili: naj dá človeku bogastvo, naj ljudem razkrije smisel človeškega življenja, naj jih seznanijo s skrivnostmi vesoljstva, naj jim zapoje čudovito pesem« (Tolstoj 1938, 443). Pravljica temu dodaja starejše in izvirnejše: oblast nad živalskim svetom. Prav on podari tudi čarobno sredstvo. Tu je pravljica bolj arhaična od mita. Nam je pa grški mit prinesel nekaj, česar nam pravljica ni: ljudem razkriva skrivnosti vesoljstva in jim poje »čudovite pesmi«. Pozneje, ko bomo obravnavali pravljico kot celoto, bomo videli, da v ameriških mitih junak v gozdu od skrivnostne živali, gospodarice divjadi, izve skrivnosti sveta, se nauči plesov in pesmi, prinese svete vzorce. Tako

se antični silen pred nami spremeni v modreca-učitelja. Tak je vstopil tudi v srednji vek v podobi Asmodeja in drugih likov, ki mu ustrezajo. »Ima globoko skrivnost znanja, ki si ga je pridobil v visokih šolah zemlje in obnebja« (Veselovski 1921, 143).

To čisto gozdno bitje preživi do poljedelstva in se sreča s poljedelsko religijo. Odtlej imajo do njega nov odnos – kot do gozdne pošasti, nevarne, strašne, velike, okorne. Vedno ga lovijo kmetje. Polje in vrt premagata gozd. Silena premaga vino, sam pa postane sovražnik in uničevalec polj: kvari in zastruplja posevke.

Bitja, podobna gozdnemu škratu ali silenu, pogosto opijejo z vinom in jih zajamejo v ujetništvo. V ruski pravljici beremo: »Vrtnar je zahteval tri vedra vina krepkega in tri kadice medu sladkega: vzel je korito, zamešal med v vino in ga postavil pod jablo, sam pa je šel spat. Kar se po vrtu razleže hrumenje ... leti pošast; prileti ... zagleda korito, se spusti na zemljo, se napije vina in takoj zaspi kot mrtva« (Af. 124, var. 1). Prav to imamo tudi v antiki in v srednjem veku. Pri Maksimu Tiroškem »se nekemu siromašnemu in pohlepnemu Frigijcu posreči ujeti satira: izviru, iz katerega je satir vsak dan hodil pit, je Frigijec primešal vina« (Tolstoj 1938, 441). Ta Frigijec je kmet. V besedilu so omenjeni »njegova zemlja, drevesa, zorane njive, travniki in rože na poljih«. Tudi pri Ovidu ga ujamejo pijanega. Na kmečko naravo tega sižeja v antiki pokaže Ivan Tolstoj. Ujetje s pomočjo opitja je razširjeno tudi v srednjem veku, veliko primerov tega lahko najdemo pri Veselovskem.

Do zdaj smo o tem liku dobili neko predstavo, pa čeprav hipotetično in zelo splošno. Ni pa nam še čisto jasno njegovo ime. Pravijo mu »Bakreno čelo«, »medeninast dedek«, »možiček – roke železne, glava litoželezna, sam bakren«, »železni tat« itd. S kovinami nima nobene zveze, razen imena. Afanasjev v svojih opombah hoče videti v njem hranilca zakladov. V resnici je pravilnejša domneva, da je »bakren« sinonim besede »rumen« in da ni mišljena njegova sestava, temveč barva. Bakrena ali rumena barva je različica zlata. In res, obstajajo pravljice, v katerih je ta gozdna pošast predstavljena kot zlata. Tako je v pineški²⁴ pravljici »zlati človek, orjaški dedek« (Sev. 91). Zlat je tudi v rokopisnem besedilu iz folklornega arhiva Akademije znanosti v Leningradu (zbirka Kolesnicke). To ni edino, kar je v pineški pravljici zanimivo. Od njegovega dotika glava carjeviča, ki ga je izpustil, pozlati. »Pobožal ga je po glavi. In takrat so lasje carjeviča Ivana postali zlati« (Sev. 91).

Če si ta primer ogledamo čisto funkcionalno, dobimo naslednje: dotik gozdnega človeka nas spremeni v zlato ali pozlati predmet, ki se ga dotaknemo. V ruski folklori je to redek primer. A nekaj podobnega imamo tudi v antiki. Silen prinese človeku, ki ga je ujel, zahrbtno darilo: vse, česar se Midas dotakne, se spremeni v zlato. To obliko ima Ivan Tolstoj za pozno. In res, zlato tu figurira kot materialna vrednost, medtem ko je prvotno predstavljalo vrednost drugačne kategorije. Vprašanje zlata in zlate barve v pravljici bomo posebej izdvojili in obravnavali v drugem poglavju. Videli

²⁴ Pinega je naselje v Arhangelski pokrajini. (Op. prev.)

bomo, da zlato ne izhaja iz kovine, temveč iz ognja. Teoretično se postulira povezava našega gozdnega človeka z ognjem. V ruskih pravljicah se to nikjer neposredno ne vidi. Lahko pa omenimo osupljivo podobnost tega lika in celotne situacije s povestjo o kovaču Wielandu. Wieland živi globoko v gozdu, lovi divjad in kuje obročke za verižne srajce. Nekoč pa ga zajame kralj Nidhad, zveže ga in mu prereže kite na nogah (glej Hefajstovo hromost), in Wieland poslej dela za kralja. Podobno kot v pravljčni verziji dá kralju oblast nad lovom, tu predstavlja mitsko posebljenje kovaške obrti. V pravljici ga izpusti kraljev sin. V povesti o Wielandu pobije kraljeviče, prekuje njihove lobanje in oči v dragocenosti (v luči primerjalnih gradiv jih zmeče v ogenj – trupla pa odvrže pod vigenj) in odleti. Sebi naredi krila. V ruskih pravljicah vlogo Bakrenega čela včasih igra ptica, še zlasti ognjena žar ptica. Tu nam pride na misel tudi grška povest o Talosu, bronastem človeku na Kreti, ki si je tujce prižemal k prsim in je z njimi skakal v ogenj (Frazer 1911). Obstaja izročilo, v katerem je odražen kot teliček ali bik, se pravi kot žival. V ruski pravljici ima bronasti (bakreni) človek vedno gozdno naravo. Sredi pravljice v gozdu ravna natanko tako kot jaga. In če s tem primerjamo dejstvo, da Talos nastopa vzporedno z Minotavrom, ki pobija fante in dekleta, in ne preprosto prišleke, je ogenj bronastega Talosa povezan z gozdnim ognjem in z jagino pečjo, v kateri ta sežiga otroke, ter z Wielandovim vignjem, kamor pomeče kraljeve sinove. A to je le ena stran te čudne figure.

Videli smo, da se Bakreno čelo v pravljici pojavi nemotivirano. Po naključju ga srečajo v gozdu, med lovom. Tako naključje, odsotnost motivacije kaže na veliko starost. Srečanje z jago prav tako na zunaj ni z ničimer motivirano. Sodobni človek, sodobni pravljčar doživlja odsotnost motivacije kot pomanjkljivost. To pomanjkljivost popravi, pri čemer za motivacije v pravljici včasih uporabi prav tako izredno arhaične motive, ki jih poveže med sabo in enega motivira prek drugega. Na gozdno čudo junak ne naleti vedno po naključju. Pravljica se začne tako, da *zasejejo* njivo ali *zasadijo* vrt. Ponoči začne prihajati kakšen nenavaden tat, ki uničuje vrt ali posevke. Ujamejo ga in izkaže se, da je tat ptica ali bakreni striček, ki ga zajamejo in imajo zaprtega na dvoru. Drugače povedano, motivu Bakrenega čela je dodan motiv povzročanja škode na pridelkih.

Motiv škodovanja pridelkom je poljedelski motiv, torej poznejši od motiva Bakrenega čela. Ti motivi se križajo. Pridelkov ne tepta ali uničuje le Bakreno čelo, pač pa tudi drugi liki – čudežna kobilica, žar ptica, kratko malo tat itd. Po drugi strani pa Bakreno čelo ni vedno (četudi v večini primerov je) uveden v pravljico s povzročanjem škode na pridelkih.

Ta motiv škode si bomo ogledali neodvisno od tega, kdo jo povzroča, nato pa bomo poskusili ugotoviti, ali je ta povezava med motivom povzročanja škode in figuro gozdnega čuda naključna ali ne. Navedli bomo nekaj primerov. »Kmet je začel sejati grah, pa se je nekdo navadil hoditi vanj.« Kmet pošlje otroke stražit: »Le kdo nam

tepta grah?» (Af. 124). »Posejal je kmet pšenico, a vsako noč jo je nekdo poteptal« (Hud. 115). Enako se dogaja z jablanami. Včasih to niso navadna jabolka, prav tako kot tudi tat ni navaden tat. Pri Smirnovu (Sm. 159) carski sin prosi, naj mu kupijo jablano z zlatimi jabolki. Kupijo jo, jo posadijo in jo občudujejo, ko na lepem opazijo, da nekdo ta jabolka krade. V drugi varianti »je začel Nevidni priletavati ponoči, in v eni noči je polomil več dreves« (Sm. 181). V nekaterih primerih je to carjev ljubljani, *prepovedani vrt* (Af. 124, var. 1). V enem primeru kmet s sinovi poseje pšenico, in »namesto zelenja se je vse polje zasvetilo v dragih kamnih« (Af. 124, var. 2).

Kakšen nenavaden posevek ali vrt je to, da vanj ponoči priletava ptica ali drugi »Nevidneži«?

Nobenega dvoma ni, da gre tu za poljedelsko tradicijo. Med poljedelskimi obredi je takšen (Josselin de Jong 1933, 373). Na otoku Celebesu pred začetkom setve sporočijo duhovom zemlje in dreves, da ljudje nameravajo začeti dela na polju. Tedaj duhovi prek vrača sporočijo, kakšna žrtvovanja so potrebna. Vsako delo, ki bo opravljeno, *je najprej treba opraviti na majhni njivi, ki jo pripravijo za mrtve*. Naredijo dva taka vrtička – enega zgodaj zjutraj, da ptiči riževci (Padda Oryzivora), v katere se ponovno rodijo duše umrlih, pozneje ne bi poključali riža, drugega pa ob sončnem zahodu, da bi tako obvarovali rastline pred mišmi, v katere se prav tako ponovno rodijo mrtvi.

Domnevamo lahko, da so bili posevki, na katere prileti ptica, nekoč posevki, posebej namenjeni mrtvim prednikom. Ti posevki naj bi pritegnili naletele mrtvece in jih odvrnili od človeških polj. V pravljicah to niso čisto navadni posevki, to je »prepovedan« vrt ali polje, na katerem rastejo biseri idr. Ob začetkih poljedelstva so se ljudje gotovo bali za svoje polje pred mrtvimi, ki so bivali v gozdu, še zlasti tam, kjer so uničili gozd, da so dobili polje. Frazer o tem pravi: »Preden so posadili taro na površino, ki so jo pravkar očistili gozda, so molili k duhovom mrtvih: »Ne prihajajte tako pogosto na polja, ostanite v gozdu. Naj ljudje, ki so nam pomagali očistiti polje, dobro živijo. Naj taro vsem dobro uspeva« itd. (Frazer 1933, 83). Tu je značilno vse. In to, da se nekako opravičujejo, ker so posekali gozd, in to, da so samo »tisti, ki so pomagali«, ni pa onih, ki so dejansko očistili polje, itd. Koga se v teh primerih bojijo? Kdo bi lahko priletel iz gozda in naredil škodo na posevkih ter se s tem maščeval za uničenje gozda? Mi že vemo, kdo so ta gozdna bitja. To so prav tisti skrivnostni, mogočni in modri živalski predniki, že antropomorfizirani, a še vedno z zverskim obličjem, ki jih moramo omehčati, ki pa jih, če imamo srečo, lahko tudi ujamemo in od njih izvemo, prevzamemo njihovo moč in modrost.

Kot prav tako sredstvo za zamotitev je lahko služilo tudi žrtvovanje. Frazer pravi, da so, potem ko so zasejali njivo, nanjo nastavili riž, koruzo, sladkorni trs itd., da bi prepričali duhove, naj ne uničujejo pridelka« (Frazer 1933, 85). V pravljici se žrtvovanje seveda ni ohranilo. V grškem mitu pa je ta povezava še jasna: tu kalidonski merjasec uničuje posevke, ker ni bilo žrtvovanja. Kalidonski kralj daruje vsem

bogovom prve pridelke: Demetri daruje poljske pridelke, Dionizu grozdje, Ateni olje itd. Artemidi pa ne daruje ničesar, zato ta pošlje požrešnega vsejedega merjasca, ki uničuje polja in vrtove.

Ta primer pa vsebuje še eno analogijo s pravljico. Artemida je gozdno bitje, boginja gozdov in gospodarica divjadi. Prav tak je Bakreno čelo. Ta živi globoko v gozdu, je mojster in zavetnik lova. Ko se pojavi poljedelstvo, pa njegova avtoriteta in oblast usihata. Napojijo ga z vinom in ga zmagoslavno zajamejo kot ujetnika, pri čemer je oblika tega zajetja izposojena iz oblik zajetja totemskih živali in jim ustreza tako po vsebini kot po smislu: od njega hočejo izsiliti uspešen lov na sobolje, kune in lisice, tako da mu odvzamejo oblast nad njimi.

Kakšna pa je tu povezava z motivom povzročanja škode? Če je res, da na polje priletijo umrli, je tudi gozdni škrat tega tipa lahko bitje, ki pride iz carstva mrtvih v gozdu. Junak, ki sledi izpuščenemu gozdnemu škratu, se znajde v okoliščinah, ki natanko ustrezajo jaginim. Škrat živi v bajtici, junaku podari konja idr. (Af. 123). Torej to, da se pojavi na polju in vrtu, ni naključje, in ne le, da je s tem ustvarjena umetniška motivacija, ampak je to zgodovinsko pogojen pojav. Tudi v času poljedelstva skrivnostni gozd ohrani povezavo s svetom mrtvih in prednikov, ki je tako jasno izražena v jagi. Ko se pojavijo posevki, postanejo ta bitja za ljudi nevarna, uničujejo jih in delajo škodo, zato jih ljudje poskušajo premagati in napraviti neškodljiva. Ta novi poljedelski tok vdre v pravljico, vendar spremeni samo njen začetek. Začetek pravljice je nasploh najmanj odporen in je najbolj podvržen deformacijam. Sredina je, nasprotno, izredno stabilna. Proti sredini to ujetu, okorno gozdno bitje, ki so mu roke in noge zvezali z dvanajstimi verigami, postane junakov dobri zavetnik, mogočni gospodar življenja in smrti, živali in njihovih skrivnostnih sil, in deluje natanko tako kot jaga, saj je njen ekvivalent.

Potrditev tukaj izrečenih preudarkov lahko najdemo v neki antični vazi, katere poslikavo je pri nas objavil profesor Tolstoj v že omenjenem delu o silenu. Vazo so našli v Elevzini in je iz VI. stoletja pr. n. št. Na eni strani je naslikano, kako kmet pripelje ujetega silena pred nekega dostojanstvenika, ki ustreza carju v pravljici. Na drugi strani je naslikan prizor sejanja in oranja. Doslej teh dveh strani vaze niso povezovali. Stran, ki prikazuje zajetje silena, je razvozlal profesor Tolstoj. Drugo stran pa lahko razvozlamo mi, izhajajoč iz sodobne pravljice. Posevki tu niso po naključju. Te posevke je uničeval silen, zato so ga tudi ujeli in ga pripeljali pred carjevo obličje. Tako postane jasna notranja povezava med obema stranema vaze, ki je arheologi niso razumeli.

27. ODKUPLJENI UJETNIKI, DOLŽNIKI IDR.

Ogledali smo si vrsto darovalcev – jago, očeta, hvaležne živali, mrtvece, gozdnega škrapa.

To so najpomembnejše figure pravljичnega kanona. V primerjavi z njimi so druge drugotnega pomena. Večinoma so to odmevi, modifikacije istih znanih figur. V kakšni babici iz zakotja zlahka pokažemo zbledelo jago. Pogosto so to racionalizirane, vsakdanje oblike, in šele pozorno proučevanje in primerjava ali kakšna podrobnost izdajo njihov izvor. Če tako, denimo, kje na cesti fantički tepejo ali mučijo psa ali katero drugo žival in jo hočejo obesiti, ali pa možak hoče utopiti mačko, ker krade meso, junak pa jih odkupi in izpusti, in mu te živali pozneje pomagajo v stiski, je to deformiran motiv hvaležnih živali. Kot rečeno, je junak v teh primerih podedoval denar od umrlega očeta. V teh primerih motiv mrtvega očeta, pomočnika darovalca, nadomesti motiv umirajočega očeta, ki zapusti dediščino, s katero si junak kupi pomočnika.

Mrtvi darovalec se skriva tudi za drugimi primeri. Carična umre in junak ji z roke sname prstan, potem ko je podkupil stražo; tako se mrtvi darovalec čisto nepričakovano pojavi tudi v teh primerih.

Druga oblika odmiranja tega motiva je primer, ko s korobačem pretepajo obubožanega dolžnika. Trgovcu je dolžen deset tisoč (Af. 158) ali pa dolguje rubelj vsakemu od teh, ki ga tepejo (Af. 199) idr. Ivan plača njegov dolg, in izpuščeni postane prav takšen hvaležen pomočnik kot mrtvec ali hvaležna žival.

Dalje, če junak na poti pogosti lačnega, ta pa mu pove skrivnost, kako priti do čarobne ladje, je tu (Af. 144) posredno odražena jagina pogostitev. Pri jagi dobi tako pogostitev kot čarobno sredstvo. Tu pa junak sam pogosti starca in za nagrado dobi čarobno sredstvo. O tem nas med drugim prepričuje tudi ves dialog med starcem in junakom, pa tudi to, da se pičla pogostitev, ki jo junak lahko ponudi starcu, na lepem spremeni v štručke z različnimi dodatki in pijačo, torej imamo spet primer, ko darovalec pogosti nagrajenca.

In končno, številni primeri, ko si junak prisluži čarobno sredstvo z delom ali služenjem za zelo majhno plačilo, prav tako izvirajo iz služenja pri jagi in izpolnjevanja njenih nalog. To je že evolucija znotraj pravljice pod vplivom vdiranja resničnosti v pravljico. Takšen je, recimo, primer, ko Pravda (Resnica) služi pri trgovcu in si prisluži ikono, s pomočjo katere prežene zmaja ali zlega duha (Af. 115). Še bolj realistični so primeri, ko junak dela pri rokodelcu: »naučil se je delati drage reči, še samega gospodarja je prekosil« (Af. 189). Pri tem gospodarju mu pride v roke čarobni zaboječek. Verjetno iz take deformacije izvirajo tiste pravljice, kjer gre junak v uk k lovcu ali k drugim mojstrom in si pri njih pridobi čudežno spretnost. Takih primerov lahko navedemo precej, a za nas je to drugotnega pomena, saj so genetsko jasni, so le modifikacija že obstoječih pravljичnih elementov.

POGLAVJE V. ČAROBNI DAROVI

I. ČAROBNI POMOČNIK

1. POMOČNIKI

Pravljica doseže vrhunec, ko dá junaku v roke čarobno sredstvo. Od tega trenutka že lahko predvidevamo konec. Med junakom, ki je odšel z doma in je taval »za nosom«, in junakom, ki je prišel od jage, je velikanska razlika. Junak zdaj odločno stopa svojemu cilju naproti in ve, da ga bo dosegel. Nagnjen je celo k temu, da se nekoliko pobaha. Za njegovega pomočnika so njegove želje »samo opravček, ne opravek«. V nadaljevanju junak igra čisto pasivno vlogo. Namesto njega vse dela njegov pomočnik, ali pa junak deluje s pomočjo čarobnega sredstva. Pomočnik ga prinese v daljne kraje, ugrabi carično, reši njene naloge, potolče zmaja ali sovražno vojsko, reši ga pred zasledovalci. Vseeno pa junak ostaja junak. Pomočnik je izraz njegove moči in sposobnosti.

Seznam pomočnikov, ki jih ima v svojem repertoarju ruska pravljica, je dokaj velik. Tu si lahko ogledamo samo najbolj tipične. Proučevanje pomočnika je neločljivo od proučevanja čarobnih predmetov. Ti delujejo popolnoma enako. Tako letéča preproga kot orel, konj in volk dostavijo junaka v drugo carstvo. Zato so čarobni pomočniki in čarobni predmeti združeni v enem poglavju. Vsi pomočniki predstavljajo eno skupino likov. Najprej si bomo ogledali posamezne pomočnike, take, kot nam jih prinaša pravljica. Mimogrede lahko pritegnemo nekatera gradiva, ki pojasnjujejo določenega pomočnika. Vendar vsak pomočnik posebej ne pojasnjuje celotne kategorije pomočnikov. Po proučitvi vsakega posameznega pomočnika si bomo ogledali celotno kategorijo, in šele takrat si bomo lahko ustvarili splošno sodbo o pomočnikih. Toda tudi ta sodba še ne more biti dokončna. Proučiti moramo vse pomočnikove funkcije, in šele tedaj bo slika dokončno pojasnjena. Te funkcije bomo izdvojili v posebna poglavja. Tako bomo dostavo junaka v drugo carstvo, reševanje caričnih nalog in boj z zmajem proučevali posebej. Vprašanje je zapleteno in široko in ga ni mogoče rešiti takoj. Rešitev se nam bo razkrila postopoma.

2. SPREMENJENI JUNAK

Povedanemu moramo še dodati, da pomočnika v pravljici lahko obravnavamo kot junakovo poseobljeno sposobnost. V gozdu junak dobi bodisi žival bodisi sposobnost, da se spremeni v žival. Če torej junak v enem primeru zajaha konja in odjezdi, v drugem primeru pa beremo: »Tako ko si je Ivan, trgovčev sin, nataknil prstan, se je spremenil v konja in oddirjal na dvorišče Jelene Prekrasne« (Af. 209), imata ta primera za potek dogajanja enako vlogo. To dejstvo bomo za zdaj samo sprejeli v vednost. Smo pa s tem že dobili neko pojasnilo, zakaj je Ivan kljub vsej svoji pasivnosti junak. Dovolj smo proučili pravljico, da lahko ugotovimo, da je junak, spremenjen v žival, starejši od junaka, ki žival dobi. Junak in njegov pomočnik sta funkcionalno ena oseba. Živalski junak se je preobrazil v junaka plus žival.

3. OREL

Med junakovimi pomočniki je tudi orel ali druga ptica. Funkcija ptice je vedno ena sama – junaka prenese v drugo carstvo. Temu prenosu se bomo posvetili v posebnem poglavju. Za zdaj se bomo omejili na proučevanje orla kot takega.

V pravljici o *Morskem carju in Vasilisi Premodri* hoče junak ubiti orla, ta pa ga prosi, naj ga vzredi. »Vzemi me raje k sebi in me tri leta hrani« (Af. 219). »Naj ti ne bo žal hrane zame, hrani me devet mesecev, pa ti bom vse poplačal. Vsak dan mi daj jesti šest krav ali šest volov; četudi ti bo to težko, ti bom vse poplačal« (K. 6). Orel se izkaže za izredno zahtevnega in požrešnega, toda junak mu potrpežljivo nosi vse, kar zahteva. »Možak uboga, vzame orla v svojo bajto in ga začne rediti z mesom: enkrat zakolje ovco, drugič tele. V hiši možak ne živi sam; veliko družino ima – ta začne godrnjati, da vse porabi za orla« (Af. 220).

Vidimo, da junak orla redi. Tu imamo pred sabo čisto zgodovinski pojav. Pri sibirskih ljudstvih so orla redili, in to s posebnim namenom. »Rediti ga moraš do smrti,« pravi Dmitrij Zelenin, »nato pa pokopati.« V teh primerih nikoli ne smeš tožiti zaradi stroškov, povezanih z orlovo prehrano: obilno ti bo poplačal. V starih časih se je dogajalo, pravijo, da so orli prihajali k človeških bivališčem prezimit. V takih primerih je gospodar včasih polovico svoje živine porabil za orlovo hrano. Spomladi se je orel, preden je odletel, s pokloni zahvalil gospodarjem, in v takih primerih so ti hitro in nenavadno obogateli« (Zelenin 1936, 183).

Tu gospodar naredi isto kot junak pravljice: za orlovo hrano porabi vso živino. Vendar je primer, o katerem poroča Zelenin, pozen. Vemo, da orla niso kratko malo odpustili, temveč so ga ubili. Po Sternbergovem mnenju je ta uboj pomenil odpošiljanje orla. Pri Ainujcih so orla ubili, pred tem pa so se obrnili nanj s tako molitvijo:

»O dragoceno božanstvo, o ti, božanska ptica, prosim, prisluhni mojim besedam. Ti ne pripadaš temu svetu, saj je tvoj dom tam, kjer so stvarnik in njegovi zlati orli ... Ko boš prišel k njemu (svojemu očetu), reci: dolgo sem živel med Ainujci, ki so me vzredili kakor oče in mati« idr. (Sternberg 1936 b, 119) Namen tega vzrejanja in uboja orla je omehčati duha – gospodarja orlov, pozneje stvarnika. Smisel molitve: »Dobro so skrbeli zame, pomagaj ljudem, ki so to storili.« Akt uboja je akt odpošiljanja.

Kaj vidimo v pravljici? V pravljici junak resda orla ne ubije. Potem ko ga je tri leta imel pri sebi, ga samo *hoče* ubiti. »Vzame lovec nož, nabrusi ga z oslo. ›Grem zaklat orla,‹ reče. ›Naj se krepí ali ne, samo zastonj jé kruh!« (Af. 221). Vseeno ga hrani še leto ali dve, nato pa ga *izpusti na prostost*. Orel ga vzame s sabo v trideseto carstvo. Skupaj odletita. Trenutek odleta v pravljici ustreza odpošiljanju prek smrti v obredu. V obredu orla hranijo, nato pa ga odpošljejo k njegovim očetom. V pravljici se je to odrazilo kot *izpuščanje* na prostost. Orel ne prileti k očetu orlov, temveč k svoji »starejši sestrici«, ki ji pove naslednje: »Na veke vekov bi žalovali za mano in oblivale bi vas grenke solze, če se ne bi našel dobrotnik – prav tale lovec. Tri leta me je zdravil in hranil, zahvaljujoč njemu vidim božji svet« (Af. 221). Se pravi, da ravna natanko tako, kot Ainujci zahtevajo od svojega orla v molitvi. In res, na nagrado ni treba dolgo čakati. »Hvala ti, možiček! Tu imaš zlato in srebro in drage kamne, vzemi, kolikor ti duša da!‹ Možak ničesar ne vzame, samo prosi za bakreno skrinjico z bakrenimi ključki« (Af. 220).

Ta primer je zanimiv zato, ker vsebuje elemente odmiranja obreda. Pokaže nam, da pravljica odraža njegov pozni stadij, kot to vidimo tudi v drugih primerih. Rejenje orla je prikazano kot nekaj, kar je junaku v breme, kot nekaj nepotrebnega in nesmiselnega. »Orel je toliko pojedel, da je že zmanjkalo živine; car ni imel niti ene ovce ali krave več ... Car si je povsod izposojal živino in je celo leto redil orla« (Af. 219). Ali: trgovec »vzame ptico orla in jo odnese domov. Takoj zakolje bika in nalije poln čeber vode z medom: to bo orlu za dolgo zadoščalo, si misli; orel pa vse takoj poje in popije« (Af. 224). Nepotrebost in nerazumljivost sta torej tu dokaj jasno izraženi. Obogatitev, ki temu sledi, je *čudež*.

Ko vzporejamo hranjenje orla v pravljici in v kulturni resničnosti Sibirije, moramo to resničnost razložiti. Vendar smo že prej omenili rejenje totemskih živali. Rejenje orla je poseben primer tega.

Vse to nam daje pravico do naslednjega sklepa: motiv hranjenja orla je nastal na podlagi nekdanjega običaja. Zgodovinsko je hranjenje priprava na uboj žrtvene živali, se pravi na njeno odpošiljanje h gospodarju, da bi vzbudila njegovo naklonjenost. V pravljici je uboj reinterpretiran v prizanašanje, izpustitev na prostost in odlet, gospodarjeva naklonjenost pa v izročitev junaku predmeta, ki mu prinaša moč in bogastvo.

Do teh sklepov smo prišli večinoma na podlagi sibirskih gradiv. Sibirski gradiva o kultu orla so zanimiva še zaradi nečesa drugega: kažejo odnos med orlovim

lastnikom in orlom pomočnikom. Ptica in šaman sta izredno tesno povezana. V jeziku Giljakov (staro ime Nivhov) se orlu reče enako kot šamanu, in sicer »čam«. Pri tunguških šamanih Zabajkalja je beloglavi orel šamanov varuh in zavetnik. Njegovo podobo (iz železa) namestijo na šamanovo krono, na loke med rogovi. Pri Teleutih se orlu reče »ptica gospodar neba«, in orel je šamanov nepogrešljiv sopotnik in pomočnik. »Prav on ga med kamlanjem²⁵ spremlja na njegovih potovanjih na nebo in v podzemni svet ter ga pri tem varuje pred nesrečami na poti, pa tudi dostavlja žrtvene živali različnim božanstvom, ki so jim namenjene.« Na šamanovih oblačilih so deli orla: kosti, peresa, kremplji. In končno, na šamanski kaftan gledajo sibirski ljudstva kot na upodobitev ptice. V skladu s tem pri Tungusih in jenisejskih Ostjakih ter pri mnogih drugih kaftan ukrojijo v obliki ptice in ga obšijejo z dolgimi resicami, ki simbolizirajo krila in peresa te ptice (Sternberg 1936, 121). Ta gradiva dodatno karakterizirajo poenotenje junaka in njegovega pomočnika.

4. KRILATI KONJ

Zdaj pa lahko preidemo k drugemu junakovemu pomočniku, in sicer h konju. Najbrž ni treba dokazovati, da konj vstopi v človeško kulturo in v človeško zavest pozneje kot gozdne živali. Komunikacija človeka z gozdnimi živalmi se izgublja v zgodovinski daljavi, udomačitev konja pa lahko izsledimo. S pojavom konja moramo izslediti še eno okoliščino. Konj ni nadomestil gozdnih živali, temveč se je pojavil v popolnoma novih gospodarskih funkcijah. Rečemo lahko, da je konj nadomestil jelena, mogoče psa, ne moremo pa trditi, da je konj nadomestil ptico ali medveda, da je prevzel njuno gospodarsko vlogo, njune gospodarske funkcije.

Kako se je ta prehod odrazil v folklori? Spet vidimo, da nova oblika gospodarstva ne ustvari kar takoj sebi ustreznih oblik mišljenja. Nekaj časa so te nove oblike v konfliktu s starim mišljenjem. Nova oblika gospodarstva uvaja nove podobe. Te nove podobe ustvarijo novo vero – a ne takoj. V jeziku pride do tega, da konja imenujejo ptica, torej do prenosa stare besede na novo podobo. Enako se dogaja v folklori: konja odenejo v ptičjo podobo. Tako nastane podoba krilatega konja. »Zdaj vemo,« pravi Nikolaj Marr, »da je v predzgodovinskem času ›konj‹ pomenil tudi ›ptico‹, vendar je ›ptica‹ semantično povezana z ›nebom‹, in seveda ptica ni mogla nadomestiti ›konja‹ na zemlji v človeškem vsakdanu in predzgodovinskih materialnih razmerah« (Marr 1934, 125; 1922, 133).

Zamenjava ptice s konjem je očitno azijsko-evropski pojav. Egipt je dobil konja pozno, v Ameriki ga do prihoda Evropejcev niso poznali (Hermes). A tudi tam lahko

²⁵ Kamlanje – ritual komunikacije z duhovi. Beseda izvira iz besede kam, ki v vrsti turkotatarskih jezikov južne Sibirije pomeni šamana. (Op. prev.)

zasledimo ta proces, čeprav ne pri ptici, temveč pri medvedu. V ameriškem mitu medved-gospodar odnese fantka pod zemljo in mu predlaga, naj si izbere medveda, se pravi pomočnika. Fantek si izbere črnega. »Medved-gospodar začne renčati, na lepem prhne in skoči na črnega medveda. Zleze podenj, ga vrže v zrak in namesto medveda tam stoji čudovit črn konj« (Dorsey 1904, 139). Ta primer jasno kaže, kako nova žival prevzame religiozne funkcije stare. Konj nadomesti medveda v vlogi pomočnika, ki ga junak dobi »pod zemljo« od gospodarja medvedov. A ta konj ima še nekatere poteze medvedjega izvora. Na vratu ima medvedji kožuh, prav tako kot ima naš Sivko na bokih ptičja krila. Skratka, ena žival se asimilira z drugo.

Zanimivo je, da pojav konja v Ameriki ustvari prav take obrede in folklorne motive kot v Evropi. To je pokazal že Anučin, ki je proučeval skitske pokope, ki so podobni ameriškim. Če je imel umrli ljubljenega konja, ugotavlja Dorsey, so sorodniki ubili tega konja na grobu, saj so mislili, da ga bo ponesel v deželo duhov, ali pa so odrezali nekaj konjskih žim in jih položili v grob. Žime so mu dale enako oblast nad konjem, kot jo dajejo v pravljici. Ti primeri kažejo vzorec pojavljanja enakih obrednih in folklornih motivov v odvisnosti od pojavov gospodarskega in socialnega življenja. Prav ti primeri tudi pojasnjujejo krilatost konja.

5. VZREJA KONJA

Konj ni prevzel le atributov (krila), pač pa tudi funkcije ptice. Podobno kot totemsko žival, podobno kot pravličnega orla ga redijo, čeprav ni več totemska žival. Toda ta vzreja je prevzela druge oblike, precej je oslabela v primerjavi z grandioznim hranjenjem orla, ki poje vso carjevo živino. Vzreja da konju čarobno moč, na zunaj pa se asimilira z resničnostjo: »Dovoli mi, da se tri zarje pasem na rosi« (Af. 160) – slaboten odmev take prošnje orla in, kot smo že videli, hvaležnih živali: »hrani me tri leta.« Trikrat ga je nahranil z najboljšo pšenico, in samo videli so, kako je pristal, niso pa videli, kam je oddrvel« (Sm. 112).

Vzreja konja je poseben primer vzreje čudežnih ali čarobnih živali. Tako vzrejajo hvaležne živali, orla, konja in končno celo zmaja nahranijo s hudobno carično ali sestro. Totemski izvor tega motiva smo že omenili. Vzreja konja kaže, da ne gre zgolj za hranjenje živali. Hranjenje daje konju čarobno moč. Po paši »na dvanajstih rosah« ali »z najboljšo pšenico« se iz »garjavega žrebeta« spremeni v takega ognjevitega in močnega lepotca, kakršnega junak potrebuje. To daje konju tudi čarobno moč. »Začel je Ivan voditi svojega konja vsako jutro in vsak večer na pašo na zelene travnike, in ko je minilo dvanajst jutranjih zor in dvanajst večernih, je konj postal tako močan, krepak in lep, da si tega ni mogoče izmisliti, ne uganiti, ne v pravljici povedati, in tako pameten, da je Ivan samo na kaj pomislil, pa je konj to že vedel« (Af. 185). Še

izraziteje so te čarobne lastnosti, ki jih vzbudi hranjenje, izražene v drugem primeru: »Te dni me hrani z ovsom, tedaj te bom skrnil pod kopito« (Sm. 341). Ta preobrazba je umetniško izražena s sredstvi kontrastnosti: pred vzrejo garjavo žrebe, po vzreji postaven konj. Podoba garjavega žrebeta je čisto pravljlična tvorba – pravljlica ima rada kontraste: natanko tako se izkaže, da je bedak Ivan v resnici junak, Černavka pa carična. Zaman bi iskali obredne analogije k motivu, da je prav slabotna in kilava žival izbrana za kultno vzrejo.

6. ZAGROBNI KONJ

Konju je na področju religioznih predstav posvečenih več raziskav (Anučin 1890; Negelein 1901 b–1902; 1901 c; 1903; Stengel 1905; Malten 1914; Radermacher 1916; Howey 1923; Hudjakov 1933). Te raziskave na različnih gradivih dokaj enotno pripeljejo do tega, da je v religiji konj nekoč predstavljal zadušno žival. Ugotoviti moramo, ali pravljlični konj (ki ga raziskovalci niso upoštevali) prav tako izvira od tu ali nastane čisto drugače.

To je dokaj težko proučevati zgodovinsko. Konjevi predhodniki so druge živali. Zaman bi iskali gradivo v globoki davnini. Glavno gradivo je gradivo kulturnih ljudstev.

Videli smo že, da konja podari junaku umrli oče iz zagrobja. Prej je bil v središču pozornosti darujoči oče, tu pa se bomo osredotočili na konja. Kakšen je zgodovinski substrat tega motiva? Znano je, da so konje pokopavali skupaj z vojščaki. »Konje in sužnje so ubijali zato, da bi ta bitja v grobu služila umrlemu, s katerim so pokopana, kakor so mu služila, ko je bil še živ« – tako pravi Fustel de Coulanges (Fustel de Coulanges). To natanko ustreza pravljličnemu »služi mu, kakor si služil meni« (Af. 179). Kako pa je konj služil umrlemu? Konj je jezdna žival. Zato ima Negelein popolnoma prav, ko reče: »To, da je običaj, pri katerem dajo junaku ob smrti za spremstvo konja, posledica njegove funkcije odnašalca, nosilca ali vodnika na bolje, nas uči analogija s psom, ki je za Eskima tako nepogrešljiv« (Negelein 1902, 373). Eskimi položijo v grob psa, Grki pa konja. Toda tu je neko protislovje: v pravljlici umrli oče s svojim konjem nikamor ne odjezdi iz groba, ampak skupaj s konjem biva v njem. Zanimivo je, da je bilo enako v verovanjih Grkov. Wundt se kratko malo moti, ko pravi: »Dušo vojščaka, padlega na bojišču, v skladu z verovanjem Grkov, Rimljanov in Germanov hitronogi konj odnese v Kraljestvo duš« (Wundt 1910, 162). Morebiti je v nekaterih primerih res tako, praviloma pa za antiko to ne drži.

Kot smo videli, se prvotno umrli ni nikamor premaknil. Z razvojem prostorskih predstav pa so mu začeli pripisovati daljno pot in daljni polet. Pozneje, ko se je s prehodom na nenomadsko poljedelstvo krog interesov osredotočil na zemljo, ko se

je pojavila navezanost na svojo zemljo, ko se je pojavil kult prednikov, pa si umrlih niso zamišljali več, kot da so odšli, ampak kot da živijo tukaj v hiši, ob ognjišču, pod pragom ali v zemlji, v grobu. Konj pa je ostal kot atribut umrlega nasploh, četudi je pravzaprav izgubil svoj smisel. Tako so, denimo, kot navaja Rohde, V Bojotiji našli nagrobne reliefe, na katerih umrli sprejema daritve, medtem ko sedi na konju ali ga vodi (Rohde 1898, 2413). Negelein navaja, da je nasploh na grških in celo pozneje na krščanskih nagrobnih ploščah konj. »Je nujen atribut heroja, torej v poznejšem času umrlega moškega nasploh« (Negelein 1902, 378). Rohde zelo previdno izrazi domnevo, da je konj tukaj »simbol umrlega, ki vstopa v svet duhov«.

Natančnejši je Malten, ki meni, da se mrtvec v helenski veri pojavlja hkrati v obliki konja in sedeč na konju, obvladujoč ga. Nobeden od njiju ne reče ničesar o premikanju na konju. Primerjalno proučevanje gradiva pokaže, da se je mrtvec-žival spremenil v mrtveca in žival, in to pojasnjuje dvojnost, ki je Rohde ni opazil, jo pa vidi Malten: mrtvec je konj, je pa tudi konjev gospodar. Tudi v pravljici je protislovje, vendar protislovje drugačne narave: na konju ne leti oče, temveč sin. Let na konju je starejši, predpoljedelski pojav, razvil se je iz leta v podobi ptice ali na ptici. Oče, ki živi v grobu s konjem, je poznejši pojav, dodan pozneje; ta pojav odraža kult prednikov in prednikovega groba: oče na konju ne leti več.

Tu lahko še omenimo, da v nekaterih podrobnostih pravljica kaže bolj arhaične poteze kot grška religija. V pravljici konja podari mrtvec, v grški mitologiji pa so darovalci konja zmeraj že bogovi. Tako Atena dá Belerofontu uzdo, s katero ta ukroti Pegaza. Natanko tako včasih ravna oče v pravljici: bodisi pove formulo za urok bodisi podari eno konjsko žimo ali uzdo (Af. 182, 184, 170).

Za zdaj se lahko omejimo na te navedbe. Kažejo zgodovinsko verodostojnost motiva konja, ki biva v grobu ob mrtvecu, in odgovarjajo na vprašanje, ki smo si ga zastavili na začetku. Konj ni zadušna žival le v religijah, ampak tudi v pravljici.

7. ZAVRNJEN IN ZAMENJAN KONJ

V motivu, ki smo si ga ogledali, se nam je konj res predstavil kot zadušna žival, in pravljica potrjuje sklepe, do katerih so prišli raziskovalci konja v religiji. Ta opažanja potrjujejo proučevanje motiva zavrjenega ali lažnega konja. Konj, ki ga ponudi živi oče, ni primeren, medtem je konj, podarjen iz zagrobja, resnično bogatirska žival. »Vsak konj, ki ga udari po križu, se sesede; od petstotih konj mu ni nobeden po godu, pa reče očetu: »očka, nobenega od tvojih konj si nisem izbral; zdaj pa grem na široko polje, na zelene travnike – mogoče bom našel zase konja v čredah.«

Tisti konj, ki ga Ivan jezdi pred odhodom, navaden konj, ni primeren. To mu pove tudi jaga. Zato junak pri jagi zelo pogosto zamenja konja. »Naročila mu je, naj svojega

konja pusti pri njej in na njenem dvokrilem odjezdi k njeni starejši sestri« (Af. 171). Pri drugi sestri tega konja zamenja za četverokrilega, pri tretji pa za šesterokrilega.

Zato tudi očetov navadni konj ni primeren. Je zemeljsko bitje, ni krilat. Pri vходу v drugi svet junak dobi drugega konja.

8. KONJ V KLETI

Kakšen konj pa potemtakem je primeren? Jaga to popolnoma točno pokaže: »Kako da tvoj očka nima dobrega konja? – Je dobri konj, zaprt je za tremi vrati, tretja že s kopitom prebija« (Af. 175). Konj v očetovi konjušnici ni primeren. Primeren je samo tisti konj, ki ga junak vzame iz grobnice. Resda pa pravljica nikoli ne pove, da je to grobnica. Za pravljico je to kratko malo klet, včasih celo »arzenal«. A spričo podrobnosti ni nobenega dvoma, da je ta klet grob. »Pojdi na ravno polje, na njem raste dvanajst hrastov, pod temi hrasti leži kamen-plošča. Dvigni to ploščo, pa bo skočil ven konj tvojega pradedu (Sk. 112). »Pod skalo se je odprla klet. V kleti so stali trije junaški konji, po stenah je visela bojna oprema« (Af. 137). »Starka odgovori: »Pojdi z mano«. Pripelje ga k hribu in mu pokaže kraj: »Odkoplji to zemljo.« Carjevič Ivan jo odkoplje ... stopi pod zemljo« (Af. 156). »Na tem hribu stoji hrast, kakih dvajset verškov²⁶ debel, pod tem hrastom pa je grobnica. V tej grobnici za vrati stojita žrebca« (On. tov. 143). Vse to so preveč očitni znaki groba. Hrib, kamen in plošča, celo drevo kažejo, da je ta klet v resnici grobnica.

Ko se Ivan spusti v to klet, mu konj veselo zahrza v pozdrav. Ivan vlomi vrata, konj pa pretrga verige. Prej smo videli, da se je čarobno sredstvo prenašalo po ženski liniji. Posvečevanec ni dobil kar kakršnega si bodi sredstva, pač pa totemski znak ženinega rodu. Tu ni več ničesar od tega. Konj se prenaša po moški liniji. Junak dobi določenega konja »ne deda tvojega, ampak pradedu tvojega.« Konjevo veselo hrzanje kaže, da je prišel njegov pravi, polnopravni lastnik, da je prišel naslednik.

Analiza tega motiva potrjuje sklep o zagrobni naravi pravljice konja in dopolnjuje sliko konjeve povezanosti z gospodarjevimi predniki.

9. BARVA KONJA

V luči teh gradiv za nas ni nepomembna konjeva barva. Res pa pravljica našteva vse obstoječe barve. Tako je konj temno siv (serec), temno rjav (pram), kostanjev (kostanjevec), rdeč (fuks) itd. Taka raznolikost odraža resničnost, delno pa je tudi posledica tega, da se podoba konja v pravljici pogosto potroji, in vsak od treh konj je

²⁶ Stara ruska dolžinska mera, en veršok je 4,45 cm. (Op. prev.)

druge barve. A če si to raznolikost ogledamo pobliže, lahko opazimo prevladovanje dveh barv: temno sive in rdeče. Bel je, celo srebrn, »sleherna žima je srebrna« (Af. 138), se pravi bleščeče bel, »belomoder« (Sm. 298). Od treh konj – črnega, sivega in belega – je zadnji, beli, najmočnejši in najlepši (Javorski 1915, 312). Afanasjev ima črnega, rdečega in temno sivega konja (Af. 184). Po drugi strani je od treh konj (sivec, vranec, fuks – Af. 139) neredko kot zadnji naveden fuks. Na ruskih ikonah, ki prikazujejo boj z zmajem, je konj skoraj vedno bodisi popolnoma bel bodisi ognjeno rdeč. V teh primerih rdeča barva očitno pomeni barvo plamena, kar ustreza konjevi ognjeviti naravi.

Bela pa je barva onstranskih bitij, kar je dokaj jasno pokazal Negelein v posebnem delu o pomenu bele barve (Negelein 1901 a, 79). Bela je barva bitij, ki so izgubila telesnost. Zato si privide predstavljamo bele. Tak je tudi konj, in ni naključje, da mu včasih pravijo nevidni: »V nekem carstvu, v nekem vladarstvu so zeleni travniki, in tam je kobilica nevidnica, ki ima dvanajst žrebet« (Sm. 184). »Njemu pa so podarili nevidnega konja carja Nevidneža« (Sm. 181). V enem primeru je opisan kot »belomoder« (Sm. 298). Tudi formula »sleherna žima je srebrna« kaže na njegovo belo barvo, kaže na to, kako bleščeča je ta barva. Od tod izrazi kot »ne le, da ga ni mogoče jezdit, še v oči se mu ne da pogledati« (Hud. 36).

Povsod, kjer ima konj kultno vlogo, je vedno bel. »Pri Burjatih gospodarja carstva Ule, Nagad-Sagan-Zorina, rišejo kot gospodarja belega konja z belim kopitom« (Zelenin 1936, 218). V jakutskem mitu zmaj posmehljivo povabi junaka, naj zajaha »posmrtnega konja«. On zajaha »čisto belega konja . . . , ki ima sredi hrbta, podobno kot ptica, srebrna krila« (Hudjakov 1890, 142). Pri Jakutih nasploh pogosto srečamo »popolnoma belega konja« (Hudjakov 1890, 137). Grki so žrtvovali samo bele konje (Stengel 1905, 212). V Apokalipsi smrt jezdi »bledega konja« (Malten 1914, 188). V germanskih ljudskih predstavah se smrt pojavi na mršavem belem kljusetu (Malten 1914, 211). Ni naključje, da tudi Horacij pravi smrti »bleda smrt« (»pallida mors«). Taki primeri kažejo, da barva ni naključen, nepomemben pojav, in če bi se pri statističnih izračunih izkazalo, da temno siv ali bel konj ne zavzema prvega mesta po pogostosti pojavljanja, to ne bi ničesar dokazovalo: zaradi navzočnosti belega, modrega konja v pravljici in v predstavah, povezanih z onstranstvom, moramo prav v njem videti najbolj arhaično obliko konja, druge barve pa moramo imeti za realistične deformacije, še zlasti, ker ta oblika konja ustreza podobi konja nasploh in njegovi povezanosti z onstranstvom.

10. KONJEVA OGNJEVITA NARAVA

Spremljanje barve nam pokaže, da si konja včasih predstavljajo rdečega, na ikonah, ki prikazujejo Jurija na konju v boju z zmajem, pa živo rdečega. Ni treba ponavljati podrobnosti, ki zadevajo konjevo ognjevito naravo: iz nozdrvi se mu usipajo iskre, iz ušes se mu valita ogenj in dim itd. Ta pojav moramo razložiti.

Zakaj in kako se podoba konja zliva s predstavo o ognju? Ali obstajajo gradiva, ki bi lahko pokazala, kako je prišlo do te povezave?

Vemo, da je konjeva osnovna funkcija posredovanje med obema carstvoma. Junaka odnese v trideseto carstvo. V verovanjih pogosto odnese umrlega v deželo mrtvih.

Prav tak posrednik je bil tudi ogenj. V mitih Amerike, Afrike, Oceanije in Sibirije se junak brez vsakršne pomoči živali, samo s pomočjo ognja odpravi na nebo. Navedimo nekaj primerov. Pri Jakutih: »Potem je izkopal jamo, veliko sedem sežnjev; v njej je zakuril ogenj, za katerega je razsekal sedem velikih dreves. Vzletel je gor kot mlad bel jastreb« (Hudjakov 1890, 97). Junak torej zato, da bi prišel na nebo, zakuri velik ogenj in se potem res povzpne na nebo. Najbolj zanimivo je to, da se pri tem spremeni v ptico. To kaže, da stare zoomorfne podobe še niso pozabljene, da se tukaj stara tradicija spreminjanja v žival sreča z novim dejavnikom – dejavnikom ognja. Ampak ali ni tu ogenj prvoten? »Ljudje ... so šele dosti pozneje začeli sežiganje trupel dojemati kot njihovo pošiljanje na nebo,« pravi Dmitrij Zelenin (Zelenin 1936, 257). Junak mikronezijskega mita poskuša priti na nebo k svojemu očetu. Poskuša vzleteti, a se mu ne posreči. »Vendar se svoji nameri ne odpove, zakuri velik ogenj in se drugič s pomočjo dima dvigne na nebo, kjer končno pade očetu v objem (Frobenius 1898 b, 116). Sicer pa ni potrebe, da bi se dolgo zadrževali ob tem pojavu. Na njem temelji tako sežiganje trupel kot sežiganje žrtev. Tako so si poleg živali nekoč tudi ogenj predstavljali kot posrednika med obema svetovoma. Ko se pojavi konj, pa se vloga ognja prenese nanj. Primer tega ni samo pravljica, temveč tudi religija. Tu lahko kot zgodovinsko stopnico k pravljici omenimo dva pojava: združitev kulta ognja s kultom konja, katere klasičen primer nam daje Indija, in vlogo, ki jo imata ogenj in konj v šamanizmu. Klasična dežela, kjer so bili konji že od nekdaj in od koder so se verjetno razširili po vsem svetu, je bila Indija. In res, v vedski religiji vidimo najpopolnejši razvoj konja-ognja v podobi boga Agnija. Takole je Oldenberg opisal ceremonijo prižiganja svetega ognja: »Višji svečenik ukaže enemu od podrejenih svečenikov: »Pripelji konja.« Konj stoji ob tistem kraju, kjer naj bi ukresali ogenj, tako, da opazuje proces kresanja ... Nobenega dvoma ni, da konj ni nič drugega kot utelešenje Agnija« (Oldenberg 1894, 77). Tu konj opazuje kresanje, v vedskih himnah pa sam nastane iz kresila: »Agni, ki so ga novorojenega naredili z drgnjenjem dveh paličic« (*Rigveda*). Agni se ne ujema s konjem le v številnih podrobnostih, temveč tudi v bistvu, v svoji

temeljni funkciji. Je bog posrednik (»glasnik«) med obema svetovoma, ki v ognju odpelje umrle v nebesne višave. Religija Ved je po stadiju zelo pozen pojav. *Rigveda* je svečeniško-bogoslovsko delo, ki pa brez dvoma posredno odraža ljudske predstave.

Tu ne bo odveč omeniti, da tudi pravljirnega konja, tako kot vedskega ognjenega konja Agnija, pridobijo iz ognjila. Vendar je *Rigveda* ohranila starodavno obliko ognjila – dve paličici – medtem ko jih pravljica nadomesti z novejšo – kremenom in kresilom.

Ujemanje med vedskim Agnijem in ruskim pravljirnim konjem je tako popolno, da bi njunemu vzporejanju lahko namenili posebno delo. Ovsjaniko-Kulikovski je v svojem delu o kultu ognja v dobi Ved zbral več sto pridevkov boga ognja Agnija (Ovsjaniko-Kulikovski 1887). In čeprav proučevanje pridevkov, odtrganih od objekta, ki ga označujejo, lahko pripelje do napačnih sklepov, so taki pridevki kot »tisti s svetlim hrbtom«, »s plamenečim žrelom«, »s plamenečo glavo«, »tisti, čigar znamenje je dim«, »zlatolasi«, »z zlatimi zobmi«, »z zlato brado« idr. ob bogu ognju-konju vseeno preblizu pravljici, da bi bili naključni. Temeljijo na istih predstavah kot pravljica.

Tu ne bomo obdelovali te povezave, saj bi nas to odpeljalo predaleč. Dovolj je, če rečemo, da je ognjeni konj, posrednik med obema svetovoma, navzoč v religiji živinorejskega ljudstva, ki je ustanovilo državo. S proučevanjem Agnija lahko pojasnimo naravo konja. Ta je nastala iz zlitja predstav o konju in o ognju kot posrednikih med obema svetovoma. Izmed treh osnov konja – ptice, konja in ognja – je ogenj najpoznejši element, ptica pa najstarejši.

Govorili smo že o tem, da to vlogo posrednika med svetovoma poleg božanstva (to je že znamenje pozne kulture, kakršna tudi je kultura vedske religije) lahko igra tudi šaman. Tudi šaman deluje s pomočjo ognja. Sternberg opisuje kamlanje, ki ga je sam videl. »Če je bolnikov bes trmast in noče oditi, šaman prikliče posebnega duha, ki se spremeni v ognjeno kroglo in zleze šamanu v trebuh, od tod pa v vse najbolj oddaljene dele njegovega telesa, tako da šaman med seanso puha ogenj iz ust, iz nosu, iz kateregakoli dela telesa« (Sternberg 1936 a, 46). Ta primer kaže, da puhanje ognja iz ust, oči, ušes itd. nikakor ni nekaj, kar bi bilo značilno samo za pravljico.

Po Nansenu obstaja enaka predstava pri Eskimih. »Znak šamanov je to, da puhajo ogenj« (Nansen 1903, 252). Sicer pa to navadno počne samo črni šaman. Nansen ga primerja s srednjeveškim satanom, ki bruha ogenj, in meni, da je predstava o ogenj bruhajočem šamanu nastala pod evropskim vplivom, v resnici pa je ravno nasprotno. Ogenj bruhajoči satan je zadnji odraz predstave o ogenj bruhajočem posredniku med carstvom živih in mrtvih. Tako predstavo najdemo tudi pri plemenu Joruba v Afriki. Junak mita, Šango, od očeta prejme močno čarobno sredstvo. Pojé ga. Ljudje se zberejo na posvet. Govorijo vsi po vrsti. Ko pride vrsta na junaka, »mu začne iz ust udarjati ogenj. Vsi se zgrozijo. Tedaj Šango spozna, da on kot bog ni podrejen nikomur, zatopota z nogo in odleti v nebo« (Frobenius 1898 b, 235). Tu imamo opraviti

s prototipom poznejših ognjenih vnebohodov, vse do ognjene kočije preroka Elije (Holland 1925). A konj ne razkriva povezave s šamanstvom le s te strani, ne zgolj kot ogenj bruhajoče bitje. Šaman ima konja pogosto za pomočnika ali je nasploh povezan z njim.

Popov takole opisuje kamlanje pri Jakutih (Popov 1928, 130). »Šaman vstopi in si s pomočnikovo pomočjo obleče kostum. Dajo mu šop bele konjske žime, del katere vrže v ogenj – to je pogostitev, s katero si pridobi naklonjenost duhov, ki jim je zelo všeč dim zažgane žime.« Dodati je treba, da šaman sedi na beli kobilji koži. Ampak zakaj imajo duhovi tako čuden okus, da »jim je zelo všeč vonj zažgane žime«, in zakaj je to »pogostitev, s katero si šaman pridobi naklonjenost duhov pomočnikov?« Pravljičica popolnoma jasno pokaže, da je sežiganje žime (dlak) magično sredstvo za *priklic* duha, in ta se mora pojaviti, pa če mu je ta vonj všeč ali ne. Dovolj je »zasmoditi« tri žime, da prikličesh konja. To je tisto, kar počne šaman.

V tem primeru k njemu ne pridejo konji, marveč duhovi, o podobi katerih ni govora. Vendar vemo, da so med šamanovimi pomočniki tudi konji. »V povestih Burjatov imajo nekatere umrle šamane za gospodarje belega, lisastega ali črnega konja, ki ga jezdi, ko so še živi, in na katerem zdaj obiskujejo okolico svojega ulusa²⁷« (Zelenin 1936, 299). Na ongon²⁸, ki se imenuje »zavetnica Teleutov«, se minusinski šaman obrne z besedami: »Opoldne si s hribov Kuznecka prijezdil sem na modrosivem konju.« V jakutskem mitu satan ravna takole: »Tedaj je satan prevrnil svoj boben, sedel nanj, trikrat udaril po njem s svojo palico, in boben se je spremenil v trinogo kobiljo. Zajahal jo je in odjezdil naravnost na vzhod« (Hudjakov 1890, 142).

11. KONJ IN ZVEZDE

Tu moramo omeniti še eno posebnost konjeve podobe. »Po bokih je na gosto posejan z zvezdami, na čelu ima jasni mesec.« Zlahka si predstavljamo, da je konj kot posrednik med nebom in zemljo lahko obdarjen z znamenji neba. V *Rigvedi* nebo primerjajo s konjem, okrašenim z biseri: »Kakor je temen konj okrašen z biseri, tako so pitarji (očetje) okrasili nebo z zvezdami« (*Rigveda* XI, 8, 11). K temu mestu Ludwig pripominja, da je konj tu vzet kot simbol neba. S tem lahko primerjamo dejstvo, da tudi Agnija včasih enačijo z Luno (*Rigveda* II, 2, 2). »Kakor sel z neba vse noči osvetljuješ človeške rodove.«

Vendar je zelo možno, da je konj kot nočno nebo sekundarna tvorba iz dnevnega konja, konja sonca. Če je v podobi konja-lune nekaj prisiljenega, umetnega (in

²⁷ Ulus je nomadsko naselje v Srednji Aziji. (Op. prev.)

²⁸ Ongon, eden najpomembnejših pripomočkov sibirskega šamana, je simbolično bivališče duhov, šamanovih pomočnikov. (Op. prev.)

ga tudi redko srečamo), so kočija sončnega boga Heliosa, Indrova kočija ali sončna ladja boga Raja polne zmagoslavja in lepote. Vendar v pravljico niso prišle. Umrle so skupaj z vero. Le slabotne odmeve lahko najdemo v podobah iz kategorije rekvizitov, kot denimo v tisti kobilici, na kateri jaga baba »vsak dan obleti svet« (Af. 159), ali v treh jezdecih v pravljici o Vasilisi. Sonce se v pravljici ni odrazilo v svoji dinamiki. Odrazilo se je kot carstvo in kot дворец, o čemer bomo še govorili. V zvezi s tem je zanimivo omeniti, da podobo puhanja ognja v egipčanski religiji pripisujejo prav soncu in da pravljичni konj tudi s te strani morda odraža sonce. »O ti (Ra, bog sonca ali kratko malo sonce), ki si v svojem jajcu in siješ iz svojega diska, ti vzhajaš na svojem obzorju in siješ z zlatimi žarki v nebesnih višavah ... ti pošiljaš iz ust izbruhe ognja« (*Knjiga mrtvih*, XVII).

12. KONJ IN VODA

Druga konjeva posebnost je njegova povezava z vodo. Tudi to si deli s svojimi evropskimi in azijskimi sobraty – z indijskim Agnijem in grškim Pegazom. Res pa je ta morski konj v pravljici nekoliko nenavaden, srečamo ga sorazmerno redkeje in ni vselej junakov pomočnik. Prihaja ponoči in uničuje senožeči, pojé in potepta seno, in bratje se odpravijo tja, da bi ga zasačili. »In natanko opolnoči se dvigne neurje, morje vzvalovi in iz morskih globin pride čudovita kobilica, steče k prvi kopici in začne jesti seno« (Af. 105). A tudi konj pomočnik je včasih povezan z vodo. Junak sreča starca, in ta mu pravi: »Tvoj očka ima trideset konj – vsi so kot eden; pojdi domov in naroči konjarjem, naj jih napojijo v sinjem morju; tistega konja, ki bo stopil naprej, zabredel v vodo prav do vratu in ko bo začel piti, se bodo na sinjem morju začeli dvigovati valovi, od ene obale na drugo bodo zavalovili – tistega vzemi!« (Af. 157).

V primerjavi s konjevo htonsko in zagrobno naravo je njegova vodna narava drugoten in poznejši pojav. Malten je to dokazal za Grčijo, Oldenberg pa za Indijo. Tako kot pravljичni konj je tudi grški Pegaz na neki način povezan z vodo. Z udarcem kopita odpre nov izvir na Helikonu – Hipokrenin izvir. Tu je jasna konjeva prvotna htonska narava. Belerofont ga ujame z uzdo, ki mu jo je dala Atena, medtem ko pije iz Pejrenovega izvira na Akrokrorintu. Še izraziteje je ta povezava z vodo izražena pri božanskih konjih Pozejdona, boga morja. Včasih jih podari tistemu, ki se nanj obrne s pobožno molitvijo. Tako vprego je podaril, denimo, Pelopsu, ki je nato s temi konji na hipodromu prehitel Ojnomaa in si tako od njega priboril nevesto. Konja z zlato dvostransko grivo, ki pride iz morja, vidijo tudi argonavti.

Po Maltnovih raziskavah Pozejdon ni bil vedno bog morja – nekoč je bil bog kopnega. Prvotno je bil htonski bog, »ki omogoča, da iz semena in izvira zraste izobilje« (Malten 1914, 179). Že tedaj je bil povezan s konjem. »Šele prek prebivalcev

obal, še verjetneje pa s kolonizacijo prek morja je vladar sladkih voda postal vladar morskega vodovja« (Malten 1914, 179). S preobrazbo v morskega boga so tudi njegovi konji postali morski (Malten 1914, 179, 181, 185). In res: podoba konja, ki prihaja iz vode, ne more biti prvotna, morala je nastati zgodovinsko, in ta proces je za Grčijo raziskan. Nekaj podobnega se je zgodilo v Indiji. O Agnijevev božanskem konju poročajo, da je apām napāt – otrok voda. Oldenberg domneva, da je bilo apām napāt nekoč posebno vodno bitje, ki se je zlilo z Agnijem. On, »ki ima morsko vodno oblačilo« (*Rigveda*, V, 65, 2). »Iz voda se ti, čisti, pojaviš« (*Rigveda*, II, 1), »Pomagajo mu vode v jezerih« (*Rigveda*, III, 1, 3) itd.

13. NEKATERI DRUGI POMOČNIKI

Konj in orel nista junakova edina pomočnika. Tu nikakor ne moremo podati celotne nomenklature in sistema pravljčnih pomočnikov, proučili bomo le njihove najbolj bistvene, najpomembnejše podobe. Ogledali smo si orla in konja kot najbolj tipična primera živalskih pomočnikov, zdaj pa se bomo na kratko dotaknili nekaterih antropomorfnih pomočnikov.

Posebna kategorija pomočnikov so vsakršni nenavadni mojstri. Pogosto so to bratje, od katerih vsak obvlada kakšno spretnost. Včasih so to bogatirji izredno nenavadnih lastnosti in zunanosti, ki jih junak sreča. Zelo veliko jih je. V seznamu Bolteja in Polivke lahko najdemo okoli štirideset imen takih mojstrov.

Najbolj slikovita figura med temi pomočniki je Mraz pokljač (Moroz-Treskun) ali Ledeneč (Studeneč). Prikazan je različno, včasih pa sploh ni opisan. V neki pravljici je to stavec s povezano glavo. »Zakaj pa imaš glavo povezano?« »Lase imam povezane; takoj ko jih izpustim, nastane mraz« (Hud. 1, 33). Prav takega ga predstavita tudi brata (Grimm 71 – *Šesterica obide svet*). Klobuk ima potegnjen čez eno uho. Ko ga junak opomni, mu odvrne: »Če si posadim klobuk naravnost na glavo, postane tako mraz, da še ptiči pod nebom zmrznejo in popadajo mrtvi na tla.«²⁹

Ruska pravljica pozna še drugo, bolj slikovito podobo. »Tam gre stavec, star, smrkav, smrkelj mu z nosa visi kakor ledene sveče s strehe« (Sm. 183). Funkcija tega »Mraza pokljača« je zmeraj ista: pri carični za junake pripravijo vročo banjo, da bi jih ugonobili. Tu pomaga Ledeneč. »Brž je skočil v banjo, v en kot je pihnil, v drugega pljunil, pa se je vsa banja ohladila; v kotih se je pojavil sneg« (Af. 137).

Narava te figure je dokaj jasna. To je gospodar vremena, gospodar zime in mraza. Take figure srečamo, na primer, v mitih severnih Indijancev. »Pred mnogimi letu je bilo na zemlji zelo mraz. Na zgornjem koncu reke je bil velik ledenik, od katerega je

²⁹ Grimmove pravljice. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1993. Prevedla Polonca Kovač (Prva knjiga, str. 374).

vel leden mraz. Vse živali so se odpravile, da bi ubile človeka, ki je delal mraz, toda vse so zmrznile. (To poskusi tudi kojot, a zmrzne, nato se odpravi lisica.) Lisica je stekla, in na vsakem koraku ji je izpod nog bušnil ogenj. Stopila je v hišo (kjer je živel Mraz) in enkrat zatopotala z nogo (to se štirikrat ponovi). Ko je zatopotala štirikrat, se je ves led stajal in spet je postalo toplo« (Boas 1895, 5).

V tem primeru je gospodar mraza, hladu, sovražen človeku. A junaku, ki je že stopil na drugi svet, se pokori. Zelo zanimivo je, da v neki ruski pravljici (Sm. 183) Starec zaprosi enako kot hvaležna žival: »Ivan, Kobilin sin, nahrani me s kruhom, v težkih časih ti bom prav prišel.« Kot smo že videli, natanko tako prošnjo izreče orel. Domnevamo lahko, da so se tu odrazile predstave, da si je gospodarja naravnih sil mogoče podrediti in ga prisiliti, da nam služi. In junak jih v resnici pripravi do tega, da mu služijo. Res pa navadno nanje naleti po naključju in jih vzame s seboj. A to naključje je očitno prekrilo druge oblike pokoritve gospodarja, ena od katerih bi lahko bila omehčevalna ali drugačna žrtev, ki je tu izražena z besedami »nahrani me«.

Druga figura enake kategorije je figura Usinje (brkača). »Stopa po ravni poti, pride do reke, tri vrste široke; na bregu stoji človek, reko zajezi z usti, ribe lovi z brkom, na jeziku jih kuha in jé« (Af. 141). Če si poskušamo narisati figuro tega Usinje, nehote pridemo do podobe jezua in vrše, skozi katero teče voda. Drugače povedano, če je Mraz pokljač poosebljena naravna sila, imamo tu poosebljeno orodje. Ta primer bomo za zdaj samo sprejeli v vednost. Povezavo orodij s pomočniki in čarobnimi predmeti bomo obdelali pozneje. Pravljicar Usinje včasih ne postavi na breg, ampak kar v vodo. Usinja je gospodar reke in rib, božanstvo, ki daruje izobilje rib in uspešen ribolov. Sicer pa v pravljici ne igra nobene vloge. Je epizodna figura. Včasih ima vlogo pomočnika, ki prenese junaka čez vodo v drugo carstvo. Junak prečka vodo po njegovih brkih: »Po njegovem brku pa kakor po mostu hodijo pešci, dirjajo konjeniki, se vozijo vprege« (Af. 142). Omeniti pa moramo, da je celo tukaj mogoče s primerjavami ugotoviti ribjo naravo tega bitja. V nekaterih primerih junak prečka reko po hrbtu velikanske ribe. Taka bitja srečamo tudi na stopnji vere, na primer v Severni Ameriki. V indijanski povesti hočejo bratje preizkusiti moč enega od njih. Odidejo k reki. »Zvečer so se utaborili in začeli dražiti brata in ga vleči za lase. On pa se za to ni zmenil, ulegel se je in si nataknil svojo bobrovo kučmo. Tedaj je reka začela naraščati, in njegovi bratje in sestre so morali zbežati od vode v hrib, medtem ko je on mirno ostal ob ognju. Čeprav je bilo okoli njega vse pod vodo, je on ob svojem ognju ostal suh« (Boas 1895, 23).

Zanimivo, da v tem primeru, popolnoma enako kot v ruski in v nemški pravljici, premik kučme sproži elemente. Ta kučma spada v kategorijo čarobnih predmetov, ki jih bomo obravnavali pozneje. Toda v tem primeru vidimo samo elemente, ne pa tudi ribolova. V drugi indijanski povesti beremo: »Otroci, ali veste, kje je Azan zajezil

reko?« »Ne, kje pa?« »Tam in tam.« Odšli so tja in našli Azana, ki je zajezil reko in že skoraj izčrpal vodo, da bi polovil ribe.« Ubijejo ga. (Unkel 1915, 286). Tu je bitje, ki je zajezilo reko, spet povezano z ribami. Tega bitja si ne predstavljajo vedno kot antropomorfne. V drugi indijanski povesti stoji nad reko velikanski los z razkrečnimi nogami in ubije (pogoltno) vsakogar, ki se spusti po reki (Boas 1895, 2).

Kot Usinjev brat navadno nastopa Gorinja (ali Vertogor ali Gorinič). »Pa se sprehaja bogatir Gorinja in spotoma gore brca« (Af. 144). To je duh gora. »Hodili so in hodili in prišli do bogatirja, do Goriniča. Gorinič na mezincu goro ziba« (ZV 45). »Veš, naložili so mi, naj gore premikam« (Af. 93). Kot poroča Sternberg, Giljaki (Nivhi) rečejo članom rodu gospodarja morja »tol' nivuh«, kar pomeni »morski človek«, tistim iz rodu gospodarja gora pa »nal' nivuh« – »gorski človek«. Tak »gorski človek« ali eden od »gospodarjev gora« je tudi naš pravljичni Gorinič. Njegova vloga je neopredeljena. Včasih reši junaka pred zasledovalci (Af. 93), včasih igra vlogo lažnega junaka, starejšega brata, ki je izdal mlajšega. A celo v primerih, ko igra vlogo lažnega junaka, je junaku podrejen. Pravljичni junak je mogočen šaman, ki se mu podrejajo gospodarji vremena, rek in rib, gora in gozdov. Kakor vse tovrstne pomočnike, mojstre na njihovem področju, tudi Vertogora junak sreča po naključju. Motiv podreditve pa preseva iz pravljice Afanasjeva št. 93. »Prijezdi do Prevrčalca gora (Vertogora), začne ga prositi, ta pa mu odgovori: »Z veseljem bi te vzel, carjevič Ivan, pa ne bom več dolgo živel. Vidiš, moja naloga je, da preobračam gore, in ko bom opravil še s temi zadnjimi, bo po meni!« Potem junak dobi krtačo, ki se, ko jo vrže, spremeni v gore, in s tem priskrbi Vertogoru novo hrano. Tu je motiv, sicer značilen za beg in zasledovanje (glavnik in krtača navadno neposredno rešita junaka pred zasledovalci), uporabljen drugače, premaknjen. Ta premik je tu zelo zanimiv in kaže, da mora življenje gospodarja naravnih sil podpirati človek. Brez te podpore umre. Tako tudi Usinja prosi: »Nahrani me.« Za to podporo ti gospodarji človeku pomagajo po njegovi smrti, šamanu pa za življenje.

Tudi antika ima svoje Vertogore, a že kot strmoglavljene bogove. Ti se v vrstah gigantov bojujejo proti Zevsu, tako da preobračajo gore in jih zlagajo drugo na drugo, da bi jurišali na nebo.

Tretjemu bratu ali bogatirju je navadno ime Dubinja ali Vertodub (Ruvač hrastov). »Vidi: človek ruva hraste s koreninami vred. »Pozdravljen, Dubinja! Kaj počneš?« »Hraste ruvam.« »Bodi moj pobratim, pojdi z menoj« (Hud. 1, 33). Ta Dubinja pozneje potolče sovražno vojsko. V eni pravljici (Af. 142) mu ni ime Dubinja, temveč Duginja – »Bogatir Duginja, vsako drevo lahko upogne v lok.«³⁰ Lahko bo pomislili, da gre tu za lažno etimologijo, vendar imamo v grškem mitu prav »upogibalca borov«. Takega »upogibalca borov«, razbojnika Sinisa, ki človeka priveže k boru in ga raztrga, sreča in kaznuje Tezej.

³⁰ *Dugá* je po rusko lok. (Op. prev.)

Če je Usinja »človek rek« in Gorinja »človek gora«, je potemtakem Dubinja očitno »človek gozda«. V tem je podoben jagi, tako kot je pomočnik Ledenec ali Mraz pokljač podoben darovalcu Mrazku. Dubinja včasih niti ne nastopa kot pomočnik, pač pa kot darovalec. Junak sreča človeka, ki nese drva v gozd. »Čemu pa nosiš drva v gozd?« »Saj to niso navadna drva.« »Kakšna pa?« »Takšna: če jih razmečeš, se takoj pojavi cela vojska« (Af. 144).

Tako lahko izmed ogromnega števila vsakršnih mojstrov štiri tipe opredelimo kot gospodarje naravnih sil. To so Mraz pokljač (Moroz-Treskun), Usinja, Gorinja in Dubinja. Ti se podredijo junaku zaradi kulturnih ali drugih dejanj, ki jih opravi, vendar je ta moment v pravljici ohranjen zgolj v rudimentih in nadomeščen z naključnim srečanjem s temi pomočniki.

Lahko se lotimo druge skupine mojstrov, ki z gospodarji naravnih sil nimajo nič skupnega. Mednje spadajo strelec, hitrohodec, kovač, videc, rahločutnež, krmar, plavalec idr. Vzporejanje gradiv nam pokaže, da so ti liki poosebljene sposobnosti prodreti v daljavo, v višino in v globino. Z njimi se bomo še srečali, ko bomo proučevali njihove funkcije v povezavi s caričninimi težkimi nalogami.

14. RAZVOJ PREDSTAV O POMOČNIKU

Ob vsej raznolikosti pomočniki v pravljici sestavljajo nekakšno skupino, ki jo povezuje funkcionalna enotnost.

Vse, kar smo tukaj govorili o posameznih vrstah pomočnikov, ima zgolj parcialen pomen. Postaviti moramo vprašanje pomočnikov nasploh, kot splošen pojav pravljичnega kanona. Srečali smo se že s predajo pomočnika junaku. Tega junaku pogosto podari jaga. Jagine zgodovinske korenine so pojasnjene. Povezana je s posvetitvijo. Posvetitveni obred je vseboval izročitev fantu čarobne ali magične oblasti nad živalmi. Toda zgodovinske vzporednice posameznih vrst pomočnikov nas niso pripeljale do posvetitvenega obreda. Pripeljale so nas do šamanizma, do kulta prednikov, do posmrtnih predstav. Ko je obred odmrli, figura pomočnika ni odmrila z njim, marveč je v zvezi z ekonomskim in socialnim razvojem začela evolucionirati, pri čemer je prišla do angelov varuhov in svetnikov krščanske cerkve. Eden od členov tega razvoja je tudi pravljica.

V zgodovini pomočnikov lahko v glavnem začrtamo tri stopnje ali tri člene. Prvi člen je pridobitev pomočnika med posvetitvenim obredom, drugi šamanova pridobitev pomočnika, tretji mrtvečeva pridobitev pomočnika v onstranstvu. Ti trije členi si ne sledijo mehansko. To so mejniki za orientacijo, ki kažejo smer razvoja. Najprej si oglejmo vprašanje pomočnikov v okviru posvetitvenega obreda.

To vprašanje je v narodopisju zelo slabo obdelano, čeprav zadeva samo bistvo posvetitve. Schurtz, ki se je posebej ukvarjal z vprašanjem posvetitve, tej strani zadeve

ne posveča nikakršne pozornosti. Precej več o tem pove Webster. »Fundamentalna doktrina je bila vera v osebne duha varuha, v katerega so se člani skupnosti domnevno spreminjali s pomočjo različnih obredov falične narave« (Webster 1908, 125).

Tako se je med posvetitvenim obredom fant spremenil v svojega pomočnika. Celo če bi vedeli samo to, bi že imeli pravico zastaviti vprašanje o povezavi pravljичnega pomočnika z institucijo posvetitve. To bi nam razložilo tako njegovo pridobitev v carstvu smrti (saj je posvečevanec veljal za mrtvega) kot povezavo tega pomočnika s svetom prednikov. To povezavo smo že omenjali, še zlasti pri obravnavi konja in hvaležnih živali. To pojasnjuje tudi pomočnikovo povezavo s svetom prednikov. Duhu pomočniku je pri nekaterih severnoameriških plemenih ime Manitu. Ta Manitu se deduje. »Ko se mladenič pripravlja na srečanje z duhom pomočnikom, ne pričakuje kogarsibodi, ampak prav pomočnika svojega klana« (Webster 1908, 151). Med posvečevancem in njegovim pomočnikom torej obstaja vnaprej določena povezava. V pravljici junak išče predvsem konja, in to na kateregakoli, ampak očetovega, in ta konj že dolgo čaka na svojega zapovednika. V vseh teh primerih Webster pomočnika brez razlikovanja imenuje guardian spirit. Mi pa vemo, da ima ta pomočnik živalsko naravo. Del tega obreda so bili plesi, med katerimi so imeli oblečene kože različnih živali – bikov, medvedov, labodov, volkov itd. Njihove glave so nosili kot maske (Webster 1908, 183). To je tudi simboliziralo preobrazbo v žival. Po drugi strani se je ta sposobnost prenašala od prednikov, starejših – izvajalcev posvetitvenega obreda (Webster 1908, 61). Posvečenci so s pesmimi in plesi klicali pomočnika (Webster 1908, 151). Pravljica ni ohranila ne pesmi ne plesov. Nadomestila jih je z formulo uroka. Tam, kjer se je izoblikovala večstopenjskost skrivnih bratstev, je bil prehod z nižje na višjo stopnjo dovoljen le tistim, ki so imeli takega pomočnika. Vstop v te skupnosti je bil odvisen od tega, da si je vsak fantek ob nastopu spolne zrelosti pridobil osebne duha varuha (Manituja ali osebni totem), prav takega, kakršnega je imela skrivna zveza, v katero si je prizadeval vstopiti (Webster 1908, 152). Pri plemenu Kvakiutl se ti pomočniki in z njimi povezani privilegiji, ki si jih pridobi vsaka plemenita družina, prenašajo na neposredne potomce po moški liniji ali prek poroke s hčerjo takega moškega potomca na zeta, prek njega pa na njegove vnuke (Webster 1908, 149). Vse te navedbe so zelo pomembne. Med drugim pojasnjujejo preizkušanje junaka, ki mora pred poroko dokazati, da ima pomočnika. Na tem, kot bomo videli, temelji motiv »težkih nalog«. Prav tako povezujejo pridobitev pomočnika in poroko, o čemer bomo govorili pri analizi carične.

A tudi Webster, od katerega smo si izposodili te podatke, ničesar ne pove o smislu in pomenu pridobitve pomočnika. Tu se lahko sklicujemo na legendo, ki jo navaja Boas. »Neki človek je nekoč odšel v gore, da bi lovil gamse. Tam je srečal črnega medveda, ki ga je vzel k sebi domov.

Medved ga je učil veščine lovljenja lososov in gradnje čolnov. Čez dve leti se je vrnil v domovino. Ko je prišel, so se ga vsi ljudje bali, saj je bil videti kot medved ... ni mogel govoriti in ni hotel jesti ničesar kuhanega. Tedaj so ga zdrgnili s čarobnimi zelmi in spet je postal človek ... Poslej je zmeraj, kadar je kaj potreboval, odšel k prijatelju medvedu, in ta mu je vsakokrat pomagal. Pozimi mu je lovil sveže losose, ko jih nihče drug ni mogel loviti. Ta človek si je zgradil hišo in nanjo z barvami narisal medveda. Njegova sestra je vtkala medveda v ogrinjalo za ples. Zato imajo sestrični potomci za svoj znak medveda« (Boas 1895, 293). V tej zgodbi je jasno junakovo dveletno bivanje v medvedovem domu, jasno je tudi to, da po vrnitvi junak izgubi dar govora, in to, da hoče jesti samo surovo hrano. Ta primer je pomemben, ker kaže posledice bivanja v medvedovem domu, s tem pa razkriva namen in smisel ustreznega obreda: junak se vrne kot veliki lovec, ki ima oblast nad živalmi. Ta primer tudi pokaže, zakaj so živalski pomočniki tako raznoliki. Sploh ne gre za to (kot domnevajo nekateri narodopisci), da bi si junak pridobil oblast nad močno živaljo. Ta medved ga nauči graditi čolne in loviti ribe – veščini, ki sploh nista značilni za medvede. To funkcijo bi lahko izpolnila katerakoli druga žival. Žival ni pomembna zaradi svoje telesne moči, pač pa zaradi svoje povezave, zaradi pripadnosti carstvu živali nasploh.

Taka je najstarejša oblika, najstarejši vir motiva čarobnega pomočnika. O tem, kaj je bilo, preden se je pojavila posvetitev, lahko samo ugibamo, saj gradiva, ki bi nam lahko razkrilo to praobliko, ni.

Tu še ni raznovrstnih funkcij, značilnih za pomočnika, niti ni posredovanja med obema svetovoma. Prav tako ni antropomorfnih in nevidnih pomočnikov. Sposobnost spreminjanja v svoj totem ali v svojega pomočnika moramo v luči teh gradiv priznati za najbolj arhaično obliko oblasti nad pomočniki. Kot vidimo, jo je pravljica ohranila. Lovske cilje moramo priznati za najstarejše gibalno, ki je prineslo pojem pomočnika ali Manituja ali, po angleški terminologiji, guardian spirit.

Lovskih funkcij pa pravljica skorajda ni ohranila. Nekateri njihovi rudimenti so, denimo, le v tistih primerih, ko junak, ki živi v gozdu s hudobno sestro, od volka, medveda in leva dobi po enega mladička; te zveri so v pravljici poimenovane junakovi »gonjači«.

Tam, kjer ni (ali nemara ni več) posvetitve, je pridobivanje pomočnika individualno. Način pridobitve pomočnika pa vendarle močno spominja na tisto, kar se dogaja med obredom, le da ni osebe, ki bi opravila posvetitev. Mladenič gre sam v gozd ali na hrib, moli, se posti itd. Taka oblika obstaja tako v Ameriki kot v Afriki. Ankermann pravi o plemenu Fang, pri čemer se sklicuje na Trilla: »Praoče vsakega rodu (Sippe) je imel žival kot »elanelo«. To besedo Trill prevaja kot »animal voué à un homme«, se pravi žival, ki mora pomagati človeku« (Ankermann 1915, 139). Toda pojav individualne pridobitve pomočnika nasploh je poznejši pojav. V teh primerih si pomočnika ne pridobijo več vsi, pač pa večinoma samo izbranci, šamani, ki tudi

veljajo za imetnike mogočnih duhov, živalskih pomočnikov. Kako se skrivne zveze postopoma zapirajo v kasto, je pokazal Webster. Vendar šamani v glavnem ne oblikujejo kaste. »Vsak Indijanec,« pravi Haerberlin, »ima duha pomočnika, katerega najde v mladosti ali pozneje, včasih pa tudi več pomočnikov – posebej za lov, ribolov, obrt, vojno itd. Pomočniki pri bolezni so duhovi šamanov. Večina teh duhov ima živalsko obliko« (Haerberlin, Günther 1924, 56).

To nas pripelje do obravnave šamanovih pomočnikov. Tisto, kar manjka podobi pomočnika, pridobljenega ob posvetitvi – posredovanje med obema svetovoma idr. – nam da šamanov pomočnik. To je poznejša stopnja. »Šamanova nadnaravna moč,« pravi Sternberg, »ni v njem samem, temveč v tistih duhovih pomočnikih, s katerimi razpolaga. Oni izganjajo bolezni, oni odpeljejo šamana na najbolj oddaljene, navadnemu smrtniku nedostopne kraje, da bi tam poiskal in rešil bolnikovo dušo, oni pomagajo odpeljati dušo umrlega v onstranstvo in oni sugerirajo šamanu odgovore na vsa vprašanja, na katera mora odgovoriti. Brez teh duhov je šaman nemočen. Šaman, ki je izgubil svoje duhove, neha biti šaman, včasih celo umre« (Sternberg 1936 c, 141). Načini, na katere si šaman pridobi pomočnike, so različni. Kroeber, ki je raziskoval religijo Indijancev v Kaliforniji, pravi: »Najobičajnejši način pridobitve šamanske moči v Kaliforniji so sanje. Duh, najsi bo to duh živali ali kraja, sonca ali drugega predmeta iz narave, umrli sorodnik ali popolnoma breztelesen duh, obišče bodočega šamana v njegovih sanjah, in zveza, ki se oblikuje med njima, je vir in temelj šamanove moči. Duh postane njegov duh varuh ali »personal«, od njega šaman dobiva pesmi in obrede ali poznavanje urokov, kar mu daje sposobnost, da prikliče ali odpokliče bolezen in da počne in prenaša tisto, česar drugi ne morejo« (Kroeber 1907 b, 327).

V plemenu Šasta v Kaliforniji menijo, da je zemlja polna nekakšnih »potenc, bolečin«, ki povečini v človeški podobi bivajo v skalah, jezerih, pragovih, na soncu, luni itd., ali pa so to živali, ki prinašajo bolezni, smrt in vsakršno zlo. To so pomočniki šamanov (Preuß 1911, 235). Pridobivanje pomočnikov poteka drugače, kot to opisuje Kroeber. Tu pomočnik »ustreli« v šamana, ki pri tem začuti nenadno bolečino (einen zuckenden Schmerz). Spomnimo se, da v pravljici konj *brcne* junaka, od česar ta pridobi moč.

Gradiv o šamanovem pomočniku je toliko, da se nam ni treba podrobno poglobljati vanja. Ustavimo se samo ob nekaterih primerih, ki so pravljici še posebej blizu in jo razlagajo. Za nas so še zlasti zanimiva gradiva o Altajcih, ki jih podaja Anohin. »Pomoč aru kormosov³¹ je potrebna pri komunikaciji z duhovi neba in podzemnega sveta, pot do katerih je posejana z ovirami. Te ovire so podrobno opisane v kamlanjih. Šaman premaga vse ovire izključno s pomočjo aru kormosov. Med potovanjem so živa sila in varujejo šamana pred nevarnostmi, bojujejo se z zlimi duhovi, ki jih sreča na poti. Aru kormosi nevidno obdajajo šamana: sedijo mu na rami, na glavi, na rokah,

³¹ Duhovi pomočniki pri altajskih šamanih. (Op. prev.)

na nogah, v različnih smereh ovijajo njegovo telo in se pri klicanju (duhov) zaradi tega imenujejo oklep ali obroč (eni šamani jih imajo več, drugi manj). Na čelu vseh duhov, ki sestavljajo šamanov oklep, je vedno osebni krvni duh zavetnik, čigar naslednik je šaman (Anohin 1924, 29). Tu je pomočnik že izgubil svojo živalsko naravo. Postal je neviden. Zelo značilno je označevanje duha kot »oklepa«. Pravi element pravljичnega pomočnika je zrak. Takšni so, denimo, Šmat-razum in drugi junakovi nevidni pomočniki. »Šmat-razum! Si tukaj?« »Tukaj! Ne boj se, ne bom zaostal za tabo« (Af. 212). Ta »Nevidnež« je posrednik med obema svetovoma. Po zraku prenese junaka na drugi svet. A poleg nevidnih pomočnikov imajo Altajci tudi zoomorfna bitja. Eden od njih je Sujla. Ta ima konjske oči in vidi vsenaokrog na razdalji, ki jo je mogoče prejezditi v tridesetih dneh. Nekateri šamani si predstavljajo Sujlo kot planinskega orla s konjskimi očmi (Anohin 1924, 13). Do te zamenjave ne pride takoj, vmes so prehodna hibridna bitja.

Opazujemo lahko, kako se lovska funkcija pomočnikov postopoma umika v ozadje, nadomeščata pa jo funkciji zdravljenja in posredovanja med svetovoma. Poseben pomen začenjajo pridobivati živali, ki se uporabljajo za premikanje (od tod konj), z njimi pa se asociirajo prevozna sredstva, še zlasti čoln. Tako so pravljичni mojstri že v čolnu, sestavljajo posadko. Z barko potujejo tudi argonavti, ki so zelo podobni našim Simeonom. To potovanje na oni svet je tako v antiki kot v naši pravljici že docela izrinilo lovsko osnovo. Šaman in njegovi pomočniki niso več lovci, pač pa postopoma postajajo zdravilci, lovci na duše. V babilonskem mitu Nergal, ki se odpravi v podzemni svet, vzame s seboj sedem pomočnikov, ki mu jih je dal oče. Njihova imena so strela, mrzlica, vročina idr. Tablice so se slabo ohranile, toda odsotnost lova, pošiljanje v onstranstvo, posebljenje naravnih sil in povezava s šamanističnim zdravljenjem so jasne. V nadaljevanju se Nergal oženi z Eriškigal, kraljico podzemnega kraljestva. Očitno mu sedmerica pomočnikov pri tem pomaga. Tako je ta najpoznejši stadij najbližji pravljici (Jeremias 1900, 22).

To nas pripelje do obravnave posmrtnega pomočnika. Prvotno, ko med življenjem in smrtjo še ni bilo ostre ločnice, seveda ni moglo biti specifične figure posmrtnega pomočnika. A ker je ves kompleks posvetitve najtesneje povezan s predstavo o smrti, so njegovi elementi prešli v kult mrtvih in pri tem ustvarili posmrtne pomočnike, za zadnji poganjek katerih lahko štejemo predstavo o angelih, torej napol zoomorf-nih (krilatih) bitjih, ki odnesejo dušo na nebo. Ta pojav je pozen in doživi razcvet v obdobju državnega kulta mrtvih, katerega najrazvitejšo obliko najdemo v starem Egiptu. Iz del Turajeva, Wiedemanna, Breasteda in drugih vemo, da so v Egiptu imeli tovrstne posmrtne pomočnike. V grobnicah so našli plošče s podobami genijev, kot se izraža Turajev, ki »pomagajo pokojniku v zagrobnem svetu«.

Posebno proučevanje tega egiptološkega vprašanja ne more biti ena naših nalog. Naša naloga je pokazati povezavo.

Orisali smo glavne etape v pomočnikovem razvoju. Za najstarejšo obliko se je izkazala predstava o spreminjanju v žival med posvetitvijo. Zatem je bil pomočnik pridobljen individualno, še pozneje pa ga je lahko dobil le šaman. S pridobitvijo pomočnika šaman dobi nove funkcije – funkcije posredovanja med obema svetovoma, medtem ko se začne pomočnikova lovska narava umikati v ozadje. Tudi figura pomočnika se začne spreminjati. Žival začne odstopati prostor duhu, med živalmi pa se začenjajo pojavljati tiste, ki so povezane s človekovim premikanjem: orel se zlije s konjem. Če je tu orisana shema pravilna, je pravljica odrazila vse stadije pomočnikovega razvoja: pravljica pozna tako preobrazbe kot pomočnike – divje živali, ptice, duhove, skupino mojstrov, katerih povezava z lovskimi pripomočki je še očitna pri Altajcih; pa tudi konja itd. Vprašanje, kako ta figura pride v pravljico, je splošno vprašanje o tem, kako religiozne predstave nasploh pridejo v pravljico. O tem bomo govorili v naslednjem poglavju.

II. ČAROBNI PREDMET

15. PREDMET IN POMOČNIK

Proučevanje čarobnega pomočnika nam olajša obravnavo čarobnega predmeta in nas pripravi nanjo. Čarobni pomočnik in čarobni predmet sta si v najbližjem sorodstvu.

Zlahka opazimo, da so ti predmeti zgolj posamezni primeri pomočnika. Pomočniki, živa bitja in čarobni predmeti, v bistvu funkcionirajo popolnoma enako. Tako konj prenese junaka prek tridesetih dežel, toda to pot junak lahko opravi tudi s pomočjo leteče preproge ali samohodnih škornjev. Konj pobije vojsko, a tudi gorjača sama pobija sovražnike in jih celo zajame v ujetništvo itd. Seveda obstajajo specifični pomočniki in specifični predmeti, ki ne morejo biti medsebojno zamenljivi. A ti posamezni primeri ne kršijo načela njihove morfološke sorodnosti. Število čarobnih predmetov v pravljici je tolikšno, da nas njihovo opisovanje ne more pripeljati do nobenih rezultatov. Zdi se, da ni takega predmeta, ki ne bi mogel funkcionirati kot čarobni. Tu so različna oblačila (kučma, srajca, škornji, pas) in okrasje (prstan, zaponke), orodje in orožje (meč, gorjača, zakrivljena palica, lok, puška, bič, palica, sprehajalna palica), vsakršne torbe, vreče, mošnjički, posode (sodi), deli živalskega telesa (dlaka, perje, zobje, glava, srce, jajca), glasbila (piščalke, rogovi, gusli, gosli), različni uporabni predmeti (ognjilo, kremen, brisače, krtače, preproge, klobčiči, ogledala, knjige, karte), pijače (voda, zeliščni napoji), sadeži in jagodičevje. Naj jih še tako klasificiramo in naštevamo, nam ta seznam ne da ključa za njihovo razumevanje.

Nič bolje ne bo, če se lotimo predmetov s stališča njihovih funkcij. Ene in iste funkcije se pripisujejo različnim predmetom in nasprotno. Tako se mladci, ki izpolnjujejo junakov ukaz, lahko pojavijo iz roga (Af. 186), iz vreče (Af. 187), iz soda (Af. 565), iz skrinjice (Af. 189), izpod sprehajalne palice, če z njo udarimo po zemlji (Af. 193), iz čarobne knjige (Af. 212), iz prstana (Af. 156, 190, 191). Te funkcije bomo proučevali posebej. Funkcija prenosa junaka v trideseto carstvo bo torej predmet posebnega poglavja.

Zato bomo čarobne predmete klasificirali drugače: ne bomo jih obravnavali po skupinah predmetov kot takšnih in tudi ne po funkcijah, temveč po njihovem skupnem izvoru, kolikor nam bodo to omogočala gradiva.

16. KREMPLJI, DLAKA, KOŽE, ZOBJE

Čarobni predmeti niso le morfološko sorodni čarobnim pomočnikom, temveč imajo enak izvor kot oni. Tako so mnogi čarobni predmeti deli živalskega telesa: koža, dlaka, zobje itd. Vemo, da so ob posvetitvi fantje dobili oblast nad živalmi in da se je na zunaj to izražalo tako, da so jim dali del te živali. Poslej jo je fant nosil s sabo v vrečki ali jo je pojedel ali pa so, končno, te dele vtrli vanj. V to kategorijo moramo torej vključiti še mazila: ta so prav tako živalskega izvora, kar zlahka zasledimo tudi v pravljici.

Pogosteje pa del živali izročijo fantu, ki ga nato uporablja kot sredstvo za oblast nad živaljo. To se zgodi celo pri individualni pridobitvi pomočnika. Pri Indijancih plemena Arapaho v ta namen odidejo na vrh gore. »Po dveh, treh, največ sedmih dneh se moškemu oglasi duh zavetnik, navadno majhna žival v človeški podobi, ki pa, ko zbeži, prevzame živalsko obliko« (Preuß 1911, 249). Kožo take živali potem nosijo. Iz teh in podobnih primerov sklepamo, da so najstarejša oblika čarobnih predmetov deli živali. Smisel takega darila je v pravljici popolnoma jasno ohranjen: žime iz konjskega repa dajejo oblast nad konjem. Enako velja za ptice: »In tedaj glavna ptica vstane in mu da peresce iz glave: »Na, tale lasek ohrani, skrij ga: kakršnakoli nesreča bi se ti zgodila, ti samo izvleci ta lasek, iz roke v roko ga predeni – in me ti bomo v vsem pomagale« (ZV 129). Junak dobi ščukino koščico in v kritičnem trenutku ga ščuka skrije v svoje gnezdo ali ga pogoltne, junak se spremeni vanjo (Ž. d. 265; varianta: dobi vranjo koščico, levji kremplj, ribjo lusko idr.). Jasni sokol Finist prav tako podari dekletu pero iz svojega krila: »Zamahni z njim na desno, pa se bo »v hipu pred tabo pojavilo vse, česar si duša poželi« (Af. 235). Formula »vse, česar si duša poželi« je seveda pozni nadomestek drugih, starejših in natančnejših želja. Te želje so bile osredotočene na samo žival, na žival plen. Iz ameriških mitov to popolnoma jasno preseva. »Zagledal je človeka, ki je sedel na klifu. Noge so mu bingljale nad prepadom. Imel je dve okrogli ropotulji. Pel je in tolkel z ropotuljama ob tla. Tedaj so se mu na obeh straneh pojavile množice bivolov, padali so na obalo in se ubili« (Kroeber 1907 c, 75). Znano je, da so ropotulje navadno delali v obliki živali, najpogosteje ptice. Torej tudi tukaj najdemo tisti pojav, da za pridobitev oblasti nad živalmi sploh ni treba obvladati močne živali. Načeloma tudi krokar lahko omogoči dober lov na bivole. Tako verovanje obstaja pri številnih ljudstvih, tudi takih, ki ne poznajo posvetitvenega obreda. Med drugim tudi pri vogulskih lovcih. Dmitrij Zelenin pravi: »Vogulsko verovanje se glasi: če imaš pri sebi gobček lisice, sobolja ali hermeline, ti bo šlo vse po sreči« (Zelenin 1929, 56).

Če so naša opažanja pravilna, če torej ni nujno, da obstaja povezava med živalskim pomočnikom (subjektom pomoči) in živaljo, ki jo lovijo (objektom pomoči), lahko kot pomočnik nastopata katerakoli žival in katerikoli predmet. V tem primeru

neskladje med pomočnikom in njegovo funkcijo, nevezanost funkcije na določene živali ali predmete, ki ustvarja vtis fantastike, ni kratko malo poetični ustvarjalni postopek, temveč je tudi zgodovinsko utemeljeno v prvobitnem mišljenju. Ko Frazer opisuje zdravilске vreče, ki igrajo vlogo pri posvetitvi, pravi: »Ta torba je izdelana iz kože živali (vidre, mačke, kače, medveda, rakuna, volka, sove, hermelina) in njena oblika megleno spominja na obliko ustrezne živali. Vsak član skupnosti ima tako torbo; v njej hrani predmete nenavadnih oblik, ki so njegovi amuleti ali »čari« (Frazer 1911). Prav ti talismani in amuleti, ki so v temelju povezani z živalmi, so prototip naših »čarobnih darov«, med katerimi posebno kategorijo predstavljajo vsakršni vreče, torbe, mošnjički, škatlice itd. Iz teh torb in skrinjic se pojavljajo duhovi pomočniki. To nas pripelje do predmetov (ne le živalskega porekla), iz katerih se pojavljajo duhovi. A preden preidemo k tem predmetom, si moramo ogledati tiste predmete, za katere lahko pokažemo, da izvirajo iz orodij.

17. PREDMETI-ORODJA

Vse, o čemer smo govorili doslej, kaže na neko pomembno potezo v mišljenju prvobitnega človeka. Glavne vloge pri lovu domnevno nima orodje: ne puščice, ne mreže, ne zanke, ne pasti. Glavna je magična sila, sposobnost pritegniti žival. Če je lovec ubil žival, se to ni zgodilo zato, ker je spreten strelec ali ker je bila puščica dobra, pač pa zato, ker pozna urok, ki pripelje divjad pred njegovo puščico, zato ker ima nad njo magično oblast v obliki vrečice z dlakami itd. Funkcijo orodja za zdaj doživljajo kot nekaj drugotnega. Engels pravi: »... različne lažne predstave o naravi, o bistvu samega človeka, o duhovih, čarobnih silah itd. imajo večinoma ekonomsko osnovo zgolj v negativnem smislu; slaba ekonomska razvitost predzgodovinskega obdobja ima kot dodatek, včasih pa kot pogoj in celo kot vzrok lažno predstavo o naravi« (Marx, Engels XXXVII, 419). Posamezen primer take napačne predstave o naravi imamo tukaj. Sorazmerno z izpopolnjevanjem orodja lahko opažamo naslednji pojav: magična moč, ki so jo sprva pripisovali živalskemu pomočniku prek katerega od njegovih delov, se zdaj prenese na predmet. Človek v manjši meri opaža svoja prizadevanja in v večji delovanje orodja. Tako nastane koncept, da orodje ne deluje zaradi vložene napora (čim popolnejše je orodje, tem manj napora je potrebna), temveč zaradi svojih čarobnih lastnosti. Izoblikuje se predstava o orodju, ki deluje brez človeka, namesto človeka. Orodje se zdaj pobožanstvi. Pobožanstvenje orodja je ob čarobni dlaki idr. drugi, poznejši substrat v zgodovini čarobnih predmetov. Funkcije orodja so vzrok za njegovo pobožanstvenje. Zelo naivno, a obenem popolnoma pravilno je o tem napisano v severnoruskem rokopisu iz 16. stoletja *Vrt odrešitve*, ki je posvečen pokristjanjevanju Samijev. »Če včasih s kamnom ubije žival

– časti kamen, če pa divjad pokonča z gorjačo – po božje časti gorjačo« (Haruzin 1890, 137). Ta čisto lovska vera se ohrani še v času primitivnega poljedelstva: nekateri Indijanci »molijo k svojim palicam, s katerimi kopljejo korenine« (Sternberg 1936 c, 268). Predstava, da orodje ne deluje zaradi vloženega truda, ampak izključno zaradi njegovih posebnih sposobnosti, kot rečeno, pripelje do predstave o orodjih, ki delujejo brez človeka. Taka orodja obstajajo v lovskih mitih in so prišla do nas s pravljico. V mitu Indijancev plemena Taulipang junak samo zasadi nož v grm – in nož začne sam rezati les. S sekiro udari po drevesu – in sekira ga sama začne sekati (Koch-Grünberg 1916, 125). Puščica, izstreljena na slepo v zrak, sama zadene ptice itd. (Koch-Grünberg 1916, 92).

V pravljici sekira sama steše ladjo (Af. 212) ali naseka drva (Af. 165), vedra sama prinašajo vodo. Zanimivo je, da starodavna povezava z živalmi tukaj še ni izgubljena. To se dogaja na ščukino povelje. Vendar ta povezava v pravljici ni obvezna. Gorjača sama pobije sovražnike in jih zajame v ujetništvo, s pomočjo metle in zakrivljene palice »se da premagati vsakršno silo« (Af. 185) itd. Tu je ta povezava že izgubljena.

18. PREDMETI, KI PRIKLIČEJO DUHOVE

Navedena gradiva nas bodo približala razumevanju predmetov, s pomočjo katerih lahko prikličemo duhove. To so lahko predmeti živalskega izvora (konjska žima), orodja (gorjača) in cela vrsta drugih predmetov (prstan).

Zgoraj navedeni primeri kažejo, kako so nekoč razumeli predmete, stvari in še zlasti orodje. V njih živi sila. A sila je abstrakten pojem. Za izražanje pojma sile ni sredstev ne v jeziku ne v mišljenju. Kljub temu pride do procesa abstrahiranja, vendar se ta abstrahirani pojem inkorporira kot živo bitje, ali natančneje, predstavljajo si ga kot takega. To vidimo po žimi, ki prikliče konja. Sila je lastna vsej živali in vsem njenim delom. V žimi je enaka sila kot v vsej živali, torej je v žimi konj, prav tako kot je konj v uzdi ali kot je v kosti cela žival. Predstava o sili kot o nevidnem bitju je nadaljnji korak na poti k izoblikovanju pojma sile, torej k izgubi podobe in njeni nadomestitvi s pojmom. Tako nastane koncept prstanov in drugih predmetov, iz katerih lahko prikličemo duha. Tu vidimo že višjo stopnjo od čaščenja orodja. Sila je odvzeta predmetu in ponovno dodana zdaj že poljubnemu predmetu, ki na zunaj ne kaže nobenih znakov te sile. To tudi je »čarobni predmet«.

Vendar smo doslej govorili o tovrstnih predmetih, kakor da ne bi pripadali pravljici, temveč praksi. Ali so taki predmeti res obstajali v vsakdanji praksi? Res so obstajali in so se uporabljali, in menimo, da je ta pojav dovolj znan, da se ob njem ne bi ustavljali. To so tako imenovani fetiši, amuleti, talismani itd. V primerjalnem narodopisju to vprašanje še vedno čaka na svojega raziskovalca. Oblike in načini

uporabe teh predmetov se včasih natanko ujemajo s tisto sliko, ki nam jo daje pravljica. Naj omenimo vsaj pleme, ki pozna »prstane, ki lahko svojega nosilca povežejo z nekaterimi duhovi« (Frobenius 1898 b, 326). Torej pravljica tudi tukaj vsebuje odmeve preteklosti.

19. OGNJILO

Med predmeti, ki lahko prikličejo pomočnika, zavzema posebno mesto ognjilo, ki večinoma prikličje konja. V pravljici sta to navadno kremen in kresilo, včasih v povezavi z žimo. Žimo je treba zažgati, da bi priklicali konja. To, da je ognjilo skoraj stabilno (a ne izključno) povezano prav s konjem, lahko razložimo z njegovo ognjevito naravo.

V ognjilu so čarobne sile, značilne za stvari, izražene še posebej živo, še posebej močno. Kremen in kresilo sta očitno nadomestila starejše oblike ognjila, ko so do konja prišli s trenjem. Videli smo že, kako se s trenjem dveh paličic prikličje Agni. Zato je ognjilo nasploh čarobni predmet, ki se uporablja za klicanje duhov, ne le konja. Tako v beloruski pravljici junak v gozdni bajtici najde tobačni mehur, v katerem ni tobaka, je pa ognjilo »kremenček in kamenček«. »Daj, bom poskusil ukresati ogenj! Popotnemu človeku to prav pride. Ukresal je s kamenčkom po kremenčku – in iz njega je skočilo dvanajst mladcev. »Kaj bi rad od nas?« (Dobrovoljski 1891, 557). V nemški pravljici (Grimm, 116 – *Modra lučka*) je treba prižgati pipo, da prikličješ duha. To nam pojasni tudi Aladinovo svetilko, nemara pa še to, da je tudi čarobni prstan včasih treba podrgniti, da se pojavi duh pomočnik.

20. PALIČICA

Iz popolnoma drugačnih predstav izvirajo paličica, šibica ali sprehajalna palica. Predmeti, o katerih smo govorili doslej, izvirajo iz živali ali iz orodij. Paličica pa je posledica človekovih stikov z zemljo in rastlinami. Le ene okoliščine pravljica ni ohranila: šibico odrežejo od *živega* drevesa, in tedaj je lahko čarobna in na tistega, ki se ga dotakne, prenaša čudežne lastnosti rodovitnosti, izobilja in življenja. Po Mannhardtovem pričevanju se ljudje, živali in rastline v različnih letnih časih udarjajo ali bičajo z zeleno vejico (resp. paličico), da bi postali zdravi in močni (Mannhardt 1875, 251). Takih primerov navaja zelo veliko, in ti jasno kažejo, da se tu na tepenega prenese življenjska moč rastline. Isto pripisujejo koreninam in travam. V pravljici *Namišljena bolezen* (Af. 207) ubitega carjeviča oživi koreninica, starčevo darilo. »Vzeli so koreninico, poiskali grob carjeviča Ivana, ga razkopali, izvlekli carjeviča,

ga natrli s to koreninico in se trikrat prevrnili čezenj – in carjevič Ivan je vstal.« Moč koreninice preide na človeka. V drugi pravljici ena kača oživi drugo, tako da k njej položi zelen listek (Af. 206, var.) (o tem podrobneje v poglavju o kači). Iz tega je jasno, zakaj tudi »korobač-oživitelj« oživi mrtvo žensko (Onč. 3).

21. PREDMETI, KI PRINAŠAJO VEČNO IZOBILJE

K vsemu povedanemu je treba dodati, da ne more biti čaroben kar vsak predmet vsake vrste, temveč samo tisti, ki je pridobljen na določen način. Ko je še obstajal posvetitveni obred, je bil to predmet, prejet od starejših. V pravljici je to predmet, ki ga dajo mrtvi oče, jaga, hvaležni pokopani mrtvec, živalski gospodarji itd. Skratka, čaroben je tisti predmet, ki je vzet »od tam«. »Od tam« za zgodnejši stadij pomeni »iz gozda« v širšem smislu te besede, pozneje pa je to predmet, prinesen z onega sveta, po pravljичno pa iz tridesetega carstva. Ne more vsaka voda oživiti mrtveca. Lahko pa ga oživi voda, ki jo ptica prinese iz tridesetega carstva. Iz tega je razvidno, da obstaja skupina predmetov, katerih čarobna moč temelji na tem, da so prineseni iz carstva mrtvih. Sem spadajo voda, ki povrne življenje ali vid, jabolka, ki pomladijo, prti, ki prinašajo večno hrano in izobilje itd. Za zdaj bomo to dejstvo samo sprejeli v vednost. Razložili pa ga bomo lahko šele takrat, ko bomo proučili trideseto carstvo in njegove lastnosti (gl. pogl. VIII).

22. ŽIVA IN MRTVA, ŠIBKA IN MOČNA VODA ...

Med temi predmeti si zaslužita posebno pozornost živa in mrtva voda ter njuni različici – močna in šibka voda. Živa in mrtva voda si nista nasprotni. Druga drugo dopolnjujeta. »Poškropil je carjeviča Ivana z mrtvo vodo – in njegovo telo se je zraslo, poškropil ga je z živo vodo – in carjevič Ivan je vstal« (Af. 168). Taka je kanonična formula za uporabo te vode.

Tu se pojavita dve vprašanji: prvo – od kod se ta voda vzame? in drugo – zakaj se ta voda podvaja? Zakaj ne bi mrtveca preprosto poškropili z živo vodo, kot sicer v nekaterih redkih primerih tudi storijo?

Da bi odgovorili na to vprašanje, si oglejmo nekatera gradiva, ki zadevajo grško verovanje v posmrtno življenje. Antične predstave, ki so bile pri starih Grkih povezane z vero v posmrtno življenje, so se očitno pogosto združile s predstavo o dveh vrstah vode v podzemnem carstvu, kar nam jasno kažejo, denimo, južnoitalske tablice. Tako petelijska zlata tablica (Inscriptiones Graecae 1890, 157; Dieterich 1893, 86), ki so jo položili pokojniku v krsto, govori duši umrlega, da bo v Hadovi hiši videla dva

različna izvira: enega na levi, drugega na desni. Ob prvem raste bela cipresa, a ta ni tisti, ki se mu mora duša približati. Tablice naročajo duši, naj se obrne desno, tja, kjer iz Mnemozininega jezerca teče osvežujoča voda, ob kateri stojijo njeni stražarji. Duša se mora obrniti nanje z besedami: »Medlim od žeje! Dovolite mi, da se odžejam!«

Pozorneje si oglejmo to besedilo. Govori o dveh vodah. Ena od njiju ni zastražena in ta mrtvecu ne prinaša nobenega blagra; druga je, nasprotno, skrbno zastražena, in preden jo dajo mrtvecu, ga izprašajo. Katera voda je torej to? V besedilu ni imenovana ne živa ne mrtva. Pomeni pa blagor za umrlega, je voda za mrtvece ali, drugače povedano, »mrtva« voda. Domnevamo lahko, da ta voda umrlega pomiri, mu da dokončno smrt ali pravico, da biva na območju Hada.

Čemu pa tedaj služi druga voda, ki je na levi in je nihče ne straži? Iz tega besedila se to ne vidi. Vendar po nekaterih vzporednicah lahko domnevamo, da je to »voda življenja«, voda za mrtvece, ki ne vstopajo v Had, temveč se iz njega vračajo. Pred vstopom v Had ta voda nima nobenega učinka, zato tudi ni zastražena. To je jasno iz babilonske katabaze boginje Ištar. Kot pravi Jeremias, »jo spustijo nazaj, potem ko jo vratar prisilno oškropi z vodo življenja« (Jeremias 1900, 32). Če so tu izrečene predpostavke pravilne, to pojasnjuje, zakaj junaka najprej oškropijo z mrtvo, nato pa z živo vodo. Mrtva voda ga nekako dotolče, spremeni ga v dokončnega mrtveca. To je neke vrste pogrebni obred, ki ustreza posipanju s prstjo. Šele zdaj je pravi mrlič, ne pa bitje, ki tava med obema svetovoma in se lahko vrne kot vampir. Šele zdaj, po oškropitvi z mrtvo vodo, bo ta živa voda učinkovala.

Če so tu izrečene predpostavke pravilne, nekoliko osvetlijo »močno« in »šibko« vodo. Ti vodi stojita na prišlekovi desni in levi. Sta v jagini ali zmajevi kleti.

Tako jaga kot zmaj sta stražarja vhoda v drugo carstvo. Zmaj straži reko in most, ki vodita v trideseto carstvo. »Močna stoji na desni strani mostu, šibka pa na levi« (Af. 137, var. 2). Pred bojem sta ti vodi zamenjani. Junak pije »močno« vodo, ubije zmaja in pride v drugo carstvo.

Analogija z navedenim grškim gradivom je dokaj popolna. Vseeno pa ni absolutna. Na vprašanje, kakšno vodo pije junak – živo (se pravi za žive) ali mrtvo (torej za mrtve), ne moremo dati točnega odgovora. Tu sta točnost in prvotni smisel že izgubljeni, izbrisani. Na to vprašanje je prav tako nemogoče odgovoriti kot na vprašanje, ali je junak mrtvec ali živo bitje. Je živo bitje, ki vdre v carstvo umrlih kot predrzen kršilec in tat. Kršitev ustaljenega reda imamo tudi tukaj. Junak ne pije tiste vode, ki bi jo kot mrtvec moral, pije drugo in si z njo pridobi moč, ukrade jo, tako kot ukrade pomlajevalna jabolka in druga čuda.

Tako domnevam, da sta para »živa in mrtva voda« ter »šibka in močna voda« eno in isto. Krokari, ki odleti s stekleničkama, prinese prav to vodo. Mrtvec, ki bi rad prišel na oni svet, uporabi eno vodo. Živ človek, ki želi priti tja, prav tako uporabi samo eno. Človek, ki je stopil na pot smrti in bi se rad vrnil v življenje, uporabi obe vrsti vode.

Te domneve morajo ostati hipoteza, dokler ne bodo najdena druga, točnejša gradiva. A v luči teh domnev lahko trdimo, da Ištar pred vstopom v oni svet pije eno vodo – »mrtvo« – in da tukaj nekaj manjka. Ko se vrača, pije drugo. Dodati je treba le, da moramo to dvojno vodo ločiti od »zdravilne in poživiljajoče« vode, ki zdravi slepoto idr. in se prav tako dobi na onem svetu. O tej vodi bomo govorili pri obravnavi tridesetega carstva.

23. PUPE

Proučevanje nekaterih čarobnih predmetov nas torej spet pripelje do tistega področja, do katerega nas pripelje tudi proučevanje številnih drugih elementov – do carstva mrtvih.

Do te sfere nas pripelje tudi proučevanje še enega predmeta, ki stoji na meji med čarobnimi pomočniki in čarobnimi predmeti, in sicer do pup.

Taka pupa nastopa v pravljici *Vasilisa Prekrasna* (Af. 104). Tu umira mati: »Trgovčeva žena je na smrtni postelji poklicala hčerko k sebi, vzela izpod odeje pupo, ji jo dala in rekla: »Umiram in skupaj s starševskim blagoslovom ti zapuščam to pupo. Varuj jo, zmeraj jo imej pri sebi in je nikomur ne pokaži. Kadar ti bo težko, ji daj jesti in jo vprašaj za nasvet.« Azadovski, Andrejev in Sokolov, ki so izdali zbornik Afanasjeva, se nagibajo k temu, da tega motiva ne bi šteli za folklornega, ker v folklori nima analogij. Vendar, prvič, analogije so: v pravljici *Packa* (Sm. 214) so pupe, ki jih je mogoče nagovoriti z enako formulo kot pri Afanasjevu: »Ve, pupe, jejte, moje gorje poslušajte.« V severni pravljici: »V skrinji imam štiri pupe, ko boš kaj potrebovala, ti bodo pomagale«, pravi mati hčerki pred smrtjo (Sev. 70). Mimogrede lahko opozorimo na to, da je pupo treba hraniti. In drugič, pupe so razširjene v verovanjih najrazličnejših ljudstev, pri čemer je analogija s pravljico dokaj točna.

Da bi ta motiv bolje razumeli, lahko navedemo še en primer iz pravljice. V pravljici *Knez Danila Govorila* (Af. 114) se zasledovano dekle postopoma pogrezne v zemljo (torej odide v podzemlje) in namesto sebe pusti štiri pupe, ki druga za drugo odgovarjajo namesto nje z njenim glasom. V tem primeru je pupa namestnica tistega, ki je odšel pod zemljo.

Prav tako vlogo je pupa igrala v verovanjih mnogih ljudstev. »Znano je, da so Ostjaki, Goldi, Giljaki (Nivhi), Oroči in Kitajci, v Evropi pa Mari, Čuvaši in številna druga ljudstva v spomin na umrlega člana družine izdelali »leseni idol« ali pupo, v kateri so videli posodo za pokojnikovo dušo. To podobo so hranili z vsem, kar so sami jedli, in sploh so skrbeli zanjo, kot bi bila živa« (Zelenin 1936, 137). Ta vera nikakor ni specifična posebnost Sibirije ali Evrope. V Afriki pri plemenu Eve ima mož, ki mu je žena umrla in se vnovič oženi, v svoji koči pupo, »ki predstavlja to ženo

iz onstranstva. Izkazujejo ji vsakršne časti, da žena na onem svetu ne bi bila ljubosumna na ženo na tem« (Meinhof 1926, 63). V nekdanji Nizozemski Novi Gvineji po smrti izrežejo figurico, s pomočjo katere prerokujejo. Frazer podrobno opisuje, kako v pupo primamijo bolnikovo dušo (Frazer 1911). Pupa, ki vsebuje bolnikovo dušo, lahko vsebuje ali predstavlja tudi dušo umrlega. Sorodniki naredijo majhno pupo, za katero skrbijo; vanjo se inkarnira pokojnik. Pupo hranijo za mizo, jo dajejo spat itd. (Haruzin 1905, 234).

V Egiptu se je ta predstava odrazila v zadušnem kultu. Jurij Francov je omenil ta pojav v svojem delu o staroegipčanskih pravljičah o vrhovnih svečenikih. »V staroegipčanski magiji je bila uporaba figuric z magičnimi nameni široko znana. S tistim odtenkom, s katerim je ohranjena uporaba figuric v naši pravlji, kot figuric pomočnic, je bila predstava razširjena v zadušnem kultu v obliki figuric pomočnic »ušehti« ali »šauabti« (Francov 1936, 171). In čeprav imajo figurice, o katerih je govora, živalsko obliko, je povezava nedvomna, saj je človek prednik nadomestil žival prednico. Kot navaja Wiedemann, so bile figurice »ušehti« kipci. Položili so jih v grob umrlega, imenovala so se »odgovori« in so mu morale pomagati v onstranstvu (Wiedemann 1900, 26).

Vsa ta gradiva kažejo, iz kakšnih predstav in običajev izvira ta pupa. Predstavlja umrlega, treba jo je hraniti, in tedaj bo umrl, inkarniran v tej pupi, pomagal.

24. SKLEP

Tukaj navedena gradiva kažejo, da imajo čarobni predmeti po svoji vsebini različen izvor.

Izrisujejo se osnovne skupine. To so: predmeti živalskega izvora, rastlinskega izvora, predmeti, katerih temelj je orodje, predmeti mnogovrstne sestave, ki jim pripisujejo samostojne ali posebljene sile, in končno predmeti, povezani s kultom mrtvih.

To je komaj preliminarna skica. Ob podrobnejši analizi bi morda našli še nove skupine, po drugi strani pa bi kakšni predmeti, ki jih tu nismo obravnavali, lahko spadali v katero od tukaj orisanih skupin.

Taka je slika predmetov s stališča njihove sestave. Kot zgodovinska kategorija nasploh izhajajo iz istih korenin kot pomočnik in so tako zgolj njegova različica.

Ves potek pravljičice ter okoliščina, da čarobne predmete podarijo jaga (ali njeni ekvivalenti), carji živali, najdeni v gozdu, itd., pričata o harmoničnosti in popolnosti pravljičice, o njeni zgodovinski vrednosti in osmišljenosti.

Jaga in njeni darovi sta dve strani ene celote, in pravljičica je to povezavo zelo popolno ohranila.

POGLAVJE VI. PREHOD

1. PREHOD KOT KOMPOZICIJSKI ELEMENT

Prehod v drugo carstvo je na neki način os pravljice in obenem njena sredina. Dovolj je, če prehod motiviramo z iskanjem neveste, čuda, žar ptice itd. ali s trgovskim potovanjem in dodamo pravljici ustrezni finale (nevesta je najdena idr.), pa dobimo najsplošnejše, za zdaj še blede, nezapleteno, a kljub temu otipljivo ogrodje, na podlagi katerega se zlagajo različni sižeji. Prehod je poudarjen, izstopajoč, zelo izrazit moment junakovega prostorskega premikanja.

Ruska pravljica pozna precej različic prehoda. Tu bomo govorili samo o tipičnih načinih, ki se pogosto ponavljajo. Junak se, na primer, spremeni v žival ali ptico in steče ali odleti, ali pa se usede na ptico ali na konja ali na letečo preprogo idr., si obuje samohodne škornje, prenese ga duh ali vrag, odpluje na ladji ali odleti z letičim čolnom, s čolnom tudi prečka reko s čolnarjevo pomočjo, spusti se v prepad ali spleza na gore s pomočjo lestev, vrvi, jermenov, verig ali krempljev, drevo zraste do neba ali pa junak spleza po drevesu in končno, vodi ga vodnik, ki mu junak sledi.

Ni nam treba sestaviti natančnega kataloga teh oblik, tudi ni potrebe po natančni sistematizaciji in klasifikaciji. Oblike prehoda se zlivajo, asimilirajo, prehajajo druga v drugo. Tu ni bistvena sistematizacija, pač pa nekaj drugega: vse vrste prehoda kažejo na enotno področje izvora: prehodi izvirajo iz predstave o potovanju umrlega na oni svet, nekateri pa dokaj točno odražajo tudi pogrebne obrede.

2. PREHOD V PODOBI ŽIVALI

V pravljici se junak zato, da bi prešel v drugo carstvo ali nazaj, včasih *spremeni v žival*. Preobrazbo v žival kot predstavo o smrti smo si že ogledali. Včasih junak odleti po obisku pri jagi. Pred tem hodi po tleh, nato pa se dvigne v zrak. Preobrazba je povezana z začetkom gibanja po zraku. Junak se spremeni šele tisti hip, ko izve za trideseto carstvo.

Zanimivo je slediti, v katere živali se junak spreminja. Tu lahko zasledimo določeno zamenjavo. »Čez gore so tekli kot hermelini, po sinjem morju pa kot sive račke« (Sm. 298). Tu vidimo živali, ki nikakor niso opremljene za hiter prehod. Podoben primer: »Sedel je ruski bogatir Ivan na bobra in se odpravil čez morje, prispel je in zlezal z bobra« (Hud. 62). Izbira teh živali razkriva lovski izvor te podobe. Precej

pogosteje in sploh pogosteje od vseh drugih oblik nastopa ptica. »Bogatir Burja je udaril ob tla, se spremenil v orla in priletel v dvorec« (Af. 136). Takih primerov lahko navedemo celo množico. Tu ne bomo ponavljali tistega, kar smo že povedali o ptici in o tem, da jo nadomesti konj. Predstava o ptici je brez dvoma ena najstarejših. Ko pa se pojavijo jezdne živali, funkcija prehoda preide nanje, toda ptica prav tako igra vlogo jezdne živali – junak jo zajaha. Kot je na podlagi jezikovnih gradiv pokazal Nikolaj Marr, je bila najstarejša evropska jezdna žival jelen. Ta gradiva so pozneje potrdila izkopavanja. Tudi v pravljici se je jelen ohranil. »Oddaljil se je kako vrsto, se spremenil v jelena hitronogega in zdrvel kot puščica, iz loka izstreljena; tekel je, tekkel, se utrudil in se iz jelena spremenil v zajca; po zajčje je zdirjal, kot so ga noge nesle. Tekel je, tekkel, vse noge si je obtokel in se iz zajca spremenil v majhno ptičico – zlato glavico; še hitreje je poletel, letel je in letel, in v poldrugem dnevu prispel v tisto carstvo, kjer je bila carična Marja« (Af. 259). Značilno je, da se jelen skupaj s starejšo ptico in zajcem potroji v eno celoto. Ko se pojavi konj, se prekine tudi totemistična tradicija preobrazbe in se začne druga: žival zajahajo. Po eni strani je o junaku tu in tam le rečeno, da se je »spremenil v konja in zdirjal na dvor Jelene Prekrasne« (Af. 209), torej se na novo žival prenesejo stare oblike magične uporabe, po drugi strani pa se nove oblike uporabe živali (ježa), kot že rečeno, prenesejo na prejšnje živali: ptico zajahajo.

3. ZAŠITJE V KOŽO

Zgoraj navedena gradiva nas nemara niso popolnoma prepričala, da je junakov prehod prek tridevetih dežel nastal iz predstav o prehodu umrlega v drugo carstvo. Druge oblike tega motiva tu ne puščajo nobenega dvoma. V pravljici je zelo razširjena naslednja oblika prehoda: junak se ne spremeni v žival, pač pa se zašije v njeno kožo ali zleze v njeno mrhovino. Ptica ga zagrabi in odnese. Variacije tega motiva so zelo raznovrstne. Da bi dvignil delavca na zlato goro, »trgovec vzame nož, ubije kilavo kljuse, ga iztrebi, položi fanta v konjski trebuh, porine tja še lopato in ga zašije, sam pa se skrije v grmovje. Na lepem priletijo krokarji črni, kljuni železni, pograbijo mrhovino, jo odnesejo na goro in začnejo kljuvati; požrejo konja in že skoraj pridejo do trgovčevega sina« (Af. 243). »Prileti ptica orel, ga ovije s surovo kožo in ga dvigne na zlato goro« (Sm. 49). V tem primeru vidimo, da junak ne le zleze v truplo živali, temveč se tudi zavije v njeno kožo. V drugi pravljici se Ivan znajde v jami, kamor mečejo mrhovino. »Kako naj se reši od tod? Zagleda neko veliko ptico – ta vleče živinče; nekoč so zvalili v jamo mrtvo živinče. Priveže se k njemu; ptica prileti, pograbi živinče, ga odnese iz jame in sede na bor, carjevič Ivan pa binglja z veje, ne more se odvezati« (Af. 189).

Če to obliko prehoda primerjamo s prejšnjo, zlahka pridemo do sklepa, da imamo tu poznejšo obliko, ki je nadomestila preobrazbo. Stara, najstarejša žival, ki se je uporabljala za prehod – ptica – še ni pozabljena. Tu nastopa v vlogi prenašalke. A ob njej so tu že odraženi konj, krava in bik.

To predpostavko potrjujejo gradiva. Pokrivanje s kožo srečamo v posvetitvenih obredih, kjer simbolizira poenotenje z živalmi. Posvečevanci so plesali, oblečeni v kože volkov, medvedov in bivolov, posnemali so njihove gibe in predstavljali totemsko žival (Webster 1908, 183).

Ista predstava se kaže tako v pogrebnih obredih kot v mitih lovskih ljudstev. Sternberg pravi: »Ker človek po smrti postane tista žival, ki mu služi kot totem, se to seveda odraža tudi na pogrebnih obredih: pokojnika zavijejo v kožo tiste živali, ki mu je služila kot totem« (Sternberg 1936 e, 477). Tako so pri plemenu Omaha, katerega totem je bivol, trupla zašili v bivoljo kožo (Kohler 1895, 39). Nansen opaža ta običaj pri Eskimih. »Pogosto so noge (trupla) upognili do zadnjice, in v takem položaju so ga zašili v kožo« (Nansen 1903, 216). Nansen ta običaj pojasnjuje z željo, da bi truplo v grobu zavzemalo čim manj prostora. To bi razložilo povezovanje nog, ne pa tudi zašitja v kožo. Rasmussen navaja, da Eskimi v kožo zašita trupla vržejo v morje (Rasmussen 1922, 254). Torej zašitje ni povezano z jamo, kot misli Nansen. Katero žival vzamejo, Nansen ne pove. Prav tak običaj zašitja opazamo pri Čukčih.

Ustrezni motiv imamo tudi v mitih, in tu je pokrivanje s kožo ali lezenje vanjo kot oblika poenotenja popolnoma jasno. V teh primerih prevladuje ptica. Junak, denimo, ujame orla. »Tako močno ga je stresel, da so mu vse kosti in meso izpadli ... Nato si je oblekel orlovo kožo in odletel na nebo, v carstvo umrlih« (Boas 1895, 38; Frobenius 1898 b, 27, 153). Taki miti so v Ameriki zelo razširjeni. Jelh, bog plemena Tlingit, ubije srako, si nadene njeno perje in odleti proti nebu, kjer postavi sonce na pravo mesto (Frobenius 1898 b, 30). Temu ustrezno lahko razložimo tudi šamanski kostum, ki pogosto predstavlja ptico.

Precej bolj je ta običaj razširjen pri ljudstvih, ki se ukvarjajo z živinorejo. Tako kot v pravljici, tu zašijejo trupla v bikovo ali kravjo kožo. Veliko primerov lahko najdemo v Afriki. »Če kdo umre,« pravi Raum o plemenu Čaga, »tisti, ki imajo živino, zakoljejo eno žival in pokrijejo truplo z njeno kožo« (Raum 1911, 184). »Pri plemenu Vahehe,« pravi Fülleborn, »mrtveca zašijejo v kožo, na kateri je umrl.« Fülleborn tudi pravi: »Objokovanje pokojnika naj bi trajalo 8 dni. A ker v tej vroči deželi truplo zelo hitro začne močno zaudarjati, so ga zašili v volovjo kožo, kadar tudi to ni pomagalo, pa še v drugo, tretjo, četrto in peto« (Fülleborn 1906, 222, 148). Napačnost take mehansko-racionalistične razlage postane jasna iz primerjave z drugimi primeri. Frobenius poroča, da so velikega kralja, ko je umrl, po običaju očetov zašili v kravjo kožo in ga tri dni pustili plavati po jezeru (Frobenius 1898 b, 80).

Ljudstva, ki izvajajo ta običaj, ga navadno z ničimer ne motivirajo. Raziskovalci sami od sebe iščejo motivacije, češ, to počnejo zaradi tega, da bi se izognili smradu ali da bi prihranili prostor v grobu itd. Vse te motivacije so seveda napačne, in razlage je treba iskati v zgodovini tega običaja, ne v njegovih oblikah.

Ljudstva, o katerih je bilo tu govora, se preživljajo z živinorejo. Prav tako ljudstvo so tudi Indijci iz časa Ved, in res tudi pri njih najdemo isti običaj, in tu se moramo nekoliko ustaviti. Indija je dosegla zelo visoko stopnjo kulture, a stari običaj zašitja trupla v kožo se je v njej ohranil. Toda ker so trupla ob tem sežigali, je zašitje v kožo pridobilo posebno motivacijo. Preden so pokojnika sežgali, so ga obložili ali pokrili z ustreznimi deli krave (se pravi, na glavo so mu položili glavo itd.) ali pa so hkrati s truplom sežgali kozla. Bog ognja Agni je v plamenu odnesel umrlega (Hertel 1925, 18). Kako se ta običaj motivira? To so počeli zato, da bi Agni sežgal, torej použil žival, ne človeka. V *Rigvedi* je rečeno: »Proti Agniju se obloži z ovojem iz delov krave« (*Rigveda*, X, 16, 7). Ta motivacija je očitno pozna. Za kravo, s kožo katere so obložili truplo, je v nemški znanosti uveljavljen poseben termin Umlegetier, se pravi »obložna žival«. Truplo so pokrili s kožo živali, na kateri so ostali glava, noge in rep, s kosmato stranjo navzven.

Zanimivo je, da ta obred ali običaj obstaja tudi v starodavnih poljedelskih kulturah, vendar le v obliki reliktoev.

V Egiptu so v starejšem obdobju pokopavali trupla, zavita v kožo. Sledove takega pokopa so našli pri izkopavanjih (Budge 1922, XXI). Budge ima to za prvi poskus mumificiranja. Mogoče to drži, a za nas je to obenem zadnja stopnja prejšnjih oblik pokopavanja. Pozneje, ko se že razvije mumificiranje, zavijanje v kožo dobi drugo obliko, ki zelo jasno ohrani prvotni smisel poenotenja. V kožo ne zavijejo več mrtveca, temveč svečenika, ki opravlja obred. »Preden se je ulegel na ležišče,« pravi Budge, »se je zavil v kožo bika ali krave, ker je s tem dejanjem hotel doseči preporod; verjeli so, da si človek s tem, ko ›gre‹ skozi bikovo kožo, pridobi dar novega rojstva ...« Domnevali so, da to počnejo tudi bogovi. Tako je Anubis zlezal skozi Ozirisovo kožo. Tu vidimo, da je žival postala bog in da je to zašitje v kožo dalo umrlemu poenotenje z njo in nesmrtnost. Ta predstava se odraža tudi v žrtvovanju. »Koža je bila tipična za žrtvovanja, prehod skozi njo je dajal človeku moč in življenje žrtve in ga je naredil za predstavnika ubite živali. Kakor je bil bik simbol Ozirisa, ki je bil sam »Amentijin bik«, tako je bil človek, ki si je nadel njegovo kožo, Ozirisov predstavnik« (Budge 1909, 1, 31).

Zdi se, da tu manjka predstava o premikanju. Koža je bila, kot se izrazi Moret, »krvav mrtvaški prt« (Moret 1922, 94).

Do tega pride zato, ker si Egipčani poti umrlega niso predstavljali kot polet, pač pa večinoma kot vožnjo s čolnom – za Egipčana najnaravnejši način premikanja. Toda vloga bika kot spremljevalca na oni svet Egiptu prav tako ni tuja.

Moret pravi: »Bik, Setov zaveznik, Ozirisov tekmeč, kot tak prinesen v žrtev; prav on po svoji usmrtni spremlja Ozirisa na nebo, pri čemer ga nese na svojem hrbtu, odda svojo kožo, da bi iz nje naredili jadro za božansko barko, s katero se prehaja v raj.« Koža se je torej spremenila v jadro (Moret 1922, 104).

V Grčiji je oblačenje trupel v kože odstopilo prostor oblačenju bogov v kože. O Heraklu smo že govorili. Znana je tudi podoba Dioniza, oblečenega v bikovo kožo, s katere visi glava z rogovi. Živali, ki spremljajo umrlega na oni svet, si zdaj pogosto zamišljajo kot hrano za umrlega, česar zametke smo videli v Indiji. Predstavo človek-žival je zamenjala predstava človek plus žival kot hrana ali, kot misli Stengel, žival kot služabnica na onem svetu. »Užitnim živalim oderejo kožo, v njihovo mast položijo truplo, živalsko truplo pa skupaj z vrči medu in olja sežgejo v neposredni bližini pokojnika« (Stengel 1905, 208). Konj pa ne oderejo, ti morajo slediti pokojniku, da bi mu služili v Hadu.

Vsa ta gradiva očitno kažejo na to, da so vir za motiv junaka, ki zleze v živalsko truplo ali se zašije vanj, pogrebni obredi, ki so nekoč odražali predstave o poenotenju z živaljo po smrti in so prestali živinorejski stadij.

4. PTICA

Zašitje je že začetek izgubljanja prvotne predstave o poenotenju. Prav tako izgubljanje pomeni motiv, ko se junak ne spremeni v žival in se ne zašije vanjo, ampak sede nanjo. Tudi tukaj lahko opazimo, da prvotno seda na tiste živali, ki so nekoč predstavljale umrle – ptice, šele pozneje se pojavijo prave jezdne živali. V pravljici je rečeno: »Sedi mi na krila; odnesel te bom na svojo stran ...« Usedel se je trgovec orlu na krila; odhitel je orel nad sinje morje in se dvignil visoko, visoko« (Af. 224). V varianti te pravljice orel trikrat vpraša junaka, kaj vidi pod sabo. »Kmet sede na orla; orel se dvigne in poleti nad sinje morje. Oddalji se od obale in vpraša kmeta: »Poglej in povej, kaj je za nama in pred nama, pa kaj je nad nama in kaj pod nama.« (Af. 220). »Za nama je zemlja,« odgovori kmet, »pred nama je morje, nad nama nebo, pod nama pa voda.« Med letom se slika spreminja.

Ti primeri jasno kažejo na povezavo podobe ptice s predstavo o daljnem prostranstvu, predvsem morju. Če zašitje v kožo, kot smo videli, doseže svoj vrhunec pri ljudstvih pastirjev in živinorejcev, je ptica značilna za prebivalce obal. V srednji Afriki je, na primer, skoraj ni, zato pa prevladuje na oceanijskih otokih in pri obalnih prebivalcih Amerike. Ob ptici ali skupaj z njo imajo ta ljudstva, kot bomo videli, še čoln. Carstva mrtvih si tu ne predstavljajo onstran gozdov in gora in ne pod zemljo, temveč za obzorjem. Hkrati je to tudi carstvo sonca in vode. V likovni umetnosti teh ljudstev imamo lesene upodobitve ptic v obliki čolnov. Mrtvi tu navadno sede na ptico. Po Frobeniusovem mnenju je ta predstava nastala pod vplivom vožnje s čolni.

V omenjeni pravljici se junak odpravi k morskemu carju, podoba morskega carja pa je pogosto povezana s soncem. V drugi verziji te pravljice si Ivan pridobi Morsko gospo in se nato odpravi prek tridevetih dežel, kjer prenočuje sonce: Car Sonce hrepeni po izgubljeni Morski gospe. Take pravljice pridejo zelo prav mitologom. Ti so v tem hoteli videti odsev nebesnih pojavov. To trideseto carstvo je res pogosto (a ne vedno) sončevo carstvo. To bomo videli pozneje, ko bo ta motiv prišel na vrsto. Vendar to carstvo ni pomembno kot odsev predstav o nebu in zvezdah, marveč kot odsev carstva mrtvih: prav ptica je značilna žival, ki tja dostavlja umrle. »V Oceaniji in v severozahodni Afriki,« pravi Wundt, »se prevladujoče mnenje, da duše prednikov ali nedavno umrlih živijo v določenih pticah, na istih območjih neposredno povezuje z mitom, v skladu s katerim pokojnikovo dušo odnesejo k soncu kot njenemu bodočemu bivališču« (Wundt 1910, 158). To, da ptica predstavlja dušo umrlega, je že dolgo znano (Negelein 1901 e; Weicker 1902), vendar imajo raziskovalci o izvoru te predstave včasih precej meglene pojme. Wundt, na primer, meni, da je predstava o ptici duši nastala iz predstave o tem, da pri sežiganju trupel duša odide v dim. »Prehod duše v dim, ki se od gorečega trupla dviguje proti nebu,« piše Wundt, »se že približuje drugi obliki utelešenja duše ... in sicer njene preobrazbi v hitro premikajoče se živali, še zlasti v ptice in druga leteča bitja« (Wundt 1910, 157). Mi pa imamo to predstavo za drugo stopnjo predstav o preobrazbi, ki so se razvile pri pomorskih ljudstvih ali prebivalcih obal.

Ni potrebe, da bi navajali veliko gradiv. Navedli bomo samo nekatere primere za ilustracijo. Frobenius je v knjigi o svetovnem nazoru prvobitnih ljudstev celo poglavje posvetil ptici. Na otokih Tahiti in Tonga je bila predstava o pticah, ki odnesejo dušo, živa še ob koncu 19. stoletja. Ko človek umre, dušo prestreže ptica. Ptica torej odnese dušo v onstransko carstvo. Take ptice, ki odnašajo mrtve, so pri Oceanijcih kljunorožec, v Avstraliji vrana, pri plemenu Nutka pa krokar. Na Tahitiju in Tongi tudi verjamejo, da ptica preži na dušo umrlega in jo pogoltne. Ista ptica, kljunorožec, nastopa tudi pri Dajakih. Ta ptica hitro in zanesljivo pripelje duše umrlih v mesto mrtvih.

Tovrstna vera se je odrazila tudi v obredih in v mitih. Pri Dajakih umrlemu položijo na prsi kokoš in jo privežejo nanj. Na Borneu kokoš žrtvujejo. Na Sumatri s krvjo kokoši oškropijo krsto (Frobenius 1898 b, 1. pogl.).

Ta predstava obstaja tudi v mitih Oceanije. Maui, ki hoče dobiti ogenj, na golobovem hrbtu odleti v podzemlje. V mikronezijski pravljici-mitu je rečeno: »Vzemi hrano v ptico, položi vanjo nekaj slamnjač, leti in išči svojo ženo« (Hambruch 1921, 168).

V mitologiji severozahodne Amerike imamo figuro Jelha. »Jelh je predvsem ptica mrtvih, vodnik duš. V goste vabi duhove umrlih. Druge poziva, naj z njim žalujejo za mrtvimi« (Frobenius 1898 b, 26).

Predstava o duši ptici ali o duši, ki jo odnese ptica, se je ohranila v Egiptu, v Babilonu in v antiki, in vse te oblike so pravljici blizu in jo pojasnjujejo. V Egiptu je

več oblik prehoda v drugo carstvo – tako kot egipčanske predstave nasploh tudi te ne poznajo nobene enotnosti in doslednosti. Trupla umrlih kraljev ostanejo v piramidah, »duše pa spoznajo dobre poti, ki vodijo v raj, in se preselijo k bogovom,« pravi Moret, »ali splezajo po lestvi, ki se pne na robu obzorja, ali se odpeljejo z barko, na kateri vesla mračni Haron, ali vzletijo ali se dvignejo na krilih Tota, svetega ibisa« (Moret 1922, 126). Lestev in barko bomo obravnavali pozneje, tu nas zanima ptica. Polet na ptici srečamo v *Knjigi mrtvih*. »Vstal sem, vstal sem kot mogočen zlat jastreb, ki je prišel iz svojega jajca. Letim in se spuščam kot jastreb, ki ima hrbet sedem vatlov širok in čigar krila so podobna smaragdu z juga« (*Knjiga mrtvih*, XXVII, 248).

Tudi Babiloniji ta predstava ni tuja. V *Epu o Gilgamešu* se Engiduju sanja, da ga kličejo v podzemlje (Irkalo), »kjer so bitja oblečena v pernata oblačila kot ptice« (Jensen 1906, 10).³² V Babilonu so si torej umrle predstavljali kot pticam podobna bitja. Podobno predstavo so imeli v Grčiji (Weicker 1902, 23). O tem govori, denimo, tudi Psevdokalistenova pripoved o tem, da je ob Aleksandrovi smrti vzletel orel. Ob smrti kinika Peregrina Proteja je menda nastal potres, proti nebu pa je vzletel orel, ki je s človeškim glasom zaklical: »Zapustil sem zemljo in se dvigujem na Olimp« (Holland 1925, 210). To verovanje se odraža še v takih delih, kot so Artemidorjeva *Oneirokritika* (sanjske bukve). Tu je vsaka v sanjah videna ptica razložena kot človek, vsak njen polet v sanjah pa kot prizadevanje lastne duše, da bi odvrгла zemeljski ovoj in kot duša ptica poletela v Elizij (Weicker 1902, 23). V Rimu so ob cesarjevi smrti izpustili orla, da bi odnesel vladarjevo dušo proti nebu (Holland 1925, 213).

In končno imamo v krščanstvu v podobi krilatih angelov, ki odnesejo dušo, zadnje ostanke tega verovanja.

5. NA KONJU

Konj je nedvomno poznejšega izvora kot ptica. Omenili smo že, kako se konj asimilira s ptico in kako je krilati konj pravzaprav ptica-konj. Do takrat, ko so konja začeli udomačevati, se je predstava o preobrazbi v žival očitno že morala umakniti v ozadje, čeprav v pravljici v posameznih primerih srečamo tudi preobrazbo v konja. Konj figurira v obredih: pokopljejo ga skupaj z umrlim kot jezdno žival. Malten je opazil to zamenjavo v antični Grčiji. »Mrtvec v helenistični (kot tudi v nordijsko-nemški) veri hkrati nastopi v pojavnih oblikah (Erscheinungsform) konja, poleg tega pa tudi v podobi jezdec ali konjevega lastnika,« pravi. Konja smo si že ogledali. Junakov polet na konju torej odraža drugo fazo istih predstav kot ježa na ptici: prehod v carstvo mrtvih. Ta položaj je tako očiten, da se lahko vzdržimo navajanja gradiva in se pri tem sklicujemo na navedena dela Anučina, Negeleina, Malta in drugih.

³² *Ep o Gilgamešu*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1978. Prevedel Mirko Avsenak.

6. Z LADJO

Če konj kot prevoznik ne zahteva posebnega proučevanja, ker smo si njegovo figuro kot celoto že ogledali, pa čolna še nismo obravnavali, zato se bomo ob njem ustavili podrobneje. Čoln ali ladja, s katero se odpravi junak, spet ni čisto navadna ladja. To je leteča ladja. »Pred sabo boš zagledal gotovo ladjo, sedi vanjo in odleti, kamor moraš« (Af. 144). »Na lepem se je čoln dvignil v zrak in v hipu, kakor strel iz topa, jih je pripeljal k visoki skalnati gori« (Af. 138). Ob tem pa srečamo tudi navadno ladjo ali čoln, kot denimo čoln sedmih Simeonov, ki smo ga že obravnavali.

To, da se je leteča ladja prav tako kot konj razvila iz ptice, smo omenili že pri obravnavi ptice. H konju so prešla krila, k ladji pa samo sposobnost premagovati zrak. Waser pravi, da »bi težko našli večji del naseljene zemlje, kjer ne bi bilo vere v ladjo duš« (Waser 1898, 154). Mislim, da to ne drži. Če v Indiji, v azijskih stepah, pri Skitih, Grkih, Germanih, Slovanih itd. prevladuje konj, potem čoln prevladuje pri otoških ljudstvih Oceanije, v Evropi pa je klasična dežela kulta čolna mrtvih, pravzaprav pokopa v čolnu, Skandinavija.

V vsej Oceaniji se čolni v najrazličnejših oblikah uporabljajo kot vrsta pokopa. Obešajo jih na drevesa (Frazer 1913–1924, 2, 20), postavljajo jih na posebne visoke odre, preprosto jih spuščajo v vodo ali jih sežigajo. Iz vseh teh primerov, še zlasti iz sežiga in postavitve na oder, očitno preseva predstava o potovanju umrlega po zraku.

Na dlani je, da te predstave izhajajo iz podobe ptice, celo če tega ne bi poznali iz rezljanih izdelkov, ki predstavljajo čoln v obliki ptice in upodabljajo »ladjo duš«. »Čoln v obliki ptice odnaša duše na oni svet,« pravi Frobenius (Frobenius 1898 b, 6). In če si na otoku Timor predstavljajo, da je čoln v trenutku, ko prispe na oni svet, zlat, to pomeni, da je umrlí prispel v carstvo sonca.

V Egiptu se je čoln zлил s soncem. Tu se barka mrtvih skupaj s soncem premika po vodi (Wiedemann 1900, 10). Prehod čez morje imamo tudi v Babilonu, kar poznamo iz mita o Gilgamešu.

V Grčiji ni obreda pokopavanja v čolnu. Kot pravi Aleksej Boldirjev, Grki »nikoli niso bili rojeni pomorščaki.« Grki so se bali morja. »Ladja, ki se je podala prek valov tega morja, je vedno lahko neopazno in postopoma vdrla v ta pravljíčna območja, in navadna plovba se je zlahka spremenila v popotovanje po onstranskih deželah« (Boldirjev 1926, 145). Morje je bilo za Grke tuj element, in biti pokopan v čolnu zanje ni bilo privlačno, v nasprotju s predstavami Skandinavcev, pri katerih je, kot je pokazal Anučin, pokop v čolnu dobil slovesne oblike in je odražen v *Eddi*.

Zato pa ima Grčija v svojih predstavah prečkanje reke z mračnim brodnikom Haronom, ki je tudi odražen v pravljíci. Ruska pravljíca je ohranila neko podrobnost – stavec opozori junaka: »Na poti so tri reke široke, na teh rekah trije brodovi: na prvem ti bodo odsekali desnico, na drugem levo nogo, na tretjem pa boš izgubil

glavo« (Af. 173). Če zanemarimo potrojitev, imamo tu predstavo o odsekanju roke pri prevozu čez reko (prim. Onč. 3). Odsekanje roke smo že srečali kot tipičen element pri posvetitvi. S tem odsekanjem se čolnar izda, da je v resnici čolnar smrti.

7. PO DREVESU

Podoben izvor ima motiv drevesa, po katerem se pride na nebo. »Vzel je vrečo in splezal na hrast. Plezal je in plezal in priplezal na nebo« (Af. 188). Tu ruska pravljica odraža široko razširjeno predstavo, da dva svetova (včasih pa celo tri – podzemnega, zemeljskega in nebesnega) povezuje drevo. Tej predstavi je posvečeno 7. poglavje Sternbergovega dela o kultu orla pri sibirskih ljudstvih. Za nas je najzanimivejše to, da je predstava o drevesu posredniku povezana s predstavo o ptici. Pri Jakutih ima vsak šaman »šamansko drevo«, se pravi visok drog s prečkami, podoben lestvi, s podobo orla na vrhu. To drevo je povezano s posvetitvijo v šamana. »Osupljivo je,« piše Sternberg, »da je pri Burjatih osrednji trenutek posvetitve v šamana vzpon na posebej postavljeno drevo, ob katerem je šaman sprejet med božanstva s poroko z nebesno devico. Prav tako drevo, le manjše, stoji tudi v njegovi jurti. Na naprsniku oroškega šamana so upodobljeni trije svetovi – zgornji, srednji in spodnji, pa tudi svetovno drevo – macesen, po katerem se šaman povzpne na zgornji svet. Šamanov padec s tega drevesa bi povzročil propad vsega sveta« (Sternberg 1936 b). Sternberg raziskuje ime tega drevesa pri različnih sibirskih ljudstvih in pride do sklepa, da pomeni »pot«. Vsa ta gradiva so izredno zanimiva, toda Sternbergov sklep je zelo sumljiv. Sternberg išče njegov izvor v predstavah o svetem drevesu v Indiji, »kjer je imel vsak Buda, še prej pa bržkone vsak navdihnjeni, tako kot sleherni šaman v Sibiriji, svoje posebno drevo, s katerim je bila povezana njegova moč, imenovana bodhitaru, drevo modrosti, vedomstva«. Povzpetje po drevesu na nebo in poroka s sončevo hčerjo ali povzpetje prvih ljudi iz podzemlja navzgor – taki sižeji niso le v Aziji, temveč tudi v Ameriki.

Tako se izkaže, da je drevo bolj malo povezano s kultom mrtvih, če ne štejemo pokopa na drevesih ali v deblu. Drevo posrednik pa je, po eni strani, povezano s šamansko posvetitvijo in s podobo ptice, in po drugi – kot se vidi iz Anučinovih gradiv – s čolnom, z lesenim koritom, v katerega položijo pokojnika. Vse te povezave v narodopisju niso proučene. V posebnih delih o drevesu Philpota in Zelenina drevo kot posrednik med obema svetovoma ni omenjeno (Zelenin 1937; Philpot 1897). Toda za naše namene zadoščajo tudi te omembe.

8. PO LESTVI ALI PO JERMENIH

Z drevesom je tesno povezan prehod po lestvi. Že iz Sternbergovih gradiv smo videli, da šamansko drevo privzame obliko lestve. V ruski pravljici grahovo zrno zraste do neba. »In tja se je postavila lestev« (Sm. 43). Ta lestev se ne uporablja le za vzpon na nebo, ampak tudi na goro. »In tedaj se je v gori pojavila lestev« (Af. 156). Za spust v podzemni svet se uporabljajo jermeni. »Tedaj si je izmislil: zaklal bo svoje konje, odrl z njih kožo in jo narezal na jermene, jih zvezal skupaj ter spletel malho in se spustil tja (se pravi v podzemno carstvo)« (Hud. 2). V malhi, spleteni iz konjskih jermenov, zlahka prepoznamo deformacijo kože, v katero se zavije junak. Na goro se je mogoče povzpeti še na drugačen, nekoliko nepričakovan način: junak stopi v jamo: »Vstopi – in na roke in noge se mu sami nataknejo železni kremplji. Začne se vzpenjati na goro« (Af. 129). Ptičji kremplji razkrivajo tudi povezavo tega motiva s podobo ptice.

Tu vidimo raznovrstne oblike vzpona in spusta, ki se asimilirajo druga z drugo. Vse navedene oblike so sorazmerno pozne in zlahka izdajo svoj prvotni izvor iz drugih oblik, zlasti iz živali. In čeprav bogove, ki so po vrvi spuščajo z neba ali v podzemlje, srečamo že dokaj zgodaj, se lestve v pogrebni običajih pojavijo šele v stadiju, ki ustreza Egiptu. Pri nekaterih staroegipčanskih mumijah so našli miniaturne lestve, po katerih so se duše lahko spustile ali se povzpele na nebo (Sternberg 1936 a, 34). Ta lestev je seveda čarobna in uporablja jo lahko le tisti, ki pozna magične formule. Ta lestev je v Setovi pristojnosti. »Set je povezan s sončnim bogom in njegovo skupino, in v skladu s tem stari nauk predstavlja Seta kot gospodarja lestve, s pomočjo katere se umrli lahko povzpne k sončnemu bogu – lestve, po kateri se je nekoč tudi sam povzpel« (Breasted 1912, 40). V *Knjigi mrtvih* (pogl. 53) beremo: »Slava tebi, o božja lestev, slava tebi, o Setova lestev. Postavi se, o božja lestev, postavi se, o Setova lestev ...« Ta mehanska sredstva za prehod (lestve, jermeni, vrvi, verige, kavliji itd.) so deformacija zgodnejših predstav. Ta oblika prehoda tako kot prejšnje kaže, da so tu odražene predstave o prehodu na oni svet.

9. S POMOČJO VODNIKA

Isto lahko rečemo, kadar junaka vodijo na oni svet. Tu se dotikamo širokega kroga predstav o vodniku duše. »Volkulja je stekla, za njo pa je zdirjal carjevič« (Af. 161). »Pojdi gor ob morju, srečal boš srebrno ptičko z zlatim čopkom. Kamor bo poletela, pojdi tudi ti« (Af. 130). Spet vidimo istega živalskega vodnika kot pri drugih oblikah. Če primerjamo tri primere: 1) junak se spremeni v ptico in odleti (Af. 136), 2) junak sede na ptico in odleti (Af. 128), 3) junak vidi ptico in ji sledi (Af.

161), imamo tu junakovo razcepitev, razdvojitve. In res, vodenje junaka je pozna oblika. V ameriških mitih je, denimo, ni. Tam, kjer se je že razvilo individualno šamanstvo, je tak vodnik šaman. A tudi on uporablja sredstva za premikanje, ki jih že poznamo. Goldski (nanajski) šaman je Sternbergu povedal: »Različne duše je treba voditi na različne načine: če je Gold po poreklu rejec jelenov, je njegovo dušo treba voziti z jeleni, če je rejec psov, pa s psi; nekatere moram voziti tudi s čolnom« (Sternberg 1936 c, 328).

Tam, kjer lov nima več proizvodne vloge, se vodnik duš antropomorfizira, vendar ne izgubi svoje prvotne povezave z živalmi. V Egiptu je bil, na primer, v poznejšem obdobju tak vodnik Oziris. »Oziris, vodnik bogov, prečka Tuat (podzemni svet), prebije se skozi gore, prekoplje se skozi kamenje, razveseli srce vsakega khuja« (*Knjiga mrtvih*, XV, 84). Toda to je nedvomno poznejši pojav. Zgodnejša je predstava o hrošču, v katerega se je mrtvi včasih spremenil, ki pa je pozneje postal vodnik. »Stopil sem v kraljevo hišo s pomočjo hrošča, ki me je pripeljal sem« (*Knjiga mrtvih*, XV, 247).

10. SKLEP

Kakšne sklepe lahko naredimo iz obravnavanih oblik? Prvi in glavni sklep je, da imajo vsi načini prehoda enak izvor: odražajo predstavo o popotovanju umrlega v onstranstvo. Drugi sklep: raznolikost oblik pogosto lahko obravnavamo kot naplavanje poznejših na druge, zgodnejše oblike. To zamenjavo je povzročila zamenjava oblik proizvodnje. Najstarejša oblika je totemistična predstava o človekovi preobrazbi v svojo totemsko žival. Z odmiranjem totemizma se te oblike spreminjajo. S pojavom jezdnih živali in izpopolnjevanjem načinov premikanja se začenjajo spreminjati najprej oblike prehoda (na ptico sedejo), nato pa tudi same živali: pojavita se jelen in konj. Konj se prvotno asimilira s ptico, prav tako kot pri ljudstvih, ki konja ne poznajo, čoln, in ta ustvari hibridne oblike. Figura umrlega se razdvoji na voznika in voženega ter vodnika in vodenega. S prehodom na poljedelstvo se vodnik antropomorfizira in pobožanstvi, vendar je vodnikova živalska narava še jasna iz rudimentov in vzporednic. Celotake oblike, kot so lestev, drevo in jermen, pri primerjavah razkrijejo svojo prvotno živalsko obliko.

POGLAVJE VII. OB OGNJENI REKI

I. ZMAJ V PRAVLJICI

1. PODOBA ZMAJA

V središču pozornosti tega poglavja bo figura zmaja, in sicer nas bo zanimal motiv boja z zmajem. Vsakomur, ki vsaj malo pozna gradivo o zmaju, je jasno, da je to ena najbolj kompleksnih in nerazrešenih figur svetovne folklore in svetovne religije. Celotna podoba zmaja in njegova vloga v pravljici se sestavljata iz vrste posameznosti. Vsako tako posameznost je treba razložiti. Posameznost pa ni razumljiva brez celote; po drugi strani se celota sestavi iz posameznosti. Načini podajanja so lahko različni. Mi bomo ravnali takole: najprej bomo navedli *pravljično* gradivo, okarakterizirali bomo pravljичnega zmaja, ne da bi pritegnili kakršnokoli primerjalno gradivo. Šele potem bomo vključili primerjalno gradivo, a že na drugačen način. Najprej si bomo ogledali najstarejša, arhaična ujemanja, nato pa še novejša in poznejša.

Kako si predstavlja zmaja ustvarjalec ali poslušalec pravljice? Izkaže se, da zmaj v pravljici, v pristni ruski ljudski pravljici, nikoli ni opisan. Vemo, kakšen je videti zmaj, a tega ne vemo iz pravljic. Če bi si zaželeli narisati zmaja samo po pravljичnem gradivu, bi imeli težave. Toda nekatere poteze njegove zunanosti je kljub vsemu mogoče izrisati.

Zmaj je predvsem in vedno večglavo bitje. Število glav je različno, prevladuje 3, 6, 9, 12 glav, včasih pa jih srečamo tudi 5 in 7. To je njegova osnovna, stalna, nujna poteza. Vse druge poteze so omenjene samo včasih, drugikat pa spet ne, tako, denimo, ni vselej rečeno, da je zmaj leteče bitje. Zmaj leti po zraku: »Na lepem opazi: vrsto od njih leti zmaj« (Af. 131). »Priletel je zmaj, začel je krožiti nad carično« (Af. 171). Kljub temu pa njegova krila v zvezi z letom skoraj nikoli niso omenjena, lahko bi si mislili, da leta po zraku brez kril. Prav tako pravljica ne opiše njegovega telesa. Ali je luskinast ali gladek ali kosmat – tega ne vemo. Tace s kremplji in dolg rep s konico, priljubljena detajla slik na lipovih deščicah (lubok), v pravljicah praviloma manjkata. Zmajev let včasih spominja na jaginega. »Razbesni se silovit vihar, grmi, zemlja se trese, pragozd se upogiba: leti triglavi zmaj« (Af. 129, varianta). V celotnem zborniku Afanasjeva so krila omenjena samo enkrat: zmaj odnese carično »na svojih ognjenih krilih« (Af. 131).

Očitno ta odsotnost opisa priča o tem, da pravljicarju zmajeva podoba ni čisto jasna. Včasih se asimilira z junakovo podobo in je predstavljen kot jezdec. V teh primerih se konj navadno spotika pod zmajem.

Zmaj je *ognjeno* bitje. »Proti njemu hudi zmaj leti, z ognjem žge, s smrtjo grozi« (Af. 155). Kako bruha ta ogenj – tega spet ne vemo. O konju, na primer, podrobno vemo, da mu ogenj, iskre in dim prihajajo iz nozdrvi in ušes. Tu tega ni. Kljub temu lahko rečemo, da je ta zmajeva povezava z ognjem njegova stalna poteza. »Zmaj s plamenom žge, s kremplji trga« (Hud. 119). Zmaj nosi ta ogenj v sebi in ga bruha: »Tedaj zmaj spusti iz sebe plamen ognjeni, carjeviča hoče sežgati« (Af. 562). »Tvoje carstvo bom z ognjem požgal, spremenil ga bom v prah in pepel« (Af. 271). To je stalna formula zmajeve grožnje. V enem primeru zmaju ustreza ognjeni car (Af. 206): »Še preden prijezdi do njegovega carstva, že trideset vrst z ognjem požge.«

2. POVEZAVA Z VODO V PRAVLJICI

Je pa še drug element, s katerim je povezan zmaj. To je voda. Ni le ognjeni car, temveč tudi vodni car. Ti potezi se nikakor ne izključujeta, pogosto sta združeni. Tako, denimo, vodni car pošlje pismo s tremi črnimi pečati in zahteva carično Marfo, grozi, da bo »vse ljudi pobil in celo carstvo z *ognjem požgal*« (Af. 125). Vodni in ognjeni element se torej med seboj ne izključujeta. Ta zmajeva vodna narava se kaže celo v njegovem imenu. Je »zmaj črnomorski«. Živi v vodi. Kadar vstane iz vode, se tudi voda za njim dvigne. »Tedaj raca zagaga, obale zazvenijo, morje se razburka, vzvalovi – iz njega prileze čudo-judo« (Af. 136). »Na lepem začne iz vode lesti zmaj, za njim pa naraste voda za tri aršine³³« (Af. 125). V neki pravljici zmaj spi na skali v morju in smrči, »in kadar zasmrči, se dvigne sedem vrst visok val« (Af. 132).

3. POVEZAVA Z GORAMI

Zmaj pa ima še eno ime – je »Zmaj Gorinič«. Živi v gorah. To bivališče pa ga ne ovira, da ne bi bil hkrati tudi morska pošast. »Na lepem nebo prekrijejo oblaki, zašumi veter, morje vzvalovi – in iz sinjega morja pride zmaj, v breg se povzpne« (Af. 155). In čeprav »v breg« lahko pomeni tudi »na obalo«, vseeno ne moremo ločiti dveh tipov zmaja, gorskega in vodnega. Včasih živi v gorah, a ko se mu junak približa, se pojavi iz vode. »Jezdijo leto, jezdijo dve, prejezdili so tri carstva, v daljavi vidijo modre gore visoke, med njimi stepe peščene: to je dežela strašnega zmaja« (Af. 560). Bivanje v gorah je zmajeva običajna poteza.

³³ Stara ruska dolžinska mera, enaka 0,71 cm. (Op. prev.)

4. ZMAJ UGRABITELJ

Katera so zdaj zmajeva dejanja? V glavnem sta zanj značilni dve funkciji. Prva: ugrablja ženske. Ugrabitev je navadno bliskovita in nepričakovana. Car ima tri hčere, ki se sprehajajo po prelepem vrtu. »Zmaj črnomorski pa se je navadil letati tja. Nekoč so se carjeve hčere zamudile na vrtu, zagledale so se v cvetje; kar se na lepem kdove od kod vzame zmaj črnomorski in jih odnese na svojih ognjenih krilih« (Af. 131).

A zmaj ni edini ugrabitelj. Ne moremo ga obravnavati brez nekaterih drugih ugrabiteljev, ki delujejo enako kot on. V vlogi ugrabitelja lahko nastopa, na primer, Košček Nesmrtni. »V nekem carstvu, v nekem vladarstvu je živel car. Ta car je imel tri sinove; vsi so bili že odrasli. Nenadoma pa je njihovo mater odnesel Košček Nesmrtni« (Af. 156).

Včasih je ugrabiteljica ptica. »Tedaj je priletela žar ptica, pograbila je njihovo mamico in jo odnesla prek tridevetih dežel, prek tridevetih morij v svoje carstvo« (Sm. 31).

Posebej pogosto kot zračni ugrabitelj nastopa veter ali vrtinec. Vendar primerjava takih primerov pokaže, da se za vrtincem običajno skrivajo zmaj, Košček ali ptica. Vrtinec lahko obravnavamo kot ugrabitelja, ki je izgubil svojo živalsko ali zmajsko ali drugo podobo. Carično ugrabi vrtinec, ko pa jo junak išče, se izkaže, da je v oblasti zmaja (Sm. 160). »Saj to ni vrtinec, ampak hudi zmaj«, je naravnost povedano v pravljici (Af. 560). Taki izrazi kot »Košček je kot strašen vrtinec zlezel skozi okno« (Af. 159) kažejo, na kakšne načine je potekala izguba živalske podobe. »Na lepem je zapihal močan veter, dvignili so se oblaki peska, dovilji je iz rok iztrgalo dete in ga odneslo neznano kam« (Hud. 53). Tu ni živalske podobe, in vendar se izkaže, da ima carično, ki jo iščejo, v oblasti orel.

Ko pozneje v vlogi ugrabitelja nastopajo vrage, zli duhovi itd., ti primeri predstavljajo nadaljnjo deformacijo pod vplivom verskih predstav, sodobnih pravljicarju.

5. ZMAJEV DAVEK

Zmajeva funkcija ni omejena na to, da dekle požre ali ga odnese, ali da se kot zli duh naseli v živo in ga muči ali v mrtvo in ga sili, da požira žive. Včasih se pojavi z grožnjami, oblega mesto in kot davek zahteva žensko, da se z njo poroči ali da jo poje. Ta motiv lahko na kratko poimenujemo zmajev davek. Motiv je zelo razširjen in njegove poteze so precej enolične. V glavnem se zadeva zreducira na naslednje: junak pride v tujo deželo, vidi, da vsi ljudje hodijo okrog »taki potrti«, in od naključnih znancev izve, da zmaj vsako leto (ali vsak mesec itd.) zahteva deklo, in da je prav danes prišla vrsta na carjevo hčer. V teh primerih – to moramo poudariti – zmaj

zmeraj nastopa kot vodno bitje. Carično so že pripeljali k morju. »Povedali so mu, da ima njihov car hčer edinko – prelepo carično Poljušo, in njo bodo jutri odpeljali k zmaju, da jo požre; v tem carstvo dajejo sedmeroglavemu zmaju vsak mesec po eno deklo ... Zdaj je prišla vrsta na carsko hčer;« odpeljejo jo k morju (Af. 171).

6. ZMAJ – VARUH MEJA

V teh primerih zmaj prebiva v reki. Pogosto je ta reka ognjena. Čeznjo drži most. Ta rečica ima svoje ime: imenuje se reka Smorodinka, most pa je zmeraj kalinov³⁴. Junak pričaka zmaja pod mostom. »Pride polnoč in odpravijo se pod kalinov most, na ognjeno reko« (Af. 134). Ta reka je meja. Mostu se ne da prečkati. Straži ga zmaj. Prečka ga lahko samo tisti, ki ubije zmaja. »In so odjezdili ... po ravni poti, in so prispeli do Barvastega mostu, ki se ga še nikomur ni posrečilo prečkati, in tam so morali prenočiti« (Sm. 150). Tu nam pride na misel jaga: tudi ona je varuhinja vhoda. Jaga straži periferijo, zmaj pa samo jedro tridesetega carstva. Nekateri rekviziti še posebej živo spominjajo na jago: »Prispejo do ognjene reke, čeznjo drži most, ob reki pa raste velikanski gozd« (Af. 138). Ob reki včasih stoji bajtica. Vendar v njej nihče ne živi, v njej junaka nihče ne izpraša in ga ne pogosti. Kljub temu se včasih asimilira z jagino bajtico, včasih tudi stoji na kurjih nogah. Ograje ni, kosti niso nasajene na kole, ampak se valjajo okrog: »Prišli so do reke Smorodine. Po vsem bregu so ležale človeške kosti, do kolen so jim segale! Zagledali so bajtico in vstopili – bila je prazna. Odločili so se, da bodo ostali tu« (Af. 137). In šele po boju je o junaku rečeno: »Sam je odšel čez most na drugo stran« (Af. 562).

7. ZMAJ GOLTALEC

Ta zmajeva stražarska vloga je včasih še posebej poudarjena: »Tam je široka reka, čeznjo drži kalinov most, pod tem mostom živi dvanajsteroglavi zmaj. Nikogar ne spusti naprej, ne konjenika ne pešca, vse požre« (Af. 562). Zmajev namen je izražen precej ostreje kot jagin; junaka namerava pogoltniti, pojesti. »Poslovi se zdaj od belega sveta in mi hitro sam zlezi v goltanec – tako ti bo laže« (Af. 155). »Požrl te bom s kostmi vred.« Zmaj, ki ima carično, prav tako hoče pogoltniti junaka, carična pa ga opozori: »požrl te bo.« Izrazi kot »hoče ga čisto pogoltniti« (Af. 562) se zelo pogosto ponavljajo. Celó po boju ta nevarnost ne mine povsem. Nasprotno, prav po boju postane ta nevarnost še posebno strašna. Že po tistem,

³⁴ Ru. *kalinovyj* – dobesedno »brogovitin«, verjetneje pa beseda izvira iz staroruske besede *kalit'* (kaliti). (Op. prev.)

ko je zmaj ubit, pravljica uvede zmajevo mater ali taščo, katere edina funkcija je grožnja, da bo junaka pogoltnila, in včasih se ta grožnja uresniči. Torej se podoba zmaja podvoji. Tu imamo zmajevko goltalko. Ta junaka zasleduje, ga dohiti, »za njim se požene tretja zmajevka, žrelo razpre od zemlje do neba ... kako naj se reši?« V žrelo ji vrže tri konje, nato tri sokole in tri hrte. Ona pa ga vseeno dohiti. V žrelo ji vrže dva tovariša. Končno pride do kovačev, ki jo z vročimi kleščami zagrabijo za jezik in ga tako rešijo (Af. 134).

V drugi pravljici ji junak vrže v žrelo tri pude soli (Af. 135). V neki pravljici se zmajevka spremeni v velikansko svinjo in pogoltne dva brata skupaj s konjema. Junak se spet reši pri kovačih. Ti jo s kleščami vlečejo za jezik in jo tepejo s palicami. »Svinja ga je zaprosila: »Bogatir Burja, pusti mojo dušico, da se pokesa!« ... »Zakaj si pa pogoltnila moja brata?« »Tako ti ju dam.« Zagrabil jo je za ušesa, svinja je hrknila – in brata sta s konjema skočila iz nje« (Af. 136).

8. NEVARNOST SPANCA

Ob srečanju z zmajem na junaka preži neka nevarnost: nevarnost spanca, nevarnost, da zaspi. To nevarnost smo videli tudi pri srečanju z jago. »Šli so, šli in prišli v pragozd. Komaj so stopili vanj, že jih je začel premagovati spanec. Frolka zapečkar je potegnil iz žepa tobačnico, potrkal po njej, jo odprl in si natlačil v nos ščep tobaka. Potem je zagrmel: »Hej, bratca, ne bomo zaspali, ne bomo zadremali! Gremo naprej.« (Af. 131). Ta spanec je zavdan. »Carjevič se je začel po mostu sprehajati, s sprehajalno palico potrkavati, pa je predenj skočil vrček in zaplesal; carjevič se je zagledal vanj in se pogreznil v trden spanec.« Lažni junak zaspi, pravi pa nikoli. »Bogatir Burja ga je popljuval in pohrkal in ga razbil na drobne kosce« (Af. 136). V pravljici, zapisani v Oneški tovarni, mati zmajev pomaga junakoma in jima reče: »Zdaj se odpravita na pot ... Samo ne smeta zaspata ob morju, sicer bo moj sin letel in bo zagledal konja in vaju, vidva pa bosta spala, premagal vaju bo; če ne bosta spala, pa vama nič ne bo mogel, obema ne bo kos« (On. tov. 144). Med bojem sta junakova brata v bajtici in zmeraj zaspata, kljub junakovemu opozorilu. Deformacijo motiva imamo, ko se brata zvečer napijeta in prespita srečanje z zmajem, medtem ko se junak bojuje.

9. IZVORNI NASPROTNIK

Pred bojem se nasprotnika navadno zmerjata in bahata. Širokousti se zmaj, pa tudi junak ima našpičen jezik: »Posadil te bom na dlan, te lopnil z drugo – še kosti ne bodo našli« (Af. 560).

Med tem pričkanjem pa se pokaže neka zelo pomembna okoliščina: zmaj ima nasprotnika, in to je junak pravljice. Zmaj kdove od kod ve za njegov obstoj. Še več, ve, da bo umrl prav od roke tega junaka. Lahko se izrazimo še natančneje: od nobene druge roke zmaj ne more umreti, nesmrten je in nepremagljiv. Med junakom in zmajem je neka zveza, ki se je začela nekje zunaj okvirov pripovedi. Ta zveza se je začela prej, preden se začne zgodba. »Na vsem svetu nimam drugega tekmeca kot carjeviča Ivana ... toda on je še mlad, še krokar ne bi prinesel sem njegovih kosti« (Af. 129, var.).

10. BOJ

Pričakujemo, da bo boj kot vrhunec celotne pravljice opisan s poletom, s podrobnostmi, ki bi poudarjale junakovo moč in srčnost. A to ni v slogu pravljice. V nasprotju z junaškim epom številnih ljudstev, kjer je boj, bitka središče pesmi in je včasih celo nekoliko dolgovезno opisana, je pravljica preprosta in kratka. Samega boja ne opiše podrobno. »Bogatir Burja je vzel zalet, zamahnil je z kijem – in mu odbil tri glave« (Af. 136). So pa neke podrobnosti, ki zahtevajo posebno pozornost. Zmaj nikoli ne poskuša ubiti junaka z orožjem ali s šapami ali z zobmi: trudi se ga zabiti v zemljo in ga s tem pokončati. »Čudo-judo ga je začelo premagovati, do kolen ga je zabilo v črno zemljo.« V drugem boju ga je »do pasu zabilo v črno zemljo.« Zmaja pa je mogoče pokončati le tako, da se mu odsekajo vse glave. A te glave imajo čudežno lastnost: spet zrastejo. »Odsekal je čudu-judo devet glav. Čudo-judo jih je ujelo, potegnilo čeznje z ognjenim prstom in glave so prirasle nazaj« (Af. 137). Šele po tistem, ko junak odseka ognjeni prst, se mu posreči odsekati vse glave.

Tretji boj je najhujši. Brata, kot smo že rekli, medtem spita v bajtici. Ob njej je privezan konj. V odločilnem trenutku junak vrže v bajtico klobuk ali škorenj. Od tega se bajtica sesuje in konj pohiti na pomoč gospodarju. Tudi to je stalna poteza v upodobitvi boja: le konj (ali drug pomočnik, denimo junakove lovske živali, hrti) lahko ubije zmaja. »Žrebci so pritekli in zbili zmaja iz sedla« (Af. 136). »Bogatirski konj je planil na bojišče in začel zmaja z zobmi gristi in s kopiti teptati« (Af. 129, var.). »Živali so se vrgle nanj in ga raztrgale na kosce« (Af. 201). »En konj se je vzel in mu skočil na rame, drug ga je s kopiti brcnil v bok in zmaj se je prevrnil, konji pa so ga z nogami pritisnili ob tla. To so ti konji!« (On. tov. 145).

Boj se seveda konča z junakovo zmago. Toda po boju je treba še nekaj opraviti: zmaja je treba dokončno uničiti. Zmaja ali njegove glave je treba sežgati. »Trup pa je zvalil v ognjeno reko« (Af. 134). »Vse dele je pobral in sežgal, pepel pa raztresel po polju« (Af. 132). »Zakuril je ogenj, sežgal zmaja in pustil, da je pepel raztrosil veter« (Af. 129, var.). Včasih jih vrže v morje ali zloži pod most, ali pa jih zakoplje ali nanje položi skalo.

Nekoliko drugače, z manjšimi odstopanji poteka boj, kadar ima zmaj žensko in se junak pred bojem sreča s carično in govori z njo. Pogosto so to tri sestre, ki junaka skrijejo, preden se pojavi zmaj. Še pogosteje pa carična živi v nenavadnem dvorcu. Na primer »v gorah v diamantnem dvorcu« (Af. 129, var.). Junak v takih primerih pred bojem skoraj vedno zaspi, še zlasti v pravljičah, v katerih so carično pripeljali zmaju, da jo poje. Spi bogatirsko spanje, z glavo v caričninem naročju, in težko ga je prebuditi. Tako vidimo v pravljici dvojno naravo spanca. Po eni strani pred bojem ali med bojem spijo lažni bogatirji. Po drugi strani pa pred bojem spi prav junak. Narava tega spanca iz same pravljice ni jasna in zahteva posebno obravnavo.

S tem so izčrpane zmajeve osnovne, tipične poteze, in prešli bomo k zgodovinskemu proučevanju zmaja.

11. LITERATURA O ZMAJU

O zmaju je ogromno literature. Ne le, da jo je tu nemogoče kritično zaobjeti, še naštetih je ne moremo. Lahko samo omenimo njene skupine. Kljub temu pa vprašanje o izvoru podobe zmaja in motiva boja z zmajem ne moremo imeti za rešeno. Vsa ta dela se delijo na znane kategorije, in že te kategorije same po sebi, pa tudi njihovi principi in postopki obsojajo dela na neuspeh. Tako imamo kategorijo del, v katerih je figura zmaja obravnavana kot reminiscenca na predzgodovinske živali, ki so nekoč živele. Ta dela so napačna že zato, ker se je, kot je popolnoma točno ugotovljeno, človek pojavil na zemeljski obli šele potem, ko so te živali izumrle. Tega ne zanika, na primer, Bölsche, vendar misli, da je človek rekonstruiral predstavo o njih po kosteh (Bölsche 1929). Ta trditev je že sama po sebi nesmiselna, poleg tega ne ustreza resničnosti zato, ker je podoba krilatega zmaja pozen pojav. Nastal je pred našimi očmi, in proces tega nastajanja lahko izsledimo. Vendar ta dela kljub vsemu vsebujejo nekakšno teorijo, nekakšen poskus pojasniti bistvo pojava. Tak poskus vsebujejo tudi dela druge kategorije, in sicer dela pristašev mitološke teorije, še zlasti solarne (Siecke 1907; Frobenius 1904). Polemizirati s to teorijo nima smisla. Siecke, denimo, trdi, da je zmaj temna polovica lune, junak pa svetla. Vseeno pa moramo reči, da avtorji teh del zelo vestno vključujejo in zbirajo gradiva in jih pri tem nikakor ne deformirajo ali prilagajajo teoriji. Zato lahko ta gradiva mirno uporabimo – do neke mere nas rešujejo težaškega dela zbiranja gradiva.

S tema teorijama so poskusi razlage pojava zmaja izčrpani. Vse druge kategorije del si niti ne zastavijo problema. Zmaja tu obravnavajo v različnih okvirih in mejah ali v nekaterih povezavah. Sem spadajo značilnosti gradiva na določenih ozemljih. To so za nas najdragocenejša dela. Ne da bi pretendirala na kakšne splošne sklepe, ustvarjajo trdno bazo zanje. Še zlasti so dragocena Hamblyjeva dela o zmaju v Afriki in nekatera dela o zmaju v Avstraliji (Hambly 1931). Zelo blizu tej skupini je tudi

druga, ki razlaga zmaja v okviru svoje narodnosti, nacionalnosti ali ene kulture. O zmaju v Egiptu in Babilonu obstaja cela literatura, zlasti v zvezi z odkritjem tablic o stvarjenju sveta. To je dalo povod za primerjavo svetopisemskih in babilonskih gradiv. O antičnem zmaju sta pomembni dve posebni deli, če ne štejemo del o posameznih vrstah zmajev. To je staro, a zelo solidno in previdno Mählyjevo delo in novejše Küsterjevo (Mähly 1867; Küster 1913). Sem lahko štejemo tudi Smithovo delo s pompoznim imenom *Evolucija zmaja*, ki pa vključuje skoraj samo sredozemsko gradivo in ne ustreza svojemu imenu (Smith 1919).

Naslednja kategorija so dela v okviru enega sižeja. Sem moramo šteti predvsem Hartlandovo kapitalno delo o Perzeju (Hartland 1894–1896). Sem bi lahko sodilo tudi Rankejevo delo, posvečeno pravljici o zmagovalcu nad zmajem (Ranke 1934). O njej Aleksander Nikiforov v svojih gradivih o zmagovalcu nad zmajem na severu pravilno presodi: »Veliki Rankejevi knjigi nikakor ne moremo reči raziskava. To je bibliografija variant in njihova semantična formalna klasifikacija« (Nikiforov 1936, 144). Še zlasti je imela srečo legenda o zmagovalcu nad zmajem Juriju. O njej govorijo štiri kapitalna dela: Kirpičnikova, odgovor nanj Veselovskega, ki predstavlja samostojno novo delo, Ristenkovo delo in nemško delo Aufhauserja (Kirpičnikov 1879; Veselovski 1880; Ristenko 1909; Aufhauser 1911). Avtorji pridejo do popolnoma različnih sklepov, kar ni presenetljivo, saj že postavitev vprašanja o boju z zmajem samo v legendi, zunaj povezave s problemom boja z zmajem nasploh, pripelje do napačnih sklepov, kljub vsej temeljitosti opravljenega filološkega dela.

In končno, zmaj je tu obravnavan v različnih posameznih povezavah (*Zmaj in kult dreves*, *Zmaj in sonce*, *Zmaj in metalurgija*, *Zmaj in ženska* itd.). Posameznih del ne bomo navajali, saj naš namen ni bibliografski.

12. RAZŠIRJENOST BOJA Z ZMAJEM

Če si postavimo za nalogo, da proučimo podobo zmaja v njegovih zgodovinskih povezavah v omenjenem smislu, se moramo predvsem vprašati, kje, pri katerih ljudstvih ga srečujemo. V literaturi je pogosto izražena domneva, da je motiv boja z zmajem zelo star in da odraža prvobitne predstave. To ni res. Že Ehrenreich je opazil, da boj z zmajem v povezavi z osvoboditvijo dekleta srečamo samo »in der alten Welt«, se pravi v Evropi, Aziji in delno Afriki (Ehrenreich 1905, 72). A tisto, kar Ehrenreich podaja kot princip *teritorialne* razširjenosti, je v resnici pojav *zgodovinske*, stadijske narave. Boj z zmajem v razviti obliki srečamo v vseh staroveških državnih religijah: v Egiptu, v Babiloniji, v antiki, v Indiji, na Kitajskem. Prešel je v krščanstvo in katoliška cerkev ga je, kot je pokazal Aufhauser, kanonizirala, a ne brez odpora. Motiva boja z zmajem pa ne poznajo ljudstva, ki še niso izoblikovala države.

Iz tega lahko takoj sklepamo, da se motiv boja z zmajem pojavi skupaj z državnostjo. A tak sklep nam še ničesar ne pove o virih tega motiva. Če razmišljamo abstraktno, bi lahko dopustili, da je ta motiv bodisi prvič nastal skupaj z državnostjo bodisi se je pojavil kot modifikacija drugih, prejšnjih motivov. Vzporejanje gradiv, razporejenih po kulturnih stopnjah tistih ljudstev, pri katerih so zapisana, nam bo pokazalo, da motiv boja z zmajem ni nastal kar takoj, ne kot nov motiv, temveč se je razvil iz drugih, ki so bili pred njim. Tega se moramo zdaj lotiti podrobneje.

13. OBREDNO POGOLTNENJE IN IZHRKANJE

Popolna slika boja v ruski pravljici vsebuje dva osnovna momenta, dve jedri.

Eden je sam boj, drugi pa zmajevkino zasledovanje in poskus pogoltniti junaka, ubijalca njenega moža ali sina. Zmajevka se v teh primerih pojavi za poslušalca popolnoma nepričakovano, njen pojav med dogajanjem ni potreben, ni motiviran, zlahka bi odpadel in res pogosto manjka brez vsakršne škode za potek dogajanja.

Prej smo izrazili domnevo, da se motiv boja z zmajem ni pojavil kot nov, temveč je zrasel iz nekih drugih motivov, ki so bili pred njim. Gradiva kažejo, da je *motiv boja z zmajem nastal iz motiva pogoltnenja* in se je naplastil nanj. Zaradi tega si moramo najprej ogledati najbolj arhaično obliko zmaja, in sicer zmaja goltalca.

Vemo že, da se ključ do pravljice skriva v njej sami. Kje še, razen v pravljici, srečamo pogoltnenje in izbljuvanje človeka? Že prej smo rekli, da je bil tak obred del sistema iniciacije. Tam smo to le omenili, tu pa se moramo temu posvetiti nekoliko podrobneje, saj bo sicer motiv boja z zmajem ostal nerazumljiv. Ugotoviti moramo, kako so ta obred dejansko izvajali. Tu seveda ne more biti govora o raziskovanju tega obreda, tu ga lahko samo okarakteriziramo.

Oblike tega obreda se spreminjajo, imajo pa tudi nekatere stabilne poteze. O njem vemo iz pripovedi tistih, ki so ga opravili in so prekršili njegovo tajnost, iz pričevanja očitidcev, iz mitov, iz podatkov s področja likovne umetnosti in iz tistega, kar povedo ženskam in neposvečenim. V eni od oblik je posvečevanec zlezal skozi konstrukcijo, ki je imela obliko pošastne živali. Tam, kjer so že gradili stavbe, je to pošastno žival predstavljala posebna kočica ali hiša. Posvečevanec je bil domnevno prebavljen in izbruhan kot nov človek. Tam, kjer še ni bilo nobenih stavb, so naredili drugačno konstrukcijo. Tako je v Avstraliji kačo predstavljala vijugasta poglobitev v zemlji, presahla struga reke ali pa so naredili nastrešek, predenj pa postavili razklan kos drevesa, ki je predstavljal žrelo (Radcliffe-Brown 1930/31, 344).

Najbolje je ta obred zabeležen na oceanijskih otokih. V nekdanji nemški Novi Gvineji so za obrezovanje zgradili posebno hišo. »Predstavljati mora pošast Barlum, ki golta fantke« (Schurtz 1902, 224). Iz Nevermannovih gradiv vemo, da ima pošast, ki je tukaj imenovana Barlum, obliko kače. »To, da Barlum pogoltne neofita, ni samo basen, ki jo pripovedujejo ženskam – tu morajo neofiti res vstopiti v njegovo shematično upodobitev. To je hiša za obrezovanje, ki ji da Jabim (pleme) obliko pošasti« (Nevermann 1933, 24).

Slemenska lega je palma, korenine in listje predstavljajo dlako. »Žrelo ali vhod v kočico je zaprto s pletenico iz kokosovih listov in pisano pobarvano. Proti ›repu‹ se kočica

vse bolj oži. Goltanje se simbolizira s tem, da neofite prinesejo v »trebuh«, medtem ko se razlega Barlumov glas« (Nevermann 1933, 24). V drugih krajih vstopijo sami. Žival jih pogoltne in izhrka. Goltanje in izbljuvanje sta označena na zelo različne načine. Neofiti morajo, na primer, sami od znotraj plesti kočo-žival. Ko jo končajo, so se sami opletli, zdaj so v želodcu. Ali pa zgradijo oder, na vrhu katerega stoji mojster obreda. Pod njim gredo neofiti. Ko se mu vsak od njih približa, se mojster pretvarja, da ga pogoltne, davi se. Popije požirek iz kozarca, izdelanega iz kokosovega oreha. Nato se pretvarja, da mu gre na bruhanje, in fantke oškropi z vodo (Nevermann 1933, 40, 56). Na Ceramu (Oceanija) posvečevanca ponoči vržejo v hišo skozi odprtino, ki ima obliko razprtega krokodiljega žrela ali kazuarjevega kljuna. O fantu rečejo, da ga je pogoltnil zlodej (Frobenius 1898 b, 198). »Ponekod v Queenslandu bučanje ropotulj domnevno izhaja od magov, ki ga oddajajo, ko pogoltnejo fantke in jih izbljuvajo kot mladeniče.« »Queenslandske ženske mislijo, da zvok ropotulj proizvajajo kuščarji, ki pogoltnejo fantke in jih vrnejo kot mladeniče« (Webster 1908, 99). V Senegambiji fantke pogoltne Nerrey, ki jih ima nekaj časa v svojem trebuhu, nato pa jih spet vrne na svet (Frobenius 1898 b, 199). V Afriki (Poroji) »neposvečeni mislijo, da velika pošast pogoltne fantke in da tisti, ki umrejo od ran, ostanejo v želodcu pošasti« (Loeb 1929, 264).

Takih primerov bi lahko navedli še dosti več, a stvar ni v količini primerov. Pojav kot tak je jasen, jasne so oblike njegove manifestacije. Ni pa jasno nekaj drugega – niso jasni vzroki, ki so ga spodbudili, ni jasno, kaj je pripravilo ljudi do tega, da so izvajali ta obred, kaj so pričakovali od njegovega izvajanja, niso jasne njegove zgodovinske osnove.

14. SMISEL IN OSNOVA TEGA OBREDA

Proučevanje samega obreda nam ne da nobenega ključa za njegovo razumevanje. Ta ključ nam dajo miti, ki ga spremljajo. Škoda samo, da so tam, kjer je bil obred živ, mite pripovedovali med posvetitvijo in so bili najstrože varovana skrivnost. Poznali so jih samo posvečeni. Niso jih odkrito pripovedovali in o njih niso govorili Evropejcem. Zapisani so bili šele takrat, ko so se zgodbe ločile od obreda, Evropejci so jih zapisali pozno, pri ljudstvih, ki so že izgubili živo povezavo z obredom, v Ameriki pa pri ljudstvih, ki so bila nasilno preseljena v rezervate, po spominih starcev, pogosto po angleško itd. Drugače povedano, imamo samo drobce mita, ki je z izgubo svoje sakralne narave že začel izgubljeni obliko. Kljub temu nas proučevanje takih mitov pripelje do naslednjega sklepa: bivanje v želodcu zveri je dalo povratniku magične sposobnosti, in sicer oblast nad zverjo. Povratnik je postal velik lovec. To razkriva proizvodno podlago obreda in mita. Njuna miselna osnova je predzgodovinska. Temelji na tem, da hrana prinaša poenotenje s pojedenim. Da bi se pridružil totemski

živali, postal ta žival in s tem vstopil v totemski rod, te mora ta žival pojesti. Použitje je lahko pasivno ali aktivno (prim. slepoto in nevidnost). V navedenih primerih imamo pasivno použitje, pogoltnenje. Vemo pa, da je ta komunikacija lahko potekala z aktivnim použitjem: med obredom so pojedli totemsko žival. Ne vemo, ali je posvečevanec, ki je vstopil v žival, pojedel košček tiste živali, ki je pojedla njega. Kot bomo videli, se v mitih to skoraj vedno zgodi.

Pri obravnavi mitov se moramo zavedati, da na mit ni mogoče gledati kot na popolnoma točno ilustracijo k obredu. Popolno ujemanje mita in obreda bržkone ni mogoče. Mit, zgodba, živi dlje kot obred. Kot smo že omenili, so bili miti včasih zapisani tam, kjer obreda niso več izvajali. Zato mit vsebuje poznejše poteze, poteze nerazumevanja ali določenega popačenja ali modifikacije. Tako bivanje v *želodcu* nadomesti bivanje v *gnezd* ali brlogu ali pa *ovijanje* zmaja ali kače okrog junaka ali junakinje. Po drugi strani se spremenijo tudi oblike blagra, ki ga da zmaj. Z izpopolnjevanjem lovskih pripomočkov odpade lovska magična narava tega blagra. Ostanje splošne magične sposobnosti, od katerih se dve razvijeta v posebno izrazitih in pogostih oblikah: sposobnost zdraviti in sposobnost razumeti jezik živali.

Oglejmo si najprej lovski blagor, ki ga da zmaj. V severnoameriškem mitu junak Tlomenatso vidi, da na vodi plava nekakšen ogenj. Jasno mu je, da je to Aigos (dvo-glavi zmaj). Zasleduje ga do njegovega brloga. Tam mu Aigos da košček prozornega kamna in popelje njegovo dušo skozi vse dežele. Junak se vrne. Naslednji dan ujame tjulnja, še dan pozneje dva itd. Te tjulnje mu je dajal Aigos (Boas 1895, 81).

Take predstave očitno temeljijo na tem, da lovska veščina ni v tem, da ubiješ žival (ubiti je ni težko), ampak da ti pride v roke, to pa je mogoče doseči samo na čaroben način. Lovsko srečo že zelo zgodaj povezujejo z magično srečo nasploh, s pridobitvijo magičnih moči. Ob zametkih poljedelstva v zmajevem želodcu najdejo poljske pridelke. Na Admiralskih otokih je zapisan mit, ki vsebuje naslednjo epizodo: »Zmaj je rekel: spolzi mi v trebuh. Zmaj se je razprl. Moški je spolzel noter. Šel je pogledat ogenj, šel je pogledat taro, šel je pogledat sladkorni trs. Šel je pogledat vse stvari.« Vse to junak vzame in odide. Tu je jasno, da vse to prinese ljudem. Meier, ki je ta mit zapisal ter ga objavil v izvorniku in dobesednem prevodu, dodaja: »Ta povest je skupno dobro vseh prebivalcev Admiralskih otokov« (Meier 1907, 652). Iz gradiv Nevermanna–Thileniusa vemo, da iz zmajevnega želodca niso dobili le ognja in prvih poljskih pridelkov, temveč tudi lončarstvo (Nevermann 1934, 3, 369).

Ta gradiva razkrivajo proizvodno osnovo obreda pogoltnenja pri iniciaciji in celo vrsto drugih obredov in mitov, ki so s temi obredi samo posredno povezani. Tako se v Avstraliji tisti, ki bi rad postal šaman, vrže v ribnik, kjer naj bi živele strupene kače, ki ga »ubijejo«. Zboli, izgubi pamet in tako dobi svojo moč (Elkin 1930/31). Enako je v Ameriki: »Človek, ki bi rad postal močan, krepak in neranljiv, ponoči plava v ribnikih, kjer živijo pošasti ali gromi. Če je dovolj srčen, da prenese njihovo navzočnost, od

njih dobi želeno moč« (Kroeber 1907 b, 328). Pri Tlingitih se je šaman, ki si je hotel pridobiti »novega duha«, »dal pogoltniti morju«, četrty dan pa se je znašel na drevesu, z glavo viseč navzdol (Frobenius 1898 b, 198).

Ti primeri kažejo, kako žival, ki pogoltne človeka, nadomestijo voda, kopanje v ribniku, kjer živijo kače, ali celo morje, ki ga »pogoltne« in izvrže.

Tako lahko ugotovimo: od zmaja (iz zmaja) ali druge živali v obredu pride lovec, v mitu pa veliki lovec, veliki šaman. Od tam tudi prinese prvi ogenj, ko se pojavi poljedelstvo, pa še prve poljske pridelke, od tam izvira tudi lončarstvo. Videli bomo, da bo sledil veliki poglavar, še pozneje pa bog. V zulujskem mitu se pogoltnjeni otroci vrnejo domov. »Takrat je bilo v deželi veliko veselje. Otroci so se vrnili k svojemu dedu ... in otroke so naredili za voditelje« (Frobenius 1904, 113). V afriškem mitu pri razmeroma kulturnem plemenu Basuto junaka pogoltne pošast. Vrne se domov, toda ljudje v njem ne prepoznajo človeka in ga silijo, naj izgine z zemlje (Frobenius 1898 b, 106). Tu imamo začetno obliko pobožanstvljenja. Nemara imamo v podobi Kronosa, ki požre svoje otroke in jih spet izbljuva, odmeve te predstave. In ali Kronos ne požre svojih otrok zato, ker je bog oče in s tem dá otrokom božanskost? V ta cikel spada tudi prerok Jona, ki ga pogoltne in izbljuva kit. Mar ni prerok prav zato, ker je bil v kitu? Radermacher, ki je temu primeru posvetil poseben članek, priznava, da ta motiv ostaja popolnoma nerazumljiv (Radermacher 1906). V luči tukaj navedenih gradiv pa se korenine tega motiva razjasnijo.

Za zdaj bomo sledili samo enemu momentu: momentu obrednega pogoltnenja in njegovemu odrazu ali ekvivalentu v mitih. Zmaj ali druga pošast je tu povsod predstavljena kot dobro bitje. Trenutno je popolnoma nejasno, kako se iz tega razvije boj. Že zdaj pa se vidi, kako hudo se motijo raziskovalci, kot je Frobenius, ki trdijo, da je dobri zmaj značilen za vzhodno Azijo, zmaj sovražnik pa za Evropo (Frobenius 1904,145). Dobri zmaj, zmaj dajalec je zmajeva prva stopnja, ki se pozneje sprevrže v svoje nasprotje. Evropa in Azija pri tem nimata nič.

15. PTIČJI JEZIK

Če smo se že dotaknili zmaja dobrotnika, se lahko, preden preidemo na proučevanje boja z zmajem, ustavimo pri motivu, ki neposredno izvira iz tukaj omenjenega kroga pojavov, in sicer pri motivu ptičjega jezika, ki se ga nauči junak.

V novogrški pravljici zmaj pogoltne kraljeviča, da bi ga naučil ptičji jezik, in ga spet izhrka (Hahn 1864, 23). V *Kalevali* (v XVII. runi) se Väinämöinen zato, da bi izvedel tri čarobne besede, dá pogoltniti velikanski pošasti. Tam zakuri ogenj in začne kovati. Pošast ga izhrka in mu ne dá le znanja treh besed, temveč mu pove zgodovino vesoljstva, dá mu vsevednost.

V dolganskem mitu dekle, ki ga junak osvobodi, reče: »Kako se ti lahko oddolžim, ker si me rešil? Če se me ne boš ustrašil, se bom trikrat ovila okoli tebe in ti poplačala za dobro delo. Kaj naj človek stori? Privoli. Zmaj se trikrat ovije okoli njega in mu pihne v levo uho.« Junaku se razkrije jezik ptic in rib (Dolganska folklor 1937, 101). Primerjava teh dveh primerov kaže, da je ovijanje okoli vratu poznejša oblika pogoltnenja, ko niso več dopuščali, da bi bilo pogoltnenje lahko nekaj dobrega. V vjatski pravljici kača, ki se ovije okoli vratu, »resda ne piči, ampak stiska« (ZV 106). Junak dobi vsevednost. Prej smo rekli, da so med obredom lahko pojedli košček totemske živali. S tem postane jasno, da se junak ne nauči ptičjega jezika zgolj s tem, da je pojedel in izhrkan, pač pa tudi s tem, da, nasprotno, sam poje ali polžiže košček ali kakšen drug delček kače, ali poje poparek ali juho iz kačjega mesa itd.

V samarski pravljici junak (ki se tu imenuje Stenka Razin) sreča pošast Volkodirja. »Pošast dvigne glavo in zagleda fanta; dahne vanj in se začne premikati proti njemu ... Volkodir ga vleče in ga hoče na mah pogoltniti.« Stenka zmaja razseka in v njegovem želodcu najde kamen, polžiže ga in »izve vse, kar je na svetu« (Sad. 110). V pravljici Hudjakova iz kačjega mesa naredijo gnjat, skuhajo juho in jo pojedjo, in od tega si junak pridobi znanje ptičjega jezika (Hud. 38). Motiv, da od použitja kače postane razumljiv jezik ptic, divjih živali in rib, je zelo razširjen v svetovni folklori (prim. Grimm, 17 – *Bela kača* – in vzporednice pri Bolteju in Polivki).

Goltanje je v teh primerih povezano z iniciacijo, kar dokazuje to, da je znanje ptičjega jezika mogoče pridobiti tudi na druge načine, katerih povezava z iniciacijo je nedvomna. Junak, denimo, pride h gozdnemu starcu ali modrecu in ta ga skuha v kotlu (ZV 30) ali ga trikrat vrže v peč (Sm. 72) ali pa ga kratko malo nauči (Af. 252).

V odnosu do motiva ptičjega jezika vlada v znanosti nekakšna zbežanost. Bolte ga povezuje s tem, da imajo ptice preroški dar in sodelujejo pri človekovi usodi, ga svariijo itd. Taka povezava je napačna, saj se junak ne nauči razumeti le jezika ptic, ampak tudi drugih živali. Ne pojasnjuje niti tega, zakaj mora pojesti prav kačo. Weicker to pojasnjuje s tem, da so kače živalske duše (Weicker 1902, 25). V luči naših gradiv je stvar videti drugačna. Lahko izrazimo predpostavko, da motiv vedežnega znanja, še zlasti jezika ptic, izhaja iz obredov, pri katerih je bil fant pogoltnjen in izbljuvan ali je sam pogoltnil košček ali delček živali, s čimer si je pridobil magične sposobnosti. Prvotno so s tem pridobili čisto lovske sposobnosti, pozneje pa sposobnosti, povezane z lončarstvom, poljedelstvom itd. Sorazmerno s tem, kakor je človek obvladoval naravo in proizvodnjo, je odpadala magična narava teh sposobnosti in veščin, toda tiste sposobnosti, pri katerih je človek še vedno ostajal nemočen, si je – vsaj v mitu (Melampus idr.) – še vedno pridobival s sodelovanjem kač. Sem spada tudi sposobnost razumeti jezik ptic in živali, odmev nekoč pridobljene lovčeve popolne oblasti nad voljo živali, ki naj bi jo moč obreda prisilila, da postane poslušno orodje v človekovih rokah in služi njegovi volji.

Sledove pogoltnjenja z namenom povečanja magičnih ali čarovniških moči sporadično srečamo ne le v pravljicni, pač pa tudi v srednjeveški legendarni književnosti. Imamo jih, na primer, v povestih o Salomonu. V talmudski legendi Salomon gradi svetišče z Asmodejevo pomočjo. »Modri kralj se je hotel od demona česa naučiti, vendar ni bilo ne časa ne priložnosti.« Po končani gradnji svetišča Salomon ostane sam z Asmodejem in ga začne izpraševati. »Snemi mi verigo,« reče Asmodej, »pa ti bom pokazal svojo mogočnost in te povzdignil nad vse ljudi.« Salomon ga uboga. »Pogoltnil je Salomona in ga izbljuval 400 parasangov od sebe« (Veselovski 1921, 136). Iz nadaljevanja resda sledi, da je Salomon kaznovan zaradi mnogoženstva (Asmodej potem, ko izbljuva Salomona, sam postane kralj), a to je poznejša reinterpretacija, ki je v nasprotju z začetkom legende. Salomon je pogoltnjen, da bi si pridobil Asmodejevo modrost.

16. DIAMANTI

Pravljica včasih pripoveduje, da junak v zmajevem želodcu ali glavi najde diamante ali drage kamne in da mu jih zmaj podari. »V glavi pa so bili dragi kamni« (Nikiforov 1936, 205). »Pojdi onkraj morja k zmaju ognjenemu po drage kamne« (Sm. 362). »Začel je rigati in je izrigal iz sebe dragi kamen« (Sad. 6) itd.

To podrobnost imamo tudi že na stopnji predrazrednega mita. Boas navaja primer, ko zmaj dá »košček prozornega kamna« (Boas 1895, 82). Povezavo s pogoltnjenjem in izriganjem ohranja ruska pravljica, in to nas navaja na misel, da imamo tudi tukaj povezavo s posvetitvenim obredom. Videli smo že, da tudi v telo posvečevanca vstavijo kristale. Kamena strela, kremen, ima veliko vlogo v šamanizmu v njegovih najzgodnejših nam znanih stadijih. Radcliffe-Brown pravi: »Močno je razširjena povezava kremenovih kristalov z mavrično kačo, in po vsej Avstraliji ti kristali spadajo med najpomembnejše čarobne substance, ki jih uporablja šaman« (Radcliffe-Brown 1930/31, 342).

Po eni strani je s tem povezano to, da dekleta v pravljici položijo v stekleno krsto (gl. pogl. IV, § 10), po drugi strani pa je s tem povezana kristalna gora, v kateri biva zmaj, ter to, da carična sedi na steklenem stolpu, s katerega jo na čarobnem konju skuša sneti junak (gl. pogl. VIII, § 8).

17. GOLTALEC-PRENAŠALEC

V vseh navedenih primerih je bil zmaj dobro bitje, dajalec magičnega znanja in mogočnosti. Tak dober zmaj se v repertoarju pravljice združi s sovražnikom človeškega rodu, pošastjo, ki jo je treba uničiti. To, da je zmaj dvolično bitje, so opazili že zdavnaj. Sternberg večkrat govori o dualizmu v predstavah o zmaju. Ta »dualizem« je nastal v procesu razvoja predstav o zmaju. Ne gre za dva različna zmaja, temveč za dve stopnji v njegovem razvoju. Prvotno dober zmaj se pozneje sprevrže v svoje nasprotje. In šele tedaj nastane predstava o zmaju pošasti, hudobnem zmaju, ki ga je treba ubiti, in oblikuje se tisti siže boja z zmajem, ki se v zgodovini ne razvija sam po sebi, ne evolucijsko, ne imanentno, marveč kot posledica protislovja med njegovimi prvotnimi pomenskimi oblikami ter novimi oblikami družbe in njene kulture.

Začnimo z ugotovitvijo, da v množici primerov, tako v obredih kot v mitu, sam goltalec (pošast, zver, zmaj) ostane na mestu, premikajo pa se pogoltnjeni: tako otroci odidejo z doma, pošast jih pogoltne, izbljuva in nato se vrnejo domov. So pa tudi miti drugačne narave. Junak je pogoltnjen, nato ga goltalec v svojem želodcu prenese v drugo deželo in ga tam izhrka ali pa se junak sam izreže iz njega. Tega goltalca junak pogosto ubije, in tu se skriva začetek boja z zmajem. Te mite, ki so izredno široko razširjeni pri predrazrednih ljudstvih, si moramo pobliže ogledati.

Od kod se je lahko vzela predstava, da goltalec prenese junaka v drugo carstvo? Trdimo lahko, da imamo tu pred seboj razvoj nekaterih elementov, ki so embrionalno lastni obredu. Veljalo je, da je tisti, ki je bil v želodcu zveri, obiskal carstvo smrti, oni svet, pa tudi sam je menil, da je bil tam. S tem ko je lezel skozi zmajev trebuh, je lezel v drugo deželo. Žrelo zveri je tu pogoj za prehod na oni svet. Tako v tatarski pravljici junak reši dekle, zmajevo hčer. Iz hvaležnosti mu ta reče: »Ne boj se strašljive podobe mojega starša (se pravi zmaja). Da bi prišla v njegovo carstvo, morava iti najprej skozi drobno matero, nato pa še skozi očetov trebuh. Strašen mrak naju bo obdajal na tej poti, in ta pogled bo neznosen za slabotno srce. A to je edina pot v naše carstvo. Zato pa te bo car zmaj pričakal s častmi in milostmi in te nagradil za pogumno dejanje« (Pravljice in legende krimskih Tatarov 1936, 169).

Vendar se je v zavesti nosilcev teh obredov in sižejev očitno zgodilo nekaj, kar ni več ustrezalo njihovim prvotnim oblikam. Mit jasno kaže, da se je tu razvil občutek za prostor in premikanje. Pojav prostorskih predstav je povzročil, da so goltalca premaknili z mesta in ga poslali na dolgo pot. Predstavo o carstvu smrti teriomorfnega videza zamenja predstava o deželi smrti kot o *daljni deželi*. Popolnoma očitno je, da so se take predstave lahko pojavile samo pri ljudstvih, ki prostora niso ozavestila s filozofskim razmišljanjem, temveč so ga doživela gospodarsko, torej pri ljudstvih, ki so hodila na dolga potovanja. To so bili prebivalci otokov in obal. In res, mit o goltalcu-prenašalcu je predvsem morski mit. Junak je v želodcu prenesen po morju,

in goltalec ima obliko velikanske ribe. Dalje: s tem ko pripovedovalec premakne goltalca z mesta, v bistvu premakne smisel pogoltnenja. »Gozd« nadomesti z morjem. To pomeni, da gozdna lovna divjad ni več edini vir preživetja in da so ustrezni obredi izgubili svoj smisel. Obenem pa ta sprememba ne pomeni tako globoke revolucije, da bi popolnoma uničila in izročila pozabi stari obred in siže. Raziskovalec vidi povezavo zelo jasno, nosilec mita pa jo je že pozabil, čeprav je v marsičem še ohranil stare oblike. Nepremično se spremeni v premično, strašno v avanturistično in celo komično, potrebno pa v nepotrebno in škodljivo. Junak si v teh primerih ne pridobi več nikakršnih magičnih lastnosti. Nasprotno, v goltalcu vidi sovražnika in ga po pogoltnenju ubije, ubije ga, ko je v njegovem želodcu, porazi ga od znotraj. Tu se skriva začetek boja z zmajem.

Navedli bomo nekaj izbranih primerov. Gradiva je toliko, da zadošča za samostojno knjigo. Taka knjiga celo že obstaja. To je Frobeniusovo *Stoletje sončnega boga*. Tu so dokaj skrbno zbrani tovrstni miti. Na žalost pa je bilo avtorjevo delo zaman, saj je zanj že od vsega začetka kit morje, junak, ki ga ta pogoltni, večerno sonce, junak, ki pride iz kita, pa jutranje sonce.

Povezave z obredom ter povezave z gospodarskim in socialnim življenjem ljudstev se avtor ne dotakne in ju niti ne vidi.

18. BOJ Z RIBO KOT PRVA STOPNJA BOJA Z ZMAJEM

Nobenega dvoma ni, da je mit o človeku, pogoltnjenem in odnesenem v drugo deželo, zelo kompleksen pojav po vzrokih, ki so ga ustvarili, in po raznolikosti njegovih povezav. Tu ne bomo proučevali celotnega kompleksa tega mita, še zlasti ne momenta prenosa. Pozorni bomo zgolj na tiste vidike, ki pripeljejo do boja z zmajem.

Najprej si oglejmo nekaj primerov, v katerih pride do prenosa brez vsakršnih elementov boja. V Mikroneziji obstaja mit o fantku, sinu jegulježa. Ženske ga dražijo, ker nima očeta. Odpravi se iskat očeta, skoči v vodo. Tam vidi jegulježa z velikanskim razprtim žrelom. Vanj vrže dve bruni, se pravi, vstavi jih v žrelo, da se ne bi zaprlo, in sam skoči vanj. Od tod ga pograbi morski pes in ga prinese k neki obali, kjer je veliko želvjih oklepov. Na isti način se vrne v žrelo morskega psa in od tam domov, kjer se oženi (Frazer 1913–1924, 2, 195). Tu vidimo, da je pogoltnjeni junak prenesen k drugi obali. Želvji oklepi so tukaj očitno zamenjali kristal ali kremen, ki dajeta magično mogočnost.

Ta primer kaže očitne znake usihanja. Pogoltnenje je tukaj brez vsake potrebe podvojeno. Želvji oklepi nimajo čarobne moči. Poroka ni vezana na predhodno pogoltnenje in vrnitev: v obredu je to pogoj za poroko. Preidimo zdaj na druge, bolj tipične in razširjene primere.

Oče fantku nekaj naroči. Ta pa ne uboga, steče k vodi in se skupaj s tovariši s čolnom odpelje na morje. Na lepem se čoln začne majati in tresti. Neubogljivi fantek pade v vodo in v tistem ga pogoltno velika riba. Nekaj časa leži v njej, potem pa postane lačen. Razgleda se in vidi, da nad njim visijo jetra ribe. Začne jih rezati s školjko. Ribo zaboli in izhrka ga. (Frobenius 1904, 91).

V prejšnjem primeru pogoltnenje ni imelo za goltalca nobenih posledic. Tu pa junak odreže ribi jetra in jih poje. Težko je reči, ali je to odmev nekdanjega puščiča koščka živali med obredom ali ne. Vsekakor pa je ta motiv zelo razširjen, in za to puščičje ima junak različne izgovore. Ribo zaboli in junaka izhrka. Vidimo, da je za izhrkanje potrebna neka motivacija. Samo po sebi ni več razumljivo. Omenimo lahko, da riba ostane živa in da tu še ni nikakršnega boja z goltalcem.

Včasih junak v ribi zakuri ogenj, da bi prišel iz nje, torej se s tem upre. Neki poglavar s pomočjo ptic zgradi čoln. Junak prosi, naj ga vzame vanj. Po dolgem pričkanju ga vzamejo s sabo. Med potjo jih kit pogoltno s čolnom vred, a junak vstavi v kitovo žrelo kopji, tako da ga ne more zapreti. V kitovem želodcu vidi svoje pokojne starše. Da bi se rešil, zakuri velik ogenj. Kit se zvija od bolečin in odplava k plitvini. Skozi odprto žrelo vsi pridejo ven skupaj s čolnom. Znajdejo se v deželi lune, kjer vlada izobilje. Z istim čolnom se vrnejo.

V tem primeru junak vidi v ribi umrle starše. To kaže, da se že v ribi znajde v bivališču mrtvih. V ribi junak na splošno včasih sreča veliko mrtvih in živih, ki jih je pogoltnila pred njim, in jih odpelje ven. Temu motivu tu ne bomo sledili. Omenimo le, da tudi ruska pravljica pozna prenos junaka v ribi, pozna tudi kurjenje ognja v ribi (Af. 240, Af. 242, var.; ZV 138, ZV 134 idr.). Ogenj v ribi je nasploh razširjen motiv. Nerazumljiv je, če ne vemo, da ljudje v obredu in mitu iz goltalca dobijo vse prve stvari, med drugim tudi ogenj. Kot vemo, posvečevanca v goltalcu včasih tudi ožgejo. V tej pošasti gori strašen ogenj. Zato v mitu fantki, ki pridejo iz ribe, pogosto potožijo, da je v ribi vroče, ali, kot v tem primeru, sami v njej zakurijo ogenj, da bi se rešili.

Vse to kaže, da je obred že pozabljen, da se njegove sestavine uporabljajo za umetniško ustvarjanje. Lahko jih obravnavamo kot okvaro, kot deformacijo, a ti primeri kažejo ustvarjalno predelavo mita – odmiranje starega in porajanje novega. Pogoltnenje in izhrkanje ne ustrezata več niti oblikam proizvodnje niti oblikam socialnega življenja ali ideologiji ljudstev. Pešata. Videli smo že, kako je izhrkanje motivirano v mitu: sproži ga bolečina. Izhrkanje v pravljici v celoti odpade, požrtje kot umetniško izrazitejši moment pa se obdrži dlje. Pogoltnjeni ni več izhrkan, temveč se izreže. Poglejmo primer:

»Pred mnogimi leti je neki človek po imenu Mutuk lovil ribe s skale, ko se mu je vrvica na lepem zapletla, in skočil je v vodo, da bi jo sprostil. Takrat je mimo priplaval morski pes in ga pogoltnil, ne da bi ga poškodoval. Morski pes je odplaval na sever. Mutuk je začutil toploto in si je rekel: »Zdaj sva v toplih vodah.« Ko se je pes potopil

globlje, je Mutuk začutil mraz in spoznal, da sta se spustila v globino; končno je pes zaplaval k otoku Boigu in ob oseki ga je vrglo na obalo. Mutuk je začutil, da na ribo padajo sončni žarki, in spoznal, da je na kopnem. Tedaj je vzel ostro školjko, ki jo je nosil za ušesom, in začel sekati telo morskega psa, dokler ni naredil dovolj velike odprtine. Ko je lezel iz svoje ječe, je opazil, da so mu izpadli vsi lasje« (Frobenius 1904, 62).

V tem primeru zbuja posebno pozornost izguba las. Tudi to je zelo razširjena poteza teh mitov. Za Frobeniusa je stvar jasna: izguba las pomeni, da jutranje sonce nima žarkov. Mi pa ta moment pojasnimo tako, da je posvetitev pomenila »postrizženje«, da so med obredom lase pobrili ali osmodili ali skrili pod poseben ovoj (o plešcih v pravljici gl. pogl. IV, § 15).

Opozorimo lahko tudi na raznovrstnost vzrokov, iz katerih je junak pogoltnjen. Junak skoči v vodo, ker se norčujejo iz njega, ali se odpravi s čolnom in s tem krši očetovo prepoved ali s čolnom odpluje na popotovanje ali skoči v vodo zato, ker se mu je zapletla vrstica ali je izgubil trnek itd. itd. Skratka, pripovedovalec ne ve, zakaj se mora junak nujno znajti v vodi in biti pogoltnjen, in vsak pripovedovalec to motivira drugače.

To, da motiv, pri katerem se junak izreže iz goltalca, zamenja izhrkanje, kaže naslednji primer: fantek lovi ribe in predlaga carju rib, naj prime. Riba ga pogoltne skupaj s čolnom. Da bi prišel ven, mesari kitovo srce. Riba ga poskusi izrigati, a se ji ne posreči. Fantek sliši, kako ribino telo prasketa po pesku. Pridejo galebi, razkljuvajo ribo in fantek pride ven (Frobenius 1904, 93).

Ta primer je za nas v marsičem zelo pomemben. Prvič, vidimo, da se izhrkavanja tu še zavedajo, je pa že odpravljeno. Mesarjenje srca, ki ima v prejšnjih primerih čisto utilitaren vzrok (fantek odreže jetra, da bi si potešil lakoto), ima tu namen pokončati goltalca, torej imamo spet moment upora, imamo uboj goltalca. Nadalje je ta primer zanimiv zato, ker goltalčevo telo odprejo od zunaj. Najpogosteje to naredijo živali, v tem primeru galebi. Pokažemo lahko, kako je goltalec premagan od znotraj in od zunaj in kako se težišče postopoma prenaša na premaganje od zunaj. Navedimo še en podoben primer. Tu goltalca odprejo ljudje. Dva brata sta na morski obali. Pojavi se kit in dasta se mu pogoltniti. V kitovem trebuhu vidita srce in ga odrežeta. Kit umre in naplavi ga na obalo. Pridejo ljudje, začnejo rezati kita in iz njega prilezeta brata. »Ko sta zagledala drug drugega, sta se zasmejala: v kitovem trebuhu sta izgubila lase, tako vroče je bilo v njem« (Boas 1895, 102).

Pri tem primeru je po analizi gradiv vse popolnoma jasno. Tu je zanimiva neka res izjemna podrobnost: ko fantka prideta iz kita, se smejeta. Ritualno naravo smeha smo obravnavali v posebnem delu (Propp 1939).

Iz navedenih primerov bi lahko dobili vtis, da je ta mit izključno morski in vodni. Res je predvsem vodni. Kot bomo še videli, je povezan z vodno naravo

zmaja. Ljudstva, ki so živila globoko v gozdovih, odrezana od sveta, in ki niso poznala premikanja in trgovanja, so se razvijala počasneje. A tudi tu je bil razvoj podoben, le da počasnejši. Tu je gradiva precej manj, in slika je manj jasna. Kljub temu moramo navesti tudi tak primer: junak odhaja z doma in oče ga opozori, da bo srečal volka, ki ga bo vdihnil ali vsesal vase. V resnici ga sreča in se mu začne rogati: »Res si imeniten! Res me vsesavaš vase!« Junak se pretvarja, da se upira, da se nehote približa žrelu, nato pa skoči vanj. »Notri najde ljudi. Nekateri so še živi, drugi že skoraj mrtvi, od tretjih pa so ostale le še kosti. Nad sabo zagleda viseče srce. Tedaj reče: »Dajmo, plešimo! Pojte, jaz pa bom plesal!« Ljudje začnejo peti. H glavi si pritrdi nož in začne plesati. S tem nožem zadene volkovo srce, ga ubije, razreže, osvobodi vse, ki so v njem, in odide (Kroeber 1907 c, 85). Če je bil prej junak tisti, ki je bil pogoltnjen, je zdaj junak oni, ki pokonča goltalca. Če so v prejšnjih primerih goltalca odprli, ker je pogoltnil junaka, je tu že nasprotno: junak vstopi v goltalca z namenom, da ga ubije. Če je bil v obredu junak tisti, ki je bil pogoltnjen in izbljuvan in je postal junak prav zaradi tega, je v tem mitu junak tisti, ki ubije svojega goltalca. Jasno je, da preobrat, do katerega je prišlo v mitu, odraža preobrat v socialnem življenju ljudstva. Junak se volku roga in mu skoči v žrelo. Nekateri primere roganja smo že videli. Poleg tega tukaj vidimo, da junak v goltalčevem trebuhu sreča umrle. Mrtveci, ki ležijo v pošasti, trupla, kosti in drugi atributi smrti znotraj goltalca ali v koči smrti – ta slika nam je znana iz karakterizacije obreda. Manjka le še to, da jih junak oživi, pa bi imeli tipično sliko začasne smrti. Tako oživljanje je tu racionalizirano in je prevzelo obliko osvoboditve ljudi, ki so v volku in lahko zdaj odidejo iz njega. Zanimivo je tudi, da znotraj volka plešejo.

Prenos težišča junaštva pripravlja neko izjemno pomembno novost v zgodovini tega mita. Za vse obravnavane primere je značilna ena poteza: pripoved se gradi na *enem* liku. Magično junaštvo nadomestita osebna srčnost in pogum. V tem, da si pogoltnjen, ni več ničesar junaškega. Opazimo lahko, da prenos težišča ustvari nov lik. Mit se gradi na *dveh* likih: eden je pogoltnjen, drugi pa prvega osvobodi. Junak ne postane tisti, ki je pogoltnjen, temveč oni, ki pogoltnjenega osvobodi. V Ameriki (pleme Nutka) je bilo zapisano: »V Hellgatu je živel velikanski kit z imenom »požiralec skupaj zvezanih Čolnov«. Mimo tega kraja so se vsi vozili izredno previdno. Nekoč se je junakova mati peljala tam mimo z majhnim čolnom. Čoln je odneslo od obale, pojavil se je kit in pogoltnil čoln z žensko vred. Ko je junak izvedel, kaj se je zgodilo z materjo, se je sklenil maščevati. Skupaj z brati se je po reki spustil do morja. Začeli so peti pesem. Ko so jo dvakrat zapeli, se je voda razmaknila in kit je pogoltnil čoln. Junak je zavpil bratom, naj usmerijo čoln naravnost v trebuh. V trebuhu so kitu prerezali čreva in mu odrezali srce. Od tega je umrl. Odnoslo ga je k obali. Na obali so živali (ptice, polži, riba idr.) kitu odprle trebuh in vsi so prišli ven. V kitovem drobovju je bilo tako vroče, da je eden od bratov izgubil vse lase« (Frobenius 1904, 82).

Ta zgodba vsebuje motiv boja z zmajem na stopnji predrazredne družbe. Po eni strani je siže blizu pravljici. Imamo pogoltnenje (v pravljici ugrabitev) ženske, boj s pošastjo in osvoboditev ženske. Obenem pa boj še poteka v starih oblikah: junak se mora za to, da bi ubil goltalca, vreči v njegov želodec, goltalec mora tudi njega pogoltniti.

Popolnoma naravno je, da so pogoltnenje, ki izvira iz obreda in se v mitu še ohranja, nadomestile druge oblike boja. In res, zasledimo lahko, kako pogoltnenje zamenjajo nadomestne oblike požrtja, goltalec pa ni več ubit od znotraj, temveč od zunaj. To je nadaljnji korak v razvoju tega sižeja. Lahko navedemo primer, pri katerem je prehod od požrtja in pokončanja od znotraj k premaganju od zunaj še posebno jasen.

Pošast Tsekis požre vse ljudi, ostaneta samo starec in vnučinja. Junak, prišlek, izve za to. Dekletu nadene čarobni pas iz kače Sisiutl in ga pošlje po vodo. Tsekis pogoltni dekle s čarobnim pasom vred. Medtem ko je dekle v želodcu pošasti, junak poje magično pesem: »Sisiutl, oživi, prebudi se in jo ubij!« Pošast izplava in se zvija v predsmrtnih krčih. Junak jo ubije s svojimi puščicami in izvleče dekle (Frobenius 1898 b, 195).

Zakaj junak v zmajev želodec pošlje dekle, iz tega mita ni jasno, je pa jasno iz njegove zgodovine: tu imamo odraz tradicije, da je treba za to, da ubiješ požiralca, nekaj časa prebiti v njem. In čeprav je požiralec premagan od zunaj, mora tudi v zmaju biti človek. Značilno je tudi, da je od znotraj uporabljeno magično sredstvo, od zunaj pa čisto navadno racionalno sredstvo – lok in puščica.

Pešanje uboja od znotraj in krepitev uboja od zunaj približata ta motiv njegovim sodobnim pravljичnim oblikam. Zamenjave se nadaljujejo. Za to, da bi premagali zmaja, mu je treba kaj vreči v žrelo, toda to ni več nujno vselej človek.

V žrelo mu mečejo vroče kamne. Primer: pošast živi v jezeru in požre vse ljudi, ki pridejo po vodo. Junak (prišlek) razbeli kamne in jih zmeče pošasti v žrelo, nato pa jo razseka na kose. Ti kosi se spremenijo v užitne ribe (Frobenius 1904, 96). Tu še ni čisto pozabljeno, da od požiralca prihajajo blagri, prve stvari: deli njegovega telesa se spremenijo v užitne ribe. Drug primer: kača požre vse ljudi. Ostane le neka nosečnica. Rodi dvojčka. Fantka ponudita kači vino iz sagove palme. Kača razpre žrelo, onadva pa ji vanj vržeta razbeljene kamne (Frobenius 1904, 70).

In končno, ko izgine metanje magičnih predmetov ali razbeljenih kamnov v žrelo, ostane čisti boj z zmajem. Ženski se kopata. Dve pošasti (Kurrea – po Frobeniusu aligatorja) ju pogoltneta. Kači se odplazita v jamo, ki z vodo napaja reko. Vzameta (pogoltneta) vso vodo in reka presahne. Mož pogoltnjenih žensk kači izsledi in ju premaga s kopji. Voda spet začne teči. Razpara jima trebuha in osvobodi ženi (Frobenius 1904, 73).

V tem primeru je žrtev še vedno pogoltnjena. Ta zmaj je vodno bitje, o čemer bomo še govorili. S popolnim izginotjem pogoltnenja bomo dobili boj z zmajem v

oblikah, ki jih poznamo. Toda enako, kot lahko izsledimo zamenjavo pogoltnenja junaka, lahko izsledimo tudi nadomestne oblike pogoltnenja ženske. Tu je primer, ki ne vsebuje več nobenega pogoltnenja, vseeno pa še ni čisto pretrgal z njim. Ženski se kopata. Vidi ju skat, vzame ju na svoj trn in odplava. Junaka se spopadeta z njim s kopji in ga ubijeta. Zakurita ogenj, da bi oživila ženski. Pustita mravljam, da ju opikajo, od česar oživita (Frobenius 1904, 74). Odnosenje na hrbtu je popolnoma očitna zamenjava za odnesenje v želodcu. Tudi povezava z ognjem ni pozabljena, je pa deformirana: ogenj se uporablja za oživitev umrle – zadnji odmevičasne smrti. Ko te podrobnosti odpadejo, dobimo boj z zmajem v njegovi sodobni obliki. Navedimo dva primera. Junak popotnik sreča dekle s kuhanim rižem in mesom, ki ju nese z maju v vodnjaku. Junak s sabljo odseka z maju glave (Frobenius 1898 b, 70). Drugi primer: močvirska kača vsako leto zahteva žrtev. »To je bil zakon, katerega pravice in izvora ni nihče poznal.« Dekle odpeljejo. V pravem trenutku se pojavi junak na konju in kačo premaga (Frobenius 1904, 121).

Tu bomo za zdaj prekinili svoje proučevanje. Poskusili smo skicirati shemo razvoja sižeja in izsledili, kako se na podlagi enega motiva (pogoltnenja) razvije drug (boj z zmajem). Toda zasledili smo le eno od korenin motiva. Na vprašanje, zakaj junak ubije zmaja, še ne moremo dati izčrpnega odgovora. Nekaj pa je jasno že zdaj: ubije ga zato, ker je v življenju ljudstev prišlo do sprememb, zaradi katerih je stari siže postal nerazumljiv, zato so ga spremenili v skladu z novo ideologijo. Omenimo lahko, da arhaične oblike niso vselej izpričane pri najbolj prvobitnih ljudstvih. Tako celo ruska pravljica vsebuje prenos v ribi, zanetenje ognja v njej in izhrkanje junaka v oblikah, ki so osupljivo podobne ameriškim gradivom. Zato najbolj arhaični primeri niso nujno zapisani pri najbolj prvobitnih ljudstvih. Nasprotno pa ni mogoče: novost se uvede šele tedaj, ko za to obstaja ustrezna podstat. Na splošno evolucija ustreza kulturnim stopnjam ljudstev. O tem, kaj sproži moment preobrata, smo že govorili. Tu je značilen razvoj druge podrobnosti: zmaj ali gohtalec je najprej premagan s puščicami, nato s kopji, pozneje z mečem. Jasno je, da je z mečem lahko premagan samo pri ljudstvu, ki pozna metalurgijo in kovaštvo. Zadnja primera sta zapisana pri Kabilih. Kabili za nas niso zanimivi sami po sebi, temveč s stališča stadija gospodarskega razvoja. To je stalno naseljeno ljudstvo, ki goji oljke in sadno drevje, zelo skrbno obdeluje njive, že dolgo pozna lončarstvo in kovaštvo. Poleg tega je to pogumno in bojevito ljudstvo. Prav v tem stadiju se pojavita meč in konj. Fevdalna ureditev pozneje obleče zmagovalca nad zmajem v viteški oklep. S spremembo oblike boja se pri Kabilih spremeni tudi narava zmaja: ta prevzame poljedelsko naravo; zmaju vsako leto žrtvujejo dekle – primer, ki ga bomo še obravnavali. Pri njih figurirata riž in meso. Tako se siže ne razvije sam od sebe, marveč njegov razvoj pogojujejo spremembe v gospodarskem življenju in socialni ureditvi ljudstev.

19. SLEDOVI POGOLTNENJA V POZNIH PRIMERIH BOJA Z ZMAJEM

Osnovno tezo, da je motiv boja z zmajem nastal iz motiva pogoltnenja, lahko podkrepimo z analizo nekaterih primerov boja z zmajem pri ljudstvih, ki so dosegla razredni razvoj. Če po eni strani v gradivih o predrazrednih ljudstvih najdemo prihodnji boj z zmajem, so prav tako lahko, nasprotno, v poznejših gradivih navzoči očitni sledovi nekdanjega pogoltnenja. Resda takih primerov, ko junak med bojem skoči z mahu v žrelo, v ruskem repertoarju ni, na splošno pa niso tako redki.

V babilonskem mitu o stvarjenju sveta je rečeno: »Ko je Tiamat odprla usta, kolikor je mogla, je (Marduk) dovolil Imhulluju vstopiti, da ne bi mogla ust spet zapreti« (Gressmann 1926, 119). S tem se začne spopad. Ni čisto jasno, kje je ta kraj. Gressmann razloži Imhulluja kot zlobni veter. Ne ve se, zakaj naj bi veter preprečil Tiamat, da zapre usta. Veter navadno povzroči zmaj, da bi junaka vsesal. Po drugi strani se v takih primerih v zmajevo žrelo vstavi kopje, ki prepreči z mahu, da bi žrelo zaprl. Kopje imamo tudi tukaj: »Postavil je kopje, razrezal njeno telo, njeno drobovje je razrezal, razrezal ji je srce« (Gressmann 1926, 119). To si moramo predstavljati tako, da ji Marduk vstavi kopje v žrelo in vstopi v njen trebuh. Tu mesari njeno drobovje, ji razreže srce, ji razreže telo in pride ven. Res pa nikjer ni naravnost povedano, da Marduk vstopi v zmajevkin trebuh. A to lahko razberemo, in tako to razume tudi Gressmann, ki je napisal tole opombo: »Skupaj z drugimi vetrovi vstopi v njen trebuh.« Tako to mesto razume Budge, izdajatelj in prevajalec tega besedila za Britanski muzej. »Na sedmi tablici (Gressmann 1909, 18) je o Marduku rečeno, da je »vstopil v sredino Tiamat«, in ker je to storil, mu pravijo »Nibiru«, se pravi »tisti, ki je vstopil« in »tisti, ki je zagrabil sredino« (t. j. drobovje)« (Budge 1921, 20).

Junakov vstop v zmajev trebuh tu ni dovolj prepričljiv. Popolnoma jasen je v antičnem gradivu. Herakles je v skladu z eno od verzij mita o njem zato, da bi rešil Heziona, skočil v zmajevo žrelo, tam ostal tri dni in v tem času zaradi vročine v drobovju zverj izgubil vse lase, nato pa je od znotraj razrezal zverj trebuh (Siecke 1907, 15). Podoben je tudi tisti mit o Jazonu, ki je, sodeč po ikonografskih spomenikih, pripovedoval o tem, kako se je Jazon v Kolhidi zato, da bi dobil zlato runo, vrgel v žrelo zmaja stražarja in ga tako ubil. Ta verzija je znana po upodobitvi na atiški vazi (Radermacher 1903, 66). Zelo jasno sliko boja znotraj zmaja prinaša Geseriada (zgodba o Geser kanu). Tiger, velik kot gora, »opazi človeka dan poti daleč, pogoltno pa ga pol dneva poti daleč,« se pravi, da ga vdihne vase kakor prej omenjeni ameriški volk. »Geser ... čudodelno prodre v tigrovo žrelo, nato pa ravna takole: z obema nogama se opre ob tigrova spodnja podočnika, z glavo se dotika neba, s komolci pa čeljusti.« Njegov sopotnik in tovariš pravi o njem: »Mojega milostljivega kana ... je pogoltnil kakor gora velik črno-pisan tiger.« Vitezi ga napadejo od zunaj, Geser pa ga ubije od znotraj (Geseriada 1935, 91–97). Tu sta še popolnoma jasno združena motiva

pogoltnenja in boja. Enako je v beluški pravljici: »Zmaj se je obrnil proti Džangetu in vdihnil zrak, da ga pogoltne; on pa si je pred čelom držal meč. Zmaj se mu je približal, a takoj ko ga je pogoltnil, je sam razpadel na dva dela« (Beluške pravljice 1932, 125). Spomnimo se, da se tudi v Eddi Odin vrže v žrelo volka Fenrisa.

20. SKLEP

Iz vseh teh gradiv lahko naredimo naslednji sklep.

Motiv boja z zmajem se je razvil iz motiva pogoltnenja. Prvotno je bilo pogoltnenje obred, ki so ga izvajali med posvetitvijo. Ta obred je dal mladeniču ali bodočemu šamanu magične sposobnosti. Odraslih predstav v pravljici so, po eni strani, dragi kamni, ki jih najdejo v zmajevi glavi ali trebuhu, po drugi strani pa pridobitev znanja živalskega jezika. Pozneje to odpade, ne razvija se naprej. Pogoltnenja ne doživljajo več kot blagra, pač pa do njega pride po naključju. Povezava z obredi se izgublja. Vnese se nov moment, moment premika junaka v notranjost goltalčevega želodca. V tem stadiju se pojavijo utilitarni momenti: goltalcu junak odreže srce ali jetra in jih poje. V nadaljevanju postanejo miti kompleksnejši z vnosom drugega lika: eden je pogoltnjen, drugi pa ga osvobodi tako, da se vrže v isto žrelo in goltalca mesari od znotraj. Premestitev v notranjost zmaja v tem stadiju odpade. Pojavijo se substituti: namesto sebe junak vrže v žrelo vroče kamne ali čarobna sredstva, ki goltalca pokončajo od znotraj, sam junak pa ga ubije od zunaj. Oblike tega uboja se postopoma spreminjajo. Junak ubije goltalca s puščicami, kopjem, sabljo, poseka ga s konja. Temu sledi neposreden prehod na oblike boja z zmajem, ki jih imamo v pravljici. Po nastanku razredne družbe se oblike boja v glavnem ne spreminjajo. V nekaterih primerih lahko še pokažemo sledove pogoltnenja tudi v poznejših oblikah boja z zmajem.

To evolucijo so sprožile spremembe v gospodarskem življenju in socialni ureditvi. Ko odpade obred, se smisel pogoltnenja in izhrkanja izgubi, nadomestijo ju različne prehodne oblike in nato popolnoma izgineta. Težišče junaštva se s pogoltnenja prenese na uboj goltalca. Oblike in orodja se spreminjajo v odvisnosti od orodij, ki jih ljudje dejansko uporabljajo. Čim višja je kultura ljudstva, tem bližje so oblike boja tistim oblikam, ki jih najdemo v sodobni pravljici. Ko se pojavijo stalna naselitev, živinoreja in poljedelstvo, je ta proces končan.

III. JUNAK V SODU

21. BARKA PRENAŠALKA

Preden nadaljujemo analizo zmaja, se moramo ustaviti in v svoje proučevanje vključiti še en motiv, ki v luči navedenih gradiv dobiva nekoliko drugačno razlago. To je motiv junaka v sodu, škatli ali šalupi, ki jih spustijo v vodo. Motiv junaka v sodu je soroden motivu junaka v ribi in izhaja iz njega. Navedemo lahko primer iz vjatske pravljice. »Ujeli so me. Posadili so me v sod, nabili nanj železne obroče in ga spustili po vodi. Poldrugo leto sem napol mrtev ždel v njem. Potem se je sod na mojo srečo ustavil ob obali z luknjo navzgor.« Pojavi se volk: »Prišel sem ga za rep, tega previdno privezal k sodu in volka s pipcem dregnil v zadnjico ... Potegnil je moj sod in ga vlekel čez drn in strn. Razbil je ves sod, mene pa komaj živega spustil domov« (ZV 34). V volku, ki je prišel ovohavat sod in ga je razbil, zlahka prepoznamo živali, ki so od zunaj osvobodile junaka iz ribe. V pipcu prepoznamo nož, s katerim ribo prerežejo od znotraj. V permski pravljici sod razbije bik (ZP 57). Celo v preprostejših primerih prepoznamo podobnost. Nevoščljivci položijo junaka v šalupo in »kmalu se zberejo oblaki, zahrumi vihar, dvignejo se valovi in ponesejo šalupo kdove kam, odnesejo jo daleč daleč in jo vržejo na otok« (Af. 237). Šalupa, ki izvrže junaka, spominja na ribo, ki ga izhrka.

A ti preudarki o zunanji podobnosti ne bi zadoščali za ugotovitev dejanske sorodnosti. Obstajajo še drugačni preudarki, zaradi katerih moramo ta motiva povezati. Posaditev v sod je motivirana zelo različno. Obstaja pa en kompleks, v katerega organsko spada. Ta kompleks je sestavljen iz prerokbe, da bo fantek ubil carja, spustitve fantka po vodi in njegovega tihega odraščanja pri kakšnem pastirju ali vrtnarju, pogosto z drugimi fantki, ter končno zasedbe prestola.

Če je naša domneva pravilna, bivanje v sodu ustreza bivanju v ribjem trebuhu, skrivna vzgoja skupaj z drugimi fantki, ki temu sledi, pa obdobju skupnega življenja posvečencev pod vodstvom starejšega; vse skupaj pa je pogoj za pridobitev tistih sposobnosti, ki jih potrebuje poglavar, vse skupaj je pogoj za zasedbo prestola. Že Rank je v sodu videl trebuh, vendar je to utemeljil po freudovsko (Rank 1909). Sod je res trebuh, toda ne materin, ampak trebuh živali, ki daje magično moč.

Vseeno pa z navedenimi preudarki stvar ni izčrpana. Vemo, da imata obred ter motiv pogoltneja in izbljuvanja totemistični izvor. A za totem so lahko imeli tudi drevesa, ne le živali. V sodu lahko prepoznamo tudi tradicijo drevesa. Možno je, da sta se v motivu junaka v sodu zlili obe tradiciji. V mikronezijskem mitu štirje moški obišejo sonce. Ko prispejo tja, vidijo, da jim je odneslo čoln. »Tedaj jih je sonce zaprlo v debelo steblo bambusa, ki ga v tistih časih na otokih Palau še niso poznali.

V njem jih je odneslo na obalo njihove domovine. Po tem dogodku so postali prvi štirje poglavarji« (Frobenius 1898 b, 204). Taki so tudi miti o prvih ljudeh. V severozahodni Ameriki imajo mit o tem, kako je nekaj žensk naredilo veliko košaro, nato so zlezle vanjo skupaj z možmi in otroki, jo zavezale in ukazale, naj jih vržejo v vodo. Valovi in veter so odnesli košaro naprej, in končno je pristala v Pukpakotlu. Tedaj so košaro odprli in zlezli ven. Postali so predniki Potemercev.

Verjetno iz tega izvira tudi Noe, ki se prav tako vkrca v velik čoln ali barko, se zapre vanj in pride iz njega kot praoče ljudi. To je povezal že Usener. Tradicijo drevesa nato zasledimo v Egiptu (Oziris), imamo pa jo tudi v ruski pravljici. V pravljici iz Penze se dekle pred očetovim preganjanjem zateče v lesen steber. Ta steber vržejo v vodo in odplava v drugo kraljestvo. Najde ga kraljevič in ukaže, da mu ga prinesejo v sobo (prav tako kot v pravljici o čarobnem ogledalcu). Kraljevič se z dekletom oženi (Sm. 252). Drevo igra tukaj enako vlogo kot steklena krsta. Carjevič v gozdu pogosto odkrije nemo dekle na drevesu. Navadno je golo, prikriva se z lasmi in spominja na ptico, včasih je celo oblepljeno s perjem. Vse to kaže, kaj je vir tega motiva. Dekle v drevesu ali na njem je enako kot dekle v krsti, dekle v stanjučasne smrti. To ustreza bivanju v živali. Spomnimo lahko, da je tako bivanje v živali pogoj za sklenitev zakona, pogosto pa tudi pogoj za pridobitev oblasti.

S tega stališča bi si bilo zanimivo ponovno ogledati Mojzesovo bivanje v plavajoči košari (Mojzes pozneje postane voditelj in rešitelj svojega ljudstva) ter znamenito avtobiografijo kralja Sargona (2600 let pr. n. št.). V Gressmanovem prevodu se tablica glasi: »Jaz sem Sargon, mogočni kralj, kralj Akada. Moja mati je bila vestalka, očeta nisem poznal, očetov brat živi v gorah. Moje mesto je Azupiranu, ki leži na bregu Evfrata. Spočela me je mati, vestalka, skrivoma me je rodila, me položila v zabojček iz trstja, s katranom zasmolila vratca in me prepustila reki ... Tedaj me je reka dvignila, k Akiju, namakalcu, me je prinesla. Aki, namakalec, me je izvlekel z ... (manjka). Aki, namakalec, me je vzela za sina in me vzredil. Aki, namakalec, me je naredil za svojega vrtnarja. Ko sem bil vrtnar, me je vzljubila Ištar in štiri leta sem kraljeval« (Gressmann 1926, 234). Sledi bahavo naštevaje kraljevih podvigov in pohodov. A če vsa tablica vsebuje hvalisanje, je tudi njen začetek samohvala, ki pa je sodobno uho ne ujame. Sargonova veličina se je začela s tem, ko ga je mati položila v zabojček, s tem se hvali enako kot s svojimi podvigi, saj to dokazuje njegovo pravico do kraljevanja, pa tudi to, da je velik kralj in da so veliki njegovi pohodi.

IV. ZMAJ UGRABITELJ

22. PODOBA ZMAJA

Začeli smo proučevati pravljичnega zmaja, a če ne štejemo poznih primerov (Marduk, Herakles, Jazon idr.), *zmaja* doslej nismo videli. To pomeni, da je zmaj pozen pojav, da se je njegova podoba izoblikovala pozneje kot njegove funkcije. In res – koga smo doslej videli kot goltalca? V obredu so to najrazličnejše živali. Prevladuje kača, včasih fantastično olepšana, tako kot v Avstraliji, videli pa smo tudi ptico in volka. Prenašalci prek morja seveda prevzamejo obliko ribe. Vse te živali bodo pozneje vključene v sklop zmaja. Nobeno od predrazrednih ljudstev, ki smo jih omenili, nima zmaja. Obstajajo (denimo v Avstraliji) velikanske kače, obstajajo predstave o fantastično obarvanih kačah, ni pa tistih hibridnih bitij, eden od katerih je zmaj. Resda v Severni Ameriki poznajo dvoglavega zmaja, a to ni hibridno bitje. Glavi nista druga ob drugi, temveč na vratu in na repu. Rep se v tem primeru asociira z želom, od tod predstava o drugi glavi. Zmaj je pozen pojav. Te fantastične živali so produkt pozne kulture, celo mestne, ko je človek začel izgubljati intimno, organsko povezanost z živaljo, čeprav zametke kombiniranih živali lahko srečamo tudi že prej, na primer v Mehiki ali pri Eskimih. Razcvet pa so taka bitja doživela v obdobju staroveških držav – v Egiptu, Babilonu, stari Indiji, Grčiji in Kitajski, kjer je zmaj celo prišel v grb kot simbol državnosti. Pri resnično prvobitnih ljudstvih pa, nasprotno, zmaja ni.

Zmaj je mehanski spoj več živali. Je prav tak pojav kot egipčanske sfinge, antični kentavri itd. Upodobitve zmaja v umetnosti kažejo, da se poleg osnovne oblike (plazilec + ptica) lahko komponira tudi iz zelo različnih živali, da ni sestavljen le iz krokodila ali kuščarja in ptice, temveč tudi iz panterja, leva, kozla in drugih živali, da je sestavljen iz dveh, treh ali štirih živali.

Tu lahko opazimo še neki drug pojav. Zmaj se pojavi približno ob istem času kot antropomorfní bogovi. To ni popolnoma točen zakon, je pa težnja. Vprašanje o tem, kaj v zgodovini religije pojmovati kot boga, je zelo zapleteno, in mi ga tu ne bomo reševali. Totemski prednik živalskega videza ni bog v tistem smislu, v kakršnem je bog antropomorfní Zevs ali brezoblični krščanski sveti duh. Božanstvo se razvije iz živali. Ob pojavu poljedelstva in mest začenja pisani živalski svet totemističnega izvora izgubljati svojo realnost. Poteka proces antropomorfizacije. Žival dobi človeško telo; v nekaterih primerih najpozneje izgine živalski obraz. Tako nastanejo taki bogovi, kot je Anubis z volčjo glavo, Hor z glavo sokola itd. Po drugi strani pa duše umrlih dobijo človeško glavo na ptičjem telesu. Tako se iz živali postopoma izrisuje človek. Proces antropomorfizacije je skoraj končan pri takih bogovih, kakršen je

Hermes z majhnimi krilci nad petami, dokler se končno žival ne spremeni v atribut, ki boga spremlja: Zeusa upodabljajo z orlom.

To je ena linija. Po drugi strani pa začenja žival – ne tista, s katero ima lahko opraviti mestni človek, temveč druga, tista, v katero se spremeni umrli (kača, črv, ptica), ne vsakdanja, pač pa hipostazirana in skrivnostna – skupaj s svojim pomenom izgubljeni tudi svojo podobo. Tako kot se žival zlije s človekom, se začenjajo živali zlivati druga z drugo. To so tiste, ki jih nihče ni videl, ki pa so ovite v skrivnostno oblast, nezemeljske in nenavadne. Tako nastanejo hibridna bitja, in eno od njih je zmaj.

Če si zdaj pozorneje ogledamo figuro zmaja (ki je v glavnem sestavljena iz zmaja + ptice) in to primerjamo z vsem, o čemer smo govorili prej, lahko pridemo do sklepa, da se je zmaj sestavil iz dveh živali, ki predstavljata dušo, in sicer iz ptice in kače. Prvotno se je človek ob smrti lahko spremenil v katerokoli žival, kar potrjujejo številna gradiva. Ko pa so se pojavile predstave o *deželi* smrti, se je ta dežela začela lokalizirati bodisi visoko nad zemljo bodisi daleč onstran obzorja, ali pa, nasprotno, pod zemljo. To bomo videli podrobneje, ko pride na vrsto trideseto carstvo. V skladu s tem se je skrčilo število živali, v katere se je umrli lahko spremenil. Za daljna carstva so ustvarili ptice, za podzemno carstvo pa kače, črve in plazilce, med katerimi očitno niso delali posebnih razlik. Ptica in kača sta bili najbolj običajni, najbolj razširjeni živali, ki sta predstavljali dušo. V liku zmaja sta se zlili v eno. Takega mnenja je bil tudi Wundt: »Možno je,« pravi, »da je v krilati figuri (zmaja) skrita – resda že zdavnaj pozabljena – predstava o ptici, ki predstavlja dušo, v kačjem trupu zmaja pa predstava o črvu, ki predstavlja dušo« (Wundt 1910, 160). To pojasnjuje zmajeve krila, kremplje, luske, rep z želom itd. Kmalu bomo videli, da to pojasnjuje tudi eno od njegovih glavnih funkcij – ugrabljanje žensk.

To pa še ne pojasni druge zmajeve stalne posebnosti – njegove večglavosti. Podobno kot je sestavljen iz več živali, ima tudi več glav. Kako pojasniti to večglavost? To vprašanje lahko razrešimo po analogiji z večnogostjo in večkrilostjo konja. V folklori je znan osmeronogi konj. Tako ima osem nog, denimo, Sleipnir, Odinov konj, in to še zdaleč ni edini primer. Večnogost ni nič drugega kot v podobi izražena hitrost teka. Taka je tudi večkrilost našega konja. Ta ima štiri, šest ali osem kril – podoba hitrosti njegovega leta. Prav taka je zmajeve večglavost – večkratnost žrela – hipertrofirana podoba požiranja. Stopnjevanje poteka tu po liniji večanja števila, izražanja kakovosti prek številčnosti. To je pozen pojav, saj je kategorija določene številčnosti nasploh pozna kategorija.

V navedenih primerih nismo imeli večglavosti, toda, na primer, pri Kabilih, kjer smo opazovali konja, se že pojavlja tudi večglavost. Drug način oblikovanja podobe požiranja pa ne temelji na *količini*, temveč na *povečanju velikosti žrela*: v ruski pravljici se razteza od zemlje do neba. A v takem primeru je žrelo samo eno in večglavosti tu ni. Tudi v gradivih, ki smo jih navedli doslej, tega ni. Tu je riba najpogosteje čisto

navadna riba, vseeno pa gredo vanjo tisoči ljudi, včasih tudi cele dežele. V volkovem želodcu prav tako leži veliko živih in mrtvih ljudi. V tem stadiju tako nesorazmerje nikogar ne moti. Predstavitev ribe kot kita že vsebuje poskus vnesti sorazmerje, razprto žrelo pa je umetniško pretiran vnos sorazmerja v sliko požiranja in je prav tako poznejši pojav.

23. SMRT UGRABITELJICA

Analiza zmaja požiralca in analiza njegove podobe enako pripeljeta do istega rezultata: genetsko je zmaj povezan s predstavo o smrti, pri čemer tu lahko zaznamo dve liniji, ki se medsebojno zamenjujeta: ena je starejša, še povezana z obredom, druga pa poznejša, čisto miselna.

Ta povezava s predstavami o smrti in ustreznimi obredi nam pojasni še eno stran zmaja, in sicer zmaja ugrabitelja.

Tu bi se lahko posvetili zgodovini predstav o smrti. Toda zgodnje oblike te predstave v podobi zmaja niso odražene. Zmaj odraža poznejšo obliko predstav o smrti, in sicer smrt kot ugrabitev. Smrt nastopi zato, ker je nekdo ugrabil dušo ali eno od duš umrlega. Temu ustrezno so si predstavljali zdravljenje in rekonstrukcijo umrlega: njegovo dušo je treba ugrabiti nazaj in jo postaviti tja, kamor spada. Obstajajo pravljice, ki so v celoti zgrajene na ugrabitvi in nasprotni ugrabitvi.

Kdo pa je ugrabitelj? Zdaj bomo videli, da je ugrabitelj zelo pogosto umrli, in da mrtvi potegnejo za sabo žive. Proces oblikovanja predstave, da je dušo ugrabil umrli – navadno v podobi živali – je neločljiv od drugega procesa, od procesa objektivizacije duše. Navedimo primer. Indijanci iz plemena Dakota verjamejo v obstoj štirih duš. Prva je duša telesa, ki umre skupaj z njim. Druga je duh, ki vedno ostane ob telesu ali biva v njegovi bližini. Tretja je duša, ki odgovarja za ravnanje telesa in se napoti, kot pravijo eni, na jug, ali, kot trdijo drugi, na zahod. In končno, četrta vedno ostane v šopu mrličevih las, ki ga sorodniki hranijo, dokler se ne pojavi priložnost, da ga odvržejo v sovražnikovi deželi, kjer ta duša začne bloditi kot privid, ki prinaša smrt in bolezen (Lévy-Bruhl 1926, 65).

V tem primeru je zanimivo, da duša ali ena od duš, ki je zapustila mrtveca, sama postane vzrok smrti drugih. Drugače povedano, ena od duš se objektivizira, postane samostojno strašno bitje, izgubi povezavo s svojim gospodarjem in sama povzroča smrt.

Z objektivizacijo razumemo verovanje, da je duša samostojno bitje, ki lahko živi zunaj človeka. Za to niti ni treba vselej umreti. Tudi živ človek ima lahko dušo ali eno od duš zunaj sebe. To je tako imenovana zunanja duša, bush soul. Tako dušo ima tudi Koščej.

Tako ima pri plemenu Bantu človek štiri duše, od katerih je ena zunanja, v podobi živali, ki je najintimnejše povezana z njegovim telesom. To je lahko leopard, želva, riba ali kakšna druga žival.

Kadar nam povedo, da živali ugrabljajo duše živih, se lahko vedno vprašamo, ali se ni ta žival razvila iz zoomorfnega mrtveca. Tako pri Indijancih iz plemena Tlingit vidri pripisujejo posebno, nadnaravno moč, med drugim nagnjenje, da skrivaj odnaša ljudi, jim jemlje zavest in jih spreminja v ljudi-vidre (Ratner–Sternberg 1927). Na tem nasploh temelji strah pred mrličmi, celo takrat, ko so ti že zdavnaj izgubili svojo živalsko podobo. Tako na Prijateljskem otočju (Tonga) menijo, da »imajo duše umrlih moč, da kradejo duše živih« (Frazer 1911). Pri Frazerju lahko najdemo izredno veliko primerov tega. Tako plemo Tarahumara v Mehiki meni, da je smrt, ki je nastopila kljub vsem šamanovim poskusom rešiti bolniku življenje, nastopila zato, ker so ga »tisti, ki so umrli prej, poklicali ali odvedli« (Frazer 1933, 71). Mrtvi potegnejo za sabo žive. Papuanci iz nekdanje Britanske Nove Gvineje so prepričani, da »duhovi umrlih odnesejo duše živih« (Frazer 1933, 37). Nastanejo posebna božanstva, katerih naloga je krasti duše. Elsdon Best, eden od raziskovalcev Maorov, pravi: »Kuščar predstavlja smrt. To pojasnjuje, zakaj se Maori tako bojijo kuščarjev in zakaj je zelo slabo znamenje, če vidiš kuščarja. Ta je glasnik Vira (zlega božanstva) in znanilec smrti ... Viro pošilja kuščarje nad človeka.« In dalje: »Zdaj vidiš, zakaj Vira slavijo kot tatu, zakaj je zavetnik tatov, saj se že od nekdaj smuka po tem svetu, da bi ugrabljaj življenja ljudi« (Best 1924, 104).

Navedena dejstva ilustrirajo obstoj nazora, da smrt nastopi zaradi tega, ker je dušo ugrabil umrli v podobi živali. Ena od takih živali je tudi zmaj.

Turajev, na primer, v zgodovini starega Vzhoda pravi: »Obstajala je tudi predstava o posebnem duhu smrti (ekimmu), ki je blodil povsod in prinašal bolezni. Ohranila se je upodobitev teh babilonskih satanov – to so povečini krilate, zverem podobne figure« (Turajev 1924, 228). Podobne pojave najdemo v Egiptu. 27. poglavje *Knjige mrtvih* se z molitvijo obrača na bogove, ki odnašajo srca. Vendar je v Egiptu požiralec (ne ugrabitelj) mrtvecev videti nekoliko drugače: biva ob ognjenem jezeru in umrli ga premaga, o čemer bomo govorili pozneje. V tej povezavi bo zanimivo navesti hagiografijo koptskega svetnika Pizentija iz 7. stoletja. Pizentij (Pisentius) opisuje muke, ki jih prestaja mumija. Mumija je zanj človek, ki je živel grešno in brezbožno. Mumija tu govori v prvi osebi: »Ko so me vrgli v peklensko temo, sem videl velik tolmun, prek sto vatlov globok, in bil je napolnjen s plazilci, in vsak od njih je imel sedem glav, in vsa njihova telesa so bila pokrita z nečim, podobnim škorpionom. Na tem kraju je bila še mogočna kača, bila je gromozanska in pogled nanjo je bil strahoten; v gobcu je imela zobe kakor železne kline. In eden me je zagrabil in me vrgel v žrelo tega Črva, ki ni nikoli nehal goltati; vse zverine so bile ves čas zbrane okoli njega, in ko si je on napolnil žrelo, so si vse zverine okoli njega napolnile žrela z njim.« In prav

tam: »Kmalu sem odprl oči in zagledal sem smrt, ki je lebdela v zraku v raznovrstnih oblikah. Tisti hip so mi kruti angeli iztrgali mojo nesrečno dušo iz telesa, jo privezali pod podobo črnega konja in me odvedli k Amenti.« Ta gradiva vsebujejo zelo veliko pravljicnih rekvizitov. Tu najdemo ognjeno jezero, zmajevo večglavost, odnesenje človeka v zrak in celo konja, in ta gradiva nas seveda približajo razumevanju tega, od kod izvira pravljica. Analogija je tu dokaj popolna. Zadošča, če iz teh gradiv izbrišemo moment smrti, pa dobimo čisto fantastiko brez religiozne podlage. Tako »fantastiko« vidimo v pravljici. Ti primeri vsebujejo moment smrti v zelo jasni obliki. Tu je pozabljeno zgolj to, da je sam ugrabitelj nastal iz živali, ki predstavljajo dušo. V zgodnejših primerih (ki so zelo redki) je to še jasno. Tako imamo lahko eskimskega tornarsuka, ki ugrablja duše šamanov, za predstopnjo zmaja. Tornarsuk ima podobo mroža s priseski. Nansen je analiziral besedo tornarsuk in prišel do sklepa, da pomeni »odvratna duša« (Nansen 1903, 215). Z dušo so povezane tudi Erinije. Ta povezava je razumljiva raziskovalcu, ni pa vedno jasna ljudstvom, ki verujejo v tovrstna bitja.

Za natančnejše razumevanje pa vseeno manjka še en element. Doslej smo vso pozornost posvečali figuri ugrabitelja. Figuro ugrabljenca – v pravljici so to carične in nasploh ženske, lepotice – smo doslej puščali ob strani. Ženske kot objekta ugrabitve v navedenih gradivih še nismo srečali. Zdaj pa se moramo posvetiti proučevanju tega elementa.

24. VNOS EROTIČNEGA MOMENTA

Umrlim, ki na podlagi objektivizacije duše obstajajo kot samostojnega bitja, prisujejo dva izredno močna instinkta: lakoto in spolno poželenje. Spočetka je bila na prvem mestu lakota. Smrt požiralka je starejša od drugih oblik smrti. S tega stališča moramo egipčanske požiralce umrlih priznati za zelo arhaične. Tukaj in v Babilonu še ni nobenega erotičnega momenta, ki se tako bohotno razraste, denimo, v Grčiji.

Sorazmerno z družbenim razvojem prihaja v ospredje zadovoljitev spolnega nagona. Ti vrsti lakote se včasih asimilirata, tako kot v ruski pravljici: »Pograbil je zmaj carično in jo odvedel v svoj brlog, vendar je ni pojedel; bila je lepotica, zato si jo je raje vzel za ženo« (Af. 148). V prvobitni družbi ni prostora za izražanje individualne erotike. Taka erotika se pojavi sorazmerno pozno in se vključi v že obstoječe in prej nastale religiozne predstave, predvsem v predstavo o smrti-ugrabitvi. Božanstvo si izbere ljubico ali ljubimca med smrtniki. Ta umre zato, ker je duh ugrabitelj vzljubil živega in ga je odnesel v carstvo mrtvih, da bi se z njim poročil. Tam, kjer se še ni razvila individualna ljubezen, je ugrabiteljevo nagnjenje kratko malo nagnjenje do nasprotnega spola, pozneje pa do določenega, izbranega posameznika tega spola. Tako Parkinson z otoka Nova Irska poroča naslednje: Duše umrlih, se pravi tistih,

ki so pokopani v zemlji, se imenujejo tangou ali kenit. Podnevi so nevidne, ponoči pa se prikazujejo živim v obliki ognjenih isker ali ogenjčkov. Duše umrlih moških zalezujejo ženske, duše umrlih žensk pa se prikradejo k moškim. Vsi živi se brž spustijo v beg, če se jim približajo duhovi, saj ti prinašajo bolezen, muke in smrt (Parkinson 1907, 308). In prav tam: Duhovi nerojenih otrok ali žensk, ki so umrle ob porodu, so znani kot gesges. Ti hodijo okrog tudi podnevi v podobi moških ali žensk, okrašeni s posebnimi, močno dišečimi zelmi, in zato jih je lahko že od daleč prepoznati. Poskušajo privabiti žive moške in ženske in jih zapeljati v spolno občevanje. Še zlasti zalezujejo tiste, ki so občevali s člani istega totema. Ti gesges prebivajo v soteskah in v kamnih.

Predstave o smrti so vse bolj erotično obarvane. Sternberg je ta pojav poimenoval »izbranost«. »Božanstvo ali drugo bitje si izbere ljubico in jo odnese v carstvo smrti.« Sternberg piše: »Ta ideja se je v umu prvobitnega človeka tako zasedla, da je celo številna tragična dejstva v življenju posameznika pripisoval izbranosti. Tako so smrt od strele, naključno smrt v požaru ali v vodi ter smrt, ki jo povzročijo zveri – tigri, medvedi, krokodili itd. – pripisovali temu, da je ta ali oni duh vzljubil tega ali onega človeka in ga ubil, da bi se ga polastil v svetu duhov« (Sternberg 1936 c).

Ta pojav je pozen, kar vidimo po tem, da je še posebno razširjen v antični Grčiji, medtem ko ima na zgodnejših stopnjah razvoja še zelo splošno, nediferencirano naravo. Grki so poznali ljubezensko ugrabitev kot eno od oblik smrti. Znan je Artemidorjev izrek: »Če se bolniku sanja o zakonski združitvi z bogom ali boginjo, to pomeni smrt« (Radermacher 1903, 114). Na tablicah, ki so jih našli v grobnicah, je upodobljena ženska, ki jo izmed tožečih sorodnikov ugrabi prelep krilat mladenič (Radermacher 1903, 112). »Smrt so v starih verovanjih dojemali kot zakon z božanstvom smrti, umrli je praznoval poroko z njim« (Güntert 1919, 151). To se pozna tudi pri poročnih obredih. »Poroka je tipičen motiv na sarkofagih; poročni bogovi so bogovi smrti; pogrebna in poročna procesija sta enaki; nevesto privedejo ponoči ob baklah, zakonska postelja se asimilira s smrtno in obhod oltarja je podoben pogrebnim obredom« (Freidenberg 1936, 78). Ni nam treba navajati vseh tistih gradiv, ki so pripeljala raziskovalce antike do teh sklepov.

25. UGRABITEV V MITIH

Od teh splošnih pripomb bomo prešli na mite. Kar zadeva mite, lahko tukaj navedemo celo vrsto povesti različnih prvobitnih ljudstev o tem, kako je ta ali ona žival ugrabila človeka. Z razvojem religije žival nadomesti bog, toda ti bogovi vseeno ohranijo zoomorfno: Pluton, bog podzemlja, na kočiji odnese Koro, Demetrino hčer. Pelops na čudežni kočiji odnese Hipodamejo prek morja. Kočija, ki leta po zraku,

je substitut živali, ki je bila nekoč na tem mestu. Spisek bogov iz grške mitologije, ki ugrabijo ljubimke iz človeškega rodu, je res impresiven. Malten, ki je posebej proučeval ugrabitev Kore, je prišel do sklepa, da je ta motiv zrasel iz predstav o smrti, ki ugrablja ljudi. Erotični moment je bil dodan pozneje (Malten 1909). Pravljica je bolj arhaična od teh mitov: v njej ugrabitelj še nima človeške podobe, temveč ohrani naravo živali-požiralke, ki je tu skoraj izgubljena. Zato pa ima mit o Boreasu, ki je ugrabil Orejtijo, medtem ko se je s prijateljico, nimfo Farmakejo, igrala na bregu Ilisa, in jo odnesel v Trakijo na Sarpedonovo skalo, zelo sorodno vzporednico v pravljicah, kjer dekle, ki se sprehaja po vrtu, odnese vrtinec.

Poleg tega so v Grčiji obstajale predstave o smrti ugrabiteljici, ki pa je bila že brezoblična. Tako v Evripidovi *Alkestidi* junakinjo odnese Tanatos, brezoblično, blede božanstvo, čigar ime pomeni smrt. Ali, kot pravi Dieterich, samemu Hadu pripisujejo nagnjenje do požiranja ljudi (Dieterich 1893, 47). Izrecno samo moške lovijo Harpije.

Če torej motiv ugrabljene lepoticе genetsko dobiva določnejše obrise, pa to še ne pomeni, da je tu že vse dokončno jasno. Lahko bi ugovarjali, da carična, ki jo ugrabi »smrt« v podobi zmaja itd., kljub vsemu *nikoli* ne umre. Njena usoda je dvojna. V zgodnejših gradivih si jo od zmaja pribori ženin. Tako je na neki način dvakrat poročena: enkrat nasilno z zverjo – njenemu zakonskemu življenju z zverjo sledimo v pravljicah tipa *Amor in Psiha* –, drugič pa s človekom, carjevičem. Imamo pa tudi primere, ko ni dveh ženinov. Zmaja ženin ne *zamenja*, ampak se zmaj sam *spremeni* v prelepega carjeviča. To imamo v *Amorju in Psihi*. Pozneje, ko jo ugrabi bog, ostane žena boga. Ni naključje, da ob zmaju v pravljici nastopajo Koščej, ptice, medvedi itd. Usoda ugrabljene carične nas pripelje do kompleksa gozdne hiše. Tu prejme posvetitev v zakon prek Koščēja, nato pa preide v roke človeškega ženina. Nadaljnjemu razvoju tega momenta bomo sledili pri analizi poročne noči carjeviča in carične.

26. ZMAJEVA VODNA NARAVA

V že navedenih primerih so riba, morski pes, kit, zmaj in sod zmeraj povezani z vodo. Tudi to zmajevo stran si moramo ogledati. V pravljici je zmaj tudi vodno bitje.

Ugotoviti moramo, ali je zmajeve vodna narava vključena vanj pozneje ali pa je ta stran njegovega bitja od nekdaj značilna zanj. Z vodnimi bitji v pravljici smo se že srečali, ko je bilo govora o mojstrih. Tam smo videli gospodarje elementov, med drugim tudi vodnega. Spomnimo se na starca, ki drži kolena dvignjena. Dokler ima kolena dvignjena, je voda v jezeru visoka. Takoj ko kolena spusti, pa se spusti tudi vodna gladina. Prav tako bitje je zmaj. Če se zmaj dvigne iz vode, se s tem dvigne tudi vodna gladina.

Nobena od zmajevih funkcij, ki smo jih obravnavali doslej, ni trdno povezana z njegovo podobo. Pogoltnejo in izbljuvajo lahko tudi riba, kuščar ali ptica – živali, iz katerih je zmaj sestavljen. Varuh voda je trdneje povezan najprej s podobo kače, nato pa zmaja. To predstavo o kači – varuhinji voda lahko srečamo že pri najbolj prvobitnih ljudstvih, denimo pri avstralskih staroselcih. »Približno 50 milj severoseverozahodno od Alice Springsa,« pišeta Spencer in Gillen, »je soteska, o kateri pravijo, da v njej bivajo duh velike mrtve kače in množica živih kač, njenih potomk« (Spencer, Gillen 1899, 444). Ta zmaj (ali kača) je v Avstraliji široko razširjen. V opisih posameznih primerov so tri poteze, ki so vsem skupne. Kača je velika in ima fantastično zunanost; prebiva v vodi in jo lahko pogoltne, zadrži in spet izbruhne; požira ljudi, ki od tega bodisi umrejo bodisi pridobijo magične moči in zdravje. V jugovzhodni Avstraliji so verjeli v kačo, »ki prebiva v globokih in stalnih vodah in predstavlja element vode, ki je tako življenjsko pomembna za ljudi v vseh delih Avstralije.« Kačo z imenom Kurrea opisujejo kot »zmaju podobno pošast velikanskih dimenzij«. Druge se imenujejo Karia in te »pogoltnejo svoje žrtve cele« (Radcliffe–Brown 1930/31, 343). Na drugih mestih se ta pošast imenuje Yero in »jo opisujejo kot velikansko jeguljo ali kačo ... Ima veliko glavo z rdečimi lasmi in ogromno žrelo, iz katerega, kot pravijo, tečejo deroče vode. Njeno telo je črtasto in raznobarvno, in za tiste, ki živijo v teh krajih, ima zdravilne lastnosti. Bolnik lahko nekaj časa plava v vodi in si povrne zdravje« (McConnel 1930/31, 348).

Ta gradiva kažejo, da je vodni zmaj lahko izpričan na najzgodnejših nam znanih stopnjah družbenega razvoja. Ta predstava ima seveda prav tako svojo predzgodovino, o kateri pa nimamo gradiv. Ne bomo se hipotetično spuščali dlje v preteklost. Drugo, kar vidimo, je to, da sta zmaj goltalec in vodni zmaj eno in isto bitje. To pojasnjuje, zakaj je pozneje, ko v mitih nastane motiv prenosa pogoltnjenega, ta praviloma prenesen po

vodi ali skozi vodo. Saj tudi avstralski staroselci za posvetitveni obred naredijo podobo kače z odprtim žrelom. Zmaj goltalec torej ni nekaj posebnega ali drugačnega kot vodni zmaj, le v nekaterih primerih je močnejše razvita ena stran zmaja, v drugih pa druga.

Podobni zmaji še naprej upravljajo vode pri ljudstvih vsega sveta tudi na nadaljnjih razvojnih stopnjah. Po predstavah prebivalcev Niasa (Oceanija) »strašen rak pokrije zmajevo žrelo, zaradi česar nastaneta plima in oseka« (Frobenius 1904, 78). Tam, kjer ni plime in oseke, zmaj samo razburka vodovje. Ainujci pripovedujejo, da »je v nekem jezeru živela postrv, ki je bila tako močna, da je, ko je s prsnimi plavutmi udarjala ob obalo, z repom vzvalovila vodo na nasprotnem bregu« (Frobenius 1904, 153). V dolganski pravljici junak sreča mamuta. »Kjer stopa mamut, tam nastanejo reke; kamor leže, tam nastanejo jezera« (Dolganska folklor 1937, 83). Pri Ama Zulujih se ljudje bojijo uporabljati vodo iz nekega jezera, ker v njem biva zmaj Umugarna (Frobenius 1898 b, 84). Pri Indijancih iz plemena Muiska zmaju, ki prebiva v jezeru, prinašajo žrtve (Krickeberg 1928, 237).

V poljedelski in pastirski Afriki lahko še posebej jasno sledimo njegovi povezavi z rodovitnostjo. »Kača, kot menijo, prinaša uspeh pri ribolovu. Ima oblast nad reko in vsem, kar je v njej.« Torej je zmaj dajalec kljub vsemu vodni zmaj. Njegova povezanost z obredi je široko izpričana. V Afriki je zlasti razvita falična stran kulta kač. (Podrobno gradivo gl. pri Hamblyju) (Hambly 1931, 19).

Kakor zmaj goltalec je tudi vodni zmaj prvotno v temelju dobro bitje, čeprav je strašen: je dajalec voda, pozneje prinašalec rodovitnosti, tako njiv kot ljudi.

Kako nastane motiv boja z njim? Na zunaj, z vidika sižeja, se pojavi motiv zmajeve *zlorabe* oblasti. Kot vodno bitje bodisi zadržuje vodo in povzroči sušo bodisi, nasprotno, izhrka toliko vode, da povzroči potop.

Pri Indijancih Hopi se je kača iz ribnika povzpela do neba in tako dvignila za sabo vodovje, s čimer je povzročila potop (Mitteilungen). Pri Inkih do potopa pride »zato, ker so trije sinovi prvega človeka ali boga po imenu Paha, ki se niso imeli s kom bojevati, začeli boj z veliko kačo. Ta je iz maščevanja izpljunila toliko vode, da je potopila vso zemljo« (Krickeberg 1928, 279). V zadnjem primeru je odnos nasproten: zmaj izpusti vodo, ker so se z njim začeli bojevati. Na tisti kulturni stopnji, na kateri so bili Indijanci, so takšni primeri redki. Zmaja pogosteje ubijejo zato, ker je goltalec, in ne zaradi tega, ker je vodno bitje.

To pa se spremeni ob prehodu na stalno poljedelstvo in živinorejo ter ob oblikovanju zgodnje državnosti. Ta stopnja ustvari antropomorfne bogove. Za poljedelca je pomembno, da bi njegovi bogovi upravljali vodo. Njegovi bogovi imajo človeško podobo. Božanska bitja, ki so jih nekoč imeli za sveta, imajo živalsko podobo. Po tem, ko božanskost z živali preide na boga, bogovi ubijajo živali. Iz rok jim iztrgajo oblast, odvzamejo jim upravljanje vode in jo sami začnejo upravljati tako, kot to potrebujeta živinorejec in poljedelec.

Ta stadij še posebej nazorno predstavlja Indija, jasen pa je tudi v Grčiji in na Kitajskem.

O boju z zmajem v *Rigvedi* se je veliko govorilo v zvezi s solarno in lunarno mitologijo. A eden od pomenov zmaja Vritre, ki ga je premagal mogočni bog Indra, je popolnoma jasen: je zadrževalec rek. Reke tečejo samo zato, ker je Indra ubil Vritro in jih izpustil. Poglejmo si nekaj citatov: III-33: Reke pravijo: strugo nam je izdolbel Indra, on, ki ima v roki streljo; on je odstranil, ubil Vritro, ki je zadrževal vode. IV-17 (Indri): S svojo mogočnostjo in močjo si ubil Vritro in tako izpustil reke, ki jih je zmaj pogoltnil. 1-32: Dal si teči sedmim rekam. 1-52: Indra je ubil zadrževalca rek, Vritro. (Gl. celotno himno 1-32 ter 1-51-4, 1-51-5, 1-52-2-6, 1-121-11, 11-11-5, VIII-12-26, VIII-85-18 idr.).

Zmaj je vodno bitje tudi na Kitajskem. Je morsko in jezersko bitje, prebiva pa tudi v vodnjakih. Morski zmaj živi na dnu morja v dvorcu iz prozornih kamnov, z vrati iz kristala. Zgodaj zjutraj ob mirnem vremenu lahko ta dvorec vidimo, če se sklonimo nad vodo (Werner 1924, 210). Drugače povedano, iz gospodarja elementa se je spremenil v carja ali cesarja elementov po vzoru kitajskega cesarja. Tu bi bilo zanimivo navesti povest o ustanovitvi Pekinga. Peking je ustanovil princ v nemilosti. Mesto je cvetelo. Prišli so trgovci, povečevalo se je trgovanje, v mestu je bilo dovolj hrane, princ je vladal pravično. Tedaj pa je nastopila suša. Za mestnimi vrati je bila zmajeva jama. Zmaja že več tisočletij nihče ni videl, vseeno pa je bilo dobro znano, da živi tam. Med kopianjem za gradnjo obzidja so kopalci prodrli tudi do te jame, ne da bi pomislili na morebitne posledice. Zmaj je bil zelo jezen in se je sklenil preseliti drugam, zmajevka pa je rekla: »Tisoče let sva živela tukaj, in zdaj naj bi mirno prenesla, da naju princ Jen prežene? Če bova odšla, bova v najine čebričke yin-yang (čebrički za nošenje vode) zajela vse vode ter se mu opolnoči prikazala v sanjah in ga prosila, naj nama dovoli oditi. Če nama bo dovolil in nama pustil, da vzameva s seboj tudi svoje čebričke, je pečen, saj bova vzela vodo z njegovim dovoljenjem.« Tako se je tudi zgodilo. Zmaja sta se mu prikazala v sanjah v podobi starca in starke in ga prosila za dovoljenje, da zapustita Peking. Potem je nastopila strašna suša – vse vode so izginile. Sanje so razvozlali, princ je pohitel za starcema, s kopjem predrl enega od čebričkov in povzročil potop. Molitev budističnega meniha je pripravila vodo do tega, da je upadla, in nastal je ribnik, ob katerem so nato zgradili svetišče. Iz tega ribnika menda črpajo vodo za cesarski dvor (Werner 1924, 232).

Tak je ljudski mit, ki so ga budistični menihi uporabili v svoje namene, enako kot je tudi krščanska vera uporabila boj z zmajem v svoje namene, s tem ko je prisilila Jurija, da ubije zmaja in pokristjani ljudi, rešene zmaja.

Vsi ti primeri kažejo, da vodnega zmaja (v čisti obliki, brez vsakršnih primesi drugih predstav, o katerih bomo govorili pozneje) ubijejo iz neznanega razloga ali pa mu pripisujejo sušo, zadrževanje voda, in s tem motivirajo boj.

V antični Grčiji je tako bitje Hidra ali Lernski zmaj. V likovni umetnosti je hidra predstavljena kot večglava kača, ki ima od tri do devet glav. Po Apolodorju je bilo osem

glav smrtnih, srednja pa nesmrtna. Predstavljali so si, da iztegnjena kača zadržuje vodo. V Lerni je bila ta predstava očitno razširjena in modificirana v tem smislu, da so ob nastopu suše mislili, da zmaj pogoltne vse vode v deželi in je zato okolica Lerne (kjer zmaj prebiva) tako močvirnata (Pauly-Wissowa). Kot smo pravkar videli v kitajskih in drugih mitih, predstava, da zmaj pogoltne ali odnese s seboj vso vodo v deželi in da je obilje voda (potop, plima, reka ali natančneje močvirje) odvisno od zmaja, nikakor ni značilna samo za antiko in še toliko manj samo za Lerno. Lerski zmaj je le poseben primer svetovne podobe vodnega zmaja.

Prav tak poseben primer je tudi pravljični »črnomorski zmaj«, »vodni car«, za katerim je voda »narasla za tri aršine«.

Toda to je samo ena stran zmaja. Zmaja nasploh ni mogoče razložiti na noben enoten način. Njegov pomen je mnogovrsten in večstranski. Vsakršni poskusi reducirati ves kompleks zmaja na kaj enotnega, kot to počnejo Frobenius, Siecke in drugi, so vnaprej obsojeni na neuspeh.

V ruski pravljici zmaj ni zadrževalec voda in do boja z njim ne pride zaradi tega. V pravljicah drugih narodov pa je ta starodavna motivacija jasno ohranjena. V pšavski pravljici je junak »prišel v neko mesto, kjer je dev zadrževal vodo in zanjo zahteval davek v obliki deklet« (Tiha-Cereteli 1932, 152). V beluški pravljici junakinja pravi: »Danes je na vrsti kralj, da me pošlje k zmaju, da bi spustil malo vode v kanale, saj mesto gine od žeje« (Beluške pravljice 1932, 185). V mongolski pravljici car zmajev, ki ga je omehčala človeška žrtev, dá vodo (Čarobni mrtvec 1923, 38). V nartskem epu sedmeroglavi zmaj, spremenjen v psa, ne dovoli ljudem, da bi prišli do vode (Drjagin 1932, 187). Ta gradiva kažejo, da je zmajeva vodna narava od nekdanj značilna zanj. Prvotno to ni povod za boj z zmajem. Zmaj upravlja vodo v korist ljudi. V času poljedelstva pa ta funkcija preide na bogove, ki ubijejo zmaja in podarijo ljudem vode in reke, ki jih je prej zadrževal zmaj. Ta tradicija se je razvila neodvisno od tradicije boja z govtalci. V ruski pravljici funkcionalno ni odražena, se pa odraža v zmajevih vodnih atributih.

27. ZMAJEV DAVEK

Pretrsanje zmajeve vodne narave nas je približalo njegovemu poljedelskemu konceptu. Ta poljedelski koncept imamo tudi v tistem motivu, ki smo ga prej označili kot »zmajev davek«.

Vse, kar smo povedali o zmaju na začetku, je tesno povezano z lovom kot glavno proizvodno osnovo, na kateri je ta motiv nastal. Ugrabitelj odnese ugrabljenko. Tu pa mu jo pripeljejo. Oblike, v katerih to počnejo, ustrezajo obredu izročitve deklet vodnim demonom in bogovom, da bi s tem vplivali na rodovitnost dežele.

Na misel o poljedelskem izvoru tega motiva nas navaja obravnava njegove razširjenosti. Imajo ga v klasičnih poljedelskih deželah, v stari Mehiki, v Egiptu, Indiji, na Kitajskem in v manjši meri v Grčiji. Motiv odraža obred nasilne izročitve dekleta bogu z njenim žrtvovanjem. Njegove zametke srečamo tudi na zgodnejših stopnjah, denimo v Severni Ameriki. Tu še ni pridelka, ni poljedelstva. Tu mora ta obred zagotoviti bogat ulov rib. A kot rečeno, popolnoma se ta obred in njemu ustrezni miti razvijejo šele v zgodnjih poljedelskih deželah.

Tako Frazer kot Sternberg dokaj prepričljivo pokažeta, da naj bi spolno občevanje med človekom in bogom pripomoglo k rodovitnosti. To se, prvič, vidi po tem, da so take žrtvene poroke opravljali pred setvijo, drugič pa po tem, da so bile posebno razširjene tam, kjer je poljedelstvo odvisno od rek, se pravi v dolinah Nila, Gangesa, Evfrata in Tigrisa ter Rumene reke. Tu so dekleta žrtvovali bitju, ki prebiva v vodi. Sternberg pravi: »Ker so imeli bogove rodovitnosti za posebno pohotna božanstva, po drugi strani pa je bila ta pohotnost potrebna za blagostanje ljudi, je od tod izšel običaj žrtvovanja, še zlasti deklet in mladeničev, odvisno od tega, katerega spola je bilo to ali ono božanstvo« (Sternberg 1936 e, 466). Taka žrtvovanja so lahko imela zelo različne oblike, toda tukaj so pomembna zgolj tista, ki so povezana z vodo. Splošne poteze te ceremonije so v Sternbergovem opisu naslednje: dekleta so oblekli kot nevesto, jo okrasili s cvetjem, natrli z dišavami in na bregu posadili na posebno skalo ali sveti kamen, »potem pa jo je kakšen krokodil zvelkel v reko in ljudje so bili popolnoma prepričani, da je res postala krokodilova žena. Menili so tudi, da bi jo v primeru, če bi se izkazalo, da ni devica, vrnil nazaj.«

Namen takih žrtvovanj je bil vplivati na letino ali na rast rastlin sploh. Pri ribiških ljudstvih naj bi ti obredi povečali število rib. Ta obred je vedno tesno povezan z mitom, ki razlaga, zakaj je žrtvovanje potrebno in od kod se je pojavilo. Tako Algonkinci in Huroni pripovedujejo, kako se je nekoč zgodilo, da je zmanjkalo rib in grozila jim je lakota. Pa se je poglavarju v sanjah prikazal zelo lep mladenič (vodni bog) in mu rekel: »Izgubil sem ženo in zdaj ne morem najti ženske, ki je pred mano ne bi bil spoznal noben moški. Zato nimate sreče in je tudi ne boste imeli, dokler me v tem ne boste zadovoljili. In da bi ga prepričali, da je njegova nevesta res nedolžna, so ga poročili z majhno punčko, ki seveda ni poznala nobenega drugega moškega.« V obredu dekleta poročijo z ribiško mrežo, se pravi, da ga vržejo v vodo (Frazer 1911; Sternberg 1936 e, 358).

Življenje Majev je, kot pravi Dieseldorff, popolnoma odvisno od koruze. V mestu Chichen Itza so našli dekleške kosti in lobanje, pa tudi koralde in drug nakit deklet, ki so jih, po poročanju kronistov, žive zmetali v ribnik. Iz tega sledi, pravi avtor, da so s prostovoljno izročitvijo življenja, krvi in premoženja hoteli nasititi bogove, da ti ne bi imeli razloga za preganjanje. Indijanci še zdaj verjamejo, da bo suše konec šele tedaj, ko bo kdo utonil (Dieseldorff 1925, 7). Ustrezne mite najdemo v ameriških zbornikih.

Še bolj je ta krog predstav razširjen v Afriki. O nekem velikem stepskem jezeru, ki se imenuje Mruvia, so menili, da vsako leto zahteva v žrtev otroka, in sicer gladkega, brez vsakršnih brazgotin (očitno substitut devištva). Vsako leto so žrtvovali otroka, in sicer so ga po predpisih živega vrgli v ribnik. Če ne bi bilo te žrtve, bi se ribnik posušil. Kadar so se člani plemena Baganda odpravljali na dolgo pot, so poskušali omehčati Mukaso, boga Viktorijinega jezera, tako da so mu posvetili device, ki naj bi mu služile kot soproge. Pleme Kikuju v vzhodni Afriki časti zmaja, ki naj bi živel v neki reki, in mu vsakih nekaj let daje za žene ženske, posebno mlada dekleta. Arabski popotnik Ibn Batuta poroča, kako mu je več ljudi zagotavljalo, da je prebivalce Maldivskih otokov, ko so bili še malikovalci, vsak mesec obiskal zli duh, ki je prišel iz morja v podobi ladje, polne svetilk. Vsakokrat ko so prebivalci opazili to ladjo, so vzeli mlado dekle, ga napravili kot nevesto, ga odpeljali v pogansko svetišče, ki se je dvigalo na obali, in ga pustili na terasi nad morjem. Dekle je tukaj preživelno noč, zjutraj pa so ga našli mrtvega, oropanega devištva. Vsak mesec, ko se je pojavil duh, so prebivalci vrgli žreb. Zadnjo devico, ki so jo tako žrtvovali, je rešil pobožni Berber, ki se mu je z branjem korana posrečilo pognati morsko pošast v beg (Frazer 1911).

Pri tem primeru ni zanimivo le to, da so evropske ladje s svetilkami in dimom imeli za pošasti. Zanimivo je nekaj drugega. Tako žrtvovanje si nedvomno kmalu pride navskriž z različnimi oblikami poljedelstva in njim ustreznimi oblikami socialnega življenja in družinskih odnosov, pa tudi z oblikami vere, ki je že začela ustvarjati bogove. Ko se pojavi lastništvo zemlje, se oblikujejo posebni novi družinski odnosi. Okrepi se in zraste starševska ljubezen, ki ne bi dovolila, da otroka žrtvujejo. Simpatije, prvotno namenjene mogočnemu duhu, ki pošilja pridelek, se zdaj prenesejo na nesrečno žrtev. Če to žrtvujejo izmed sovražnikov, ki morajo plačati davek, je to znak porajanja sočutja do žrtve. Ob tem pa obreda včasih dolgo niso mogli uničiti od znotraj. A pojavil se je tujec in osvobodil dekle. Ob razcvetu tega obreda bi ga pokončali kot brezbožneža, ki krši najbolj življenjske interese ljudstva. Njegovo ravnanje bi ogrozilo pridelek. V pravljici pa je, nasprotno, junak, ki ga častijo. Zanimivo je, da tudi v pravljici junak zelo pogosto pride prav v tujo deželo. S to preместitvijo simpatij lahko pojasnimo tudi substitute, ko, na primer, namesto ženske vržejo pupo. Zelo zanimiv primer, ki bi ga lahko razložili kot nepopolno substitucijo, navaja Zelenin v svojem delu *Tabu besed*. Na dnu jezera Sont prebiva duh Sejd, ljubitelj žensk. Pred začetkom ribolovne sezone mu vržejo žensko pupo iz cunj, nato pa žena ribiča, ki je to žrtev prinesel, umre: Sejd si jo vzame za ženo (Zelenin 1929, 65). V Egiptu so vsako leto pred setvijo oblekli dekle v poročno obleko in ga vrgli v Nil, da bi zagotovili razlitje in dobili dobro letino (Frazer 1911). Značilno je, da je bilo ob arabski zasedbi tega običaja konec. Prav tak običaj je obstajal na Kitajskem, kjer so vsako leto mlado dekle poročili z Rumeno reko tako, da so ga utopili, pri čemer so izbirali najlepša dekleta (Sternberg 1936 e, 357).

Tam, kjer samega obreda ni več, se pogosto še ohranijo različne zgodbe. Včasih je to zgodba o enem primeru, ki naj bi se nekoč zgodil, včasih so zgodbe umetniško obarvane, imajo naravo pravljic in so vključene v zbornike »prvobitnih pravljic«. Zelo pogosto v njih ni izgubljena prvotna povezava z rodovitnostjo in plodnostjo. V mehiški povesti ljudi pesti lakota. Za koruzo bogovi zahtevajo dekle. »Naj jo prinesejo k vrtincu Pantitlanu« (Krickeberg 1928, 65). Povezava s pridelkom je tu popolnoma jasna, upiranja ni. Člani plemena Wadschagga v vzhodni Afriki pripovedujejo, da so nekoč duhovi rečnega zaliva odnesli dekle, ki je hodilo s skupino žensk, in ga zvelkli v svoje mesto, iz katerega so se začeli razlegati zmagoslavni kriki, s kakršnimi mrtveci sprejmejo novinca. Ko so prebivalci naslednji dan prinesli žrtve, ki si jih je zaželel in jih naročil duh, so tretjega dne na bregu našli dekletovo truplo (Gutmann 1909, 94). V tem primeru ni več ohranjena povezava z idejami rodovitnosti, je pa jasna druga: duhovom tu pravijo mrtveci. Včasih to žrtvovanje motivirajo kratko malo s tem, da so vodne živali nevarne in jih je treba omehčati. Frazer piše, da so nekoč, ko je prebivalce nekega vzhodnoindijskega otoka ogrožal trop krokodilov, to nesrečo pripisali strasti krokodiljega kralja do neke mladenke. Zato so prisilili dekletovega očeta, da ga je oblekel kot nevesto in vrgel krokodiljemu oboževalcu v objem (Frazer 1911). V zadnjem primeru je čisto erotična motivacija prekrila starejšo kulturno motivacijo in povezava z letino je odpadla.

Podobno zamenjavo motivacij imamo tudi v grških mitih, na primer v mitu o Perzeju in Andromedi. Tu Perzej pride v Etiopijo in ob obali naleti na Andromedo, prikovano k skali. Zakaj je prikovana? Njena mati se je nekoč pred Nereidami bahala s svojo lepoto in s tem vzbudila njihovo ljubosumje. Morski bog je poslal strašno poplavo in vsepožirajočega morskega psa. Orakelj je obljubil rešitev, če dajo tej strašni ribi kraljevo hčer, da jo požre. V mitu o Heraklesu junak prav tako na svojih popotovanjih na trojanski obali naleti na dekle, privezano na skalo. To je Heziona, Laomedontova hči. Njen oče je nekoč ogoljufal Pozejdona. Pozejdon je zgradil trojansko obzidje, a obljubljenega plačila ni dobil. Zato je Pozejdon poslal morsko pošast, ki je pustošila po trojanski pokrajini, dokler mu obupani Laomedont ni dal lastne hčere. Herakles se bojuje s pošastjo in Heziono osvobodi.

V povesti o Minotavru se je ohranil davek, ki ga je premagano plemo moralo plačevati v obliki človeških žrtev: vsakih sedem let so Minotavru iz Grčije poslali devet mladeničev in devet deklet, ki jih je požrl v svojem labirintu. Vendar je v ciklusu o Minotavru omenjeno, da so deželo prizadejale suša in epidemije, ki so jih poslali bogovi.

Vsi ti primeri nas pripeljejo tik do pravljice. Najbrž ni treba posebej razvijati ali dokazovati teze, da pravljica izvira iz tukaj opisanega obreda. Tudi sam proces

je očiten. Iz mitov izpadejo imena bogov, spremenijo se motivacije (kot vidimo, so motivacije že spremenjene tudi v mitih, v primerjavi z obredi), spremeni se slog pripovedovanja, in mit se prerodi v pravljico.

Če po eni strani motiv ugrabitve primerjamo z ustreznimi miti (Zevsova ugrabitev Evrope idr.), po drugi pa z ustreznimi miti primerjamo motiv zmajevega davka, so miti o ugrabitvi manj arhaični kot pravljica: ugrabitelj-žival je tu preoblikovan v boga-žival, mit tipa Perzeja in Andromede pa je starejši od pravljice. Iz tega vidimo, da odnos med mitom in pravljico ni zmeraj enak, in tega vprašanja ni mogoče reševati posplošeno, kot to počnejo Wundt, Panzer in drugi.

Religiozne predstave lahko dajo religiozni mit, in iz njega se lahko razvije pravljica, ki pa ni več religiozno obarvana.

Zelo jasno in kratko izrazi to misel Josif Tronski v svojem delu *Antični mit in sodobna pravljica*, ki je v glavnem posvečeno Polifemu: »Mit, ki izgubi socialni pomen, postane pravljica« (Tronski 1934). In res, mit o Perzeju in Andromedi popolnoma ustreza ruskim pravljicam.

V podrobnejšo obravnavo tega vprašanja se nam tu ni treba spuščati, saj je to splošno vprašanje in ga ni mogoče rešiti na primeru enega motiva. Toda ko postavimo tezo o povezavi pravljice z mitom, lahko omenimo, da mit ni *causa efficiens* pravljice.

Pravljica lahko izhaja tudi neposredno iz religije in se tako izogne mitu.

Tako v grškem mitu ni motiva zmaja, ki ugrabi dekle. Ta predstava je lahko živila med ljudstvom, ne da bi bila dokumentirana v grški književnosti, prek katere poznamo mit. Možno je, da ni prišla v književnost. Nasprotno pa se je izročitev dekleta morski pošasti ohranila, ker je to agrarna povest in Grčija je bila agrarna dežela, in ustrezne obrede so lahko izvajali tudi v starejših časih, ki niso odraženi v književnosti.

Jasno pa je eno – pravljica in mit z istim sižejem ne moreta obstajati hkrati. V Grčiji še ni moglo biti pravljice o Perzeju in Andromedi, lahko je bil samo mit, pravljica pa se je lahko pojavila v antiki pozneje. Zаметki pa so lahko bili, in to prav v tako imenovanih nižjih slojih ljudstva.

29. ZMAJ STRAŽAR

Že prej, ko smo obravnavali posvetitvene obrede, smo videli, kako tesno so ti obredi povezani s predstavo o bivanju v carstvu mrtvih. Posvečevanec preživi smrt in, nasprotno, smrt je neke vrste posvetitev. To pojasnjuje, zakaj je pozneje, ko je posvetitev že davno pozabljena, spust v carstvo smrti, katabaza, pogoj za heroizacijo.

To tudi pojasnjuje, zakaj goltalec igra tako veliko vlogo v predstavah o smrti.

Vodnega zmaja so si predstavljali ždečega v ribnikih in jezerih, v rekah, morjih in na zemlji. A te vode imajo obenem vlogo vhoda v drugo carstvo. Pot v drugo carstvo drži skozi zmajevo žrelo in prek vode – kot skozi vodo, tako (pozneje) tudi po vodi. To nas pripelje do zmajeve stražarske vloge. Stražarska vloga vodnega zmaja je jasna. Ždi ob vodi ali v vodi in jo straži. A tudi gorski zmaj pravzaprav ni povezan z višavami, pač pa z jamami, ker so poleg voda prav jame veljale za vhod v drugo carstvo. Zato zmaji živijo v brlogih.

Opazujemo lahko, kako se zmaj, ki so si ga zamišljali v vodi in na zemlji, začne prenašati v bolj ali manj fantastične daljave. Ta prenos je povezan s pojavom prostorskih predstav, s pojavom predstav o poti umrlega. Zmaj, ki je prvotno prebival v določenih ribnikih in jezerih (tako da so se celo bali hoditi mimo njih), se je zdaj z začetka poti umrlega prenesel na njen konec. Ta prenos je lahko dvojen: bodisi se miselno premakne navzdol v zemljo, torej postane htonsko bitje, bodisi se, nasprotno, prenese v nebesne višave in postane nebesno, sončno in ognjeno bitje. Zmajeve htonska narava je starejša, se pa oboje zgodi razmeroma pozno. V splošnih potezah lahko ugotovimo naslednje etape: goltalec, ki je nepremičen v gozdu (pri ljudstvih, ki živijo odmaknjeno in izolirano), goltalec, ki preplava velika prostranstva (pri ljudstvih, ki so dosegla višjo kulturno stopnjo, poznajo premikanje in se ne preživljajo izključno z lovom v gozdu), goltalec, ki je pod zemljo (primitivno poljedelstvo) ter goltalec, ki je na nebu (razvito poljedelstvo, državnost).

Najprej si bomo ogledali htonskega, nato pa sončnega zmaja. V obeh primerih se razvije tista linija, ki smo jo skicirali že prej – linija sovražnega odnosa do zmaja, pri čemer je, kot nam bo pokazala analiza htonskega Kerberja, htonski zmaj v neki meri še potreben in koristen. Nebesni zmaj pa je že vedno samo sovražnik. Htonski zmaj je povezan s carstvom mrtvih. Nebesni zmaj pa v Indiji ni povezan z njim, je vodni zmaj, ki se je povzpел na nebo. V Egiptu se je očitno na nebo dvignil htonski zmaj. Pričaka ga umrli. Pravljiča odraža vse etape zmajevega razvoja.

Biti pogoltnjen je bil prvi pogoj za vključitev v drugo carstvo. A tisto, kar je nekoč k temu pripomoglo, se sprevrže v svoje nasprotje, v oviro, ki jo je treba premagati za to, da bi prišel v to carstvo. Pogoltnenja ni več, samo grozi. To je zadnja etapa v razvoju te predstave, in tudi ta etapa je odražena v pravljici.

30. KERBER

Ni naključje, da so pri ljudstvih, ki niso dosegla državnosti, gradiva o htonskem zmaju izredno skopa. Pri njih še ni htonskega zmaja, temveč prevladuje vodni, ki pa je prenesen v fantastično daljavo. Pri takem ljudstvu, kot je Wadschagga, imamo jasno obliko prehoda od vodnega zmaja k htonskemu (Gutmann 1909).

A kot rečeno, se ta predstava o podzemnem varuhu carstva mrtvih zares razvije šele pri poljedelskih ljudstvih. Tipičen predstavnik takega varuha je Kerber, in ob njem se moramo nekoliko ustaviti, saj figura Kerberja pojasnjuje tudi stražarsko vlogo pravljničnega zmaja.

Predstava, da so jezero, reka ali ribnik vhodi v carstvo mrtvih, se v Grčiji še zelo trdno drži. »Vhod v onstranstvo je predvsem morje,« pravi Ganschinietz (Pauly-Wissowa), in dalje: »Tekoče vode, ki se, na primer, izgublajo v močvirjih ali prihajajo iz zemlje, so slovele kot vhod v podzemni svet, prav tako kot rudniški rovi« (Pauly-Wissowa). Bitja, ki so prebivala v teh vodah, so imela podobo zmajev ali bikov. Tak je bil, denimo, Ahelaj, ki je snubil Dejanejro in ga je ubil Herakles. V isto kategorijo spada tudi Kerber.

Svojo staro vodno naravo razkriva Kerber s tem, da sedi ob ustju Aheronta, kjer ga najde Herakles. Tu je prenos zmaja na drugo, končno točko vode, posebno jasen. V predrazredni družbi je zmaj ob vodnem *izviru*, torej na začetku reke, medtem ko Kerber, ki sedi ob *koncu* reke, potrjuje domnevo o prenosu zmaja *od izhoda iz zemlje k vhodu v podzemlje*. Tudi po zunanosti in funkcionalno je blizu zmaju iz naše pravljice. Ima tri pasje glave, iz gobcev mu kaplja strupena slina, ima kačji rep, na repu pa glavo, in z repom piči.

Taka dvoglavost ali dvostranskost glav je zelo stara poteza. Tipična je za Ameriko. Tam ima zmaj skoraj vedno na obeh koncih telesa po eno glavo. Ta predstava temelji na tem, da kačji rep čutijo ali doživljajo kot želo, in to je drug pojav kot večglavost. Kerber v eni figuri združuje obe vrsti.

Ko Herakles po Evristejevem naročilu pripelje Kerberja na površje, ga ta piči z repom. Dlake na Kerberjevem hrbtu in glavi so kače. Kot ugotavlja Küster, so mu prej rekli preprosto zmaj (Küster 1913, 90). Po Heziodu prišlekoma prijazno maha z repom, toda nikogar na spusti *nazaj* (Heziod 218). Enej ne more priti v Tartar, ker ga Kerber *ne pusti*. Enej mu vrže čarobni medenjaka, da bi ga pomiril, in Kerber od

njega zaspi (Eneida, VI, 419) (Vergil). To metanje vsakršnih predmetov v stražarjevo žrelo je substitut junakovega vstopa v žrelo. Po mojem iz teh pričevanj dokaj jasno sledi, da Kerber umrlim prijazno maha z repom in jih spušča naprej, vrže pa se na žive, kar se vidi iz Eneide. Torej stara zmajeva vloga pomočnika pri prehodu ni docela pozabljena, njegova stražarska vloga pa se še ni popolnoma razvila. Kerber se od pravljičnega zmaja razlikuje po svojih pasjih glavah. Te pasje glave so grški prispevek, povezan z njegovo stražarsko vlogo. Klasični filologi bodo ugovarjali, da je metanje medenjaka Kerberju čisto grški pojav in ga ne moremo razlagati kot substitut pogoltnenja. Vendar tudi v pravljici junak vrže zmajevki, ki ga hoče pogoltniti, sladkorčke, pud soli itd.

Takšno razumevanje Kerberja se v luči primerjalnih gradiv razlikuje od tistega, ki ga podaja Dieterich v svoji *Nekyii* (*Nekyia*). Dieterich ima Kerberja za posebljenje zemlje, ki pogoltne trupla ob pokopu. Ob tem se sklicuje na to, da Kerber žre mrhovino. Za Dietericha je »zemeljska globina odprto žrelo, ki golta umrle, jih požira, torej prisili meso, da strohni in pusti samo kosti.« Za nas je goltanje mrhovine racionalizirana stopnja požiranja – smrti.

Vsa ta gradiva v zadostni meri pojasnjujejo zmaja kot stražarja vhoda v trideseto carstvo.

Ta grška gradiva so zelo zanimiva. Prinašajo nadaljnjo stopnjo v preobrazbi vodnega zmaja v htonskega in dobrega v zlega. Požiranja ni več, je samo grožnja letega. Tudi do boja ne pride vedno. Herakles ga premaga, vendar preživi. Kerberja kljub vsem njegovim odvrtnim potezam še doživljajo kot bitje, ki ga ljudje potrebujejo. Je stražar Hada.

31. PRENOS ZMAJA NA NEBO

Kot smo že omenili, se zmaj ne prenese le v globino zemlje, temveč tudi na nebo. Ne da pa se popolnoma natančno ugotoviti, kdaj, v katerem stadiju družbenega razvoja pride do tega prenosa goltalca in vodnega zmaja na nebo.

Ljudstva, ki poznajo sončnega zmaja, so zmeraj bolj kulturna od ljudstev, ki ga ne poznajo. Te predstave o nebesnem zmaju še ni, denimo, na avstralski celini. V zamestkih obstaja na oceanijskih otokih, imamo jo tudi v Afriki, se pravi pri ljudstvih, ki poznajo primitivno poljedelstvo. V zelo popolni obliki jo najdemo pri Jakutih, torej pri ljudstvu, ki pozna živinorejo. Razvita je v vedski Indiji, njene najizrazitejše oblike pa prinaša Egipt.

Ta prenos ima vrsto posledic. Prvič, spremeni se objekt pogoltnenja. Zmaj ne golta več ljudi, pač pa pogoltne sonce, in ubit je kot goltalec sonca. Po drugi strani pa je včasih sam predstavljen kot sonce.

Druga posledica je, da se zmaj iz upravljavca *zemeljskih* voda spremeni v upravljavca *nebesnih* voda. Predstavljajo si ga kot oblak, ki zadržuje vodo, dež. Uboj zmaja sproži dež.

Tretja posledica: tam, kjer so še posebej razvite predstave o sončni deželi mrtvih, kjer v življenju ljudstva te igrajo veliko vlogo, se zmaj spremeni v bitje, ki varuje nebesno bivališče mrtvih. Tipičen primer tega je Egipt.

In končno, četrta posledica te predstave: vse, kar zmaja obdaja, in on sam dobi ognjeno naravo in obarvanost. Reka postane meja med carstvom živih in mrtvih in ob tem postane ognjena reka. Ognjeno postane tudi jezero, ognjen postane sam zmaj.

Kot na primeru zametka mita o zmaju – goltalcu sonca lahko pokažemo na verovanje, razširjeno na otokih Palau, da je »dom sonca na zahodu nad morjem, in na tem kraju raste drevo denges, ki sicer na obalah te dežele raste v gostih gozdovih. Ko se sonce zvečer približa drevesu, to odvrže svoje sadeže v morje; morski psi, ki stražijo vhod v to sončno deželo, se pohlepno vržejo na sadeže in ne opazijo, kako se sonce potopi, da bi prišlo do svojega doma« (Frobenius 1898 b, 190). Tu imamo zametke tiste predstave, ki se je pozneje razvila pri poljedelskih ljudstvih, da je zmaj goltalec sonca. Predstavniki solarne mitologije imajo to predstavo za zelo staro, prvobitno. To ne drži. Pri lovcih igra sonce minimalno vlogo.

Prav tako predstavo imamo v mitu o Mauiju. Tu se Maui odpravi tja, kjer se srečata nebo in zemlja. Tam zija strašno žrelo pramatere Hine-niu-te-po. Maui jo hoče ubiti. Svoje sopotnice, ptice, opozori, naj se medtem, ko ji bo on lezel v žrelo, ne smejejo. Če se bodo smejale, bo umrl on; če pa se ne bodo smejale, bo umrla ona. Majhna ptička Tivakavaka se zasmije, pošast se prebudi in Maui umre. Če bi se mu jo posrečilo ubiti, ljudje ne bi več umirali (Frobenius 1898 b, 183).

Prepoved smeha smo analizirali drugje (Propp 1939). Tu pa bi radi izdvojili naslednja elementa: prenos zevajočega žrela z zemlje na obzorje ter njegovo povezanost s predstavo o smrti. Ta primer je pozen v primerjavi z zmaji, ki živijo v jezerih in goltajo mimoidoče, in zgođen, v zametku, v primerjavi z egipčanskim zmajem, ki grozi, da bo požrl umrlega na njegovi poti k soncu – Raju. Ta prehodna narava mita ustreza prehodni naravi ljudstva na prehodu od lova k poljedelstvu.

Predstava o zmaju kot goltalcu sonca je jasno razvita v vedski Indiji. Tukaj torej zmaj igra dvojno vlogo. Po eni strani je zemeljsko bitje in zadržuje tok rek, o čemer smo že govorili, in to je njegova starejša oblika. Po drugi strani pa kot nebesno bitje zadržuje dež, zadržuje pa tudi sij sonca, ker ga pogoltne.

Rigveda I-32, 4 — »Ko si ti, Indra, ubil prvorojenega zmaja in uničil čarovnije hudobnih čarovnikov, tedaj si razkril sonce, nebo in zarjo, in nisi imel sovražnikov.«

I-52, 4 — »Potem ko si z duhovno močjo, povezan z belimi konji, ubil Vritro, o Indra, si držal sonce na nebu, da bi ga vsi videli.«

II-19, 3 — »Ta mogočni Indra je razburkal vzvalovano vodovje, pripeljal je morje, zmagovalc nad zmajem, sonce je naredil vidno.«

V teh primerih ni toliko govora o zmaju, ampak bolj o Indri, ki je ubil zmaja ter s tem osvobodil sonce in ga pokazal človeštvu. Sama narava zmaja je tu odmaknjena v ozadje, v ospredju je bog, ki je tega zmaja premagal.

Tu je zanimiv detajl, da Indra ubije zmaja že s pomočjo konja. Indija je klasična dežela konjereje in nemara tudi domovina večšine udomačevanja konj. Narava zmaja kot goltalca sonca je tu popolnoma jasna.

Prav tak je predstavljen tudi v pravljici, resda pa v redkih primerih. »V tistem carstvu, kjer je živel Ivan, ni bilo dneva, samo noč: to je naredil zmaj« (Af. 135). »Ubili so tega zmaja, vzeli njegovo glavo in ko so prišli do njegove koč, so glavo razbili – in nastala je bela svetloba po vsem carstvu (prav tam). Predstava, da uboj zmaja prinese dež («s tem ko Indra ubije zmaja, pošlje z neba poživljajočo vodo»), v pravljici ni odražena.

Sprememba, ki se zgodi z zmajem, je docela razložljiva. Če je tehnično nemočen lovec predvsem potreboval oblast nad voljo živali, pa je bila živinorejcu, ki je upravljal živali po svoji volji, taka želja popolnoma tuja. On je potreboval sonce, dež in reke, in *Rigveda* odraža te interese.

Ti preudarki kažejo, kako se mitologi motijo, ko imajo vedsko religijo za najstarejšo obliko religije. Vedška Indija je razredna država in njena religija je pozna, svečeniška; vseeno pa ta religija odraža ljudske predstave, ki so se razvile iz zgodnejših in starejših predstav.

32. STRAŽARSKA VLOGA NEBESNEGA ZMAJA, JAKUTI

V Indiji je zmajeva stražarska vloga popolnoma izgubljena. Tu je zmaj samo vodno bitje. Da bi izsledili to stražarsko vlogo nebesnega zmaja, se bomo obrnili na ljudstvo, ki je po stadiju zgodnejše od Indije in ki prinaša zelo izrazito podobo tega nebesnega varuha meja, in sicer na Jakute. To je živinorejsko ljudstvo, ki goji govodo in konje. A tu še ni široko razvitega svečeniškega stanu, ni pismenosti, in svečeniška modrost, ki v ospredje postavlja bogove, tu še ni zasenčila zmaja.

Pri Jakutih je figura zmaja zelo jasna ter izredno bogata in zanimiva. Predstava ni odeta v obliko himen, temveč v obliko pripovedi – mitov, ki so po obliki zelo blizu pravljici. V jakutskih mitih si izrazito stojita nasproti dve carstvi, in zmaj vlada v carstvu, ki ga od carstva ljudi loči reka. »Dolgo ali malo časa je galopiral, ko je dvigujoč prah na lepem prijezdil na mogočno visoko goro. Ko je prijezdil do kraja, kjer se stikata nebo in zemlja, kjer je meja svete (se pravi človeške) in vražje dežele, je na oni strani poldrugi dan ježe daleč hrumul smrtni ogenj, dvigoval se je z žvižgom; petnajst vrst daleč pa so se plazili zemeljski gadi, razni črvi, ki so popolnoma premagali zemljo« (Hudjakov 1890, 180).

Ta primer je zanimiv zato, ker na kače, gade ne naletimo preprosto na nebu, temveč tam, »kjer je meja svete dežele,« torej imamo tu prenos zmaja v zgornje carstvo mrtvih.

V Indiji ne vidimo niti nebesne reke niti ognjenega jezera. Jakuti to imajo. Tu lahko opazujemo, kako jezero, nekoč čisto konkretno bivališče zmaja, tako konkretno, da so se bali hoditi mimo njega, s prenosom na nebo postane sončno obarvano. »Ko je (junak) že precej dolgo letel, je preletel *ognjeno goreče morje* in se spustil v Jeksüküjevo gnezdo, ki je bilo na ledenem hribu. Ko je ležal tam, je kmalu naravnost z juga hrupno priletel zatemnjujoči, burni Jeksükü, ki je nekaj držal v krempljih« (Hudjakov 1890, 227).

Ta zmaj je povezan z mrtvimi: »Ko je tako mirno živel, se nekega jutra njegovo svitajoče se nebo sploh ni zdanilo, sonce ni vzšlo ob svojem času. Ko je prestrašen, zgrožen nad tem, zamišljen sedel, je na lepem na zemljo navalil silovit vrtinec z zlimi duhovi, velikimi kot črna enoletna teleta. Zvrtničil je vso suho zemljo kot lase, zavrtel jo je kot krilo: začel je padati dež s snegom, razbesnel se je metež, pobliskavali so ognji z rdečimi plameni, taka nesreča je prišla. Nato se je gor, proti nebu, dvignil velik črn oblak, kakor da ima roke in noge. No, in potem je bilo neko noč, prav ob zlovešči polnoči, kakor da so se odtrgali oblaki ali je počilo nebo; nastal je tak grozanski hrup, kakor da bi njegov tridelni strop razmaknilo na obe strani in kakor da bi nekaj večjega od vsakega trka treščilo na njegova tla« (Sledi podroben opis pošasti z železnimi lasmi, izbuljenimi očmi, s tamburinom in palico.) »Prišel sem te ugonobit. Če hočeš, te bom odpeljal, in če nočeš, prav tako. Kliče te moja tetka, hči sončevega gospodarja, Kegjallik (enakomerno vrteča se) šamanka ... Vzleti na svojega posmrtnega konja, obleci svoja mrliška oblačila, pojej svojo posmrtno hrano ... No, greva.« Junak ga opsuje – »mali črv letečega oblaka«, udari ga in prikaže se sonce, nebo se razsvetli. Obenem se pojavi reka: »in namesto polja nastane široka tekoča voda« (Hudjakov 1890, 139).

Ta primer nam z redko popolnostjo v podobi enega zmaja pokaže tako nebesnega zmaja, goltalca sonca, kot zemeljskega, zadrževalca rek in ugrabitelja, ki odnese človeka v carstvo mrtvih.

Vendar je zmaj kot varuh sončnega carstva mrtvih tu še slabo razvit. Popolnoma se zmaj v sončnem carstvu mrtvih razvije šele takrat, ko se razvije poljedelstvo, ko ljudje znajo opazovati sonce, ko so odvisni od sonca in njegovega sezonskega vračanja in letine. Ti pogoji niso izpolnjeni niti v vedski Indiji niti pri Jakutih ali afriških živinorejcih. Izpolnjeni pa so v starem Egiptu, in stari Egipt nam res prinaša nemara najpopolnejšo obliko zmaja, z izjemo tistega zmaja, ki daje dež, saj letina v Egiptu ni odvisna od dežja, pač pa od vsakoletnega sezonskega poplavljanja Nila.

V egipčanski veri tudi ni zmaja – varuha voda, jezero je že izključno ognjeno. Imajo samo zmaja – sovražnika sonca in stražarja carstva mrtvih, značilni koncept

razvitega poljedelskega ljudstva. Nasprotno pa je v *Rigvedi* zmaj izključno vodno (zemeljsko in nebesno) bitje, in carstva mrtvih v njej ni. V njej ni poti in premikov. *Vede* so stvaritev živinorejskega ljudstva. Po Ludwigu besede »žito« v *Rigvedi* sploh ne srečamo. Zato tudi ni moglo biti religije sonca niti ne opazovanja njegovega gibanja in neizogibnosti njegovega vračanja.

Čeprav se egipčanske predstave ne odlikujejo niti po doslednosti niti po enovitosti, vseeno lahko rečemo, da so si Egipčani predstavljali sonce, ki se v barki spušča v carstvo mrtvih. Umrli sam postane sonce. Zato je požiralec sonca (požrtje zmeraj samo grozi, nikoli pa se ne uresniči) obenem tudi požiralec umrlega, ki je prispel v kraljestvo mrtvih. Tudi do tega požrtja v resnici nikoli ne pride in samo grozi, saj prišlek z močjo magičnega orožja strmoglavi zmaja Apopa in ga uniči, nato pa vstopi v obljubljeni kraljestvo.

33. ZMAJ V EGIPTU

Od vseh različic boja z zmajem (pri prvobitnih ljudstvih, v *Rigvedi*, v antiki, v Egiptu, na Kitajskem) je ruska pravljica v bistvu in v podrobnostih najbliže egipčanskemu boju z zmajem (razen figure konja), ki je opisan v *Knjigi mrtvih*. To ne pomeni, da je Egipt domovina ruske pravljice in da je ta motiv iz Egipta prešel v Evropo. To pomeni čisto nekaj drugega, in sicer to, da pravljica odraža ta pozni poljedelski koncept mita. To je tisti stadij, po katerem se po eni strani začne razpad na pluralizem in raznovrstnost, razpad na pluralnost krajevnih kultov (kakršne imamo, na primer, v Grčiji z njenimi Hidro, Gorgono, Meduzo, Pitonom, Lernskim zmajem, Ladonom, Kerberjem in številnimi drugimi). Tipičnost se umakne individualizaciji, po drugi strani pa pride do okamnitve, pravzaprav do okostenitve, oblikuje se tisto stoletja neomajano okostje, ki ga obraste živo meso popolnoma drugačnega ustroja – živo meso pravljice. Zaradi tega se moramo ob egipčanskih gradivih zadržati nekoliko podrobneje.

Glavni zmagovalec nad zmajem v *Knjigi mrtvih* je bog sonca Ra. Na svoji poti vsak dan sreča Apopa in ga strmoglavi. Sam boj nikoli ni opisan, zato pa je podrobno opevana zmaga nad zmajem in njegovo uničenje. V 39. poglavju *Knjige mrtvih* beremo: On (Ra) ti je prebodel glavo, skozinskoz je razrezal tvoj obraz, tvojo glavo je razdelil na obe strani poti, razprostrta je po njegovi zemlji; tvoje kosti so zdrobljene na kosce, tvoji udi so odsekani od tebe.«

Še podrobneje je zmaga opisana v kozmogoničnem besedilu, ki se navadno imenuje *Knjiga strmogavljenja Apopa*. Po opisu stvarjenja sveta in ustvarjenja bogov piše:

Poslal sem njih (se pravi bogove),
 ki so nastali iz mojih udov,
 da bi strmoglavili zlega sovražnika.
 On, Apop, pade v ogenj,
 nož mu štrli iz glave,
 uho ima odrezano,
 njegovega imena ni več na tej zemlji.
 Ukazal sem, naj ga ranijo (?),
 sežgal sem njegove kosti,
 vsak dan sem mu uničil dušo,
 (manjka)
 Odrezal sem mu ude od kosti.
 sem mu noge,
 razsekal roke,
 zaprl sem mu usta in ustnice,
 zdrobil sem mu zobe,
 izrezal sem mu jezik iz gobca,
 odvzel sem mu dar govora,
 oslepil sem mu oči,
 oropal sem ga sluha,
 odstranil sem mu srce,
 njegovega imena ni več. (Gressmann 1926, 2)

Ta papirus so dali v roke umrlemu, ker ga je varoval pred Apopom in drugimi kačami na njegovi poti. V *Knjigi mrtvih* »jaz« ni vedno le Ra, temveč tudi Oziris, ki se poistoveti z umrlim.

Poglavje XVII. »O Ra, ... vladar vseh bogov, reši pisarja Nebsenija (se pravi umrlega) pred bogom, čigar obraz je podoben pasjemu, čigar obrvi so podobne človeškim, ki se hrani z mrličmi, ki straži pri zavojju ognjenega jezera in trga telesa umrlih in golta njihova srca, in ki bruha nesnago, sam pa ostaja neviden.«

Tu imamo ognjeno jezero, pogoltnenje in izbruhanje. Vse to čaka umrlega, če ne bo podkovan z magičnim znanjem, ki mu ga daje *Knjiga mrtvih*. Tu vidimo tudi začetek materializacije predstav o pogoltnenju. Psi-zmaji se tukaj, podobno kot Kerber, hranijo z mrhovino. V *Knjigi strmoglavljenja Apopa* je omenjeno tudi izrezovanje jezika. Toda tukaj to ni način za prepoznavo junaka, temveč je omenjeno skupaj z izrezovanjem oči in srca, se pravi organov, ki so jih (v Egiptu še zlasti oči) imeli za nosilce duše. Dokler ne bodo izrezani jezik in oči, zmaja ni mogoče imeti za ubitega. Zato tudi hudobna mačeha, ki pošlje pastorko v smrt, zahteva v dokaz smrti oči in jezik ubite. Iz dokaza *smrti* se je v pravljici jezik spremenil v dokaz *junaškega dejanja*.

Navedimo še nekaj izpiskov iz *Knjige mrtvih*. »Tvoja sovražnica, kača, je izročena ognju – sovražnik zmaj Sebau je padel, kakor je dolg in širok; njegove roke so zvezane z verigami, Ra mu je odsekal noge« (*Knjiga mrtvih*, pogl. 5). »Po želji svojega srca sem se izognil ognjenemu ribniku in zadušil ogenj« (pogl. 22). Posebno zanimivo je 108. poglavje: »Na vrhu tega hriba je kača, trideset komolcev dolga. Prvih osem komolcev njene dolžine je pokritih s kremenom in lesketajočimi se kovinskimi ploščicami. Oziris Nu, zmagoslavni, pozna ime te kače, ki živi na svojem hribu. »Bivajoča v svojem ognju« je njeno ime. Zdaj, ko se je Ra ustavil, je usmeril pogled vanj in Rajeva barka se je ustavila, in tistega v njej je premagal globok spanec in pogoltnil je sedem komolcev velike vode. S tem je prisilil Sutija, da se umakne, in ker je imel v sebi harpuno iz železa, je bil prisiljen izbruhati vse, kar je pojedel, in s tem je bil Set postavljen na kraj vzdržnosti.«

To mesto je za folklorista zanimivo predvsem zaradi omembe spanca. Nikjer v zgoraj navedenih gradivih nismo imeli te podrobnosti. V pravljici je spanec pred spopadom junaku zavdan, je skušnjava, ki ji junak nikoli ne podleže. Tudi ob srečanju z jago junak ne sme zaspati. A tu ima spanec drug, nasproten pomen. Spanec je pogoj za zmago. Kot smo že omenili, se junak uleže carični v naročje, če se pred bojem pogovarja z njo. Pred bojem zaspi, in za tak spanec se je izoblikoval poseben ukrasni pridevek. To je »bogatirsko spanje«. Carična ga budi, vendar je prebuditi junaka v takih primerih včasih zelo težko.

Kar zadeva pogoltnenje in izbruhanje, lahko egiptolog poda podrobnejšo študijo tega motiva v Egiptu, za folklorista pa je to nekakšen ostanek starejše in prvobitnejše formacije mita.

Zaradi vseh teh podrobnosti podobe zmaja in njegovega uboja (ognjenost, ognjeno jezero, poskus pogoltniti prišleka, skrbno uničenje vseh njegovih delov, detajl z izrezovanjem jezikov, detajl s pogrezanjem v spanec) – zaradi vseh teh potez moramo domnevati, da je pravljčni zmaj prišel v pravljico po ovinku skozi prav tiste predstave, v katerih ga imamo v razvitih poljedelskih državah, in sicer kot stražar carstva umrlih, kot »jedec mrtvih«. To je zadnja stopnja popotovanja, po njej umrli doseže večno blaženost.

34. PSIHOSTAZIJA

Požrtje se je tu spreverglo v nekaj strašnega in odvratnega. A to še ni vse. Spreverglo se je v *kazen*, se pravi, da je bil celotnemu motivu dodan moralni odtенок. Pred požrtjem (če je do njega sploh prišlo, navadno se mu je junak izognil) je bilo sojenje, in tudi to podrobnost je pravljica ohranila. »Tiste, ki so bili obsojeni na sodišču, so takoj oddali Požiralcu mrtvih, da jih raztrga, in so prenehali obstajati,« pripoveduje

Budge (Budge 1922, 21). Zdelo bi se, da je med bojem s pošastjo in sojenjem, ki mu sledi požrtje, neko protislovje. Toda taka protislovja niso preveč ovirala egipčanskega mišljenja. Sojenje in sodišče sta nova pojava. Po Moretu ju srečujemo od VI. dinastije naprej (Moret 1922, 131), boj pa je starejši, in ti predstavi mirno soobstajata. »Požiralca mrtvih« včasih opisujejo kot hibridno bitje, ki je spredaj krokodil, zadaj povodni konj, v sredini pa lev. Pogosto ga upodabljajo tudi kot psa. Sojenje je pomenilo, da so na tehtnici stehali srce pravkar umrlega. V eni skodeli je ležalo srce pokojnika, torej njegova vest, lahka ali obremenjena z grehi. V drugo pa so položili pravico v podobi kipca boginje Maat ali peresa, boginjinega hieroglifa. Tu se vidi, da je spust skodele s srcem pomenil smrt, njen dvig ali ravnotežje pa oprostitev.

Imamo eno samo rusko pravljico, v kateri se je ohranilo tehtanje duš ali psihostazija. To je *Čarovnica in Sončeva sestra* (Af. 93). Tu se Ivanu rodi sestra čarovnica, ki vsakogar požre. Ivan pred njo zbeži k »Sončevi sestri«. »Takrat pa je carjevič Ivan prijahal do gradu Sončeve sestre in zaklical: ›Sonce, sonce, odpri okence.« Sončeva sestra je odprla okno in carjevič je skočil skozenj s konjem vred. Čarovnica je začela prositi, naj ji izročijo brata. Sončeva sestra je ni poslušala in ga ni hotela dati. Tedaj je čarovnica rekla: ›Naj stopi carjevič Ivan z mano na tehtnico, bomo videli, kdo bo težji. Če bom jaz težja, ga bom požrla, če pa bo težji on, me lahko ubije!« Šla sta. Najprej je sédel na tehtnico carjevič Ivan, potem pa je nanjo zlezla še čarovnica. Samo z nogo je stopila nanjo, pa je carjeviča Ivana kar odneslo v zrak, s tako močjo, da je priletel naravnost na nebo, v grad Sončeve sestre. Čarovnica-kača pa je ostala na zemlji.«

Tu je ohranjena celo predstava, da lahki zmaga, težkega pa požrejo. Ohranjeno je tudi, da je carstvo, v katero pride junak, carstvo sonca. Izbrisalo se je le to, da se vse to dogaja z umrlim, preden ga sprejmejo v carstvo sonca.

35. ZMAJEVA POVEZAVA Z ROJSTVOM

Pri razčlenitvi pravljice smo videli, da je figura zmaja na neki način praizvorno povezana z junakom, z njegovim rojstvom. To, da sta junak in zmaj povezana od rojstva, v ruski pravljici ni naravnost povedano, vendar preseva iz motiva »osebnega nasprotnika«. Zmaj še nikoli ni videl junaka, vseeno pa na neki način ve ne le to, da obstaja, temveč tudi to, da bo sam umrl od njegove roke. V indijski pravljici je ta povezava jasneje izražena: »V podzemlju se je rodil kralj kač Vaisingi, na nebu se je rodil kralj Indra, na zemlji pa kralj Dhobigand« (Minajev 1876, 126; podobno 118).

Tudi to potezo moramo razložiti, čeprav se pri tej razlagi srečujemo z velikan-skimi težavami. Razlago lahko podamo samo kot domnevo.

To, da je zmaj povezan s smrtjo, dokaj popolno sledi iz navedenih gradiv. Toda zmaj je na neki način povezan tudi z rojstvom.

Oglejmo si nekaj takih primerov. V mitu o Mauiju junak-bog pripoveduje o svojem rojstvu: »Vem, da sem se prezgodaj rodil na morski obali. Ti (mati) si me zavila v štreno svojih las, ki si jih nalašč za to odrezala, in me vrgla v morskno peno. Tam me je morska trava opletla z dolgimi kitami, oblikovala me je in me izdelala. Mehke ribe babice so me ovile, da bi me zavarovale. Miriade muh so brenčale okoli mene in legle name svoja jajca, da bi me žerke lahko pojedle; jate ptic so se zbirale okoli mene, da bi me kljuvale. A v tem trenutku se je pojavil moj veliki prednik Tamanui-ki-te-Rangi, in zagledal je muhe in ptice. Starec se je približal hitro, kot je le mogel, odstranil je ribe, ki so se ovile okoli mene, in našel tam človeško bitje« (Frobenius 1904, 66).

Ta mit se popolnoma očitno nanaša na mit o pogoltnjenih in izbljuvanih. Od prej obravnavanih primerov se razlikuje v tem, da junak tu ni v ribjem želodcu, temveč je obložen z ribami. Razlika je tudi v tem, da se junak rodi, ko pride iz ribe. Ta primer kaže, da je obloženost s kačami, ribami idr. najpoznejša oblika bivanja v ribi.

Taka vzporejanje in razlaga se zdita verjetnejša od razlage Küsterja, Haruzina in drugih, da je zmaj tu totemska žival, katere pik ne škoduje. K otrokom so polagali kače: »Če jim niso nič naredile ali pa so jih pičile, toda ne smrtno, so se otroci s tem izkazali za pristne« (Küster 1913,101).

Kača tu predstavlja materialno počelo, trebuh. Ne pozabimo, da so si v obredu izhod iz kačjega trebuha predstavljali kot drugo rojstvo, in sicer rojstvo junaka. Videli smo že, kako pozneje to nadomesti polaganje v skrinjico in spuščanje po vodi. Tako tudi te predstave, povezane z rojstvom iz zmaja, izvirajo prav od tam, od koder izvira ves kompleks boja z zmajem. Razvojne stopnje lahko sistematično določimo takole: tisti, ki je rojen iz zmaja (ki je šel skozenj), je junak. Naslednja etapa: junak ubije zmaja. Njuna zgodovinska združitev pomeni: rojeni iz zmaja ubije zmaja.

Toda kača lahko figurira tudi kot oče, kot prednik, in ta predstava je seveda pozna. V tem primeru zmaj postane simbol falusa. Predstavlja očetovsko počelo, čez nekaj časa pa postane prednik. Kaže, da je bila ta predstava še posebej razvita v Afriki, vsekakor je tam zbranih veliko gradiv. Pripadniki ljudstev, ki govorijo jezik uvo, menijo, da približanje kače ženski pomeni, da je ta zanosila. Ženske brez otrok si skušajo izprositi otroke pri zmajih itd. Če se noseči ženski sanja o kači ali vodnem duhu, misli, da bo njen otrok utelešenje vodnega duha. »Domnevajo, da imajo ti kačjo naravo in nanje gledajo kot na utelešenje vodnega duha« (Hambly 1931, 24). Tukaj se že jasno izraža predstava, da ima rojeni iz kače moč in naravo zmaja.

Tak prednik-zmaj je bil v antiki Kekrops. Upodabljali so ga kot napol človeka in napol kačo ali zmaja, toda v ljudskem verovanju, kot ugotavlja Küster, je imel čisto kačji videz.

Kadmos, ustanovitelj Teb, in Harmonija, njegova žena, sta se proti koncu življenja spremenila v kače-zmaja. Po nekaterih virih je bila Harmonija hči prav tistega zmaja, ki ga je ubil Kekrops (Frazer 1911, 105).

A če je rojeni iz zmaja sam zmaj ali se spremeni vanj in če ta rojeni iz zmaja ubije zmaja, se mar ne skriva tu rešitev uganke »osebnega nasprotnika«? Mar ne ubije junak zmaja prav zato, ker je zgodovinsko on sam zmaj ali je rojen iz zmaja, se pravi, da je prišel iz njega? Zato tudi v egipčanskem mitu-pravljici otok, na katerem prebiva zmaj, imenujejo otok dvojnika. Mar ni prav dvojniki tisti, ki se ga boji tudi naš pravljicni zmaj?

Da bi lahko odgovorili na ta vprašanja, si bomo ogledali primere smrti zmaja od zmajeve roke.

36. SMRT ZMAJA OD ZMAJEVE ROKE

Že prej smo videli primer, ko je zmaj premagan tako, da skozi njegovo žrelo vstopi vanj dekle, ki ima pas iz kače. Ta pas v trebuhu oživi in zmaja ubije. Seveda pa so očitni primeri smrti zmaja od zmajeve roke lahko samo pozni, ko se je zmaj požiralec že popolnoma sprevrgel v strašno bitje, ni pa še bil pozabljen zmaj, ki daje moč in mogočnost. Taka gradiva nam prinaša Egipt.

31. poglavje *Knjige mrtvih* ima naslov »Poglavje o zavrnitvi krokodila, ki pride, da bi ponesel magične besede človeka iz podzemlja«. Navajam zgolj mesta, ki so najzanimivejša za raziskovalca pravljič.

»Umakni se, o krokodil, ki živiš na zahodu, ker je zmaj Naau v mojem želodcu, ta te bo predal meni. Naj tvoj plamen ne bo usmerjen proti meni.«

»Obraz imam odkrit, srce imam na pravem mestu in krono s kačo nosim dan za dnem. Sem Ra, ki je sam svoj varuh, in nihče me nikoli ne bo strmoglavil na zemljo.«

Kaj torej varuje pred zmajem?

Po eni strani umrli opozori zmaja, da ima v želodcu zmaja Naaua. Po drugi strani pa ima krono s kačo, in to ga varuje. Drugače povedano, zmaj umre od pogleda na samega sebe. Ta predstava je bila v Egiptu, očitno pa ne le tam, zelo razširjena. Spomnimo se, da tudi v Svetem pismu Mojzes zato, da bi Izraelce obvaroval pred kačami, ukaže postaviti bakreno kačo (4 Mojzes 21, 4-9). Izkaže se torej, da zmaj varuje pred zmajem. Podoba kače je bila na faraonovi kroni. »Sveto kačo, ki varuje sonce, ima na čelu tudi njegova zemeljska podoba – faraon, in ta kača s plamenom sežiga njegove sovražnike« (Turajev 1920, 41). Kot ugotavlja Turajev, so se že v arhaičnem obdobju Egipta »razvile tudi tiste poetične predstave o naravi, iz katerih je izšlo vse bogastvo mitologije. Sonce je kakor oko boga, oblaki, megle, nevihte in nočni mrak so kakor njegovi sovražniki; kadar je nebo pomračeno, se sonce umakne na tuje, vrne se, ko jih bog svetlobe prežene; samo se spremeni v ogenj bruhajočo kačo na čelu boga in jih prežene.« »Oni« so v tem primeru pri Turajevu mrak, megla in nevihta kot sovražniki sonca. Mi pa že vemo, da je sončev glavni sovražnik Apop,

in prav on je premagan s pomočjo drugega zmaja. Tu lahko pridemo do sklepa, da morajo obstajati primeri, ko se bojujeta dva zmaja. In res, tak primer lahko navedemo. V *Knjigi o tistem, kar je na drugem svetu* (Turajev 1920, 186), dokaj pozni kot pisni spomenik, toda arhaični po vsebini, je podrobno opisano potovanje Rajeve barke v onstranstvu, na drugi strani zemlje, od zahoda do vzhoda. Vse njegovo potovanje, kot tudi vsa knjiga, je razdeljeno na dvanajst delov, ki ustrezajo dvanajstim uram noči. »Opolnoči pot zavije na vzhod in pelje mimo starodavnih Ozirisovih svetih krajev – Busirisa in Mendesa, mimo Ozirisovih otokov, »Polj darov« in skrivnostnega dvorca s podobo Ozirisa; tu so mumije kraljev in blaženi pokojniki. Ra jih pozdravi in jih pozove k skupnemu boju z zmajem Apopom, ki je že pogoltnil vso vodo naslednje ure, da bi otežil pot bogu Raju, in s svojimi vijugami zapolnil 450 komolcev. Izkaže se, da Ra ni dovolj močan za boj z njim – na pomoč mu priskoči zmaj Mehen, ki s svojimi vijugami oblikuje nekakšen naos okoli njega; Izida in druge boginje pa s svojimi zaklinjanji Apopa zvežejo in ranijo« (Turajev 1920, 188).

Turajev se približuje temu, da bi imel vsebino te knjige za, kot se izrazi, »produkt bolne domišljije egipčanskih svečenikov«. Tako razumevanje je v nasprotju z zgodovino. Medtem ko je *Knjiga mrtvih* polna prekletstev nad Apopom, je možno, da se starejše predstave o dobrem zmaju (iz katerih je, kot smo videli, tudi izšel ves krog predstav o zmaju) med ljudstvom niso izgubile, temveč so obstajale naprej, neodvisno od uradne vere dvora in svečenikov, in te predstave so se naplastile na predstave o zlem Apopu. Pešajoča svečeniška modrost je tu črpala iz ljudskih predstav, jih kanonizirala. Nauk o dobrem zmaju se je pozneje vnovič začel širiti, in v sekti ofitov, ki so postavili zmaja (kačo) za glavno in edino božanstvo, je živel do 6. stoletja našega štetja.

Zgodnji dobri zmaj goltalec in poznejši strašni zmaj goltalec se tu srečata iz oči v oči kot sovražnika. Ra, glavni zmagovalec nad zmajem, gre skozi zmaja. V že omenjeni *Knjigi o tistem, kar je na drugem svetu* Ra živi v podzemlju v svoji barki. »Vrv barke se spremeni v zmaja, da bi jo prinesla na svetlo, sama pa se potegne skozi zmajevo telo, dolgo 1300 komolcev – simbol obnove. Ra ne pride več iz zmajevega žrela kot »meso«, temveč kot »skarabej« (Turajev 1920, 188).

Toda ali so vsa ta gradiva uporabna za pravljico? Lahko rečemo, da pravljični Ivan ubije zmaja zato, ker je šel skozenj, da zmaj vidi v njem svojega dvojnika? To se neposredno nikjer ne vidi. Ruska pravljica ni ohranila rojstva iz zmaja, zmajevega pogoltnenja kot blagra. Ohranila je drugo obliko: rojstvo iz ribe. In res, opazimo lahko, da je prav tisti, ki je bil rojen iz ribe, najpogosteje tudi zmagovalec nad zmajem. Kako blizu sta si bivanje v ribi in bivanje v zmaju, smo že videli. Če torej ni neposrednih indikacij, pa imamo posredne, ki potrjujejo naša opažanja. Poleg tega lahko navedemo primer, ko v pravljici zmaj lahko umre samo od svoje roke. Običajna formula se zreducira na trditev »umrem lahko samo od Ivanove roke.« Tu

pa je zreducirana na trditev »umrem lahko samo od svoje roke,« kar potrjuje naša opažanja. Tak primer imamo v pskovski pravljici (Sm. 111). Tu se junak sprehaja po gozdu in sreča dvanajsteroglavega zmaja, šest njegovih glav spi, šest pa ne. »Zmaj se je dvignil in pred njegovimi zobmi ni bilo rešitve. Bil je in le samega sebe je lahko pokončal, tuja sila pa mu ni mogla do živega.«

Za to na prvi pogled dokaj čudno mesto se najde razlaga v navedenih gradivih: zmaj umre od zmajeve roke, v tem primeru celo od svoje lastne. Ta zmaj naredi samomor. »Kremplje si je zasadil v prsi in potegnil tako silovito, da se je pretrgal na pol, s krikom je treščil na zemljo in izdihnil« (Sm. 111). Torej tudi ruska pravljica pozna smrt zmaja od zmajeve roke, in sicer v zelo zanimivi in pomenljivi obliki: v obliki smrti zmaja od njegove lastne roke. Dva zmaja – zmagovalec in poraženec – sta se tukaj zlila v eno bitje, ker je zmaj v tolikšni meri izključni sovražnik in nasprotnik, da ga sodobna pravljica ne more več pripraviti do tega, da nastopi v junaški vlogi ubijalca zmaja, kar še imamo v Egiptu. Tedaj pa je jasno, zakaj zmaj pozna sovražnika in zmagovalca: ta je rojen iz njega, zmaja, in prav on in edinole on je zmajev »osebni nasprotnik« in on ga pokonča.

37. SKLEP

Naše proučevanje je pri kraju. Ni lahko narediti splošnega sklepa. Zmaj je zelo kompleksen in mnogovrsten pojav. Vsakršni poskusi enotne razlage zmaja so vnaprej obsojeni na neuspeh, saj splošen sklep vselej poenoti raznovrstnost in s tem deformira bistvo pojava.

Najboljši dokaz, najboljši argument je gradivo. S tega vidika nas čaka še velikanško delo. Koliko gradiv se še skriva v zbornikih o tako imenovanih nekulturnih ali prvobitnih ljudstvih. Že več generacij proučuje sredozemske kulture. Proučevanja zgodnejših kultur pa se ni še nihče lotil, in ravno tu se skriva rešitev uganke, toda tudi za to bodo potrebna mnoga leta študija.

Iz tega sledi predvsem metodološki sklep: pojav je treba proučevati v njegovem gibanju. Folklore ne smemo proučevati kot nekaj ločenega od ekonomije in socialne ureditve, temveč kot njun produkt. V tej smeri smo poskušali iti, in prišli smo do nekaterih rezultatov. Zdaj se ne smemo več skupaj s Frazerjem pritoževati, da proučevanje in rezultati stojijo na spolzkih tleh. In res za nas zmaj ni sonce, ni vegetativno bitje, sploh ničesar ne »pomeni«, je zgodovinski pojav, ki je spreminjal svoje funkcije in oblike. Uporabljene metode so nam omogočile, da smo izsledili njegov zgodovinski razvoj vse od obreda, kjer je trdno povezan s socialnimi institucijami rodovne ureditve in njenimi ekonomskimi interesi in kjer se nam je predstavil kot goltalec-dobrotnik.

Videli smo, kako vključitev v gospodarsko območje morja, premikanja, zemlje in sonca spremeni tako zmajevo podobo kot njegove funkcije; kako pod vplivom teh dejavnikov zmaj postane vodno, podzemno in nebesno bitje; kako ga v državnih religijah Indije in Egipta strmoglavijo novi bogovi, tisti bogovi, ki upravljajo elemente v skladu z novimi interesi in zahtevami človeka nove kulture.

Videli smo tudi, kako trdno se drži njegova povezava s predstavami o smrti, ki v Egiptu dobijo tako bohotne oblike.

V pravljici so odražene vse etape tega razvoja, od starejših, kot je pridobitev znanja ptičjega jezika s pomočjo zmaja, prek prehodnih, kakršen je prenos v ribjem želodcu v tuje kraje, do poznih, kot je razvita oblika bogatirskega boja s konja in s pomočjo meča.

Pravljica je ohranila tudi nekatere druge poteze zmajevega razvoja, kot, denimo, predstavo o sodišču pred razprtih žrelom goltalca. Nekatere podrobnosti, kot je rezanje zmajevih jezikov, je reinterpreterirala, toda na splošno je pravljica zelo točno ohranila ves proces preobrazbe zmaja dobrotnika v njegovo nasprotje: spet se nam je pokazala kot dragocen vir, kot dragocena zakladnica kulturnih pojavov, ki so že zdavnaj izginili iz naše zavesti.

POGLAVJE VIII. PREK TRIDEVETIH DEŽEL

I. TRIDESETO CARSTVO V PRAVLJICI

1. LOKALNOST

Carstvo, v katero pride junak, od očetove hiše ločujejo neprehoden gozd, morje, ognjena reka z mostom, kjer se je potuhnil zmaj, ali prepad, v katerega junak zgrmi ali se spusti. To je »trideseto« ali »drugo« vladarstvo ali vladarstvo, »kakršnega še ni bilo«. V njem caruje ponosna in oblastna carična, v njem prebiva zmaj. Junak pride sem po ugrabljeno lepoticco, po čuda, po pomlajevalna jabolka ter po poživljajočo in zdravilno vodo, ki prinašata večno mladost in zdravje.

O tem, kako se pride v to carstvo, smo že govorili. Zdaj pa se moramo nekoliko razgledati po njem. Najprej bomo pogledali, kakšno sliko nam daje pravljica. Šele potem bomo razširili okvire in se podali v širša prostranstva.

A takoj ko si začnemo podrobneje ogledovati to carstvo, opazimo, da v njegovi sliki ni nikakršne zunanje enotnosti. Izkaže se, da je nemogoče narisati eno samo sliko, pač pa moramo narisati več posameznih. To predvsem zadeva *lokalizacijo* tega carstva.

Včasih to carstvo leži *pod zemljo*: »Čez dolgo ali malo časa je Ivan naletel na podzemni prehod. Skozenj se je spustil v globok prepad in se znašel v podzemnem carstvu, kjer je živel in caroval šesteroglavi zmaj. Zagledal je dvorec iz belega kamna in vstopil vanj« (Af. 237).

Toda tam ni ničesar specifično podzemnega. Tam navadno sploh ni temno, ampak je prav taka deželca kot tukaj. »Dolgo so hodili po podzemnem prehodu, ko se je na lepem zasvetlikalo – postajalo je svetleje in svetleje, in stopili so na široko polje pod jasno nebo; na tem polju je stal čudovit dvorec, v dvorcu pa je živel oče lepe deklice, car te podzemne dežele« (Af. 191).

Po drugi strani lahko leži *na gori*: »Na lepem se je čoln dvignil v zrak in jih v hipu, kakor iz loka izstreljena puščica, pripeljal do visoke skalnate gore« (Af. 138). Ali: »Sedli so in car-medved jih je prinesel pod tako strme in visoke gore, da so segale prav pod nebo; vsenaokrog je bilo prazno, tu nihče ni živel« (Af. 201). Čisto poseben in zelo zanimiv primer imamo v pravljici *Kristalna gora* (Af. 162). Tu je rečeno: »...in

odletel je v trideseto carstvo. Tega carstva pa je več kot polovico potegnilo v kristalno goro.« »Potovali so, potovali in prispeli na cilj. Pogledajo – in pred njimi je steklena gora« (ZP 59). »Tam pa je kristalna gora« (ZV 3).

In končno, lahko je *pod vodo*: »Carjevič Ivan pa se je napotil v podvodno carstvo. Videl je, da je tam prav takšen svet kot pri nas, tam so polja in travniki in zeleni gaji in toplo sončece« (Af. 222). Včasih so omenjena mesta, ki so se zrušila v jezero, kakor v povesti o mestu Kitežu (Af. 216, var. 3).

Ne glede na to, kje je to carstvo, so v njem zmeraj prelepi *travniki*. »Ptica je priletela na travnike zelene, trave svilene, cvetice nebesno modre, in padla na tla. Carjevič Ivan je vstal, se sprehodil po travniku, se razgibal« (Af. 157). Moramo pa pripomniti, da je v tem carstvu sicer res lepa narava, toda v njem nikoli ni gozda in tudi ne obdelanih polj, na katerih bi zorelo klasje.

Je pa nekaj drugega – tam so *vrtovi*, *drevje*, in to drevje rodi sadeže. Vrtovi so največkrat na otokih: »In videl je bedak, da so na zelo lepem otoku, na katerem je množica različnih dreves z vsakršnimi sadeži« (Af. 165). »Povzpeli so se na ta otok; na otoku so bili imenitni sadeži, rastline, cvetlice« (Hud. 41). Vrtovi skoraj vedno nastopajo v pravljici o pomlajevalnih jabolkih.

Doslej v tridesetem carstvu nismo videli nobene zgradbe. Ta samotnost je včasih poudarjena. »Pripotovali so k taki gori: nanjo se ni bilo mogoče povzpeti ne peš ne na konju; nobene stavbe, ničesar ni bilo, samo gora« (Hud. 82). Kljub temu v tridesetem carstvu so *stavbe*, in to so vedno dvorci. Tudi ta dvorec si moramo nekoliko podrobneje ogledati. Dvorec je tu najpogosteje zlat: »Živi v velikem zlatem dvorcu« (Af. 294). Arhitektura tega dvorca je popolnoma fantastična: »Ta dvorec pa je zlat, stoji na enem srebrnem stebri, nastrešek nad dvorcem je iz dragih kamnov, stopnišča so iz biserne matice, kakor krila se širijo na obe strani ... Komaj so vstopili, že je zastokal srebrni stolp, razmaknila so se stopnišča, zalesketale so se vse strešice, ves dvorec se je začel obračati, se premikati po okolici.« Pogosto je dvorec tudi iz marmorja ali kristala. Je nedostopen. »In v daljavi so zagledali kristalni dvorec, obdan s prav takim obzidjem« (Af. 132). Ta nedostopnost pa ni ovira za junaka. Obzidje prepleza. V drugih primerih se junak splazi skozi špranjo, spremenjen v mravljo. Obzidje včasih preleti, spremenjen v orla. Ta dvorec zelo pogosto stražijo živali, največkrat levi ali zmaji. A ti zmaji niso podobni zčaju Goriniču. Ni jih težko pomiriti. »Čez dolgo ali malo časa zagleda – tam zlat dvorec stoji, kakor ogenj žari; pri vratih gomazijo strašni zmaji, na zlate verige prikovani, zraven pa je vodnjak, in pri vodnjaku zlat korec na zlati verižici visi. Carjevič Ivan s korcem zajame vodo in napoji zmaje. Ti poležejo« (Af. 129).

Včasih je ta kraj, kamor prispe junak, opisan kot *mesto* ali kot *država*. »Za tem stolpom stoji zlato mesto, sto vrst daleč se razteza« (Af. 220). »Pa se sinje morje, široko in prostrano, razlije pred njo, in tam v daljavi kakor ogenj žarijo zlate kupole

na visokih stolpih iz belega kamna« (Af. 235). Pseudoruski slog v slikarstvu rad upodablja to carstvo s cerkvami – to ni v slogu pravljice, ki ne pozna nebesnega Jeruzalema. Poznejša racionalizacija spremeni junaka v trgovca, prečkanje morja v trgovsko plovo, mesto pa v pristaniško mesto. »Priplula je ladja k velikemu, bogatemu mestu, ustavila se je v pristanišču in vrgla sidro« (Af. 242). Nobenih podrobnosti o državi ne izvemo, razen tega, da v njej nekdo caruje. »Ladja je stekla po kopnem, zaplula po morju in končno pristala v vladarstvu car-deklice« (Af. 170). »Prispejo v carstvo, kakršnega še nihče ni videl, v vladarstvo, kakršnega še ni bilo« (Af. 137).

Vse tu navedene elemente srečamo v številnih kombinacijah: mesto je včasih na otoku, včasih v gorah, pod vodo ali pod zemljo. Isto lahko rečemo za dvorce, travnike in vrtove, ki se prosto kombinirajo drug z drugim in se vklaplajo v različne okoliščine.

2. POVEZAVA S SONCEM

Če si še podrobneje ogledamo to »vladarstvo, kakršnega še ni bilo«, lahko opazimo, da je nekako povezano s soncem. Tako, denimo, v enem besedilu vidimo, da junak dobi nalogo, naj prinese vejico zlatega bora, »ki raste onkraj tridevetih dežel, v tridesetem carstvu, v sončevem vladarstvu« (Af. 564). To carstvo je na nebu, kjer je sonce. »Ubil je carjevič pošast in jezdi proti diamantnemu dvorcu, v katerem pri dvanajsteroglavem zmaju živi njegova mamica, Nastasja Zlata kita. Diamantni dvorec se vrtili kakor mlin, in s tega dvorca se vidi vse vesoljstvo – vsa carstva in dežele kakor na dlani« (Af. 129, var.). Ali je s tem vrtenjem dvorca mišljeno vrtenje nebesne sfere – na to vprašanje ni tako preprosto odgovoriti, je pa očitno, da je tukaj tako ali drugače predstavljeno nebo. Še jasneje je sončna narava izražena v drugih pravljicah. Junak se, na primer, skuša rešiti pred zmajevko, ki ga zasleduje: »Kako blizu je že, zdaj zdaj ga bo dohitela! Takrat pa je carjevič Ivan prijahal do gradu Sončeve sestre in zaklical: ›Sonce, sonce, odpri okence.‹ Sončeva sestra je odprla okno in carjevič je skočil skozenj s konjem vred« (Af. 93). Res je, da ta pravljica nima variant, vendar to še zdaleč ni edina omemba sonca.

To carstvo je povezano z obzorjem. »Potujejo, potujejo med nebom in zemljo, prispejo do skrivnostnega otoka« (Af. 146). In čeprav se ta navedba nanaša bolj na pot kot na carstvo, imamo tudi taka besedila, kjer je položaj tega carstva na obzorju popolnoma jasno izrečen. »Strelec mladec je zajahal svojega bogatirskega konja in odjezdil prek tridevetih dežel; čez dolgo ali malo časa je prispel na konec sveta, kjer lepo sončece iz modrega morja vzhaja« (Af. 169). Še jasneje je ta povezava z nebom izražena v tistih primerih, ko so omenjeni grom in strele. Lisica (maček v škornjih) pravi junaku: »Nekje živita car Ogenj in carica Nevihtna strela, imata hčer, prelepo carično; zasnubila jo bom zate« (Af. 164). In čeprav imena še ničesar ne dokazujejo,

ta povezava vseeno ni naključna. Tako je v tem carstvu slišati bobnenje in grom. Na vprašanje, kaj povzroča to bobnenje, jaga baba pravi: »Pri nas v gorah trk trka in grom grmi, da se lepotica prelepa, črna kita, car-deklica vozi« (Af. 174).

3. ZLATO

Vse, kar je kolikor toliko povezano s tridesetim carstvom, je lahko zlato obarvano. To, da je zlat dvorec, smo že videli. Predmeti, ki jih je treba prinesiti iz tridesetega carstva, so skoraj vedno zlati. To so svinjica – zlata ščetinica, račka – zlata peresca, zlatorogi jelen, zlatorepi jelen, zlatogrivi in zlatorepi konj (ne konj tipa Sivec, Rjavec) idr. (Af. 182–184). V pravljici o žar ptici je žar ptica zaprta v zlato kletko, konj ima zlato uzdo, vrt Jelene Prekrasne pa je obdan z zlato ograjo (Af. 168). V pravljici o jasnem sokolu Finistu si dekle, ko prispe v drugo carstvo k svojemu ljubemu, kupi tri noči z njim za srebrno stojalo in zlato preslico, srebrno skledo in zlato jajce ter zlat vezilni okvir z iglo (Af. 234).

Sama prebivalka tega carstva, carična, ima zmeraj kakšen zlat atribut. Biva v visokem stolpu z zlato konico (Af. 158). »Pogleda, in po sinjem morju pluje carična Vasilisa v srebrnem čolnu, z zlatim veslom se potiska naprej« (Af. 169). Ona ima zlata krilca, služkinja pa srebrna (Af. 237). Ona leti v zlati kočiji. »Priletela je množica golobic, ki je prekrila ves travnik. Na sredini je stal zlat prestol. Kmalu sta se razsvetlila nebo in zemlja – po zraku je priletela zlata kočija, v katero je bilo vpreženih šest ognjenih zmajev. V kočiji je sedela kraljična Jelena Premodra, tako nepopisno lepa, da si tega ni mogoče predstavljati ne uganiti niti v pravljici povedati!« (Af. 238). Celo v tistih primerih, ko je carična predstavljena kot bojevita devica, dirja na postavnem konju »s kopjem zlatim« (Af. 567). Če so omenjeni njeni lasje, so vselej zlati. Od tod tudi njeno ime »Jelena zlata kita – nepokrita lepota.« V abhaških pravljicah svetloba prihaja celo od njenega obraza: »In zagledal je lepotico, ki je stala na balkonu in se svetila brez sonca ... od nje je kakor od sonca izhajala svetloba, celo ko ni bilo ne sonca ne lune« (Abhaške pravljice 1935, 4).

Ta seznam bi lahko nadaljevali in z njim zapolnili cele strani. Zlato figurira tako pogosto, tako izrazito, v tako raznolikih oblikah, da lahko to trideseto carstvo z vso pravico poimenujemo zlato carstvo. To je tako tipična, trdna poteza, da trditev »vse, kar je povezano s tridesetim carstvom, je lahko zlato obarvano« lahko drži tudi v nasprotnem vrstnem redu: »vse, kar je zlato obarvano, s tem izdaja svojo pripadnost drugemu carstvu«. Zlata obarvanost je pečat tega carstva. Primer tega je lahko pero žar ptice. Na ptico preži carjevič Ivan: »... tako je sedel uro, dve in tri. Nenadoma se je ves vrt razsvetlil, kot da bi se prižgala množica luči. Priletela je žar ptica.« Ptica izgubi pero: »To pero je bilo tako čudovito in svetlo, da je, če si ga prinesel v temno

kamro, tako sijalo, kot da bi prižgali mnogo sveč« (Af. 168). Ta ptica resnično prileti iz »drugega carstva«, in junak se jo odpravi iskat. V tem primeru je povezava popolnoma jasna. A celo v tistih primerih, ko te povezave ni v neposrednem smislu te besede, je treba vprašanje o njej proučiti in raziskati. Tako je, denimo, junak prišel do čudežne račke: »Zaprl je gospodar svojo račko v temno lopo; ponoči je znesla zlato jajce. Kmet je stopil tja in zagledal močno svetlobo, pomislil je, da lopa gori, in zavpil na vse grlo: ›Požar! Požar! Žena, vzemi vedra, pridi polivat!‹ Odprla sta lopo – pa ni bilo tam ne dima ne plamena, samo zlato jajce je sijalo« (Af. 196, var.).

Da je med tema primeroma neka povezava, je očitno. Povezava s tridesetim carstvom pa tu ni omenjena, vendar se postulira in mora biti raziskana.

Primer z zlatimi jajci je zanimiv še zaradi nečesa drugega: kaže, da je zlata barva sinonim za ognjenost. To vidimo tudi pri peresu žar ptice, ki se sveti. Ker vemo, da je trideseto carstvo obenem zelo pogosto tudi nebesno, sončno carstvo, zlahka sklenemo, da je nebesna obarvanost predmetov izraz njihove sončnosti. V nekaterih primerih je to čisto jasno izraženo. Tako v permski pravljici beremo: »Vidiš: v tej smeri, nekaj podobnega žaru sonca?« ›Vidim,‹ reče. ›To ni žar sonca, to je njena hiša, vsa je v zlatu,‹ pravi« (ZP 1).

4. TRI CARSTVA

Pravljica o tem, kako junak na svoji poti naleti na bakreno, srebrno in zlato carstvo, je po opažanjih Nikolaja Andrejeva najbolj razširjena pravljica v ruščini in torej lahko rečemo, da je znana. Zdi se nam, da so ta tri carstva nastala kot potrojitev tridesetega carstva. Nedvomno je tudi ta motiv podlegel težnji pravljice, da bi vse potrojila, in zaradi tega so nastala tri carstva nasploh, ker pa je trideseto carstvo zlato, sta predhodna postala srebrno in bakreno. Zaman bi tu iskali kakšne povezave s predstavami o železni, srebrni in zlati dobi ali s ciklusom Heziodovih dob nasploh. Prav tako tu ne bi mogli odkriti nobenih povezav s predstavami o kovinah. Tu bi lahko tudi postavili vprašanje o pojmovanju treh carstev kot nebesnega, zemeljskega in podzemnega. Vendar gradiva tudi te povezave ne potrjujejo: bakreno, srebrno in zlato carstvo ne ležijo drugo pod drugim, temveč drugo za drugim, navadno vsa pod zemljo. Ker pa je po pravljicnem kanonu trideseto carstvo zadnja etapa junakove poti, nakar se vrne, in ker ne more prispeti trikrat (sicer bi se moral vrniti in se spet odpraviti na pot), sta dve carstvi postali nekakšni prehodni etapi, eno – zlato – pa etapa prispetja. Toda tako prehodno etapo v pravljicnem kanonu že imamo. To je jagina bajtica. In tako je pred nami zanimiv pojav asimilacije treh carstev z jagino bajtico. In res: če pogledamo številne primere teh treh carstev, nekateri elementi v njih vselej izhajajo iz tridesetega carstva in od carične, drugi pa od jage. Poleg imen nimajo ta

tri carstva v sebi ničesar specifičnega. Vzemimo Af. 128. var. Ivan pride v bakreno carstvo. Tam ga pričaka »prelepa deklica«. To vsekakor ni jaga. Sledi izpraševanje in očitek: »nisi mi dala jesti in piti, pa me še sprašuješ po novicah.« Ta element je očitno od jage babe. Nato mu dekle podari prstan, torej nastopi kot darovalka. Vendar je njeno darilo – prstan – prikrita zaroka. A junak se zaroči šele s tretjim dekletom iz zlatega carstva, ki je torej tudi funkcionalno carična. Podobno kot ta primer lahko analiziramo tudi druge variante, in na podlagi tega lahko trdimo, da so ta tri carstva znotrajpravljnična tvorba. Ni se nam posrečilo najti nobenih gradiv, ki bi kazala na povezavo tega motiva s prvobitnim mišljenjem ali prvobitnimi obredi.

5. TERIOMORFIZEM TRIDESETEGA CARSTVA

Vendar naše proučevanje tridesetega carstva še zdaleč ni končano. Imamo še eno potezo: to carstvo je včasih predstavljeno kot carstvo živali, ne ljudi.

Resda pa teh navedb ne srečamo prav pogosto; te predstave so nekoliko v senci v primerjavi z razkošnimi dvorci iz zlata, marmorja in biserne matice, toda za raziskovalca so še posebej zanimive. Kadar carično ugrabi žival, jo ta žival odnese k sebi v svoje carstvo, kjer ni nobenih ljudi. Ker je ugrabitelj najpogosteje zmaj, je tudi to carstvo dostikrat zmajevo carstvo. »Dolgo dolgo je hodil za klobčičem, veliko let je minilo, kot bi mignil, in prišel je v tako deželo, kjer ni ne človeške duše, ne ptic, ne divjadi, le zmaji (kače) gomazijo. To je bilo zmajevo (kače) carstvo« (Af. 191, var.). V pravljici Af. 233 je rečeno: »Zajahal je carjevič Vasilij konja in odjezdil prek tridevetih dežel v trideseto carstvo; čez dolgo ali malo časa je prijezdil v levje carstvo.« Tu živi car lev, in to omembo carja živali posebej poudarjamo, saj nam bo še prišla prav. Zatem junak pride še v kače in krokarjevo carstvo. Ta živalska narava carstva ne izključuje ne mest, ne dvorcev, ne vrtov: »V tistem carstvu so živele samo kače in vsakršna golazen. Okoli mesta je ležala velika kača, zvita v obroč, tako da se ji je glava stikala z repom« (Af. 178, var.). V tobolski pravljici najdemo: »Vidi, da pred njim stoji hiša z dvema preddverjema: srebrnim in zlatim. Pomisli: »Kdo živi tukaj?« ... Gre in odpre vrata v prvo sobo in zagleda – tam sedijo kokoši: »Pa ne da tu živijo taki ljudje, kakršne so naše kokoši?« (Sm. 335). V pravljici *Marja Morevna* (Af. 159) tri dekleta zasnobijo sokol, krokar in orel. Njihov brat se odpravi k njim na obisk. »Hodi en dan, hodi dva in ob zori tretjega dne zagleda čudovit dvorec, ob dvorcu raste hrast, na hrastu jasni sokol sedi.« To je carstvo sokolov. Domnevamo lahko, da tudi car medved (Af. 201) odnaša otroke v medvedje carstvo. Omenimo lahko še primer prihoda v mišje carstvo. »Odplavala sta čez morje. Prišla sta na drugo stran, v trideseto carstvo, v mišje vladarstvo« (Af. 191, prim. Af. 218).

6. ZGODNJE OBLIKE ONSTRANSTVA

Se pravi, da nimamo nobene enotnosti. Imamo mnogovrstnost. Vnaprej lahko povemo, da ljudstev, ki bi imela popolnoma enotno predstavo o onstranstvu, sploh ni. Te predstave so vselej mnogovrstne in pogosto protislovne.

Pravljica zelo naivno, toda popolnoma točno izraža bistvo, ko pravi: »In tam je prav tak svet kot pri nas.« A ker se svet spreminja, ker se spreminjajo oblike življenja človeške skupnosti, se skupaj z njimi spreminja tudi »oni svet«. Mi pa že vemo, da v folklori s pojavom novega staro ne odmre. Tako se pojavljajo nove in nove oblike, ki soobstajajo s starimi, dokler končno v Egiptu ali v klasični Grčiji ali v sodobni pravljici ne dobimo nečesa podobnega majhni enciklopediji vseh oblik »onega sveta«, ki so nekoč obstajale. Človek v drugo carstvo ne prenese le svoje socialne ureditve (v našem primeru rodovne, s tem, da se pozneje gospodar spremeni v carja), pač pa tudi oblike življenja in geografske posebnosti svoje domovine. Otočani si predstavljajo oni svet kot otok. Dvorci očitno izhajajo iz moških hiš – najboljših stavb v vasi itd. Toda človek prenese tja tudi svoje interese, in sicer proizvodne interese. Za lovca je torej to carstvo poseljeno z živalmi. Po smrti še enkrat opravi celotno posvetitveno preizkušnjo in lovi naprej, kot je lovil tukaj, le s to razliko, da tam ne bo več imel smole pri lovu.

Ta projekcija sveta na oni svet je že popolnoma jasna v rodovni skupnosti. Lovec je v celoti odvisen od živali, in z živalmi poseli svet. Svojo rodovno ureditev pripisuje živalim in po smrti namerava postati žival in se srečati z »gospodarjem« ali, če se izrazimo po pravljичno, s »carjem« kač, volkov, rib, rakov itd.

Tam živijo gospodarji, ki lahko pošljejo te živali. Sternberg, ki je proučeval medvedji praznik Giljakov (Nivhov), je prišel do sklepa, da medveda s tem, ko ga ubijejo, pošljejo h gospodarju: »Duša ubitega medveda,« pravi, »se odpravi k svojemu gospodarju, tistemu gospodarju, od katerega je odvisno človekovo blagostanje« (Sternberg 1936 a, 43). Torej lahko ugotovimo, da je pravljica, resda v zelo bledih odsevih, to plast ohranila. To pojasnjuje, zakaj je drugo carstvo poseljeno z živalmi in zakaj tam junak sreča njihovega carja ali gospodarja. Te živali v dvorcu nas zelo spominjajo na prebivalce »velike hiše«, ki imajo živalsko podobo in jih že poznamo iz poglavja IV. Na onem svetu so ljudje kače, levi, medvedi, miši, kokoši, torej živali v totemističnem razumevanju te besede.

7. ŽRELO IN STIKAJOČE SE GORE

Predstava, da moraš priti v žival, če hočeš dobiti oblast nad njo, nam je že znana. Tu imamo ključ do pojava, ki smo ga opazovali prej: to, da so si predstava o smrti in oblike posvetitve tako osupljivo podobne. Ob tem pa ni treba trditi, da se je eno razvilo iz drugega. Pravljični dvorec na onem svetu ni le osupljivo podoben »veliki hiši«, ampak včasih kratko malo sovпада z njo, tako da med njima ni mogoče potegniti natančne ločnice. Vhod v carstvo je skozi žrelo živali. To žrelo se ves čas zapira in odpira. »Njegovo carstvo se za nekaj časa odpre; ko se zmaj plazun razpre, tedaj se odprejo tudi vrata« (ZP 13). V tem primeru je popolnoma jasno, da so žrelo vrata. Iz tega, po eni strani, izhajajo loputajoča vrata, ki včasih junaku odtrgajo peto, ter vrata z zobmi in vrata, ki grizejo, po drugi strani pa iz tega izhajajo tudi stikajoče se gore, ki grozijo, da bodo prišleka stisnile. Navedemo lahko besedilo, kot ga je podal Afanasjev. »V tistem carstvu sta visoki gori, skupaj stojita, tesno sta se staknili; samo enkrat na dan se razmakneta in se čez dve ali tri minute spet stakneta. Med tema stikajočima se gorama so shranjene poživljajoče in zdravilne vode« (Af. 204, var. 2). Analogija je tu premočna, da bi bila naključna. Enaki časovni presledki pri zapiranju in razpiranju, enaka stražarska funkcija, enaka nevarnost, da te stisne, enako odgriznjenje ali odtrganje pete ali koščka ladje kot v povesti o argonavtih. Z odmiranjem vloge živali kot objekta lova, kot glavnega ali celo edinega vira preživljanja, se njene funkcije prenesejo na druge predmete – na vrata, na gore. Zakaj prav na gore, je težko reči, čeprav je taka zamenjava tudi docela naravna.

Pa stikajoče se gore res srečamo tudi v verovanjih in ne le v epskih povestih? Imamo take primere. Tako so v Mikroneziji (Gilbertovi otoki) menili, da dušo umrlega v neugodnih razmerah »lahko stisne med dve skali in ubije« (Frazer 1913–1924, 3, 49). Iz tega izhajajo tudi živali – večinoma levi in zmaji, ki stražijo vhod v dvorec. Vreči jim je treba kolač ali jih napojiti, da bi spustili junaka mimo. Metanje predmeta v žrelo kot poznejši nadomestek za skakanje v žrelo tudi že poznamo. S tem lahko pojasnimo leve in zmaje, ki stražijo vhod v dvorec.

Ne bomo navajali gradiv, ki dokazujejo, da oblike lokalizacije drugega carstva ustrezajo oblikam, ki so nekoč res obstajale. Našli bomo dovolj gradiv o tem, da oni svet ni le v pravljici, temveč tudi v religioznih predstavah, da si ga, odvisno od naravnega okolja in od osnovne dejavnosti ljudstva, zamišljajo bodisi pod vodo bodisi v gorah ali daleč za obzorjem itd. Tu igrajo vlogo prostorske predstave, ki smo jih že obravnavali. Teh analogij ni težko obdelati, samo vprašanje ne predstavlja problema. Tu nas zanimajo nekatera druga, zahtevnejša vprašanja, in sicer vprašanje kristalne gore.

8. KRISTAL

Da bi razumeli motiv kristalne gore, ne smemo pozabiti, da se v to deželo odpravijo, da bi dobili oblast nad živalmi, oblast nad življenjem in smrtjo, nad boleznijo, nad ozdravitvijo. Po eni strani tu prepoznamo funkcije šamana, po drugi pa funkcije junaka, ki išče pomlajevalna jabolka, živo in mrtvo vodo, sredstva, ki ozdravijo slepoto, starost, boleznin in trpljenje. Zelo zgodnja oblika takega čarobnega sredstva, ki so ga dobili na onem svetu in so ga uporabljali za vsakršne čarovne posege, je kamena strela ali kremen, ki je razširjen v Avstraliji in Ameriki. Že prej, v poglavju o boju z zmajem, smo videli, da se kremen vtire posvečevancu v telo in da diamante najdejo v zmajevi glavi. Neki ameriški mit pripoveduje o mladeniču, ki ga je oče pretepel. Bil je užaljen in je sklenil umreti. »Približal se je strmi pečini; splezal je na vrh in se vrgel v globino, vendar je ostal nepoškodovan. Šel je naprej in kmalu pred sabo zagledal goro, ki se je lesketala. To je bila skala Naoalakoa. Tam je nenehno deževalo iz kamene strele. Vzel je štiri kose, za prst dolge, in si jih v vrsti vtaknil v lase. Splezal je na vrh in kamena strela ga je celega pokrila. Kmalu je opazil, da je zaradi kamene strele dobil sposobnost leteti. Nato je preletel ves svet« (Boas 1895, 152).

Popolnoma v skladu s tem je v dolganskem mitu rečeno: »Vstal je, se začel sprehatjati in je videl: vsa zemlja, ves pesek je bil iz korald, iz steklenih biserov« (Dolganska folklorja 1937, 70). Ta mit nam razlaga kristalno goro iz ruskih pravljic, stekleno goro iz nemških itd. V ruskih pravljicah je kristalna gora povezana z zmajem, ki prebiva na njej. Povezavo med kristalom in zmajem smo opazovali v obredih: ob posvetitvi so vtirali kristal. »Obstaja zelo razširjena povezava med kremenovimi kristali in mavrično kačo, in po vsej Avstraliji kremenovi kristali spadajo med najpomembnejše magične substance, ki jih uporablja šaman« (Radcliffe-Brown 1930/31, 342). Ta predstava je torej zelo zgodnja. Predpostavljamo lahko, da je tudi »čarobni pesek«, ki se dobi pri zmaju, odmev istih predstav.

9. DEŽELA IZOBILJA

Ogledali smo si nekatere vidike drugega carstva, ki odražajo najzgodnejše nam dostopne stadije njegovega nastajanja. Že v »loviščih« zgodnjih oblik rodovne ureditve opazimo, da sta si tukajšnje in onstransko carstvo zelo podobni; je pa neka razlika: na onem svetu se izobilje divjadi nikoli ne neha. Človek na oni svet ne prenese le oblik svojega življenja, temveč tudi svoje interese in ideale. V boju z naravo je šibek, in tisto, kar se mu ne posreči tukaj, se mu bo lahko tam. Tu moramo poudariti, da lovec na onem svetu nadaljuje svojo proizvodnjo. Tam so shranjene sile, ki mu dajejo oblast nad naravo, od tam jih je mogoče prenesti v svet ljudi, s tem se lahko doseže

popolna izdelava puščic, ki nikoli ne zgrešijo. Pozneje, na onem svetu, pa ničesar več ne izdelujejo in ne delajo, tam samo porabljajo, in čarobna sredstva, ki jih prinesejo od tam, omogočajo večno porabo.

Pojav takih predstav kaže, da se je spremenil odnos do dela. To se zgodi zato, ker delo postane prisilno. Prisilnost dela je povezana s pojavom lastnine, lastnina pa se pojavi s poljedelstvom.

Znano je, da je najzgodnejša oblika poljedelske proizvodnje vzgoja sadovnjakov. S pojavom sadjarstva se tudi v onstranstvu pojavijo sadovnjaki in drevesa, in ta drevesa že omogočajo porabo brez dela. Takšno obliko onega sveta poznajo samo ljudstva, ki res gojijo sadovnjake. Te oblike ni, na primer, v Ameriki ali pri sibirskih ljudstvih, je pa razširjena v Polineziji in Melaneziji. Tako si na Markizinem otočju, pravi Frazer, »nebesno pokrajino predstavljajo kot srečno deželo, bogato s pirejem iz plodov kruhovca, svinjino in ribami; tam je družba najlepših žensk, ki si jih je mogoče predstavljati. Tam kruhovec kar naprej spušča svoje zrele plodove na tla, in zaloga kokosovih orehov in banan se nikoli ne izčrpa. Tam duše počivajo na rogoznicah, ki so veliko boljše od rogoznic prebivalcev otoka Nukahiva. In vsak dan se kopajo v rekah iz kokosovega olja« (Frazer 1913–1924, 2, 363). To je za folklorista izredno dragoceno gradivo, ki priča o zgodnjem izvoru motiva »Schlaraffenland« – mlečnih rek in bregov iz kisela³⁵ (ali Indije Koromandije). Bolte in Polivka prav tako menita, da je ta motiv »zelo star«, toda najstarejše vzporednice, ki jih navajata, so iz antike. Če Frazerjeva gradiva vzporejamo s povedanim, se izkaže, da magično oblast nad izobiljem živali nadomesti kratko malo izobilje, pripravljeno za uporabo. Tu se skriva vir predstav o neizčrpnem izobilju. Tam, v deželi mrtvih, hrane nikoli ne zmanjka. Če tako hrano prinesemo od tam, ta hrana tudi na zemlji ne bo nikoli izčrpana. Iz tega izvira čarobni prt (mizica, pogrni se).

Treba je reči, da take predstave skrivajo v sebi zelo veliko socialno nevarnost: pripeljejo do zavračanja dela. Pozneje se teh predstav o onem svetu kot o deželi urešničenih pričakovanj in želja polasti svečeniški stan, ki tolaži ljudstvo s perspektivo nagrade za potrpežljivost na tem svetu. Te predstave postanejo nazadnjaške. Toda tu lahko opazimo še nekaj drugega: delovni sloji prebivalstva zelo jasno čutijo škodljivost takih predstav. Zdrav instinkt človeka sili, da zanika in zavrača take pojme. Obenem pa jih njihova privlačnost dela nesmrtni. Iz teh dveh nasprotujočih si sil kot rezultanta nastane komična interpretacija tega motiva. V pravljici je motiv bregov iz kisela pogosto povezan s komičnim povečevanjem neverjetnih lenuhov (Grimm 151 – *Trije lenuhi*). Tako komično interpretacijo imamo tudi v antiki. Vemo, kako je ta motiv razširjen v grški komediji (Bolte–Polivka 1913–1932, 3, 158). Nekaj besed o tem bomo povedali pozneje, ko bomo obravnavali antiko.

³⁵ Tradicionalna ruska jed, ki so jo pripravljali iz kvašenih kuhanih žitnih zrn. (Op. prev.)

Tukaj navedeni preudarki nam bodo pomagali, da bomo nekoliko bolje razumeli motiv *prepovedane skrinjice*.

Prvotno so predmeti, ki so jih v mitih prinesli z onega sveta, srečno prišli do ljudi in jim prinesli blagre. To smo videli, ko smo analizirali čarobne predmete. Lahko smo ugotovili živalski, se pravi lovski izvor mnogih izmed njih.

Drugače pa je s predmeti, ki prinašajo večno izobilje. Po eni strani je interpretacija takih predmetov komična. Čarobni prt ali mizica, pogrni se sta povezana z gorjačo, ki sama kaznuje nesrečnega tatu. Tudi žrmlje, ki ob vsakem obratu dajo palačinko in pirog, so interpretirane dobrodušno komično.

To je milejša oblika tiste obsodbe, ki smo jo že omenili. Po drugi strani pa junaka, ki z onega sveta ne prinese ognja ali kakšnega drugega, za ljudi koristnega predmeta, pač pa predmet, ki omogoča večno izobilje brez dela, ta predmet sam pogubi in ga tako ne prinese do ljudi. V melanezijskem mitu junak od meseca dobi nekakšno skrinjico, ki se imenuje Monuja. Toda Mesec mu jo prepove odpreti, preden se vrne domov. Junak se vrača s čolnom in seveda prekrši prepoved. Z vseh strani se na lepem pojavijo velikanske količine rib. Vse več in več jih je in navsezadnje prevrnejo čoln (Hambruch 1921, 96).

Enako imamo tudi v ruski pravljici: junak prejme skrinjico, iz katere prileze živina. Ves otok se napolni z živino in junaku grozi smrt (Af. 219). V grškem mitu o Pandori prepovedana skrinjica vsebuje zlo, ki se razširi po vsem svetu. To je literarna simbolna obdelava istega motiva.

10. SONČNO CARSTVO

Preden nadaljujemo, moramo izslediti še eno linijo, in sicer linijo predstave o carstvu sonca. Ni ravno lahko ugotoviti, kdaj natanko se pojavi ta koncept. V nasprotju z drugimi posameznostmi, ki okamnijo ali se deformirajo, se reinterpreterirajo ali se interpretirajo komično, se ta predstava razvija in doseže vrhunec v razvitih religijah, takih, kakršna je egipčanska. Ugotovimo lahko, da imajo, denimo, Jakuti, torej ljudstvo, ki živi od živinoreje, zelo jasne predstave o takem carstvu. »Pride h gospodu soncu. Hči gospoda sonca, šamanka Kjüjegäm, sedi na osmeronogem bakrenem kozolcu, s svojimi osem sežnjev dolgimi rdeče-svilnatimi lasmi, namotanimi na srebrn kol, sedi in se češe z zlatim glavnikom« (Hudjakov 1890, 78). Ta sončeva hči je četrta od junakinj, ki jih sreča junak. (Število štiri v Sibiriji včasih, v Severni Ameriki pa vedno, igra enako vlogo kot pri nas število tri.) Prva je povezana z deževnimi oblaki, druga z zvezdami, tretja z mesecem in četrta s soncem. Ta primer, kot se nam zdi, potrjuje slutnjo, ki jo dobimo pri proučevanju ruskih pravljicnih gradiv, in sicer, da je zlata ali bakrena barva v resnici barva sončnega carstva.

Zlata barva predmetov, povezanih s tridesetim carstvom, je barva sonca. Ljudstva, ki ne poznajo religije sonca, tudi ne poznajo zlato obarvanih čarobnih predmetov.

Da bi ta motiv bolje razumeli, moramo slediti temu, kako se predstave o tridesetem carstvu nasploh razvijajo ob prehodu na poljedelstvo. Za primer lahko vzamemo Egipt, Babilon in Asirijo, Kitajsko in antiko.

Ob vsej specifičnosti vsakega posameznega ljudstva lahko tu vseeno opazujemo popolnoma jasne skupne poteze, ki jih imamo tudi v pravljici. Prvič, kot smo že omenili, stare predstave ne izginejo, temveč živijo naprej, le da se nanje naplastevajo nove. Doslej smo videli, da ljudstva pripisujejo onstranskemu carstvu enako življenje in enake oblike proizvodnje materialnega življenja, kot jih poznajo sama. Oni svet ponavlja tukajšnjega. Lovec ga poseli z živalmi, sadjar s sadovnjaki. Toda ob prehodu na poljedelstvo se ta proces prekine. Na onem svetu ne orjejo, ne sejejo in ne žanjejo. Tako tudi v pravljичnem tridesetem vladarstvu nikoli ne delajo na polju. Živali, sadovnjaki in otoki so se ohranili v vseh religijah, pojavilo pa se je nekaj novega: pojavila so se božanstva, ki darujejo rodovitnost. Kot smo videli, so se tudi sledovi teh božanstev ohranili v pravljici. To je eno opažanje. Drugo: v Egiptu se popolnoma razvije sončni koncept drugega carstva (kraljestva), ki se razvija postopoma in dobiva simbolne oblike. Najstarejše piramide »se skoraj v celoti gibljejo na področju religije Raja in sončno-nebesnega bivanja umrlih, naslednje pa se vse bolj premikajo proti Ozirisu« (Turajev 1920, 38). Ne bomo se podrobno ustavljali ob egipčanskih predstavah. Te očitno v glavnem vsebujejo tri plasti: živalsko, sadjarsko in sončno-poljedelsko, poudarjeno monarhično. Znano je, da je drugo carstvo (kraljestvo) napolnjeno z živalmi ter da Egipčani Herodotu niso mogli razložiti vzrokov živalskega kulta, in da tega tudi sam ni mogel razložiti. Bistveni del te vere so sestavljali tudi drevesa in sadovnjaki. Breasted pravi: »Eden najpomembnejših, če že ne najpomembnejši od številnih virov, s pomočjo katerih si je faraon obetal preživljanje v Rajevelem kraljestvu, je bilo drevo življenja na skrivnostnem otoku, sredi polja darov, na iskanje katerega se je odpravil v spremstvu zvezde jutranjice« (Breasted 1912, 133). Mimogrede, ta zvezda jutranjica je obenem tudi zeleni sokol. V to se je torej v agrarni ureditvi spremenila kokosova palma, ki večno spušča na tla svoje plodove. Ta palma se hipostazira v drevo življenja, ki raste v carstvu mrtvih. Tisti, ki pride do tega drevesa, postane nesmrten. Obenem pa ne odmrejo stare predstave o tem, da bivanje v drugem carstvu prinaša magično moč in da tisti, ki se mu uspe vrniti, lahko postane mag in čarovnik. »Magični kristal«, ki smo ga srečali v Ameriki, ni pozabljen. »Kristalna gora« ali »kristalni dež« pa imata tu obliko »kristalnega neba«, ki je že izgubilo svoje magične funkcije. »Ptah je pokril svoje nebo s kristalom« (*Knjiga mrtvih*, XIV). Magična funkcija prvič v svetovni zgodovini preide na drug predmet, poln skrivnostnosti in moči – na knjigo. Egipt je prvič ustvaril »čarobno knjigo«, ki jo imata tudi v pravljici v rokah carična

ali njen oče. Take predstave so vladale tako v uradni religiji svečenikov in dvora kot med ljudstvom, ki je poznalo osupljive zgodbe o tem, kako je bila ta čarobna knjiga prinesena iz carstva mrtvih. Reitzenstein pravi: »Na kratko si oglejmo še predstavo o otoku mrtvih, ki ga straži velikanski zmaj. Najsi ga domišljija umešča v spodnji tok Nila, denimo v delto, ali v zgornjega ... ali v Rdeče morje, najsi obstaja en tak otok ali več otokov, tako kot v znanem poglavju *Knjige mrtvih*, za nas to ni bistveno. Pomembneje je, da so pravljичno obliko dobile prav te predstave, ki se ponavljajo v vrsti preroških in čarobnih novel. Te imajo v svojem temelju pristno egipčansko predstavo, da mora tisti, ki si hoče pridobiti najvišje znanje in s tem najvišjo moč, postati bog, in to postane s pomočjo popotovanja prek sveta umrlih ali prek neba« (Reitzenstein 1905, 180). To »pristno egipčansko« predstavo že poznamo iz avstralskih in ameriških gradiv, na njej pa temelji tudi pravljica.

»Novele«, na katere se sklicuje avtor, sta zgodbi o dogodivščinah Satni-Hemuasa z mumijami in zgodba o brodolomcu (Maspero).

Omeniti moramo še tisto vlogo, ki jo zlato igra v egipčanskem pogrebem kultu. Tako je v zadušnih besedilih omenjena »hiša iz zlata«. Budge pojasni, da so s tem mišljeni »sarkofagi, nemara pa sprednji prostor grobnice ali celo prostor pred grobnico.« »Sobane zlate hiše« so glavni prostor grobnice. Torej so si grobnico predstavljali zlato (Budge 1909, 1, 9, 27).

Prav tako večplastnost vidimo tudi v Asiriji. Ustavimo se le ob tistih gradivih, ki so pomembna za razumevanje pravljice. Novost, ki jo uvede Babilon, je predstava o *mestu*, in sicer o mestu trdnjavi. »Asirci, ki so sicer ohranili stare, primitivne predstave o onstranstvu, so razvili visoko kulturo in so nekatere njene poteze prenesli na onstransko kraljestvo: predstavljali so si ga v obliki velikega mesta z ogromnim dvorcem, v katerem prebiva vladarica kraljestva mrtvih, boginja Allatu. Sedem obzidij obdaja to prostrano ječo, kjer bivajo umrli, oropani svetlobe« (Haruzin 1905, 233). Starejša je babilonska predstava o sadovnjaku. Po štiriindvajseturnem potovanju Gilgameš pride do morja, kjer božansko dekle sedi na morskem prestolu ob čudovitem sadovnjaku z božanskimi drevesi, od katerih ga še posebno navduši eno, tako da pohiti k njemu. »Njegovi sadeži so kamni samtu, vrh drevesa rodi kristale, sadeži so paša za oči« (Jeremias 1900, 37). Nam že znani kristali tu rastejo na drevesih, pa tudi najstarejše teriomorfne predstave niso pozabljene, le da se niso ohranile v taki raznovrstnosti kot v Egiptu. Omenili smo že, da imajo prebivalci carstva mrtvih ptičje perje.

11. ANTIKA

Doslej smo proučevali naše gradivo po posameznostih, od tistih, ki so se pojavile prej, do onih, ki so se pojavile pozneje. Zdaj si bomo ogledali še en primer kompleksnih, zapletenih predstav, ne da bi jih delili na sestavine. Kot primer bomo vzeli antiko. Videli bomo, da imamo posamezne komponente teh predstav tudi v pravljici. To bomo uporabili kot dodaten argument v prid zgodovinski verodostojnosti pravljčnih predstav. Zgodovinski ni le vsak posamezen element, zgodovinske so tudi njihova pestrost, njihova logična nekompatibilnost in protislovnost.

Raznovrstnost grških predstav se stopnjuje do kaotičnosti. Stroge, zgodovinsko utemeljene raziskave teh predstav še nimamo. Ta kaotičnost je pri antičnih skeptičnih duhovih dostikrat vzbujala posmeh. Dovolj je, če se sklicujemo na Aristofanove *Žabe*, v katerih je prikazan popolnoma nemogoč oni svet s brodnikom Haronom. Popotniki veslajo v taktu kvakanja žab. Natančno tipografijo tega sveta in vso njegovo absurdnost je poskušal iz komedije izluščiti Radermacher (Radermacher 1903, 3). V grških predstavah folklorist najde bolj malo takega, česar še ne bi poznal. Tu so gore – Olimp, podzemno kraljestvo – Had, otoki blaženih, Pozejdonovo podvodno kraljestvo ter vrt Hesperid z zlatimi jabolki. Radermacher, ki se sklicuje na Gruppeja, ugotavlja, da zlata barva jabolk dokazuje, da je vrt Hesperid nekoč ležal pod zemljo. Sam pa se nagiba k misli, da je zlato tukaj znak pravljčnega bogastva (Radermacher 1903, 44). V luči naših primerjalnih gradiv sta obe razlagi napačni. Za potrjeno imamo lahko drugo mnenje, Dieterichovo: »Sadovnjak so si zmeraj zamišljali v povezavi s soncem in sončnim bogom, bil je tam, kjer sonce vzhaja, ali – po bolj razširjenih predstavah – kjer zahaja, na skrajnem zahodu« (Dieterich 1893, 21).

Taka množina je že začetek usihanja, razkroja. Ta razkroj ustvarja ugoden teren za nastanek pravljice. Ves mit o Heraklu, ki si pridobi jabolka Hesperid, je zelo blizu pravljici o pomlajevalnih jabolkih, in sicer je tu pravljica celo bolj arhaična, saj je ohranila magično delovanje jabolk, medtem ko so ta v mitu o Heraklu nekakšno »čudo«. Omeniti moramo tudi lepoto in živo očarljivost nekaterih grških predstav. Grki so očitno prvi vnesli v oni svet glasbo, ne magično glasbo flavt in bobnov, ampak navadno človeško glasbo, kar se pozneje obdrži po vsej Evropi, od *Rdečega cveta* do angelov, ki igrajo na violine in trobijo ob Marijinih nogah. »Otok mrtvih je poln zvokov,« pravi Dieterich. »V tem mestu je večina prebivalcev kitaristov ... Tudi na otoku blaženih pri Lukijanu je slišati strunska glasbila, flavto, hvalnice, in celo listi dreves, ki jih premika veter, šelestijo pesmi ... Hesperide, ki stražijo sončni sadovnjak, se od nekdanj imenujejo svetloglase, pevke« (Dieterich 1893, 36). Tu nam pride na misel »pojoče drevo« iz naših pravljic (Af. 297).

Iz celotnega kompleksa grških predstav bomo izdvojili samo eno podrobnost: zlato obarvanost. Tu se predvsem spomnimo na Helijev dvorec. Opisani je takole: stoji

na prelepih stebrih, blešči se v zlatu in dragih kamnih. Njegove konice so obložene s slonovino, vrata sijejo v srebru. Tu je zanimivo, da stoji na stebrih, tako kot v ruski pravljici. Očitno so to stebri, ki podpirajo nebesni svod. Spomnimo se na Herakla, ki na svojih plečih drži nebesno sfero. Po Dieterichovih opažanjih ves Helijev rod »zlahka prepoznamo po lesku oči, ki podobno kot zlati žarek izhaja iz obraza.« To je seveda že poznejša racionalizacija. Ta zlatost je značilna za bogove, umrle in posvečene. Pitagora je zato, da bi dokazal svojo posvečenost in božanskost, trdil, da ima zlate okončine, in je po potrebi pokazal zlato stegno (Dieterich 1893, 38). Spomnimo se našega junaka »noge do kolen v zlatu, roke do komolcev v srebru« (Af. 283–287). Zlat obraz, zlata krona, nimb, sij – vse to izhaja od tu. Iz tega tudi sledi, da zlata v zadušnem kultu niso uporabljali le v Grčiji, temveč tudi v drugih deželah. Tako taoisti trdijo, da si tisti, ki pogoltne zlato ali biser, ne bo le podaljšal življenja, pač pa si bo tudi zagotovil obstoj telesa po smrti, saj ga bo obvaroval pred razkrojem. Sternberg omenja, da na Kitajskem pokojniku položijo v usta zlato (Sternberg 1936 c, 383). Če se spet vrnemo k antiki, povejmo, da so si rimski cesarji posipali obraz z zlatim prahom (Dieterich 1893, 41). S tem lahko pojasnimo tudi mikenske zlate maske pokojnikov. To, da na Kitajskem zlato položijo v usta vsem, v Rimu pa si z zlatim prahom posujejo obraz cesarji, kaže na evolucijo, do katere pride v teh predstavah. Že v Grčiji imamo predstave o svetu pravičnih in brezbožnih. Zlato postane samo last pravičnih. Tako Pavel v Apokalipsi podrobno opisuje kraj pravičnih kot zlato mesto (Holland 1925, 217).

Vse to v zadostni meri pojasni, od kod izhaja motiv želje po posedovanju zlatih čudes. To so predmeti iz onstranstva, ki prinašajo dolgo življenje in nesmrtnost, a so svojo magično funkcijo izgubili. Jabolka so to funkcijo ohranila, vsakršne »račke z zlatim repkom« pa so jo izgubile.

Vidimo torej, da je pravljica ohranila različne plasti, različne nanose v predstavah o tridesetem carstvu: v njej vidimo tako najstarejše lovske elemente kot elemente zgodnjega in poznega poljedelstva, pa tudi njim ustrezne oblike socialne ureditve in vsakdanjega življenja.

POGLAVJE IX. NEVESTA

I. CARIČNIN PEČAT

1. DVA TIP A CARIČNE

Tisti, ki si pravljичno carično predstavljajo zgolj kot »dušico – lepo deklico«, »nece-njeno lepoto«, o kateri se ne da »niti v pravljici povedati niti s peresom opisati«, se motijo. Po eni strani je res zvesta nevesta, ki čaka svojega zaročenca in zavrača vse, ki se med njegovo odsotnostjo potegujejo za njeno roko. Po drugi strani pa je zahrbtno, maščevalno in zlobno bitje, zmeraj pripravljeno ženina ubiti, utopiti, pohabiti ali okrasti, in glavna naloga junaka, ki si jo je pridobil ali si jo je skoraj pridobil, je, da jo *ukroti*. To stori dokaj preprosto: s palicami treh vrst jo pretepe skoraj do smrti, potem pa nastopi sreča.

Včasih je carična prikazana kot junakinjka, vojščakinja, spretna je pri streljanju in teku, jezdi konja in njena sovražnost do ženina lahko dobi obliko odkritega tekmovanja z njim.

Dve vrsti carične bolj kot njene osebne lastnosti opredeljuje potek dogajanja. Junak jo reši pred zmajem, je njen rešitelj. To je tip krotke neveste. Druga je vzeta nasilno. Proti njeni volji jo ugrabi ali vzame zvijačnež, ki je rešil njene naloge in uganke in se ni ustrašil tega, da glave njegovih neuspešnih predhodnikov štrlijo s kolov plota okoli njenega dvorca.

Včasih to ne opredeljuje le njenega odnosa do ženina, temveč tudi do očeta. Carične ni mogoče proučiti brez njenega očeta, tako kot momenta poroke ni mogoče proučiti zunaj momenta junakove zasedbe prestola.

Carična, njen oče in ženin lahko sestavljajo različne »trikotnike moči«. Priborjena ali nasilno pridobljena carična skupaj z očetom igra proti junaku in ga skuša spraviti s poti.

Možna pa je še druga kombinacija: carična skupaj z junakom igra proti svojemu očetu in včasih starega carja osebno ubije.

Kot ženska nikoli ni natančneje opisana. V tem se ruska pravljica razlikuje, na primer, od pravljic *Tisoč in ene noči*; tam se je izoblikoval določen, četudi primitiven kanon ženske lepote. Samo ena poteza njene zunanosti je v ruski pravljici pogosteje omenjena – to so njeni zlati lasje, o čemer smo že govorili. Iz tega se vidi, da je carično v glavnem treba proučevati po njenih dejanjih, ne po njenih zunanjih značilnostih. Njene lastnosti se postopoma razkrivajo v njenem ravnanju.

2. OŽIGOSANJE JUNAKA

Ko smo proučevali sliko boja z zmajem, smo vlogo carične med bojem pustili ob strani. Tu pa moramo to vrzel zapolniti. Junak pred bojem spi. Carična ga nikakor ne more prebuditi. »Suvala ga je in suvala, pa se ni prebudil. Bridko je zajokala in vroča solza mu je kanila na lice« (Af. 155). Od solze se prebudi. V tem in podobnih primerih je smisel solze, da junaka prebudi, in nič drugega. Pogosto pa je drugače. »Zmaj se že plazi, zdaj zdaj bo zagrabil carjeviča Ivana! On pa še kar spi. Carična Marfa je imela pipec, z njim je urezala carjeviča Ivana v lice. Prebudil se je, skočil pokonci in se spopadel z zmajem.« Tu ima ta ranitev junaka še en pomen: pozneje je po brazgotini prepoznan. »Ta je tisti, ki me je rešil pred zmaji, očka, nisem vedela, kdo je, zdaj pa sem ga prepoznala po brazgotini na licu« (Af. 125). Torej junak tu dobi nekakšno oznako, nekakšen žig, in sicer krvav žig, in po brazgotini ga prepoznajo. Enak pomen ima rana, pridobljena v boju. Rana igra vlogo krvavega žiga. Carična vzame robec in rano obveže. Po rani in robcu je junak prepoznan.

Junak ni tako ožigosan le med bojem. Tu niso pomembne okoliščine, pomembno je, da do ožigosanja pride *malo pred poroko*.

Tak primer imamo v pravljici *Sivec, rjavec*. Tu ni nobenega boja, kljub temu pa je ožigosanje junaka tu izraženo precej slikoviteje. Junak na sivcu prileti do caričninega okna in jo poljubi. »Vzame zalet na carskem dvorišču, vseh dvanajst stekel razbije in poljubi carično Necenjeno lepoto, ona pa mu naravnost na čelo pritisne žig« (Af. 183) ali »ga z zlatim prstanom udari v čelo« (Af. 182). »Ona pa ga s prstom udari v čelo. Na čelu mu zagori luč« (Sev. 8). Tega ožigosanja ne srečamo le v pravljicah tipa *Sivec, rjavec*, pač pa tudi v drugih. Tako se, denimo, caričnin zaročenec izkaže za modrega mladeniča. »Na čelo mu je pritisnila žig s svojim zlatim prstanom, ga sprejela v palačo in se omožila z njim« (Af. 195). Včasih je ta motiv svojevrstno deformiran, kar pa le dokazuje, da se je trdno zasidral v ljudski zavesti in da ga uporabljajo celo tam, kjer ni umesten. Tako se pravljica začne s tem, da junak nima sreče pri trgovanju. Nič se mu ne posreči. Za to izve car in fant se mu zasmili: »Poimenoval ga je Smolar in ukazal, naj mu prav v čelo vtisnejo žig – da od njega ne bodo zahtevali ne pristojbin ne davkov« (Af. 215).

Poleg teh načinov nanosa žiga na kožo obstaja še en način zaznamovanja junaka: ta, denimo, v podobi jelena položi glavo carični v naročje, »ona pa vzame škarje in jelenu z glave odstriže šop dlake« (Af. 259). Odrez pramena las je druga oblika ožigosanja. Običajno je funkcija ožigosanja znamenje nekakšne caričnine solidarnosti z junakom. Vendar isti postopek uporablja tudi hudobna carična, da bi junaka pogubila. Junak je, denimo, razvozlal njene uganke. »Ponoči, ko so vsi trdno spali, pa je prišla k njim s svojo čarovno knjigo. Pogledala je vanjo in takoj prepoznala krivca. Vzela je škarje in mu odstrigla zalizec. Po tem znaku ga bom zjutraj prepoznala in bom ukazala, naj ga obglavijo, si je mislila« (Af. 240).

Navedenih primerov je povsem dovolj, da dobimo predstavo o tej caričnini funkciji v ruski pravljici. Ruska pravljica nam daje dokaj popolno, bogato in raznovrstno sliko tega motiva, kljub temu pa ne vsebuje nekaterih podrobnosti, ki bi lahko osvetlile njegovo zgodovino. Ožigovanje je vselej povezano s poznejšo prepoznavo skritega junaka, torej se je spremenilo v čisto poetični postopek. V gradivih o drugih ljudstvih ta povezava ni obvezna, in taka gradiva vsebujejo nekatere za nas pomembne podrobnosti. V samijskem mitu dekle takole odgovori na snubljenje sončevega sina: »Zmešala bova najino kri, združila najini srca za gorje in radost, sin meni še ne rodne matere« (Haruzin 1890, 347). Torej se kri pred poroko zmeša. Tu manjka le to, da jo pri tem pijejo. V nadaljevanju izvemo, da jima dekletov oče zareže v mezinca in zmeša njuno kri.

Lahko rusko pravljico vzporejamo s tem samijskim mitom? Če je to vzporejanje upravičeno, če je v obeh primerih odražen enak pojav, bi to pomenilo, da ga je pravljica, ki je sicer ohranila sam akt ožigovanja, reinterpretirala v oznako, namenjeno prepoznavi, njegova krvava narava je prevzela obliko bojne rane, mešanje krvi pa je v celoti odpadlo.

Samijski mit je bolje ohranil tako oblike kot smisel tega obreda. Puščanje krvi ter nanos znakov in brazgotin je znamenje sprejema v rodovno zvezo, v rodovno združenje. Zato ga imamo že v obredu iniciacije, v obredu sprejema novega člana v združenje. Je pa zelo razširjeno tudi zunaj tega obreda. To ni edina oblika. Že pri avstralskih staroselcih pijejo kri starejši in mlajši moški ter fantje, če so sorodniki, da bi okrepili sorodstvo, prav tako pa tudi pri sklenitvi miru med plemenoma (Spencer, Gillen 1899, 461). »Znamenje sorodstva je za prvobitnega človeka izključno istovetnost krvi,« pravi Lippert (Lippert 1886, 27, 70). Zato mora vsakršno umetno mešanje krvi ustvariti sorodstvo. Hartland, Veselovski (v *Poetiki* in v posebnem delu), Haruzin, Sternberg in drugi avtorji navajajo dolg seznam ljudstev, pri katerih so zmešali in izpili kri ob vstopu v rodovno zvezo ali za njeno okrepitev. Schweinfurth omenja ta običaj pri črncih Njam Njam, Wellhausen pri Arabcih, ki krvi vselej primešajo skupno jed, Achelis pa pri Lidijcih (Schweinfurth 1918, 274; Wellhausen 1927, 274; Achelis 1919, 95). Ni pomembno, od kod natanko vzamejo kri. Seveda pa so pri ljudstvih, ki nosijo oblačila, to odkriti deli telesa – čelo, lica, roke, kar vidimo tudi v pravljici. »Kri tistega, ki vstopi v rodovno zvezo,« pravi Haruzin, »mora biti zmešana s krvjo sina tega rodu.« Ti običaji »imajo obenem pravni in religiozni pomen: so postopki za pravni vstop tujerodca v skupino sorodnikov, obenem pa predstavljajo sveti simbol poenotenja« (Haruzin 1905, 350).

Ob poroki žena vstopi v možev rod ali nasprotno, mož vstopi v ženinega. Zadnji primer imamo vedno v pravljici. Odraža matriarhalne odnose. Veselovski je bržkone edini jasno izpostavil ta, kot se je izrazil, »prenos krvne zveze na zakonske odnose« (Veselovski 1913, 121). Na podlagi gradiva iz Hartlandovega dela o Perzeju je zapisal:

»Pri nekaterih bengalskih domorodnih ženin označi ženo z rdečim svinčnikom. Med poročnim obredom Birhorjev ženinu in nevesti iz mezinca spustijo kri, s katero nato namažeta drug drugega. Pri Kevatih in Radžputih to kri primešajo hrani mladoporocencev. Pri ljudstvu Vukasi (Nova Gvineja) se zakon začne s tem, da ženin in nevesta zbežita, drugi pa ju zasledujejo in ujamejo. Naslednji korak je določanje nevestine prodajne cene. Ko je ta določena, mož in žena drug drugemu naredita zareze na čelu, do krvi. Drugi člani obeh družin naredijo enako, in to utrdi njuno zvezo.« V nadaljevanju so citirane nekatere pravljice (anamska, norveška, finska).

Zaradi razširjenosti tega običaja in mnogovrstnosti njegovih oblik je nemogoče v kratkem orisu podati popolno sliko razvoja tega običaja. Toda za naše namene to niti ni potrebno: povezava s pravljico je očitna. Čukotska pravljica je celo ohranila mazanje s krvjo. Pred poroko »je fant naročil, naj najprej ubijejo jelene za pogostitev gostov, zadnjega pa zato, da bi se namazali.« Eno od deklet zavpije: »No, hitro se mažite, kri se strjuje!« (Ž. d. 501). V Samterjevi knjigi lahko najdemo veliko gradiva o tem vprašanju (Samter 1911). Tu sta omenjena tudi *Tristan in Izolda*. Za Olgo Freidenberg je Izoldina kupa »kulturni napoj oploditve« (Freidenberg 1932, 96). Po Kazanskem pa ta izvira iz »pitja čisto magičnega pomena«. Za nas je vino substitut krvi. Tristan in Izolda opravita poročni obred. Ljubzenska narava napoja je srednjeveška reinterpretacija pod vplivom pripravljanja takih napojev, ki je bilo takrat razširjeno. Tristan in Izolda ne dorečeta tistega, kar pravita zaljubljenca v samijskem mitu: »Zmešala bova najino kri, združila najini srci« (Kagarov 1929, 182).

A vprašanje še ni docela izčrpano. V pravljici carična označi ženina še tako, da mu odstriže lase.

Kot poročni običaj to ni prav pogosto izpričano. »Bratska zveza,« pravi Haruzin, »se ne sklene le z mešanjem krvi, temveč tudi s predajo česa neločljivo povezanega z osebo, kot so, denimo, lasje, deli oblačil idr.« (Haruzin 1905, 351) Mimogrede, v pravljici carična ženinu ne odstriže le las, pač pa tudi krajnik kaftana (Sm. 85 idr.).

Zato pa to šego pogosto srečamo kot znamenje sprejema v rodovno skupnost. Že pri avstralskih staroselcih fantu po obrezovanju, ko se vrne v tabor, kjer ga čakajo ženske, odrežejo nekaj šopov las (Spencer, Gillen 1899, 258). Prakso odrezovanja las lahko označimo kot mednarodni pojav, ki se je ohranil do danes, pri čemer sta njegova prvotna osnova in prvotni smisel v glavnem jasna. Pramen las odstrižejo pri krstu, ob posvetitvi v duhovni poklic, ob meniških zaobljubah. V vseh teh primerih imamo vstop v novo združenje. V vseh teh primerih imamo tudi nekakšno »posvetitev«, in povezava z iniciacijo je nedvomna. Tu imamo posamezen primer manipulacije z lasmi, o kakršnih smo govorili prej (pogl. IV, § 15). In če si pri nekaterih veroizpovedih duhovniki ne strižejo las, lahko tudi v tem vidimo povezavo s prepričanjem, da si posvečenec pridobi posebno moč, če si pušča rasti lase (gl. tudi: Veselovski 1913, 125).

Kot že vemo, so posvetitev doživljali kot simbolno smrt. Iz tega je jasno, zakaj so odrezovanje pramena las in puščanje krvi uporabljali v različnih oblikah, kadar je kdo umrl. Če umre mlad Indijanec iz plemena Sujev, mu starši odrežejo pramen las nad čelom (Lévy-Bruhl 1926, 285). S tem se izrazi njegova vključitev v zbor mrtvih, vstop v njihov rod. Tanatos, kralj podzemlja in smrti, po predstavah starih Grkov odreže prišleku pramen las. Pozneje, ko niso več razumeli smisla in pomena teh dejanj, se je striženje las preneslo z umrlih na tiste, ki so ostali. Tako je nastal zelo razširjen običaj striženja las v znamenje žalovanja. Ob taki razlagi tega običaja se nam ni treba strinjati s teorijo Jevonsa in Robertsona Smitha, ki menita, da je striženje las dragoceno darilo umrlemu ali žrtev zanj (Sternberg 1936 e). V pravljici je to znamenje prehoda, sprejema v ženino rodovno združenje. Zato prav ona, in ne kdo drug, tako ožigosa junaka. Kmalu bomo videli, zakaj tega ne more storiti njen oče.

II. TEŽKE NALOGE

A. OKOLIŠČINE

3. TEŽKE NALOGE

Prehajamo k drugi caričnini funkciji. Pred poroko ženina preizkusi z različnimi težkimi nalogami. Motiv »težkih nalog« je eden najbolj razširjenih v pravljici. Moramo pa reči, da pri vprašanju, kaj je to »težka naloga,« v literaturi ni vse jasno. Če jaga baba dá dekletu nalogo, naj iz prsti odbere mak, lahko tudi temu rečemo težka naloga. Da bi se izognili terminološki zmešnjavi, moramo določiti, da bomo tukaj kot »težke naloge« razumeli zgolj tiste naloge, ki so povezane s snubitvijo, ne pa s predajo čarobnega sredstva. Obstajajo primeri, ko nalaganje težkih nalog sicer ni neposredno povezano s snubitvijo, lahko pa to povezavo ugotovimo s primerjavami. Tu bomo obravnavali tudi take primere.

»Težke naloge« predstavljajo pisano sliko. Z vzporejanjem gradiv bomo poskušali to nekoliko razjasniti.

Pri proučevanju nalog bomo obravnavali dve vprašanji. Prvo: v kakšnih razmerah, v kakšnih okoliščinah, zakaj so zastavljene težke naloge. Drugo vprašanje pa je vprašanje vsebine teh nalog, tega, kaj konkretno je junaku naloženo. Ta vidika se ne pokrivata vselej: ista naloga je lahko zadana v različnih razmerah in nasprotno. Potem se lahko vprašamo o zgodovinskih temeljih težkih nalog nasploh. V kakšnih okoliščinah so torej zastavljene težke naloge?

4. VSENARODNI OKLIC

Včasih je naloga lahko zastavljena čisto na začetku pravljice. Pravljica se začne tako, da bi car rad omožil hčer in izda vsenarodni oklic, v katerem sporoči pogoje za možiteve. V takih primerih naloga sproži snubitev. Tu imamo najprej nalogo, šele nato pa snubitev, ki je poskus rešitve te naloge. Tipičen primer je *Sivec, rjavec*. »Na lepem« »v tistem času« od carja pride »listina«, da bo dal hčer za ženo tistemu, ki jo bo s konja med skokom poljubil, ona pa bo sedela na balkonu ali v stolpu (Af. 179–181). To je najbolj znana, a še zdaleč ne edina naloga, zastavljena v takih okoliščinah. Na primer: »Slišali so, da je od carja prišla listina: kdor bo zgradil tako ladjo, ki bo lahko letela, temu bo dal carično za ženo« (Af. 144). Takih primerov lahko naštejemo kar nekaj, in naloge so v teh primerih različne. O tem, kaj pravzaprav pripravi carja do

tega, da zastavi nalogo, ne izvemo nič. Drugače povedano, naloge niso motivirane. Za zdaj je nejasno tudi nekaj drugega. Naloge so tako težke, da jih imamo lahko za neizpolnljive. Junak jih izpolni, ker ima čarobnega pomočnika. V tem trenutku je popolnoma nejasno, ali naj bi te naloge pritegnile ali odgnale ženine, ali pa naj bi pomagale najti edinega ženina, vrednega carične.

Za zdaj samo registriramo ta primer, primer zastavljanja nalog na začetku pravlјice in snubitev, ki jo naloga sproži, nato pa si bomo ogledali, kakšno sliko nam prinašajo druge oblike zastavljanja nalog.

5. NALOGE KOT ODGOVOR NA SNUBITEV

Prejšnji primer je značilen po tem, da je naloga pred snubitvijo, da jo sproži. Pravlјica pa pozna tudi nasprotni primer. Junak zasnubi nevesto, vendar mu postavi pogoj, naj najprej reši njene uganke. Prvi primer, kot smo videli, ne vsebuje motivacije. V tem primeru pa motivacijo imamo. »Najprej je treba preizkusiti ženino moč« (Af. 200). »Če bo starkin sin vse to naredil, potem mu lahko dam še kraljico: se pravi, da je strašno pameten; če pa tega ne stori, bomo starki in njemu za kazen odsekali glavo« (Af. 191).

Naloga je zastavljena kot preizkušnja za ženina. Z »močjo« ni mišljena telesna moč, pač pa moč drugačne vrste. Kakšna moč je tu na preizkušnji, to sledi iz celotnega predhodnega poteka pravlјice, to sledi in se razjasni iz analize nalog: tu je na preizkušnji tista moč, ki ji pogojno rečemo magična in ki je utelešena v pomočniku.

Toda pri teh nalogah je zanimivo še nekaj. Vsebujejo moment grožnje: »Če tega ne stori, mu bomo za kazen odsekali glavo.« Ta grožnja izdaja še drugo motivacijo. Skozi naloge in grožnje ne preseva le želja imeti za carično najboljšega ženina, temveč tudi skrivno, prikrito upanje, da takega ženina sploh ne bo. Besede »recimo, da se strinjam, samo prej izpolni tri naloge« (Af. 240) so zahrbtne. Ženina pošiljajo v smrt. Tu se spomnimo, kako sestra, ki bi rada ljubimcu na ljubo ugonobila brata, tega pošlje po volkuljino mleko. Dajanje nalog je v tem primeru dejanje sovražnosti do ženina. V nekaterih primerih je ta sovražnost popolnoma jasno izražena. Na dan pride tedaj, ko je naloga že opravljena in ko carična zastavlja nove in nove in čedalje nevarnejše naloge.

Torej lahko ugotovimo drugo kategorijo nalog, ki jih carična zastavi v odgovor na snubitev. Iz teh nalog se vidi, da so zastavljene z namenom preizkusiti ženina, obenem pa vsebujejo element sovražnosti do njega in njihov namen je ženina odgnati.

6. NALOGE POBEGLE IN ZNOVA NAJDENE CARIČNE

Narava sovražnosti, ki iz prejšnjega primera samo preseva, je jasno izražena v takile situaciji: carična odleti od ženina ali moža na leteči preprogi ali si z zvijačo pridobi nazaj svoja krilca. Mož jo išče, ona pa se ne ukloni in zahteva, naj izpolni njene naloge. Tako zahteva, naj se junak skrije. Potem ga zelo vztrajno išče. Ko se junak, spremenjen v buciko, skrije za ogledalo in ga ona ne more najti, čarovne knjige pa ji tudi ne dajo odgovora, v besu sežge knjigo in razbije ogledalo. Iz tega je jasno, da se carična noče omožiti z junakom (Sm. 355). Iz tega pa je jasno še nekaj drugega: da imajo naloge naravo tekmovanja v magiji. Carična je sama čaravnica, vendar jo junak prekaša. Sicer pa tudi tisti primeri, ko car izda oklic ali so naloge zastavljene kot odgovor na snubitev, niso čisto brez te narave. Ko carična, denimo, zgradi cerkev z dvanajstimi stebri in dvanajstimi vrstami brun ali ko sedi na stekleni gori, s tem izraža svojo čarovniško mogočnost.

V vseh teh primerih je očiten caričnin odpor do možitve. Včasih je to naravnost povedano. Posvetuje se z dedom, povodnim možem, kaj naj stori. »Carjevič Ivan me snubi. Nič me ne mika, da bi se omožila z njim, ampak vsa naša vojska je pobita« (Af. 136). Sledijo težke naloge. Vsi ti primeri še ne pojasnijo vprašanja v celoti. Razkrivajo pa sovražni odnos neveste do ženina in kažejo, da imajo naloge lahko naravo tekmovanja. Na vprašanje, zakaj je carična do ženina sovražno nastrojena, pa ne dobimo nobenega odgovora.

7. NALOGE CARIČNE, KI JO UGRABIJO LAŽNI JUNAKI

Drugače so motivirane naloge v tistih primerih, ko pravemu junaku ugrabijo carično starejši bratje, njega pa vržejo v prepad, vendar se pozneje neprepoznan vrne domov in se skriva pri kakšnem čevljarju ali krojaču. Carična zahteva od lažnega junaka, naj izpolni različne naloge, preden bi privolila v poroko z njim.

Včasih junak po vrnitvi to izve iz govoric: »Ti carjeviči in njihova mati pa so pripeljali neko carsko hčer, najstarejši bi se rad oženil z njo, ona pa ga hoče najprej nekam poslati po zaročni prstan ali zahteva, naj naredi prav takega« (Af. 156).

Tu je jasno, da carična zastavi nalogo zato, da bi našla pravega ženina, in v teh primerih element sovražnosti do ženina *nasploh* ustreza sovražnosti do *lažnega* ženina. Pravemu ženinu v teh primerih carična naredi uslugo: dá mu priložnost, da se razkrije.

V vseh teh primerih sta nevesta in njen oče solidarna v sovražnosti do pravega ali lažnega junaka. Ni pomembno, ali nalogo zastavi sam car, bodoči tast, ali to stori carična – nevesta. Včasih to zastavljanje nalog izhaja od očeta, včasih od carične.

Vendar ni zmeraj tako. Lahko zasledimo tudi določeno diferenciacijo: do ženina je sovražen samo caričnin oče, bodoči tast, carična pa, nasprotno, pomaga junaku in očeta vleče za nos.

8. NALOGE POVODNEGA MOŽA

Ta primer je tipičen za tiste pravljice, kjer je junak zaobljubljen povodnemu možu. Odpravi se k njemu, vendar se med potjo, pred srečanjem z vodnim carjem, že zaroči z njegovo hčerjo. Takoj ko se junak zglesi pri povodnem možu, mu ta začne dajati naloge, pri čemer te niso z ničimer motivirane ali pa so motivirane, denimo, takole: »Tole naj bo kazen, ker tako dolgo nisi prišel: čez noč mi postavi kaščo« (Af. 222). Včasih je izpolnitev nalog pogoj za izpustitev. »Prepoznavaj mojo najmlajšo hčer; če jo prepoznaš, te spustim, da greš, kamor ti duša poželi, če je ne prepoznaš, pa sebi pripiši (Af. 220).

Tu pravljicar ne ve, kaj žene povodnega moža, da daje te naloge. Zato si sam izmisli vzrok. Tem nalogam pa vedno sledi poroka s hčerjo povodnega moža, in tu imamo kratko malo odraz pravljničnega kanona: snubitev plus težke naloge plus poroka. Snubitev je odpadla, težke naloge je treba motivirati kako drugače, poroka pa tudi ne sledi prav prepričljivo iz njihove izpolnitve, zato so ti primeri zanimivi v tem, da je nevestin oče tu očitno sovražen do zeta. Poroki sledita beg in poskus povodnega moža dohiteti in pokončati begunca. Carična pa je na ženinovi strani in se obrne proti očetu.

Navedemo lahko nekaj primerov, kjer zastavljanje težkih nalog ni neposredno povezano s snubitvijo. Eden je, denimo, v *Sedmih Simeonih*. Tu car »ukaže sedmim Simeonom, naj pokažejo, katero rokodelstvo ali spretnost znajo« (Af. 145–147). Vendar tu izpolnitvi nalog kljub vsemu sledi poroka. Povezava nalog s poroko se iz pogojene spremeni v samodejno.

V pravljici *Carična žabica* (Af. 267–269) car po ženitvi svojih sinov meni nič tebi nič razglasi: »Naj mi vaše žene do jutri spečejo vsaka svoj mehke bel kruh« (Af. 269). Toda iz nadaljevanja postane jasno, da se nevesta žabica s tem povzdigne, torej zastavljanje nalog tako kot v drugih primerih pripelje do tega, da je tisti, ki je opremljen z magijo, povzdignjen nad navadne smrtnike.

9. NALOGE ČAROVNIŠKEGA UČITELJA

Če smo se že dotaknili tistih nalog, ki niso neposredno povezane s snubitvijo, pa ne moremo niti mimo pravljice *Učenje zvijač* (Af. 249–253). Tu je junak prav tako zaobljubljen in pade v roke čarovniku, ki ga uči čarovništva. Vendar se tukaj junak znajde

pri njem v ujetništvu. Njegov oče pride ponj, in čarovnik očetu, ki je prišel k njemu po sina, zastavi vrsto nalog, ki jih oče reši po predhodnem dogovoru s sinom, prav tako kot carjevič Ivan reši naloge povodnega moža po predhodnem dogovoru z njegovo hčerjo. Celo naloge se v teh primerih pogosto ujemajo: sina ali nevesto je treba prepoznati med dvanajstimi enakimi. »No, stavec,« mu reče čarovnik, »naučil sem tvojega sina vseh zvijač. A če ga ne boš prepoznal, bo moral ostati pri meni na veke« (Af. 249). Ta pravljica je sorodna pravljici o junaku pri povodnem možu še v tem, da tudi tukaj sledi beg. A ta beg ima, kot bomo videli, naravo tekmovanja v magiji s čarovnikom. Sovražnega tasta in carične tu ni. Sovražnemu tastu tu funkcionalno ustreza sovražni mag – čarovnik.

Ta primer ima nekoliko poseben položaj glede na vse druge primere. Prej smo se odločili, da bomo rekli »težke naloge« samo tistim nalogam, ki so neposredno ali posredno povezane s snubitvijo. Tukaj tega ni. Nalog ne dobi junak, temveč njegov oče. Ženska tu za zdaj sploh ne figurira. S tega stališča ta primer ne spada v proučevani pojav, in lahko ga tudi ne bi vključili. Po drugi strani pa tudi tukaj rešitvi naloge sledi poroka, in sicer se nevesta bodisi pojavi ex machina bodisi je hči istega čarovnika, se pravi, da imamo včasih enako situacijo kot v pravljicah o povodnem možu in njegovi hčeri, tako da tega primera tudi povsem izključiti ne moremo. Poleg tega so tu zanimive naloge, katerih vsebino bomo proučili pozneje.

10. SOVRAŽNI TAST

S tem je izčrpana situacija, v kateri v ruskih pravljicah zastavljajo težke naloge. Primerjalna karakterizacija ne daje ključa za njihovo razumevanje. Vidimo dokaj pisano in celo protislovno sliko. Po eni strani skušajo ženina pritegniti in ga hočejo, za nevesto hočejo imeti najboljšega ženina, po drugi strani pa se ženina bojijo, nočejo ga, poskušajo ga ugonobiti, grozijo mu s smrtjo, kažejo očitno ali prikrito sovražnost do njega. Tu bi zaradi jasnosti radi dodatno omenili nekatere poteze tastove sovražnosti do bodočega ženina, neodvisno od tega, v kakšni situaciji se zastavlja naloga. Pozneje nam bo to pomagalo razumeti okoliščine junakove zasedbe prestola. To je še toliko bolj potrebno, ker pravljica konflikt med zetom in tastom pogosto omili, saj ne razume vzroka za sovražnost, ki iz pravljice nikakor ne sledi, in ga zato zastre.

Eden od načinov zastrtja te sovražnosti je naslednji: sovražnost ni pripisana samemu tastu, pač pa raznim nevoščljivcem, obrekljivcem in sramotilcem. Junak, denimo, postane bogat trgovec. Drugi trgovci mu zavidajo: »Razjezili so se in ga naznanili carju, češ da se je bahal, da lahko v eni noči naredi preproge za carske sobane« (Sm. 310). Sledi vrsta nalog. Konec: »Car ni imel naslednikov in je posvojil trgovskega sina.« Vidimo, da tisti, ki izpolni naloge, zamenja carja na prestolu, in v tem primeru se to zgodi mirno.

Za hrbtom carične, ki zastavlja uganke, včasih prav tako stoji drug lik, in sicer ljubimec, ki se boji njenih ženinov kot tekmecev. Ščuva carično, naj junaku zastavlja težke naloge, in tako postane nosilec sovražnosti do ženina. Pogosto pa je sovražnik sam car, in sicer, kot smo že rekli, sovražnost kaže tudi po tistem, ko so naloge rešene, ali celo po poroki. Včasih je to motivirano s tem, da junak – vojak ali kmet – ni enakovreden carični. »Car je presodil, da to ne gre, da bi dal hčer preprostemu kmetu, in je začel razmišljati, kako bi se takega zeta znebil. In si je izmislil. ›Dal mu bom različne težke naloge« (Af. 144). Pogubno nalogo dá svojemu nezaželenemu zetu tudi Marko Bogati. »Marko je živel z zetom prvi mesec, živel je drugi in tretji mesec. Nekega dne ga je poklical k sebi in mu rekel: ›Tukaj imaš pismo. Pojdi z njim onkraj tridevetih dežel, v trideseto carstvo, k mojemu prijatelju – carju Zmaju. Naj ti plača zakupnino za dvanajst let« (Af. 305). Po drugi strani pa tudi zet včasih pokaže kremplje. Ko sliši nalogo, reče: »Prav! Naredil bom to. Toda če se bo car še po tem izgovarjal, bom zavojeval celo njegovo carstvo in si nasilno vzel carično« (Af. 144). V tistih primerih, ko je car sam velik čarovnik, uporabi svojo veččino, da bi sam neposredno ugonobil junaka. Ena od stalnih tipičnih nalog je ukrotiti konja. »Zdaj pa boš dobil težko nalogo, nelahko delo: saj bo žrebe sam car Nekrščeno čelo, ponesel te bo v nebesne višave, više od stoječega gozda, niže od hodečega oblaka, in bo raztresel vse tvoje koščice po ravnem polju« (Af. 224).

11. NALOGE, ZASTAVLJENE STAREMU CARJU

Sovražnost pokaže tudi bodoči zet. Po tistem, ko so vse naloge izpolnjene, se njihova ost obrne proti carju. Zdaj se kolo zasuka: medtem ko bodoči novi car zmeraj reši vse naloge, stari car neizogibno podleže. Od teh nalog lahko omenimo nalogo skopati se v vrelem mleku in še eno – sprehoditi se po mostu, tankem kot lasek.

Ta primer nastopi takrat, ko je junak poslan po kakšno čudo, vrne pa se s carično, na katero pretendira car, ali pa takrat, ko car pošlje junaka po nevesto zase, ona pa je na strani junaka, svojega ugrabitelja, ali ko starejši bratje, ki so vrgli Ivana v prepad, pripeljejo tri carične. Carični iz bakrenega in srebrnega carstva se omožita z junakovima bratoma, njegova nevesta pa noče nikogar. »Pa se je sam oče, stavec, spomnil, da bi se oženil z njo.« Vpraša carično iz zlatega carstva: »Se boš omožila z mano?« »S tabo se bom omožila, ko mi boš sešil čeveljce, ne da bi mi vzel mero.« To nalogo namesto starca opravi junak, ki se neprepoznan vrne. Sledijo druge naloge in končno zadnja: »Ukaži, naj to mleko zavrejo, potem pa se skopaj v njem« (Af. 130, 170). Car se seveda v mleku skuha in umre.

B. VSEBINA NALOG

Proučili smo razmere, v katerih so zastavljene naloge, zdaj pa si bomo ogledali naloge same. Šele potem bomo lahko naredili nekatere sklepe.

Naloge niso zmeraj vezane na tisto situacijo, v kateri so zastavljene, in jih je treba obravnavati ločeno od te situacije.

Naloge je zelo veliko, vseeno pa se precej ponavljajo, in osnovni obrisi se jasno izrisujejo.

12. ISKALNE NALOGE

Velika večina nalog je usmerjenih v to, da junaka pošljejo v trideseto carstvo. Dokazati mora, da je bil res tam, da se je sposoben podati tja in se vrniti, ali pa mora umreti. Od njega, na primer, zahtevajo, naj prinese predmete, čuda, ki jih je mogoče dobiti samo tam. Za te predmete je vedno značilna zlata barva. Mi pa že vemo, da je zlata barva predmeta znak, da pripada drugemu carstvu. Zato je v primeru, če mora junak prinesiti žar ptico (Hud. 1), svinjico – zlato ščetinico, račko – zlati čopek, jelena z zlatimi rogovi, zlatorogo kozo (Af. 182–184; Sm. 8) itd., to zanesljiv znak, da mora junak obiskati drugo carstvo. Včasih je naloga tako tudi zastavljena: »Tudi neki car je bil, veste, in razglasil je, kdo bi se odpravil prek tridevetih dežel v trideseto carstvo, v trideseto vladarstvo« (Sm. 12). V to so usmerjene tudi naloge »naj prinese sonce, luno in zvezde« (Sm. 249), »naj prinese ključe sonca in meseca« (Sm. 304) ter druge naloge, povezane s soncem. Pravljica včasih celo naravnost pove o spustu v pekel: »Prinesi mi ključe pekla« (Sm. 353). Od junaka zahtevajo, naj sedem let preživi v kositrnem carstvu (Af. 270) ter prinese zdravilno in poživljajočo vodo (Af. 144). Še jasneje je ta zahteva izražena v neruskih pravljicah. »Od tebe zahtevam, da v roku dveh dni prineseš vesti o sedmih generacijah mojih umrlih« (Beluške pravljice 1932, 46, 32, 194).

Med temi nalogami posebno pozornost zbuja naloga prinesiti zlato vejico. V bistvu se ta naloga v ničemer ne razlikuje od naloge prinesiti zlata jabolka, zlatoroega jelena, žar ptico itd. »V nekem carstvu je zlat hrast s srebrnimi vejicami; iz tega carstva izkoplji hrast in ga prenesi v svoje« (Hud. 85). V eni od verzij pravljice o »svinjici – zlati ščetinici« je v zapisu Afanasjeva rečeno: »Nato si je bedak pridobil svinjico – zlato ščetinico z dvanajstimi prašički in vejico zlatega bora, ki raste onkraj tridevetih dežel, v tridesetem carstvu, v sončnem vladarstvu« (Af. 564).

»Zlati veji« je, kot je znano, posvečena grandiozna Frazerjeva raziskava. Tisti, ki je odtrgal »zlato vejo« v Dianinem nemijskem svetišču, je lahko postal naslednik kralja svečenika. Tu imamo enak primer kot v pravljici. Kot bomo videli pozneje,

je pridobitev čuda ali rešitev težke naloge nasploh povezana z junakovo zasedbo prestola in pogosto tudi z usmrtnitvijo starega carja (kralja), kot se to zgodi v Nemiju. Toda pravljica nam kaže, da se je Frazer motil, ko je tako poudarjal vejo. Stvar ni v vejici, pač pa v njeni zlati barvi, in to barvo Frazer razlaga zelo naivno, kot rumenilo omele. Vsa Frazerjeva raziskava gre v napačno smer. Vključevati v razlago tega običaja kult dreves je prav tako napačno, kot če bi za razlago naloge prinesli svinjico – zlato ščetinico ali žar ptico začeli raziskovati svinjo ali ptico kot kultno žival. Sploh ne gre za to, stvar je v tem, da mora pretendent na prestol opraviti neko preizkušnjo, s čimer dokaže, da je bil na onem svetu. Povezava z gozdom ni tam, kjer jo išče Frazer.

Vzporejanje navedenih nalog nam da odgovor na vprašanje: kaj pravzaprav hočejo izvedeti od junaka s tem, ko mu dajo težke naloge? Tisti del nalog, ki smo jih že obravnavali, nam pomaga dati točen odgovor: za nalogami se skriva neki preizkus.

Od junaka hočejo izvedeti, ali je bil v podzemlju, v sončnem carstvu, na onem svetu. Samo tisti, ki je bil tam, ima pravico do caričnine roke.

Za zdaj se omejimo na ugotovitev tega dejstva. Katabazo kot pogoj za heroizacijo smo že obravnavali, zato tu ni potrebe, da bi ponavljali že navedena gradiva ali navajali nova. Slika težkih nalog ter njihove zgodovinske korenine se nam bodo razkrile postopoma.

Nismo si še ogledali vseh nalog, ki spadajo v to skupino. Prej smo izdvojili skupino nalog, kakršne zastavi carična, ki so jo ženinu uplenili starejši bratje. Ti bratje si prizadevajo za njeno roko, a carična jih zadržuje z zastavljanjem težkih nalog. Kakšne naloge se zastavljajo v takih okoliščinah? Te naloge imajo specifično naravo: v teh primerih je treba prinesiti kaj, kar je povezano s poroko: čevlje, poročno obleko, zaročni prstan, kočijo itd. Vendar se pri podrobnejši proučitvi izkaže, da se te naloge razlikujejo od že obravnavanih zgolj po svojem predmetu, objektu, ne pa tudi v svojem bistvu. »Najprej ga pošlje nekam po zaročni prstan ali zahteva, naj naredi prav takega« (Af. 156). Torej tudi tu junaka nekam pošljejo. Kam ga pošljejo, se vidi iz celotnega poteka pravljice, včasih pa je to tudi čisto jasno formulirano: »Hočejo, da bi jim za poroko sešili vsakršne obleke, take, kot so jih imele na onem svetu, in to ne da bi jim vzeli mero« (Af. 132). »S tistim se bom omožila, ki mi bo sešil take čevlje, kot sem jih nosila v zlatem carstvu« (Sev. 41). »Potrebujem tako obleko, kakršno sem nosila na stekleni gori« (ZP 59). Tu je popolnoma jasno povedano, da junaka pošiljajo v drugo carstvo. Narava izgovora je tu celo posebno jasna. Seveda v resnici ne gre za čevlje in ne za kočijo, marveč za preizkušanje junaka. Bratje, ki niso bili tam, naloge ne morejo rešiti. Junak pa jo reši zato, ker je bil tam.

V teh primerih se junak ne odpravi tja še enkrat. Teh reči navadno ne prinese (čeprav imamo tudi take primere), ampak jih naredi, izdelava. Tu se nam razkrije še en vidik težkih nalog. Kdo lahko reši nalogo? Naloge so, na splošno rečeno, nerešljive.

Junak jih reši samo zato, ker ima pomočnika. Iz tega vidimo, da namen nalog ni le pokazati, ali je junak bil v drugem carstvu, pač pa tudi to, ali si je tam pridobil pomočnika. In res, ugotovimo lahko, da je namen cele vrste nalog prav izvedeti, ali junak ima pomočnika. To, na primer, vidimo tudi po takih formulacijah: »Kdo mu pomaga?« ali »Gotovo za carjeviča Ivana to delajo duhovi«. Že prej, v poglavju o pomočnikih, smo videli, kakšno vlogo igra konj in kako se pride do njega. Namen vrste nalog je izvedeti, ali junak ima čarobnega konja in ali zna ravnati z njim. Sem spadajo, recimo, naloge ujahati konja (Af. 200) ali ukrotiti konja (Af. 226), ujahati žrebca (Af. 224), pridobiti si sedeminsedemdeset kobil (Af. 170). Sem bi lahko šteli tudi nalogo poljubiti carično s konja. Ni naključje, da je ta naloga tudi tako formulirana: »Jelena Prekrasna je ukazala, naj ji zgradijo cerkev z dvanajstimi stebri in dvanajstimi vrstami brun ... čakala bo ženina, drznega mladeniča, ki jo bo na *letečem konju* v enem skoku poljubil na ustnice« (Af. 180). To ni naključna, pač pa običajna formulacija te naloge: »Tisti, ki bo moja hčer, carično Miloliko, v drugem nadstropju z zaletom *na konju* poljubil, tistemu jo dam za ženo« (Af. 182). V teh primerih junak dokazuje, da ima tista sredstva, ki jih ne dobi vsak: dokazuje svojo magično opremljenost. Sem spada tudi tale naloga: »Pojdi ne vem kam in prinesi ne vem kaj« (Af. 212–215). Dežela, kamor pošiljajo junaka, je trideseto carstvo, »ne vem kaj« pa se izkaže za pomočnika, čigar ime je tabuirano in se ne izreče naravnost, temveč z drugimi besedami. Teh junak ne razume vse do trenutka, ko si pridobi pomočnika.

13. DVOREC, VRT, MOST

Zelo pogosto srečamo skupino, ki se sestavi iz treh nalog v različnih kombinacijah. Te so: zasaditi čudežni vrt, v eni noči posejati, vzgojiti in omlatiti žito, v eni noči zgraditi zlat dvorec in most do njega. Te naloge so včasih kombinirane z nam že znano nalogo ujahati ali ukrotiti konja ali z drugimi nalogami.

Najprej si oglejmo dvorec. Včasih ni treba zgraditi dvorca, ampak cerkev (Sm. 35), in sicer iz čistega voska (Sev. 1), ali hišo (Sm. 34) ali kaščo (Af. 225) idr. Vse to je deformacija zlatega dvorca, in to obliko resnično najpogosteje srečamo. Včasih so tri naloge (dvorec, most, vrt) skrčene v eno: »Glej, da bo jutri ob zori na morju, sedem vrst od obale, stalo zlato carstvo in da bo od tam do našega dvorca vodil zlat most, pokrit z dragocenim žametom, ob ograji pa naj na obeh straneh rastejo čudovita drevesa, in ptice pevke naj pojejo z različnimi glasovi. Če tega do jutri ne narediš – te bom ukazal razčvetveriti« (Af. 129).

Sama po sebi je naloga čez noč zgraditi dvorec popolnoma nerazumljiva. Tega motiva ni mogoče razumeti iz njega samega. Motiv zlatega dvorca lahko razumemo iz tistega zlatega dvorca, ki stoji v tridesetem carstvu. To je isti dvorec. Ta dvorec

smo obravnavali v prejšnjem poglavju. Tam smo v njem prepoznali poteze »velike hiše«. Iz tega lahko sklepamo, da je naloga zgraditi dvorec na neki način povezana z »veliko hišo«. Za zdaj ni jasno le to, v čem je ta povezava. Očitno je tu prišlo do neke reinterpretacije. Za rešitev tega vprašanja se obrnimo na gradiva o »velikih hišah« v stadiju njihovega zgodovinskega obstoja. V oceanijskem mitu deklet odnese duh, živita skupaj, dobita sina in deklet se s fantkom vrne domov. Vrstniki ga dražijo zaradi njegovega izvora, oponašajo mu, da nima očeta. Dekle pošlje fantka k očetu. (V vsem tem zlahka prepoznamo bivanje dekleta v gozdni hiši, tamkajšnje rojstvo otroka in dekletovo vrnitev.) »Poslej je živel v duhovi hiši, in ko je malo zrastel, mu je duh rekel: »Zdaj pa bova šla k moji materi.« Prišla sta do kraja, kjer je bilo strašno vroče, in fantek ni hotel iti naprej. Duh ga je prijel za roko in začel pihati. Nato sta šla dalje in prišla do kraja, kjer je bilo strašno mraz, in fantek ni hotel iti naprej. Duh ga je vzel pod pazduho in ga pogrel. Končno sta prispela do bivališča duhove matere. Duh je povedal, da je prišel zato, da bi dal fantku v last eno od obeh hiš, ki sta stali tam. Duhova mati je rekla: »prav« (privolila je, da mu dá eno od hiš). Hiša je bila zgrajena na sedmih ploščadih iz kamna, obdana je bila s sedmimi ograjami in opremljena z vsakršnimi stvarmi. »Pojdi zdaj spat v to hišo,« je rekel duh. »Opolnoči bom prišel in te prebudil. Takrat moraš pomisliti, kam bi želel, da prenesem tvojo hišo.« Medtem ko je fantek spal, se je hiša dvignila skozi zemljo in prišla na površje.« Pozneje fantek postane poglavar plemena. Brž ko stopi na stopnico, zagrmí (Frazer 1913–1924, 3, 193).

Poskusimo analizirati ta primer. Eno je brez dvoma jasno – bivanje v »veliki hiši«. Tu se fantek nauči upravljati elemente. Ko ga duh pelje skozi vročino in mraz, ne postane le neobčutljiv nanju, temveč postane tudi gospodar teh elementov. Resda to ni povedano naravnost, je pa rečeno, da po vrnitvi upravlja grom. Fantek torej prej, preden postane poglavar, prinese s sabo to veččino, prinese pa tudi celo hišo. V junaku lahko vidimo urejevalca sveta. Ljudem dá grom, ljudem dá »hišo«, se pravi socialno ureditev, tako kot v drugih besedilih prinaša ljudem plese in vzorce in jih uči svetih običajev. To besedilo moramo priznati za mit, ki so ga pripovedovali novoposvečencem ob obredu, da bi jim pojasnili tisto, kar se z njimi dogaja.

O možnosti takega tolmačenja nas prepričajo besedila, zapisana na čisto drugem koncu sveta, in sicer v Severni Ameriki. Tu gre fantek devetkrat na nebo, in vsakokrat od tam kaj prinese: ptico, jagodičevje, živali itd., se pravi, da jih prinese ljudem, jih naseli na zemlji. Desetič izgine in se ne vrne več. Vsi ga objokujejo, materi pa se sanja o njem. »Materi se je zdelo, da v sanjah vidi sijajno hišo, ko se je zbudila, pa je ugotovila, da je tisto, kar je imela za sanje, res. Hiša je stala tam in njen sin Melia je sedel pred njo.« Prebudi moža, gledata hišo, stečeta proti njej, a kolikor se ji onadva približata, toliko se hiša oddalji od njiju, »dokler nista končno videla, da je v resnici zgoraj, na nebu. Tedaj sta se usedla, zajokala in začela prepevati: »najin sin je na nebu,

igra se z luno.« Nečakinja predlaga, naj bi ga »pripravili do tega, da se pojavi na naših plesih.« Od takrat plešejo »Melijev ples« (Boas 1897, 413).

Tu v junaku še jasneje prepoznamo urejevalca sveta, socialne organiziranosti in običajev ljudi. Junak prinese ljudem tudi hišo, toda ta je »nevidna«, »v nebesih«, se pravi skrivna, tabuirana, »na onem svetu«. Povezavo te legende z obredi, se pravi s socialnim življenjem plemena, pokaže Boas, vidi pa se tudi iz konca legende. Navedimo še en podoben primer, zapisan pri istem plemenu. Junak se odpravi loviti losose navzgor po reki, a ne najde niti enega. Pade v omedlevico in vidi lepega človeka. To je gromovnik, »ki grmi z enega konca sveta do drugega.« Junak ga prosi za magične zaklade. Gromovnik mu reče: »Zgradi hišo in povabi vsa plemena.« Pokaže mu rezbarijo ptiča gromovnika z razkrcenimi nogami in reče: »Njegove noge so hišna vrata.« Nato mu pokaže izrezljan portret svojega očeta. »Prihodnjo noč bo vse to v tvoji vasi.« Poleg tega mu dá vodo življenja in druge darove (Boas 1895, 414).

V vseh teh primerih se dvorec čudežno prenese v junakovo vas skupaj z rezbarijami in amuleti, torej se ustvari kult. V navedenih primerih se hiša prenese po volji gromovnika ali duha, v pravljici pa z močjo pomočnika. V pravljici se dvorec ne prenese le pri zastavljanju težkih nalog. Vzamejo ga s seboj v jajcu. »In končno sta prišla s te gostije, ona ga je odpeljala na lep trg, on je jajce razbil in nastal je dvorec, in vse v tem dvorcu je bilo po starem, tako kot na tisti gori« (K. 12). Na podlagi navedenih gradiv lahko trdimo, da car s tem, ko od junaka zahteva, naj pokaže hišo, z drugimi besedami od njega zahteva dokaz, da hišo pozna. Po drugi strani pravljica tu odraža zgodbe o urejevalcih sveta, ki so ljudem dali vse, kar imajo v življenju. Takega urejevalca sveta bomo videli v junaku še večkrat in še zlasti v drugi polovici te naloge – pri zahtevi zasaditi vrt ali zorati in zasejati njivo.

V navedenih besedilih smo videli, da mitski junak ne postavi le hiše na zemlji, temveč dá ljudem jagodičevje in divje živali. V pravljici je tudi izgradnja dvorca skoraj vedno povezana z veščino obvladati naravo, toda ta večšina je v pravljici dobila poljedelski značaj. »V eni noči zorati in prebrnati njivo, posejati pšenico, jo požeti, zmlatiti in pospraviti v kaščo« (Af. 225). »V eni noči moraš zorati, prebrnati, zasejati, pa vse mora zrasti, dozoreti, biti zmleto v moko in spečeno v kruh« (Sev. 1). Ta naloga je znana v številnih verzijah. Tu je junak na preizkušnji, ali je sposoben pospešiti zorenje pridelka. Prav taka zahteva je bila postavljena magom-čarovnikom na začetkih poljedelstva. »Na otoku Yap menijo, da ima svečenik ali mag svetega gaja magično moč, da vpliva na rodovitnost nekaterih poljskih pridelkov in s tem neposredno pomaga ljudem pri preživljanju. Tako so, denimo, verjeli, da lahko glavni svečenik ali vrhovni mag v Tomilu »pospeši rast polj tara in plantaž kruhovca« po vsem Yapu. Svečenik ali mag v Ologu ali Pernogaju pozna magijo sladkega krompirja; svečenik ali mag v Makiju pa je strokovnjak v magiji kokosovega oreha in palme areka. Ti svečeniki lahko celo sklatijo sonce z neba« (Frazer 1913–1924, 3, 185). Vidimo, kakšne sposobnosti

prinaša s seboj bodoči poglavar in car. Tudi sposobnosti upravljati sonce in nebesne elemente pravljica ni čisto pozabila. »Ne bom se omožila z njim ... Najprej izprosi pri njem rdeče sonce in bele lune in množico zvezd in gluho polnoč.« Junak vse to »spravi v tek« in »dá na razpolago,« torej postavi na pravo mesto.

Ta gradiva kažejo, da motiv junaka, ki zgradi dvorec in zasadi vrt ali povzroči, da pridelek nenavadno hitro dozori, izvira iz predstav o magih in svečenikih, ki znajo pospešiti rast pridelka zahvaljujoč opravljeni posvetitvi.

Ti primeri nas pripeljejo do razumevanja druge vrste preizkušnje, in sicer preizkušnje z ognjem ali vročo banjo.

14. PREIZKUS Z BANJO

Zelo priljubljena je naloga nekaj časa prebiti v vroči banji. »Banjo so kurili tri mesece, in bila je tako razbeljena, da se ji ni bilo mogoče približati bolj kot na pet vrst« (Af. 137). Junak je zbeگان. »Ste znoreli? Saj bom zgorel!« Tedaj pa se spomni na svoje pomočnike, med katerimi je tudi nam že znani Mraz pokljač. »Jaz, očka! To je zame otročje lahko.« Takoj je skočil v banjo, v en kot je pihnil, v drugega pljunil, pa se je vsa banja ohladila; v kotih se je pojavil sneg.« S to nalogo junak dokaže, da s tem, ko ima pomočnike, obvladuje elemente.

Že prej smo v oceanijskem mitu videli, kako bodočega poglavarja nesejo skozi mraz in vročino. Če v ruskih pravljicah nastopa banja, je to seveda poznejša, ruska oblika preizkušnje z ognjem. V ameriških mitih junak, ki bi se rad oženil s hčerjo sonca ali človeka, »ki živi zelo daleč«, opravi preizkus z ognjem. »Pred sedežem je bil velik ogenj. Tsawatalalis (nevestin oče) je na ogenj naložil še nekaj polen, da bi Gyija (junaka) spekel. Ta pa je v ogenj vrgel školjke, ki mu jih je dala teta, in te so ga ukrotile« (Boas 1895, 136). Junakova teta ustreza naši jagi darovalki. Junak mora prestati še druge preizkušnje, nato pa nevestin oče reče: »Več si kot moški in boš dobil mojo hčer.«

V drugih mitih, ki vsebujejo junakove snubitev in preizkušnje, darovalka rdeče razžari kamen in ga položi junaku v usta. S tem mu da oblast nad elementom ognja (Boas 1895, 66).

Zberemo lahko kar precej primerov, ki kažejo, da je junak v mitih že zelo zgodaj pred poroko podvržen preizkušnji z ognjem, ki jo vzdrži, ker ima čarobni dar, ki ga je prinesel iz gozda. Za nas je pomembneje ugotoviti nekaj drugega: preizkušnje v mitih Severne Amerike do potankosti odražajo poročne običaje. Prav tako, kot se to dogaja v mitu, ženina preizkusijo tudi v resničnosti, in sicer je ta preizkušnja inscenirana. Tak primer opisuje Boas. Ženin se skupaj z očetom in prijatelji s čolnom odpravi k nevesti. Med potjo jih poglavar prepričuje, naj se ne bojijo. S seboj peljejo plačilo

za nevesto – 400 odej. Prispejo in povabijo jih v hišo. Nevestin oče prišlekom reče: »Zdaj pa pazite, zakaj tu je morska pošast, ki vse pogoltne, tu zadaj v hiši je tisti, ki je raztrgal vse, ki so se poskušali oženiti z mojo hčerjo, in ta ogenj je ožgal vse, ki so se poskušali oženiti z njo.« Nato reče samemu sebi: »Zdaj, poglavar, zakuri svoj ogenj, in naj pripeljejo sem našo hčer.« Res zakuri ogenj in reče prišlekom: »Zdaj pa pazite, ljudje, ker vas nameravam preizkusiti. Pravite, da se ne bojite te pošasti? Preizkusil bom vse vas, poglavarje vašega rodu. Zaradi tegale ognja nihče ne more dobiti moje hčere.« Tedaj se vsi zavijejo v odeje in se na hrbet uležejo k ognju. Odeje zgorijo. Vsi vstanejo in se bahajo. Nevestin oče jih pohvali: »Prvi ste, ki niste zbežali pred ognjem.« Sledijo druge preizkušnje, in sicer: še pred prihodom svatov je bodoči tast naredil masko medveda z gobcem, ki se odpira in zapira. Maska je nasajena na medvedjo kožo. S pokopališča so že prej prinesli lobanje in kosti ter z njimi napolnili kožo. Nevestin oče reče medvedu: »Zdaj pa ti, raztrgovalec vseh ljudstev, stopi naprej, da bodo ženinov oče in vsi prišleki (našteje njihova imena) lahko videli, kdo je požrl ženine moje hčere.« Medved stopi naprej, nevestin oče pa vzame palico in ga sune v trebuh. Medved izruga sedem lobanj in druge kosti. Tedaj se oče obrne k prišlekom: »Zdaj pa pogledjte – to so kosti ženinov, ki so prišli, da bi se oženili z mojo hčerjo in so ušli ognju. Požiralec ljudstev jih je požrl. Kar pogledjte, kaj je izrigal. Zdaj pa pridi sem, hči, in pojdi k svojemu ženinu.« S tem se ceremonija konča (Boas 1897, 363).

Vprašamo se, kaj je dajalo očetu pravico, da preizkusi ženina. V čem je bistvo te preizkušnje? Iz Boasovih gradiv vemo, da za posvetitev mladeničev pri plemenu Kvakiutl niso plačali njihovi očetje, temveč očetje njihovih nevest (Boas 1897, 54). Ženin je vstopal v rod svoje žene. Pred poroko so priredili nekakšno sekundarno ceremonijo posvetitve (obžiganje, pogoltnjenje in izbljuvanje v nekoliko deformirani obliki) pred očmi tistega, ki je bil odgovoren za ženinove znanje in sposobnosti – nevestinega očeta. Ženin je v pogojnih, mimičnih oblikah pokazal, da je močan v vseh vrstah te preizkušnje – pokazal je, da je šel skozi ogenj in je neobčutljiv nanj.

Mit vsebuje isto kot obred. Vemo že, da so mite pripovedovali mladeničem med posvetitvijo in da so bili ti na neki način last posvečevancev. Niso jih smeli pripovedovati naprej, so jih pa inscenirali ob slovesnih priložnostih. Tako je nastala epska tradicija, ki se je ohranila tudi v sodobni pravljici. Pravljica dokaj pogosto ohranja obžiganje ženina, ki pa je prevzelo nekoliko pretirane in nacionalno obarvane oblike (banja). Magična moč, navadno utelešena v predmetu, je tukaj utelešena v podobi antropomorfnega pomočnika, gospodarja elementov. S tem ko to preizkušnjo opravi pomočnik, jo opravi tudi sam ženin.

15. PREIZKUŠNJA S HRANO

Preizkušnja z vročo banjo je zelo pogosto povezana s preizkušnjo s hrano. »No, če si tako zvit, pa pokaži svojo drznost: s tovariši na mah pojej dvanajst bikov pečenin in dvanajst vreč kruha« (Af. 144). »Car je ukazal veliko kosilo postreči; množico vsakršnih jestvin so prinesli na mizo; požeruh pa je meni nič tebi nič vse pojedel« (Af. 138). Za to nalogo ima junak posebne pomočnike: Požeruha ali slavna bogatirja Jedca in Pivca. Poseben primer imamo v pravljici *Zakotali se, grašek*. Tu junak na poti sreča pastirje, ki mu drug za drugim ponudijo, naj iz njihove črede poje največjega ovna, prašiča, zadnji pa mu ponudi dvanajst volov, dvanajst ovnov in dvanajst prašičev. Ko junak nato pride k zmaju, mu ta predlaga, naj poje rešeto železnega boba in železen kruh. Junak vse to poje (Af. 134). Ta železni bob in železni kruh nas spominjata na tisti železni kruh in železno popotno palico, ki ju vzame s seboj dekle v pravljici o jasnem sokolu Finistu (Af. 235). Zato si lahko zastavimo vprašanje o povezavi med preizkušnjo s hrano in bivanjem na onem svetu. Na videz je to v nasprotju z dejstvom, da junaka navadno preizkušajo bolj z velikansko *količino* hrane kot pa z *železno* hrano. Ker pa vemo, kako stalna je junakova povezava s podzemnim in nadzemnim svetom, lahko domnevamo, da gre za tako povezavo tudi tukaj. Znano je, da se od junakov iz antične mitologije po posebni požrešnosti odlikuje Herakles. In prav on je v marsičem še posebej blizu našemu junaku: tudi on izpolnjuje težke naloge, tudi on se spusti v podzemlje. Iz podzemlja se prinesejo magične sposobnosti, in ena od njih je sposobnost veliko jesti. Zakaj? Pri odgovoru na to vprašanje se ne moremo na nič sklicevati, lahko samo ugotovimo dejstvo. Vendar je narava mrtvecev (in junak si pridobi moč mrtvecev) znana: ena od njihovih posebnosti je ta, da ne jedo. So nevidni, prozorni. V nadaljevanju bomo videli, da si junak med drugim pridobi tudi sposobnost postati neviden. Hrana v njih ne ostaja, temveč gre skoznje. Zato junak pravzaprav ne jé tako, kot jedo živi: to uživanje hrane lahko traja v neskončnost in v pravljici dobi fantastične dimenzije. Spomnimo se, da jaga in njej podobna bitja pogosto nimajo hrbta. Ta razlaga je zgolj hipoteza, vendar se mi ta hipoteza zdi verjetnejša od hipoteze Olge Freidenberg, češ da je junak požrešen zato, ker je »požrešna in nenasitna smrt« (Freidenberg 1932, 91).

Nemara so tu prišle do izraza druge predstave, predstave, da skupno uživanje hrane poenoti rod. »Samo člani družine ali rodu lahko sodelujejo (pri obedu). Če tujcu dovolijo, da se ga udeleži, ga s tem sprejmejo v rod ali ga rod vzame pod svoje varstvo« (Nilsson 1911, 75). Tu imamo kategorijo poročnih obredov, ki vsebujejo skupno uživanje hrane. Temu pa nasprotuje to, da v pravljici jé samo ženin, nevesta pa ne, in junakove požrešnosti s tem ne moremo pojasniti. Naj bo tako ali drugače, tu imamo odraz oblik ritualnega uživanja hrane, povezanega s poroko in z bivanjem na onem svetu.

16. TEKMOVANJA

Včasih junaka pred poroko preizkusijo s tekmovanji. Na prvi pogled imajo ta tekmovanja čisto športno naravo. Frazer, ki se je ukvarjal s tem vprašanjem, vidi v teh tekmovanjih zgolj atletski boj; temu običaju pripisuje starodaven izvor in ga projicira v »prvobitno družbo«. »Predstava o teh osebnih lastnostih se je morala spreminjati glede na dobo in družbeno ureditev. Kljub temu si lahko mislimo, da sta v prvobitni družbi telesna moč in lepota igrali glavno vlogo. Princesina roka in sam prestol sta bila včasih nagrada za zmago na atletskem tekmovanju. V Alitemnosu v Libiji so, na primer, dali kraljevsko oblast najhitrejšemu tekaču. Pri starih Prusih so morali ljudje, ki so si prizadevali za kakšen visok naslov, v galopu pridirjati h kralju, in naslov je dobil tisti, ki je prigalopiral prvi« (Frazer 1911). Za svojo trditev Frazer ne najde drugega motiva kot »lahko si mislimo«. Ni bila odločilna atletska telesna zgradba in še toliko manj lepota, pač pa čisto drugačne kvalitete. To je čutila, a ni mogla dokazati Tiha-Cereteli, ki se je ukvarjala z gruzinskimi pravljicami: »Nič manj značilne niso junakove osebne lastnosti: lepota, atletska moč, pamet in druge kvalitete, ki odražajo njegovo mitološko naravo; združenje s carično pogojujejo prav te, ne pa njegovo poreklo« (Tiha-Cereteli 1932, 172). Tu je Ceretelijeva pravilno videla tisto, česar ni videl Frazer: da atletska moč in spretnost odražata junakovo *mitološko naravo*.

Pozorno proučevanje pravljice nam pokaže, kako se v tekmovanjih ne odražata junakovi spretnost in moč, pač pa drugačne kvalitete. Zmago prinese čarobni pomočnik. Brez njega junak ne more nič, in tu ne gre za njegovo osebno moč.

Oglejmo si tekmovanje v teku. »Carska hči bo stekla k vodnjaku po vodo, in če jo bo kdo prehitel, mu jo bodo dali za ženo. Če pa se bo kdo tega lotil, a je ne bo prehitel, bo ob glavo« (Hud. 1, 33). Tu ni pomembna le hitrost teka, pomemben je tudi cilj, h kateremu tečejo. Vodnjak na prvi pogled ni nič posebnega. Primerjava variant pa pokaže, da je pri tekmovanju v teku prav voda tisti cilj, po katerega tečejo. Da to ni navadna voda, nam pokaže pravljica Afanasjeva. Tu je treba zelo hitro, »še preden se konča carsko kosilo,« prinesiti »zdravilno in poživljajočo vodo.« Junak toži, da je niti v enem letu ne bi mogel prinesiti. Ko za to nalogo sliši njegov tovariš, »si odveže nogo od ušesa, steče in kot bi mignil zajame zdravilno in poživljajočo vodo.« Na poti nazaj se uleže, da bi si oddahnil, a Bistroidnež in Ostrouhež ga najdeta, Strelec ga prebudi s spretnim strelom, Hitrohodec pa še pravočasno prinese vodo (Af. 144).

Ti primeri kažejo, da ni dovolj hitro teči, temveč je treba hitro steči onkraj tridevetih dežel in se vrniti. Pozneje pa je ta cilj odpadel, »poživljajoča voda« se je spremenila v vodnjak in hiter tek je postal sam sebi namen. Še jasneje prvotna osnova preseva iz pravljic, kjer car, ki je tri leta poti daleč od svoje dežele, pošlje junaka po meč samosek, ki ga je pozabil v svojem gradu. »Naš car pa je doma pozabil meč samosek, klavski nož, toda do njegovega carstva je tri mesece ježe! Tistemu, ki ga bo pravi čas

prinesel, car obljublja hčer za ženo« (Hud. 3). Junak priteče iz enega carstva v drugo tako, da se spreminja v živali.

Iste predstave so jasno izražene v strelskih tekmovanjih. Na prvi pogled je vsa stvar v teži, velikosti orožja, v napetosti loka, tako kot v *Odiseji*. V pravljici Afanasjeva (Af. 200) ta lok nese štirideset ljudi. Junakov pomočnik ga zlomi. Pri Hudjakovu lok pelje šest volov, puščico pa trije pari konj (Hud. 19). A ne gre le za to, da bi junak s takim orožjem ustrelil, pač pa za to, da bi ustrelil *iz enega carstva v drugo*. Carična, na primer, junaku po kurirju pošlje tri pude težak železen kij. Junak potoži: »Kako naj ga vržem prek tridevetih dežel v trideseto carstvo?« To nalogo reši junakov čarobni pomočnik, njegov stric. »Stric se je zasmel, z eno roko pograbil kij, trikrat zamahnil in ga zalučal v trideseto carstvo: s hrumenjem je poletel čez gore in doline in tako težko padel v kraljičnine zgornje sobane, da se je ves dvorec zamajal« (Af. 198, var.). Popolnoma isto, kot se tukaj zgodi s kijem, se v drugi pravljici zgodi s puščico. »V indijskem kraljestvu pa je bila kraljična mogočna čarovnica, in obljubila je, da se bo omožila. Takole je obljubila: »Poslala ti bom lok in puščico, s katero ni še nihče streljal, da jo preizkusiš. Če boš ustrelil, mi sporoči o tem, in tedaj se bom omožila s tabo.« Lok in puščico pripeljejo z voli. »Na lepem je Ivan Dragokupljeni napel lok in nameril puščico. *Puščica je odletela v indijsko kraljestvo* in odbila kraljevskemu dvorcu prvo nadstropje« (Hud. 19).

Magična narava turnirjev postane jasna že iz analize pomočnikov, ki izpolnjujejo naloge bojevite carične. Te pomočnike smo že obravnavali in v njih smo videli posrednike med obema carstvoma.

Tukaj izrečene preudarke lahko uporabimo tudi za izjemno bogato antično gradivo. Primerov, da junak dobi deklo po tekmovanju v teku, je v antiki zelo veliko. V teh primerih junak skoraj vselej zmaga s pomočjo pomočnika ali boga. Torej tudi antično gradivo ne potrjuje Frazerjeve teorije o junakovih osebnih kvalitetah. Pelops po eni od verzij premaga Ojnomaosa v dirki vpreg, ker dobi konje od Pozejdona. In če je, v skladu z izročilom, olimpijske igre ustanovil Endimion, pri čemer se je tek začel *s kraja, kjer je bila njegova grobnica*, nagrada pa je bila oblast (Frazer 1911), mar ne preseva tudi iz tega predstava o združitvi obeh carstev v teku? S tega stališča bi morali klasični filologi izslediti Melampusovo poroko z Nelejevo hčerjo, Heraklova junaška dejanja pri Eneju in Evritu, Hipomenov boj za Atalanto itd. In končno, če je pogrebščina – ne le pri Grkih, temveč tudi pri drugih ljudstvih – vsebovala tekmovanja, ali niso ta tekmovanja potemtakem povezana s potovanjem umrlega iz enega carstva v drugo? To, da so igre na grobu umrlega povezane s kultom duš, je opazil, na primer, Rohde. »To, da kot sklep pogrebnih obredov priredijo dirke, lahko razložimo kot rudiment starodavnega, intenzivnejšega kulta duš« (Rohde 1898, 19). Toda razložiti tega ni znal, saj je (tako kot drugi raziskovalci) sklepal, da je umrli sodeloval pri igrah in da so to počeli v njegovo zabavo – teorija, ki jo je postavil že

Varon. In čeprav obravnava pogrebščine sploh ne spada med naše naloge, moramo vseeno povedati, da folklorno gradivo navaja na misel, da so dirke, tek itd. povezani s potovanjem umrlega na oni svet.

17. SKRIVALNICE

Za nas je posebej zanimiva naloga skriti se. Car izda oklic: »Tistemu, ki mēni, carju, uide, se skrije, bom dal pol življenja, pol bivanja, tistemu bom dal svojo carično za ženo, po moji smrti pa bo dobil carstvo« (Onč. 2). Ta car je črnoknjižnik, mag. Lažni junak, ki se poskuša kratko malo skriti v banji ali v sušilnici za žito, je kaznovan. Pravi junak pa se spremeni v hermelina, sokola itd., ali pa se skrije v gnezda teh živali ali ga te pogoltnejo. Pogosteje pa teh nalog ne zastavi car, temveč carična, junakova žena, ki je odletela od njega in je v tridesetem carstvu. Ta oblika težke naloge je tipična za tako situacijo. Navadno carična junaka dvakrat odkrije, tretjič pa se ta uspešno skrije. Carična ga najde tako, da pogleda v čarobno ogledalo ali v čarobno knjigo; junak se uspešno skrije, če se skrije za ogledalo ali pa, spremenjen v buciko, v samo knjigo.

Razvozlati ta pojav ni tako lahko. Nedvomno sta ogledalo in knjiga poznejša pojava in sta nadomestila kakšen drug način odkritja junaka, ki je obstajal pred njima. Tiha-Cereteli je prišla do sklepa, da so skrivalnice »metafora za pogreznjenje v podzemlje, v nebivanje, skrivanje« (Tiha-Cereteli 1932, 157). Zgodovinsko, z gradivi v rokah, tega ni mogoče dokazati, čeprav je taka interpretacija zelo verjetna. Na podlagi analize besede »ogledalo« (gruzinsko სარკე – sarke), ki jo je opravil Nikolaj Marr, Tiha-Cereteli pravi: »Kadar v številnih kavkaških pravljicah, predvsem mergelskih, lepa junakinja pri iskanju skrivališča svojega zaročenca ali pretendenta na njeno srce pogleda v »ogledalo«, paleontološko to pomeni gledanje v »ogledalo-nebo«; torej vedežuje iz neba in nebesnih teles«. Tega, da je ogledalo nadomestilo nebo, ne zasledimo le v jezikovnem, pač pa tudi v folklornem gradivu. Nejasno je le, od kod se pri Tihi-Cereteli vzamejo nebesna telesa. V pravljici se junak prvič najpogosteje skrije v *nebesne višave*, kamor ga ponese orel. Tja v odsevu ogledala usmeri svoj pogled carična. V tem smislu interpretaciji Tihe-Cereteli nihče ne ugovarja. Kljub temu pa sama zahteva, naj se junak skrije, še ni razvozlana. Lahko bi jo razumeli tako, da mora junak obvladati večšino postati neviden. Ta nevidnost je lastnost prebivalcev podzemlja. Čepica nevidnica je darilo Hada.

Omeniti moramo dve okoliščini: kje je zastavljena naloga skriti se in kako se ta naloga rešuje? Pri Afanasjevu carstvo, kjer junak najde pobeglo ženo, leži pod zemljo (Af. 237). V permski pravljici žena živi v zlatem dvorcu, ob vratih pa so levi (ZP 1). V pravljici Hudjakova je »v nebesih« (Hud. 63), pri Smirnovu pa »v čarobni hiši« (Sm.

49). Drugače povedano, junak se znajde v nam že znani situaciji »velike hiše«, katere povezave z »drugim carstvom« smo že ugotovili. S tega vidika postane razumljivo, da mora junak pokazati svojo nevidnost. Tudi nevidnost kot del obreda smo si že ogledali (prim. barvanje na belo ali črno).

Po drugi strani nas do istega ciklusa pripelje način reševanja naloge: junak se skrrije bodisi v gnezdo bodisi v brlog živali, ali se ji usede na hrbet in ona ga odnese, ali pa ga pogoltne ali se junak spremeni vanjo. Zadnji dve obliki moramo na podlagi vsega, kar vemo o obredu, priznati za prvinski. Resda taka rešitev v pravljici da negativen rezultat, a tega moramo šteti za čisto pravljlični pojav, ki ga povzroči potrojitev nalog. Tri pogoltnenja dajo negativen rezultat, toda ta oblika ima zgodovinsko preteklost, končna razrešitev (junak se skrrije za ogledalo, pod knjigo, pod posteljo itd.) pa je pravljlična zvijača, ki nima nikakršnih analogij v obredu in je lastna samo pravljici.

Vidimo torej, da se tudi tu neposredno pred poroko tako rekoč ponovi obred, toda zdaj že kot preverjanje ženina, ne pa kot dajanje le-temu čarobne moči. V danem primeru je na preizkušnji njegova sposobnost postati neviden, povezana s sposobnostjo spremeniti se v žival, prevzeti njeno podobo, preverja se njegovo bivanje v živali. Junak demonstrira to pogoltnjenje ter svojo sposobnost postati neviden.

Ta povezava morda pojasnjuje podobnost med motivom skrivalnic in motivom eksorcizma nad mrtvo carično. Tudi tukaj vse temelji na junakovi nevidnosti, in tukaj je pravzaprav jasno tisto, kar iz motiva skrivalnic samo preseva: da je nevidnost povezana s področjem predstav o smrti, dejanski ali obredni – to ni pomembno. Eksorcizem pogosto poteka tudi v okoliščinah velike hiše. Junak okoli sebe nariše krog. Mrtvakinja ga ne more prestopiti. Tretjo noč se junak skrrije za ikono, natanko tako, kot se v skrivalnicah skrrije za knjigo ali za ogledalo. »Carična je iskala, iskala, vse kote je pretaknila, pa ga ni mogla najti« (Af. 364). Te besede kažejo, da se tudi tukaj junak skrrije. Te besede pa tudi razkrijejo naravo teh skrivalnic: v njih mrtvi govori o živem; samo mrlič je prozoren in neviden, junak si je pridobil lastnosti mrliča. Popolnoma isto beremo v drugi verziji. Tu junak zleze na peč in od tega postane neviden. »Glej no, pravkar je še bral, zdaj pa ne duha ne sluha o njem! Ne morem ga najti!« To pravi pokojnica (Af. 367). Je to ujemanje naključno ali ne? Ni naključno. Živi ne vidijo mrtvih. Če pa predpostavimo, da je tu odražena predstava, da tudi mrtvi ne vidijo živih, nam postane jasna miselna osnova tega motiva. Carična je umrla in junaka v resnici ne more videti. A prav v tem je njeno čarovništvo, da kljub temu vidi žive: saj požre vse junakove predhodnike. Pa se najde junak, ki je prav tako čarovnik, mag. Na pokojničino čaranje odgovori s svojim in se naredi nevidnega zanjo. Tudi v pravljicah, kjer junak dobi nalogo skriti se, je carična zmeraj velika čarodejka: ima čarobno knjigo. Preizkušnja tu dobi naravo tekmovanja v magiji. Preizkuševalec in preizkušanec sta oba velika čarodeja, toda junak zmaga.

18. PREPOZNAVA ISKANEGA

Omenimo lahko, da nalogo skriti se navadno zastavi carična, ki je odletela od junaka. Junak se jo odpravi iskat. Najde jo v njenem carstvu, in prav tam dobi to nalogo.

Natanko tako v drugem carstvu – pri povodnem možu – junak dobi nalogo prepoznati iskanega izmed dvanajstih enakih. Povodni mož mu pokaže svojih dvanajst hčera, in junak mora prepoznati najmlajšo, se pravi nevesto.

Enako nalogo dobi oče, ki pride k čarovniku po sina. Tega sina je dal v uk. Oče mora prepoznati sina izmed dvanajstih popolnoma enakih učencev.

Ta naloga temelji na tem, da iskani v drugem carstvu *nima svoje individualne podobe*. Vsi, ki so tam, imajo enako podobo. V čisti obliki imamo to predstavo v dolganskem mitu. Tu umre starčeva hči. Minejo tri leta. Prodornež se odpravi ponjo. Zaspri in v sanjah »pride do kraja«, kjer prebiva duša umrle. Vendar je ne more prepoznati. »Izkaže se, da so tam tri dekleta, popolnoma enaka po obrazu in po oblačilih. Ena od njih je starčeva hči. Katera – tega ne more izvedeti. Prešteje šive na njihovih oblačilih, a tudi teh je pri vseh enako. Štetje ga izmuči.« Končno prepozna iskano, ker ta omeni stvar, ki ji jo je dala mati. Oče jo pograbi in odnese. Nato se prebudi. Izkaže se, da je spal devet dni. »Le njuna hči se ne premakne, bodisi je umrla bodisi zaspala. V to dekle začne kakor v vrečo zlagati kosti. In dekle oživi, in *ko oživi, postane starčeva hči*.« Zadnje besede so zelo pomembne: mrtvec, ki oživi, si pridobi svoje osebne lastnosti. Ko pa človek umre, nasprotno, osebne lastnosti izgubi in postane neprepoznaven (Dolganska folklorja 1937, 65).

Ta mit je v primerjavi s pravljico primaren in starejši. Kaže na povezavo tega motiva z bivanjem v »drugem carstvu«. Videli smo že povezavo med pravljico *Učenje zvičaj* in kompleksom »velike hiše«. Čarovnikove učence si predstavljajo v stanju smrti, zato so vsi enaki.

Tu lahko še omenimo, da so v tistih primerih, ko junak ni sam, ampak ima tovariše, vsi tako podobni drug drugemu, da jih je nemogoče razlikovati. Stalna formula za izražanje te podobnosti je »en glas kot drug, en las kot drug« (Sev. 66). Ta podobnost nas pripelje do gozdne bratovščine, kjer so vsi enaki ali nevidni, ker so v stanju pogojne smrti.

Toda tukaj še ni vse jasno. Naloge prepoznati iskanega med enakimi ne srečamo le v šamanski praksi, temveč tudi kot poročni obred, in je zabeležena po vsej Evropi vse do 19. stoletja. Še zlasti veliko gradiva je zbranega v Samterjevem delu *Rojstvo, poroka, smrt*. O tem je pisal tudi Kagarov v svojem delu o poročnem obredju (Kagarov 1929). Navedimo nekaj primerov. V Vogezih mora ženina na dan poroke izbrati zaročenko izmed velike množice deklet ... Na Sardiniji ženina, ki pride na zaročno slavlje, peljejo v sobo, kjer v vrsti sedi čim več deklet, vse molčeče in napeto mirne.

To je zapisano tudi v številnih drugih krajih. Tako se v Berryju v Franciji ob koncu poroke vse ženske postavijo v vrsto. Ženin jih obide od zadaj in mora prepoznati nevesto po golih nogah (Samter 1911, 99).

Kagarov navaja pet različnih razlag tega zelo razširjenega običaja, ki jih najdemo v literaturi. Sam avtor se nagiba k razlagi, ki bi ji zelo zgoščeno lahko rekli »zvijska za zavajanje duhov« (Kagarov 1929, 162). To razlago poleg Kagarova zagovarja še enajst avtorjev. Kagarov uvrsti ta obred v serijo zavajajočih (ekzapatetičnih) ali dis-simulacijskih obredov (ritualnih fikcij). Vendar nobeden od avtorjev ne uporabi niti folklornega gradiva niti gradiva o šamanizmu. Razlaga Kagarova je razlaga s stališča cilja. Toda stvar je prav v tem, da ta cilj ni nikoli izražen, in o njem lahko ugibamo, kolikor hočemo. Za kakšne »duhove« gre tukaj? Stvar ni v ciljih, temveč v vzrokih: ne zaradi česa izvajajo ta obred, ampak kako je nastal – tako si je treba zastaviti vprašanje. Pravljično gradivo pa nam omogoča, da ugotovimo izvor tega motiva. Interpretacija obreda, ki je preživel podlago, na kateri je nastal, pa je sploh nemogoča. Govorimo lahko samo o načinih njegove reinterpretacije. Vendar v tem primeru v poročnem obredu še reinterpretacije ni, ni jasno, zakaj ga izvajajo – po tradiciji, kot igro, in nihče se ne sprašuje o njegovem namenu. S tem se ustvari teren za »interpretacijo« obreda v znanosti – napačna pot, ki dopušča neskončno številno samovoljnih rešitev.

19. POROČNA NOČ

S poroko bi se pravljica lahko končala. Toda junaka včasih čaka še ena pomembna preizkušnja: preizkušnja prve noči. Ta preizkušnja navadno ni izražena v obliki naloge. V bistvu pa je to prav taka preizkušnja kot druge, in v redkih primerih je celo izražena v obliki naloge: »Car je izdal oklic, da bo dal hčer za ženo tistemu, ki bo z njo prespal noč« (Sm. 142). Na drugem mestu sem poskušal pokazati, da je tudi naloga prepoznati caričnina posebna znamenja – »tistemu, ki ugane, kje ima moja hči materino znamenje, jo bom dal za ženo!« (ZV 12) – evfemizem za preizkušnjo posebne narave (Propp 1939, 168).

V čem se skriva nevarnost te noči? Pravljica nam prinaša dokaj raznovrstno sliko. Najpogosteje srečamo polaganje težke roke. Pomočnik ve za to nevarnost in carjeviča opozori. »Pazite, vaše veličanstvo, bodite previdni. Prve tri noči bo preizkušala vašo moč, položila bo na vas roko in začela močno močno pritiskati; ni govora, da bi to lahko zdržali« (Af. 198). »Takojo ko sta legla k počitku, je ona s čarobno močjo položila roko nanj« (Hud. 19).

Polaganje rok ni navaden preizkus moči. Carična poskuša *ženina zadušiti*. »Položila je kraljična nanj roko, položila je še drugo, potem je pograbila blazino in ga začela dušiti« (Af. 136).

Včasih vsi caričnini ženini prvo noč na skrivnosten način umrejo. »V tem mestu je car izdal oklic, da je hčer oženil s tremi ženini; poročijo ju, v posteljo položijo – nevesta je živa, ženin pa mrtev. Pa je car izdal oklic, da bo tistemu, ki se je voljan oženiti z njo, dal svoje carstvo« (Sad. 5). Obstaja pa še drugačna nevarnost: k carični leta zmaj (Af. 158, var. 2). O tem bomo povedali več pozneje. A naj bo nevarnost v čemerkoli že, v polaganju rok ali v zadušitvi, v ženinovi nenadni in nerazumljivi smrti ali v tem, da k carični leta zmaj – rešitev je vselej ena. Ženina zamenja njegov pomočnik. »Ležiš z ženo, pa pojdi stran, ljubi bog! Raje bom jaz poležal s njo.« ali: »Če bi rad ostal živ, mi dovoli, da ležem s kraljično na tvoje mesto« (Af. 136). »Raje pusti mene na svoje mesto« (Af. 158, var. 2). »Brž odidite iz sobe, jaz pa bom prišel na vaše mesto« (Af. 198). Ti primeri dovolj jasno kažejo, da imamo tu opravka z neko pravljično normo, z nekim kanonom, po katerem neveste ne razdeviči sam ženin, pač pa njegov mogočni pomočnik, ki je oborožen z magijo. V pravljici resda to ni naravnost povedano, češ da jo samo vrže ob zid, ji stisne roko itd. Kljub temu je slika dovolj jasna.

S tem pa dogodki prve noči še niso izčrpani. Po ukrotitvi pomočnik navadno vzame palice treh vrst in muči carično. »Nato jo prime za kito, jo zvrže s postelje in jo začne s temi korobači tepsti. Ko jo prebiča, jo vrže na posteljo. Stopi ven in pošlje noter Kuzmo Ferapontoviča« (– junaka. Sk. 72). »Miška, Razvažalec vode, jo je zgrabil za ovratnik, jo treščil ob tla, obrabil je dve železni palici in eno bakreno. Vrgel jo je kot psa ... »No, carjevič Ivan, zvali se na posteljo, zdaj ne bo nič hudega!« (Sk. 143).

Taka je na kratko splošna slika prve noči. Popolnoma očitno je, da so tukaj odra-ženi neki zelo stari miselni pojavi, ki temeljijo na nekih realnih zakonskih odnosih.

Sama pravljica ob podrobnejši proučitvi pokaže, da je tu na preizkušnji ženinova seksualna moč. A ne gre le za to. Kot splošno sliko imamo ženinovo nemoč, žensko demonično moč in pomočnikovo moč, ki to presega. Prav on tudi premaga carično. Proučevanje pomočnika pokaže njegov »gozdni« izvor. V tem smislu je za nas posebno zanimiva pravljica o Katomi (Af. 198–200). Carična, ki jo je možev pomočnik pre-magal, poskuša moža in pomočnika ločiti. To se ji posreči. Katomi odsekajo noge in naseli se v gozdu skupaj z nekim drugim pohabljenecem. Tam živita tako, kot nam je znano iz poglavja o »veliki hiši«. Katoma si povrne noge in se vrne domov. S tem dobi oblast nad carično. »»No,« pomisli kraljična, »zdaj ko si je povrnil noge, bo bolje, da ne poskušam zvijačiti z njim,« in ga prosi odpuščanja.« Spet vidimo že znano sliko, da je bivanje v gozdu pogoj za sklenitev zakona, in junak mora to bivanje dokazati. Tako nam že sama pravljica daje nekakšen odgovor na vprašanje, zakaj pomočnik nadomesti junaka v zakonski postelji.

Vendar tu še zdaleč ni vse jasno. Prvič, ni jasno, v čem je pravzaprav nevarnost, zaradi katere ženini prvo noč umrejo. Odgovor na to vprašanje nam lahko dajo gradiva iz starejših stadijev. V ameriških in sibirskih gradivih lahko najdemo,

da nevarnost sploh ne prihaja od močne roke, pač pa je ta čisto seksualne narave. Ženska ima v nožnici zobe. V severnoameriškem mitu vsi ženini neke zelo lepe ženske umrejo. Končno se eden od ženinov domisli in ji v pravem trenutku porine v nožnico kamen. »Ex illo tempore vagina innocens semper fuit« (Dorsey, Kroeber 1903, 260). To je dokaj razširjen motiv. Zelo zanimiv in pomemben primer iz giljaške folklore navaja Sternberg (Sternberg 1908, 159). Tu se šest Ainujcev odpravi loviti tjulnje in se izgubi. Pridejo »na ono stran«. Tam na podestu stoji šest žensk, ki trebijo ribe. Goste povabijo k sebi v jurto in priredijo bogato gostijo. »Zlezli so na pogrado, legli, zaspali. Čez nekaj časa je eden od njih vstal, se spustil na tla, legel k ženski na posteljo, nekaj časa sta šepetala, potem pa je zlezel nanjo in ›oj, oj, oj!‹ In je umrl.« Enako se zgodi drugemu. »Njihov gospodar je vstal, šel ven, se spustil na obalo, vzel okrogel kamen, ga prinesel v jurto in splezal na pograd. Malo je poležal, nato je vstal in stopil k ženski, ki je ležala na levem pogradu, na koncu, ki se je dotikal srednjega pograda. Splezal je gor in se ulegel na njeno posteljo. Malo sta šepetala, nato se je zaslišalo škripanje; zlezel je nanjo, ji potisnil noter kamen, ona pa ga je ugriznila – vse zobe ji je polomil, nič ni pustil.« Naprej vse poteka brez ovir, ženska ni več nevarna. Sternberg, ki najde podobne primere v Boasovih in Bogorazovih gradivih, v opombah navede racionalistično razlago tega motiva. Po njegovem mnenju se vse zreducira na neko žensko bolezen. Vendar moramo tako razlago zavreči. Bolezni je veliko, a kdove zakaj druge bolezni ne ustvarijo mita, ta pa ga. Poleg tega se ta razlaga ne ujema z neizogibno in nenadno smrtjo moškega v takih primerih. Pravilneje bo, če rečemo, da se je v tem motivu slikovito odrazila predstava o nevarnosti razdevičenja ženske in da je ta nevarnost mitološke narave. Je odraz predstave o mogočnosti ženske. Mit, ki ga navaja Sternberg, je zanimiv še v nečem. V njem imamo nekaj podobnega ženski državi. Na skrivnostni obali, kamor so zašli Ainujci, živijo samo ženske; magična mogočnost ženske tu ustreza posebni ureditvi, posebni organiziranosti, kjer družbo ustvarjajo ženske, ki opravljajo vse delo in vladajo, morda pa tudi pogubijo vse moške, tako da tujce zmamijo v kratko zakonsko življenje – nekaj podobnega kot amazonke. Tudi v pravljici je carična, za katero si prizadeva junak, junakinja, car-deklica, bojevitica devica, absolutna vladarica svojega carstva.

V poznejši religiji se vladarica spremeni v boginjo s kombiniranimi potezami boginje lova in poljedelstva. Take boginje ubijejo svoje ljubimce že prvo noč. To lahko zasledimo v maloazijskih in antičnih kultih, le da se tukaj umor včasih spremeni v kastracijo, kar služi kot etiološka legenda za razlago kastracije svečnikov. »Brez dvoma je v najstarejšem mitu Afrodita v podobi vepra sama umorila ljubimca ali pa ga je pokončala s kastracijo,« pravi Hahn, »tako kot maloazijska mati bogov svojega Atisa ... Imamo pomembno navedbo, da je Ištar pomorila vse svoje ljubimce, tako kot je storila Artemida z Aktajonom in kot je Izida umorila ljubimca Manerosa« (Hahn 1897, 52).

Ta gradiva kažejo, kako dolgo se ohranja predstava o nevarnosti prve združitve. Mogočna ženska je tu že boginja, toda nevarnost združitve z njo ostaja enaka.

Prva združitev z žensko je torej za moške nevarna. Obstajajo podatki, na podlagi katerih lahko domnevamo, da so nekoč izvajali ritualno razdevičenje kot poseben obred med posvetitvijo deklet. V narodopisni literaturi je o tem zelo malo podatkov, vseeno pa je taka teza možna. To misel izrazi tudi Reitzenstein, ki pravi: »Pri mnogih tovrstnih praznovanjih bolj ali manj jasno stopi v ospredje določena oseba, ki pri tem igra glavno vlogo. V njej moramo videti odmeve čarovnika, ki je prvotno izvajal te obrede. Ta oseba nosi določene maske, ki v večini primerov v njej zelo jasno pokažejo zemeljskega predstavnika gozdnega duha« (Reitzenstein 1909, 682). Po Reitzensteinu se preobrazba dekleta v žensko zgodi prav med temi obredi. »Za osnovno potezo posvetitvenih slovesnosti moramo šteti to, da se dekleta ne preobrazijo v ženske s sklenitvijo zakona ali s spolnim odnosom, ampak prav s ceremonijami posvetitve (Reifezeremonien), katerih namen je oploditev ženske, medtem ko je imela ta spolne odnose že dolgo pred tem.« Če se otrok rodi pred posvetitvijo, ga ubijejo, »saj takega otroka ne štejejo za človeka, se pravi domnevajo, da ni rojen od prednikov rodu« (Reitzenstein 1909, 679).

Čeprav ta teorija ni dovolj podkrepljena z narodopisnimi podatki, nam vseeno omogoča, da vsaj hipotetično razložimo položaj v pravljici, se pravi, da odgovorimo na vprašanje, zakaj v poročni noči najprej k nevesti leže pomočnik in šele nato sam junak. S tem povezane predstave so imele nekoč očitno zelo globoke korenine in so bile močno razširjene. Te predstave niso odražene samo v pravljici. »V Črni gori prvo noč po poroki ob nevesti spi drug (Brautführer), menda »je vse spodobno«. V Bosni ima vsak svat navado pritiskniti nevesto ob zid, s čimer simbolično nakazuje zakonske objeme« (Buschan 1914–1915, 1, VII).

Če Reitzensteinova teorija drži, lahko predpostavljamo, da sta bila dva dogodka, ritualno razdevičenje pred poroko, ki jo je opravilo »božanstvo«, in poročna noč z možem, nekoč ločena v času, pozneje združena v en moment. Do razdevičenja ne pride več pred poroko, temveč *po* njej. Torej mora oseba, ki to izvede, nastopiti takoj po poroki, se pravi prvo noč. Človeška poročna noč se je zlila s totemističnim razdevičenjem. To izvede »gozdni duh«, torej v pravljici junakov pomočnik, in iz njegovih rok junak prejme nevesto.

V luči Reitzensteinove teorije lahko tudi zmajevo ugrabitev carične interpretiramo kot ugrabitev z namenom totemističnega razdevičenja. Njeno skupno življenje z zmajem ali Koščejem, bivanje zmaja v skrivni shrampi itd. v luči te teorije dobijo neko možno rešitev. Uboj Koščēja ali zmaja moramo s tega stališča obravnavati kot poznejši in podoben sežigu jage. Zaradi nove družbene ureditve in novih oblik zakona v maski, ki opravi razdevičenje, nikakor ne vidijo več dobrotnika, pač pa posiljevalca, ki ga ubijejo. Značilno je, da v tistih primerih, ko k nevesti leta zmaj, v poročni noči v spalnici pride do boja z zmajem. »Ne spi prvo noč z ženo, carjevič – sicer bo hudo! Raje pusti mene

na svoje mesto!« Carjevič privoli ... Pride polnoč; na lepem zašumijo vetrovi – prileti dvanajsteroglavi zmaj. Mladec Bulat se spopade z njim, odseka mu vseh dvanajst glav in jih zmeče skozi okno« (Af. 158, var.). Tako tudi tukaj vidimo dvojno linijo. Po eni strani pomočnikovo razdevičenje carične (ki je v pravljici vselej že zastrto) doživljajo kot blagor, po drugi strani pa se s posiljevalcem spopadejo in ga pokončajo.

Reitzenstein je s svojo teorijo lahko bleščeče rešil problem meča med zakoncema. V ruski pravljici je to dokaj redek motiv (On. tov. 162), v svetovni folklori pa je precej razširjen. Reitzenstein pokaže, kako so v poročni noči med zakonca položili leseno izrezljano podobo totemske narave. Prednikov duh je domnevno oplodil nevesto, medtem ko se je ženin prvo noč vzdržal spolnih odnosov. Pozneje se je to »oplojevalno orodje spremenilo v ločevalno« (Reitzenstein 1909, 676), spremenilo se je v meč med moškim in žensko. Nemara to omogoča novo interpretacijo vzdržnosti v prvi noči, ki jo ponekod še vedno prakticirajo. Kagarov to razlaga kot apotropijsko dejanje (Kagarov 1929, 167). Možno je, da ta vzdržnost izvira iz predstave, da to noč žensko oplodi totemski prednik. Od tod tudi izvira pravica prve noči. Ta pravica je od močnejšega v magiji pozneje prešla na socialno močnejšega in je postala sredstvo za prilastitev zakonskih pravic.

Vse to pa ne pojasnjuje še ene podrobnosti v sliki poročne noči: mučenja neveste.

Značilno je, da v tistih po stadiju zgodnjih primerih, ko je ženska predstavljena z zobmi v nožnici, nismo srečali motiva njenega mučenja. Ti zobje so simbol, simbolični izraz njene mogočnosti, premoči nad moškim. Puljenje zob in mučenje sta pojav iste kategorije: s tem se ženski odvzame moč.

Poslej je carična pokorna in *uboga moža*. V tem je vsa stvar. Staro mogočnost ženske je že zdavnaj zlomila moška oblast. Obstaja pa še eno področje, kjer se moški še vedno boji ženske, močne in oblastne zaradi svoje sposobnosti porajati potomstvo. Oblast ženske tudi zgodovinsko temelji na seksualnem počelu. S to seksualnostjo je močna in nevarna. Najsi bo to izraženo s podobo zob, polaganjem roke ali zadušitvijo – to ni tako bistveno. Strah pred poročno nočjo je strah pred še ne zlomljeno oblastjo car-deklince. To oblast ji odvzamejo, odvzamejo ji jo z močjo posvetitve, ki jo opravi samo moški. Odslej je ženska zaslužnjena, moškemu je odstopila vso oblast, predala je še zadnjo trdnjavo, kjer je, kot so domnevali, še lahko izražala svojo skrivnostno mogočnost. Odslej ima moški neomejeno oblast.

20. PREDHODNI SKLEPI

S tukaj omenjenimi nalogami gradivo ni izčrpano. Tu ni mogoče izčrpati vseh nalog, ki jih ima ruska pravljica v svojem repertoarju. Lahko zgolj začrtamo kategorije teh nalog, da bi odkrili, ali ni v tej pestrosti in raznovrstnosti neke enotnosti, nekega sistema, da bi našli smer, v kateri lahko potekajo zgodovinske raziskave.

Kaj smo dobili? Kakšne sklepe lahko naredimo iz obravnavanih nalog in iz tistih razmer, v katerih jih zastavljajo?

Prvič se je izkazalo, da najbolj raznolike naloge res ne predstavljajo heterogenega, raznorodnega gradiva. Tesno so povezane med seboj in so v resnici en pojav. Splošno tezo lahko formuliramo takole: preden junak dobi caričnino roko, mora prestati različne preizkušnje, te pa lahko prestane samo v primeru, če je opravil celotno pot, kanonično za junaka, se pravi, če ima čarobnega pomočnika ter magična sredstva in moči. Pri nalogah se kljub vsej raznolikosti tudi po vsebini kaže neka enotnost. Junak v različnih oblikah dokazuje, da je bil na drugem svetu (naloge, pri katerih mora iskati, se odpraviti v pekel itd.) ali da ima naravo mrtveca. Lahko postane neviden (preizkušnja s skrivalnicami), lahko poje neskončno količino hrane, nima individualne podobe itd. Obisk onega sveta ni pomemben le kot potovanje, pomemben je po svojih rezultatih. Ti so dvoji. Po eni strani so povezani z religijo rodovne ureditve, po drugi pa s poročnimi ali predporočnimi običaji. Junak ni navaden človek. Z rešitvijo težkih nalog pokaže, da upravlja sonce, grom, mraz in vročino, da lahko ustvari pridelek. To je mitska tradicija, ki odraža zgodbo o totemskih prednikih, ki so ustvarili ali uredili svet. Ta prednik je prinesel ljudem prve poljske pridelke, naučil jih je vseh veščin in spretnosti, naučil jih je plesa, osnoval je človeške običaje, jim dal socialno ureditev. To je linija mitskega izročila.

Po drugi strani pa taki miti odražajo tudi konkretno vsakdanjo ali obredno resničnost. Vsak rod ima svojega magičnega pomočnika, svoje amulete, plese in zgodbe. Ti s stališča raziskovalca ustrezajo nekim splošnim zakonitostim. Za lastnika amuleta, za tistega, ki se je naučil določenih plesov, pa so ti amuleti in ti plesi nekaj drugačnega od amuletov in plesov drugih. Analiza težkih nalog je neločljiva od analize pomočnika in vseh tistih okoliščin, v katerih ga junak dobi. Že prej, v podobi jage, smo videli junakovo taščo, mater, teto ali sestro njegove žene. V zvezi s tem postane posebno pomemben Boasov opis poročne ceremonije pri plemenu Kvakiutl, ki smo ga že omenjali. Očitno za posvetitev mladeniča ni plačal njegov oče, pač pa oče njegove neveste. To pomeni, da ženina niso posvetili v skrivnosti njegovega rodu ali plemena, temveč v skrivnosti rodu njegove žene. To, da so pomočnika dedovali, smo videli pri obravnavi jage. Gradiva nas pripeljejo do tega, da je junak prejel pomočnika ali amulet, specifičen za rod njegove žene, ki se je razlikoval od vseh drugih amuletov in pomočnikov. Če pravljica pokaže, da junaka preizkušajo zato, da bi ugotovili, ali ima pomočnika, pa narodopisna gradiva pričajo o tem, da pri ženinu preverjajo poznavanje skrivnosti, specifičnih za tisto rodovno skupnost, v katero bo sprejet s poroko. Nevestin oče, ki je plačal za posvetitev, je imel pravico, da predhodno preizkusi ženina, in pred poroko so opravljali ceremonije, ki so mimično ponavljale posvetitev in med katerimi je ženin pokazal, da je prestal celotni predpisani preizkus.

III. JUNAKOVA ZASEDBA PRESTOLA

21. FRAZER O ZAMENJAVI CARJEV

»Težkih nalog« niso zastavljali le pred poroko, temveč tudi pred junakovo zasedbo prestola. Videli bomo, da to zasedbo spremlja usmrtitev starega carja. Med nalogami, usmrtitvijo carja in junakovo zasedbo prestola je neka povezava.

Težko je izslediti konkretne zgodovinske korenine vsake posamezne naloge. Nasprotno, nasledovanje oblasti, njeno prehajanje z ene osebe na drugo, je čisto zgodovinski, prav nič pravljčni pojav, in oblika tega prehajanja se je v zgodovini spreminjala. Eno od teh oblik je raziskoval Frazer in jo formuliral takole: »Zdi se torej, da so nekatera arijska ljudstva na neki stopnji družbenega razvoja videla tiste žile, po katerih se je pretakala kraljevska kri, v ženskah, ne pa v moških, in da je v vsaki novi generaciji kraljestvo dobil mož iz kake druge družine, pogosto pa tudi tujec, ki se je oženil z eno izmed domačih princes in tako zavladal njenemu ljudstvu. Značilna ljudska bajka, ki pripoveduje, da pustolovec, ki pride v tujo deželo, dobi roko kraljeve hčere in z njo polovico vsega kraljestva, je morda odsev resničnih šeg«³⁶ (Frazer 1911). Ne le, da Frazerjevo domnevo potrjuje analiza pravljice, v resnici je lahko še veliko bolj razširjena, kot je to vedel Frazer, ki ni posebej proučeval pravljice. Kot je pokazal sam Frazer, starega carja (kralja) navadno ubije novi. Prav tak položaj je ohranila tudi pravljica. Do tu se lahko popolnoma strinjamo s Frazerjem. Frazer celo poveže pojav nasledstva po ženski liniji (prek carjeve hčere) s stadijsko naravo družbenega razvoja. Toda Frazer je buržoazni znanstvenik, in celo tam, kjer zatipa pravilno pot, ne more preseči okvirov mišljenja in prepričanij svojega razreda.

Zlata veja temelji na teoriji zamenjave carjev (kraljev). Toda Frazer je, verjetno ne da bi sam opazil, vso pozornost posvetil staremu carju. Junak, ki starega carja vrže s prestola, ostaja zunaj avtorjevega vidnega polja, in ta okoliščina je usodna za celotno zgradbo. Za Frazerja je to »kakšen tekmeč«, »poljuben močan človek« itd. (Frazer 1911). Možno je, da je pravljica tukaj bolje ohranila nekdanji položaj in da car ni mogel postati kar »poljuben močan človek«. Frazer tudi bolj malo pove o pravilih te menjave. Seveda ni bilo tako, da bi kdorkoli lahko kadarkoli prišel, ubil carja in zasedel njegovo mesto. Edina norma, ki se je dotakne, je periodičnost te menjave. Carja so menjali vsakih pet, deset ali dvanajst let (obstajajo tudi drugi roki). Carja so lahko zamenjali tudi v primeru, če je zbolel. Vzrok nasilne smrti starega carja je v tem, da je car, ki je bil obenem svečenik, mag, in od katerega je bilo odvisno blagostanje polj in čred, ko se je postaral ali malo pred tem domnevno začel izgubljati svojo magično potenco, to pa je lahko ogrozilo vse ljudstvo. Zato so ga zamenjali z močnejšim naslednikom.

³⁶ Frazer, J. G. *Zlata veja*. Ljubljana: Nova revija, 2001. (Hieron). Prevedel Uroš Kalčič (str. 148).

Zdi se nam, da na podlagi folklornega gradiva lahko trdimo, da je moral ta naslednik dokazati svojo magično moč in da se tudi tukaj skrivajo korenine »težkih nalog«.

22. PRESTOLONASLEDSTVO V PRAVLJICI

Katero carstvo nasledi carjevič? Skoraj nikoli ne nasledi carstva svojega očeta. Pride v tujo deželo, se tam, potem ko reši težke naloge, oženi s carično in poslej tam caruje. Če se to pripoveduje v deželah, kjer oblast že od nekdanj prehaja z očeta na sina, ne pa s tasta na zeta, to pomeni, da je pravljica tukaj ohranila starejši položaj. Seveda pa nas ne sme presenetiti, da se je moral položaj, ki je obstajal v evropskih monarhijah, prav tako odraziti v pravljici. Junak se včasih po tem, ko si pridobi carično, vrne domov in prevzame carstvo od svojega očeta. To je davek poznejšim oblikam prestolonasledstva.

Zgodba o junakovi zasedbi prestola se včasih začne s prvimi besedami pravljice. Car izda vsenarodni oklic, da bo dal hčer in pol carstva tistemu, ki bo rešil to ali ono nalogo. Pravljica nikoli ne pove, kaj pripravi carja do takega ravnanja. Iz Frazerjevih gradiv vidimo, da je do zamenjave carjev prihajalo v določenih časovnih presledkih. Domnevamo lahko, da je tudi za pravljničnega carja *kratko malo prišel njegov čas*. Torej razglas, kot je »Od carja je prišla listina: kdor bo zgradil tako ladjo, ki bo lahko letela, temu bo dal carično za ženo« ipd., pomeni trenutek odpovedi prestolu. Vidimo torej, da je trenutek odpovedi prestolu povezan z zastavljanjem nalog. Iz Frazerjevih gradiv se vidi, da je bil eden od vzrokov za strmoglavljenje carja njegova začenjajoča se magična impotenca (včasih povezana z začetkom padanja spolne potence). Ruska pravljica tega ni ohranila. Zanj je car samo zapovednik ljudstva, ne pa tudi zapovednik narave. Imamo pa dolganski mit, kjer je ta položaj popolnoma jasno izražen. Tu car sedi v temi, »sonca ni poznal, tudi lune ni poznal« (gl. pogl. II, § 1). Ustvarja blagostanje ljudi: »Otroci se niso nehali rojevati, umirajoči niso umirali.« Pa se mu je rodila hči in dosegla starost, ko je bila godna za možitev. »Gozdne ptice so nehale letati, ribe plavati, manjšale so se črede, saj je nehala rasti njihova trava« itd. Kaj to pomeni? S tem, ko so otroci godni za poroko in nastopi nova generacija, se očitno izkaže, da je za staro generacijo čas oditi, odstopiti prostor novi. Car ne more več upravljati narave. Pozneje temu carju očitajo, da se je »zaradi njegovih grehov skrilo sonce.« Ta car zastavi težko nalogo: pretrgati nebo in povrniti sonce. Tistemu, ki bo to storil, obljubi hčer in pol carstva (Dolganska folklorja 1937, 113). Tu je zelo jasno ohranjena izguba magične moči, ki je bila prvotni vzrok za odstavitev carja. To je bil zgodovinski pojav, kot je ugotovil Frazer. Težka naloga, poroka in zasedba oblasti sestavljajo nerazdružljiv kompleks. Ta primer še posebno jasno pokaže, da odrasla hči in prihod ženina pomenita za starega carja smrtno nevarnost. Tast in zet sta tukaj

prvinska sovražnika. Če se je oblast prenašala na *zeta*, je car moral imeti *odraslo hčer*; trenutek, ko je ona godna za možitev in se pojavi ženin, je trenutek predaje carstva skupaj s hčerjo.

Zdaj razumemo, zakaj imajo naloge dvojno naravo. Pritegniti morajo ženina, ker to zahteva splošno mnenje, obenem pa morajo ženina odvrniti, preplašiti, saj bo njihova izpolnitev prinesla staremu carju smrt. Tudi caričnin položaj je dvojen. Kot hči bo sovražila ženina, ki bo njenemu očetu prinesel smrt. Kot predajalka prestola pa mora izpolniti svojo državljansko dolžnost in skupaj z ženinom nastopiti proti očetu. Prizadeva si ubiti bodisi ženina bodisi očeta. Prvo in drugo v različnih pravljičah tudi res lastnoročno naredi.

Navedeni primer iz dolganske folklore ni edini, je pa zelo popoln in jasen. Sledove mladeničeve magične premoči nad starcem imamo tudi v ruski pravljici. »Tako zvit je, pa mu dajva hčer za ženo« (Hud. 94). To carjevo nemoč bomo videli tudi, ko bomo obravnavali nalogo skopati se v mleku.

23. STAROST

Taka nemoč je posledica starosti. Prav starost, bolezen in slabotnost so bile pobuda za zamenjavo carja. Takih primerov Frazer navaja kar precej, »... v mestu Gatri (ob reki Benue) vlada lokalni kralj, ki ga mestni veljaki odstranijo takole. Ko se jim zdi, da je kralj že dovolj dolgo sedel na prestolu, razglasijo, da »je vladar bolan.« Smisel te formule poznajo vsi: kralja nameravajo ubiti« (Frazer 1911). Starost v pravljici figurira tako na začetku kot na koncu. »Neki car se je postaral in oči so mu opešale,« hoče se, denimo, pomladiti za trideset let, zato pošlje sinove »poiskat svojo mladost«, »začel se je starati« idr. (Af. 171). Tak je začetek pravljice. Konec je junakova zasedba prestola. Starost kot vzrok za zamenjavo oblasti pogosteje figurira na koncu. »No, Vanja, ostarel sem, zdaj se vsemu odpovedujem. Tu imaš vse carstvo, hočeš, torej dobro živi, caruj, vse ti bom predal« (Nikiforov 1936, 209). »Ker je bil car že zelo star, je posadil svojo krono na glavo Ivanu, kmečkemu sinu« (Af. 571).

Kot vidimo, se v vseh teh primerih oblast ne preda kar »poljubnemu močnemu človeku«, pač pa zetu, ki je rešil »težko nalogo« in s tem dokazal svojo moč.

24. ORAKLJI

Poleg izteka roka ter carjevega staranja in pešanja njegovih moči je še en vzrok, ki včasih povzroči zamenjavo starega carja z novim. Ta vzrok so oraklji. Popolnoma jasno je, da so oraklji tukaj sekundaren pojav. Volja ljudi je izražena skozi usta bogov,

položena jim je v usta. »Etiopske cesarje so v Merou častili kot bogove; toda ko se je svečenikom zahotelo, so cesarju poslali sla in mu ukazali, naj umre, ter se pri tem sklicevali na orakelj ali prerokbo, prejeta od bogov« (Frazer 1911). Formulacija »ko se je svečenikom zahotelo« nekoliko preseneča. Očitno se jim je iz nekega vzroka to moralo zahoteti, bržkone kljub vsemu zato, ker se je iztekal rok ali ker s kraljem niso bili zadovoljni. Tukaj se ne moremo spuščati v temeljito proučevanje orakljev in tiste velikanske vloge, ki jo igrajo v religiji in v mitih. Lahko se dotaknemo zgolj ene strani tega pojava.

Tako pravljica kot zgodovinska stvarnost poznata dva načina predaje prestola. Prvi je s carja na zeta prek carjeve hčere. Predajalka prestola je carična. To je konfliktna situacija, ki pripelje do uboja imetnika prestola in do ženitve z njegovo hčerjo – predajalko prestola. Drugi način: prestol se prenese z očeta na sina brez vsakršnega konflikta. Prva oblika je zgodnja, druga poznejša. Ob pojavu druge oblike konflikt izgine *iz stvarnosti*, ne izgine pa iz mita, ne izgine iz *zavesti ljudi*: včasih ideologija ne zazna takoj sprememb, ki so se zgodile. Če stari konflikt prenese na nove odnose, dobimo primer, ki ga imamo v *Ojdipu*, ohranila pa ga je tudi pravljica. Naslednik ni zet, temveč sin. Če se konflikt ohrani in se prenese na nove odnose, naslednik ubije imetnika prestola, torej sin ubije očeta. Dalje: v času stare ureditve je bila predajalka prestola carjeva hči, v času nove pa se v primeru, če car nima otrok, bodisi izvoli novi car bodisi je predajalka carjeva vdova. Mit s tem, ko ohrani poroko s predajalko prestola in jo prenese v nove razmere, ustvari siže ženitve s carjevo vdovo – naslednikovo materjo. Sin se oženi z materjo. Ker pa je tak primer v nasprotju s splošno moralo, se uvede nehotenost tega ravnanja. Ohrani pa se tudi stara ureditev, v skladu s katero je naslednik prišlek. Za to, da bi ga ohranili kot prišleka, ga je treba ločiti od očeta. Tukaj pa nastopi orakelj. Pri tem moramo omeniti, da se ohrani tudi težka naloga: Ojdip reši sfingino uganko. Vendar se je ta naloga iz demonstracije magične moči spremenila v reševanje ljudstva pred nesrečo. To in ne magična moč opredeli pravico do prestola. Ob prehodu oblasti s tasta na zeta je bila smrt starega carja predestiniran pojav in nobeni oraklji niso bili potrebni. Ob prehodu oblasti z očeta na sina pa smrt carja (očeta) od roke naslednika (sina) postane nekaj nenaravnega in brezbožnega. Dodatno se motivira z voljo bogov in zlo usodo. To vidimo tudi po tem, da te oraklje pogosteje dajejo za nečake in sinove kot za zete. Perzejevemu dedu so prerokovali, da ga bo s prestola vrgel *vnuk*, Laju, da bo umrl od *sinove* roke, Peliasu, da bo dal carstvo junaku z eno sandalo. V tem junaku prepozna *nečaka*, torej predstavnika *svojega* rodu.

Ti poznejši primeri so slabo odraženi v pravljici. Pravljica ohranja bolj arhaičen položaj: junak ubije tasta, se oženi in prevzame carstvo brez kakršnegakoli oraklja. Samo tam, kjer sin ubije ali poniža očeta, imamo ta orakelj. Kadar pa prerokba ne zadeva očeta–sina, temveč zeta–tasta, pravljica vsebuje poteze poznejšega izvora. Taka je pravljica o Marku Bogatem. Ta ima bolj naravo legende kot pravljice. V eni

od verzij te pravljice je rečeno: »Zamenjal bo gospodarja na tem posestvu« (Sm. 242), za folklorista pa to pomeni: »zamenjal bo carja v tem carstvu.« V nemški folklori te pravljice ne pripovedujejo o trgovcu, temveč o carju (kralju). »Nekoč je neka revna žena porodila sinčka, ki je prišel na svet v srajčici in zato so mu prerokovali, da bo dobil kraljično za ženo, ko bo star štirinajst let«³⁷ (Grimm 29 – *Vrag s tremi zlatimi lasi*). Kralj na različne načine poskuša spraviti junaka s poti. Ti primeri ilustrirajo opažanje, da je bila smrt carja od namestnikove roke vnaprej znana, in da se je tako v pravljici kot v zgodovinski stvarnosti ta položaj izražal skozi usta orakljev, in sicer se je orakelj pojavil takrat, ko se je potreba po taki obliki zamenjave carja v zavesti ljudi že začela krhati.

25. USMRTITEV CARJA V PRAVLJICI

Pa stari car v pravljici res izgubi življenje in odstopi svoje carstvo zetu? Na prvi pogled se zdi, da ni čisto tako. Konflikt se razreši mirno. Car izroči zetu pol carstva in oba vladata naprej – nobenega uboja ni. Ali pa se junak oženi s carjevo hčerjo, mirno počaka na tastovo smrt in zasede prestol šele po njegovi smrti. Lahko tudi živi naprej pri carju kot nekakšen prisiklednik. Obstajajo še druge oblike izogibanja temu konfliktu in njegove omilitve. A vsi ti primeri nam ne morejo prikriti izvirnega položaja. Prvič, junak dobi celotno carstvo, in drugič, stari car je pri tem *ubit*.

To, da junak dobi celo carstvo in ne pol – ta primer je v pravljici zelo običajen in tega ni treba dokazovati. Tole je nekaj primerov: »In dal je bedaku Ivanu hčer za ženo, dal mu je vse svoje carstvo« (Sm. 221). »Njemu pa je dal vse svoje carstvo« (Hud. 1). »Kdor ga prinese, temu bo dal tudi vse vladarstvo« (ZV 114). »Dal mu je vse carstvo« (Af. 185) itd. Ti primeri ohranjajo izvirno in zgodovinsko izpričano obliko, medtem ko je »pol carstva« poznejši pravljичni nadomestek.

Isto lahko rečemo o usmrtitvi carja. Pravljica poskuša to okoliščino skriti ali jo omiliti, vendar se ji to ne posreči v celoti. Kako v pravljici ubijejo carja? Včasih s pomočjo prinesenih čarobnih predmetov. Junakovo magično orožje je tu vzrok carjeve smrti. Za to so lahko uporabljene celo gusli samogode. »Bedak si je zamašil ušesa s cvetom, odšel h kralju in prisilil gusli samogode, da so zaigrale. Takoj ko so zaigrale, so sam kralj in njegovi bojarji in dvorna straža vsi pospali; bedak pa je z zidu snel jekleni meč in ubil kralja« (Af. 216, var.). »Hej, gorjača, bij, mlati!« Gorjača je planila, enkrat, dvakrat udarila in potolkla hudobnega kralja do smrti. Bedak pa je postal kralj in je kraljeval dolgo in milostno« (Af. 216). To, da je kralj tu prikazan kot hudoben, ničesar ne spremeni. V varianti te pravljice se na lepem pojavi volk

³⁷ *Grimmove pravljice*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1993. Prevedla Polonca Kovač (Prva knjiga, str. 160).

samogolt in carja požre. Ta volk je junakov pomočnik, funkcionalni ekvivalent čarobnih predmetov: gorjače, piščalke itd. »Bedak je postal car in je živel s svojo prelepo carico in volkom dolgo in srečno« (Af. 216, var. 2). Posebno zanimiv primer imamo v pravljici Afanasjeva št. 212. Tu stari car pade v boju s sovražnikovo vojsko: »Kralj je videl, da njegova armada beži, in poskušal jo je sam ustaviti. A to ni bilo mogoče. Niti pol ure ni minilo, ko so ubili tudi njega. Ko je bilo spopada konec, se je zbralo ljudstvo in začelo prositi strelca, naj vzame vso državo v svoje roke. Privolil je in postal kralj, njegova žena pa kraljica.« Ta primer je zanimiv zato, ker tudi v resnici srečamo usmrtitev carja s predajo njegovemu sovražniku. To je ena od oblik usmrtitve carja. Ta oblika se je pojavila pozno in že pomeni prehod v vsakršne kompromise. Ta običaj so prakticirali v osrednji Angoli, kjer vladar nosi naziv matiamvo. Portugalska odprava je izvedela naslednje: »Naši matiamvi ... so navadno bodisi padli v vojni bodisi umrli nasilne smrti. Sedanji matiamvo bo moral umreti od rabljeve roke, saj si je že izprosil dovolj dolgo življenje. Po tistem, ko matiamvu izrečemo smrtno kazen, ga navadno povabimo, naj se udeleži vojne s sovražniki, in v takem primeru ga skupaj z družino pospremimo v vojno. Če ostane cel in nepoškodovan, sprožimo novo vojno in se vojskujemo tri ali štiri dni zapored. Potem pa matiamva z družino vred nenadoma prepustimo usodi« (Frazer 1911). Car v takih primerih naredi samomor skupaj z družino. Tudi če tukaj ni neposredne odvisnosti med pravljico in stvarnostjo, ta primer kaže, kako se običaj (ali motiv), ki je prišel v protislovje s porajajočim se novim pojavom, modificira popolnoma enako. Tako pravljica kot zgodovina prisilita carja, da pade v vojni, pri čemer ta oblika zamenja nekdanji kruti uboj z zadušitvijo itd.

Toda take omiljene kompromisne oblike niso obvezne. Najdemo lahko tudi primere, ko starega carja ubijejo neposredno. »Oče pravi: »No, zdaj mi pa odsekaj glavo.« Vojaček odvrne: »Ne morem ti odsekati glave.« Carjeva hči vzame sabljo in reče: »Car nikoli ne vzame besede nazaj.« In mu odseka glavo« (ZV 105). »Pa je prijela sabljo in odsekala glavo samemu carju, tega pastirčka pa je prijela za ušesa in ga poljubila na usta. »Bodi ti moj mož, jaz pa tvoja žena«« (Sm. 30) idr.

26. LAŽNI JUNAK

Vidimo torej, da smrt starega carja sploh ni izjema. Kljub temu pa je ta primer v protislovju z vzpostavljenim nasledovanjem z očeta na sina, in s tem lahko pojasnimo poskuse, da bi se tej smrti izognili. Po drugi strani pa pravljica pozna še en način, kako se izogniti tej situaciji, ki ne ustreza zgodovinsko vzpostavljeni stvarnosti v času samega pravljicarja. Malo pred junakovo zasedbo prestola, že čisto proti koncu pravljice, je uveden nov in nepričakovan lik: to je kakšen general ali razvažalec

vode, ki se med bojem z zmajem skriva za grmom, potem pa vso zmago pripiše sebi. Niti zgodovinska stvarnost niti področje obredov, verovanj in mitov ne poznajo te pojave. Imeti jo moramo za čisto pravljično pojavo, ki je nastala na podlagi same pravljičnice. Zdi se nam, da je ta lik nekakšen »grešni kozel« in da je bil ustvarjen po istih principih, po katerih se oblikujejo tovrstni nadomestni liki tako na področju obredov kot na področju folklore. Njegova funkcija je vzeti nase smrt, kazen, uboj, ki so bili prvotno namenjeni samemu carju. Kompleks zasedbe prestola, poroke in smrti nekoga, usmrtitve nekoga, se je tukaj ohranil tako, da je usmrtitev prenesena z enega lika na drugega, ki je uveden ad hoc.

27. MOST IZ VRVI

Do smrti starega carja včasih pride tudi drugače. Predlagajo mu, naj gre po vrvi ali drogu čez jamo. Car pade v jamo. Ta primer je navadno povezan s tem, da junak pripelje lepotico. Car se hoče oženiti z njo, junak pa se ne strinja. Pravi: »Pripravljeno imam jamo globoko, čeznjo drži drog; tisti, ki bo po drogu prečkal jamo, bo vzel carico.« »Prav, Vanjuša! Pojdi najprej ti!« Junak po drogu srečno pride čez jamo, stari car pa se zvali vanjo (Af. 137).

Tu si moramo ogledati motiv tankega mostu sam po sebi ter njegovo uporabo v tem primeru. Izvor tega motiva ni nikakršna uganka. Velikanska količina gradiva kaže, da ta motiv izvira iz predstave, da je carstvo mrtvih ločeno od carstva živih s tankim mostom, včasih narejenim iz laska, ki ga prečkajo umrli ali duše umrlih. Še posebno veliko gradiva o tem »peklenskem mostu« je zbral Scheftelowitz. Pri Inkih gredo umrli v »deželo nemih«. Po mostu iz laska morajo prečkati reko. Pri tem jim pomaga pes (Krickeberg 1928, 247). V Severni Ameriki obstaja predstava o mostu, ki se opira na bivolovo glavo. Takoj ko kdo stopi na ta most, bivol skloni glavo (Kroeber 1907 b, 325). Zanimivo je, da motiv mostu skoraj vedno tako ali drugače vsebuje žival. Kakor rezilo tanek most, ki vodi čez prepad v deželo mrtvih, imajo tudi Eskimi (Nansen 1903, 221). Te predstave so močno razširjene (Sternberg 1936 e, 325). Zelo slikovita je ta podoba v parsizmu. »Četrty dan po smrti duša ob sončnem vzhodu pride do kraja sojenja pri mostu Tšinvat. Pred prehodom zli duhovi predstavijo svoje obtožbe. Na zanesljivi tehtnici stehajo dobra in zla dejanja. Zdaj mora duša prečkati nevarni most ... Pravična duša ga lahko veselo prečka, saj jo vodi prelepo dekle, utelešenje njenih dobrih del, in spremljajo jo dobri psi, ki stražijo most. Nato duša pride v raj in končno pred zlati prestol Ahure Mazde ... Hudobne duše pa ne najdejo pomočnikov. Na mostu, tankem kot lasek, se spotaknejo in strmoglavijo v prepad. Zli demon jih zgrabi in jih odnese v mesto teme« (Achelis 1919, 17).

Tudi pravljčni most je odraz istih predstav. Tanek je, narejen iz laska, spolzek, pod njim je prepad.

Toda kako je ta predstava povezana z ubojem carja? Zdi se nam, da iz navedenih gradiv lahko sklepamo naslednje: prvič, do prečkanka tankega mostu pride po smrti. Drugič, v globino strmoglavijo tisti, ki nimajo pomočnikov, sprva takih živalske narave, pozneje pa v obliki utelešenja dobrih del. Tisto, kar je v religioznih predstavah *posledica* smrti, je v pravljici prikazano kot njem *vzrok*. Lahko si mislimo, da so carja ubili, in očitno so domnevali, da car, ki je izgubil magično moč (zaradi česar so ga tudi ubili), ne more prečkati mostu in strmoglavi v prepad.

Pravljica prenese ta moment v okviru življenja in naredi iz posledice smrti njen vzrok. Tak prenos je umetniško zelo upravičen, saj vsebuje obsodbo starega carja ter pokaže njegovo šibkost in nerodnost – odmev njegove magične nemoči.

28. VRELO MLEKO

Poleg preizkušnje z mostom pozna pravljica še eno preizkušnjo starega carja, ki povzroči njegovo smrt. To je preizkušnja z vrelin mlekom. »Ne moreva se še poročiti: ti si star, jaz pa mlada. Poznam sredstvo, ki te bo pomladilo: na dvorišču morajo postaviti dva kotla – enega s kozjim mlekom, drugega z vodo; in naj bo do večera vse pripravljeno.« Ivan se je skopal in postal tak mladec, da ni mogoče povedati, car pa se je v teh kotlih skuhal« (Sm. 321).

Ta motiv se zdi manj jasen od motiva visečega mostu. Prvič imamo nejasne namige, da je car pred usmrtitvijo opravil obredno kopanje. Tako v provinci Quilacare (južna Indija) kralj-svečenik kraljuje dvanajst let. Nato priredijo praznovanje. »Za kralja postavijo lesen podest, prekrit s svilo. Na dan slovesnosti se ob zvokih glasbe v spremstvu razkošne procesije odpravi k jezeru, da bi se obredno umil« (Frazer 1911). Nato kralj na odru naredi samomor, tako da si odreže nos, ušesa, ustnice in mehke dele telesa, ki jih zmeče v množico. Na neki način žrtvuje samega sebe. Na koncu si prereže grlo. Možno pa je, da imamo tu krajevni običaj in da je kopanje pri tem bolj ali manj naključno. Po drugi strani pa imamo gradiva, kjer obredno kopanje (in to prav dve kopanji, tako kot v pravljici) opravi duša umrlega v podzemlju. Tako ima, na primer, po predstavah Indijancev plemena Catio bog podzemlja dve vedri: eno z vrelo vodo, drugo z mrzlo. Kadar »črna duša« (to je grešna duša) po dveh kopanjih postane bela, lahko odide v nebesa, v nasprotnem primeru pa je obsojena na dolgoletno težko delo (Schilling 1925).

Taka gradiva nas pripeljejo do istega kroga predstav kot tanki most. Vendar je med tem pričevanjem in pravljico neka razlika: tu imamo vodo, v pravljici pa večinoma mleko. Mleko je v navedenem primeru kozje, včasih je kobilje, včasih izvor

mleka ni omenjen. Kopanje v tem mleku prinese lepoto. Junak pride iz njega kot lepotec. Toda prav tak lepotec postane, ko gre skozi konjska ušesa. Tu imamo predstavo o pomlajujočem ali očiščujočem kopanju, obenem pa vidimo povezavo tega kopanja s prehodom skozi žival. Če gre v ruski pravljici junak skozi konjska ušesa, pa se mora v gruzinski skopati v mleku kónj, ki živijo na dnu morja (Tiha-Cereteli 1932, 145). Prav tako v gruzinski pravljici se stari kralj skuha v kotlu, ko pa se v mleko spušča junak, si konj iz ušesa vzame sneg in mu ga usuje v mleko, s čimer ga ohladi. Torej smo prisiljeni sklepati, da je osnova tega motiva transfiguracija, apoteoza junaka. Motiv smrti starega carja je umetno vključen vanj. Znano je, da tisti, ki prispe v carstvo mrtvih, doživi preobrazbo, in odraz te predstave imamo tudi tukaj.

29. SKLEPI

Do kakšnih sklepov lahko pridemo iz vsega povedanega? Ne moremo reči, da bi bilo do potankosti vse popolnoma jasno. Vsekakor pa je jasno eno: boj za prestol med junakom in starim carjem je čisto zgodovinski pojav. Pravljica tu odraža prehod oblasti s tasta na zeta prek ženske, prek hčere. Pravljica pokaže tudi nekaj drugega: preden zet dobi caričnino roko in z njo tudi prestol, s preizkušnjami preverijo, ali je prestal preizkus. To preverjanje ima predporočni značaj, obenem pa mora pokazati junakovo sposobnost upravljati naravo. Pravljica je ohranila tudi sledove prehoda v novo ureditev; nov red vpliva na stare oblike, in tedaj nastanejo pojavi, kakršna je Ojdipova zasedba prestola, ali pa pravljica novi red prilagodi staremu in nastali konflikt reši mirno, tako da junaku izroči pol carstva itd. Po vsebini taki pojavi sami po sebi niso zgodovinski, jih je pa mogoče razložiti zgolj zgodovinsko – kot posledico zamenjave ene socialne ureditve z drugo ter neskladij in protislovij, ki ob tem nastanejo.

IV. MAGIČNI BEG

30. BEG V PRAVLJICI

S poroko in junakovo zasedbo prestola se pravljica konča. Toda naš pregled ne bi bil popoln, če si ne bi ogledali še enega motiva, ki v pravljici nima svojega določenega mesta; to je motiv, ki je dobil ime magični beg.

Beg nima svojega določenega mesta glede na tiste motive, ki jim sledi. Je pa navadno na koncu pravljice, včasih celo po poroki. Pravljica se lahko konča po obisku pri jagi ali drugem darovalcu, po pridobitvi iskanega predmeta, po boju z zmajem, po poroki itd. Beg in zasledovanje lahko sledita vsaki od teh etap, pri čemer obstaja težnja (ne pa zakon), da dobita beg in zasledovanje določene oblike, odvisno od etape, na kateri do bega pride. Tako lahko junak zbeži po obisku pri jagi. V teh primerih se najpogosteje reši tako, da vrže nazaj glavnik – gozd, kamen – goro, brisačo – reko. Ali pa spleza na drevo in z njega preskoči na drugo, jaga pa grize deblo. Dekle včasih najde zatočišče pri peči, jablani in reki, ki jo skrijejo. Če dekle beži pred gozdnimi razbojniki, se skrije pri vozarju, ki ga sreča – v vozu s senom, lonci ali kožami. Fantek se pred čarovnikovim preganjanjem reši tako, da se zaporedoma spreminja v ostriža, ptico, žitno zrno, prstan itd. Čarovnik pa se temu ustrezno spremeni v ščuko, jastreba, petelina itd. Odpeljana carična se prav tako spremeni v ribo, pa tudi v laboda in zvezdo: ujamejo jo mojstri. Po boju z zmajem junaka včasih zasleduje zmajevka: ona in njene hčere se spremenijo v vabljive vodnjake, postelje, jablane, sama zmajevka pa ga preganja in ga hoče pogoltniti. Junak po obisku pri car-deklici, kjer je ukradel pomlajevalna jabolka, odleti na konju, carična pa leti za njim. Vendar njemu jaga zamenja konja in tako srečno odleti. Na konju pa ga skuša dohiteti tudi Košček. Junak, ki se je oženil s hčerjo povodnega moža, se z ženo poskuša rešiti tako, da se spremenita v cerkev in popa, v vodnjak in korec itd. In končno junak skuša uiti z ladjo, zasledovalec pa ga z neba zadene z ognjem, ali nasprotno, junak zažge smodnik in zasledovalcu osmоди krila, zaradi česar ta strmoglav.

Našteli smo deset vrst zasledovanja in rešitve. Aarne, ki je posebej proučeval beg, upošteva samo dve njegovi obliki, Jochelson pa v svojem delu o begu sploh ne diferencira oblik bega in zasledovanja (Aarne 1930; Jochelson 1913).

Problem je tu dvojen: prvi problem je izvor motiva bega samega po sebi, drugi je mnogolikost njegovih oblik. Tu ne moremo posebej proučevati vseh različic bega. Proučili bomo zgolj tiste oblike, ki vsaj nekoliko osvetlijo problem bega nasploh.

31. BEG Z METANJEM GLAVNIKA IDR.

V teh primerih pogosto (a še zdaleč ne vselej) otroci bežijo pred jago. Nazaj vržejo kremen ali kamenček – in ta se spremeni v goro. Vržejo glavnik in brisačo. Te čarobne predmete junak ukrade sami jagi ali jih, če ubežniki bežijo s konji, dobi iz konjevega ušesa (Af. 201, var.). Iz ušesa pride trščica – gozd, steklenička – reka.

Ne bomo navajali variant in različic. Veliko teh sta navedla v svojih delih že Aarne in Jochelson. Naj vzporejamo še toliko variant, njihova količina ne reši problema. Omenimo samo, da te oblike ne srečamo le v zvezi z jago. Tako bežijo tudi pred carjem-medvedom (Af. 201), v pravljici o Finistu (ZP 66), pred Jeleno Prekrasno (Af. 171–178) itd. To obliko moramo doumeti iz njenega odnosa do celotne pravljice ter iz nekaterih zgodovinskih vzporednic.

Oglejmo si najprej nekatere vzporednice. Ameriške vzporednice kažejo naslednje poteze: junak pogosto ne ukrade tistega predmeta, ki bi ga rešil pred zasledovalci (kot pri nas ukradejo brisačo), pač pa ogenj. To je zelo bistvena razlika. Ogenj prinese ljudem. Je osnovelec ognja. Toda junak ni le osnovelec ognja. Je osnovelec gozdov, rek in gora. Osnuje jih tako, da vrže nazaj predmete. Tudi to je zelo bistvena razlika. Tudi predmeti, ki jih vrže nazaj, se razlikujejo od predmetov, ki jih vrže junak v pravljici. To so deli kakšnih živali. Tako gozd nastane iz dlak, jezero iz ribje masti itd. To nam pojasni, zakaj v ruski pravljici junak včasih vzame trščico iz *konjevega* ušesa, in ta trščica se spremeni v gozd. Vidimo torej, da gozdovi, gore in reke nastanejo s *pomočnikovo močjo*. Kako se pridobi pomočnik, že vemo, vemo tudi, da je pomočnik nosilec junakovih magičnih sposobnosti. Še ena razlika: v ruski pravljici zadošča, da junak predmet *vrže*, v ameriških mitih pa v teh primerih včasih pojejo pesmi in udarjajo po taktu (Boas 1895, 72, 99, 187, 240, 267 itd.). Iz teh gradiv lahko sklepamo, da je motiv metanja glavnika nastal prav kot mit o urejevalcu sveta.

Toda mar to ni v protislovju s celotnim potekom pravljice, mar ni v protislovju z vsem tistim, kar vemo o junaku? Tu ni nobenega protislovja. Nasprotno, to nam pojasni neko neskladje v pravljici: junak v pravljici ukrade prav tisti predmet, ki ga nato reši pred zasledovanjem. Vzporejanje nam pokaže, da je prej tukaj figuriral drug predmet. Poleg tega smo že tudi prej videli v junaku urejevalca sveta. Videli smo, da postavi sonce na pravo mesto, da pospeši rast pridelka, ter da prinese te sposobnosti z onega sveta. Tu vidimo obledele ostanke iste predstave. Z onega sveta junak prinese oblast nad elementi.

V ameriškem mitu kojot in lisica ukradeta ogenj. Tečeta »z ene strani na drugo, zasledovalci pa skačejo za njima sem in tja. Zato reka Yoagum vijuga.« V tem primeru begunca, ki sta obenem kradljivca ognja, med begom pred zasledovalci ustvarita reko za ljudi. Prav tako junak ustvari gozdove, gore in reke, in ves ta mit je v zgodovinski perspektivi mit o ustvarjalcu narave.

Treba je reči, da v literaturi na to temo vlada nekakšna zbežanost. Jochelson, ki je šel po čisto deskriptivni poti, priznava, da tega motiva ne more razvozlati. Tukaj postavljena hipoteza je za zdaj res samo hipoteza, nič več. Drugačno hipotezo je postavil Bogoraz: »Sama zgradba tega mita ustreza teorijam Freudove šole o sorodnosti sanj in mita, saj ta mit s svojo trikratno ponovitvijo in vztrajnim prizadevanjem pošasti, da bi se prebila skozi prepreko in zgrabila bežečo žrtev, čisto spominja na vsiljivo podobo zasledovanja, kakršna nastane in se gradi v sanjah« (Bogoraz–Tan 1926). Vidimo torej, da celo tako veliki znanstveniki, kakršen je Bogoraz, ne presežejo freudizma. Pozneje bomo povedali še nekaj besed o Aarnejevi teoriji. To obliko moramo primerjati z drugimi, da bi našli neko skupno rešitev.

32. BEG S PREOBRAZBAMI

Ta oblika je značilna predvsem za pravljice tipa *Morski car in Vasilisa Premodra* (Af. 219–226). Tu ima magične sposobnosti dekle, ki ga je ugrabil povodni mož. »Konje je spremenila v vodnjak, sebe v korec, carjeviča pa v starega starčka.« Drugič je »carjeviča spremenila v starega popa, sebe pa v razmajano cerkev«, tretjič pa je »spremenila konje v reko medeno, bregove iz kiséla, carjeviča v racmana, sebe pa v sivo račko. Vodni car se je vrgel na kisél in medico, jedel je in jedel, pil in pil – dokler ni počil! Pa je dušo spustil!« (Af. 219).

Aarne, ki je posebej raziskoval beg, je poznal samo šest primerov zapisa te oblike zunaj Evrope, medtem ko so bile oblike, najdene v Evropi, tako številne, da jih niti ni štel. Ta Aarnejev geografski princip bomo mi spremenili v zgodovinskega. Miti Amerike, Afrike, Polinezije in Azije so za nas eden od virov za proučevanje pravljice, ti viri nam prinašajo pravljico na starejši stopnji njenega razvoja. Če te oblike ni v Ameriki, Afriki itd., to pomeni, da je ta oblika pozna, da je nastala na podlagi same pravljice, ne pa na podlagi kakšnih prvobitnih odnosov. O tem govorijo tudi standardni predmeti, v katere se spremenijo ubežniki: vodnjak in korec, cerkev in pop. Če bi imeli te oblike v mitih predrazrednih ljudstev, bi morali pokazati, da je cerkev zamenjala kakšne druge predmete, ki so bili na tem mestu prej. Toda takih gradiv ni, zato nam ne preostane drugega, kot da domnevamo, da je motiv nastal takrat, ko so že obstajale cerkve in popi, se pravi, ko so že bile tudi pravljice, torej razmeroma zelo pozno. Samo jezero in reka sta lahko obstajala in sta tudi res obstajala prej – kot sklepni člen bega in zasledovanja. Tega imamo tudi v prejšnji obliki.

Medtem ko se cerkev, drevo idr. uporabljajo kot sredstvo za zavajanje zasledovalca, je voda zanj ovira, tako kot v prejšnji obliki gozd, gore in voda. Torej tretji člen te oblike popolnoma ustreza tretjemu členu prejšnje oblike. V celoti je prevzet iz te starejše oblike. Aarne meni, da je nasploh celotna oblika, ki jo tu proučujemo (s

preobrazbo ubežnikov) nastala z modifikacijo prve. Aarne, ki je obe različici izsledil po metodah finske šole in je vsako od njiju zreduciral na njen arhetip, piše: »Nobenega dvoma ni, da se je ena verzija preoblikovala iz druge. Po mojem je zelo lahko priti do tega sklepa. Ni treba drugega, kot primerjati razširjenost teh verzij drugo z drugo« (Aarne 1930, 93). Če torej eno obliko srečamo redko, drugo pa pogosto, to pomeni, da je ena izšla iz druge. Ta trditev zveni naivno. Da bi to trditev dokazali, je treba pokazati prejšnje oblike na gradivu, treba je pokazati stopnje prehoda ene oblike v drugo. V resnici pa izredno bogato gradivo, ki ga je zbral Aarne, ravno pripelje do trditve, da vsi primeri pripadajo bodisi eni bodisi drugi različici, in sam skonstruira dva arhetipa, ne pa enega. Zato bo pravilneje reči, da še vedno ne vemo, kako je ta različica nastala, lahko le z neko mero verjetnosti ugotovimo, da je ena nastala prej, druga pa pozneje in nasploh pozno. Tega, da je ena nastala iz druge, pa ne moremo trditi.

33. PREOBRAŽANJE ZMAJA V VODNJAKE, JABLANE ITD.

Zato pa lahko odločneje trdimo nekaj drugega. Včasih se ne preobraža ubežnik, temveč zasledovalec. Po boju z zmajem zmajevo sorodstvo (tašča, sestre) zasleduje ubežnike. Da bi jih pogubilo, se spreminja v iste predmete, v katere se v drugih pravljicah spreminjajo ubežniki – v jablano in v vodnjak s korcem. Če junaki jedo jabolka ali pijejo vodo, jih raznese.

V teh primerih manjka samo cerkev, kar je čisto razumljivo, saj sta zmaj in zmajevka v sorodu s hudičem in se ne moreta spremeniti v cerkev. Podobnost teh predmetov s tistimi, v katere se spreminjajo ubežniki, nas navaja na misel, da je ena oblika neposredno izšla iz druge. Toda katera od njiju je starejša – tega ne moremo reči. Tako kot v prejšnjem primeru je tretji člen te oblike zasledovanja in rešitve zelo star. Potem ko se zmajevkam (ki do te epizode v pravljici nikoli niso omenjene in so uvedene ad hoc) zasledovanje ne posreči, se v pogon spusti mati zmajevka in poskuša ubežnike pogoltniti, to pa je primer, ki smo ga že analizirali.

34. BEG IN ZASLEDOVANJE, KI JIMA SLEDIJO PREOBRAZBE

Imamo tri različice ali oblike te vrste zasledovanja in rešitve. V pravljici o sedmih Simeonih (Af. 145–147) vlogo ubežnika igra ugrabljen carična, in njo zasleduje junak, pravzaprav sedem junakov: »Carična se je spremenila v belega laboda in odletela z ladje.« Strelec jo obstrelji, plavalec jo prinese, zdravilec jo pozdravi. Popolnejša oblika prinaša celo vrsto preobrazb. »Padla je, udarila ob ladjo, se spremenila v račko in

odletela ...«, »Udarila je ob ladjo in se spremenila v zvezdico, potem pa se je dvignila pod nebo.«. Strelec jo obstrelji in zvezda pade na ladjo (Sm. 304).

V teh primerih sta beg in zasledovanje popolnoma jasno izražena. Tu se spreminjata tako ubežnik kot zasledovalec. Manj jasno je narava bega izražena v pravljicah, kjer se carjevičeva žena spremeni v ptico, v račko idr., nato ji carjevič poskuša vrniti človeško podobo, ona pa se spremeni v vrsto živali. Zato pa je tu jasnejša hitrost preobražanja iz ene živali v drugo. »Zajel je carično Marjo; ta se je spremenila v žabo, nato v kuščarja in vsakršno golazen, na koncu pa v vretence« (Af. 101). »Ko bo priletela, jo poskusi ujeti za glavo, in ko jo boš ujel, se bo začela spreminjati v žabo, krastačo, kačo in drugo golazen, potem pa se bo spremenila v puščico. To puščico vzemi in jo prelomi na dvoje« (Af. 570).

V obeh primerih se carična, ki jo hoče junak dobiti ali vrniti, spreminja v vrsto živali, s čimer se upira temu, da bi jo vrnili ali odnesli iz drugega carstva v naše.

Tretji primer takšnih zaporednih preobrazb imamo v pravljicah tipa *Učenje zvijač* (Af. 249–253). Tu učenec beži pred čarovnikom. Bežeči učenec se spremeni v konja, ostriža, prstan, žitno zrno in jastreba. Čarovnik, ki ga zasleduje, pa temu ustrezno v volka, ščuko, človeka, petelina. Jastreb petelina raztrga (Af. 249).

Vse te različice lahko obravnavamo skupaj. Toda v katero smer naj iščemo vire tega motiva? Če bomo šli po tisti deskriptivni poti, ki jo navadno uberejo v teh primerih, ne bomo dobili nobenih rezultatov. Če pa predpostavimo, da dekletova preobrazba v žival izvira iz predstav o preobrazbi človeka v žival ob smrti, bomo zatipali smer, v kateri bi lahko raziskovali naprej. Bodimo pozorni na to, da se carična spremeni v račko in da ji carjevič vrne človeško podobo. Račka je ena od razširjenih živali, katerih podobo povezujejo s smrtjo. Preobrazba nazaj v človeka odraža predstavo o vrnitvi v življenje. Poskusimo v tej smeri iskati primerjalna gradiva in si pogledjmo, ali nam prinesejo kakšno razlago.

Vrnitev iz dežele mrtvih v deželo živih spremlja preobražanje v živali. »V Afriki plemeni Joruba in Popo verjameta, da dobri ljudje po smrti preživljajo čas z utelešanjem v različne živali, ali natančneje, duhovi se materializirajo v živali po lastni volji« (Hambly 1931, 25). Podobne predstave imamo v Egiptu: »Če mu (umrlemu) tam ni bilo več vseč, se je lahko vrnil na zemljo in obiskoval kraje, ki so mu bili nekoč ljubi, lahko je ostal nekaj časa na svojem grobu in tu sprejemal žrtve. Lahko pa se je tudi spremenil v čapljo, v lastovko, v kačo, krokodila, boga, prevzemal je lahko vse oblike, kakršne je hotel« (Wiedemann 1900, 32).

Kaj nam pokažejo ta gradiva? Pričajo o zgodovinski verodostojnosti predstave, da si podobe umrlega ne zamišljajo, kot da je povezana z eno samo živaljo. Umrli se lahko po lastni presoji spreminja v različne živali. Vidimo tudi, da ta predstava spremlja predstavo o vrnitvi na zemljo. Umrli se ob vrnitvi na zemljo spreminja v različne živali. Ta predstava je nedvomno sorazmerno pozna. Videli bomo, da je še

posebej razširjena v antiki. Srečamo pa jo tudi na zgodnejših stopnjah družbenega razvoja, resda redkeje, zato pa v prvotni jasnosti in čistosti. Če temu dodamo drugo osebo, zasledovalca, se to preobražanje začne odvijati hitro, preobrazbe si sledijo druga za drugo. Tako imamo v oceanijskih mitih primer, ko »hoče moški pripeljati ženo iz sveta mrtvih, ona pa se mu izmika in prevzema nove in nove podobe ptic« (Frobenius 1898 b, 12). Tu je jasno povedano tisto, kar je v pravljici že prikrito: da do take preobrazbe pride ob prisilni vrnitvi z onega sveta. Umrli se upira in se poskuša izogniti temu z novimi in novimi preobrazbami. Tam, kjer se je izoblikovala predstava o duši, je lahko nastala tudi predstava o utelešenju duše, namesto celega človeka, v živalih, lahko je nastal nauk o metempsihozi, katere klasična oblika je znana v Indiji. Zato v tibetanski pravljici o učenju zvijač epizodo o begu in zasledovanju pripovedujejo takole: »Carjeva duša je iz ribe skočila v goloba, ki je priletel mimo« (Ž. d. 419). Prav tak pojav lovljenja duš imamo v sibirskem šamanizmu. Pri Burjatih šaman išče bolnikovo dušo v gozdovih, stepah, pod vodo, natanko tako, kot čarovnik išče pobeglega fantka. Če je ne more najti, se mora odpraviti v carstvo mrtvih. Včasih gospodar tega carstva privoli, da bo izpustil iskanega samo v zameno za drugo dušo. »Če se pacient strinja z zamenjavo, se šaman spremeni v jastreba, se vrže na dušo prijatelja (se pravi bolnikovega namestnika), ko ta zapušča njegovo dremajoče telo v podobi škrjančka, in izroči drhteče, upirajoče se bitje mračnemu gospodarju smrti, ki nato izpusti dušo umrlega na prostost« (Frazer 1913, 57).

Tu vidimo tisto, kar imamo tudi v pravljici, ko se ubežnik spremeni v laboda, zasledovalec pa se vrže nanj kot ptica roparica (Af. 251). Pri sibirskih ljudstvih ta motiv nasploh zelo pogosto pripovedujejo kot šamanovo lovljenje duše umrlega. »Starec je pogledal pokojniku v obraz. In res – bil je sin. Razjezil se je in se vrgel na sina. Sin je hotel zbežati, spremenil se je v slapnika in odletel. Starec se je pognal za njim kot jastreb« (Černecov 1935, 78 — v citatu so izpuščena osebna imena). Tako spet vidimo, da do zaporednega spreminjanja v živali pride pri prisilnem vračanju z onega sveta v carstvo živih.

Če so ta opažanja in sklepi pravilni, razložijo marsikaj tudi v antičnem gradivu. Antične verzije in oblike te predstave se pogosto navajajo kot vzporednica k pravljici, vendar so same po sebi enako skrivnostne kot pravljica, tako da jih lahko osvetlimo z navedenimi gradivi.

»V leva, zmaja, ogenj in vlago
se v mojih objemih spremenila je,«

pravi Pelej o Tetidi v izgubljeni Sofoklovi tragediji *Ahilove ljubezni* (Sofokles 280). Tetida, Nerejeva hči, Nereida, nesmrtna boginja, ki živi v podvodnem carstvu, »se nerada, na Zevsov ukaz, omoži s smrtnikom« (Tronski 1934, 531). Prerokovano ji

je bilo, da bo njen sin presegel njenega očeta; zato je bogovi nočejo imeti za ženo, in prisiljena se je omožiti s smrtnikom. Trenutek njenih preobrazb je trenutek odvedbe iz podzemnega ali podvodnega carstva v carstvo ljudi. Narava upiranja je tu popolnoma jasna. Na enak način – z zaporednim preobražanjem – se Nerej brani pred Heraklom. Prav tako se v boju s Heraklom večkrat spremeni Aheloi, rečni bog. On se spremeni v kačo in bika, in šele potem, ko mu Herakles odlomi rog, prizna, da je premagan. V vseh teh primerih se preobražajo vodna bitja. Tudi v pravljici se carična spreminja v živali na ladji, in siva račka pride z reke.

Zadnji člen v dekletovem preobražanju je vreteno. To vreteno je treba zlomiti in si ga vreči čez ramo. V antičnem gradivu imamo kot zadnji člen zlomljen rog. Preobrazbo iz živali v predmet moramo imeti za poznejšo tvorbo. Zlomljen rog je enak pojav kot izpuljen las – odvzem moči. Lomljenje predmetov je bilo močno razširjeno ob človekovi smrti in se je ohranilo v zlomu meča nad glavo obsojenih na smrt ter v zlomu palice ob poroki. Lomljenje je spremljalo prehod iz enega stanja v drugo.

Torej tudi antični svet še ohranja, čeprav še zdaleč ne vselej, to povezavo med svetovoma, združeno z motivom zaporednega preobražanja. Malten, ki se sklicuje na Radermacherja, navaja primer, ko »Tanatos prevzema različne oblike. Sem spada tudi Empuza« (Malten 1914, 180). To sposobnost imajo prav podzemna in podvodna bitja. »Gospodar podzemlja Periklimen dobi od Pozejdona darilo, da lahko spremeni svojo podobo (sich in die mannigfachsten Gestalten zu verwandeln), darilo, ki ga ima še novogrški bog smrti Haros (Charos).« Sem spada tudi vsem znani Protej. Radermacher navaja precej gradiv, vendar v teh primerih opazi samo eno okoliščino: določeno stalnost povezave med tovrstnimi preobrazbami in elementom vode. (To darilo dá Pozejdon itd.) Iz tega Radermacher sklepa, da je tudi sam motiv nastal kot opažanje spremenljivosti vode, igre valov itd. Vodna bitja so tako spremenljiva kot sama voda, in tukaj obravnavane preobrazbe niso nič drugega kot različni pojavi bogov vode (Epiphanie der Wassergötter) (Radermacher 1903, 107). V luči navedenih gradiv je stvar videti popolnoma drugačna, in Radermacherjevo mnenje moramo označiti za napačno. Pri izoliranem in čisto opisnem proučevanju gradiva je taka napaka neizogibna.

35. ODLOČILNA OVIRA

Ne bomo obravnavali drugih različic zasledovanja. Ogledali smo si najpomembnejše, »klasične« oblike, in dobili naslednjo sliko: osnovne oblike bega in zasledovanja smo videli pred sabo v zgodovinski perspektivi kot zgrajene na vračanju iz carstva mrtvih v carstvo živih. K taki razlagi se nagiba tudi Aarne, čeprav ta nikakor ne izhaja iz gradiv, ki jih navaja. Aarne je tudi opazil, da je zadnja ovira pogosto voda,

reka, in je mimogrede primerjal to reko s tisto, ki loči carstvo živih od carstva mrtvih. In res ima reka kot zadnja ovira poseben pomen. Skozi gore in gozdove se zasledovalec pregrize, reka pa ga dokončno ustavi. Prvi oviri sta mehanski, zadnja pa je magična. Resda pravljica tudi to oviro interpretira kot mehansko: zasledovalec poskuša vodo izpiti. Toda ta oblika je sekundarna, kar se vidi po tem, da pogosto nimamo reke, marveč jezero, ki pa ga zasledovalec vseeno nikoli ne poskuša obiti. Ustavi ga prav voda kot meja. Po drugi strani pa je ta reka pogosto predstavljena kot ognjena. »Krtača, spremeni se v ognjeno reko! ... Nič niso mogli storiti, pa so se vrnili nazaj« (Hud. 1). »Stali se, reka ognjena« (Af. 175). »Pomahala je z brisačo, in nastala je ognjena reka« (ZP 55). »Carjevič Ivan je zamahnil nazaj z brisačo – in na lepem je nastalo ognjeno jezero« (Af. 201).

To, da ognjena reka ločuje obe carstvi, smo že videli. Toda celo tam, kjer reke ni, je občutek magične meje včasih popolnoma jasno izražen. »Mladec pa se je prebil na svojo zemljo in se je ni bal: sem ni smela skočiti, samo gledala ga je« (Af. 171). Zdaj razumemo, zakaj zasledovalec ne more prestopiti meje: njegova oblast ne sega v carstvo živih.

V neki drugi pravljici je izraženo isto, toda pravljicar je nehote sam vnesel rahel odtenek nerazumljivosti tega pojava: »Gnal in gnal se je za njo, in samo kakih deset sežnjev je manjkalo, pa bi jo dohitel: na preprogi je vletela v Rusijo, *on pa menda v Rusijo ni smel*, in se je vrnil« (Af. 267). Očitno se je pravljicar nehote spraševal, zakaj zasledovalec ni mogel vstopiti »v Rusijo«.

Tak sklep se čisto ujema s celotno sliko, ki jo prinaša ves razvoj dogajanja v pravljici. Mi že vemo, da junak vdre v »drugo carstvo«. To carstvo smo prepoznali kot carstvo mrtvih tudi v tridesetem carstvu ter – v specifičnih oblikah – v gozdu, in sicer v tistem gozdu, kjer živi čarovnik-učitelj. Junak pride tja kot živ človek, kot ugrabitelj in kršitelj, ki sproži srd in zasledovanje gospodarjev te dežele.

Vse povedano nekoliko osvetli bistvo bega in nekatere njegove oblike, ne pojasni pa še samega dejstva bega. Aarnejevo teorijo potrjujejo številna gradiva, ki pa jih on ni navedel. Vrnitev je vrnitev z onega sveta. S tem pa ni pojasnjeno, zakaj ta vrnitev prevzame obliko bega. Niti vrnitev po iniciaciji niti šamanova vrnitev z onega sveta v obredu ne odražata bega. Kljub temu pa beg figurira v mitih, povestih in pravljicah vsega sveta.

Ne preostane nam drugega, kot domnevati, da je ta beg posledica *kraje* predmeta, ki ga junak prinese z onega sveta. Vprašanje o vzroku bega se zreducira na vprašanje o vzroku kraje. Pojem kraje se pojavi pozno, ob pojavu zasebne lastnine, in sledi navadnemu vzetju. Na najzgodnejših stopnjah ekonomskega razvoja človek skorajda še ne proizvaja, samo jemlje naravi, njegovo gospodarstvo je roparsko, porabniško. Zato si prvih stvari, stvari, ki vodijo v kulturo, ne predstavlja kot izdelanih, temveč samo nasilno odvzetih. Prvi ogenj je ukraden. Tudi prve puščice, prva semena itd. so ukradeni in prineseni z neba.

Od tod tista velikanska vloga, ki jo v folklori vedno igra kraja. V *obred*u se čarobno sredstvo *izroči* in vrnitev poteka mirno. V *mitu* se to pogosto že *ukrade*, vrnitev pa prevzame obliko bega. *Mit živi dlje kot obred in se prerodi v pravljico*. Zamenjava nagraditve ali obdarovanja s krajo kaže, da so si lastniški odnosi prišli navzkriž s prvotnim komunizmom, z odsotnostjo lastnine. Junak vzame lastnino njenemu lastniku, onstranskemu bitju, pozneje bogu, ter jo prinese ljudem in jim jo da v last. Ni naključje, da je prav Hermes, posrednik med svetovoma, obenem tudi tat, pozneje pa zavetnik trgovine.

Ob tej kraji, povezani z begom, pa pravljica ohrani tudi jagino mirno predajo čarobnega sredstva in vrnitev brez vsakršnega bega ter s tem dokaj točno odraža obred.

POGLAVJE X. PRAVLJICA KOT CELOTA

1. ENOTNOST ČAROBNE PRAVLJICE

Proučili smo pravljico v zaporedju sestavnih delov njene zgradbe. Ti sestavni deli zgradbe so enaki za različne sižeje. Zaporedno izhajajo drug iz drugega in sestavljajo neko celoto. Ogledali smo si vire za vsak tak motiv. Nismo pa še vzporejali teh virov v medsebojnih odnosih. Drugače povedano, poznamo vire posameznih motivov, ne poznamo pa še vira njihove zaporednosti v poteku dogajanja, ne poznamo vira pravljice kot celote.

Bežen retrospektiven pogled na obravnavane vire nam pokaže, da mnogi od pravljичnih motivov izvirajo iz različnih socialnih institucij, med katerimi ima posebno mesto posvetitveni obred. Dalje vidimo, da veliko vlogo igrajo predstave o onstranstvu, o potovanjih na oni svet. Ta ciklusa prinašata količinsko največ motivov. Poleg tega pa imajo nekateri motivi drugačen izvor.

Če naštejemo dobljene rezultate, ki smo jih razporedili po virih ali zgodovinskih ujemanjih, dobimo naslednjo sliko. Iz kompleksa posvetitve izvirajo naslednji motivi: odvedba ali izgon otrok v gozd ali ugrabitev otrok, ki jo zagreši gozdni duh, bajtica, zaobljuba, jagina pretepanje junakov, odsek prsta, kazanje navideznih znamenj smrti, jagina peč, razsekanje in oživiljenje, pogoltnenje in izbljuvanje, pridobitev čarobnega sredstva ali čarobnega pomočnika, travestizem, gozdni učitelj in učenje zvijač. Obdobje pred poroko, ki sledi posvetitvi, in moment vrnitve sta odražena v motivih velike hiše, pogrnjene mize v njej, lovcev, razbojnikov, sestrice, lepotic v krsti, lepotic v čudežnem vrtu in dvorcu (Psiha), v motivih packa, moža na ženini poroki, žene na moževi poroki, prepovedane shrambe in še nekaterih drugih.

Zaradi teh ujemanj lahko trdimo, da je cikel iniciacije najstarejša osnova pravljice. Vsi ti motivi, če jih vzamemo kot celoto, se lahko zlagajo v neskončno število najrazličnejših pravljic.

Drugi cikel, krog, ki razkriva ujemanje s pravljico, je cikel predstav o smrti; sem spadajo: ugrabitve deklet, ki jih zagrešijo zmaji, različice čudežnega rojstva, kot tudi vrnitev umrlega, odhod na pot z železno obutvijo idr., gozd kot vhod v drugo carstvo, junakov vonj, kropljenje vrat bajtice, jagina pogostitev, figura prevoznika-vodnika, dolga pot na orlu, konju, s čolnom itd., boj s stražarjem vhoda, ki hoče prišleka požreti, tehtanje na tehtnici, prihod v drugo carstvo in vsi njegovi rekviziti.

Če sestavimo ta ciklusa, dobimo skoraj vse osnovne komponente pravljice (ne pa čisto vseh). Teh dveh ciklusov ne moremo natančno razmejiti. Vemo, da so celotni obred iniciacije doživljali kot bivanje v deželi smrti, in nasprotno, umrli je doživljal vse tisto, kar je doživljal posvečevanec: dobil je pomočnika, srečal je govtalca itd.

Če si prestavljamo vse tisto, kar se je dogajalo s posvečevancem, in to povemo po vrsti, dobimo tisto kompozicijo, na kateri se gradi čarobna pravljica. Če povemo po vrsti vse tisto, kar se, kot so domnevali, dogaja z umrlim, pa spet dobimo isto jedro, toda z dodatkom tistih elementov, ki manjkajo na liniji omenjenih obredov. Oba ciklusa skupaj nam dasta že skoraj vse osnovne konstrukcijske elemente pravljice.

Kaj smo torej ugotovili? Ugotovili smo, da se kompozicijska enotnost pravljice ne skriva v kakšnih posebnostih človeške psihe in tudi ne v posebnosti umetniškega ustvarjanja, pač pa v zgodovinski stvarnosti preteklosti. To, kar zdaj pripovedujejo, so nekoč delali, uprizarjali, tisto, česar niso delali, pa so si predstavljali. Od teh dveh ciklusov prvi (obred) odmore prej kot drugi. Obreda ne izvajajo več, predstave o smrti pa živijo naprej, se razvijajo in se modificirajo že brez kakršnekoli povezave z danim obredom. Izginotje obreda je povezano z izginotjem lova kot edinega ali glavnega vira preživljanja.

Nadaljnje nastajanje sižeja si moramo na osnovi vsega tukaj povedanega predstavljati tako, da to jedro, potem ko se je izoblikovalo, vsrkava vase iz nove, poznejše stvarnosti, nekatere nove posameznosti ali zaplete. Po drugi strani pa novo življenje ustvarja nove žanre (novelistična pravljica), ki že zrastejo iz druge podlage kot zgradba in sižeji čarobne pravljice. Drugače povedano, razvoj poteka z naplastevanjem, z zamenjavami, z reinterpretacijo itd., po drugi strani pa z novotvorbami.

Tako motiv carskih otrok, zaprtih v temnico, izhaja iz običaja osamitve carjev, svečnikov in magov ter njihovih otrok. To je naplastevanje. Motiv umrlega očeta ali hvaležnega mrtveca, ki junaku podari konja, funkcionalno ustreza jagi, ki podari konja. Tukaj imamo pod vplivom kulta prednikov, se pravi poznejšega pojava, reinterpretacijo in deformacijo figure darovalca, z ohranitvijo funkcije obdaritve. Torej je treba vprašanje motivov, ki niso povezani s tema ciklusoma, o katerih smo govorili, reševati v vsakem primeru posebej. To se nanaša, denimo, na motiv junakove poroke in zasedbe prestola. V podobi carične po eni strani prepoznamo neodvisno žensko, nosilko rodu in totemistične magije. To je »car-deklica«. Dalje jo lahko vzporejamo s šamanovo nebesno ženo. Lahko jo vzporejamo tudi z vdovo ali hčerjo carja, ki ga ubije in odstavi naslednik.

Zelo težek za analizo se zdi ves krog motivov, povezanih s težkimi nalogami. Ne da se točno dokazati, da je pravljica tu ohranila običaj preizkušanja naslednikove magične moči. Toda po vrsti posrednih kazalcev to lahko trdimo z določeno mero verjetnosti.

V nadaljevanju ostaja ta zakon ohranitve zgradbe z zamenjavo likov neomajen, in po tej liniji poteka nadaljnji razvoj pravljice. Vsakdan in spremenjeno življenje sta vir, iz katerega pravljica črpa gradivo za zamenjavo. Tako se izkaže, da za beračico lahko prepoznamo jago babo, za enonadstropno hišo z balkonom možko hišo itd.

Ta sklep ne ustreza običajnim predstavam o pravljici. Navadno domnevajo, da so v pravljico vpleteni posamezni predzgodovinski elementi, pravljica kot celota pa je produkt »svobodnega« umetniškega ustvarjanja. V resnici pa vidimo, da je čarobna pravljica sestavljena iz elementov, ki izvirajo iz pojavov in predstav predrazredne družbe.

2. PRAVLJICA KOT ŽANR

Razkrili smo vire posameznih motivov. Ugotovili smo, da tudi njihova povezanost in zaporednost nista naključna pojava. S tem pa še ni pojasnjeno dejstvo nastanka čarobne *pravljice* kot take.

Kakšna je najstarejša stopnja pripovedovanja? Vemo že, da so ob iniciaciji mlajšim nekaj pripovedovali. Ampak kaj?

Ujemanje zgradbe mitov in pravljic s tistim zaporedjem dogodkov, ki so se odvijali ob posvetitvi, nas navaja na misel, da so pripovedovali prav tisto, kar se je s fantom dogajalo, toda tega niso pripovedovali o njem, temveč o predniku, osnovatelju rodu in običajev, ki se je na čudežen način rodil in nekaj časa preživel v carstvu medvedov, volkov idr., prinesel od tam ogenj, magične plesе (prav tiste, ki so jih učili plesati fanta) itd. Spočetka so te dogodke bolj pogojno dramsko uprizarjali kot pripovedovali. Bili so predmet likovne umetnosti. Rezbarije in ornamente številnih ljudstev je nemogoče razumeti, ne da bi poznali njihove legende in »pravljice«. Posvečevancu se je tu razkrival smisel tistih dogodkov, ki jih je doživljal na svoji koži. Zgodbe so ga enačile s tistim, o katerem so pripovedovali. Zgodbe so bile del kulta in tabuirane. Prepoved širjenja teh zgodb je drug argument v prid domnevi, da so pripovedovali nekaj takega, kar je bilo neposredno povezano z obredom.

Na žalost je velika večina zbornikov zgodb tako imenovanih prvobitnih ljudstev sestavljena samo iz besedil. Ničesar ne vemo o razmerah, v katerih so jih pripovedovali, o okoliščinah, ki so zgodbe spremljale, itd. So pa tudi izjeme. V nekaterih primerih zbiralci ne navajajo le besedil, temveč tudi nekatere podrobnosti o tem, kako te zgodbe funkcionirajo v kontekstu.

Zelo popolno pričevanje o tem, kako dojemajo tovrstne pravljice, nam daje Dorsey v uvodu k svojemu zborniku *Tradicije plemen Skidi-Pawnee (Traditions of the Skidi-Pawnee)* (Dorsey 1904). Pripoveduje o številnosti ceremonij in plesov, med drugim tudi o ceremoniji predaje svetih zavojčkov. To so neke vrste amuleti. Hranijo

jih v hiši, in predstavljajo svetinjo. Od njih so odvisni vsakršno blagostanje, sreča pri lovu itd. Njihova vsebina je različna: v njih so peresa, žitna zrna, listi tobaka itd. Skratka, v njih prepoznamo prototip naših »čarobnih darov«. »Vsake take ceremonije in vsakega plesa ni spremljal le ustrezen ritual, temveč tudi zgodba o njegovem izvoru«, pravi Dorsey. Z zgodbami o izvoru teh amuletov so mišljene, kot to pokaže zbornik, pripovedi o tem, kako je, denimo, prvi lastnik tega zavojčka odšel v gozd, tam srečal bivola, ki ga je odpeljal v kraljestvo bivolov, in tam je dobil ta amulet, naučili so ga plesov in nato se je vrnil, naučil vse to ljudi in postal poglavar. Take zgodbe »so bile navadno osebna last nosilca ali lastnika zavojčka ali plesa in so se praviloma pripovedovale takoj po obredu ali med prenosom lastništva zavojčka ali ceremonije naslednjemu lastniku.« Zgodba je torej del rituala, obreda, vezana je nanj in na tisto osebo, ki postaja lastnik amuleta. Zgodba je neke vrste besedni amulet, sredstvo magičnega vplivanja na okolico. »Torej je bila vsaka od teh zgodb ezoterična ... Zato tudi z veliko težavo dobimo kaj podobnega etnološki zgodbi (origin myth) kot celoti« (Dorsey 1904, XXI).

V tem pričevanju sta pomembna dva vidika. Prvič, kot smo že omenili, zgodbe funkcionirajo skupaj z ritualom in sestavljajo njegov neločljiv del. Drugič tu stojimo ob izvoru pojava, ki je bil izsleden vse do naših dni, in sicer prepovedi pripovedovanja. Vzrok za prepoved in spoštovanje prepovedi ni bila etiketa, pač pa magične funkcije, ki sta jih vsebovala zgodba in akt pripovedovanja. »Ob pripovedovanju (pripovedovalec) odda del svojega življenja, s tem ga približa koncu. Tako je človek srednjih let nekoč vzkliknil: »Ne morem ti povedati vsega, kar vem, ker še ne nameravam umreti.« Ali, kot se je izrazil star vrač: »Vem, da so moji dnevi šteti. Moje življenje ni več koristno. Ni razloga, zakaj ne bi povedal vsega, kar vem« (Dorsey 1904, XXII).

K prepovedim se bomo še vrnil, za zdaj pa si oglejmo še povezavo takih zgodb z obredom. Lahko bi ugovarjali, da je pojav, o katerem pripoveduje Dorsey, posamezen, krajeven pojav. Očitno to tako razume tudi sam Dorsey, saj ne navaja primerjalnega gradiva. Vendar to ne drži. Resda povezava zgodbe z obredom tu ne more biti strogo *dokazana*. To povezavo je treba *prikazati* na zelo obsežnem gradivu. Tu se lahko sklicujemo na Boasov zbornik indijanskih povesti ter na njegovo raziskavo o socialni organiziranosti in skrivnih zvezah pri plemenu Kvakiutl. Zbornik vsebuje samo besedila. S stališča tradicionalne folkloristike so to »indijanske verzije« ali »variete« številnih pravljic in motivov, ki so znani v Evropi. Dobimo vtis, da so to umetniške zgodbe in nič več. Stvar pa se popolnoma spremeni, takoj ko se začnemo seznanjati ne le z besedili, pač pa tudi s socialno organiziranostjo vsaj enega od plemen. Ta besedila nenadoma zagledamo v popolnoma novi luči. Ugotovimo, kako tesno so povezana s celotno ureditvijo življenja tega plemena, tako da niti obredi niti plemenske institucije niso razumljivi brez zgodb, »legend«, kot jim pravi Boas, in nasprotno: zgodbe postanejo razumljive šele iz analize socialnega življenja, ne le,

da so njegove sestavine, temveč so v očeh plemena tudi eden od pogojev za življenje, skupaj z rodnimi in amuleti, in varujejo in stražijo jih kot največjo svetinjo. »Miti so dobesedno najdragocenejši zaklad plemena. Spadajo prav v jedro tistega, kar plemena časti kot svetinjo. Najpomembnejše mite poznajo zgolj starci, ki goreče varujejo njihovo skrivnost ... Stari varuhi teh skrivnih znanj ždijo v vasi, nemi kot sfinge, in odločajo, do kakšne mere lahko brez nevarnosti zaupajo znanje prednikov mlademu rodu ter v katerem trenutku se lahko ta predaja skrivnosti izkaže za najbolj plodno ...« (Lévy-Bruhl 1935, XV). Miti niso samo sestavni deli življenja, so deli vsakega posameznega človeka. Vzeti človeku zgodbo pomeni vzeti mu življenje. Mitu so tukaj imanentne proizvodne in socialne funkcije, in to ni posamezen pojav, to je zakon. Razkritje bi mit oropalo njegove svete narave, obenem pa tudi njegove magične ali, kot pravi Lévy-Bruhl, »mistične« moči. Plemena, ki bi izgubila mite, ne bi mogla preživeti.

V nasprotju s pravljico, ki je po vsebini sižeja relikvija, imamo tu živo povezavo s celotno stvarnostjo ljudstva, s proizvodnjo, s socialno ureditvijo in verovanji. Živali, ki jih je srečal junak ali prednik posvečevanca, so bile upodobljene na stebrih; predmete, omenjene v tem izročilu, so nosili ali si jih oblekli med plesi; s plesi so predstavljali medvede, sove, vrane in druge živali, ki so posvečevanca oskrbele z magično močjo, itd.

Tukaj navedeni gradiva in preudarki dajejo odgovor na vprašanje, kako nastane mit določene kategorije, kljub temu pa ne pojasnijo, kako nastane naša pravljica.

V prvem poglavju smo ugotovili, da pravljica ni pogojena s tisto ureditvijo, v okviru katere funkcionira. Zdaj to lahko nekoliko preciziramo. Siže in zgradba čarobne pravljice sta pogojena z rodovno ureditvijo na tisti stopnji njenega razvoja, na kateri so bila ameriška plemena, ki so jih raziskovali Dorsey, Boas idr. in smo jih vzeli za primer. Tu vidimo neposredno ujemanje med bazo in nadgradnjo. Nova socialna funkcija sižeja in njegova čisto *umetniška* uporaba sta povezani z izginjanjem ureditve, ki ga je ustvarila. Na zunaj se začetek tega procesa, procesa prerajanja mita v pravljico, izraža v odcepitvi sižeja in akta pripovedovanja od rituala. Trenutek te odcepitve od obreda je začetek zgodovine pravljice, medtem ko njen sinkretizem z obredom predstavlja njeno predzgodovino. Do te odcepitve je lahko prišlo bodisi po naravni poti, kot zgodovinska nujnost, bodisi so jo umetno pospešili Evropejci, ki so Indijance pokristjanjevali in nasilno preseljevali cela plemena na druga, slabša ozemlja, ali pa zaradi sprememb v načinu življenja, v načinu proizvodnje itd. Tudi Dorsey je že opazil to odcepitev. Ne pozabimo, da Evropejci gospodarijo v Ameriki že prek petsto let in da imamo tu pogosto zgolj odraz prvotnega položaja, imamo že njegov razkroj, okruške, bolj ali manj jasne sledove. »Seveda ti miti o izvoru zavojčkov in plesov ne ostanejo vedno izključna last vračev; najdejo pot tudi do navadnih ljudi, kjer s pripovedovanjem izgubijo marsikaj od svojega prvotnega pomena. Tako v postopnem procesu kvarjenja dosežejo točko, ko jim ne pripisujejo več nobenega

pomena in jih pripovedujejo tako, kot se pripovedujejo pravljice» (Dorsey 1904, XXII). Proces odcepitev od obreda Dorsey imenuje kvarjenje. Vendar pravljica, ki je že izgubila religiozne funkcije, sama po sebi ni nekaj degradiranega v primerjavi z mitom, iz katerega je izšla. Nasprotno, osvobodena vezi religioznih konvencij se pravljica prebije na svobodni zrak umetniškega ustvarjanja, ki ga ženejo že drugi socialni faktorji, in začne živeti polnokrvno življenje.

To ne pojasnjuje le izvora sižeja z vidika njegove vsebine, pač pa tudi izvor čarobne pravljice kot umetniške zgodbe.

Ponavljamo, da tega položaja v resnici ni mogoče *dokazati*; lahko bi ga prikazali na obsežnem gradivu, tega pa tu ne moremo storiti. Vseeno nas pri tem obhaja še neki dvom. Govorimo samo o čarobnih pravljicah. Menili smo, da jih lahko izdvojimo izmed drugih in jih proučujemo samostojno. Ta stik smo pretrgali, in zdaj, ob koncu dela, ga moramo spet vzpostaviti, saj proučevanje drugih žanrov lahko spremeni našo predstavo o tem, kako se je sestavljala čarobna pravljica.

Ogledali smo si obrede in mite tako imenovanih prvobitnih ljudstev in jih navezali na sodobne pravljice, nismo pa proučili pravljic teh ljudstev, nismo upoštevali možnosti umetniške tradicije *od samega začetka*.

Čeprav sižejev, ki niso povezani s čarobno pravljico, tu nismo proučevali, mislimo, da imajo poleg čarobnih tudi mnogi drugi sižeji (denimo živalske pravljice) enak izvor. To bi lahko dokazale posebne monografije, posvečene tem žanrom, tukaj tega ne moremo. Proučevanje zbornikov indijanskih pravljic nas pripelje do sklepa, da je vse to ritualno gradivo in da torej pravljica v našem smislu te besede tu še ni znana. Tako stališče se folkloristu zdi neprepričljivo, toda narodopisci, ki ne poznajo le besedil, dopuščajo možnost takega položaja. Neuhauss ga je opazil v nekdanji nemški Novi Gvineji. »Poznajo samo legende: neznane so jim pravljice in basni. Zgodbe, ki se nam zdijo pravljicne, so zanje prav take legende kot druge« (Neuhauss 1911, 3, 161). Tudi Lévy-Bruhl meni, da je ta položaj jasen, in ta pričevanja navaja kot dokaze (Lévy-Bruhl 1935, XX). To lahko potrdi tudi analiza živalskih pravljic. Tako imajo, na primer, v Severni Ameriki posebno kategorijo pravljic o »kojotu«. To so zabavne zgodbe o kojotovih norčijah. Indijanci plemena Skidi o njem pravijo: »Kojot je sijajen fant. Vse stvari pozna, ne da se ugnati. Poleg tega je poln fantastičnih domislic in izredno prebrisan, zelo težko ga je premagati in redko je dokončno poražen« (Dorsey 1904, XXII). Toda te »pravljice« pripovedujejo, *kadar jih čaka kakšen podvig*, in kojotova spretnost naj bi prešla na pripovedovalca. Tisto, kar trdimo za ameriško folkloro, Bogoraz opaža tudi v korjaško-kamčadalski folklori. »Korjaško-kamčadalska folkloro ima zabavno, posmehljivo naravo. O krokarju Kuhtu pripovedujejo veliko čudnih in smešnih zgodb: kako se je vojskoval z mišjimi dekleti, kako je zažgal lastno hišo idr. Kuht nastopa enkrat v podobi človeka, spet drugič v podobi krokarja. Folkloro je do njega popolnoma nespoštljiva. Obenem pa je Kuht tudi Krokar stvarnik, ki

je *ustvaril nebo in zemljo*. Kuht je ustvaril človeka, pridobil zanj ogenj, nato mu je podaril zveri za lov« (Bogoraz–Tan 1936). Tisto, kar ima Bogoraz za nespoštljivost, se v resnici lahko izkaže za navdušenje nad krokarjevo zvijačnostjo, kot to navaja Dorsey. Vsekakor v primeru, če je krokar, o katerem pripovedujejo take zabavne šale, stvarnik neba in zemlje, in če te zgodbe pripovedujejo pred lovom, tudi tu ni nobenega dvoma o sakralni naravi zgodbe, in to le še podkrepi misel, da imajo sakralno naravo tudi druge pravlјice, ne le čarobne. Saj posvetitev še zdaleč ni bila edini obred, imeli so še sezonske lovske in poljedelske obrede ter celo vrsto drugih obredov, in vsak od njih je lahko imel svoj mit o izvoru (origin myth). Povezava teh obredov z miti in povezava obojih s pravlјico sploh še ni raziskana. Za razjasnitev tega vprašanja bi bilo treba podrobno raziskati sestavo folklore predrazrednih ljudstev. S tem pa bi zašli predaleč, in za naše namene ni neposredne potrebe po tem.

Iz vsega povedanega se vidi, da se že zelo zgodaj začne »profanacija« svete zgodbe (pod »profanacijo« razumemo preobrazbo svete zgodbe v profano, se pravi ne duhovno, ne ezoterično, temveč umetniško). To tudi je trenutek rojstva pravlјice. Ni pa mogoče ločiti, kje se konča sveta zgodba in se začne pravlјica. Kot je pokazal Dmitrij Zelenin v svojem delu *Religiozno-magična funkcija čarobnih pravlјic* (Zelenin 1934), so se prepovedi pripovedovanja in pripisovanje pravlјicam magičnega vpliva na lov ohranile do naših dni celo pri kulturnih ljudstvih. To nam je znano tudi o vogulskih in marijskih pravlјicah itd. Toda vse to so relikti, ostanki. Nasprotno pa je indijanska pravlјica skoraj v celoti sveta zgodba, mit, toda tudi tukaj se začanja njeno ločevanje od obreda, in v njej so vidni zametki čisto umetniške zgodbe, kakršna je tudi sodobna pravlјica.

Tako je pravlјica od zgodnejših obdobij prevzela njihovo socialno in ideološko kulturo. Vendar bi bilo napačno trditi, da je pravlјica edina naslednica religij. Tudi religija sama po sebi se je spreminjala in vsebuje izjemno stare relikte. Vse predstave o onstranstvu in usodi umrlih, ki so se razvile v Egiptu, Grčiji in pozneje v krščanstvu, so nastale veliko prej. Omeniti moramo tudi šamanizem, ki je prav tako vsrkal vase marsikaj iz predzgodovinskih obdobij, ohranjenih v pravlјici.

Če bi zbrali zgodbe šamanov o njihovih kamlanjih, o tem, kako se je šaman odpravil iskat dušo na oni svet, kdo mu je pri tem pomagal, kako je potoval tja itd., ter jih primerjali s popotovanjem ali poletom pravlјičnega junaka, bi našli ujemanje. Za posamezne elemente smo ga že izsledili, pa tudi celota bi se ujemala. To pojasnjuje enotnost zgradbe mita, zgodbe o potovanju v onstranstvo, šamanove zgodbe, pravlјice, pozneje pa tudi pesnitve, biline in junaške pesmi. Ob pojavu fevdalne kulture postanejo elementi folklore last vladajočega razreda, na osnovi te folklore nastajajo ciklusi junaških povesti, kakršne so *Tristan in Izolda*, *Pesem o Nibelungih* itd. Drugače povedano, gibanje poteka od spodaj navzgor, ne pa od zgoraj navzdol, kot to trdijo nekateri teoretiki.

Tukaj podajamo zgodovinsko razlago tistega pojava, ki so ga vedno imeli za težko razložljivega, pojava podobnosti folklornih sižejev po vsem svetu. Ta podobnost je dosti širša in globlja, kot je videti na prvi pogled. Niti teorija migracij niti teorija enotnosti človeške psihe, ki jo zagovarja antropološka šola, ne moreta rešiti tega problema. Problem reši zgodovinsko proučevanje folklorne v povezavi s proizvodnjo materialnega življenja.

Izkazalo se je, da je problem, ki je veljal za tako težkega, kljub vsemu rešljiv. Toda vsak rešen problem takoj sproži nove probleme. Folkloro lahko proučujemo v dveh smereh: v smeri proučevanja podobnosti pojavov ter po liniji proučevanja razlik. Folklor, zlasti pa pravljica, ni le enolika, ob svoji enolikosti je tudi izredno bogata in raznovrstna. Proučevanje te raznovrstnosti, proučevanje posameznih sižejev se zdi težje od proučevanja kompozicijske podobnosti. Če se bo tukaj predlagana rešitev res izkazala za pravilno, se bo mogoče po novem lotiti proučevanja posameznih sižejev ter problema njihove interpretacije in njihove zgodovine.

BIBLIOGRAFIJA

- Aarne, A. *Die magische Flucht*. Helsinki, 1930. (FFC 92)
- Aarne, A. *Verzeichnis der Märchentypen*. Helsinki, 1911. (FFC 3)
- Abhazskie skazki (Abhaške pravljice)*. Suhumi, 1935.
- Achelis, T. *Die Religionen der Naturvölker im Umriß*. Berlin, Leipzig, 1919.
- Afanasjev, A. N. *Narodnye russkie skazki v treh tomah (Ruske ljudske pravljice v treh zvezkih)*. Podgotovka teksta, predislovie i primečanja V. Ja. Proppa (Priprava besedila, predgovor in opombe Vladimirja Jakovljeviča Proppa). Moskva, 1957 (v besedilu knjige v oklepajih niso navedene strani, temveč številke pravljic).
- Afanasjev, A. N. *Ruske pravljice*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2007. (Veliki pravljicarji). Prevedla Lijana Dejak.
- Amélineau, É. Un évêque de Keft au VII^e siècle. V: *Mémoires de l'Institut Égyptien* 2, 1889; str. 261–424.
- Ankermann, B. Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika. V: *ZfE* 47, 1915; str. 114–180.
- Anohin, A. V. *Materialy po šamanstvu u altajcev (Gradivo o šamanizmu pri Altajcih)*. V: *Zb. ANM*, 4, 2. Leningrad, 1924.
- Anučin, D. N. Sani, lad'ja i koni, kak prinadležnosti pohoronnogo obrjada (Sani, barka in konji kot pritikline pogrebnege obreda). V: *Drevnosti. Trudy Moskovskogo arheologičeskogo obščestva* 14 (*Starine. Dela Moskovskega arheološkega društva* 14), 1890; str. 81–226.
- Aufhauser, J. B. *Das Drachenzwunder des heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung*. Leipzig, 1911.
- Azadovski, M. K. *Verhnelenskie skazki (Pravljice ob zgornjem toku Lene)*. Leningrad, 1938.
- Baumgartner, W. Jephthas Gelübde Jud. 11; str. 30–40. V: *ARW* 18, 1915; str. 240–249.
- Bédier, J. *Les fabliaux*. Pariz, 1893.
- Beludžskie skazki, sobrannye I. I. Zarubinyim (Beluške pravljice, ki jih je zbral Ivan Ivanovič Zarubin)*. Leningrad, 1932.
- Best, E. *The Maori as he was*. Wellington, 1924.
- Boas, F. *Indianische Sagen von der nord-pacifischen Küste Amerikas*. Berlin, 1895.
- Boas, F. The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians. V: *Report of the U. S. National Museum for 1895*. Washington, 1897; str. 311–738.
- Bogoraz-Tan, V. G. Mif ob umirajuščem i voskresajuščem zveri (Mit o divji živali, ki umre in vstane od mrtvih). V: *Hudožestvennyj fol'klor 1 (Umetniška folklor 1)*. Moskva, 1926; str. 66–71.

- Bogoraz-Tan, V. G. Osnovnye tipy fol'klora Severnoj Evrazii i Severnoj Ameriki (Glavni tipi folklore v Severni Evraziji in Severni Ameriki). V: *SF* 4–5, 1936; str. 29–50.
- Boldirjev, A. V. Religija drevnegrečeskikh morehodov (Religija starogrških pomorščakov). V: *Religija i obščestvo (Religija in družba)*. Leningrad, 1926; str. 144–167.
- Bölsche, W. *Drachen*. Stuttgart, 1929.
- Bolte, J., Polivka, G. *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*. Bd. 1–5. Leipzig, 1913–1932.
- Bousset, W. Die Himmelsreise der Seele. V: *ARW* 4, 1901; str. 136–169, 229–273.
- Breasted, J. H. *Development of religion and thought in Ancient Egypt*. London, 1912.
- Brinton, D. G. The folk-lore of Yucatan. V: *FLJ* 1, 1883; str. 244–256.
- Budge, E. A. W. *The Babylonian legends of the creation and the fight between Bel and the dragon*. London, 1921.
- Budge, E. A. W. *The book of opening the mouth*. Vol. 1.2. London, 1909.
- Budge, E. A. W. *The book of the dead; an English translation of the Theban recension*. Vol. 1–3. London, 1909.
- Burger, F. *Unter den Kannibalen der Südsee*. Dresden, 1923.
- Buschan, G. *Die Sitten der Völker*. Bd. 1.2. Stuttgart usw., 1914–1915.
- Codrington, R. H. *The Melanesians*. Oxford, 1891.
- Cosquin, E. G. *Études folkloriques*. Pariz, 1922.
- Cunow, H. *Ursprung der Religion und des Gottesglaubens*. Berlin, 1913.
- Cushing, F. H. *Zuñi folk tales*. New York, London, 1901.
- Černecov, V. N. *Vogul'skie skazki: Sbornik fol'klora naroda mansi (vogulov) (Vogulske pravljice: Zbornik folklore ljudstva Mansi (Vogulov))*. Leningrad, 1935.
- Dieseldorff, E. P. Kunst und Religion der Mayavölker im alten und heutigen Mittelamerika. V: *ZfE* 57, 1925; str. 1–45.
- Dieterich, A. *Mutter Erde*. Leipzig, Berlin, 1925.
- Dieterich, A. *Nekyia*. Leipzig, 1893.
- Direnkova, N. P. Polučenie šamanskogo dara po vozzrenijam tureckih plemën (Prejetje šamanskega daru po nazorih turkotatarskih plemen). V: *Zb. ANM* 9, 1930; str. 267–293.
- Dobrovolski, V. N. *Smolenskij étnografičeskij sbornik (Smolenski narodopisni zbornik)*. Sankt Peterburg, 1891. (*Zapiski*, zv. 20)
- Dolganskij fol'klor (Dolganska folklor)*. Predgovor, besedila in prevodi A. A. Popova. [Leningrad], 1937.
- Dorsey G. A. *Traditions of the Skidi-Pawnee*. Boston, New York, 1904.

- Dorsey, G. A.; Kroeber A. L. *Traditions of the Arapaho*. Chicago, 1903.
- Drjagin, N. M. Ljubovnye motivy nartovskogo èposa gorcev Severnogo Kavkaza (Ljubezenski motivi v nartskem epu gorjanov Severnega Kavkaza). V: *Tristan in Izolda*. Leningrad, 1932; str. 189–199.
- Edda*. *Die Edda*. Übertragen von Felix Grenzmer. Düsseldorf, Köln, 1982.
- Edda*: iz staroislandskega epa. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2004. (Kondor) Prevedla Bogdan Gjud in Silvin Košak.
- Egipčanska knjiga mrtvih*. Šmarješke toplice: Stella, 2003. Prevod iz angleščine Jasmina Herceg.
- Ehrenreich, P. *Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen der alten Welt*. V: *ZfE* 37. Berlin, 1905., Suppl.
- Elkin, A. P. The rainbow-serpent myth in North-West Australia. V: *Oceania* 1, 1930/31; str. 349–352.
- Engels, F. Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und der Staats. V: *MEW* Bd. 21. Berlin/Ost, 1962; str. 25–173.
- Engels, F. Brief an Conrad Schmidt vom 27. Okt. 1890. V: *MEW* Bd. 37. Berlin/Ost, 1967; str. 488–495.
- Engels, F. Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. V: *MEW* Bd. 20. Berlin/Ost, 1968a; str. 1–303.
- Engels, F. Dialektik der Natur. Notizen und Fragmente. V: *MEW* Bd. 20. Berlin/Ost 1968b; str. 456–570.
- Engels, F. *Gospoda Evgena Dühringa prevrat v znanosti (»Anti-Dühring«)*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1958.
- Ep o Gilgamešu*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1978. Prevedel Mirko Avsenak.
- Francov, J. P. Drevneegipetskie skazki o verhovnyh žrecah (Staroegipčanske pravljice o vrhovnih svečeniških). V: *SF* 2-3, 1935 [1936]; str. 159–231.
- Frazer, J. G. *The belief in immortality and the worship of the dead*. Vol. 1–3. London, 1913–1924.
- Frazer, J. G. *The fear of the dead in primitive religion*. Vol. 1. London, 1933.
- Frazer, J. G. *The golden bough*. Pt. 2. *Taboo and the perils of the soul*. Pt. 3 *The dying god*. London, 1911.
- Frazer, J. G. *Zlata veja*. Ljubljana: Nova revija, 2001. (Hieron). Prevedel Uroš Kalčič.
- Freidenberg, O. M. *Poètika sjužeta i žanra (Poetika sižeja in žanra)*. Leningrad, 1936.
- Freidenberg, O. M. Sjužet Tristana i Isol'dy v mifologemah ègejskogo otrezka Sredizemnomor'ja (Siže Tristana in Izolde v mitologemih egejskega dela Sredozemlja). V: *Tristan in Izolda*. Leningrad, 1932; str. 91–114.
- Frobenius, L. *Das Zeitalter des Sonnengottes*. Berlin, 1904.

- Frobenius, L. *Die Masken und Geheimbünde Afrikas*. Halle, 1898 a.
- Frobenius, L. *Die Weltanschauung der Naturvölker*. Weimar, 1898 b.
- Fülleborn, F. *Das deutsche Njassa- and Ruwuma-Gebiet*. Textband. Berlin, 1906.
- Gayton, A. H. The Orpheus myth in North America. V: *Journal of American Folk-Lore* 48, 1935; str. 263–293.
- Gennep, A. van. *Les rites de passage*. Pariz, 1909.
- Gennep, A. van. *Mythes et légendes d'Australie*. Pariz, 1905.
- Geseriada. *Skazanija o milostivom Geser Mergenhane, iskorenitele desjati zol v desjati stranah sveta (Povesti o milostljivem Geserju Mergen kanu, izkoreninjevalcu desetih zel v desetih deželah sveta)*. Prevod, predgovor in komentarji S. A. Kozina. Moskva, Leningrad, 1935.
- Gressmann, H. *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*. Bd. 1. Texte. Tübingen, 1909. 2. Auflage Berlin, Leipzig, 1926.
- Grimm, Brüder. *Kinder- und Hausmärchen*. Bd. 1–2. Kassel (2. Ausgabe), 1819.
- Grimmove pravljice*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1993. Prevedla Polonca Kovač.
- Gubernatis, A. de. *Zoological mythology*. Vol. 1.2. London, 1872.
- Güntert, H. *Kalypso*. Halle, 1919.
- Gutmann, B. Die Opferstätten der Wadschagga. V: *ARW* 12, 1909; str. 83–100.
- Haerberlin, H.; Günther, E. Ethnographische Notizen über die Indianerstämme des Puget-Sundes. V: *ZfE*, 1924; str. 1–74.
- Hahn, E. *Demeter und Baubo*. Lübeck, 1897.
- Hahn, J. G. v. *Griechische and albanesische Märchen*. 1. Leipzig, 1864.
- Hambly, W. D. *Serpent worship in Africa*. Chicago, 1931.
- Hambruch, Paul. *Südseemärchen*. Jena, 1921.
- Hartland E. S. The forbidden chamber. V: *FLJ* 3, 1885; str. 193–242.
- Hartland E. S. *The legend of Perseus*. Vol. 1–3. London, 1894–1896.
- Haruzin, N. N. *Russkie lopari (Ruski Samiji)*. Moskva, 1890.
- Haruzin, N. N. *Ėtnografija (Narodopisje)*, izd. IV. *Verovanija (Verovanja)*. Sankt Peterburg, 1905.
- Hermes, G. Der Zug des gezähmten Pferdes durch Europa. V: *Anthropos* 32, 1937; str. 105–146.
- Hertel, J. *Die arische Feuerlehre*. T. 1. Leipzig, 1925.
- Hertel, J. *Indische Märchen*. Jena, 1921.
- Holland, R. Zur Typik der Himmelfahrt. V: *ARW* 23, 1925; str. 207–220.
- Homer. *Homerische Hymnen griechisch und deutsch*. München, 1970.

- Howey, M. O. *The horse in magic and myth*. London, 1923.
- Hudjakov, I. A. *Verhojanskij sbornik (Verhojanski zbornik)*. Jakutsk, 1890. [*Zapiski Vostočno-Sibirskogo otdelenija Russkogo geografičeskogo obščestva po ètnografii*, t. 1, vyp. 3 (*Zapiski vzhodnosibirskega oddelka Ruskega zemljepisnega društva s področja narodopisja*, zv. 1, 3. izd.).]
- Hudjakov, M. G. Kul't konja v Prikam'i (Kult konja v Prikamju). V: *Iz istorii dokapitalističeskikh formacij: Sbornik statej k 45-letiju naučnoj dejatel'nosti N. Ja. Marra (Iz zgodovine predkapitalističnih formacij: Zbornik člankov ob 45-letnici znanstvene dejavnosti Nikolaja Jakovljeviča Marra)*. Moskva, Leningrad, 1933; str. 251–280.
- Jacoby, A. Zum Zerstückelungs- und Wiederbelebungs-wunder der indischen Fakire. V: *ARW* 17, 1914; str. 455–475.
- Javorski, J. A. *Pamjatniki galicko-russkoj narodnoj slovesnosti (Spomeniki galicijsko-ruskega ljudskega slovstva)*. Kijev, 1915, št. 27. (*Zapiski*, zv. 37, 1. izd.)
- Jensen, P. *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*. 1. Straßburg, 1906.
- Jeremias, A. *Hölle und Paradies bei den Babyloniern*. Leipzig, 1900.
- Jochelson, V. I. »Magičeskoe begstvo« kak obščerasprostranjonnyj skazočno-mifičeskij èpizod (»Magični beg« kot splošno razširjena pravljico-mitska epizoda). V: *Sbornik v čest' semidesjatiletija professora D. N. Anučina (Zbornik, posvečen sedemdesetletnici profesorja Dmitrija Nikolajeviča Anučina)*. Moskva, 1913.
- Josselin de Jong, J. P. B. de. Religionen der Naturvölker Indonesiens. V: *ARW* 30, 1933; str. 174–198, 360–382.
- Kagarov, J. G. Sostav i proishozhdenie svadebnoj obrjadnosti (Sestava in izvor poročnih obredov). V: *Zb. ANM* 8, 1929; str. 152–192.
- Kaibel, G. (Izdajatelj). *Inscriptiones Italiae et Siciliae*. Berlin, 1890. (*Inscriptiones Graecae*. 14)
- Karnauhova, I. V. *Skazki i predanija Severnogo kraja (Pravljice in izročilo Severne pokrajine)*. Moskva, 1934.
- Karsten, R. Die altperuanische Religion. V: *ARW* 25, 1927; str. 36–51.
- Kazanski, B. V. Antičnye aspekty sjužeta Tristana i Isol'dy (Antični vidiki sižeja Tristana in Izolde) V: *Tristan in Izolda*. Leningrad, 1932; str. 115–135.
- Kirby, W. F. The forbidden doors of the thousand and one nights. V: *FLJ* 6, 1887; str. 112–124.
- Kirpičnikov, A. I. *Svjatoj Georgij i Egorij Hrabryj; Issledovanie literaturnoj istorii hristianskoj legendy (Sveti Jurij in Jegorij Hrabri; Raziskava literarne zgodovine krščanske legende)*. Sankt Peterburg, 1879.
- Koch-Grünberg, Th. *Vom Roroima zum Orinoco*. 2. Mythen und Legenden der Taulipang- und Arekuna-Indianer. Berlin, 1916.
- Kohler, J. *Der Ursprung der Melusinsage*. Leipzig, 1895.
- Kretschmer, P. Das Märchen vom Blaubart. V: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 31, 1901; str. 62–70.

- Krickeberg, W. *Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca*. Jena, 1928.
- Kroeber, A. L. *Gros Ventre myths and tales*. New York, 1907c.
- Kroeber, A. L. Indian myths of South Central California. V: UCFAAE 4, 1907a; str. 167–225.
- Kroeber, A. L. The religion of the Indians of California. V: UCFAAE 4, 1907b; str. 319–356.
- Küster, E. *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*. Gießen, 1913.
- Lenin, V. I. *Leninskie sborniki* (Leninova zbrana dela).
- Lenin, V. *Filozofski zapisi*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1975. (Leninova beseda) Prevedel Božidar Debenjak.
- Lévy-Bruhl, L. *Das Denken der Naturvölker*. Wien, Leipzig, 1926.
- Lévy-Bruhl, L. *La mythologie primitive*. Pariz, 1935.
- Lévy-Bruhl, L. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Pariz, 1931.
- Leyen, F. von der. *Das Märchen*. Leipzig, 1925.
- Liljeblad, S. *Die Tobiasgeschichte und andere Märchen mit toten Helfern*. Lund, 1927.
- Lippert, J. *Die Kulturgeschichte in einzelnen Hauptstücken*. Abt. 2. Die Gesellschaft: Familie, Eigentum, Regierung und Gericht. Leipzig, Prag, 1886.
- Loeb, E. M. Tribal initiations and secret societies. V: UCFAAE 25, 1929; str. 249–288.
- Ludwig, A. (Prevajalec). *Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brahmana*. Bd. 1.2. Prag, Leipzig, 1876.
- Lurie, S. J. Dom v lesu (Hiša v gozdu). V: *Jazyk i literatura* 8 (*Jezik in književnost* 8), 1932; str. 159–195.
- Mackensen, L. *Der singende Knochen*. Helsinki, 1923. (FFC 49)
- Mähly, J. A. *Die Schlange in Mythos und Cultus der classischen Völker*. Basel, 1867.
- Malten L. Das Pferd im Totenglauben. V: *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts* 29, 1914; str. 179–255.
- Malten L. Der Raub der Kore. V: *ARW* 12, 1909; str. 285–312.
- Mannhardt, W. *Die Korndämonen*. Berlin, 1868.
- Mannhardt, W. *Roggenwolf und Roggenhund*. Danzig, 1866.
- Mannhardt, W. *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme*. Berlin, 1875. (Wald- und Feldkulte. T. 1.)
- Marr, N. J. »Lošad'«/»optica«, totem urarto-étrusskogo plemeni, i eščë dva ètapa v ego migracii (»Konj«/»optica«, totem urartsko-ètruščanskega plemena, in še dve etapi v njegovi migraciji). V: *Jafetičeskij sbornik (Jafetski zbornik)*, zv. 1. Petrograd, 1922; str. 133–136.
- Marr, N. J. *Sredstva peredviženija, orudija samozaščity i proizvodstva v doistorii (Prevozna sredstva ter orodja za samoobrambo in proizvodnjo v predzgodovini)*. V: *Izbrannye proizvedenija (Izbrana dela)*, 3. zv. Moskva, Leningrad, 1934; str. 123–151.

- Marr, N. J. (Izdajatelj). *Tristan i Isol'da* – zbornik stat'ej pod redakcijej N. Ja. Marra (*Tristan in Izolda* – zbornik člankov, ki jih je uredil N. J. Marr). Leningrad, 1932.
- Marx, K. Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort. V: *MEW* Bd. 13. Berlin/Ost 1969; str. 7–11.
- Marx, K., Engels, F. *Izbrana dela v petih zvezkih*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1976/77. Prevedli Božidar Debenjak, Dušan Kermavner, Nada Brglez.
- Maspero, G. *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*. Pariz o. J.
- Mathews, R. H. Some initiation ceremonies of the aborigines of Victoria. V: *ZfE* 37, 1905; str. 872–879.
- McConnel, U. The rainbow-serpent myth in North Queensland. V: *Oceania* 1, 1930/31; str. 347–349.
- Meier, J. Mythen und Sagen der Admiralitäts-Insulaner. V: *Anthropos* 2, 1907; str. 646–667, 933–941; 3, 1908; str. 193–206, 651–671; 4, 1909; str. 354–374.
- Meinhof, K. *Die Religion der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben*. Oslo, Leipzig, 1926.
- Minajev, I. P. *Indijske skazki i legendy, sobrannye v Kamaone v 1875 g. (Indijske pravljice in legende, zbrane v Kumaonu leta 1875)*. Sankt Peterburg, 1876.
- Moret, A. *Rois et dieux d'Égypte*. Pariz, 1922.
- Nansen, F. *Eskimoleben*. Leipzig, Berlin, 1903.
- Negelein, J. v. Die Volkstümliche Bedeutung der Weißen Farbe. V: *ZfE* 33, 1901a; str. 53–85.
- Negelein, J. v. Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult. 1–3. V: *ZVV* 11, 1901b; str. 406–420; 12, 1902; str. 14–25, 377–390.
- Negelein, J. v. Das Pferd in der Volksmedizin. V: *Globus* 80, 1901c; str. 201–204.
- Negelein, J. v. Die Reise der Seele ins Jenseits. V: *ZVV* 11, 1901d; str. 16–28, 149–158, 263–271.
- Negelein, J. v. Seele als Vogel. V: *Globus* 79, 1901e; str. 357–361.
- Negelein, J. v. *Das Pferd im arischen Altertum*. Königsberg, 1903.
- Neuhauss, R. *Deutsch Neu-Guinea*. 1–3. Berlin, 1911.
- Nevermann, H. *Admiralitäts-Inseln: Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908–1910*. Izdajatelj v. Thilenius. II. A. Bd. 3. Hamburg, 1934.
- Nevermann, H. *Masken und Geheimbünde in Melanesien*. Berlin, 1933.
- Nikiforov, A. I. Recenzija knjige *Kaiser und Abt* Walterja Andersona, Helsinki, 1923. V: *Izvestija otdelenija ruskogo jazyka i slovesnosti Akademii Nauk SSSR* 31 (*Bilten oddelka za ruski jezik in slovstvo Akademije znanosti ZSSR* 31), 1926; str. 353–361.
- Nikiforov, A. I. Pobeditel' zmeja: Iz severnorusskih skazok (Zmagovalec nad zmajem: iz severnorusskih pravljic). V: *SF* 4–5, 1936; str. 143–243.

- Nikiforov, A. I. *Skazočnye materialy Zaonež'ja, sobrannye v 1926 godu (Pravljíčna gradiva Zaonež'ja, zbrana leta 1926)*. Skazočnaja Komissija v 1926 g. Obzor Rabot (Pravljíčna komisija leta 1926. Pregled del). Leningrad, 1927.
- Nilsson, M. P. *Primitive Religion*. Tübingen, 1911.
- Nimuendajú Unkel, C. Sagen der Tembé- Indianer. V: *ZfE* 47, 1915; str. 281–301.
- Oldenberg, H. *Die Religion des Veda*. Berlin, 1894.
- Oldenburg, S. F. Fablo vostočnogo proishoždenija (Fabliau orientalskega izvora). V: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosvěšćenija (Revija Ministrstva za ljudsko prosveto)*, del CCXLV, 1903, št. 4, odd. II.
- Ončukov, N. J. *Severnye skazki (Severne pravljice)*. Sankt Peterburg, 1908. (*Zapiski*, zv. 33)
- Ovsjaniko-Kulikovski, D. N. *K istorii kul'ta ognja v èpohu Ved (K zgodovini kulta ognja v dobi Ved)*. Odesa, 1887.
- Pančatantra* v priredbi Krishne Dharme. Kranj: Damodar, 2007 ([Ljubljana]: Littera picta). Prevedla Simona Polše Zupan.
- Parkinson, R. *Dreißig Jahre in der Südsee*. Stuttgart, 1907.
- Pauly, A. F., Wissowa, G. *Pesni i skazki na Onežskom zavode (Pesmi in pravljice v Oneški tovarni)*. Petrozavodsk, 1937.
- Philpot, J. H. *The sacred tree*. London, 1897.
- Polivka, J. Čichám člověčinu — ruský dech, ruskou »kost«. V: *Národopisný Věstník Českoslovanský* 17, 1924; str. 3–19.
- Popov, A. A. Materialy po šamanstvu: Kul't bogini Aisyt u jakutov (Gradiva o šamanizmu: Kult boginje Aisit pri Jakutih). V: *Kul'tura i pis'mennost' Vostoka (Kultura in slovstvo Orienta)*. 3. del. Baku, 1928; str. 125–133.
- Popov, A. A. *Dolganskij fol'klor (Dolganska folklor)*. Leningrad, 1937.
- Potebnja, A. A. O mifologičeskom značenii nekotoryh obrjadov i poverij (O mitološkem pomenu nekaterih obredov in verovanj). V: *Čtenija v imperatorskom obščestve istorii i drevnostej rossijskich (Branja v carskem društvu za rusko zgodovino in starine)*, 1865, str. 85–232.
- Preuß, K. Th. *Die geistige Kultur der Naturvölker*. Leipzig, 1914.
- Preuß, K. Th. Religionen der Naturvölker Amerikas 1906–1909. V: *ARW* 14, 1911; str. 212–301.
- Propp, V. J. *Morfologija skazki (Morfologija pravljice)*. Leningrad, 1928.
- Propp, V. J. *Morfologija pravljice*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2005. Prevedla Lijana Dejak.
- Propp, V. J. Ritual'nyj smeh v fol'klоре: Po povodu skazki o Nesmejane (Ritualni smeh v folklori: Ob pravljici o Nesmejani). V: *Učěnye zapiski Leningradskogo Gosudarstvennogo Universiteta*. 46. Serija filologičeskih nauk, vyp. 3 (*Znanstveni zapiski Leningrajske državne univerze*. 46. serija filoloških znanosti, 3. izd.), 1939, str. 151–176.

- Propp, V. J. Transformacija volšebnih skazok (Transformacija čarobnih pravljic). V: *Sobranie trudov: Poëtika fol'klora (Zbrana dela: Poetika folklore)*. Moskva, 1998.
- Propp, V. J. K voprosu o proishozhdenii volšeboj skazki (Volšebnoe derevo na mogile) [K vprašanju o izvoru čarobne pravljice (Čarobno drevo na grobu)]. V: *Sovetskaja ètnografija 4 (Sovjetsko narodopisje 4)*, 1934, str. 128–152.
- Radcliffe-Brown, A. R. The rainbow-serpent myth in South-East Australia. V: *Oceania 1*, 1930/31; str. 342–347.
- Radermacher, L. *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*. Bonn, 1903.
- Radermacher, L. *Hippolytos und Thekla*. Wien, 1916 (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse 182, III).
- Radermacher, L. Walfischmythen. V: *ARW 9*, 1906; str. 248–252.
- Rank, O. *Der Mythos von der Geburt des Helden*. Leipzig, Wien, 1909.
- Ranke, K. *Die zwei Brüder*. Helsinki, 1934. (FFC 114).
- Rasmussen, K. *Grönlandsagen*. Berlin, 1922.
- Ratner-Sternberg, S. A. Muzejnye materialy po tlingitskomu šamanstvu (Muzejska gradiva o tlingitskem šamanizmu). V: *Zb. ANM 6*, 1927; str. 79–114.
- Raum, J. Die Religion der Landschaft Moschi am Kalimandjaro. V: *ARW 14*, 1911; str. 159–211.
- Reinach, S. La mort d'Orhée. V: *Ders., Cultes, mythes, religions*. 2, Pariz, 1906; str. 85–122.
- Reitzenstein, F. v. Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis in Glaube und Brauch der Natur- and Kulturvölker. V: *ZfE 41*, 1909; str. 644–683.
- Reitzenstein, R. Zwei hellenistische Hymnen. V: *ARW 8*, 1905; str. 167–190.
- Rigveda*, gl. Ludwig, A.
- Ristenko, A. V. *Novogrečeskaja obrabotka legendy o svjatom Georgii i drakone (Novogrška obdelava legende o svetem Juriju in zmaju)*. Odesa, 1909.
- Rohde, E. *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 1.2. Darmstadt, 1898.
- Roscher, W. H. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Leipzig, 1884.
- Sadovnikov, D. N. *Skazki i predanija Samarskogo kraja (Pravljice in izročilo Samarske pokrajine)*. Sankt-Peterburg, 1884. (*Zapiski*, zv. 12)
- Saintyves, P. *Les contes de Perrault et les récits parallèles*. Pariz, 1923.
- Samter, E. *Geburt, Hochzeit, Tod*. Leipzig, 1911.
- Seligman, C. G. in Brenda, Z. *The Veddas*. Cambridge, 1911.
- Siecke, E. *Drachenkämpfe*. Leipzig, 1907.
- Skazki i legendy tatar Kryma (Pravljice in legende krimskih Tatarov)*. Zapis besedila K. U. Useinova. Simferopol, 1936.

- Skazki M. N. Korgueva (*Pravljice Matveja Mihajloviča Korgujeva*). 1. knjiga. Zapiski Aleksandra Nikolajeviča Nečajeva. Petrozavodsk, 1939.
- Skazki narodov Vostoka (*Pravljice ljudstev Orienta*). Moskva, Leningrad, 1938.
- Skazki zulu (*Zulujske pravljice*). Predgovor, prevod in opombe I. L. Snegirjova. Moskva, Leningrad, 1937.
- Smirnov, A. M. *Sbornik velikoruskih skazok Arhiva Russkogo geografičeskogo občestva (Zbornik velikoruskih pravljic iz Arhiva Ruskega zemljepisnega društva)*. Izd. 1.2. Petrograd, 1917. (*Zapiski*, zv. 44)
- Smith, G. E. *The evolution of the dragon*. London, New York, 1919.
- Sokolov, B. M in J. M. *Skazki i pesni Belozerskogo kraja (Pravljice in pesmi Belozerske pokrajine)*. Moskva, 1915.
- Sofokles. *Tragödien und Fragmente griechisch und deutsch*. München, 1966.
- Spencer, B.; Gillen, F. J. *The native tribes of Central Australia*. London, 1899.
- Speranski, M. N. *Russkaja ustnaja slovesnost' (Rusko ustno slovstvo)*. Moskva, 1917.
- Struve, V. V. Ištar'-Isol'da v drevnevostočnoj mifologii (Ištar-Izolda v starovzhodni mitologiji). V: *Tristan in Izolda*. Leningrad, 1932; str. 49–70.
- Scheftelowitz, I. Das Fischsymbol in Judentum und Christentum. V: *ARW* 14, 1911; str. 1–53, 321–392.
- Schilling, J. in M. Religion und soziale Verhältnisse der Carios-Indianer. V: *ARW* 23, 1925; str. 278–297.
- Schmidt, W. Die geheime Jünglingsweihe der Karesau-Insulaner. V: *Anthropos* 2, 1907; str. 1029–1056.
- Steinen, K. von den. *Unter den Naturvölkern Zentralbrasilien*. Berlin, 1894.
- Stengel, P. Aides klytopolos (Had, slaven po konjih). V: *ARW* 8, 1905; str. 203–213.
- Sternberg, L. J. *Materialy po izučeniju giljackogo jazyka i fol'klora (Gradiva za proučevanje giljaških jezika in folklore)*, zv. 1., 1. del, Sankt Peterburg, 1908.
- Sternberg, L. J. *Pervobytnaja religija v svete ètnografii (Prvobitna religija v luči narodopisja)*. Leningrad, 1936. [Naučno–issledovatel'skaja asociacija Instituta narodov Severa CIK SSSR imeni P. G. Smidoviča. *Materialy po ètnografii*, t. IV (Znanstveno–raziskovalno združenje Inštituta ljudstev Severa pri Centralno–izvršnem komiteju ZSSR. *Narodopisna gradiva*, zv. IV)].
- Sternberg, L. J. Religija giljakov [Religija Giljakov (Nivhov)]. Prav tam, 1936; str. 31–50. (a)
- Sternberg, L. J. Kul't orla u sibirskih narodov (Kult orla pri sibirskih ljudstvih). Prav tam, 1936; str. 112–127. (b)
- Sternberg, L. J. Izbranničestvo v religii (Izbranost v religiji). Prav tam, 1936; str. 140–179. (c)
- Sternberg, L. J. Traur (Žalovanje). Prav tam, 1936; str. 204–207. (d)

- Sternberg, L. J. Èvoljucija religioznych verovanij (Evolucija religiozних verovanij). Prav tam, 1936; str. 241–531. (e)
- Schurtz, H. *Altersklassen und Männerbünde*. Berlin, 1902.
- Schweinfurth, G. *Im Herzen von Afrika*. Leipzig, 1918.
- Šklovski, V. B. *Teorija prozy (Teorija proze)*. Moskva, Leningrad, 1925.
- Tiha-Cereteli, M. G. Ženskij obraz mzhethunaqav gruzinskih skazok (Ženska podoba mzhethunaqav v gruzinskih pravljicah). V: *Tristan in Izolda*. Leningrad, 1932; str. 137–174.
- Tolstoj, I. I. Svjazannyj i osvoboždennyj silen (Zvezani in osvoboženi silen). V: *Pamjati akademika N. Ja. Marra (1864–1934) [V spomin na akademika Nikolaja Jakovljeviča Marra (1864–1934)]*. Moskva, Leningrad, 1938; str. 441–457.
- Tolstoj, I. I. Vozvraščenie muža v »Odisee« i ruskoj skazke (Moževa vrnitev v *Odiseji* in v ruski pravljici). V: *Oldenburg*. Leningrad, 1934; str. 509–523.
- Tolstoj, I. I. Neudačnoe vračevanie: Antičnaja parallel' k ruskoj skazke (Neuspešno zdravljenje: Antična vzporednica ruske pravljice). V: *Jazyk i literatura 8 (Jezik in književnost 8)*, 1932; str. 245–265.
- Tolstoj, I. I. Stat'i o fol'klore (Članki o folklori). Moskva, Leningrad, 1966.
- Tronski, I. M. Antičnyj mif i sovremennaja skazka (Antični mit in sodobna pravljica). V: *Oldenburg*. Leningrad, 1934; str. 523–534.
- Turajev, B. A. *Klasičeskij Vostok (Klasični Vzhod)*. Leningrad, 1924.
- Turajev, B. A. *Egipetskaja literatura (Egipčanska literatura)*. Moskva, 1920.
- Vergil. *Eneida*. Ljubljana: Mihelač, 1992. (Svetovni klasiki). Prevedel Fran Bradač.
- Veselovski, A. N. *Poètika (Poetika)*. Zv. II, 1. izd. Poètika sjužetov (Poetika sižejev). Sankt Peterburg, 1913. (Zbrana dela, 2. knjiga)
- Veselovski, A. N. Razyskanija v oblasti russkogo duhovnogo stiha. II. Svjatoj Georgij v legende, pesne i obrjade (Raziskave na področju ruskih ljudskih duhovnih pesmi. II. Sveti Jurij v legendi, pesmi in obredu). V: *Sbornik otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti AN (Zbornik oddelka za ruski jezik in slovstvo Akademije znanosti)*. Sankt Peterburg, 1880.
- Veselovski, A. N. Skazanija o krasavice v tereme i russkaja bylina o podsolnečnom carstve (Povesti o lepotici v zgornjih sobanah in ruska bilina o sončnem carstvu). V: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosvješčenija (Revija Ministrstva za ljudsko prosveto)*, 1878, str. 183–238.
- Veselovski, A. N. *Slavjanskije skazanija o Solomone i Kitovrase (Slovanske povesti o Salomonu in Kitovrasu)*. V: *Sobranie sočinenij (Zbrana dela)*, zv. 8, 1. izd. Petrograd, 1921.
- Veselovski, A. N. Sravnitel'naja mifologija i eë metod (Primerjalna mitologija in njene metode). V: *Sobranie sočinenij (Zbrana dela)*, zv. 16. Moskva, Leningrad, 1938; str. 83–128.
- Vikentjev, V. M. *Drevneegipetskaja povest' o dvuh brat'jah (Staroegipčanska povest o dveh bratih)*. Moskva, 1917.

- Volkov, R. M. *Skazka. Razyskanija po sjužetosloženiju narodnoj skazki (Raziskave na področju nastajanja sižeja ljudske pravljice)*. Zv. 1. Skazka velikoruskaja, ukraineskaja, beloruskaja (Velikoruska, ukrajinska in beloruska pravljica). [Odesa], 1924.
- Volšebnyj mertvec: Sbornik mongolo-ojrotskih skazok (Čarobni mrtvec: Zbirka mongolsko-ojrotskih pravljic)*. Prevod, predgovor in opombe Borisa Jakovljeviča Vladimircova. Petrograd, Moskva, 1923.
- Vordemfelde, H. Die Hexe im deutschen Volksmärchen. V: *Festschrift, Eugen Mogk zum 70. Geburtstag 19. Juli 1924*. Halle, 1924; str. 558–575.
- Warburg, A. A lecture on serpent ritual. V: *Journal of the Warburg Institute* 2, 1938/39; str. 277–292.
- Waser, O. Charon. V: *ARW* 1, 1898; str. 152–182.
- Webster, H. *Primitive secret societies*. New York, 1908.
- Weicker, G. *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*. Leipzig, 1902.
- Wellhausen, J. *Reste arabischen Heidentums*. Berlin, 1927.
- Werner, E. T. C. *Myths and legends of China*. London, 1924.
- Wiedemann, A. *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter*. Leipzig, 1900.
- Wilamowitz-Moellendorf, U. von. Die griechische Heldensage. V: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-Historische Klasse*, 1925; str. 41–62, 214–242.
- Wissowa, G. (Izdajatelj). *Pauly's Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung. Stuttgart, 1894–1980.
- Wundt W. *Völkerpsychologie*. Bd. 4. Mythos und Religion. T. 1. Leipzig, 1910.
- Zarubin, I. I. *Beludžskie skazki. (Beluške pravljice)*. Leningrad, 1932.
- Zelenin, D. K. *Kul't ongonov v Sibiri (Kult Ongonov v Sibiriji)*. Moskva, Leningrad, 1936.
- Zelenin, D. K. Religiozno-magičeskaja funkcija volšebnyh skazok (Religiozno-magična funkcija čarobnih pravljic). V: *Oldenburg*. Leningrad, 1934; str. 215–241.
- Zelenin, D. K. Tabu slov u narodov Vostočnoj Evropy i Severnoj Azii (Tabu besed pri ljudstvih Vzhodne Evrope in Severne Azije). 1. del V: *Zb. ANM* 8, 1929; str. 1–151.
- Zelenin, D. K. *Totemy–derev' ja v skazanijah i obrjadah evropejskih narodov (Drevesni totemi v povestih in obredih evropskih ljudstev)*. Moskva, Leningrad, 1937.
- Zelenin, D. K. *Velikoruskie skazki Permskoj gubernii (Velikoruske pravljice Permske gubernije)*. Petrograd, 1914. (*Zapiski*, zv. 41)
- Zelenin, D. K. *Velikoruskie skazki Vjatskoj gubernii (Velikoruske pravljice Vjatske gubernije)*. Petrograd, 1915. (*Zapiski*, zv. 42)
- Živaja starina (Živa davnina)*, zv. 21, 1912, izd. 2–4. Revija, ki jo je v letih od 1891 do 1916 izdajal Narodopisni oddelek Carske ruske zemljepisne družbe (Imperatorskoe russkoe

geografičeskoe občestvo) v Sankt Peterburgu. Urejal jo je Vladimir Ivanovič Laman-ski, izhajala je štirikrat letno in je bila posvečena narodopisju in folklori ljudstev na območju ruskega imperija, pa tudi širše.

KRATICE

- Af. Afanasjev, A. N. *Narodnye russkie skazki. (Ruske ljudske pravljice).*
- ARW Archiv für Religionswissenschaft (Leipzig).
- Az. Azadovski, M. K. *Verhnelenskie skazki (Pravljice ob zgornjem toku Lene).* Leningrad, 1938.
- Bolte–Polivka Bolte, J., Polivka, G. *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Bd. 1–5. Leipzig, 1913–1932.
- FFC *Folklore Fellows Communications*
- FLJ *Folk-Lore Journal*
- Grimm Grimm, J. und W. *Kinder- und Hausmärchen*, Bd. 1–3, Berlin, 1822 idr. (v besedilu so v oklepaju navedene številke pravljic).
- Hud. Hudjakov, I. A. *Velikoruskie skazki (Velikoruske pravljice)*, izd. 1–3. Moskva, 1860–1862,
- K. *Skazki M. M. Korgueva (Pravljice Matveja Mihajloviča Korgujeva)*. 1. kn. Zapiski, vstupil'na ja stat'ja i kommentarii A. N. Nečaeva (Zapiski, predgovor in komentarji Aleksandra Nikolajeviča Nečajeva). Petrozavodsk, 1939. [Skazki Karel'skogo Belomor'ja, 1 (Pravljice karelske pokrajine ob Belem morju, 1)].
- MEW Marx Engels Werke
- Oldenburg *Sergeju Fëdoroviču Ol'denburgu: K pjatidesjatiletiju naučno-obščestvennoj dejatel'nosti 1882–1932 (Sergeju Fjodoroviču Oldenburgu ob petdesetletnici znanstveno-družbene dejavnosti 1882–1932)*. Leningrad, 1934.
- Onč. Ončukov, N. J. *Severnye skazki (Severne pravljice)*. Sankt Peterburg, 1908. (*Zapiski*, zv. 33)
- On. tov. *Pesni i skazki na Onežskom zavode (Pesni in pravljice v Oneški tovarni)*. Petrozavodsk, 1937. [Karel'skij NII kul'tury (Karelski znanstveno-raziskovalni inštitut za kulturo)].
- Sad. Sadovnikov, D. N. *Skazki i predanija Samarskogo kraja (Pravljice in izročilo Samarske pokrajine)*. Sankt-Peterburg, 1884. (*Zapiski*, zv. 12)
- Sev. Karnauhova, I. V. *Skazki i predanija Severnogo kraja (Pravljice in izročilo Severne pokrajine)*. Moskva, 1934.
- SF SF – Sovetskij Fol'klor (Sovjetska folklor)

- Sk. Sokolov, B. M in J. M. *Skazki i pesni Belozerskogo kraja (Pravljice in pesmi Belozerske pokrajine)*. Moskva, 1915.
- Sm. Smirnov, A. M. *Sbornik velikorusskih skazok Arhiva Russkogo geografičeskogo občestva (Zbornik velikoruskih pravljic iz Arhiva Ruskega zemljepisnega društva)*, izd. I, II. Petrograd, 1917. (*Zapiski*, zv. 44, 1, 2)
- Tristan in Izolda* *Tristan i Isol'da* – sbornik stat'ej pod redakciej N. Ja. Marra (*Tristan in Izolda* – zbornik člankov, ki jih je uredil Nikolaj Jakovljevič Marr). Leningrad, 1932.
- UCPAAE University of California Publications in American Archaeology and Ethnology
- Zapiski* *Zapiski Russkogo geografičeskogo občestva po oddelu ètnografii*, (*Zapiski Ruskega zemljepisnega društva, oddelek za narodopisje*).
- Zb. ANM *Sbornik Muzeja antropologii i ètnografii im. Petra Velikogo AN SSSR (Zbornik antropološkega in narodopisnega muzeja Petra Velikega pri Akademiji znanosti ZSSR)* (Leningrad).
- ZfE *Zeitschrift für Ethnologie* (Berlin).
- ZP Zelenin, D. K. *Velikorusskie skazki Permskoj gubernii (Velikoruske pravljice Permske gubernije)*. Petrograd, 1914. (*Zapiski*, zv. 41)
- ZV Zelenin, D. K. *Velikorusskie skazki Vjatskoj gubernii (Velikoruske pravljice Vjatske gubernije)*. Petrograd, 1915. (*Zapiski*, zv. 42)
- ZVV *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* (Berlin).
- Ž. d. *Živaja starina (Živa davnina)*, 1912.

INDEKS LIKOV

A

Adonis 87
Afrodita 289
Agni 156, 157, 158, 159, 160, 173, 182
Aheloj 233, 308
Ahil 92, 98, 307
Ahura Mazda 65, 299
Aigos 202
Aisit 326
Aki 216
Aktajon 289
Aladin 173
Aleksander 185
Alkestida 223
Allatu 259
Amenti 182, 221
Amor 110, 115, 128, 223
Anu 65
Anubis 182, 217
Apis 71
Artemida 72, 144, 289
Asmodej 140, 141, 205
Astarta 49
Atena 144, 153, 159
Atis 289
Azan 161, 162

B

Bakreno čelo 139, 140, 141, 142, 144
Bata 43, 104
Belerofont 153, 159

Benu 64
Bistrovidnež 282
Buda 87, 187

C

Car Ogenj 249
Car Zmaj 206, 273

Č

Černavka 152

D

Dalila 41, 122
Danaja 42, 44
Dejanejra 233
Demetra 92, 144, 222
Dhobigand 241
Diana 274
Dioniz 144, 183
Dioniz Zagrej 87
Dobrinja 23
Drudenfuß 67
Dubinja 162, 163
Duginja 162
Džanget 214

E

Empuza 66, 78, 308
Enej 56, 233, 283

Engidu 64, 185
Enlil 65
Enooko zlo 68, 83
Eriškigal 167
Evrít 283
Evropa 231

F

Farmakeja 223
Finist, jasni sokol (Finist) 48, 118, 170, 250,
281, 303
Fjodor Burmakin 112
Frau Holle 70

G

Gello 78
Geser 213, 322
Gilgameš 64, 65, 75, 185, 186, 259, 321, 323
Gorgona 135, 238
Gorinič 162, 192, 248
Gorinja – 162, 163
Gyi 279
Gozdno čudo 80, 139, 142

H

Hark Harkovič 109
Harmonija 242
Haron 185, 186, 260
Haros (Charos) 308
Harpije 223
Hefajst 142
Hel 66
Helios 159, 260, 261
Hesperide 260

Heziona 213, 230
Hidra 226, 238
Hipodameja 222
Hipokrena 159
Hipomen 283
Hitrohodec 163, 282
Hor – 217

I

Iadon 42
Ilja 30
Imhullu 213
Indra 159, 226, 235, 236, 241
Ištar 175, 176, 216, 289, 328
Ivan 39, 48, 56, 57, 61, 62, 65, 67, 70, 118,
120, 121, 123, 125, 130, 131, 134, 137,
141, 145, 148, 151, 152, 153, 154, 162,
173, 174, 179, 180, 184, 196, 236, 241,
244, 247, 248, 249, 250, 252, 264, 270,
272, 273, 276, 288, 295, 297, 300, 309
Ivan Dragokupljeni 283
Ivan, Kobilin sin 161
Ivan Turtigin 134
Ivan Veter 42
Ivanuška 48
Izak 69
Izida 244, 289

J

Jaga Jagišna 70
Jakob 69
Jazon 213, 217
Jedec 281
Jegorij 323
Jeksükü 237

Jelena Prekrasna 39, 148, 180, 250, 276, 303
Jelena Premodra 250
Jelena zlata kita – nepokrita lepota 250
Jelh 181, 184
Jemelja 137
Jeruslan 135
Jurij 156, 198, 226, 323, 327, 329

K

Kadmos 242
Kalipso 65, 66
Karia 224
Karko 78
Katoma 288
Kekrops 242
Kelej 92
Kerber 58, 232, 233, 234, 238, 239
Kibela 72
Kitovras 329
Kojon 86
Komokoa 60, 63
Kora 222, 223, 324
Koščej 31, 44, 52, 70, 127, 193, 219, 223,
290, 302
Koščej Nesmrtni 193
Kovave 76
Krokar Krokarjevič 43
Kuht 316, 217
Kurree 211, 224
Kuzma Ferapontovič 288

L

Ladon 238
Laj 296
Lamija 78

Laomedont 230
Ledeneec (ru. Studenec) 160, 163
Lernski zmaj 226, 227, 238

M

Maat 73, 241
Maneros 289
Manitu 164, 165
Marduk 213, 217
Marija 127, 260
Marja 180, 306
Marja Morevna 252
Marja Prekrasna 88
Marko Bogati 273, 296
Marsaba 78
Maui 184, 235, 242
Meduza 238
Mehen 244
Melampus 204, 283
Melia 277
Merlin 140
Midas 140, 141
Milolika 276
Minotaver 142, 230
Miru 91
Miška, Razvažalec vode 288
Mnemozina 175
Mojzes 216, 243
Mormo 78
Mraz 161
Mrazek 46, 70, 163
Mraz pokljač (ru. Moroz-Treskun) 160,
161, 163, 279

N

Naau 243
Nekrščeno čelo 273
Nelej 283
Nerej 307, 308
Nergal 167
Nevidni, Nevidnež 143, 155, 167
Nevihtna strela 249
Nibiru 213
Nidhad 142
Nikita 94
Nikola 88
Noe 216
Numa 140

O

Odin 135, 214, 218
Odisej 65, 68, 74, 83
Ogenj 249
Ojdip 296, 301
Orest 82, 83
Orfej 61, 87
Ostrouhež 282
Oziris 87, 182, 183, 189, 216, 239, 240, 244,
258

P

Pacek 119
Packa 176
Paha 225
Pan 66
Pandora 257
Pavel 261
Pegaz 153, 159

Pelej 92, 307
Pelias 296
Pelops 159, 222, 283
Pentej 87
Pepelka 133, 136
Periklimen 308
Persefona 65
Perzej 42, 198, 230, 231, 265, 296
Piton 238
Pivec 281
Pluton 222
Polifem 68, 69, 83, 231
Pozejdon 159, 230, 260, 283, 308
Požeruh 281
Požiralec mrtvih 240, 241
Pravda 145
Psiha 110, 115, 116, 128, 223, 311
Ptah 49, 258

R

Ra 159, 235, 238, 239, 240, 243, 244, 258
Rodarc (Rederech) 140
Ruslan 134

S

Salomon 140, 205, 329
Samson 41, 69, 122
Sargon 216
Sebau 240
Set 183, 188, 240
Sinjebradec 53, 87, 127
Sleipnir 218
Solon Solonič 109
Sončeva sestra 241, 249
Strelec 282, 306

Sujla 167
Suti 240
Svipdagr 133

Š

Šango 157

T

Talos 142
Tamanui-ki-te-Rangi 242
Tanatos 223, 267, 308
Tejrezias 69
Terjošečka 76
Tetida 92, 307
Tezej 162
Tiamat 213
Timonja 111
Tivakavaka 235
Tot –185
Tristan 53, 266, 317, 321, 323, 325, 328, 329,
333
Tsawatalalis 279
Tubuan 98

U

Umugarna 225
Usinja 161, 162, 163
Usinjuška 81

V

Vaisingi 241
Vanja, Vanjuha, Vanjuša 88, 95, 105, 295,
299

Vasilisa 41, 159, 250
Vasilisa Prekrasna 176
Vasilisa Premodra 117, 118, 148, 304
Vasilisuška 133
Vertodub 162
Vertogor 162
Veseli 94
Vij 68, 132
Viro 220
Vritra 226, 235

W

Wieland 142

Y

Yero 224

Z

Zakotali se, grašek 281
Zevs 60, 162, 217, 218, 231, 307

Ž

Žihar (Žiharko) 68

INDEKS RAZISKOVALCEV

A

Aarne, Antti 13, 14
Achelis, Thomas 90, 265, 299, 319
Afanasjev, Aleksander Nikolajevič 13, 14,
42, 55, 61, 105, 108, 139-141, 155, 162,
176, 191, 254, 174, 282-284, 298, 319
Andrejev, Nikolaj Petrovič 13, 42, 176, 251
Ankermann, Bernhard 137-139, 165, 319
Anohin, Andrej Viktorovič 166, 167, 319
Anučin, Dmitrij Nikolajevič 49, 151, 152,
185-187, 319, 323
Apulej (Apuleius Lucius) 116
Aufhauser, Johannes Baptist 198, 319
Azadovski, Mark Konstantinovič 42, 176,
319, 332

B

Baumgartner, Walter 21, 79, 319
Bedier, Joseph 319
Best, Elsdon 220, 319
Boas, Franz 29, 49, 54, 57, 59-63, 68, 72,
84-86, 90, 94, 102, 126, 162, 164, 165,
181, 202, 205, 209, 255, 278-280, 289,
291, 303, 314, 315, 319
Bogoraz-Tan, Vladimir Germanovič 289,
304, 316, 317, 319
Boldirjev, Aleksander Vasiljevič 186, 320
Bölsche, Wilhelm 197, 320
Bolte, Johannes 28, 91, 113, 115, 116, 140,
160, 204, 256, 320, 332
Bousset, Wilhelm 65, 320

Breasted, James Henry 64, 72, 176, 188,
258, 320
Brinton, Daniel Garrison 43, 320
Budge, Ernest Alfred Wallis 59, 64, 182,
213, 241, 259, 320
Burger, Friedrich 135, 320
Buschan, Georg 290, 320

C

Codrington, Robert Henry 119 123, 320
Cook, James 102
Cosquin, Emmanuel G. 139, 320
Cushing, Frank Hamilton 40, 320

Č

Černecov, Valerij Nikolajevič 30, 135, 307,
320

D

Dieseldorff, Erwin Paul 228, 320
Dieterich, Albrecht 78, 136, 174, 223, 234,
260, 261, 320
Direnkova, Nadežda Petrovna 86, 320
Dobrovolski, Vladimir Nikolajevič 320
Dorsey, George Amos 55, 62, 68, 71, 97, 98,
151, 289, 313-317, 321
Drjagin, N. M. 227, 321

E

Ehrenreich, Paul 198, 321
Elkin, Adolphus Peter 202, 321
Engels, Friedrich 22-27, 33, 171, 321

F

Francov, Jurij Pavlovič 177, 321
Frazer, James George 14, 28, 38-43, 52, 62,
63, 72, 90, 91, 106, 110-113, 116, 128,
132, 143, 171, 177, 186, 207, 220, 228-
230, 242, 245, 254, 256, 274,-278, 282,
283, 293-296, 298, 300, 307, 321
Freidenberg, Olga Mihajlovna 14, 98, 222,
266, 281, 232
Freud, Sigmund 215, 304
Frobenius, Leo 20, 30, 54, 56, 60, 68, 78,
82, 101, 102, 114, 119, 122, 124, 135,
156, 157, 172, 181, 183-186, 197, 201,
203, 207-212, 216, 225, 227, 235, 242,
307, 322
Fülleborn, Friedrich 62, 181, 322
Fustel de Coulanges, Numa Denis 152

G

Gayton, Anna Hadwick 61, 62, 74, 322
Gennep, Arnold van 54, 94, 102, 322
Gillen, Francis James 89, 224, 265, 266, 328
Gogolj, Nikolaj Vasiljevič 68
Gressmann, Hugo 65, 74, 75, 212, 213, 216,
239, 322
Grimm, Jacob in Wilhelm 39-41, 44, 53, 87,
106, 109, 116, 118-120, 124, 127, 160,
173, 204, 256, 296, 297, 320, 322, 332
Gubernatis, Angelo de 19, 322

Güntert, Hermann 65-67, 222, 322
Gutmann, Bruno 230, 233, 322

H

Haeberlin, Hermann 132, 165, 322
Hahn, Eduard 289, 322
Hahn, Johann Georg von 203, 322
Hambly, Wilfrid Dyson 197, 225, 242, 306,
322
Hartland, Edwin Sidney 124-127, 197, 265,
322
Haruzin, Nikolaj Nikolajevič 49, 140, 172,
177, 242, 259, 265, 266, 322
Hebbel, Friedrich 30
Hermes, G. 150, 218, 309, 322
Hertel, Johannes 98, 182, 322
Heziod 233, 251
Holland, R. 158, 185, 261, 322
Homer 30, 69, 92, 322
Howey, M. Oldfield 152, 323
Hudjakov, Ivan Aleksandrovič 108, 111,
155-158, 204, 236, 237, 257, 283, 284,
323, 332
Hudjakov, Mihail Georgijevič 152, 323

I

Ibn Batuta 229

J

Jacoby, Adolf 86, 87, 323
Javorski, Julijan Andrejevič 155, 323
Jensen, Peter 75, 185, 323
Jeremias, A. 167, 175, 259, 323
Jochelson, Vladimir Iljič 302-304, 323

Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin de
143, 323

K

Kagarov, Jevgenij Georgijevič 118, 266,
286, 287, 291, 323
Karsten, R. 44, 323
Kazanski, Boris Vasiljevič 14, 53, 323
Kirby, William Forsell 125, 323
Kirpičnikov, Aleksander Ivanovič 198, 323
Koch-Grünberg, Theodor 172, 323
Kretschmer, Paul 80, 127, 323
Krickeberg, Walter 138, 225, 223, 299, 324
Kroeber, Alfred Louis 29, 57, 68, 71, 166,
170, 203, 210, 289, 299, 321, 324
Küster, Erich 198, 233, 242, 324

L

Lenin, Vladimir Iljič 17, 27, 324
Lévy-Bruhl, Lucien 219, 267, 315, 316, 324
Leyen, Friedrich von der 24, 324
Liljeblad, Sven 21, 134, 324
Lippert, Julius 265, 324
Loeb, Edwin Meyer 54, 60, 81, 84, 102, 106,
107, 122, 201, 324
Ludwig, Alfred 158, 238, 324, 327
Lurie, Solomon Jakovljevič 14, 53, 84, 107-
109, 111, 324

M

Mackensen, Lutz 21, 324
Mähly, Jakob Achilles 198, 324
Malten Ludolf 152-155, 159, 160, 185, 223,
308, 324

Mannhardt, Wilhelm 78, 173, 324
Marr, Nikolaj Jakovljevič 150, 180, 284,
323, 324, 329, 333
Marx, Karl 22-24, 27, 33, 171, 325, 332
Maspero, Gaston 258, 325
Mathews, Robert Hamilton 90, 95, 96, 325
McConnel, Ursula 224, 325
Meier, Josef 202, 325
Meinhof, Karl 177, 325
Miller, Vsevolod Fjodorovič 18, 23
Minajev, Ivan Pavlovič 45, 241, 325
Moret, Alexandre 182-185, 241, 305, 325
Morgan, Lewis 23

N

Nansen, Fridtjof 70, 157, 181, 221, 299, 325
Negelein, Julius v. 49, 152-155, 184, 185,
325
Neuhauss, Richard 316, 325
Nevermann, Hans 54, 62, 69, 90, 97, 98,
102, 122, 123, 200-202, 325
Nikiforov, Aleksander Isaakovič 20, 198,
205, 295, 325, 326
Nilsson, Martin Persson 43, 281, 326
Nimuendajú Unkel, Curt 326

O

Oldenberg, Hermann 156, 159, 160, 326
Oldenburg, Sergej Fjodorovič 326, 329,
330, 332
Ončukov, Nikolaj Jevgenjevič 39, 70, 72, 87,
103, 104, 115, 123, 124, 131, 138, 139,
326, 332
Ovsjaniko-Kulikovski, Dmitrij Nikolajevič
157, 126

P

Panzer, Friedrich 231
Parkinson, Richard 60, 79, 94, 98, 105, 120,
122, 125, 126, 221, 222, 326
Philpot, J. H. 187, 326
Polivka, Jiří 21, 61, 91, 115, 116, 140, 256,
320, 326, 332
Popov, Andrej Aleksandrovič 40, 86, 158,
320, 326
Potebnja, Aleksander Afanasjevič 67, 326
Propp, Vladimir Jakovljevič 13-16, 25, 209,
235, 387, 319, 326, 327

R

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald 200, 205,
224, 255, 327
Radermacher, Ludwig 21, 83, 152, 203, 213,
222, 260, 308, 327
Rank, Otto 215, 327
Ranke, Kurt 198, 327
Rasmussen, Knud 180, 181, 327
Raum, J. 181, 327
Reinach, Salomon 87, 327
Reitzenstein, Ferdinand v. 290, 291, 327
Reitzenstein, Richard 49, 259, 327
Ristenko, Aleksander Vasiljevič 198, 327
Rohde, Erwin 65, 78, 136, 153, 283, 327
Roscher, Wilhelm Heinrich 56, 327

S

Saintyves, Pierre 14, 53, 85, 139, 327
Samter, Ernst 49, 75, 120, 266, 286, 287, 327
Seligman, Charles Gabriel 136, 327
Siecke, Ernst 197, 213, 227, 327

Smirnov, Aleksej Matvejevič 38, 40, 57,
70, 76, 80, 83, 88, 90, 93, 105, 126, 134,
143, 176, 193, 266, 274, 276, 284, 297,
306, 328, 332
Smith, Grafton Elliot 198, 267, 328
Sofokles 307, 328
Sokolov, Boris Matvejevič 41, 102, 126, 153,
176, 252, 288, 328, 333
Spencer, Baldwin 89, 224, 265, 266, 328
Speranski, Mihail Nesterovič 19, 328
Struve, Vasilij Vasiljevič 43, 49, 328
Steinen, Karl von den 132, 328
Stengel, Paul 151, 155, 183, 328
Sternberg, Lev Jakovljevič 49, 71, 72, 148-
150, 157, 162, 166, 171, 181, 187-189,
206, 220, 222, 228, 229, 253, 261, 265,
267, 289, 328
Scheftelowitz, I. 299, 328
Schilling, J. in M. 300, 328
Schmidt, Wilhelm 123, 328
Schurtz, Heinrich 53, 54, 79-85, 90, 94, 95,
102-114, 119, 123, 125, 163, 200, 329
Schweinfurth, Georg 265, 329

Š

Šklovski, Viktor Borisovič 329

T

Tiha-Cereteli, M. G. 39, 42, 227, 281-284,
301, 329
Tolstoj, Ivan Ivanovič 17, 88, 123, 124, 140,
141, 144, 329
Tronski, Josif Moisejevič 28, 92, 231, 307, 329
Turajev, Boris Aleksandrovič 59, 167, 220,
243, 244, 258, 329

U

Usener, Hermann 33, 34, 216

V

Vergil 30, 56, 234, 329

Veselovski, Aleksander Nikolajevič 19, 45,
141, 198, 205, 265, 266, 329

Vikentjev, Vladimir Mihajlovič 43, 104,
330

Volkov, Roman Mihajlovič 330

Vordemfelde, Hans 68, 330

W

Wagner, Richard 30

Warburg, Aby 31, 330

Waser, Otto 135, 186, 330

Webster, Hutton 54, 76, 78, 80-85, 93-96,
106, 109, 111, 114, 116, 120, 164, 165,
181, 201, 330

Weicker, Georg 184, 185, 204, 330

Wellhausen, Julius 265, 330

Werner, Edward Theodore Chalmers 226,
330

Wiedemann, Alfred 167, 177, 186, 306, 330

Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich 30, 330

Wundt, Wilhelm 152, 184, 218, 231, 330

Z

Zelenin, Dmitrij Konstantinovič 28, 40, 43,
66, 70, 82, 83, 95, 139, 148, 155, 156,
158, 170, 176, 187, 229, 317, 330, 333

S prevodom temeljnega dela enega najvidnejših raziskovalcev ljudskega pripovedništva minulega stoletja, Vladimirja Jakovljeviča Proppa, *Zgodovinske korenine čarobne pravljice*, je slovenska znanstvena publicistika bogatejša še za eno klasično študijo antropološke in folkloristične vede. Teoretična izhodišča, zasnovana v njegovi prvi knjigi *Morfologija pravljice*, je tokrat uporabil ob konkretnih primerih ljudskih pravljic, ki jih je vzporedil z zgodovinskimi in antropološkimi viri. V tej knjigi Propp utemeljuje strukturalistične in ritualistične smernice slovstvene folkloristike. Njegovo delo s svojo širino in poglobljenostjo razpira nove poglede za sodobne raziskave pravljic.



34 €

