



*dr. Ljubinko Radenković*

## Slovanska boginja Mokoš

### Vprašanja rekonstrukcije

Med bogovi v stari slovanski religiji pred njihovim pokristjanjevanjem omenjajo kronisti tudi tri ženske like: ruski letopisec Nestor boginjo Mokoš (10. stoletje), Helmold pribaltsko boginjo Živo (Siwa), Titmar Merzerburški (11. stoletje) pa brezimno boginjo slovanskega plemena Ljutičev. Podatek, da je bila upodobljena na njihovi zastavi, kaže na pomen, ki ga je imela za religijski kult tega slovanskega plemena. Kronist ne navaja njenega imena, pripoveduje pa, kako je zastavo onečastil neki Nемеc in je moral njegov vladar za to plačati odškodnino v vrednosti dvanajstih talentov.

Pri rekonstrukciji predstav o boginji Mokoš imamo na razpolago tri vrste virov iz različnih obdobj in različnih vrednosti. Prvi se nanašajo na njen pisno zabeleženi pomen v času vladavine ruskega kneza Vladimira (konec 10. stoletja), drugi na pisne spomenike (večinoma poučni spisi krščanskih pridigarjev) srednjega veka (od 14. do 18. stoletja), tretji pa na nekakšna ljudska verovanja in demonološka izročila iz 19. in s konca 20. stoletja, zapisana na ruskem severu. Ta so poznala demonsko bitje *mokošu*, ki ga lahko prav tako povežemo z omenjeno boginjo. Če je povezava med severnoruskim demonom *mokoše* in starorusko *Mokošjo* upravičena, je to edini staroslovanski teonim, ki je ohranjen v ustnem izročilu. Tukaj seveda ne upoštevamo povezave med imenom boga *Perun* in imenom strele – *perun*, *pjarun* – ali med imenom boga *Veles* in imenom boga bolezn i – *volosenъ*, torej trihine – in podobno.

Znanstvena razprava in spori glede obstoja in značaja Mokoši odslikavajo vrsto dilem, na katere naletimo v rekonstrukciji starega slovanskega

---

*Delo je del rezultatov projekta Narodna kultura Srbov med Vzhodom in Zahodom (№ 177022), ki ga financira Ministrstvo za šolstvo, znanost in tehnološki razvoj Republike Srbije.*

religijskega sistema. Zato bomo tukaj podali relevantne vire za njeno rekonstrukcijo (ki jih sicer ni veliko), nato pa bo govor o različnih videnjih tega mitološkega lika.

Najstarejši podatek o boginji Mokoš ponuja Nestorjeva kronika, ki je znana pod naslovom *Pověstъ времяньныхъ лѣтъ* (Zgodovina minulih let). Nestor je bil menih Pečerskega samostana, ki je na začetku 12. stoletja na temelju že obstoječih letopisov ter drugih pisnih in ustnih virov sestavil ta edinstveni spis, ki je ohranjen v več redakcijah. Že na podlagi teh podatkov lahko trdimo, da je ob prepisih lahko prišlo do t. i. interpolacij, se pravi, da so prepisovalci, pa tudi sam Nestor, v rokopis, ki so ga prepisovali, lahko svobodno dodali tudi kakšna lastna spoznanja iz drugih virov. Zato je sestava Vladimirjevega panteona dvomljiva, s tem pa tudi resničnost podatka, da je med bogovi obstajal kip Mokoši (prim. Lovmjanjski 1996: 291; Mansikka 2005: 77).

Nestor je v svoji kroniki samo ugotovil, da je bil med šestimi maliki na hribu zunaj Vladimirjevega dvora tudi malik Mokoši. Kakšen je bil videz tega idola, ni znano, kajti letopisec opisuje samo Perunov videz. V literaturi lahko naletimo na trditev, da je bil kip Mokoši “predstavljen kot strašna spaka, sestavljena iz različnih delov telesa različnih živali”, kar pa ni potrjeno v nobenem relevantnem viru.

Nestorjeva kronika odpira nekaj pomembnih vprašanj glede sestave in značaja staroruskega panteona. Tam je namreč zapisano, da je knez Oleg leta 907, ko so sklenili mir z Bizantinci, skupaj s svojo družino prisegel pri bogovih Perunu in Velesu, bogovih živine, knez Igor pa je leta 945 peljal bizantinske odposlance na hrib v Kijevu, kjer je z ženo in družino prisegel pred kipom Peruna; ostalih bogov in njihovih kipov, ki so stali tam, Nestor ne omenja. Piše tudi, kako je del ruskih ljudi prisegal v cerkvi sv. Elije, kar pomeni, da so že sprejeli krščanstvo; po vsej verjetnosti so bili to Varjagi. Tudi sam Jurij Rjurikovič je pripadal varjaški rodbini. Igorjeva žena Olga je po umoru moža sprejela krščanstvo in bila prva krščena oseba iz ruske kneževske rodbine. Po pripovedovanju letopiscev je knez Svjatoslav leta 971 ob sklenitvi miru spet prisegel pri Perunu in Velesu. Devet let pozneje, leta 980, je knez Vladimir zunaj svojega dvora postavil šest kipov bogov, ki naj bi jim prinašali žrtve. Med temi šestimi bogovi je omenjena tudi boginja Mokoš, ni pa malika Velesa. Tudi Vladimirjev ujec Dobrinja, ki je vladal v Novgorodu, je dal tam postaviti kip boga, za katerega so pozneje dejali, da je bil kip Peruna. Od vseh bogov Vladimirjevega panteona letopisec samo na kratko omenja videz Perunovega kipa; bil je lesen, s srebrno glavo in zlatimi brki. Že leta 988 je Vladimir prejel krst in ukazal, naj vse malike odstranijo. Nekatere so razsekali in

sežgali, le kip Peruna so prebičali, ga odvedli do reke in pustili, da ga odnese voda, torej "izgnali" kot zlega duha. Enako so naredili z malikom Peruna v Novgorodu.

Videti je, da pomeni Vladimirjev panteon iz 10. stoletja nekakšno ustanavljanje državne religije. Le Perun je imel utemeljitev in neprekinjeno kontinuiteto – povezano z vladarsko družino –, medtem ko so imeli drugi maliki funkcijo nekakšnega emblema. Njihov pomen v tem obdobju se je bodisi popolnoma izpraznil bodisi so bili nekateri izmed njih povezani z drugimi etničnimi skupnostmi iz Vladimirjeve kneževine (kot sta bogova *Hors* i *Simarogl*).

Kljub temu pa vrstni red malikov omogoča domnevo o tem, kakšna je bila struktura Vladimirjevega panteona oziroma njegova morebitna "teološka" utemeljitev. Najprej pade v oči, da je bil na prvem mestu Perun kot gospodar strele in groma, a da je sistem sklenjen s skrivnostno boginjo Mokoš. Če je bil Perun zaščitnik kneza in njegovega vojaškega spremstva, potem je imel tudi vojaško in sodno pristojnost, kar so vsekakor ključne funkcije v organizaciji družbe. Dažbog je bil "tisti, ki daje bogastvo", Stribog pa tisti, ki to bogastvo širi, se pravi razdeljuje ljudem. Ker bogovi nadzirajo tako ta kot oni svet – ki sta sicer večno razdvojena, a so med njima urejeni prehodi –, potem ni nepričakovano, da je zadnji bog po vrsti tisti, ki ima pristojnost nad onim svetom, in da prav on zapira prehode med svetovoma. Takšna funkcija ustreza ženskemu božanstvu. S tem se ponuja priložnost, da lahko tudi s spolom bogov pokažemo na večno razdeljenost dveh svetov (samo zadnje božanstvo je ženskega spola). Dejstvo, da med Vladimirjevimi maliki ni Velesa, lahko razlagamo tako kot Aničkov: da je njegov kip stal ob vznožju, torej v Kijevu na tržnici (na Podolju), ker je bil Veles, bog živine, povezan tako s trgovino kot s pridobivanjem bogastva (prim. Aničkov 2003: 311–312). Po drugi strani pa lahko rečemo, da je že v času Igorja veliko ljudi mestnega, torej trgovskega sloja prešlo v krščanstvo in da Veles zanje ni bil več pomemben (prej je bil namreč njihov zaščitnik). Ker pa se predstave o onstranstvu in posmrtni kult spreminjajo najpočasneje, je lahko tudi Mokoš v Vladimirjevem času obdržala svojo starodavno funkcijo sprejemanja duš na drugi svet. Kot dodatek takšni razlagi lahko navedemo podatek, da je imela v posmrtnem obredu najpomembnejšo vlogo ženska in ne moški. Arabski letopisec Ibn Fadlan (okoli leta 921) opisuje pogreb nekega slovanskega velikaša in žensko, ki izvaja posmrtni kult, imenuje "angel smrti". Med drugim je ta v času pogrebne kulta v posebnem šotoru in zabada nož v prsi mladi ženi pokojnega velikaša, ki se je prostovoljno odločila za smrt, moški pa mlado vdovo medtem davijo z vrvjo. Ta zelo stara funkcija, ki jo je imela

ženska v posmrtnem kultu, se je v vzhodni Srbiji v nekem smislu obdržala do današnjih dni. Tam ima takšno vlogo lahko le ženska, ki ji je umrl prvi otrok (kot da je prišla v stik z onstranstvom že prek svojega umrlega otroka). Ko pokojnika odnesejo iz hiše, med drugim razbije lončen sod ali jajce, zamesi testo za tri hlebce, poliva vodo, da si udeleženci pogrebne povorke pri vrnitvi v hišo umijejo roke, mesi, peče, na začetku sedmine vsem deli presne svaljke testa, ki jih morajo takoj pojesti, odnaša smeti iz pokojnikove hiše itn. (prim. Petrović, S. 1992: 116).

Druga skupina virov, v katerih se omenja Mokoš, so srednjeveške teološke razprave, krščanski poučni spisi, naperjeni proti ostanku poganstva pri vzhodnih Slovanih itn. Cilj teh besedil ni bil, da bi natančno opisali kak nekrščanski pojav, temveč da bi obsodili praznoverje in nekrščansko obnašanje ljudi. Najbolj znano besedilo iz te skupine je *Pesnitev svetega Grigorija Bogoslova*; obstaja več redakcij tega besedila od 14. do 16. stoletja. S temi rokopisi sta se največ ukvarjala E. Aničkov (2003) in V. Mansikka (2005), zadnje čase pa tudi N. Zubov (2004). To je prevod grškega poučnega in teološkega spisa, ki ga je slovanski prevajalec (z interpolacijami) prilagodil svojemu življenjskemu kontekstu, da bi bil razumljiv duhovnikom in drugim kristjanom. Prevajalec je med drugim dopisal, kako so Slovani po krstitvi zavrgli Peruna, “zdaj pa po pokrajinah molijo k njemu, prekletemu bogu Perunu (in) Horsu in Mokoši in vilam” (Novgorodski rokopis št. 1295 iz 15. stoletja). Nedvomno Slovani v času nastanka tega rokopisa niso več molili k poganskim bogovom po svetiščih in hramih, ampak gre samo za ostanke kultov, ki jih običajno imenujemo “ljudsko krščanstvo”. Obstaja tudi podlaga za razlikovanje med Perunom in Horsem na eni strani ter Mokošjo in vilami na drugi. Ker so vile demonska bitja, kot kaže manističnega porekla, in sodijo med bogove, bi lahko rekli, da se tukaj za teonimom Mokoš že skriva duh “mokoška” iz ljudskih verovanj. Po nekem kratkem nomokanonu (16. stoletje) svečenik vpraša ženo: “Ne hodila li esi k Mokušē” (Si šla k Mokoši?), kjer se, kot predpostavlja Galjakovski, pod tem imenom sama po sebi razume “vedeževalka” (Galjakovski 2000: 33). Lahko bi dodali, da gre tukaj tudi za slabšalni naziv, ki hoče pokazati, da nekatere praznoverne ženske izvajajo obrede, povezane z Mokošjo, mitološkim likom, ki je znan iz poznejših časov. Te ženske sicer v številnih “poučnih spisih” imenujejo *babы idolomolicy* ali *babы bogomerskя*. S. Smirnov, ki je tej temi posvetil posebno razpravo, navaja primerek rokopisa Moskovske Sinodalne knjižnice iz 14. stoletja, kjer je zapisano, da so ženske skrivaj molile k vilam in Mokoši, ne le revne ženske, temveč tudi žene bogatih

mož: "... *призываюче idolomolъce babы; to že tvorят ne takmo hudii lodie, no i bogatъih mužiū ženy*" (Smirnov 1909: 223–224).

V 17. in 18. stoletju ime Mokoši v raznih spisih nastopa kot žensko in moško bitje hkrati, in sicer v oblikah: *Makoš, Mokošo, Mokša* itn. Ne glede na večje število spisov, v katerih je omenjena Mokoš, nikjer ne omenjajo njenega videza in tega, kakšne so njene funkcije.

Tretja skupina virov se dotika ljudskih predstav o demonskem bitju, o katerem so zapisana verovanja na ruskem severu (19. in začetek 20. stoletja) in ki se imenuje *mokoša* ali *mokuša* (Vologodsko, Novgorodsko, Oneško okrožje). V novgorodskih govorih je označeno kot "nečisti duh, domoviha", torej žena *domovoja*, hišnega duha. V Vologodskem okrožju so jo opisovali kot žensko z veliko glavo in dolgimi rokami (ŽS 1898/3–4: 395). Verjeli so, da ponoči prede tisto volno, ki je ženske zvečer niso spredle do konca, preslico pa so pustile brez blagoslova, ter da včasih tudi sama ostriže ovcam nekaj volne, če je jezna, pa celo nekaj las kakemu prebivalcu (Čerepanova 1983: 26). V Oloneški guberniji se je – če je katera izmed ovac izgubila del volne svojega runa – reklo: "Oh, mokuša ostrigla ovce!" (Vlasova 1993: 340). Skoraj identične funkcije imajo mitološka bitja *mokruha, kikimora, mara, ogibošna, prjaha, domožiriha, hozjajuška-domovaja, sereda*. Za *mokruho* so govorili, da rada prede in da prostor, kjer je sedela, ostane moker (Novgorodska in Vologodska gubernija) (SRNG 1982/18: 212). Za *kikimoro* so govorili, da se pojavlja ponoči v hiši in prede. Če pa ženska zvečer pusti preslico brez blagoslova, *kikimora* pretrga prejo in s slino umaže volno na preslici. Ko prede, ne suče preje od desne proti levi, kot to počnejo predice, ampak obratno. Hodi po dvorišču in striže ovce (lahko pa ostriže pramen las tudi domačinu) ter prešteva živino, ampak zna šteti samo do tri (Vologodska gubernija). Počne hudobije v gospodinjstvu: skubi kokoške, prevrača in razbija glinene posode, kvari kruh, meče čebulo iz kleti itn. Pripisujejo ji tudi funkcijo oznanjanja nesreče v hiši: "kikimora oznanja nesrečo; hodi iz kleti in joka" (Vologodska gubernija). Videti je kot grda sključena starka, je nizke rasti, oblečena v stara, razdrapana oblačila. V Vologodski guberniji so verjeli, da je tako suha in lahka, da se boji iti ven, češ da jo bo odnesel veter. Prikazovali so jo – sicer redko – tudi kot dekle, oblečeno v črno ali belo, včasih tudi v rdečo srajco, lahko pa je celo gola (Čerepanova 1996: 156). Mitološka predica, ki oznanja dobro in zlo v hiši, kjer prebiva, je na ruskem severu tudi *domožiriha*: "Če bo v hiši nesreča, potem domožiriha pod tlemi joka. Hodiš ali ne hodiš, delaš ali ne delaš, spiš ali ne spiš, slišal jo boš. Poglej, tudi meni je moj gospodar moral umreti in jaz sem jo slišala, kako joka, nekako žalostno. Kaže, da

je domožiriha to vedela. Če pa bo v hiši kak dobiček, potem domožiriha nekaj dela, nadzoruje živino in v tkalske statve seda. Jaz sem na primer neke noči hotela iti ven. Vstanem in vidim – mesec sveti, na klopci pred oknom pa domožiriha sedi in neprekinjeno prede, prede, tako da se sliši, kako gre nit. Dži, dži, in me vidi, ampak ne odide. Jaz pa otrpnem, se ji poklonim in rečem: Bog pomagaj, mamica. Nato pa se spomnim, kako me je mati učila, naj delam. Vzamem pogačico in jo postavim zraven nje. Ona pa nič – prede. In samo videti je kot ženska, ogrnjena v krpo. (...) In veliko volne smo imeli tisto leto, tako smo si opomogli, da smo celo zgradili novo hišo” (Dalb 1996: 371). Po zgodbi iz Ust-Ciljma (Republika Komi) je ženska slišala, kako ponoči brni vreteno, in rekla, da je to predla *ogibošna*, ki je s tem oznanjala nesrečo. Kmalu je izvedela novico, da jo je skupila njena sestrična (Čerepanova 1996: 67). V severnoruski vasi Tihmanjga ženske zvečer, ko po predenju pustijo preslico, molijo k *hozjajuški-domovuji*, da se ne bi dotikala njihove preslice: “*Нозяюшка домовая, не трогай моей прялочки. Пусть она тут лежит*” (Levkievskaja 2001: 473). Za *maro* pravijo, da je kosmata in da sedi v hiši za pečjo. Z njo so plašili predice, da morajo spresti vso volno ali lan s kodelje pred spanjem, sicer jim bo mara ponoči zamešala niti. Tudi one so morale preslico blagosloviti, ko so nehale presti (Karelja) (prim. Čerepanova 1996: 67; Smolʹnikov 1997: 166). V Permskem, Tomskem in Arhangeljskem okrožju so razširjena verovanja, da v prazni hiši prebiva ženski duh, ki nepretrgoma prede in ki se imenuje *pustodomka*. Po pričevanju so neka dekleta šla mimo takšne hiše, se ji posmehovala in jo povabila na večerjo, ne sluteč, kako maščevalna je. Gotove smrti jih je z zvijačo rešila starejša ženska; na vsako od njih je poveznila glinen lonec, ki ga je potem pustodomka razbila (in odšla), misleč, da je dekletom razbila glavo (Vlasova 1998: 438–439). Pri Ukrajincih, v nekaterih delih Kijevskega okraja, so ženske zvečer skrile svoje preslice, da ne bi na njih predla ženska mitološka bitja – *nički* (Gnatrok 2000: 137).

Vsa omenjena demonska bitja so si praviloma predstavljali kot hišne duhove. Njihova osnovna funkcija je uravnavanje pravil predenja, kar je bila ženska dejavnost. Ni podatkov, da bi ta bitja imela tudi kak javni kult. V njih lahko prepoznamo kult ženskega prednika. Vsekakor se zastavlja vprašanje, ali je tudi boginja Mokoš izšla iz rodovne religije, se pravi iz starejšega kulta prednikov. To zelo dobro ponazarja obred, ki se imenuje *troesъprятница* (“tropiščančnica”) ali *kurятница* (“kokošnica”), ki je dolga leta obstajal v Vjatski guberniji v Rusiji (po pisnih podatkih od začetka 18. do konca 19. stoletja) in ki ga je podrobno preučil D. K. Zelenin (prim. Zelenin 1994: 105–150). V tem obredu sodelujejo samo

ženske, najpomembnejšo vlogo pa imajo stare vdove. Obred izvršijo po kaki družinski nesreči (kot odrešenje) ali težkem porodu (ženska, ki dolgo in s težavo rojeva, "obljubi", da bo po rojstvu priredila omenjeni obred). Za izvedbo tega obreda je nujno, da moški otrok zakolje kokoš, ki je trikrat imela piščance (odtod tudi ime obreda), ženske pa jo nato celo skuhamo v loncu in molče pojejo, trgajoč meso z rokami, vse kosti pa zberejo v poseben sod in vržejo v reko ali zakopljejo daleč od hiše. Pred začetkom obreda ženske zaprejo vrata sobe, da nihče ne more vstopiti, prižgejo svečo in se večkrat priklonijo pred ikonami, ki so jih prinesle iz cerkve. Obred spremlja tudi izročilo, kako je neki moški skrivaj gledal, kaj ženske počnejo, in zaradi tega pri priči oslepel (Zelenin 1994: 108).

Obstaja tudi krog mitoloških bitij, katerih funkcija je, da izvajajo prepoved predenja ob določenih dnevih tedna (najpogosteje ob sredah, petkih in nedeljah), pred velikimi prazniki in na predvečer postov. Imenujejo se *Sreda*, *Torklja*, *Petka*, *baba Tudurička*, *Kvaternica* itn. – odvisno od časa, ko se pojavljajo.

Še posebej maščevalna naj bi bila Petka, ki kaznuje ženske, če večer pred petkom tkejo ali predejo. Tako lahko pri Ukrajincih (Kanevski okraj) slišimo naslednje izročilo: "V neki vasi je ženska v petek začela tkati platno. Bila je sama v hiši. Kar na lepem pa je v hišo prišla žena-Petka (*žinka-Рьятныся*), jo odrla in kožo obesila na statve" (Čubinski $\dot{u}$  1872: 217). Ženski, ki jo Petka zaloti, da prede ali mesi kruh, skrepenijo prsti na rokah (Osterski okraj) (prim. Gnatrok 2000: 184).

V Črni gori (pleme Vasojevići - Mirčići v Kraljih) so strogo spoštovali prepoved, da ženske ne smejo ničesar početi na predvečer praznika Ognjena Marija (30. 7.). Obstajajo govorice, da naj bi neka baba Vida zvečer, dan pred tem praznikom, grebenala volno. "Tedaj je začela škripati stopnica na podstrešju. Vida je bila z dvema otrokoma. V hiši jo je nekdo poklical po imenu. Bila je že noč. Ko je odprla vrata sobe, se je pred njo pojavila stara ženska, vsa siva. Rekla je Vidi: 'Kaj to grebenaš? Umakni greben, ker boš ostala brez oči. Če ne bi imela teh dveh zibelk – ne morem ti zadejati, kar si zaslužila.'"

Pri vseh slovanskih narodih obstaja demonološko izročilo, da žensko, ki prede, ko je to prepovedano, obišče neznana ženska oseba in ji predlaga pomoč pri prekuhavanju preje. Ker nima kotla, si ga gre izposoditi k sosedu. Tam ji povejo, da je ta neznanka Torklja (pri Slovencih) in da hoče kotel zato, da bi jo skuhal. Svetujejo ji, naj pred vrati svoje hiše vzklikne: "Ljudje božji, vse gore gorijo, Torkini otroci pa še najbolj!", potem pa naj, ko bo Torklja zbežala iz hiše, vstopi vanjo in zapre vrata. Tako stori in se reši pred Torkljinim maščevanjem (prim. Kelemina 1997: 219). V turški

mitologiji poznajo bitje *peršenbe-kari* (“četrtrek-žena”) ali *čaršambe-kari* (“sreda-žena”), ki na predvečer muslimanskih praznikov hodi po domovih in pazi, da ženske ne predejo ali tkejo, tiste, ki to vendarle počnejo, pa kaznuje tako, da jih vrže v kotel (up. MNM 1982/II: 307).

S prejo in predenjem je povezano mitološko bitje, ki ga N. Kuret imenuje s splošnim imenom “sredozimka”, pri Slovencih pa se najpogosteje imenuje *Pehtra baba* (Zgornja Soška dolina, Savska dolina, Ziljska dolina, Karavanke in južna Koroška) (Kuret 1997a: 66–78). Poleg tega, da je zaščitnica predenja, je bila po vsem sodeč tudi na čelu ljudskih duš v času njihovih koledarskih premikov, kar jo približuje vzhodnoslovanski Mokoši. Kakor upravičeno omenja Kuret, poznajo to bitje pod različnimi imeni vsi narodi v širšem indoevropskem pasu. V Afganistanu se denimo imenuje *Bībī-Risinda* (“gospa predica”) in *Bībī-carchat* (“gospa s kolovratom”). Pri Gradiščanskih Hrvatih se imenuje *lisababo* ali *surababo* (Kuret 1997b: 81–82) itn. Na pomen niti in predenja v evropski mitologiji je opozorila M. Mencej (Mencej 2010: 151–170), v ljudski kulturi pa Polesja M. Valencova (up. Valencova 2011: 304–322).

Ali so hišni demoni *mokoška*, *mokruha*, *mara* in podobno ter tisti “zunanji”, ki hočejo kaznovati ženske, če te predejo ob prepovedanem času, eno in isto mitološko bitje, ki se pojavlja na različnih ravneh – rodovni ali plemenski –, lahko le domnevamo. To drugo bitje je izgubilo svoj prvotni naziv ali pa je bilo tabu in so ime zato zamenjale časovne oznake. Ni odveč, če dodamo, da je v nekaterih ruskih narodih izpričan leksem *mokáľbnik*: človek, ki namaka lan (pskovksa in tverska narečja, 1858). Prav tako leksem *mókanec* za lan, ki ga pred obdelavo namakajo, potapljajo v vodo (SRNG 1982/18: 207). Prav nepovabljen gostja zahteva od žensk, da skupaj močijo prejo, kar lahko kaže na njeno prvotno skrito ime, izpeljano iz osnove \**mok-*, od koder je izpeljano tudi ime demona *mokoši*, verjetno pa tudi staroruske boginje Mokoši.

Zastavlja se vprašanje, zakaj mitološka bitja, ki se v nekem smislu lahko primerjajo z malo znano Mokošjo, tako strogo prepovedujejo ženskam predenje ob določenem času. Navadno ta čas velja za njihov praznik ali pa ga povezujejo z gibanjem duš pokojnikov. Eden od razlogov, ki pa ni primaren, je, da se duše, ki se znajdejo v določenem času in človeškem prostoru, lahko “zbodejo” z ostrim vretenom; duše si namreč pogosto predstavljamo slepe. Zato Srbi na sveti večer odnesejo iz hiše vse ostre predmete in še naslednja dva dneva ne pometajo hiše. Dejstvo je, da obstajajo tudi moška mitološka bitja, ki grobo kaznujejo dekleta, ki predejo takrat, ko je to prepovedano (up. Radenković 2011: 371–374).



Drugi, pomembnejši razlog se skriva v dejstvu, da omenjena mitološka bitja nenehno predejo, a je to njihovo predenje pravzaprav predenje niti človeških življenj. Ob prazničnih dneh, ko se ne dotaknejo svoje kodelje, je nujno, da s predenjem odnehajo tudi ženske, saj lahko sicer zamešajo človeške usode. Podobno razlaga tudi A. Loma: “Razlog, da je ponoči prepovedano puščati prejo, da je ne bi Mokoša spredla, tiči vsekakor v tem, da bi bila tako na mističen način spredena življenjska nit, torej skrajšan vek hišnih prebivalcev. Isti razlog vidim tudi v osnovi srbskega verovanja, zabeleženega v Grblju, da je velika nesreča, če človek, ki se odpravlja v vojno, sreča žensko s kodeljo” (Loma 2002: 241). Če je predenje imanentna značilnost teh bitij, potem jih lahko primerjamo z devicami usode, ki predejo nit življenjskega veka vsakega človeka. Ena od teh devic pri Grkih, *mojra*, se imenuje Kloto, njeno ime pa prevajamo kot “predica” (od glagola κλώθω, “presti”).

Treba je še omeniti, da je slovenski Ilirec, Davorin Trstenjak iz Štajerske, zapisal kratko izročilo o ajdovski kraljici *Lami Babi*, ki jo je Kelemina poimenoval *Mokoška* (Kelemina 1997: 220; Kropelj 2008: 108), za katero pravijo, da je živela v močvirni pokrajini Grünau. Med drugim je ljudem rada odnašala otroke. Za kazen je Bog potopil njen dvorec, s čimer je tudi sama izginila. Pozneje se je pojavljala v različnih ženskih podobah in še najprej kradla otroke. Ajdi se imenuje narod velikanov v Sloveniji (po izročilu naj bi Ajdinja prala perilo v reki tako, da je z eno nogo stala na enem, z drugo pa na drugem hribu). Ivanov in Toporov v tem imenu vidita lik, podoben ruskim vedeževalkam, ki so jih v krščanskih poučnih spisih imenovali “bogomerzkie baby”.

\* \* \*

Pri rekonstrukciji vzhodnoslovanske boginje Mokoš sta največ virov zbrala V. V. Ivanov in V. N. Toporov. Razpravo o tem sta objavila v zborniku *Balto-slavyanskije issledovanija* 1982 (Moskva, 1983, 175–197). Njun cilj je bil, da z dokumentiranjem dolge prisotnosti tega božanskega lika v ritualni praksi in verovanju Rusov pokažeta na njegovo pomembno mesto v stari slovanski mitologiji. Ta lik je postal tudi eden ključnih dejavnikov v t. i. temeljnem mitu, ki sta ga rekonstruirala na podlagi leksike, folklore, običajev in verovanj slovanskih narodov. Glede na ponujeno rekonstrukcijo je bila Mokoš žena Gromovnika; ker je prevarala moža z gospodarjem podzemnega sveta in Gromovnikovim nasprotnikom (z Velesom, ki ima kačjo naravo), ji je mož odvzel status božanstva in soproge ter jo pregnal iz nebes v podzemlje, v “htonične vode”, kjer je postala demon,

zmajskega nasprotnika pa je ubil s strelo (Ivanov, Toporov 1983: 185). Ker boga ni mogoče dokončno ubiti, se ta postopek ponavlja v neskončnost. “Temeljni mit” ni nikjer izpričan kot posebno besedilo, je plod znanstvene “rekonstrukcije”, ki jo nekateri podpirajo, drugi pa izpodbijajo.

V svoji rekonstrukciji uvajata Ivanov in Toporov tudi leksikalno gradivo. Tako je v Podmoskovju za nemoralno žensko izpričana beseda *mokosja*, v narečjih blizu Novgoroda se kot oznaka za nečisto silo pojavlja *mokoš*, *mokuš*, v jaroslavskih narečjih pa se naporen človek, ki drugim povzroča skrbi, imenuje *mokoša* (ibid: 185). Mnenja sta, da se za imenom *kikimora* prav tako skriva demonizirana Mokoš, saj je to bitje povezano s pređenjem, temnimi in mokrimi kraji, v čarovnih formulah pa mu pretijo z ognjem.

Kot dokaz dolgega obstoja teonima Mokoš navajata avtorja vrsto toponimov z osnovo *\*mok-*, *\*mak-*, čeprav upoštevata tudi odločno mnenje Iljinskega, da nimajo takšni toponimi nič skupnega z imenom boginje, temveč ima osnova, iz katere so izpeljani, pomen “močiti”, ali pa izvirajo iz izrazov *makuška* (kupola), *mak* ali imena *Mokej* (ibid: 186). Sta pa mnenja, da prav koncentracija teh nazivov na ruskem severu, kjer se je pomen imena Mokoš obdržal najdlje, govori o tem, da so ti nazivi povezani s tem teonimom. Omeniti velja, da so za ruski sever značilni vlažna klima ter veliko stoječih voda in močvirij. V prid takšni razlagi grede tudi toponimi in imena pri južnih Slovanih (čeprav tu Mokoši ne omenjajo konkretno v drugih virih).

Za rekonstrukcijo tega lika je – po avtorjih navedene študije – pomembna tudi možnost rekonstrukcije mitološkega para *Perun-Mokoš*. Na tak par kažejo prazniki, ki si sledijo drug za drugim – Gromoviti Elija in Ognjena Marija, kjer je bil namesto Elije Perun, namesto Marije pa Mokoš. Isti položaj najdemo pri posvetitvi določenih dni v tednu – četrtek je bil posvečen Gromovniku, petek pa njegovi ženi. Možno je, da so tudi imena nekaterih letnih praznikov ohranila spomin na Mokoš; denimo ukrajinska sveta Mokrina, ki je povezana z dolgotrajnimi deževji, o čemer priča eden od elementov “temeljnega mita” – s pregonom Mokoši in umorom Nasprotnika namreč nastanejo pri Gromovniku velika deževja (in tečejo vode). Tudi sam naziv Mokoš avtorja izpeljujeta iz *\*moknôti*, *\*močiti*, *\*mokrъ* (ibid: 189).

Ivanov in Toporov sta mnenja, da se za nazivom nahajališča *Перынь*, kjer je stal kip Peruna, skriva tudi ime Gromovnikove žene, kot ženska različica imena Perun, in da to ustreza češkemu toponimu *Mokošin Vrch*. To govori o tem, da je bila Mokoš nekoč na isti ravni kot Perun in da so

jo verjetno dojemali kot del njegove “božanske” rodbine – kot žensko ali kot mater. O drugi etapi razvoja tega mita, ko so jo zavrgli, priča par *Perunova gora – Mokoševo boloto* (nižina, voda). To nasprotje lahko opazimo v litovski mitologiji.

Po avtorjih navedene študije sta glavni značilnosti Mokoši – *vлага* in *predenje* – združeni v liku svete Petke. Navadno je upodobljena ob izviru, kamor so ji v dar metali kodeljo lana, niti spredene volne in tkanino. Poleg tega je na nekaterih ruskih ikonah na sprednji strani naslikana Bogorodica, na zadnji pa sveta Petka. Samo Bogorodico, pod imenom Marija, lahko povežemo z *Mareno*, *Marino*, *Makrino*, ta imena pa lahko povežemo z *Mokošjo*. Avtorja sta mnenja, da lahko – glede na niz atributov – sveto Petko (s tem pa tudi Mokoš) izenačimo z *Baba-Jago*. Miši, ki pomagajo Baba-Jagi presti, ponazarjajo otroke Mokoši, ki jih je Gromovnik spremenil v htonična bitja.

Na osnovi atributa “predenja”, ki je povezano z Mokošjo, lahko rečemo, da je v njenem imenu poleg elementa “moker” prisoten tudi \**mokos-*, element “predenja, pletenja”.

Z Mokošjo so bile torej povezane značilnosti *ženska – moker – voda – neparen – podnožje – spodaj – noč – smrt*, a je ohranila tudi nekaj prvobitnih elementov: *ogenj – vrh – zgoraj – življenje*, saj je bila prej povezana z Gromovnikom. To zvezo potrjuje tudi ime polabske boginje *Žive* (v katere imenu je pridevek “živ”), ki je različica Mokoši. Nadalje avtorja pripeljeta rekonstrukcijo do izraza *Мать Сыра земля*, kjer se za besedo *Сыра* skriva Mokoš (od ruske besede *сыро*, “mokro, vlažno”).

Mišljenje Ivanova in Toporova je v znanstvenih krogih precej široko sprejeto. Kar se tiče etimologije imena Mokoš, je ta potrjena tudi v moskovskem *Etimološkem slovarju slovanskih jezikov* pod redakcijo O. N. Trubačova (ЭССЯ 1993/19: 130–134).

Pičli pisni viri in ljudska verovanja ne ponujajo zanesljive slike, na podlagi katere bi lahko z gotovostjo trdili, kakšna je bila dejanska funkcija staroruske Mokoši.

## Citirana literatura

Aničkov 2003: Aničkov, E. V.: *Язычество и Древняя Русь*. Reprintnoe izdanie. Moskva, 2003.

Valencova 2011: Valencova, M. M.: *Время и пространство в народном ткачестве: реальность и магия (на материале полеской традиции) // Пространство и время в языке и культуре*, „Indrik“, Moskva, 2011, 304–322.

- Vlasova 1998: Vlasova, M.: *Russkie sueverija. Энциклопедиčeskii slovarь*, Sankt-Peterburg, 1998.
- Gal'kovskii 2000: Gal'kovskii, N. M.: *Vorьba hristianstva s ostatkami jazyčestva v Drevnej Rusi*. Toma pervyj, vtoroj. Reprintnoe izdanie, Moskva, 2000.
- Gnatjuk 2000: Gnatjuk, V.: *Narisь ukraїнсьkoї mifologii*, LЬVIV, 2000.
- Dalь 1996: Dalь, V. I.: *O poverijah, sueverijah i predrassudkah russkogo naroda*, Sankt-Peterburg, 1996.
- ЭССЯ 1993/19: *Этимологиčeskii slovarь slavjanskikh jazykov. Praslavjanskii leksičeskii fond*. Pod red. O. N. Trubačeva, Moskva, 1993, вып. 19.
- ŽS 1898: *Živaja starina*, вып. III–IV, Sankt-Peterburg, 1898, 393–408.
- Zelenin 1994: Zelenin, D. K.: *Izbrannye trudy. Statьby po duhovnoj kulьture 1901–1913*, red. A. L. Toporkov, „Indrik“, Moskva, 1994, 105–150.
- Zubov 2004: Zubov, M. I.: *Lingvotekstologijam srednjevičnih slov'jansьkih povčanj proti jazičnicьta*, Odesa, 2004.
- Ivanov, Toporov 1983: Ivanov, V. V., Toporov, V. N.: К реконструкcii Mokoši kak ženskogo personaža v slavjanskoi versii osnovnogo mifa. (U) *Balto-slavjanskije issledovanija 1982*, Moskva 1983, 175–197.
- Kelemina 1997: Kelemina, J.: *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Bilje, 1997.
- Kropej 2008: Kropej, M.: *Od Ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*, Celovec, 2008.
- Kuret 1997a: Kuret, N.: Sredozimka pri Slovencih // *Opuscula selecta. Poglavlja iz ljudske kulture*, Ljubljana, 1997, 66–78.
- Kuret 1997b: Kuret, N.: K imeni sredozimke // *Opuscula selecta. Poglavlja iz ljudske kulture*, Ljubljana, 1997, 79–84.
- Levkievskaja 2001: *Levkievskaja, E. E.: Demonologija severnorusskogo sela Tihmanьgi (U) Vostočnoslavjanskii etnolingvističeskii sbornik. Issledovanija i materialy*, Moskva, 2001, 432–476.
- Lovmjanjski 1996: Lovmjanjski, H.: *Religija Slovena*. S poljskog prevela B. Rajčić, Beograd, 1996.
- Loma 2002: Loma, A. Prakosovo: *Slovenski i indoevropski koreni srpske epike*, Balkanološki institut SANU, Posebna izdanja, knj. 78, Beograd, 2002.
- Mansikka 2005: Mansikka, V.: *Й. Religija vostočnyh slavjan*, Moskva, 2005.
- Mencej 2010: Mencej, M.: Simbolika niti in predenja v evropski folklori // *Studia mythologica Slavica XIII*, Ljubljana, 2010, 151–170.
- MNM 1982/II: *Mify narodov mira*, t. II, Moskva, 1982.

- Petrović S. 1992: Petrović, S.: *Kulturna istorija Svrljiga*, knj. 1. Mitologija, magija i običaji, Niš-Svrljig, 1992.
- Radenković 2011: Radenković, L.: Čužie parni na večerinke: severnorusskie i južnoslavjanski paraleli odnogo folklorного сюжета // *Рябинские чтения-2011. Материалы VI научной конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера*, Петрозаводск, 2011, 371–374.
- Smirnov 1909: Smirnov, S.: „Вавы bogomerzkia“. (U) *Sbornik statej, posвященных Vasiliju Osipoviču Kľučevskomu*, č. I, Moskva, 1909, 217–243.
- Смољников 1997: Смољников, S. N.: Kikimora. (U) *Duhovная культура Северного Белозерья. Этнолингвистический словарь*, Moskva, 1997, 165–166.
- SRNG 1982/18: *Slovarь russkih narodnyh govovorov*, вып. 18, Leningrad, 1982.
- Filipović 1967: Filipović M.S. *Različita etnološka građa* // Srpski etnografski zbornik, knj. LXXX, Beograd, 1967.
- Čerepanova 1983: Čerepanova, O. A.: *Mifologičeskaja leksika Russkogo Severa*, Sankt-Peterburg, 1983.
- Čerepanova 1996: Čerepanova, O. A.: *Mifologičeskie rasskazy i legendy Russkogo Severa*, Sankt-Peterburg, 1996.
- Čubinskiй 1872: Čubinskiй, P. P.: *Trudy etnografičesko-statističeskoj ekspedicii v zapadno-russkiй kraj*, t. I, Sankt-Peterburg, 1872.

*Prevedla Višnja Fičor*