

# STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA

III  
2000



ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER  
SLOVENSKE AKADEMIJE ZNANOSTI IN UMETNOSTI  
INŠTITUT ZA SLOVENSKI NARODOPISJE, LJUBLJANA, SLOVENIJA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE  
DIPARTIMENTO DI LINGUE E CIVILTÀ DELL' EUROPA CENTRO-  
ORIENTALE

LJUBLJANA 2000

---

ZALŽBA  
ZRC

Studia mythologica Slavica III  
© 2000, ZRC SAZU, Ljubljana

*Uredniški odbor / Comitato di redazione:*

Pietro U. Dini (Università degli Studi della Basilicata), Remo Faccani (Università degli Studi di Udine), Stefano Garzonio (Università degli Studi di Pisa), Elena Levkieskaja (Institut slavjanovedenija Rossijskoj Akademii Nauk, Moskva), Andrzej Litwornia (Università degli Studi di Udine), Vlado Nartnik (ZRC SAZU, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša, Ljubljana), Andrej Pleterski (ZRC SAZU, Inštitut za arheologijo, Ljubljana), Giorgio Ziffer (Università degli Studi di Udine)

*Urednika / Curatori*

Monika Kropej,

ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Gosposka 13, 1000 Ljubljana, Slovenija

E-mail: monika@alpha.zrc-sazu.si

Nikolai Mikhailov,

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

Zanon 6, 33100 Udine

E-mail: nikolai.mikhailov@dlcec.uniud.it

*Izdajata / Pubblicato da*

Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti,

Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija

in / e

Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue

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

*Oblikovanje in oprema / Impostazione grafica*

Milojka Žalik Huzjan

*Karte*

Mateja Belak

*Prevodi / Traduzioni*

Nives Sulič-Dular, Tatjana Bajuk

*Jezikovni pregled / Revisione linguistica*

Alan McConnell-Duff

*Tisk / Stampato da*

Tiskarna Litterapicta, Ljubljana

Slika na zadnji strani ovitka: Gerovitstein iz cerkve sv. Petra v Wolgastu (Nemčija).

Fotografia sul retro della copertina: Gerovitstein, la chiesa di San Pietro a Wolgast (Germania).

Tiskano s podporo Ministrstva za znanost in tehnologijo Republike Slovenije /

Stampato con il sostegno finanziario del Ministero della Scienza e Tecnologia della Repubblica di Slovenia

Studia mythologica Slavica is included in the following databases:

Ulrich's International Periodicals Directory, R. R. Bowker, New Providence, N. J.

MLA Bibliography - Directory of Periodicals, New York, N. J.

Manuscripts should be submitted in printed form and on a computer disk (Word 6.0 or higher version) to the editors.

ISSN 1408-6271



# Vsebina Indice

SLOVANSKA MITOLOGIJA - VIRI IN REKONSTRUKCIJE	
MITOLOGIA SLAVA - FONTI E RICOSTRUZIONI	
Jiří Macháček, Andrej Pleterški: Altslawische Kultstrukturen in Pohansko bei Břeclav (Tschechische Republik).....	9
Никос Чаусидис: Дажбог во хрониката на Малала и неговите релации со други средновековни и фолклорни избори .....	23
Эрнст Ляўкоў, Аляксандр Карабанаў, Людміла Дучыц, Эдвард Зайкоўскі, Валерый Вінакураў: Культавыя камяні Беларусі .....	43
Людміла Дучыц: Культавыя дрэвы ў Беларусі .....	57
Lorenzo Pompeo: Etnografia umanistica ne L'epistola sulla religione ed i sacrifici degli antichi prussiani di Jan Sandecki Malecki (Meletius) .....	63
Monika Kropiej: The Tenth Child in Folk Tradition .....	75
László Kürti: The Way of the Táltos: A Critical Reassessment of a Religious-Magical Specialist .....	89
Mirjam Mencej: Pastirji - čarovniki .....	115
Ивета Тодорова-Пиргова: Светът на демоните в слово и образ .....	125
Љупчо С. Ристески: Посмртно оро во традициите на балканските Словени .....	133
Nijolė Laurinkienė: Transformations of the Lithuanian God Perkūnas .....	149
SEMIOTIČNE INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA	
INTERPRETAZIONI SEMIOTICHE DELLA TRADIZIONE POPOLARE	
Roberto Dapit: Il motivo del Salvatore nella culla in un racconto popolare resiano ...	161
Мария Завьялова: Отражение некоторых особенностей построения заговорной картины мира в структурной организации текста (на материале литовских заговоров) .....	173
Francisco Vaz da Silva: Cinderella the Dragon Slayer .....	187
NEEVROPSKE VZPOREDNICE	
PARALLELI NON-INDOEUROPEI	
Maja Milčinski: Obvladovanje notranje narave po Radža jogi .....	207
RAZVOJ RAZISKOVALNIH METOD IN KRITIČNE OCENE	
SVILUPPO DEI METODI DI RICERCA E RECENSIONI	
Nikolai Mikhailov: Una riflessione sugli ultimi sviluppi degli studi mitologici .....	219
Hans-Dietrich Kahl: Der ostseeslawische Kultstrand bei Ralswiek auf Rügen (8. - 10. Jh.) .....	223
Roman Zaroff : Joanna Hubbs' Mother Russia: More than review. ....	239



**SLOVANSKA MITOLOGIJA  
VIRI IN REKONSTRUKCIJE**

**MITOLOGIA SLAVA  
FONTI E RICOSTRUZIONI**





# Altlawische Kultstrukturen in Pohansko bei Břeclav (Tschechische Republik)

*Jiří Macháček, Andrej Pleterski*

*This piece discusses the first stages of research, conducted with the aid of metric analysis, on the ancient Slavic site of Pohansko near the city of Břeclav in the south-east region of the Czech Republic. This analysis includes two pagan sanctuaries, grave sites, an early medieval church, dwelling structures and defense ramparts. A unified system of orientation is determined, dependant on the calendar direction of the solstice rising and setting of the sun and moon. Furthermore, the module employed to define the cult enclosure, the configuration of buildings and the course of the defense ramparts was also established in this fashion.*

Nach zweihundertfünfzig Jahren Forschung gehen heute auch die größten Skeptiker davon aus, dass eine der Linien von Stonehenge auf die Sommersonnenwende ausgerichtet ist (Ruggles 1997, 226). Übereinstimmungen mit dem Sonnen- und Mondkalender erkennt man dort nur dann nicht, wenn man fest an den Zufall glaubt (vgl.: Marzahn, Holtorf 1998). Es ist nunmehr sogar möglich, erste Strukturvergleiche zwischen Stonehenge und der Umgebung anzustellen (Darvill 1997). Kalenderbestimmte Metrik war aber nicht nur in der Vorgeschichte von Bedeutung. Auf dem berühmten Kultburgwall des Hügels Temair (englisch Tara), wo noch im Frühmittelalter irischen Könige eingesetzt wurden (Bhreathnach - Newman 1995), sind astronomische Richtungen und metrische Beziehungen ebenfalls nachzuweisen (Pletherski 1997, 24 f). Der Gedanke von der Stadt, von der aus man astronomischen Linien beobachten konnte, war noch im mittelalterlichen Praha/Prag lebendig (Špůrek 1990, 77 ff). Sollten diese Kenntnisse den alten Slawen unbekannt gewesen sein? Nein - denn sie wurden von ihnen genutzt. Linien, die im breiteren Bereich von Uherské Hradiště verschiedene frühmittelalterlichen Kirchenbauten in Beziehung setzten, sind astronomisch von der Sonne und dem Mond bestimmt (Rajchl 1995). So liegt der Gedanken nahe, auch anderswo nach solchen Erscheinungen zu suchen.

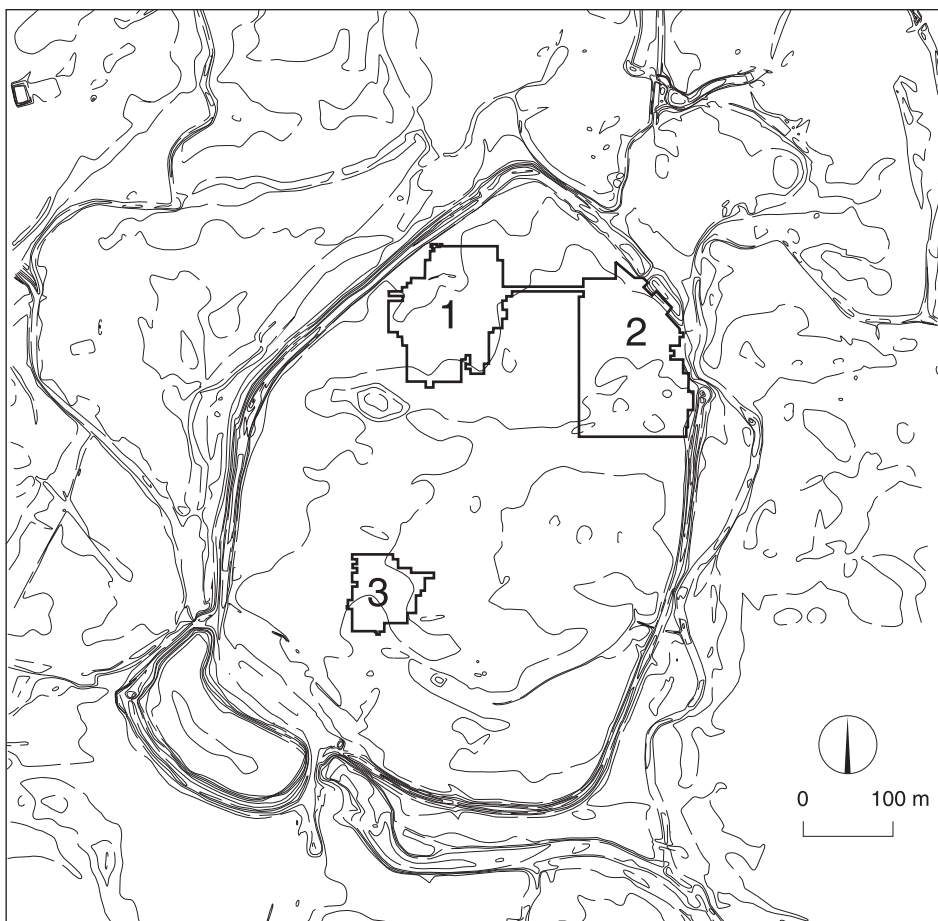
Eine der wenigen Stellen, an denen glaubwürdige Belege über frühmittelalterliche Religionsvorstellungen der Slawen vorliegen, ist Pohansko bei Břeclav und seine Umgebung. Hier lassen sich die Äußerungen des geistigen Lebens unserer Vorfahren sogar über eine längere Zeitspanne verfolgen.

Der Burgwall Pohansko liegt im südwestlichen Teil der Tschechischen Republik im Raum der großen Auwälder oberhalb des Zusammenflusses von Morava/March und Dyje/Thaya. Vor allem der archäologische Forschung, die hier seit 1958 vom Institut für Archäologie und Museologie der Philosophischen Fakultät der Masaryk-Universität in Brno (F. Kalousek, B. Dostál, J. Vignatiová, J. Macháček) betrieben wird, sind neue Erkenntnisse zu verdanken. Bis heute konnte in Pohansko eine Fläche von über 140.000

Quadratmeter untersucht und dokumentiert werden (*Abb. 1*). Die Grabungen erbrachten Funde aus unterschiedlichsten Zeitabschnitten, belegten aber insbesondere die kontinuierliche Besiedlung des Platzes vom Beginn der slawischen Ankunft (6. Jh.) bis zur ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts.

Die frühslawische und altburgwallzeitliche Besiedlung (6. - 8. Jh.) konnte an zwei Stellen im nördlichen Teil des untersuchten Areals erfasst werden. Dabei handelt es sich offenbar um eine landwirtschaftliche Siedlung in Form eines Haufendorfes, zu dem ein Brandbestattungsplatz mit 55 untersuchten Gräbern etwa 300 m südlich des Dorfes gehörte.

Pohansko erlangte im 9. Jahrhundert seine größte Bedeutung, als dort auf 28 ha Fläche eine der größten Befestigungen Großmährens in Form einer ovalen Niederungsburg mit Kirche und Friedhof, handwerklichen Werkstätten und einer dicht besiedelten Vorburg entstand, die einer bedeutenden Persönlichkeit als Residenz diente. Die Besiedlung brach auch im 10. Jahrhundert nicht ab, als das großmährische Staatsgebilde mit seinen politischen und geistigen Strukturen zu existieren aufhörte. Für



*Abb. 1. Břeclav - Pohansko. Die wichtigen freigelegten Flächen im Innenraum des Burgwalles.  
1 - Areal des Herrenhofes, 2 - der sog. Handwerkerareal, 3 - das sog. frühslawische Brandgräberfeld.*

uns ist die Tatsache von Bedeutung, dass hier neben der fortschreitenden Christianisierung Hinweise auf einen vorchristlichen Kult erhalten geblieben sind. Dieser erreichte im Verlauf der 1. Hälfte des 9.

Jahrhunderts seinen Höhepunkt, als es bereits einen Herrenhof und einen Holz-Lehmwall mit einer Steinverblendung an der Stirnseite gab. An die quadratische Palisadenbefestigung des Gehöftes schloss sich ein eigenes, rechteckig eingezäuntes Areal mit 17 x 21,5 m an. Die Höhe des Zaunes schätzt man auf bis zu 4 m. Im Innern fand man Pfostenlöcher und Gruben (Feuerstätten?) und möglicherweise die Überreste eines bislang nicht bestimmbar Bauwerks (Dostál 1992, 81, 84, obr. 4). Die meisten Spuren der älteren Bebauung wurden jedoch beim Bau einer Kirche zerstört, die sich ebenso wie die meisten umliegenden Gräber an der Längsachse der früheren Kultstätte orientierte (Dostál 1975, 101 ff). Diese Achse ist auf den Sonnenaufgang am Tag der Sommersonnenwende (Abb. 2) ausgerichtet (Rajchl 2000). Aufgrund der Befunde muss man wohl davon ausgehen, dass der heidnische Kultbezirk mit der beginnenden Christianisierung seine

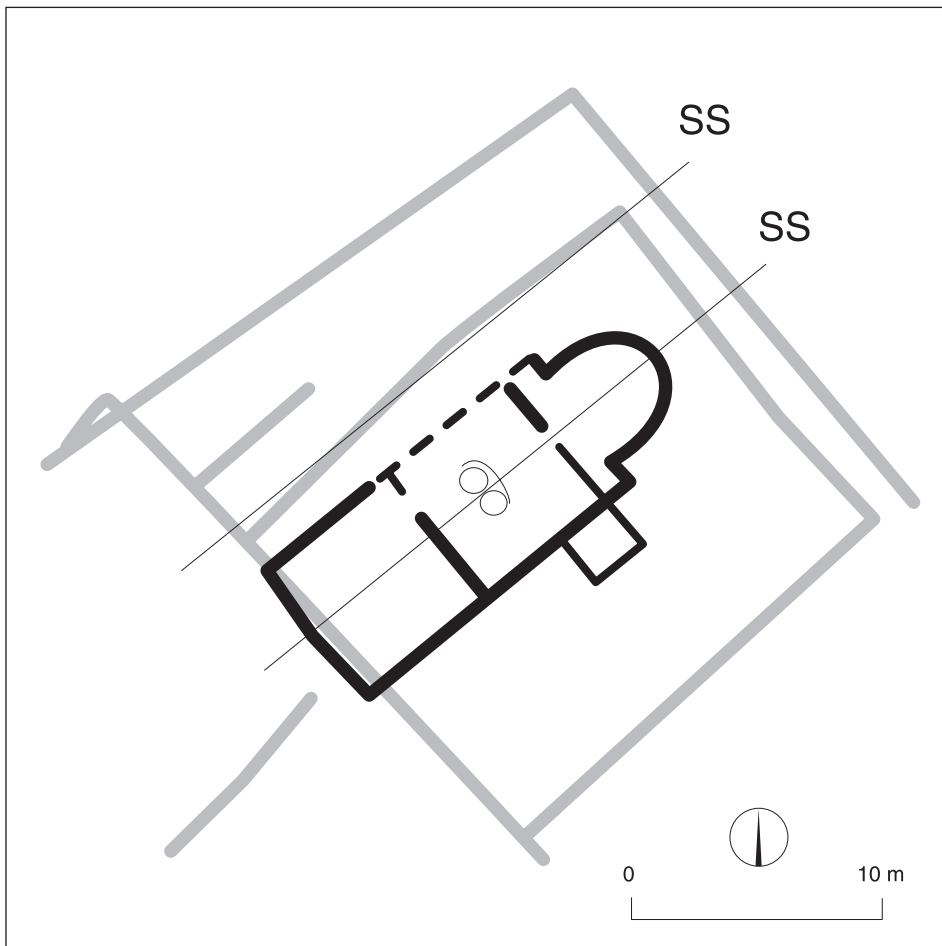


Abb. 2. Břeclav - Pohansko. Die großmährische Kirche in der kultischen Umzäunung. SS - Orientierung in der Richtung der Sommersonnenwende.

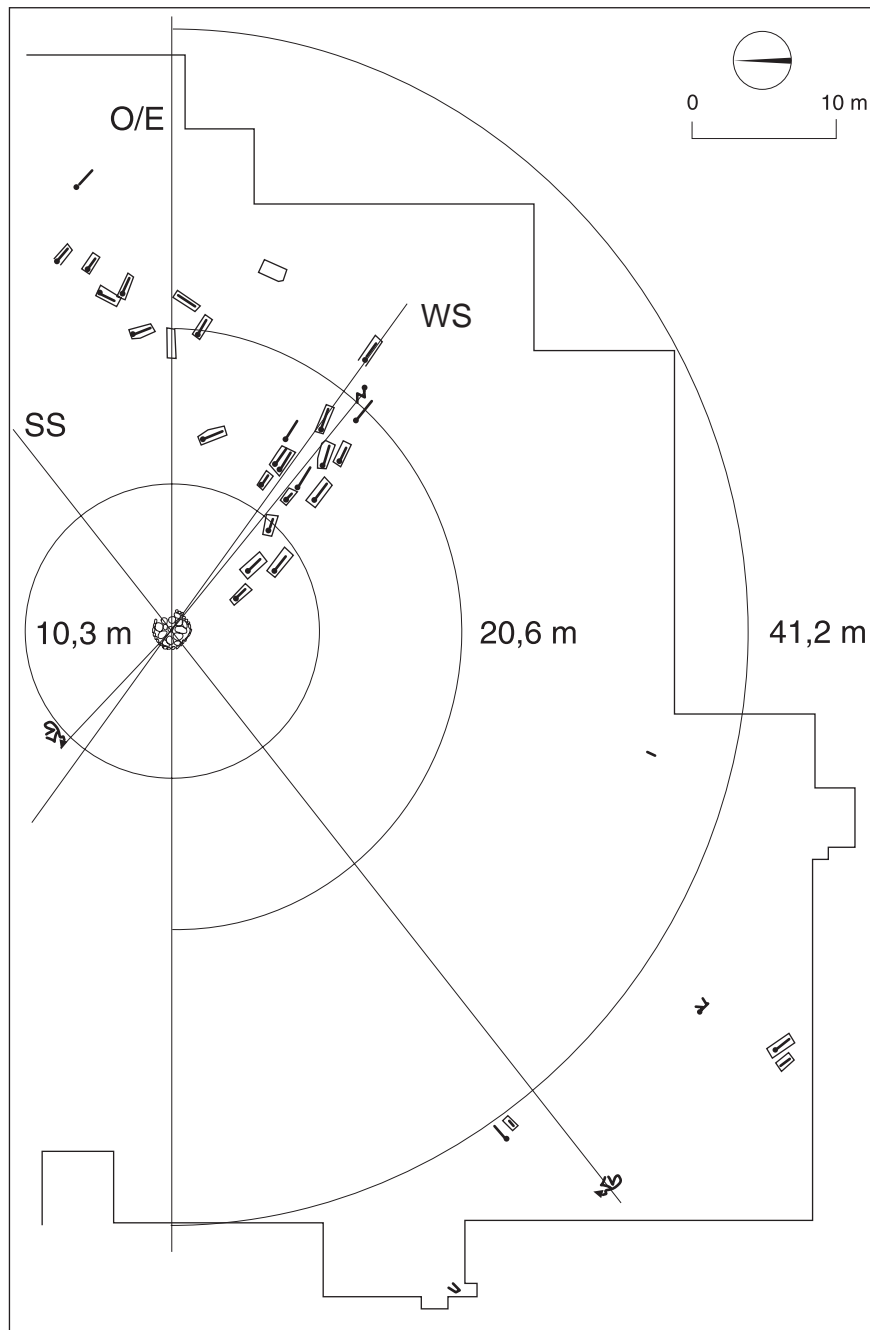


Abb. 3. Břeclav - Pohansko. Plan des heidnischen Kalendariums im Raum des ehemaligen frühslawischen Brandgräberfeldes. SS - Orientierung in der Richtung der Sommersonnenwende, WS - Orientierung in der Richtung der Wintersonnenwende, O/E Orientierung in der Richtung der Tagundnachtgleiche.

Funktion verlor und durch die kleine Kirche ersetzt wurde (Dostál 1975, 103 f; 1992, 81; Richter 1965, 203; Konečný 1980). Dass die entdeckten Pfostenlöcher zu einem älteren Holzkirchenbau gehören, ist nicht völlig auszuschliessen. In weiterer Folge ging auch die alte Kultpalisade unter, die vom jüngeren Narthex der Kirche und den Gräbern des größer werdenden Friedhofs überlagert wurde. (Dostál 1975, 103 f).

Der heidnische Kult blieb jedoch auch nach dem Untergang des alten Heiligtums in der Bevölkerung verankert. Als am Beginn des 10. Jahrhunderts das Großmährische Reich unterging, verlor auch die Kirche ihre sakrale Funktion. In ihrem Narthex fanden sich jetzt eine Feuerstelle und Reste von Siedlungsabfall (Dostál 1975, 101 ff; Měřínský 1986). Unweit der Kirche errichtete man nun erneut eine kleinere heidnische Kultstätte. Diese wurde teilweise von einer Palisade umfasst und bestand aus acht Pfählen, die eine starke Mittelsäule umgaben. Der Kultplatz besitzt einen Durchmesser von 2,5 bis 3,0 m und ist jünger als das bei seiner Errichtung gestörte großmährische Grab (Dostál 1968).

Eine ähnliche Anlage entdeckte man in Pohansko an jener Stelle, an der die altslawische Bevölkerung vor dem Bau der Burg ihre eingäscherten Toten bestattete (Kalousek - Dostál - Vignatiová - Šik 1977 - 1978, 162). Nach hundert Jahren war also

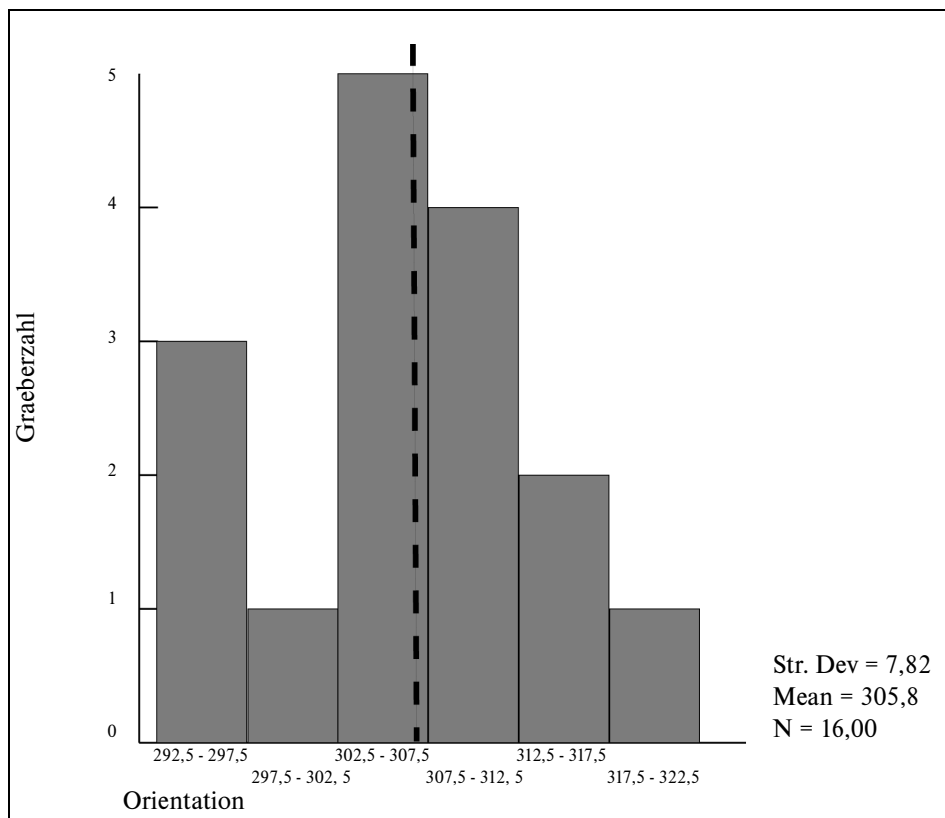


Abb. 4. Břeclav - Pohansko. Histogramm der Orientierung der Skelettgräber (ohne Hockergrab), die mit der Kultstätte im Bereich des ehemaligen frühslawischen Brandgräberfeldes zusammenhängen. Strichlinie - Orientierung zur Wintersonnenwende.

die ehrwürdige Stelle wieder zu einem Kultplatz geworden. Mit dem im Zentrum befindlichen Pfahlbau steht eine Gruppe einheitlich orientierter Skelette in Beziehung (*Abb. 3*), die in gestreckter Rückenlage und nahezu beigabenlos bestattet wurden (Dostál 1982, 136). Die einzige Ausnahme bildet das in Bezug auf die übrigen Bestattungen genau entgegengesetzt orientierte Hockergrab eines Kindes. An einer gedachten Linie, welche die Mitte des Pfahlbaus und das ausgefallene Hockergrab verbindet, richten sich alle anderen Gräber aus. Sie zeigt mit einer kleinen Abweichung auf jenen Punkt, an dem die Sonne am Tag der Wintersonnenwende aufgeht. Die Verstorbenen aus dieser Gräbergruppe waren so bestattet worden, dass sie sowohl der wieder zunehmenden Sonne als auch dem Hockergrab entgegen blickten (*Abb. 4*)

Zieht man die Linie über die hervorgehobene Kinderbestattung und die Mitte des Kultplatzes hinaus weiter, trifft sie auf ein kultisches Pferdegrab, das im Verhältnis zu jenem des Kindes genau doppelt so nahe am Kultmittelpunkt liegt. In gleicher Entfernung wie das Kindergrab zur Mittelsäule fand man eine nach Osten, in Richtung der Tagundnachtgleiche orientierte leere Grabgrube – ein Kenotaph. Zieht man eine Linie von der Säule in Richtung Sonnenaufgang am Tag der Sommersonnenwende und verlängert diese nach Südwesten, stößt man erneut auf rituell niedergelegtes Pferdeskelett. Unweit davon liegen zwei in Richtung der Sommersonnenwende orientierte Gräber, die im Vergleich mit dem Kinderhockergrab in doppelter Entfernung zur Kultplatzmitte angelegt wurden.

Die aus einer Mittelsäule und acht umstehenden Pfählen gebildete Kultstätte findet auch anderenorts ihre Entsprechung. Ein derartiges, ebenfalls zentral angelegtes Heiligtum entdeckte man im Gebiet der Nowgoroder Slawen in Peryn. Hier fand sich ein kreisförmiger Graben mit acht Nischen für Opferfeuer, die wohl um ein Idol angelegt waren, von dem noch eine Grube inmitten des heiligen Bezirks erhalten geblieben ist (Ślupecki 1994, 144 ff). Acht im Kreis angelegte Gruben wurden auf dem Burgwall Bogit in Galizien (10.-12. Jh.) ergraben, in deren Mitte wahrscheinlich das bekannte Zbručer Idol stand (Rusanova – Timoščuk 1993, 32 ff). Ebenfalls aus acht um eine Mittelsäule kreisförmig angelegten Pfahlgruben bestand die Opferstätte der älteren Zarubincy Kultur auf dem Berg D'evič bei Tripolje (Dostál 1975, 107).

Der Aufbau solcher Kultstätten hängt offensichtlich mit den Himmelsrichtungen und den Sonnenauf- und -untergängen am Tag der Winter- und Sommersonnenwende zusammen. Möglicherweise wurden dabei der Sonnenlauf und die wesentlichen Momenten des solaren Zyklus symbolisiert, die zu den bedeutungsvollsten Aspekten jeder Agrargemeinschaft gehören. Zu den Vorstellungen über den Sonnenkult würden auch die Pferdegräber passen (z.B. Zaroff 1999, 55), die sich auch in anderen Heiligtümern finden. In den heidnischen Kultbezirke von Mikulčice wurden Pferdeskelette ebenso gefunden, wie z.B. am kultischen Holzbau in Klášteřisko (Klanica 1985, Abb.: 35, 39). Pferdeköpfe sind auch für den bekannten heidnischen Tempel von Groß Raden in Mecklenburg (Ślupecki 1994, 95 ff) belegt. Dass Pferde im Kult slawischer Religionen eine besondere Rolle spielten, bestätigen Chronistenberichte, wie jener Herbords, der auf das Pferd des Gottes Triglav in Szczecin Bezug nimmt (Ślupecki 1994, 72 ss). In Pohansko dürften die Tiere die Funktion eines symbolischen Orakels übernommen haben, das die Termine der Sonnenwenden über die untereinander in Beziehung stehenden Pferdegräber und Pfostenbauten vorausbestimmt haben könnte.

Der Sonnenkult war vor allem unter den Ostslawen verbreitet. Dies berichtet der Araber Al Masudi und bezeichnet die Slawen um die Mitte des 10. Jhs. als Sonnenanbeter,

die offene Heiligtümer zur Beobachtung des Himmelskörpers errichteten (Zaroff 1999, 53). Da Masudi aber selbst nie im Slawenland war, bleibt die Quelle unzuverlässig (Mansikka 1922, 335 f).

Die im großen Kultbezirk von Pohansko festgestellten Komponenten finden sich auch im altslawischen Gräberfeld von Dlesc bei Bodešče in Slowenien wieder, wo das Hockergrab eines Kindes und ein Kenotaph ebenfalls metrische Kultpunkte fixierten (Pleterski 1996, Slika/Abb. 12).

Das „Kalendarium“ in Pohansko kann momentan noch nicht exakt datieren werden, es gehört aber in die Zeit des 8. bis 10. Jahrhunderts. Zur Festlegung eines „terminus ad quem“ dient möglicherweise die folgende Beobachtung. Fünf Meter östlich des Kultmittelpunktes konnte aus der Kulturschicht der einstigen Oberfläche ein ungewöhnlich großes, vollständig erhaltenes Vorratsgefäß aus der Graphitton geborgen werden. Ganz Gefäße sind selten und könnten an diesem Platz mit rituellen Handlung in Verbindung gestanden haben. Die Graphittonware wird in Pohansko ans Ende des 9. Jahrhunderts und später datiert, womit ein Hinweis für die zeitliche Stellung der Kultanlage vorliegen würde.

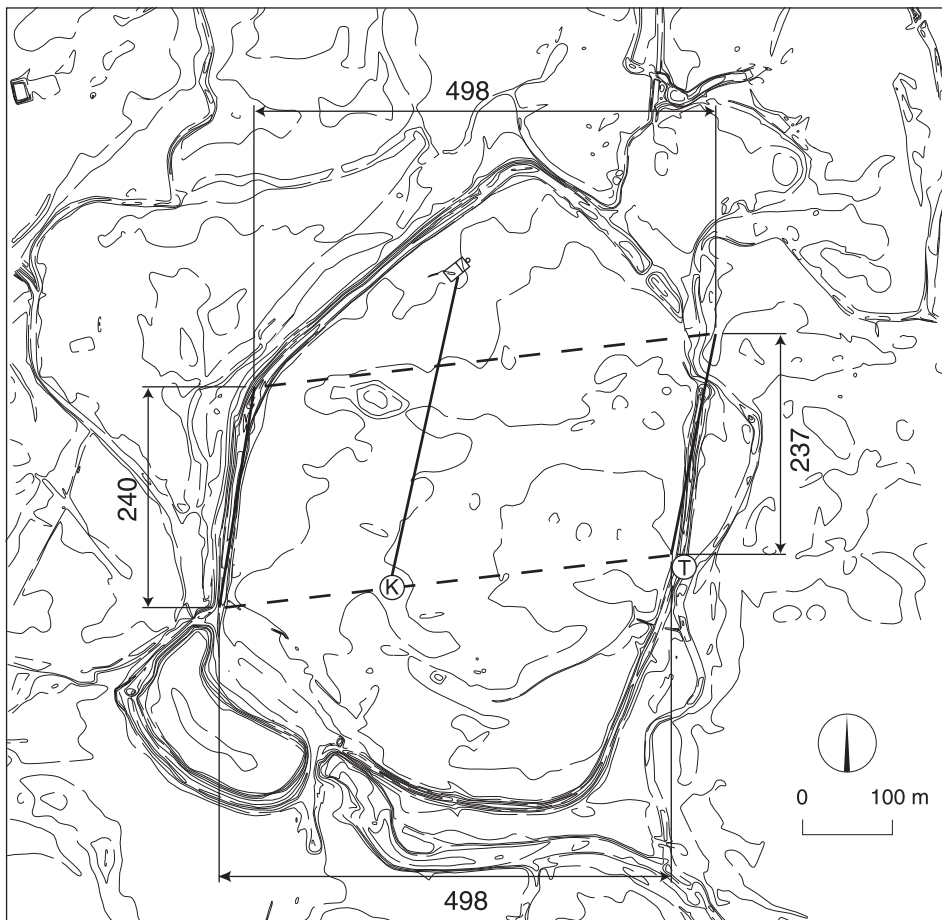


Abb. 5. Břeclav - Pohansko. Der mittlere Befestigungsteil. T - Tor, K - Kultstätte im Bereich des ehemaligen frühslawischen Brandgräberfeldes. Die Maße in Meter.

Das großmährische Pohansko wurde vermutlich als *imitatio imperii* errichtet und präsentiert sich als Nachahmung der karolingischen Pfalz mit allen Funktionselementen, zu denen die abgegrenzte Residenz des Herrschers mit der christlichen Kirche, Wohn- und Versammlungsgebäude, intensiv produzierende Handwerksbezirke und nicht zuletzt eine mächtige, das ganze Areal umgebenden Befestigung gehörten (Macháček 2000). Die Errichtung des Burgwalls wurde aber nicht nur vom westlichen Vorbild und den natürlichen Voraussetzungen im Überschwemmungsgebiet der Thayaauen bestimmt, sondern auch von anderen wichtigen Prinzipien geprägt.

Die eingehende Analyse der Anlage zeigt, dass die großmährischen Baumeister zwei Grundelemente berücksichtigten. Eines war jene gedachte Linie, die das slawische Brandgräberfeld mit der Kirche verband, unter der die ältere Kultstätte freigelegt werden konnte. Das andere ist ein Modul, der sich an den Maßen und der Ausrichtung jener Umzäunung orientiert, in der die Kirche und ihr Vorgängerbau angelegt wurden. Am deutlichsten treten diese Prinzipien in der Fortifikation von Pohansko zutage. Der zwei Kilometer lange Wall besteht aus geraden Teilen und scharfen Brüchen und beschreibt nur

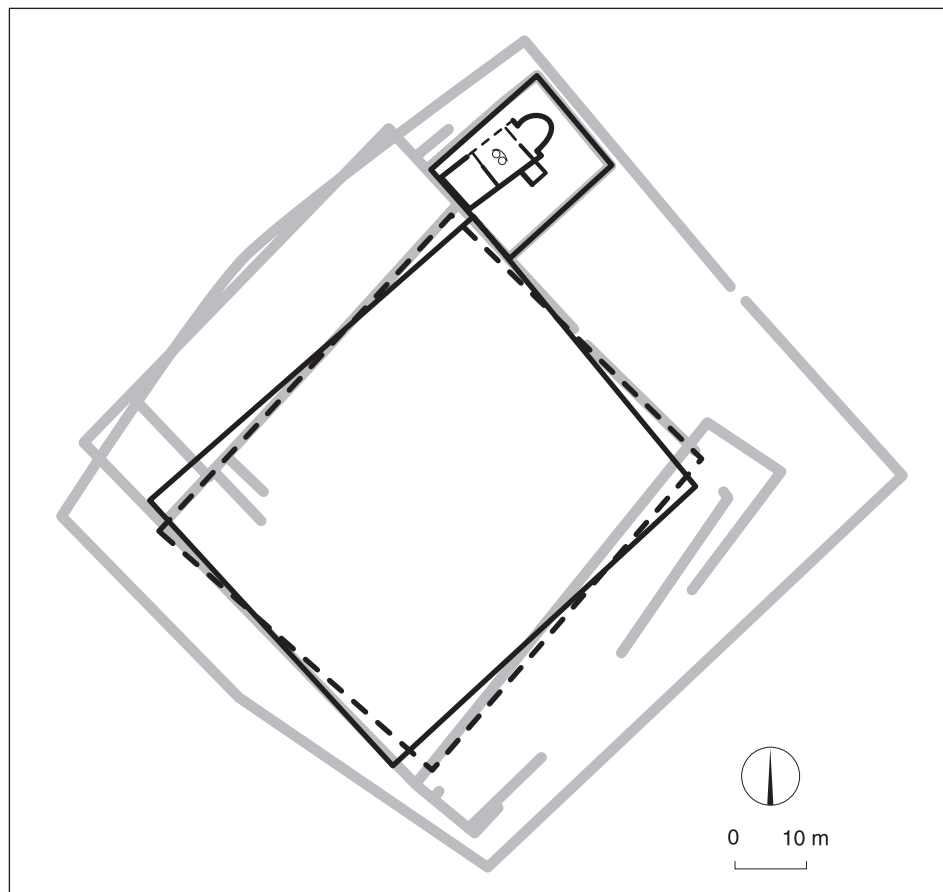


Abb. 6. Břeclav - Pohansko. Herrenhof mit zwei Hauptphasen. Modul im Bereich der kulturellen Umzäunung und im Innenhof der älteren Phase.



im südlichen Teil, der leider während des Schlossbaus im 19. Jh. beschädigt wurde, einen nicht näher spezifizierten Bogen.

Der mittlere Befestigungsabschnitt besteht auf der westlichen und östlichen Seite aus zwei gleich langen, geraden und Richtung nno/ssw weisenden Segmenten. (Abb. 5). Sie sind zueinander und auch zu jener Linie parallel, die den Raum des Brandgräberfeldes mit der kultischen Umzäunung des Herrenhofes verbindet. Schließt man die gegenüberliegenden Stellen, an denen sich die parallelen Burgwallteile brechen (an einem dieser Brüche wurde im östlichen Teil des Burgwalles ein Tor untersucht), verläuft die südliche der beiden gleich langen und parallelen Abszissen (d.h. diejenige, die vom Tor herausläuft) durch das „Kalendarium“ (Abb. 3).

Der nördliche Wallteil entspricht dem Modul, der wohl von der kultischen Umzäunung des Herrenhofes abzuleiten ist (Abb. 2). Er ist durch eine fast ideal viereckige Form mit fester Seitenrelation und durch die Ausrichtung der Längsachse zum Sonnenaufgang am Tage der Sommersonnenwende sowie jene der kürzeren Seite zum südlichsten Aufgang des Vollmondes im Jahreslauf gekennzeichnet.

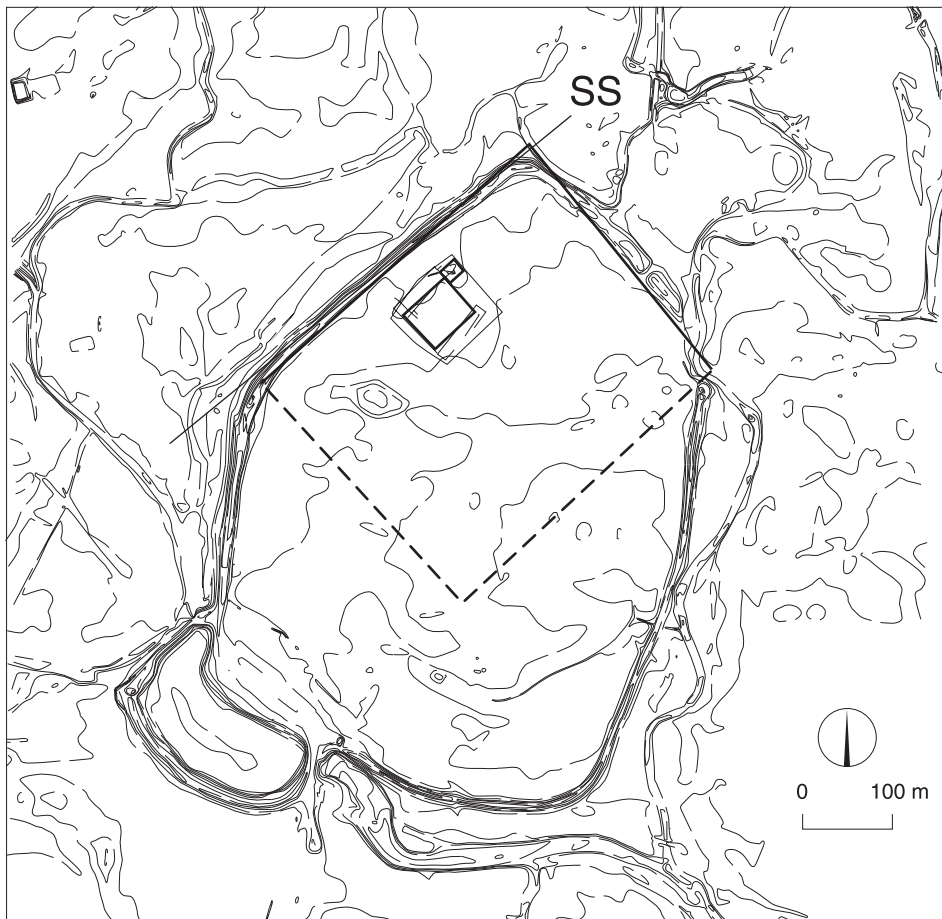


Abb. 7. Břeclav - Pohansko. Der nördliche Befestigungsteil mit dem kultischen Modul und dem Herrenhof. SS - Orientierung in der Richtung der Sommersonnenwende.

Dieser Modul wurde zunächst bei der Errichtung der älteren Phase des Herrenhofes verwendet, dessen Innenhof zu Versammlungszwecken diente, und in Form und Relation den Seiten der dreimal vergrößerten Kultumzäunung der Kirche entsprach. Nur die Orientierung des Innenhofes weicht um 5° von der Richtung der Kulteinfassung ab (Abb. 6). Das entspricht aber auch dem Unterschied der Extremen der Auf- und Untergänge von Sonne und Mond (Šprajc 1991, 27 f). Möglicherweise war der Innenhof nach der Bahn des Mondes orientiert.

Ein zweites Mal wurde dieser Modul beim Bewehrungsbau im nördlichen Teil des Burgwalles angewandt. Der Wall wird hier durch zwei gerade, im scharfen Winkel

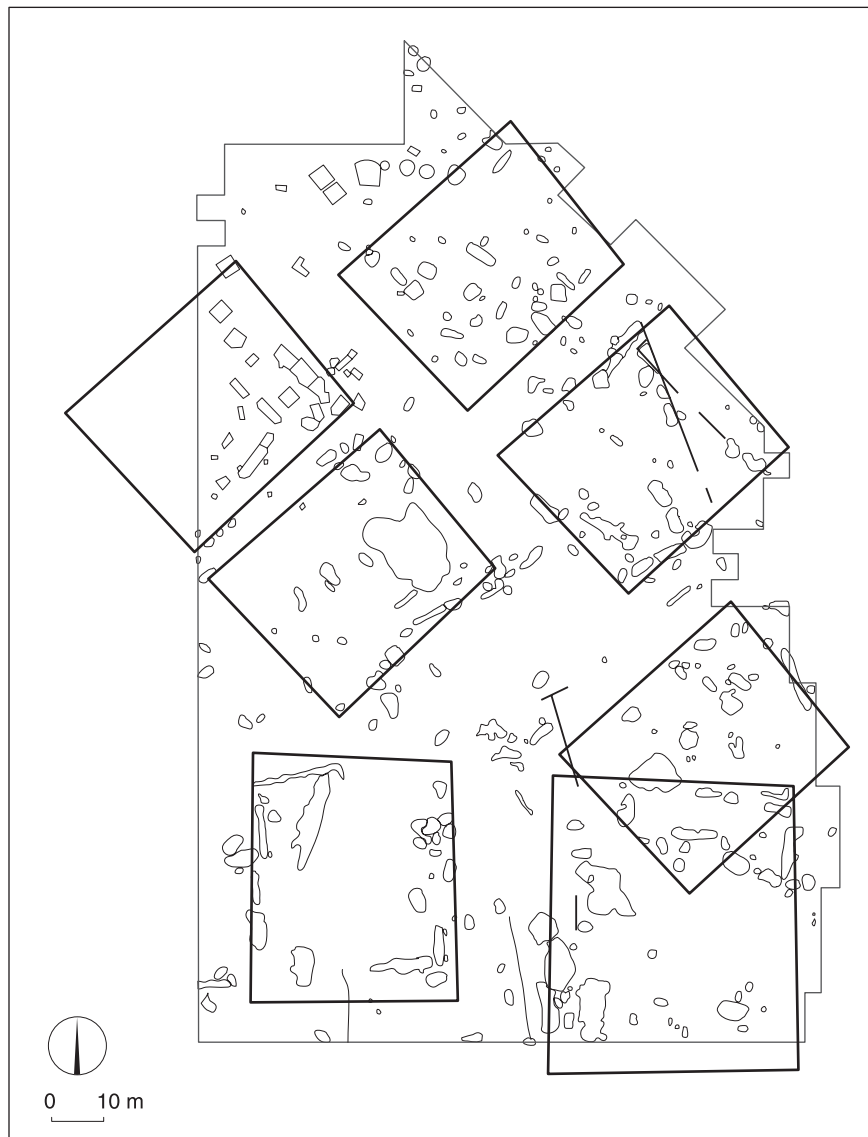


Abb. 8. Břeclav - Pohansko. Handwerkerareal mit hofartigen Strukturen und kultischen Modulen.

gebrochene Teile gebildet. Orientierung und Relation der beiden Wallsegmente entsprechen der Kulteinfassung und sind 18 Mal so groß wie diese (Abb. 7).

Der Modul, an dessen tieferen symbolischen Bedeutung nicht zu zweifeln ist, wurde auch bei der planmäßigen Innenbebauung des Burgwalles benutzt und kann in den Strukturen des Handwerksbezirks nachvollzogen werden, in dem die Siedlungsobjekte wohl durch Verkehrszonen in untereinander abgetrennte Höfe gegliedert waren. Anscheinend entspricht der Grundriss der Hofbebauung im nördlichen Teil des Handwerksbezirks in Form, Ausrichtung und Relation dem Modul der Kultumzäunung am Herrenhof (Abb. 8). Nach diesem orientieren sich auch die Siedlungsobjekte mit ihren Längsachsen. Im südlichen Teil verändert sich das Modell insoweit, als die hofartigen Struktur und die Siedlungsobjekte nunmehr nord-süd ausgerichtet sind. Es muss weiter

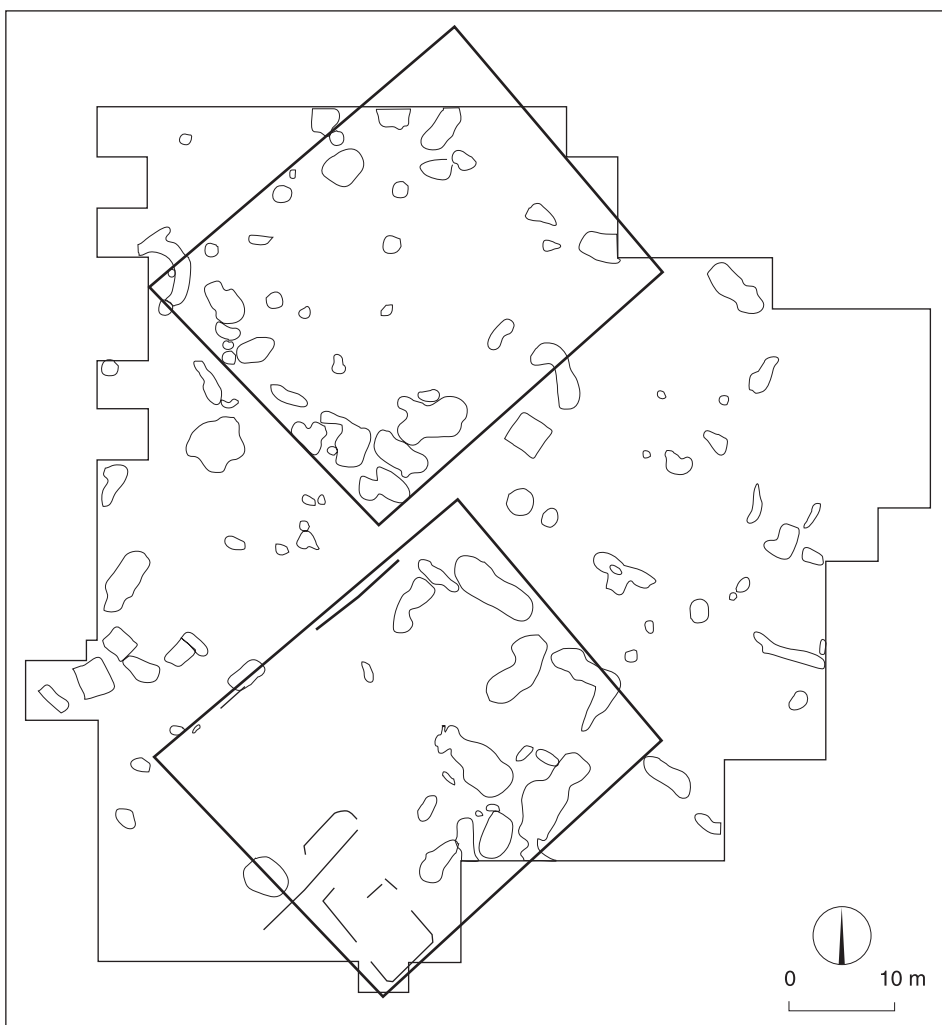


Abb. 9. Břeclav - Pohansko. Großmährische Besiedlung im Bereich des ehemaligen frühslawischen Brandgräberfeldes mit hofartigen Strukturen und kultischen Modulen.

untersucht werden, ob dies ein Ergebnis bestimmter zeitlicher Entwicklungsänderungen ist, oder andere Ursachen dafür ins Treffen zu führen sind. Im Moment wird eine Detailchronologie der einzelnen Siedlungsphasen anhand des reichen Keramikmaterials erarbeitet. (Macháček 1999). Die vorläufigen Analysen ergaben jedenfalls, dass man den von der Kultumzäunung abgeleitete Modul in Pohansko auch auf anderen untersuchten Flächen, beispielsweise im Raum des ehemaligen Brandgräberfeldes (*Abb. 9*) oder im südlichen Vorburgbereich, wo eine großmährische Siedlung auf einer Fläche von ca. 9 Hektar freigelegt wurde, nachweisen kann.

Schon vor Jahren hat Lubomír Konečný (1989, 18) die Hypothese vertreten, Pohansko sei einst ein geistiges Zentrum mit einer zentralen heidnischen Kultstätte für die umliegende Bevölkerung gewesen. Die angeführten Beobachtungen bestätigen den nachhaltigen Einfluss religiös-symbolischen Denkens auf die Urbanisation des Ortes. Unsere kurze Studie stellt einen kleinen Schritt zur Erforschung der reichhaltigen Symbolik des Pohansko dar. Zusammenfassend können wir festhalten, dass der beschriebene Platz offenbar über einen längeren Zeitraum (Wende 6./7.-10. Jh.) ein bedeutender altslawischer Kultort war und wesentliche Elemente eines kultisch geprägten Gedankensystems auf seine Urbanisation im 9. Jahrhundert einwirkten.\*

#### Literatur

- BHREATHNACH, E. - NEWMAN, C. 1995, Tara. - Dublin.
- DARVILL T. 1997, Ever Increasing Circles: The Sacred Geographies of Stonehenge and its Landscape. - [in:] Science and Stonehenge (Herausgeber: Barry Cunliffe and Colin Renfrew), Proceedings of the British Academy 92, Oxford, 167 - 202.
- DOSTÁL, B. 1968, Slovanské kultovní místo na Pohansku u Břeclavi? - Vlastivědný věstník moravský 20, 3 - 25.
- DOSTÁL, B. 1975, Břeclav - Pohansko IV. Velkomoravský velmožský dvorec. - Brno.
- DOSTÁL, B. 1982, Drobná pohřebiště a rozptýlené hroby z Břeclavi - Pohanska. - Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity E 27, 136 - 201.
- DOSTÁL, B. 1992, K rekonstrukci velkomoravského kostela na Pohansku. - Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity E 37, 73 - 88.
- KALOUSEK, F. - DOSTÁL, B. - VIGNATIOVÁ, J. - ŠIK, A. 1977 - 1978, Třetí pětiletí archeologického výzkumu Břeclavi - Pohanska (1969 - 1973). Závěrečná zpráva. - Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity E 22 - 23, 155 - 175.
- KLANICA, Z. 1985, Mikulčice - Klášteřisko. - Památky archeologické 76, 474 - 539.
- KONEČNÝ L. 1980, Poznámka ke kultovnímu významu dvorce na Pohansku. - [In:] Slované 6. - 10. století. Sborník referátů ze symposia Břeclav-Pohansko 1978, 131 - 141 (Bemerkungen zur kultisch-rituellen Bedeutung des Hofes von Pohansko).
- KONEČNÝ L. 1989, Poznámka k urbanismu staroslovanských ústředí. - [in:] Památková péče a ochrana přírody, Brno, 8 - 21 (Zusammenfassung: Eine Bemerkung zum Urbanismus altslawischer Zentren).

\* Für die Bestimmungen der astronomischen Orientierungen bedanken wir uns Herrn R. Rajchl, Observatorium Uherský Brod.

- MACHÁČEK, J. 1999, Studie k velkomoravské keramice. Metody, analýzy a syntézy, modely. - Brno. (Dissertationarbeit, Manuskript)
- MACHÁČEK, J. 2000, Pohansko bei Břecław - ein bedeutendes Zentrum Großmährens. - [in:] Sammelband aus der Konferenz „Großmähren zwischen Ost und West“, Uherské Hradiště - Staré Město 28.9. - 1.10. 1999. (im Druck)
- MARZAHN I., HOLTORF C. 1998, Archäoastronomie in Stonehenge und der Charakter der Archäologie. - Archäologische Informationen 21/1, 109 - 129.
- MANSIKKA, V. J. 1922, Die Religion der Ostslaven. I Quellen. - FF Communications 43, Vol. X, Helsinki.
- MĚŘÍNSKÝ, Z. 1986, Morava v 10. století ve světle archeologických nálezů. - Památky archeologické 87, 18 - 80.
- PLETERSKI, A. 1996, Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. - Zgodovinski časopis 50, 163 - 185 (Räumliche Strukturen einer dreiteiligen Ideologie bei den Slawen). Eine ältere Version des Aufsatzes wurde auf Englisch veröffentlicht: The trinity concept in the Slavonic ideological system and the Slavonic spatial measurement system. - Światowit 40, 1995, 113 - 143.
- PLETERSKI A. 1997, Mitska stvarnost koroških knežjih kamnov. - Zbirka zgodovinskega časopisa 17, Ljubljana (Summary: Mythical Reality of the Carinthian Dukes' Stones). Deutsche Version: PLETERSKI, A. 1997, Die Kärntner Fürstensteine in der Struktur dreier Kultstätten. - [in:] Der Kärntner Fürstenstein im europäischen Vergleich (Herausgeber: Axel Huber), 43 - 119.
- RAJCHL R. 1995, Astronomické prvky v orientaci spojnic kostelů z předvelkomoravského a velkomoravského období v oblasti Uherského Hradiště. - Slovácko 37, 129 - 138 (Resümee: Astronomische Elemente in der Orientierung von Verbindungslinien der großmährischen und vorgroßmährischen Kirchen im Gebiet Uherské Hradiště. - Abstract: The Astronomical Elements in the Orientation of the Connecting Lines Leading from the Pre-Moravian Period to the Period of the Great Moravian Empire in the Region Uherské Hradiště).
- RAJCHL, R. 2000, Astronomické prvky v orientaci pohřebiště Břecław - Pohansko. - Archaeologia mediaevalis Moravica et Silesiana I. (im Druck)
- RICHTER, V. 1965, Die Anfänge der großmährischen Architektur. - [in:] Magna Moravia. Praha, 121 - 360.
- RUGGLES C. 1997, Astronomy and Stonehenge. - [in:] Science and Stonehenge (Herausgeber: Barry Cunliffe and Colin Renfrew), Proceedings of the British Academy 92, Oxford, 203 - 229.
- RUSANOVA, I. P. - TIMOŠČUK B. A. 1993, Jazyčeskie svjatilišča drevnih Slavjan. - Moskva (Heiligtümer von Altslawen).
- ŚLUPECKI, L. P. 1994, Slavonic Pagan Sanctuaries. - Warsaw.
- ŠPRAJC, I. 1991, Arheoastronomija. - Ljubljana.
- ŠPŮREK M. 1990, Jehla v kupce sena. - Praha.
- ZAROFF, R. 1999, Organized Pagan Cult in Kievan Rus'. The Invention of Foreign Elite or Evolution of Local Tradition? - Studia mythologica Slavica 2, 47 - 76.

## Staroslovanske kultne strukture na Pohanskem pri Břeclavu (Češka republika)

*Jiří Macháček, Andrej Pleterski*

Gradišče Pohansko leži v močvirni dobravi blizu sotočja rek Morave in Dyje na jugovzhodu Češke republike. Veliko je 28 ha, okrog njega so razmeščena še obširna predgradja. Do danes so raziskali 140 000 m<sup>2</sup> (*Slika - Abb. 1*), kar je površina, ki omogoča poglobljene strukturne raziskave. Na severu so bili najdeni naselbinski ostanki iz 6. do 8. st. (*Slika 1: 1,2*), ki jim pripada tudi pokopališče z žganimi grobovi 300 m južneje (*Slika 1: 3*). Največji razcvet je najdišče doživelo v 9. st., ko je bilo tu gradišče z dvorom pomembnega moravskega mogočnika, s pokopališko cerkvijo, številne delavnice in gosto poseljena predgradja. Poleg sledov začetnega obdobja pokristjanjevanja so se ohranili tudi dokazi o obstoju poganskega kulta.

Ob severnem robu velmoškega dvora je stala pravokotna ograda, velika 17 X 21,5 m, v njej so bili ostanki najverjetneje kulturne stavbe. Večinoma so bili uničeni pri gradnji cerkve, ki pa je ohranila usmeritev starejše ograde (*Slika - Abb. 2*). To je smer: vzhod kresnega sonca - zahod božičnega sonca. Po propadu države Moravanov na začetku 10. st., je bila cerkev profanizirana, v njeni bližini pa so postavili novo pogansko svetišče.

Skoraj povsem enako je bilo odkrito tudi južneje na prostoru nekdanjih žganih grobov. Z njim v povezavi je tudi manjše pokopališče okostnih grobov (*Slika - Abb. 3*). Ti ležijo ob črti, ki povezuje grob otroškega skrčenca s središčem svetišča. Črta je zelo blizu smeri vzhoda božičnega sonca in zahoda kresnega sonca (*Slika - Abb. 4*). V nadaljevanju na drugi strani svetišča seže črta do groba s konjskim okostjem. Skrčenec leži natančno enkrat bolj daleč od svetišča kot konj. Natančno vzhodno od svetišča je prazen grob, usmerjen po črti zahod-vzhod. Na smeri iz središča svetišča proti zahodu božičnega sonca - vzhodu kresnega sonca je jugozahodno drugi grob z okostjem konja. V njegovi bližini sta dva okostna grobova, ki gledata proti vzhodu kresnega sonca. Od središča svetišča sta oddaljena štirikrat dlje kot prvi konjski grob.

Kulturne točke in smeri so narekovali tudi gradnjo okopa gradišča. Nekateri prvini je že mogoče pokazati. Črta med severno kultno ogrado in južnim svetiščem je tudi smer dveh vzporednih vzdolžnih stranic. Južna črta, ki ju povezuje, gre hkrati skozi vzhodna vrata gradišča in južno svetišče (*Slika - Abb. 5*).

Severna kulturna ograda s svojo velikostjo in usmerjenostjo predstavlja modul, po katerem je narejen severni del okopa gradišča. Njegovo severozahodno stranico določata sončna solsticija, severovzhodno pa skrajni vzhod božičnega meseca in skrajni zahod kresnega meseca (*Slika - Abb. 7*).

Isti modul so uporabili tudi pri gradnji starejše palisade velmoškega dvora. Osnovni tloris je pri tem zamaknjen za 5°, kar kaže da je daljša stranica usmerjena po skrajnem vzhodu kresnega meseca in skrajnem zahodu božičnega meseca (*Slika - Abb. 6*). Po osnovnem modulu so bili urejeni tudi manjši dvori v obrtniškem delu naselja, kjer je poleg tega zaslediti tudi usmeritev po straneh sveta (*Slika - Abb. 8*). Tudi na področju žganih grobov sta bila dvora urejena po osnovnem modulu (*Slika - Abb. 9*).

Čeprav so to šele prvi koraki v spoznavanje kulturne metrike Pohanskega, pa se že sedaj najdišče kaže kot pomembno kulturno središče Moravanov v času od 6./7. do 10. stoletja.

# Дажбог во хрониката на Малала и неговите релации со други средновековни и фолклорни извори

Никос Чаусидис

*This article introduces new perspectives on the Slavic pagan god Dažbog (or Dajbog/Dabog) on the basis of medieval historical sources, folk traditions, linguistic analyses and artistic depictions on archeological objects. Special attention is focused on remarks concerning Svarog and Dažbog in the Slavic translation of the "World Chronicle" (Hronografija) of Ioannes Malalas. Thus this article contributes to discussions concerning Svarog published by the same author in previous issues of this journal.*

Во првиот број на ова списание, публикувавме статија во која презедовме истражување на карактерот на богот Сварог, базирано врз интердисциплинарни согледувања, со посебен акцент на неговите ликовни претстави.<sup>1</sup> Во овие истражувања важно место му посветивме на наводот за Сварог (и за други божества) во словенскиот превод на »Хрониката на светот« од Јован Малала. Нашите истражувања на оваа тема продолжија и по публикувањето на овој труд. Овој пат акцентот го насочивме на дуалистичките елементи во словенската паганска религија и на нивните релации со иранското духовно јадро и со неговите доцноантички и средновековни манифестации (манихејството и богумилството).<sup>2</sup> Како резултат на овие истражувања се појавија и нови согледувања за карактерот на словенските богови, наведени во преводот на Малалината хроника. Во таа смисла особено се истакнуваат нашите заклучоци за Даждбог кои во значителна мера се разликуваат од оние што поплатно ги искажавме во наведената статија. Во таа смисла се решивме, овие нови согледувања да ги публикуваме во истово ова списание, како дополнување на статијата од претпрошлиот број.

Во нашето претходно истражувања, во контекст на постојните тези и на сопствените согледувања (пред се според фактите наведени во »Хрониката«) ги предложивме следните функции и домени на Сварог:

- Цар т.е. владетел на глобални сфери (вселена, човештво)

- Репрезент на митолошки сфатениот ран т.е. првичен период од егзистенцијата на вселената или човештвото

<sup>1</sup> Н. Чаусидис, *Словенските пантеони во ликовниот медиум: Сварог*, *Studia mythologica Slavica*, 1, 1998, 75-92.

<sup>2</sup> Н. Чаусидис, *Дуализмот во религиите на почвата на Македонија*, реферат од научниот собир »Историјата на идеите на почвата на Македонија«, Скопје (МАНУ), 1999 (во печат); N. Čausidis, *The Manicheic interpretation of the Roman Monuments of "Kavadarci Group"*, *Macedonian Heritage*, 11, Skopje, 1999, 3 - 77.

Дажбог во хрониката на Малала и неговите релации со други средновековни и фолклорни извори

- Родител на боговите  
- Оснивач и покровител на семејството  
- Покровителство и други врски со огнот, металургијата, сонцето и особено со небото

- Карактер на главен - врховен, на дури и единствен (во вистинска смисла на зборот) бог

- Карактер на творец на вселената и на некои конкретни елементи и категории (сонце, оган, металургија, закон, семејство)<sup>3</sup>

При тоа, тргнувајќи од содржината на наводот во »Хрониката«, се определивме за постојните ставови според кои:

- Сонцето-Цар е син на Сварог

- Дажбог е истоветен со Сонцето - Цар, синот сварогов.

Нашите нови согледувања се однесуваат само на последниот од наведените заклучоци и според нив:

- Дажбог е син на Сварог

- Но, тој не е истоветен со теонимот Сонце - Цар, кој е, очевидно име на другиот сварогов син

Дополнувањата за карактерот на Дажбог што ги изложуваме во оваа статија, не само што не ги допираат и пореметуваат погоре прикажаните функции на Сварог, туку обратно - уште повеќе ги зацврстуваат.

#### - Дажбог во словенскиот превод на »Хрониката на светот« од Јован Малала

Словенскиот превод на »Хрониката на светот« од Јован Малала е едно од ретките средновековни книжевни дела во кои, покрај имињата на паганословенски божества се наведува и нивниот карактер и функции. Токму поради тоа, овој извор постојано предизвикува внимание кај истражувачите на словенската култура и особено на нивната паганска религија и митологија. Станува збор за делот во кој се презентира митологизирано историско предание за владеењето на древниот бог, неговите заслуги за човечкиот род и процесот на пренесување на овие функции на друго божество кое има карактер на негов наследник. Современите истражувачи, сметаат дека пасусот со паганословенските божества претставува дополнителна интерполација (настаната најдоцна во 12. век), чиј автор припаѓал на јужно-словенскиот јазички ареал. Искажани се ставови дека тој, медитеранските антички божества од грчкиот оригинал ги прилагодил на словенската средина, заменувајќи ги со ликовите од пагано-словенската митологија. Така, најпрво се спомнува царствувањето на Сварог (поистоветен со Феост т.е. Хефест) и неговите заслуги за човештвото, а потоа се наведува дека по него царствувал Сонце - Цар, син сварогов односно Дажбог (поистоветен со Аполон).<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Н. Чаусидис, *Словенските пантеони ...* 84 - 86.

<sup>4</sup> Детално за овој извор: *H. Lovmianski, Religija Slovena*, 1996 (српскохрватски превод на оригиналот: *H. Lowmiański, Religia Słowian i jej upadek - VI-XII v.*), 71-75. За нашите претходни согледувања на овој извор: Н. Чаусидис, *Словенските пантеони ...*, 82 и натаму.



Еве ги клучните делови на пасусот од словенскиот превод на хрониката на Јован Малала (Ипатјевска летопис - 1114 година):

"(...) поча цѣсарьствовати (...) по немь Феоста, иже и Сварога (во оригиналот стои: Свараога, Зварога) нарекоша Бгүптыяне. (...) въ время цѣсарьства его, спадоша клѣцѣ съ небесе, и нача ковати оружье, преже во того палицами и каменнемь бивахүся. Тъже Феоста законъ ұстави женамъ за единъ мужь посагати и ходити говѣюци (...) и ұстави единомү мужю единү женү имѣти и женѣ за единъ мужь посагати; аще ли кѣто перестүпить, да въвьргүть и въ печь огннү. Сего ради прозүваша и Сварогүмь, и блажиша и Бгүптыяне. И по семь цѣсарьствова сынъ его, именемь Стланыце, егоже наричють Дажьвогъ ... Стланыце цѣсарь, сынъ Свароговъ, еже естъ Дажьвогъ, вѣ мужь сильнъ; (...) не хотя отца своего закона расыпати, Сварожа (...)"<sup>5</sup>

Овој пасус предизвикал скепса и несогласувања меѓу истражувачите на словенската религија, книжевност и лингвистика, најмногу поради наводот во кој богот Дажбог се поистоветува со сонцето. Поттик за тоа не можеа да бидат другите историски извори во кои се појавува името на овој бог, затоа што во ниту еден од нив не се експлицитно наведени податоци кои би ја оспориле врската на ова божество со искажаниот епитет »Сонце - цар«. Обратно, според поедини истражувачи, во некои од нив таа врска е имплицитно присутна.

1) Во »Повесть временных лет« (980 г.), покрај останатите идоли, подигнати во киевскиот храм на Владимир, се спомнува и името на Дажбог, без никакви други епитети или информации. Фактот што единствено меѓу Хорс и Дажбог не стои сврзникот »и«, некои истражувачи го објаснуваат како взаемна релација меѓу двата теонима (Дажбог како епитет на Хорс), што од своја страна се зема како потврда на соларниот карактер на Дажбог (Дажбог = Хорс; Хорс = сонце; Дажбог = сонце).<sup>6</sup> Се разбира, отсуството на сврзникот »и« може да се должи и на други причини.

2) Аргументи за релацијата меѓу Дажбог и сонцето има и во едно **дополнување на »Повесть временных лет«** каде се наведува дека во време на Дажбог, лунарното броене на времето било заменето со соларен календар.<sup>7</sup> Но присуството на Дажбог во овој навод би можело да се протолкува и на друг начин, во врска со *epochata* што овој бог ја означува (токму во контекстот присутен и во Хрониката на Малала), што не мора нужно да го подразбира и неговиот соларен карактер.

3) Во »Слово о полку Игореве«, во два наврати, Русите се наведуваат под епитетот Дажбогови внуци (»погыбашеть жизнь Дажбожья внука«; »въстала обида въ силахъ Дажьбожья внука«) од што не можат да се извлечат заклучоци ни за, ниту против соларниот карактер на овој бог.<sup>8</sup> Врз основа на нив, може да се заклучи дека

<sup>5</sup> Цитати и толкувања: V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven, Helsinki*, 1922., 66-68; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Сварог*, во: Славянская мифология (Энциклопедический словарь), Москва, 1995, 348, 349; Б. А. Рыбаков, *Язычество древних Славян*, Москва, 1981, 9, 10.

<sup>6</sup> Н. Lovtjanski, н.д., 93; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Дажьбог*, ин: Славянская мифология (Энциклопедический словарь), Москва, 1995, 153; В. Н. Топоров, *Об иранском элементе в русской духовной культуре*, Славянский и балканский фольклор (Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы), Москва, 1989, 39.

<sup>7</sup> Б. А. Рыбаков, *Язычество древней Руси*, Москва, 1987, 441, 442.

<sup>8</sup> За овие извори и некои нивни толкувања: В. В. Иванов В. Н. Топоров, *Дажьбог ...*, 153, 154.

Дажбог во хрониката на Малала и неговите релации со други средновековни и фолклорни извори

Дажбог носи и обележје на бог - предок - родоначалник т.е. покровител на рускиот етнос. На ова укажуваат и некои други факти:

-Како последица на ваквиот родоначалнички карактер на овој бог, можат да се сметаат сопствените имиња од типот »Дажбогович«, наведени во една украинска грамота од 14 век.

-Во една украинска народна песна, Дажбог е претставен како покровител на свадба, кој на изгрејсонце го дочекува кнезот - младоженец.<sup>9</sup>

-Во »Слово о полку Игореве«, Бојан е претставен како внук на Велес, од што, сметаме, може да следи дека Велес е предок на Бојан и по родовско-етничка линија а не само по линија на покровителство над музичарите и жреците.<sup>10</sup> Со оваа функција на предок - родоначалник се наметнува релацијата »Дажбог - предок; Велес - предок; Дажбог = Велес«. Имајќи го предвид несомнениот хтонски карактер на Велес, ова својство се фаворизира и кај источнословенскиот Дажбог, со што тој се доближува до јужнословенскиот Дајбог кој носи јасни хтонски обележја. Можеби токму на оваа релација се должи отсуството на Велес во киевскиот пантеон на Владимир, каде хтонскиот бог можел да биде застапен преку Дажбог, во функција на аналогон или епитет на Волос / Велес.

Познати се и други средновековни наводи за Дажбог кои не презентираат аргументи за неговиот карактер и функции.<sup>11</sup>

#### **Дажбог во балканските фолклорни традиции**

Главната причина за критичкиот однос кон пасусот од словенскиот превод на »Хрониката« доаѓаат од балканските, поточно српските, фолклорни традиции, врзани за митски ликови со имиња соодветни на Дажбог. Станува збор за Дабог, Дајбог и Даба.

##### **а) Приказни за Дабог од Мачва**

Во едната од овие приказни се говори следното:

"Bio Dabog Car na zemlji, a Gospod Bog na nebesima. Pa se pogode: grešne duše ljudi da idu Dabogu, a pravedne duše Gospodu Bogu na nebesa. To je tako dugo trajalo, dok se Gospodu Bogu ražali što Dabog mnogo preko mere duše proždire, pa stane misliti kako bi silu Dabogovu ukrotio".

Натаму се раскажува како на Богот му се раѓа син, кој отишол, да го бара од Дабог она што му припаѓало како наследство од татко му.

Дабог "od teške jarosti zine da mu se jedna viličeta vukla po zemlji, a drugom u nebo dodirao, ne bi li i sina Božjeg proždro. Ali mu sin Božji ne dade ni danuti, nego ga udari kopljem u donju vilicu i uspravi koplje, te mu se i gornja vilica na koplje nabode. I kako je onda sin Božji kopljem vilice razvalio, tako stoji i danas, i stajaše veki amin. A sve grešne duše što ih je Dabog od pamtiveka proždro, pokuljaju iz usta i odu sa sinom Gospoda Boga na nebesa".<sup>12</sup>

<sup>9</sup> За овој и претходниот факт: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Сварог ...*, 153,154.

<sup>10</sup> За изворот и некои толкувања: Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Славян*, 431; В. В. Иванов В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, Москва, 1974, 65,66.

<sup>11</sup> V.J. Mansikka, н.д., 175, 178-179.

#### б) Преданија за »Сребрениот цар«

Втората група фолклорни традиции ја сочинуваат неколку српски преданија, запишани од разни автори во разво време кои се однесуваат на »Сребрениот цар« претставен како заштитник на рудниците (во сите случаи се работи за рудникот Кучајна). Прикажан е како антропоморфен лик чие цело тело или барем главата се од сребро. Сребрениот цар, на рударите им дава руда во изобилие, но кога тие се обиделе и него со сила да го извадат од рудникот, тој ги повикал ближните реки во рудникот и ги потопил сите рудари. На врската меѓу овој и претходниот лик укажува фактот што, според овие преданија, ридот во кој живеел овој цар го носело името Дајбог.<sup>13</sup>

#### в) Традиции за Даба

Третата целина ја сочинуваат фолклорните традиции врзани за ликот Даба т.е. Дабо, најчесто со епитетот Хроми Даба, кој се јавува во функција на хипокорисник за ѓавол, односно како име за главниот ѓавол.<sup>14</sup>

#### г) Други остатоци во фолклорот

Собирачите на балканското народно творештво во минатиот век публикувале народни песни и други устни форми во кои се појавува ликот на »Дајбог« и на »Дажни Бог«.<sup>15</sup> Без разлика на тоа што науката изразува сомневања во нивната автентичност, тие се појавуваат како граѓа и во некои современи научни дела.<sup>16</sup> Во ова истражување не ги вклучуваме не затоа што а priori ги третираме како неавтентични, туку бидејќи сметаме дека на тоа нужно треба да му претходи сложена постапка за докажување на нивната припадност на изворната народна култура. Тој обид ќе го преземеме во нашите идни истражувања.

Во прикажаните три групи на фолклорни примери се евидентни две компоненти:

<sup>12</sup> Цитат според: В. Чајкановиќ, *О српском врховном богу*, Београд, 1941, 93,94 (приказната е изворно објавена во: Вила 2, 1866, 642). Авторот наведува уште една слична приказна, собрана од истото место и истиот собирач (објавена во Вила 3, 1867, 655); Во некои босански варијанта на оваа приказна, на местото на Дабог се појавува Св. Архангел, како наследник на старинскиот бог на мртвите (Š. Kulišić, *Dabog i nebesni bog u svjetlu novijih istraživanja*, Traditiones, 5-6 (1976-77), Ljubljana, 1979, 204; *Српски митолошки речник*, Београд, 1970, 101).

<sup>13</sup> Податоци според В. Чајкановиќ, (н.д., 95, 96), каде што е наведена и изворната литература. За релацијата Дајбог - ѓавол - металургија: Š. Kulišić, *Dabog ...*, 204.

<sup>14</sup> В. Чајкановиќ, н.д., 96; Српски. мит. речник, 101; А. Лома, *Древние славянские божества у сербов*, Живая старина, 1998 /1, Москва, 3.

<sup>15</sup> »Дажни Бог« кај С. И. Верковичъ, *Веда Слованахъ*, С. Петербургъ, 1881; и »Дајбог« кај М. С. Милојевиќ, *Песме и обичаји укупног народа српског - обредне песме*, Београд, 1869.

<sup>16</sup> S. Petrović, *Mitologija kultura civilizacija*, Beograd, 1995, 375-377.

Дажбог во хрониката на Малала и неговите релации со други средновековни и фолклорни извори

- Јасен дуалистички митолошки концепт во кој се јавуваат ликови ставени во позиција на опоненти, така што уште В. Чајкановиќ и В. Јагиќ, нивната предлошка ја виделе во иранскиот или поконкретно манихејскиот дуализам.<sup>17</sup>

- Во сите три групи, Дајбог (т.е. Дабог и Дабо) има јасни обележја на хтонски митски лик со функции на покровител на подземјето, на смртта и на покојниците и со обележје на зло суштество. Чајкановиќ заклучува дека во српските народни приказни и преданија, Дајбог е »најголем противник Божји«, кој и според известувачите »Боже прости, био силан као Господ Бог на небесима«.<sup>18</sup>

Територијата на која се евидентирани традициите за Дабог т.е. »Сребрениот цар« (Дајбог) е српскиот дел на течението на Сава и Дунав. За распространетоста на овие традиции во минатите епохи говори и топонимот Даубок, регистриран на територијата на Бачка во средниот век.<sup>19</sup> Традициите за Даба се многу пошироко распространети.

### Релации и согледувања

Овие два комплекса податоци за Дајбог ги поделиле истражувачите во три групи:

а) Оние кои, сметајќи го како најрелевантен наводот од »Хрониката« на Малала, и другите наведени извори, Дајбог го сметаат за соларен бог.<sup>20</sup>

б) Оние кои, овој навод го отфрлаат како неточен, при што ги сметаат за автентични и точни фолклорните примери, според кои Дајбог е хтонски бог.<sup>21</sup>

в) Оние кои не се стриктно определени ниту за една од двете опции, при што акцентот го ставаат на некои други функции на Дајбог (особено на карактерот »деус датор«) или прават компромис меѓу двете теории.<sup>22</sup>

Релациите меѓу приказните од Мачва и наводот од »Хрониката« се очевидни. Освен името Дајбог (т.е. Дајбог или Дабог), во обата случаи се јавува и неговиот татко (во хрониката Сварог, а во приказните »Господ Бог на небото«),<sup>23</sup> како и функцијата наследник, која што во обата случаи ја носи неговиот син. Во наведената приказна тоа е безимениот син на Господ Бог (со обележја на јунак) кој се бори со Дабог, додека во »Хрониката« - самиот Дајбог (»Сонцето цар, синот сварогов

<sup>17</sup> В Чајкановиќ, н.д., 93 - 97; S. Petrović, н.д., 375; понови истражувања на овие преданија и на Дајбог: А. Лома, н.д., 3; Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска-Антиќ, *Митологомена ма средновековната кирилска писменост*, Скопје, 1990, 57-61.

<sup>18</sup> В Чајкановиќ, н.д., 93.

<sup>19</sup> А. Лома, н.д., 3.

<sup>20</sup> На пример: Б. А. Рыбаков, *Яз. древ. Славян*, 432 - 434; Б. А. Рыбаков *Яз. древ. Руси*, 430 - 442; Н. Lovtjanski, н.д., 75, 90, 93; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Дажьбог ...*, 153,154; В. Н. Топоров, *Об Иранском ...*, 38 - 43;

<sup>21</sup> Пред се: В. Чајкановиќ, н.д., 93-97; А. Лома, н.д., 3; Š. Kulišić, *Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja, posebno balkanoloških*, Sarajevo, 1979, 161-162; Š. Kulišić, *Dabog ...*, 203 - 209 (со акцент на лунарниот карактер на богот).

<sup>22</sup> На пример: А. Гейшор, *Митология на славяните*, (превод на оригиналот: А. Gieysztor, *Mitologia Słowian*), София, 1986, 154-155; Д. Драгојловиќ и В. Антиќ, (н.д., 57-58).

<sup>23</sup> За врските меѓу Сварог и небото: Н. Чаусидис, *Словенските панетони...*, 79, 80, 86, 87.

односно Дажбог»). Како што веќе рековме, во овој последен детаљ се крие основната разлика и клучниот проблем.

Хтонското значење на Дажбог го изкажаа или прифатија не мал број истражувачи. Но, во таквото толкување, тие не го вклопуваат наводот од словенскиот превод на »Хрониката«, туку го игнорираат и отфрлаат без особени коментари, сметајќи го како погрешен, неавтентичен и како литературна компилација или фикција.<sup>24</sup> Нашиот придонес го гледаме токму во пристапот преку кој, во »хтонската теза за Дажбог« би можел да се вклопи и овој навод.

Сметаме дека ваквото поврзување на средновековниот книжевен текст и на фолклорните традиции може да се оствари преку примената на дуалистичкиот концепт, за што како поттик секако не може да ни послужи пасусот од »Хрониката«, во кој не се видливи никакви дуалистички елементи, туку мачванските приказни за Дажбог, во кои тие се сосем евидентни.<sup>25</sup> Овој концепт всушност го воведовме и го применивме уште во нашата претходна статија, при истражувањето на карактерот на Сварог во »Хрониката«, каде како матрица го употребивме митот за З'рван. При тоа релациите се покажаа не само на содржинско ниво туку и на ниво на теонимите (Сварог - Зварог - Зварун - З'рван).<sup>26</sup> Но, во овој извор немавме поттик, овој концепт доследно и докрај да го примениме и на Дажбог. Тоа го правиме во оваа пригода, поттикнати од наведените фолклорни традиции.

Ја претставуваме најпрво нашата дуалистичка парадигма - митот за З'рван:

Во иранските религиски традиции, почнувајќи од најраните авестијски химни, па преку маздаизмот и зороастризмот, се до манихејството и неговите средновековни манифестации се провлекува ликот на З'рван (Зерван, Зурван) кој носи обележја на апсолутен и исконски господар и творец на космосот, поистоветен со него, со небото и со бесконечното време. Според митовите, З'рван посакал да му се роди син (Ахурамазда / Ормазд), но поради неговиот сомнеж во ползата од овој чин, во него ќе се зачне, а заедно со Ормазд ќе се породи и Ахриман - лик со одвратен изглед и склон кон злото. Ахриман ќе се изроди прв, така што ќе ја раскине утробата на таткото, излегувајќи директно од неговиот стомак т.е. градите. Поради тоа што е првороден, З'рван ќе мора нему да му ја отстапи власта над светот, но во траење од само 90 000 години, после што ќе настапи времето на Ормазд.<sup>27</sup>

Наводот од »Хрониката«, согледан во контекст на фолклорните и на оваа иранска парадигма, покажува една разлика - во него се наведени само два, а не три лика. Но, ако се избројат имињата и епитетите, ќе се покаже дека, покрај таткото

<sup>24</sup> Во оваа смисла поголемо внимание му обраќа А. Лома (н.д., 3) кој смета дека релацијата меѓу Дажбог и сонцето, во наводот од »Хрониката« се должи на неговото поседништво на овој космички елемент од што произлегува значењето на сонцето како симбол на универзалната власт.

<sup>25</sup> На овој приод всушност сугерирале Чајкановиќ и Јагич, кои сметале дека праобразецот на овие приказни треба да се бара веројатно во иранските дуалистички скаски кои преку богумилските традиции доспеале на Балканот.

<sup>26</sup> Н Чаусидис, *Словенските панетони...*, 80.

<sup>27</sup> За овој мит: М. А. Дандамаев, В. Г. Луконин, *Культура и економика древнего Ирана*, Москва, 1980, 66, 68; З. А. Грантовский, *Зерван*, во: *Мифы народов мира*, Москва, 1980; М. Brandt, *Izvor i zla*, Zagreb, 1989, 414, 467. Иранската верзија на овој мит, на Балканот била позната уште во антиката - на пример, кај Еудемие од Родос (4. век пне), а преку филозофско - книжевните дела е пренесувана се до средниот век - на пример кај Дамаскиос во 6. век. (М. Brandt, н.д., 467).

Дажбог во хрониката на Малала и неговите релации со други средновековни и фолклорни извори

т.е. Сварог, всушност се спомнати уште две имиња - Сонце - цар и Дажбог. Ни се чини дека во овој дел од наводот се поткраднала грешка, недоследност или намерна преправка, при што дошло до поистоветување на Дажбог и епитетот (според нас ликот) Сонце - цар.

Сметаме дека во изворната парадигма, Сварог имал два сина, опозициони по космолошката сфера и елементите што ги застапувале:

- Дажбог како застапник на земјата и злото
- Сонце-цар како застапник на сонцето (можеби и светлината) и на позитивните начела.

Во прилог на врската »Сонце« како син на Сварог оди и постоењето на словенскиот теоним Сварожич (патронимска форма од Сварог), кој современата наука, врз основа на други средновековни и фолклорни извори, го става во релација со сонцето и огнот.<sup>28</sup>

Еве како схематски изгледа оваа релација, односно предложената реконструкцијата што од неа следи:

<b>Зрван</b> Ахурамазда / Ормазд : Ахриман	<b>Сварог</b> Сонце-Цар / Сварожич : Дажбог
---	--

Доколку оваа реконструкција на митските ликови од »Хрониката« се прифати како можна, се наметнуваат неколку причини кои можеле да доведат до пореметување на нивниот изворен карактер и структура:

1. До словенскиот преведувач (т.е. приредувачот) доспеала неавтентична, секундарна т.е. »оштетена« верзија на митот

2. До словенскиот преведувач (т.е. приредувачот) доспеала предложената (изворна) верзија на митот, но тој не го навел во автентична форма поради три можни причини:

- за да ја прилагоди на структурата што ја преведувал или културниот контекст на кој припаѓал
- поради тоа што не ја разбрал во изворниот контекст
- затоа што не сакал или не смеел да ја наведе автентично, поради еретичкиот дуализам содржан во неа

3. Преведувачот (т.е. приредувачот) го превел (т.е. го навел) текстот во формата што ја предлагаме, при што грешката или намерното преправање се случиле во подоцнежните преписи на делото.

#### **Кога и како наведената иранска предлошка можела да доспее во словенската култура?**

Ова прашање е во директна врска со прашањето за потеклото на дуалистичките религиски обележја во словенската култура, кое пак, од своја страна, како научен проблем зад себе има долга традиција. Имено, уште во 19. и првите децении на 20. век, во науката се појавиле сериозни научни теории во кои се акцентирало

<sup>28</sup>За односите Сварог како татко - небо - светлина и Сварожич како син - сонце - оган: Н. Чаусидис, *Словенските паитеони ...*, 84; Н. Lovmјanski, н.д., 75,76.

влијанието на одделни источни култури и популации во етногенезата на Словените и во конституирањето на нивната култура (конкретно: јазик, религија и митологија). Биле образложени и теории за уделот на Скитите, Сарматите или воопшто на иранојазичните популации во оформувањето на словенската паганска религија и митологија. Кон средината на векот, превладеал начелен негативен став во однос на овие теории, кој последниве децении очевидно губи здив. Реактуелизацијата на старите теории се базира врз нови и далеку посилни аргументи кои ја потврдуваат важноста на наведените источни етно-културни компоненти. Повикувајќи се на историските известувања и на археолошките наоди, авторите на овие истражувања истакнуваат тези за вградувањето на некои конкретни (по потекло несловенски) популации од словенското соседство (Сармати, Алани и особено Анти, па и Срби и Хрвати) во словенскиот етно-културен комплекс, проследено, од една страна, со прифаќање на словенскиот јазик и идентитет, но од друга, со вложување во него на својата мошне богата и развиена култура (елементи на јазикот, религијата, митологијата итн.).<sup>29</sup>

Може да се заклучи дека, според овие теории, дуалистичкиот религиски концепт, па оттука и конкретно - употребената дуалистичка матрица за З'рван, во словенската (или конкретно јужнословенската) паганска религија се нашла како резултат на органското проткајување на религиските традиции од комплексот на иранојазичните популации со изворниот словенски супстрат.

Да ги наведеме сега по хронолошки ред сите теоретски можни фази во кои можело да се оствари ова влијание:<sup>30</sup>

**1) Втора половина на II - почеток на I мил пне. :** Релација на некој пред-словенски супстрат со духовната култура на одредени претставници на индо-иранскиот комплекс<sup>31</sup> (традиции сродни на Авестијскиот и Ведскиот митолошко-религијски систем), од која во историската епоха ќе се генерираат најеклатантните

<sup>29</sup> Оваа теорија, покрај другите ја застапувале Л. Нидерле и А. И. Соболевскиц. За нивните теории и за историјата на овој научен проблем: В. В. Седов, *Очерки по археологији Славян*, Москва, 1994, 3 - 48. Во оваа група спаѓа и Z. Vinski, (*Uz problematiku starog Irana i Kavkaza s osvrtom na podrijetlo Anta i Bijelih Hrvata*, Vjesnik arheološkog muzeja u Zagrebu, 3. serija - vol XXVI-XXVII, 1993-1994, Zagreb, 1994, 77 - 80); Денес, особено ја акцентираат Б. А. Рыбаков, (*Яз. древ. Руси*, 8 - 72); В. В. Седов (н. д.); А. Лома (*Неки славистички аспекти српске етногенезе*, Зборник Матице српске за славистику, 43, Београд, 1993, 120 - 122); А. Pleterski, (*Model etnozeze Slovanov na osnovi nekaterih novejših raziskav*, Zgodovinski časopis, 49, Ljubljana, 1995, 550, 551); Н. Чаусидис (*Дијакрониското компарирање на религиските и етно-културните процеси на почвата на Македонија*, во: Религиите и религиските аспекти на материјалната и духовната култура на почвата на Република Македонија, Скопје, 1996, 256 - 257). За историјата на овие истражувања во сферата на религијата: Д. М. Дудко, *Иранские элемент в славянском язычестве (история изучения)*, во: Археология славянского юго-востока, Воронеж, 1991, 3 - 10; В. Н. Топоров, *Об иранском ...*, 23-60; од постарите дела: I. Pilar, О dualizmu u vjeri starih Slovjena, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, Zagreb, 1931.

<sup>30</sup> Истата табела би можела да се однесува и на Сварог (спореди Н. Чаусидис. *Словенските пантеони ...*, 88).

<sup>31</sup> Можеби одредени групации на Саките т.е. Скитите со кои се става во релација генезата на Авестата па и Зороастризмот (В. И. Абаев, *Два зороастризма в Иране*, Вестник древней истории, 1990 / 4, Москва, 203, 204). Со оглед на подоцнежната егзистенција на овој супстрат на територијата на која се формирале идните Словени, станува веројатно влијанието на ова исто јадро врз некој предсловенски или протословенски слој.

Дажбог во хрониката на Малала и неговите релации со други средновековни и фолклорни извори

манифестации на дуалистичкиот религиски концепт (маздаизмот и зороастризмот).

**2) Средина - втора половина на I милениум пне:** Учество на религијата на северозападната гранка на иранојазичните народи (Скити, Сармати ...) во оформувањето на духовната култура на пред-словенскиот или прото-словенски супстрат. Не е исклучена можноста за контакти и со некои директни или изведени форми на маздаизмот и зороастризмот.

**3) Прва половина на I милениум н.е. (до големите преселби):**

Можни директни или посредни културни влијанија од Сасанидска Персија во која, во втората половина на 3. век се проширило манихејството. Продолжување на процесите од претходната фаза, во контекст на новопојавените популации од иранска или друга етно-културна провениенција (учество на несловенските популации - Аланите и особено на Антите, во словенската етногенеза и конституирањето на словенската религија и митологија).

**4) V - VII век н.е. :** Не е исклучена можноста, Словените во овој период, (пред или во текот на преселбите), во својата стара татковина да доживеале прв контакт со манихејската доктрина или со некоја од неа изведена варијанта (павликијанство, масалијанство ...) преку кои во нив се нашла или била само освежена митската структура типична за З'рван.

**5) IX-XV век. н.е.** Влијание на богумилството, прифатено и практикувано на Балканот од страна на Јужните Словени.<sup>32</sup>

Проследувањето на културно-исторските и гео-политичките констелации во кои се зачнало и оформувало пагано-словенското духовно јадро, упатува на зачлукот дека ниту дуализмот, па оттука ни спомнатата митолошка матрица, не можела во него да се најде како последица на еден единствен настан или некакво конкретно влијание, остварено во одреден историски момент, туку како продукт на бројни, односно перманентни, процеси на трансмисија на дуалистичкиот концепт кои всушност имале карактер на континуиран историски процес.<sup>33</sup> Во контекст на тоа би следело дека и словенската варијанта на прастариот дуалистички мит од преводот на »Хрониката« на Малала не е само плод на досетливоста на нејзиниот словенски преведувач односно приредувач, туку резултат на органски проткајувања на словенското и иранското духовно јадро кои можеле да се случуваат во било која или во повеќето од фазите на приложената хронолошка листа.

Овие нови согледувања го актуализираат и прашањето дали наведениот мит за З'рван можел да биде предлошка на истиот пасус и во оригиналното дело на Малала, без разлика што во него се воведени теоними од старогрчката митологија. Ова добива во значење ако се земе предвид веќе наведениот факт (види фуснота 27) дека овој мит бил добро познат во Медитеранот и тоа од претставниците на класичната хеленска филозофија, па се до нивните византиски следбеници, при

<sup>32</sup>Во последните две фази би можеле да се вклопат тезите на Јагиќ и Чајкановиќ за ирано-дуалистичката генеза на Мачванските приказни и нивната релација со богумилството. Ова теза ја поддржуваат и А. Лома, (н.д.,3) и Д. Драгојловиќ и В. Антиќ, (н.д., 58,59); Детално за релациите меѓу словенското паганство и богумилството и за евентуалната генеза на ова учење уште во Прицрноморјето, пред доселувањето на Словените на Балканот: Н. Чаусидис, *Дуализмот ...*

<sup>33</sup>За ова нешто подетално: Н. Чаусидис, *Дуализмот ...*





1



2



3

### Т. I

1. Небесен бог (Сварог), метална плочка, Велестино, Тесалија
2. З'рван, детал од метална апликација, Луристан, Иран

што не мало значење има фактот што и самиот Малала бил по потекло од Сирија - подрачје сосем блиску до татковината на овој мит.<sup>34</sup>

Сметаме дека прикажаните согледувања придонесуваат за зацврстувањето на тезата за хтонскиот карактер на Дажбог во »Хрониката« на Малала и пошироко во јужнословенскиот културен ареал. Но, со оглед на веќе наведените извори и толкувања, би било погрешно, овие заклучоци едноставно да се аплицираат и на источнословенските традиции што се однесуваат на Дажбог, односно глобално на

<sup>34</sup> За Јован Малала и неговата »Хроника«: Н. Lovmjanski, н.д., 71.

Дажбог во хрониката на Малала и неговите релации со други средновековни и фолклорни извори

сиот словенски етно-културен комплекс. Оттука се наметнува едно прашање кое што го поставуваме како наслов на следното поглавје.

**Можни ли се два Дажбога:  
јужнословенски - хтонски и источнословенски - соларен?**

Оваа навистина необична констатација е имплицитно или експлицитно присутна кај неколку од досегашните истражувачи. Покрај двосмислените средновековни извори, во прилог донекаде и одат и источнословенските фолклорни традиции за Дажбог (народни песни) во кои наместо со хтонски обележја, овој лик е поврзан со дневниот и годишниот циклус на сонцето (со изгревот на сонцето и со заклучувањето на зимата и отклучувањето на летото).<sup>35</sup> Но, дури и овие, навидум експлицитни докази за соларниот карактер на источнословенскиот Дажбог можат да се ставаат под прашање, ако се земе предвид дека дневниот и годишниот циклус на сонцето (особено отклучувањето на пролетта) не мораат да го водат соларните туку и други (вклучително и хтонски) божества.

Некои автори сметаат дека дихотомијата на соларниот карактер на Дажбог од источнословенските средновековни извори и на хтонскиот карактер на Дајбог - Дабог - Дабо од српските фолклорни традиции е производ на специфичниот историски развој во кој навлегла словенската паганска религија по преселбата т.е. расчленувањето на Источните и Јужните Словени. Тие го акцентираат и уделот на старобалканските и на малоазиските традиции (дури и на конкретни божества со слично име) во оформувањето на ликот на Дајбог - Дабог - Дабо.<sup>36</sup> Во овој старобалкански супстрат би можеле да се бараат и евентуалните компоненти кои довеле до превагнување на хтонските обележја на овој митски лик.

Врз основа на етимолошкото толкување на теонимот Дажбог, истражувачите дошле до заклучокот дека едно од суштествените обележја на овој бог била функцијата деус датор. Се смета дека овој сложен теоним носи значење на »оној кој дава богатство, среќа«, па дури и како своевиден превод на иранското бага во значење на »оној кој дава т.е. распределува«.<sup>37</sup> Како еден од доказите во прилог на овие толкувања се зема сентенцијата »дај боже« позната во многу словенски средини, која носи карактер на заколнување на вишите сили (некое неопределено божество) или пак повикување на конкретното божество Дајбог односно извикување на неговото име.

Прифаќањето на оваа дихотомија, иницира уште едно можно решение на недоследноста на наводот од словенскиот превод на малалината Хроника. Според него, претпоставената грешка или преправка во преводот можела да се случи при трансферот на ова дело од Јужнословенската во Источнословенска книжевна традиција. Ако го прифатиме фактот дека во источнословенските традиции Дажбог имал соларен карактер, логично е да се претпостави дека сведувањето на трите дуалистички структурирани лика на два и елиминирањето на нивното взаемно

<sup>35</sup> В. Н. Топоров, *Об иранском ...*, 39, 40.

<sup>36</sup> Д. Драгојловиќ, В. Антиќ, н.д., 57-61; А. Лома, н.д., 3.

<sup>37</sup> А. Лома, н.д., 3.

опонирање го извел рускиот приредувач на ова дело. При тоа, несакајќи (поради неразбирање на структурата) или намерно (за да ја прилагоди на месните митолошки традиции) тој го елиминирал хтонскиот карактер на Дажбог и го поистоветил со Сонцето - цар - другиот Сварогов син, наведен во текстот.

Новите аргументи и согледувања пласирани во оваа статија, сепак не овозможуваат затворање на проблемот на Дажбог - неговиот карактер и функциите (особено не на источнословенскиот). Но, сметаме дека тие овозможуваат дефинирање на суштествените компоненти кои овој проблем го условуваат, како и моделирање на неколку негови можни решенија. Да ги сумираме.

Во средновековните текстови и во фолклорните традиции има индикации за постоење на два митски лика т.е. две божества со слично, а можеби и исто име, но со различен карактер и функции:

-во јужнословенските подрачја тоа е Дајбог-Дабог-Дабо, со доминантни хтонски обележја

-во источнословенските подрачја тоа е Дажбог, со (навидум) потенцирани соларни обележја

Кој е историскиот контекст на оваа евентуална дихотомија? Дали едната од овие варијанти треба да се третира како примарна т.е. изворна и во однос на неа другата како секундарна т.е. изведена? Како решение се наметнуваат неколку модели:

1. Изворен е соларниот карактер на источнословенскиот Дажбог, кој се врзува за старата постojбина на Словените, додека неговиот хтонски карактер кај Србите (и пошироко кај Јужните Словени) се јавил по словенските миграции на Балканот, и тоа:

- под влијание на месните старобалкански традиции во кои бил присутен аналоген хтонски лик, можеби дури и со слично или исто име

- под влијание на манихејско-богумилските традиции и негативниот претставник на дуалистичкиот пар богови.

2. Изворен е хтонскиот карактер на јужнословенскиот Дажбог, при што соларниот карактер на источнословенскиот:

- се јавил како секундарна варијанта на источноевропските културно-историски констелации

- не може да се докаже бидејќи за него експлицитно не говорат фактите

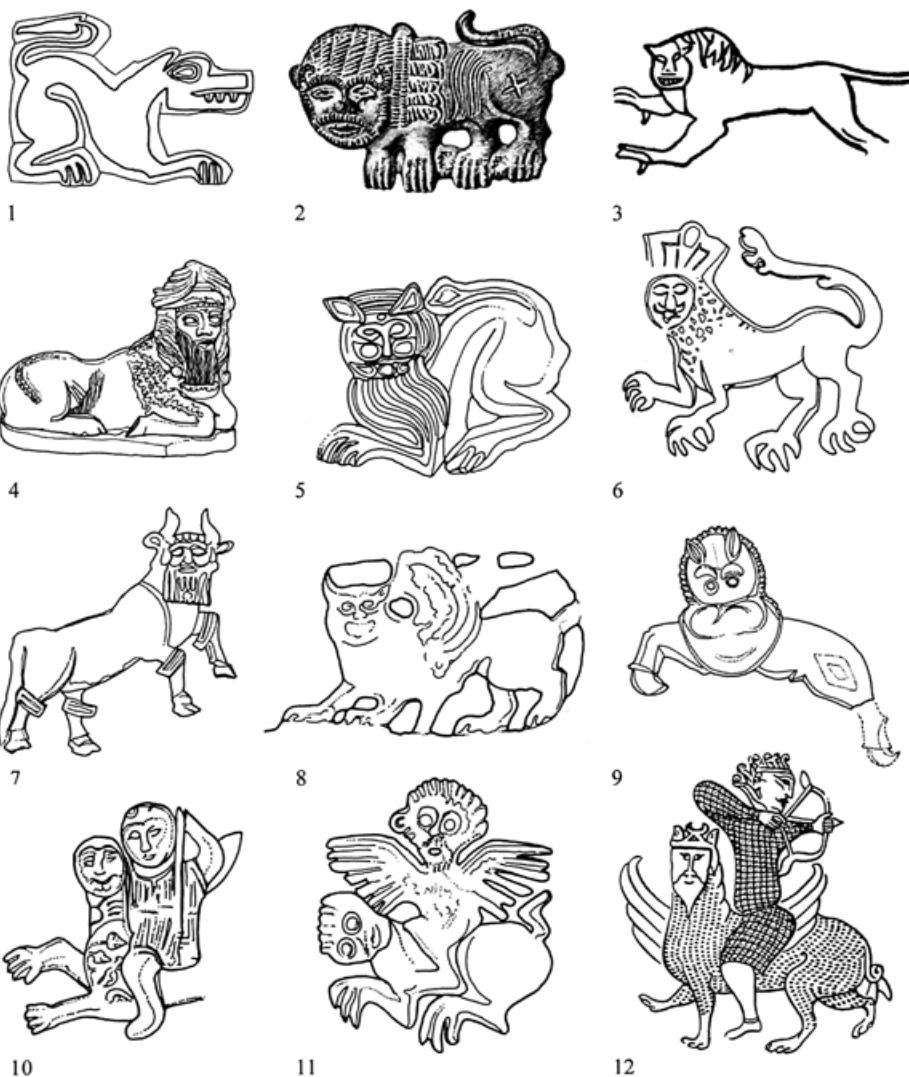
3. Ниту соларниот ни хтонскиот карактер на Дажбог не се примарни. Обата се производ на историскиот развoтoк на традиции врзани за категоријата »примарно машко божество« за кое се суштествени следните обележја:<sup>38</sup>

-широко поле на дејствување, базирано врз машкиот принцип и примарните машки биолошки обележја и функции (полова моќ, динамика, сила, енергија ...)

-неспесиализираноста т.е. недиференцираноста на домените на дејствување, во смисла на космичките сфери и елементи (плодност, живот и нематеријални и енергетски фактори што ги условуваат)

- една од основните сфери и функции на ова божество е богатството и изобилието од кои произлегува и функцијата на деус датор - (бог давател), која

<sup>38</sup> За овој тип божество во словенските пагански традиции: Н. Чаусидис, Митските ..., 335-365, особено: 359-365, Т. LXXXXI.



## Т. II

1. Zilah (Cluj); 2. Велестино; 3. Новгород; 4. Месопотамија; 5. Tiszavarkony; 6. Матка, Скопје; 7. Месопотамија; 8. Banbalma-Czebe puszta; 9. Скибинцы; 10. Северский курган; 11. Pohorelice; 12. Nagyszentmiklos.

поради тоа ја наоѓаме во обете негови евентуални варијанти, па отука и како етимолошка основа на заедничкиот теоним Дажбог-Дајбог-Дабог.<sup>39</sup>

По диференцијацијата на Источните и Јужните Словени, ова примарно машко божество, навлегло во специфични развојни процеси кои во двете средини

<sup>39</sup> А. Лома, н.д., 3; Š. Kulišić, Dabog ..., 205,206; други етимолошки решенија: Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска-Антиќ, н.д., 59,60.

ќе доведат до негова специјализација во два сосем различни домени (соларен и хтонски) кои не го исклучиле и примарниот (deus dator), врзан за нивниот некогашен заеднички прототип.

Мора да признаеме дека за разлика од претходното поглавје, прашањата од ова остануваат во сферата на хипотези од кои во моментот како поверојатна ни се чини последната.

### **Ликовни претстави на Дажбог од средниот век**

Во оваа статија не си поставивме за цел да ги презентираме нашите истражувања на ликовните манифестации на Дажбог во археолошките наоди и воопшто во елементите на материјалната култура. Но, како најава на овие согледувања што ќе бидат наскоро публикувани, приложуваме два примери, кои воедно имаат карактер и на дополнување на наведениот дуалистички однос меѓу Сварог и Дажбог и на нашата веќе спомнатата статија за Сварог. Согледувањата за овој бог во неа беа проследени и на ликовно ниво, преку претставите присутни во две групи раносредновековни археолошки наоди - депото на метални плочки од Велестино во Тесалија и раносредновековните двоплочести фибули (во досегашната литература познати како »прстести«).

Во контекст на предложениот дуалистички концепт во кој се структурираат Сварог и Дажбог, се наметнува прашањето дали и во овие наоди, покрај веќе прикажаниот Сварог е застапен и неговиот хтонски опонент Дажбог. До овој одговор всушност веќе дојдовме во нашите претходни истражувања,<sup>40</sup> но при тоа, немајќи го предвид хтонскиот карактер на Дажбог, како теоними на опонентот ги предложивме Велес - Волос и Црнобог. Сега, после приложените тука согледувања, кон нив со голема веројатност можеме да го приклучиме и Дажбог.

#### **а) Метални релјефни плочки од Тесалија (Т.1)**

Кон средината на овој век е публикуван збирен наод на дваесетина метални плочки, пронајдени кај селото Велестино во Тесалија, релјефно обликувани во вид на антропоморфни и зооморфни фигури. Датирани се во 7. век и поврзани со словенското племе Велегизити кое што во овој период ја населувало оваа област на Грција. За оваа пригода се значајни две од плочките - едната што го прикажува врховниот небесен бог (според нашите толкувања Сварог) (Т.1-1) и другата - со неговиот хтонски, териоморфен и чудовишен опонент (Велес, Црнобог, а според согледувањата прикажани во овој труд можеби и Дажбог) (Т.1-3).<sup>41</sup>

Небескиот бог има неколку обележја, клучни и за веќе наведениот лик на З'рван (спореди: Т.1-1 со 2). Прикажан е како андрогин, (со шематизирана вулва), неговото торзо е поистоветено со небескиот свод (сфатен како »круг на времето«)

<sup>40</sup> Н. Чаусидис, *Претставите на словенските богови - опоненти во ликовниот медиум*, Културен живот, 1997 / 1, Скопје, 55 - 65.

<sup>41</sup> Напомнуваме дека детални истражувања на оваа група предмети и особено на спомнатите две плочки веќе публикувавме, така што во оваа пригода само ги сумираме резултатите. Н. Чаусидис, *Претставите ...*, 55 - 65. Истиот, *Словенските пантеони ...*. Во овие трудови се наведени и изворните публикации на овој материјал.



1



2



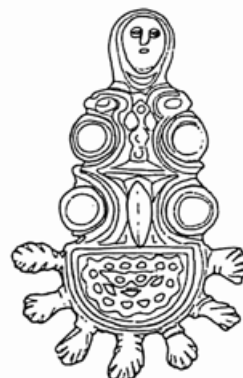
3



4



5



6



7



8

### Т. III

1. Луристан; 2. Велестино, Тесалија; 3. Дубовац, Војводина; 4. Бела Црква, Вршац, Војводина; 5. Мала Азија; 6. Леж (Lezhe), Албанија; 7. Неа Анхиалос, Грција; 8. Мала Азија (детал).

на кој се одвива соларниот циклус, прикажан преку мултиплицирани сончеви дискови. На неговите гради стои медалион, кој според приложената аналогија најверојатно го илустрирал предвременото раѓање на неговиот син - застапник на

земното т.е. негативно начело (аналогон на иранскиот Ахриман). Во контекст на релацијата со дуалистичките религиски комплекси, особено е важна сличноста меѓу претставата на овој бог и најстарите ликовни претстави на иранскиот З'рван.

Претставата на опонентот на небесниот бог (Т.І-3) соодветствува на описите на Ахриман (тело на лав или на друго животно, човечка глава со ужасен изглед ... ) но и на обележјата на словенскиот хтонски бог (Волос / Велес) со зоо-антропоморфен изглед, обраснат со влакна, мустаќи ...<sup>42</sup> Иконографската и композициската анализа на фигурата од оваа плочка, покажува дека се работи за иконографски тип чие траење се следи од големите месопотамски цивилизации (Т.ІІ-4,7) преку античките скитско-сарматски прототипови (Т.ІІ-10) се до раниот среден век, кога овој лик, низ бројни примери се јавува на накитот и тореутиката која им се припишува на Словените, Антите и на другите популации вклучени во големите преселби (Т.ІІ-1,5,8,9,11,12). Свои реперкусии овој лик доживува и во полниот среден век, како елемент на декоративната уметност (камена и дрвена пластика, накит и други луксузни производи од метал) (Т.ІІ-3,6), но очевидно без да се заборава неговиот основен хтонски контекст.

#### б) Двоплочести (тнр. »прстести«) фибули (Т.ІІІ)

Станува збор за специфична форма на накит која се јавува во времето на големите преселби и која, според повеќето истражувачи им се припишува на Словените и Антите и е карактеристична за голем дел од територијата што тие во овој период ја населувале.<sup>43</sup> Без разлика на типолошката или иконографска варијанта, секој тип на овие фибули е расчленет на два дела од кои едниот го претставува горниот дел на вселената, со небескиот свод, додека другиот - нејзините нижни предели, со земјата и подземјето. Овие зони, на фибулите се застапени преку разновидни ликовни мотиви со карактер на симболи (геометриски, зооморфни, а се јавуваат и схематизирани претстави на боговите - застапници на дадената зона). За нас се особено важни оние типови, на кои небото и земјата се застапени преку фигури на богови кои по своите обележја се надоврзуваат на погоре обработените опоненти. На приложените примероци јасно се гледа истата композициска схема на небескиот бог која претставува стилизирана варијанта на моделот застапен на плочката од Велестино (спореди: Т.ІІІ-2 со 3-6). Присуството на хтонскиот лик - опонент (Волос - Велес, Црнобог или Дажбог?) на овие типови е застапено само преку неговата гротескна глава која се јавува во антропоморфна и зооморфна варијанта (Т.ІІІ-5-8). Не станува збор за импровизација, туку за примена на конкретен иконографски тип кој е специфичен токму за хтонските божества.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> За обележјата на паганословенскиот хтонски бог (особено за неговиот изглед): Н. Чаусидис, Митските слики ..., 382-394. Н. Чаусидис, *Претставите ...*, 60,61, 64,65.

<sup>43</sup> За овие фибули, нивниот магиско-религиски карактер, иконографијата и симболиката: Н. Чаусидис, **Как изучајат славянските двухпластинчатые фибулы в дальнейшем.** (реферат од VI Меѓународен конгрес за словенска археологија, одржан во Новгород, 1996 г. (секција за духовна култура).

<sup>44</sup> Аналогии на овој иконографски тип: Н. Чаусидис, *Претставите ...*, Т.VIII; присуство на хтонскиот бог на други типови од спомнатите фибули: Т.VII.

## Dažbog in Malalas' Chronicle and His Relations with Other Medieval and Folkloristic Sources

*Nikos Čausidis*

This paper was based on an interpolation in the Slavic translation of "The World Chronicle" by Ioannes Malalas which is thought to have originated in the area where South Slavic languages are spoken. This pseudohistoric tradition cites that after emperor Svarog's reign had terminated, his son Dažbog, the Emperor Sun, took over.

The article first explores the data on the solar character of Dažbog originating from other medieval sources. The reason for this critical evaluation of the connection between the Emperor Sun and Dažbog lies in the Balkans, especially in Serbian folklore traditions in which characters analogous to Dažbog clearly exhibit chtonic traditions (fairy tales about Dabog; traditions on the "Silver Emperor," that is Dajbog; traditions on the character of the "Hromi Daba", who equals the devil). The author also stresses his conclusions based on the above-mentioned traditions concerning the predomination of the chtonic character of the former South Slavic Dažbog. The existing scientific theories about the character of this deity may be summed up in the following three categories: those stressing his solar character, others which stress his chtonic character, and yet others which are undecided on the subject.

The discord between Dažbog's character in folkloric traditions and the one from Malalas' citation gives rise to the author's suspicion of the total authenticity of the World Chronicle. He therefore attempts a different interpretation and reconstruction, first analyzing an Iranian myth about Z'rvan (Zervan, Zurvan) as a dualistic paradigm for the citation in Malalas' Chronicle. According to this myth, Z'rvan (who is identical to the Creator, the universe, and endless time) wanted to create a son, his successor (Ormazd / Ahura Mazda). However, since he had doubts over the rationality of this act, he produced Ahriman, an incarnation of evil, who was born first and who rules the world at present. After 90,000 years Ahriman will be succeeded by Z'rvan's second son, Z'rvan's true successor. Based on the relation between Malalas' citation and these fairytales the author defines the equation Dažbog = Emperor Sun as a mistake, or possibly an intentional rewrite, suggesting the following reconstruction of the original context between these characters:

- Svarog (= Z'rvan) - primogenitor;
- Emperor Sun (= Ormazd / Ahura Mazda) - one of the two sons of Svarog who is identical to Svarožič as an incarnation of the sun, fire, light, and good;
- Dažbog (= Ahriman) - the second son of Svarog, an incarnation of chtonic zones of the universe, of darkness and light.

The author then suggests several possible explanations for the change in the original dualistic structure of the characters in the Chronicle. While searching for a cultural/historic context of this Iranian/Slavic mythological relation he draws attention to scientific theories about the influence of Iranians on Slavs during their ethnogenesis and the formation of cultural and mythical/religious traditions. Next he illustrates these cultural and chronological elements which possibly manifest such influences.

Basing his discussion on a number of arguments, he concludes that the South Slavic Dažbog exhibits a primarily chtonic character, but allows for a possibility that there might



have been two Dažbogs: an Eastern Slavic, solar Dažbog, and the chtonic deity of South Slavs. Elaborating on the problem of the supremacy of either the chtonic or the solar characters, the author is in favor of the thesis according to which the common prototype for both could have been a variant of the “primary male deity.” This deity exhibited the following characteristics:

- polyfunctional deity, not specialized, with undefined spheres of patronage and activity;
- accentuated functions connected with male sexual activity;
- the “deus dator” character, preserved in the etymological root of the common teonym.

The author concludes his paper by citing preliminary conclusions about the presence of the chtonic god (thus also Dažbog) in medieval archaeological finds and in other elements of material culture. Here Dažbog appears as an opponent to the celestial god Svarog, also depicted on these objects. On one of the metal plates discovered in Velesino, Thessaly (T.I: 3), a chtonic god is depicted as a zoo-anthropomorphic being (analogies: T.II). Only his head is depicted on the so-called radiate-headed fibulae (T.III: 5-8). The head is placed under Svarog, in the part of the fibula depicting chtonic zones of the universe.



## Культавыя камяні Беларусі

Эрнст Ляўкоў, Аляксандр Карабанаў, Людміла Дучыц,  
Эдвард Зайкоўскі, Валерый Вінакураў

*The article analyses cult stones on the territory of Belarus, among them such types as stones with footprints, stones for protection, officinal- and treasure-stones, petrified people and animals. The stones are known under the following names: the God's footprint, the Holy stone, Volas, Dazhdzboh (Rain-God), Kapavishcha (Sanctuary), Forefather, and others. Even today people make sacrifice (money, flowers, apples) to many of these stones.*

На большай тэрыторыі Беларусі, найперш за ўсё на яе поўначы і ў цэнтральнай частцы, шырока распаўсюджаны валуны. Іх з'яўленне тут абумоўлена мацерыковымі зледзяненнямі, цэнтрам якіх была Фенаскандыя. Звычайна памер валуноў не перавышае 0,7 м, радзей сустракаюцца глыбы да 1–1,5 м і зусім зрэдку – камлыгі да 3–5 м і болей. Самы вялікі з зарэгістраваных у рэспубліцы валуноў (Вялікі Камень) ляжыць каля в. Горкі Шумілінскага раёна (Т.1: 13). Яго даўжыня 11 м. Памеры камянёў змяняюцца з поўначы на поўдзень Беларусі.

З'яўляючыся адметнай часткай ландшафту, валуны здаўна ўвайшлі не толькі ў матэрыяльную, але і духоўную культуру беларускага народа. У значнай ступені культавыя валуны звязаны з першабытнымі вераваннямі: шанаваннем аб'ектаў прыроды, якія быццам бы маюць звышнатуральныя якасці (фетышызм), верай у тое, што асобныя камяні з'яўляюцца або раней былі жывымі істотамі (анімізм), а таксама познімі рэлігійнымі вераваннямі (культам продкаў, язычніцтвам з яго шматлікімі антрапаморфнымі боствамі, хрысціянствам).

Звесткі аб культавых камянях Беларусі сустракаюцца ў пісьмовых крыніцах пачынаючы з XVI ст. (Хроніка Літоўская і Жамойцкая, Хроніка Мацея Стрыйкоўскага, Літоўская Метрыка). Так, пад 1557 годам каля в.Тарасава паблізу Мінска згадваецца Чортаў камень [1, с. 22]. Дакументы XVII ст. часта называюць камяні з высечанымі на іх крыжамі ў якасці пагранічных знакаў [4]. У канцы XVII ст. рускі падарожнік П.А.Талстой адзначыў камень з выявай ступні чалавека (следавік) у Барысаўскім касцёле [12, с. 17]. У 1751 г. пры размежаванні зямель жыровіцкіх базыльянаў і маёмасці в. Шыдловіцы (Шылавічы) архіўныя крыніцы называюць капцы з камянямі, на якіх высечаны гербы ўладальнікаў маёнткаў Бжастоўскіх (“стрэмя”) і базыльянаў (“калона”) [14, с. 71]. У 1773 г. вывучэннем Барысавых камянёў займалася экспедыцыя акадэміка І.І.Ляпёхіна. У пачатку XIX ст. пошукі камянёў з надпісамі і знакамі вяліся па ініцыятыве графа М.П.Румянцава. Па яго хадаініцтву расійскі ўрад прыняў рашэнне аб захаванні манументальных помнікаў эпиграфікі – “Барысавых камянёў” – у рэчышчы Заходняй Дзвіны [5, с. 90–91].

#### Культавыя камяні Беларусі

Асаблівая ўвага на культавыя камяні стала звяртацца з сярэдзіны XIX ст. Аб іх шмат пісалі А.Плягар, А.Кіркоў, Я.Тышкевіч, К.Гаворскі, П.Шпілеўскі, М.Кусцінскі, П.В.Шэйн, А.Я.Багдановіч, Ф.В.Пакроўскі, Е.Р.Раманаў, М.В.Доўнар-Запольскі і іншыя даследчыкі [2; 6, с. 92–93; 7; 10; 11; 13, с. 98–107; 15; 17]. Шмат артыкулаў, прысвечаных культавым валунам, друкавалася ў газетах, асабліва “Мінскіх губернскіх вядомасцях”. Вялікая праца па вывучэнні культавых камянёў была разгорнута Інбелкультам ў 20-я гады XX ст. [9, с. 155–182]. У пасляваенныя гады звесткі аб культавых камянях збіралі археолагі Л.В.Аляксееў, Г.В.Штыхаў, Л.Д.Побаль. Некаторыя даныя трапілі ў “Збор помнікаў гісторыі і культуры Беларусі”. Зараз вывучэннем культавых камянёў займаюцца аўтары артыкула [8].

На сённяшні дзень на тэрыторыі Беларусі налічваецца больш за 300 культавых валуноў, больш за 100 месцазнаходжанняў каменных крыжоў і каля 30 каменных язычніцкіх ідалаў.

Усе культавыя камяні можна падзяліць на два асноўныя тыпы: культавыя валуны і культавыя вырабы з валуноў. Першы з гэтых тыпаў складаецца з наступных пяці класаў: магічныя валуны (фетышы), анімістычныя валуны (пярэваратні), авістычныя валуны (дзедавікі), дзістычныя валуны (багавікі), крыптагенныя валуны (валуны з ямкамі і выемкамі і валуны з малюнкамі, надпісамі, знакамі). Культавыя вырабы з валуноў падраздзяляюцца на культавыя збудаванні з валуноў, ідалы і каменныя крыжы. Усе гэтыя класы ў сваю чаргу дзеляцца яшчэ на віды.

**Табліца. Класіфікацыя культавых камянёў Беларусі**

Тып	Клас	Від	Прыблізная колькасць
	Магічныя валуны (фетышы)	Абярэгі Гойбіты Следавікі Цудадзейныя Скарбнікі	10 20 100 10 10
	Анімістычныя валуны (пярэваратні)	Акамянелыя людзі Акамянелыя жывёлы Акамянелыя будынкі і азёры	20 10 15
Культавыя валуны	Авістычныя валуны (дзедавікі)	Абагаўлёныя продкі Мемарыяльныя валуны	30 10
	Дзістычныя валуны (багавікі)	Валуны з імёнамі язычніцкіх бостваў Ахвярнікі Чортавы камяні Божыя (святые) камяні Барысавы камяні	10 15 30 10 7
	Крыптагенныя валуны	Валуны з выемкамі і ямкамі Валуны з малюнкамі, знакамі, надпісамі	20 10
	Культавыя збудаванні з валуноў	Пахавальныя збудаванні Капішчы Культавыя будынкі з валуноў	сотні дзiesiąткі дзiesiąткі
Культавыя вырабы з валуноў	Ідалы (стоды)	Асобныя галовы Фігуры	10 20
	Каменныя крыжы	Мемарыяльныя (памятныя) Абярэгі Надмагільныя	10 20 сотні

### Культавыя валуны (I тып)

**Магічныя валуны (фетышы).** Да класа магічных валуноў, або валуноў-фетышаў, належаць валуны-абярэгі, валуны-гойбіты, следавікі, цудадзейныя валуны і скарбнікі.

*Валуны - абярэгі* вядомы ў вёсках Мількавічы (Мількановічы) Навагрудскага (Т.1: 56), Крынкі Асіповіцкага раёнаў (Т.1: 47) і ў іншых мясцінах. У в.Мількавічы магічнай сілай валодаюць часткі, адбітыя ад валуна. У Крынках магічнымі лічыліся камяні ў форме птушак. У Крэве Смаргонскага раёна (Т.1: 30) ў якасці абароны ад халеры ў 1871 г. на кожным баку вёскі было пастаўлена па валуну-абярэгу. З іх захавалася толькі адзін камень вышыняй каля 1 м. На яго трох гранях выбіты шасціканцовыя крыжы.



**Фото 1:** Эдвард Зайкоўскі – Камень «Кабыла» каля вёскі Дайнова Лідскага раёна

*Валуны - гойбіты.* Па павер'ях, дапамагаюць ад розных хваробаў. Дажджавая вада з валуноў лічылася лекавай і выкарыстоўвалася ў многіх вёсках. У якасці лекаў ужываўся мох, які рвалі з каменя і сушылі. Ад хвароб вачэй нібыта дапамагала вада з каменя Кадрыль каля в. Камяное Бярэзінскага раёна, з валуноў каля вёсак Старадварэц на Гродзеншчыне, Кудзінавічы Капальскага (Т.1: 66), Засімавічы Пружанскага (Т.1: 70), Воўкаўшчына Міёрскага раёнаў (Т.1: 7), г.п.Акциябрскі (Рудабелка). У Рудабелцы над каменем была пабудавана капліца, служыліся малібны, людзі прыносілі ахвяры – лён, палатно, масла. Ад ліхарадкі вылечваў камень у в.Ківачына Пружанскага (Т.1: 69) раёна. Дзяцей, хворых коклюшам, лячыў камень у в. Шылавічы Пружанскага раёна. У в. Пярэжары Пухавіцкага раёна (Т.1. 43) камень вылечваў паралітыкаў, кульгавых і глухіх. У выглядзе парашка камень

каля в.Раменікі Іўеўскага раёна дапамагаў ад вар'яцтва. У Навіцкавічах Камянецкага раёна (Т.1 : 73) вада са слядка лячыла барадаўкі ў людзей і жывёл. Жывёл лячылі яшчэ камень каля в. Заснудзе Браслаўскага раёна (коней) і камень Волас у Крыжоўцы каля Мінска (усіх хатніх жывёл).

*Камянёў - следавікоў* налічваецца каля сотні. Звычайна гэта невялікія (да 1,5–2 м) глыбы з ксеналітамі – уключэннямі іншароднага рэчыва ў асноўнай масе горнай магматычнай пароды. У групу следавікоў уваходзяць два віды: антрапаморфныя следавікі-адбіткі нагі (Божая Стопка, След Хрыста, След Багародзіцы, След Святой Панны, След Святога Мікалая, След Чорта, След Д'ябла, След Валатоўны і інш.), адбіткі далоні (адзін са Змеевых валуноў у Сенненскім раёне, камень на беразе Сажа, камень пад алтаром Жыровіцкай царквы ў Слонімскаму раёне) і заморфныя следавікі – адбіткі капыт ці лап жывёл. Да найбольш старажытных можна аднесці камяні пад назвай След Валатоўны на беразе Свіслачы і каля в. Забегжа пад Віцебскам і пад назвай След Лебедзі каля в. Лукава Маларыцкага раёна (Т.1: 75). Такія назвы захаваліся з язычніцкіх часоў. Большасць жа следавікоў дайшлі да нас ў хрысціянскай інтэрпрэтацыі.

Сярод следавікоў ёсць камяні са слядамі Св. Мікалая - вёскі Куцаўшчына (Т.1: 64) і Грозава Капыльскага раёна (Т.1: 65), Св. Антонія - в. Плябанаўцы Мастоўскага раёна (Т.1. 59). Некаторыя камяні-следавікі звязваюцца са следам Хрыста: вёскі Кудзінавічы Капыльскага (Т.1: 66), Кадка Глускага, Воўкаўшчына Міёрскага раёнаў (Т.1: 7). Мінскі следавік, што калісьці ляжаў на Траецкай гары, вядомы пад назвай Нага Пятра.

Сярод заморфных следавікоў два звязаны з конямі (Конь-Камень каля в. Заснудзе і в. Краснагорка Браслаўскага раёна (Т.1: 2), конскі капыт на камені каля в. Пупелічы Барысаўскага раёна). Ёсць адзін камень са следам зайца - в. Чурылава Міёрскага раёна (Т.1: 4), адзін са следам бычка (Валожынскі раён), адзін са следам аленя (г.п. Радашковічы Маладзечанскага раёна). На валуне каля в. Журавец Асіповіцкага раёна (Т.1: 48) маюцца слядкі чатырох жывёл – мядзведзя, ваўка, зайца і лісіцы. Па паданнях, слядкі быццам бы пакінулі звяры ў тыя часы, калі камяні былі мяккімі. След аленя яшчэ звязваюць са следам Залатога аленя шчасця.

Камяні з назвамі След Чорта (Чортаў след, Чортаў ступень) вядомыя каля вёсак Булавішкі-Якубянцы Браслаўскага, Гальшаны Ашмянскага (Т.1: 31), Сянежычы Навагрудскага раёнаў (Т.1: 57) і ў іншых месцах. Каля в. Расальшчызна Іўеўскага раёна (Т.1: 32) камень завешча Следам Д'ябла-абжоры.

*Цудадзейныя валуны, абовалуны - цудавікі*, не маюць функцый абярэгаў або лекавых камянёў, але з імі паданні звязваюць прывіды і іншыя незвычайныя з'явы. Такія валуны вядомы ў вёсках Наўгароды Міёрскага, Камень Уздзенскага, Масцішчы, Сташэлішкі і Багданава Браслаўскага раёнаў. Напрыклад, мясцовыя жыхары апавядаюць, што ў в. Сташэлішкі каля валуна часам з'яўляюцца тры вершнікі і пужаюць людзей, а ў в.Багданава на валуне бывае агонь і бачаць старую з вялізным мехам.

Аб камянях - *скарбніках* у большасці выпадкаў звычайна гавораць, што пад імі закапаны скарбы. Часцей за ўсё гэта грошы (вёскі Пупелічы Барысаўскага, Масцішча Браслаўскага раёнаў), золата (вёскі Сташэлішкі Браслаўскага, Чурылава Міёрскага раёнаў), золата і срэбра (Расоншчына), золата і зброя (в. Дрычын

*Эрнст Ляўкоў, Аляксандр Карабанаў, Людміла Дучыц, Эдвард Зайкоўскі, Валерый Вінакураў*

Пушавіцкага раёна), брычкі з золатам (в. Мікулкі Пастаўскага раёна), багацце, нарабаванае французамі ў 1812 годзе (в. Бушавічы Глыбоцкага раёна) і г.д.

**Анімістычныя валуны, або пярэваратні.** Гэты клас адлюстроўвае рэшткі архаічных вераванняў у тое, што валуны, як і некаторыя іншыя прыродныя аб'екты (напрыклад, дрэвы), з'яўляюцца або маглі раней быць жывымі істотамі. Сярод звестак аб валунах як акамянелых істотах, будынках і рэчах вылучаецца 6 сюжэтаў: акамянелыя аратыя разам з валамі за працу на Вялікдзень, акамянелыя вяселлі, акамянелыя краўцы ці шаўцы, акамянелыя людзі за розныя правіннасці, акамянелыя жывёлы і акамянелыя будынкі (часцей разам з людзьмі).



**Фото 2:** Эдвард Зайкоўскі — *Камень следавік каля вёскі Мэйры Лідскага раёна*

Найбольш распаўсюджаны паданні аб *акамянелых - аратых* разам з валамі за працу на Вялікдзень. Звычайна гавораць аб аратым і двух валах: вёскі Гурыны Мазырскага, Крынка Асіповіцкага (Т.1: 47), Галаўлі Дзятлаўскага (Т.1: 58), Быкавічы Бярэзінскага раёнаў (Т.1: 44). У некаторых паданнях яшчэ фігуруе жонка аратага, якая прынесла яму снеданне ці абед, сабака, гаршкі і ручнік.

Паданні пра *акамянелыя вяселлі* пераклікаюцца з падобнымі паданнямі пра курганы, дзе магільныя насыпы — гэта пахаванні ўдзельнікаў вяселля, якое сустрэлася з лютым змеем, або на месцы курганоў адбылася бойка паміж двума вяселлямі — адно ехала з царквы, а другое ў царкву і не хацелі саступаць адно другому дарогу: вёскі Збляны Лідскага (Т.1: 55), Дзярэчын Зельбянскага раёнаў.

Большасць паданняў пра акамянелых людзей ідзе яшчэ ад часоў хрысціянізацыі. Гэта, напрыклад, Сцёп-Камень — акамянелы Сцяпан, які ў першы дзень Вялікадня выехаў араць (в. Краснікі Докшыцкага раёна). Гавораць, што

калісьці камень быў з галавой, рукамі і нагамі. У Бялынічах і в. Дзераўной Слонімскага раёна (Т.1: 62) камяні лічацца акамянелымі жанчынамі.

У в. Іканы на Барысаўшчыне (Т.1: 29), згодна з паданнем, быў дрэнны князь, людзі праклялі яго, ён акамянеў і ўвайшоў у зямлю. Засталася толькі галава. У в. Горкі Чэрвеньскага раёна вялікі камень лічыцца акамянелым волатам, а каля в. Пярэжар Пухавіцкага раёна два валуны зваліся акамянелымі Дзям'янам і Мар'яй.

З валуноў, у якіх ператварыліся жывёлы, вядомы Воўк, Гусак, Мядзведзь, Быкі, Карова, Кот, а таксама Змеевы і Вужыныя камяні. Паданні аб такіх камянях можна лічыць самымі архаічнымі. Даволі распаўсюджана назва *Змеёў камень*. Каля в. Віркаў Чашніцкага раёна вядомы Змей-Кравец, у валуне паблізу в. Валэйкішкі Астравецкага раёна (Т.1. 32/4) быццам бы жыў змей (цмок) Вяль. На Расоншчыне існуе наступнае паданне. Цмок ляцеў з золатам і срэбрам да грэшнікаў. Раптам неба раскалолася, цмок упаў і ператварыўся ў камень, а скарбы апынуліся ў зямлі пад каменем.

Даволі распаўсюджаны паданні пра *акамянелыя вёскі, азёры, храмы*. Так, у Ражанах Слуцкага раёна (Т.1: 67) на месцы камянеў нібыта раней была вёска. У паданні гаворыцца, што дзядок, якога не пусцілі пераначаваць, усю вёску ператварыў у камяні, а дзяўчыну, што прынесла дзядку хлеба, але не паслухалася яго і аглянулася, перавярнуў у зязюлю. Камень паблізу в. Галынка каля дарогі з Падросі ў Ваўкавыск (Т.1: 61) ляжыць нібыта на месцы былога возера. Згодна з паданнем, тут некалі праязджала багатая пані з любімым сабачкам. Яна хацела выкупаць сабачку, але той утапіўся. Пані пракляла возера, яно ўвайшло ў зямлю і на паверхні замест возера застаўся толькі камень. Пра валун каля в. Старадварэц на Гродзеншчыне гаворыць, што на яго месцы раней стаяў касцёл.

Сярод анімістычных валуноў асобна стаяць камяні-краўцы і шаўцы. З іх сем шылі адзенне, тры боты, прычым сярод тых валуноў, што шылі адзенне, два камяні называюць Сцяпанамі, адзін Чортавым, адзін – Змеевым, а сярод камянеў, што шылі боты, адзін завецца Гомсіным. Усе камяні-краўцы лічацца акамянелымі хатамі. Паданні пра такія камяні амаль аднолькавыя. Напрыклад, у Высокім Гарадцы Талачынскага раёна (Т.1: 22) да каменя вечарам прыносілі тканіну і прасілі: “Сцяпан, сшыў мне жупан”, а раніцай атрымлівалі адзенне. Адночы ўвечары нейкая баба прынесла сукно, паклала на камень і папрасіла: “Сцяпан, сшыў мне ні тое, ні сёе”. Раніцай яна прыйшла і ўбачыла, што адзін рукаў на месцы, а другі прышыты да падолу. З тых часоў камень перастаў шыць. У в. Стары Пагост Міёрскага раёна (Т.1. 119/4) расказваюць, што ў камені было акенца, праз якое клалі тканіну і гаварылі, што пашыць. На наступны дзень адзенне было гатова. Камень каля в. Віркава (Змеёў камень) усім шыў адзенне бясплатна, але толькі нельга было яго аб гэтым прасіць, а калі папрасіць, то ён зробіць наадварот, парэжа тканіну і выкіне. Камень ні з кім не размаўляў. За працу яму прыносілі есці і піць.

Аб камені каля Бабруйска (Т.1: 49) вядома паданне, паводле якога тут быў такі кравец, што нельга было яго ні прасіць, ні паказваць, як шыць. Адзін раз прынесла да яго тканіну на шлюбны ўбор дзяўчына-чараўніца і стала тлумачыць, як зрабіць. Кравец раззлаваўся і не пашыў усяго патрэбнага. Чараўніца за гэта ператварыла хату разам з краўцом у камень.

Пра камень паблізу в. Вароніна Сенненскага раёна (Т.1: 21) існуе некалькі паданняў. Напрыклад, згодна з адным з іх, камень доўга шыў адзенне, пакуль адна баба не папрасіла: “Сшыў мне ні тое, ні сёе”. Камень адзін рукаў ушыў у плячо, а



другі прышыў ззаду. З тых часоў камень і перастаў шыць. Па другому паданню, на камені сядзеў чорт і шыў адзенне.

**Авістычныя культавыя валуны.** Гэты клас аб'ядноўвае неапрацаваныя прыродныя валуны, якія маюць дачыненне да культу продкаў. Адны з іх увасабляюць непасрэдна продкаў, другія звязваюцца з гістарычнымі асобамі і падзеямі.



Фото 3: Вінакурава В. Ф. – Чортаў камень даборскі

Сярод валуноў, якія ў *васабляюць а багаўлёных продкаў*, можна вылучыць камяні з назвамі Стары, Дзед, Дзедаў камень: в.Жыдомля Гродзенскага раёна (Т.1: 53), г.Мінск (Т.1: 41). Напрыклад, у Мінску на капішчы, якое праіснавала да пачатку ХХ ст., валун Дзед займаў цэнтральнае месца. Яму ахвяравалі мёд, малако, віно, апраналі на яго фартухі, абвязвалі ручнікамі, спавівалі палатном. Паблізу ад каменя гарэў свяшчэнны агонь і рос вялізны дуб.

Больш вядома валуноў, звязаных з гістарычнымі асобамі і месцамі гістарычных падзей. Так, з Напалеонам суадносяць камяні каля воз. Укля і г.Друі на Браслаўшчыне (Т.1: 3), каля в. Язна на Міёршчыне, а са Стэфанам Баторыем – камяні (каменныя крыжы) каля вёсак Вітунічы Докшыцкага і Даўгінава Вілейскага раёнаў. Ёсць камяні А. Міцкевіча, Ф. Багушэвіча, Марыны Мнішак, Іасафата Кунцэвіча. Каля каменя-следавіка паблізу в. Плябанаўцы Мастоўскага раёна нібыта малілася каралева Бона і г.д.

Пералічаныя назвы – гэта ўжо пазнейшыя наслаенні на больш раннія.

**Дэістычныя валуны (багавікі).** Значную частку гэтага класа культавых валуноў займаюць валуны, якія звязаны з язычніцкімі боствамі. Так, камень каля в.

Крамянец Лагойскага раёна (Т.1: 35) завецца Даждзьбогаў камень (Святы камень), тры камяні маюць назву Пярун (вёскі Папялы Глыбоцкага, Расходна Сенненскага раёнаў (Т.1: 20), на беразе воз. Дрывяты каля Браслава). Камяні з назвамі Волас вядомы ў Крыжоўцы Мінскага раёна (Т.1: 39), каля в. Волас на Браслаўшчыне. Камень Воласень згадваецца на Ушаччыне. Два камяні вядомы пад назвамі Пястун (Чэрвеньшчына і па дарозе з Себежа ў Люцын). Да гэтай групы камянёў можна далучыць і Лешы камень каля в. Еляшоўка Чашніцкага раёна.

*Зязычніцкімі ахвярнікамі (капішчамі)* былі звязаны валуны, якія маюць назву Капішча (в. Мосар Ушацкага раёна), Алтар (вёскі Жыровіцы Слонімскага, Мсцібава Ваўкавыскага (Т.1: 60), Верасніца Столінскага (Т.1: 52), Хвінявічы Дзятлаўскага раёнаў), а таксама камяні, дзе, па паданнях, гарэў нягасны агонь (хутар Тупальшчызна Смаргонскага раёна), або камяні, паблізу якіх адбываліся гулянні (Мар'іна Горка Пухавіцкага, Язна Міёрскага, Казлоў Бераг Бярэзінскага, Гародня Чэрвеньскага раёнаў). Дачыненне да былых язычніцкіх ахвярнікаў, верагодна, маюць і валуны, на якіх адбываліся пакаранні смерцю (вёскі Суткава Смаргонскага, Жырмуны Лідскага, Воўкаўшчына Міёрскага раёнаў).

Шырока распаўсюджаны ў Беларусі *валуны, якія, па паданнях, звязаны з чортам або д'яблам*. У адносінах да Чортавых валуноў можна вылучыць 5 сюжэтаў паданняў. Найбольш распаўсюджаны паданні, у якіх чорт нёс камень, але праспяваў певень і чорт выпусціў камень. Звычайна каменем чорт хацеў заваліць дзверы храма. Такія паданні маглі ўзнікнуць у часы супрацьстаяння язычніцтва і хрысціянства. Персанаж жа пеўня хутчэй за ўсё захаваўся яшчэ з дахрысціянскіх часоў. Да найбольш ранніх з гэтай серыі можна аднесці нарачанскае паданне, паводле якога чорт будаваў грэблю і хацеў злучыць вёскі, якія знаходзіліся на супрацьлеглых берагах, але праспяваў певень і чорт быў вымушаны скончыць працу. З храмам звязаны паданні пра камяні каля вёсак Ратынцы (**Фото 4**) і Камень Валожынскага, Вялец Глыбоцкага, Стары Пагост Міёрскага раёнаў. Першыя тры паданні аднолькавыя па сюжэтах. Згодна з імі, чорт нёс камень, каб заваліць дзверы храма. У паданні пра старапагосцкі камень гаворыцца, што людзі ўдзень звозілі камяні на будаўніцтва царквы, а чорт за ноч перакідаў іх на другі бераг. Тады камень Кравец ператварыўся ў волата і колькі камянёў чорт перакіне праз раку, то волат яму назад удвая больш. Ад гэтага сабралася столькі камянёў, што хапіла пабудаваць царкву.

Шмат паданняў існуе пра Чортавы слядкі (камяні-следавікі), (Чортаў ступень у Гальшанах Ашмянскага, Дзераўной Лагойскага раёнаў і інш.). Пра камень Чортаў след каля в. Булавішкі-Якубянцы кажуць, што ў камені жыў чорт і здзекаваўся з праходзячых міма людзей. У паданні пра камень каля в. Расальшчызна Іўеўскага раёна фігуруе д'ябал. Ён пакінуў на камені след, калі прарок Ілля гнаў яго з зямлі.

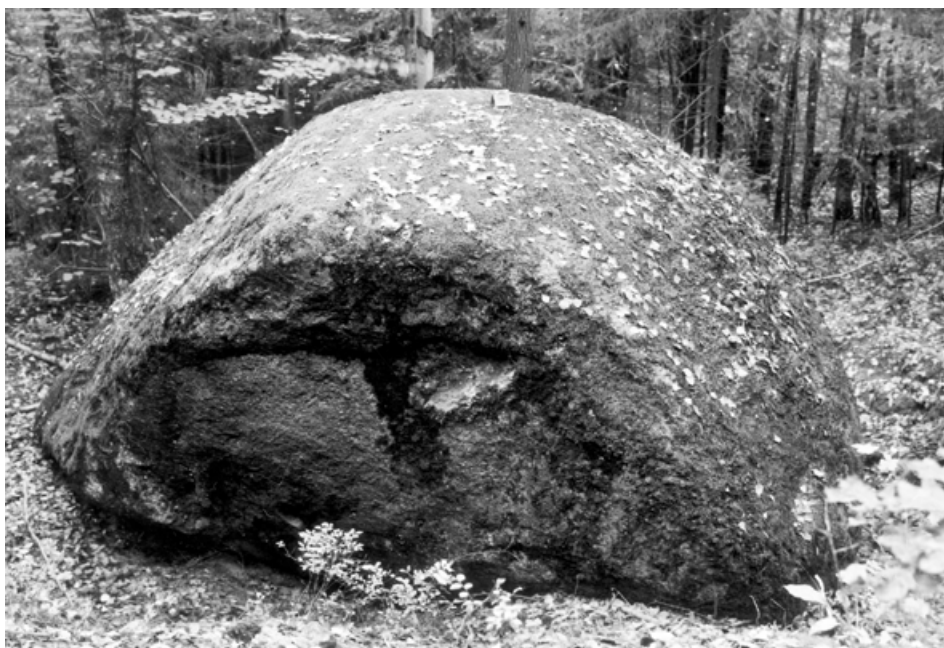
Часта чорт выступае ў якасці краўца ці шаўца. Адлюстраваннем язычніцкіх святаў дайшлі да нас паданні пра тыя камяні, каля якіх нібыта збіраліся чэрці і таньчылі, а ў поўнач чуліся піск і грукат. Так, пра камень Чортавы дучкі на Гродзеншчыне гаворыцца, што там у поўнач збіраліся чэрці і каталі па ямках каменьчыкі. У паданні пра камень каля в. Вялец Глыбоцкага раёна чорт таньчыў і ад яго пятак засталіся дзіркі.

Цікавае паданне пра камень з адтулінай каля в. Жукаўка Вілейскага раёна. Пакуль чорт быў маладым, то мала думаў пра сваю гаспадарку, а пад старасць ніхто не захацеў яго карміць і прыйшлося яму самому здабываць ежу. Зрабіў ён з каменя

*Эрнст Ляўкоў, Аляксандр Карабанаў, Людміла Дучыц, Эдвард Зайкоўскі, Валерый Вінакураў*

жорны і паклаў іх на воз. У дарозе конь стаміўся і не мог больш цягнуць воз. Чорт пачаў біць каня і той скінуў камень у канаву.

Ёсць *камяні з назвам і Божы або Святы камень* (вёскі Дубнікі Любанскага, Крамянец Лагойскага раёнаў).



**Фото 4:** *Вінакурава В. Ф. – Чортаў камень ратынскі*

Да былых язычніцкіх святынь адносяцца і шырока вядомыя *Барысавы камяні* з надпісамі XII ст. Вядомы 7 помнікаў з такой назвай. Яны маюць характэрныя выявы крыжа і надпісы тыпу “Господі, помози рабу свому Борису”. Пяць такіх камянёў знаходзяцца ў рэчышчы Заходняй Дзвіны (адзін каля Полацка, тры каля г.Дзісны, адзін у г.п.Друі) і два на водападзеле Дняпра і Заходняй Дзвіны каля вёсак Дзятлава Аршанскага (Т.1: 23) і Высокі Гарадзец Сенненскага раёнаў. Адзін з Барысавых камянёў (Сулібор Хрэст), што быў каля Дзісны, у канцы мінулага стагоддзя пераведзены ў Маскву і зараз знаходзіцца ў Музеі-запаведніку “Каломенскае”. Камень, што ляжаў каля в. Падкасцельцы (Т.1: 1), у 1981 г. перавезены да Сафійскага сабора ў Полацку. Друйскі камень (Т.1: 3) зараз поўнасьцю пакрыты вадой (вусце р. Друйкі пры ўпадзенні яе ў Заходнюю Дзвіну). Астатнія Барысавы камяні былі знішчаны.

**Крыптагенныя валуны** – гэта аб’екты, якія пакуль што нельга з ўпэўненасцю аднесці да якога-небудзь з вышэйназваных класаў. Да крыптагенных аднесены валуны з выемкамі рознай формы, ямкамі, нерасшыфраванымі малюнкамі, знакамі, надпісамі.

*Валуны з выемкамі і ямкамі* зафіксаваны ў вёсках Воўкаўшчына і Бертаўшчына Міёрскага (Т.1: 7), Махірава Полацкага (Т.1: 10), Палашкі Ваўкавыскага (Дзева Блюдас), Асавец Любанскага, Волма Смалявіцкага (Т.1: 42), Лебедзева

Маладзечанскага (Т.1: 33), Вялец Глыбоцкага (Т.1: 9), Вялічкі і Каптаруны Пастаўскага раёнаў (Т.1: 14) і інш. Паданні аб іх самыя разнастайныя. Частка такіх аб'ектаў можа быць звязана з культуам продкаў.

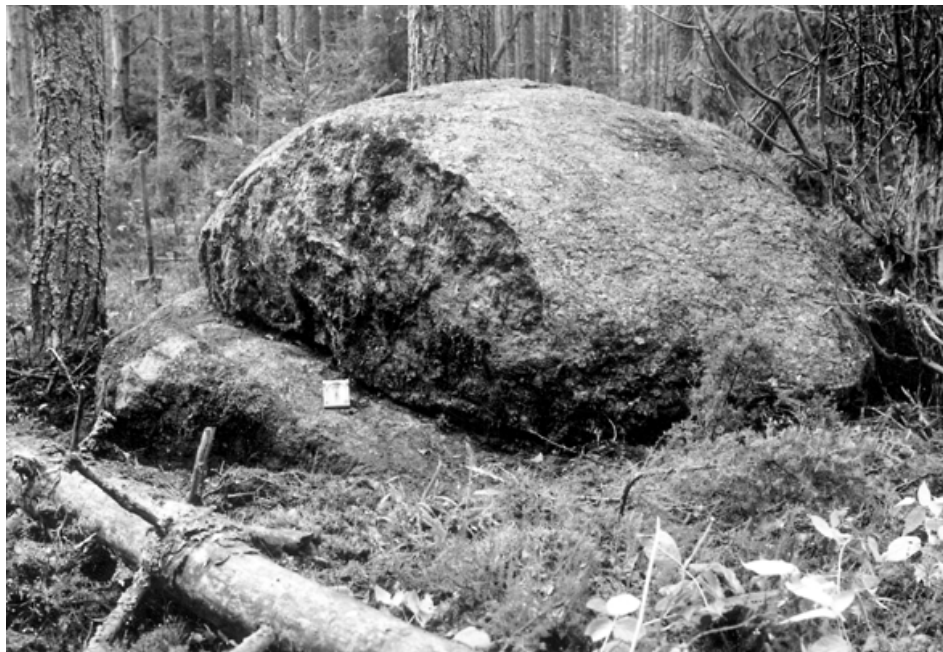


Фото 5: Вінакурава В. Ф. — Чортавы псорны бягомельскія

Валуны з высечанымі на іх загадкавымі малюнкамі адзначаны ва ўрочышчы Мачулішчы на Віліі, каля в.Альшэва паблізу воз. Свір, вёсак Стайкі Лагойскага (Т.1: 36), Пнеўшчына Горацкага (Т.1: 25), Машчонава Пухавіцкага (Т.1: 46), Ліпск Докшыцкага (Т.1: 18), Веравая Слаўгарадскага раёнаў. У в. Шайбакі Шчучынскага раёна (Т.1: 54) быў камень з выявай галавы чалавека, галавы каня, лука, стралы і нейкі надпіс. Паданне гаворыць, што гэты помнік устаноўлены ў гонар перамогі князя Эрдвіла над палкаводцам хана Батыя Шэйбакам у 1242 г.

Сярод камянёў з надпісамі цікавасць уяўляе камень, знойдзены ў 1977 г. пры расчыстцы паўднёвай сцяны ў Полацкім Сафійскім саборы. На ім некалькі надпісаў рознага часу. Большасць з іх — уласныя імёны [3, с. 7–12].

### Культавыя вырабы з валуноў (II тып)

Гэты тып культавых камянёў уключае культавыя збудаванні з валуноў, ідалы і каменныя крыжы.

**Культавыя збудаванні з валуноў** у сваю чаргу падзяляюцца на пахавальныя збудаванні, капішчы і культавыя будынкі з валуноў.

Да пахавальных збудаванняў адносяцца грунтовыя магілы часоў эпохі бронзы і жалезнага веку з камянямі, выкладзенымі ў выглядзе невялікіх скрыняў, каменныя курганы, каменныя магілы і надмагіллі розных часоў. Каменныя курганы ўяўляюць

сабой збудаванні, цалкам складзеныя з камянёў ці ўзведзеныя з камянёў і зямлі. Звычайна вышыня такіх курганоў 0,5–0,8 м. Пашыраны яны ў Верхнім і Сярэднем Панямонні, сярэднем цячэнні Заходняга Буга. Такія помнікі датуюцца канцом I – пачаткам II тысячагоддзяў. Выбрукоўкі або аградкі з камянёў сустракаюцца і ў земляных курганах.



Фото 6: Эдвард Зайкоўскі – *Культавы камень з ямкамі каля вёскі Дайнова I Лідскага раёна*

Каменныя магілы вызначаюцца наяўнасцю каменных выбруковак у адзін ці два рады над магіламі і датуюцца X–XVII стст. Асноўная колькасць каменных могільнікаў знаходзіцца на тэрыторыі Гродзенскай вобласці. Адзінкавыя помнікі ёсць у Брэсцкай, Віцебскай і Мінскай абласцях і на паўднёвым усходзе Літвы. У народзе такія помнікі вядомы пад назвамі Татарскія магілы, Шведскія магілы, Паганскія магілы, Баярскія магілы і інш. Пазней каменныя магілы пераходзяць у грунтовыя магілы з камянямі толькі ў галавах і нагах, ці магілы з каменнымі крыжамі. Пазнейшыя надмагільныя каменныя збудаванні прадстаўлены таксама помнікамі, зробленымі з валуноў у выглядзе дрэў з абсечанымі галінкамі, а таксама пахавальныя склепы, складзеныя з валуноў, і валунныя агароджы могілак. Гістарычную цікавасць уяўляюць таксама надмагіллі на старых яўрэйскіх і татарскіх могілках. Некаторыя татарскія магілы маюць яшчэ абкладкі з валуноў.

*Капішчы* з састаўленых валуноў існавалі каля вёсак Цётча Ушацкага (Т.1: 11) і Воўкаўшчына Міёрскага раёнаў (Т.1: 7). Некаторыя комплексы валуноў выкарыстоўваліся ў якасці старажытных астранамічных абсерваторый. Найбольш вядомы беларускі *Стоўнхендж* на беразе Янава возера каля в. Бікульнічы ў Полацкім раёне (Т.1: 12), пабудаваны з некалькіх валуноў, якія выкладзены ў форме літары “П”. Кожны бок фігуры меў даўжыню каля 15 м і быў арыентаваны на паўночны

захад — на месца заходу сонца ў момант сонцазвароту. Такая пабудова хутчэй за ўсё прызначалася для святкавання летняга сонцастаяння і з’яўлялася капішчам.

*Дакульта выхбудынка ў звалуно ў адносяцца многія храмы, званіцы і капліцы.*

**Ідалы (стоды).** Па археалагічных і пісьмовых крыніцах вядома, што выраб манументальнай скульптуры ва Усходняй Еўропе распаўсюджаны ў асноўным з III—IV да XII—XIII стст. Выявы рабіліся ў гонар памерлых правадыроў. Пасля прыняцця хрысціянства драўляных ідалаў спалвалі, а каменных разбівалі, скідвалі ў рэкі, азёры, балоты. Заступнікі старой веры часта закопвалі сваіх куміраў. З цягам часу царква стала больш цяпіма адносіцца да язычніцтва, і раней звергнутых ідалаў пачалі ставіць на ростанях, у капліцах замест хрысціянскіх святых або на могілках: вёскі Ульянавічы Сенненскага (Т.1: 19), Залуззе Жабінкаўскага (Т.1: 74), Алізаравічы Рэчыцкага (Т.1: 50), Богіна Браслаўскага раёнаў (Т.1: 6). Сярод ідалаў, знойдзеных у Беларусі (больш за 30), можна вылучыць *асобныя каменныя галовы* (каля 10), якія ўстаўляліся ў драўляныя ці каменныя пастаменты - г.Слоним [18] (Т.1: 63), в.Астрамечава Брэсцкага раёна (Т.1: 72), г.Шклоў [16, с. 66] (Т.1: 24), па цячэнню рэк Случы, Бярэзіны і Прыпяці, Цар Давыд на Чэрвеншчыне, і *фігуры*. Сярод фігурных ідалаў ёсць выразныя чалавекападобныя (в.Богіна Браслаўскага раёна) і ў рознай ступені стылізаваныя формы: в.Залуззе Жабінкаўскага раёна, Лепель (Т.1: 16), Чаплі каля Брэста, вёскі Юхнавічы Слонімскага, Хожава Маладзечанскага (Т.1: 34), Алізаравічы Рэчыцкага, Даўгінава Вілейскага (Т.1: 27), Буцькі Пружанскага (Т.1: 71) раёнаў і інш.

**Каменныя крыжы** сталі з’яўляцца з распаўсюджваннем хрысціянства і ў першыя часы ставіліся на месцах знішчаных язычніцкіх капішчаў, каля вадаёмаў у гонар хрышчэння, пры будаўніцтве храмаў як абярэгі ад ворагаў і эпідэміяў на ростанях ці па краях вёсак і гарадоў. Пазней крыжы пачалі ставіць на могілках. Па прызначэнню вылучаюцца *мемарыяльныя (памятныя) каменныя крыжы* - тураўскія крыжы, вёскі Сокарава Бешанковіцкага (Т.1: 17), Дрысвяты Браслаўскага (Т.1: 5), г.п. Заслаўль Мінскага (Т.1: 37), Неплы Пружанскага (Т.1: 68) раёнаў, *абярэгі* - г.Мінск (Т.1: 38, 40), вёскі Пупелічы Барысаўскага, Грабаўцы Жабінкаўскага, Пліса Глыбоцкага раёнаў і *надмагільныя крыжы* : вёскі Вільча Жытквіцкага (Т.1: 51), Стража Кіраўскага (Т.1: 45), Вітунічы (Т.1: 28) і Слабада Докшыцкага, Перавоз і Бабруйшчына Глыбоцкага (Т.1: 15) раёнаў.

Такім чынам, культавыя валуны шырока распаўсюджаны на тэрыторыі Беларусі. Яны прадстаўлены рознымі тыпамі, класамі, відамі. Вывучэнне гэтай адметнай групы помнікаў дазваляе глыбей зразумець асаблівасці культуры і гістарычнага мінулага.

### Спис літаратуры

1. Беларускі архіў. Т. III: Менскія акты. Менск, 1930.
2. Богданович А.Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895.
3. Булкин В.А., Рождественская Т.В. Надпись на камне из Полоцкого Софийского собора // Памятники культуры: Новые открытия. Ежегодник. 1982. Л., 1984. С. 7–12.
4. Историко-юридические материалы. Вып. 22. 1891; Вып. 25. 1894; Вып. 26. 1895.
5. Козлов В.П. Колумбы российских древностей. М., 1981.
6. Кустинский М.Ф. Надгробный камень над павшими в сражении в 1568 году, найденный в Лепельском уезде Витебской губернии // Древности. Т. IV. М., 1874.
7. Легенды і паданні. Мн., 1983.
8. Ляўкоў Э.А. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992.
9. Мялешка М. Камень у вераваннях і паданнях беларусаў // Запіскі аддзелу гуманітарных навук. Кн. 4: Працы кафедры этнаграфіі. Т. 1. Менск, 1928.
10. Покровский Ф.В. Археологическая карта Виленской губернии. Вильна, 1893.
11. Покровский Ф.В. Археологическая карта Гродненской губернии // Труды IX Археологического съезда в Вильне. Т. 1. М., 1895.
12. Путевые заметки стольника П.А.Толстого о Могилевской губернии в 1697–1699 гг. // Сборник статей “Могилевских губернских ведомостей”. Вып. 1. 1898 и 1899. Могилев, 1900.
13. Рассадин С.Е. Неизданная книга “(Евдоким Романович Романов). Археологическая карта Могилевской губернии” // История книги, книжного дела и библиографии в Белоруссии. Мн., 1986.
14. Шаблюк Валерыі. Што ні знак, то гісторыя // Мастацтва Беларусі. 1990. № 7.
15. Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. II. СПб., 1893.

### The Cult Stones in Belarus

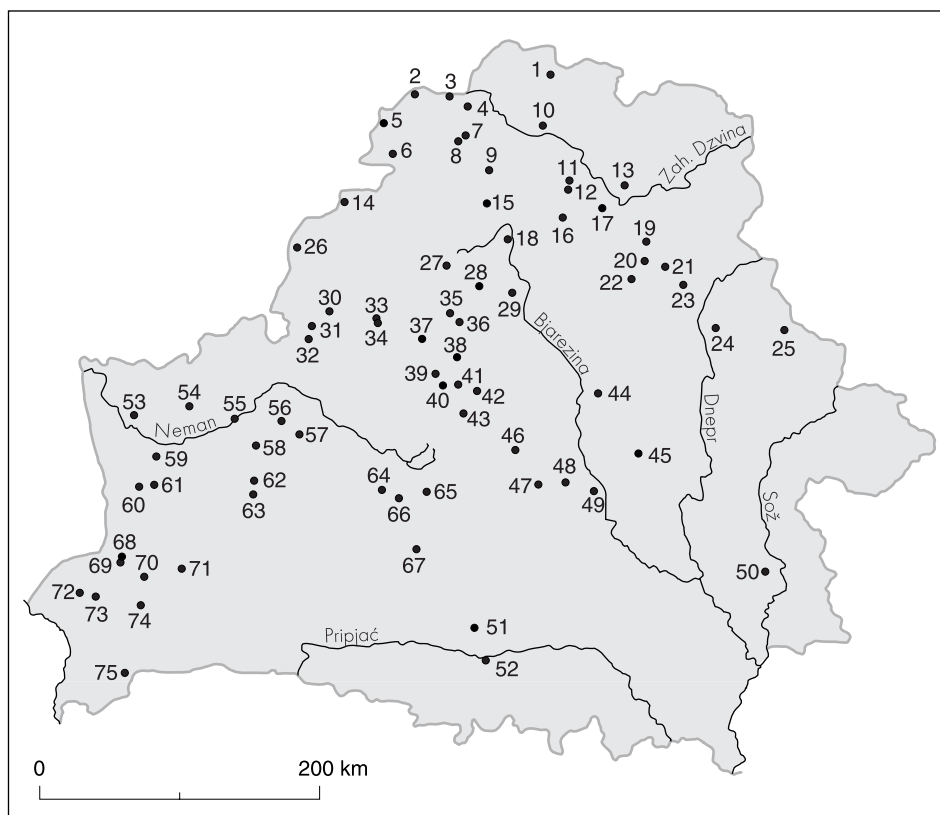
*[Ernst Liavkov], Aljaksandr Karabanav, Ljudmila Dučyc, Edvard Zajkovski, Valerij Vinakurav*

Information about cult stones on the territory of Belarus can be found in the written sources dated as early as the sixteenth century. From the end of the 18th and especially by the turn of the 20th century the intellectuals paid attention to evidences of such kind.

Among the stones prominence is given to such types as: stones with footprints, stones for protection, officinal- and treasure-stones, petrified people and animals and others. The stones are known under the following names: God’s footprint, the Holy stone, Volas, Dazhdzboh (Rain-God), Kapavishcha (Sanctuary), Forefather. The Stones-Tailors and Stones-Cobblers are characteristic of the territory of Belarus exclusively. According to the tradition, the Stones-Tailors sewed clothes, and the Stones-Cobblers made boots.

Even today people make sacrifice (money, flowers, apples) to many of the stones.

Культавыя камяні Беларусі



**Т.1:** 1 - Падкасцельцы Полацку, 2 - Краснагорка Браслаўскі, 3 - Друя Браслаўскі, 4 - Чурылава Міёрскі, 5 - Дрысвяты Браслаўскі, 6 - Богіна Браслаўскі, 7 - Воўкаўшчына Міёрскі, 8 - Стары Пагост Міёрскі, 9 - Вялец Глыбоцкі, 10 - Махірава Полацкі, 11 - Цётча Ушацкі, 12 - Бікульнічы Полацкі, 13 - Горкі Шумілінскі, 14 - Каптаруны Пастаўскі, 15 - Бабруйшчына Глыбоцкі, 16 - Лепель, 17 - Сокарава Бешанковіцкі, 18 - Ліпск Докшыцкі, 19 - Ульянавічы Сенненскі, 20 - Расходна Сенненскі, 21 - Вароніна Сенненскі, 22 - Выс. Гарадзец Талачынскі, 23 - Дзятлаўка Аршанскі, 24 - Шклоў, 25 - Пнеўшчына Горацкі, 26 - Валэйкішкі Астравецкі, 27 - Даўгінава Вілейскі, 28 - Вітунічы Докшыцкі, 29 - Іканы Барысаўскі, 30 - Крэва Смаргонскі, 31 - Гальшаны Ашмянскі, 32 - Расальшчызна Іўеўскі, 33 - Лебедзева Маладзечанскі, 34 - Хожава Маладзечанскі, 35 - Крамянец Лагойскі, 36 - Стайкі Лагойскі, 37 - Заслаўль Мінскі, 38 - Мінск, 39 - Крыжоўка Мінскі, 40 - Мінск, 41 - Мінск, 42 - Волма Смалявіцкі, 43 - Пярэжар Пухавіцкі, 44 - Быкавічы Бярэзінскі, 45 - Стража Кіраўскі, 46 - Машчонава Пухавіцкі, 47 - Крынкі Асіповіцкі, 48 - Журавец Асіповіцкі, 49 - Бабруйск, 50 - Алізаравічы Рэчыцкі, 51 - Вільча Жыткавіцкі, 52 - Верасніца Столінскі, 53 - Жыдомля Гродзенскі, 54 - Шайбакі Шчучынскі, 55 - Збляны Лідскі, 56 - Мількавічы (Мількановічы) Навагрудскі, 57 - Сянежычы Навагрудскі, 58 - Галаўлі Дзятлаўскі, 59 - Плябанаўцы Маствоўскі, 60 - Мсцібава Ваўкавыскі, 61 - Галынка Ваўкавыскі, 62 - Дзераўное Слонімска, 63 - Слоним, 64 - Куцаўшчына Капыльскі, 65 - Грозава Капыльскі, 66 - Кудзінавічы Капыльскі, 67 - Ражаны Слуцкі, 68 - Неллы Пружанскі, 69 - Ківачына Пружанскі, 70 - Засімавічы Пружанскі, 71 - Буцькі Пружанскі, 72 - Астрэмечавы Брэсцкі, 73 - Навіцкавічы Камянецкі, 74 - Залуззе Жабінкаўскі, 75 - Лукава Маларыцкі. (Uredništvo)



# Культавыя дрэвы ў Беларусі

Людміла Дучыц

*Trees represent a universal symbol in the mythological model of the world, a symbol that unites all spheres of the cosmos. Belorussians had a very extended tree cult, of which they tell legends even today. They were accustomed to offer gifts to the trees and to pray alongside them. They held oaks to be most sacred, particularly those that formed part of a sanctuary together with the spring and the cult stone. These oaks have conserved their names through to the present: Old Oak, Three-edge Oak, Perun's Oak, Deweitis, Sacred Oak, etc. Pine and linden trees were also greatly favored. There also exist legends concerning pear trees, poplar trees, birch trees and willow trees.*

У беларусаў культ дрэў шырока распаўсюджаны. Многім дрэвам пакланяюцца яшчэ і сёння. Згодна павер'ям некаторыя з іх валодаюць лекавай сілай. Святым дрэвам раней прыносілі хлеб і соль, загорнутыя ў чыстую халсцінку. На галінкі вешалі ручнікі. Святым лічыліся некаторыя бортныя дрэвы. Распаўсюджаны былі павер'і, што калі дрэва рубяць, то з яго ідзе кроў, чуваць стогны, а калі дрэва зарыпіць, то гэта прыкмета таго, што ў ім пасялілася чалавечая душа, і той, хто рубіць дрэва, вымушае душу шукаць іншы прытулак [Чарновская, 1818, с. 116–117; Богданович, 1895; Никольский, 1929; Зеленин, 1933, с. 591–629].

Найбольшай пашанай ва ўсе часы ў беларусаў карыстаўся дуб. Многія паклонныя дубы знаходзяцца каля крыніц, культавых камянёў. Захаваліся назвы культавых дубоў – Волат, Асілак, Святы Дуб, Добры Дуб, Трохгранны Дуб, Перуноў Дуб, Стары Дуб, Саўкін Дуб і інш. На такія назвы наслаіліся больш познія, звязаныя з гістарычнымі асобамі – Вітаўтаў Дуб, Напалеонаўскі Дуб, Дуб Адама Міцкевіча. Так, Вітаўтаў Дуб згадваецца ў дакуменце за 1627 год непадалёк ад в.Прудзіны, якая зараз на тэрыторыі Бешанковіцкага раёна [Историко-юридические..., вып. 22, с. 459]. У Бешанковічах яшчэ і зараз людзі паказваюць дуб, пад якім нібыта сядзеў Напалеон [Зайкоўскі, 1995, с. 199]. Падобныя паданні існуюць і пра адзін з дубоў пры дарозе з Глыбокага ў Шаркаўшчыну.

Пра культ дуба яскрава сведчаць знаходкі 1869 года на тэрыторыі былога Барысаўскага ўезду. У лесе, у дупле вельмі старога дуба сяляне знайшлі два язычніцкіх ідалы. Адзін ідал быў з серабра, а другі з бронзы [Тышкевич, 1865, с. 136–137].

Дуб пад назвай Волат рос на капішчы ў Мінску, якое праіснавала на беразе Свіслачы да пачатку XX стагоддзя. На галінкі дрэва вешалі ручнікі, а жалуды з дуба лічыліся святымі [Ляўкоў, 1992, с. 43–53]. Хутчэй за ўсё ад язычніцкага капішча застаўся і Святы Дуб у горадзе Паставы, на беразе ракі Мядзелкі. Яшчэ ў нядаўнія часы дубу насілі манеты.

Каля горада Ашмяны (на паўзмежжы з Літвой) у лесе яшчэ ў пачатку ХХ стагоддзя пакланяліся дубу пад назвай Дэвайціс, што ў перакладзе з літоўскай мовы азначае "Божышча" [Рыков, 1914, с. 15]. Да нядаўняга часу паклонным быў і дуб каля в.Царкавішча Ушацкага раёна. З-пад дуба выцякала крыніца, якая таксама лічылася святой. Вадой з крыніцы лячылі вочы, а ў душло дуба клалі плату за лячэнне. У 1923 годзе чырвонаармейцы спалілі дуб, але людзі працягвалі хадзіць на гэта месца і складалі ахвяры на абгарэлы пень [Опросные листы, справа № 71, с. 194].

Паблізу вёскі Адэлькавічы на Слонімшчыне вядомы вялізны дуб каля курганоў. У канцы ХІХ стагоддзя было два дубы, а яшчэ раней іх было чатыры. Дубы лічыліся зачараванымі і па павер'ях калі зрубіць такі дуб, ці нават узяць з яго галінкі, адарвання ветрам, то абавязкова здарыцца якое-небудзь няшчасце — здохне конь, карова ці авечка. Расказвалі, што аднойчы арандатар графа Завішы спусціў два дубы і ад гэтага ў яго здохла ўся жывёла. Два дубы, якія засталіся, людзі акраплялі святой вадой і іх ніхто не чапаў [Довнар-Запольский, 1893, с. 422].

Яшчэ ў 20-я гады ХХ стагоддзя каля в. Дусаўшчына Капільскага раёна гаварылі пра Змееў Дуб. Паводле падання калісьці з Захаду на Усход ляцеў змей і сеў на дрэва. Дуб разам са змеем спалілі і на гэтым месцы ўтварыўся курган [Опросные листы, справа № 73, с. 266].

Па звестках краязнаўцаў на беразе ракі Берзіны (Дняпроўскай) каля в.Жукавец ёсць Святы Дуб. Зараз ад яго застаўся толькі пень. На пень паляўнічыяносяць ахвяры. Калі забіваюць лася ці алень, то нясуць сэрца жывёлы, а калі птушку — то некалькі пер'яў.

У в. Міколкі Уздзенскага раёна па паданнях пад дубам ляжыць залаты скарб, які закапалі французы. Месца пад дубам лічыцца ахвярным. Тут ставілі драўляныя крыжы [Кісялёў, 1994, с. 133–134].

Шматлікія звесткі аб пакланенні сасне. Аб гэтым згадваюць нават пісьмовыя крыніцы ХVІІ–ХVІІІ стст. Так, на Полаччыне ў 1618 г. называецца "Марына сасна", якая ў той час ўжо была ў якасці памежнай адзнакі [Акты, 1878, с. 7]. У дакуменце 1623 года гаворыцца, што каля Віцебска на гарадзішчы расце "Галяшова Сасна" [Историко..., 1891, с. 495]. На Палессі ў 1867 годзе ў лесе зафіксавана дзве сасны, паміж якімі зроблена перакладзіна і на ёй вісеў звон [Эремичъ, 1867, с. 95–117]. Паблізу шырокавядомага Сцеп-Каменя, што ляжыць каля вытокаў ракі Віліі, расце сасна, якую завуць — Куліна. Сасна Куліна, па паданнях, лічыцца жонкай каменя Сцяпана [Ляўкоў, 1992, с. 137–139]. Па звестках мясцовага насельніцтва сасну, якая расце на кургане каля в.Узрэчча Глыбоцкага раёна завуць Французскай сасной і лічаць, што пад ёй закапаны скарбы.

У канцы ХІХ стагоддзя было запісана паданне пра сасну каля в.Старыца на Случчыне. Згодна з паданнем, аднаму сялянину, хвораму на вочы, прыснілася, што каб вылечыцца, ён павінен побач з сасной паставіць крыж. Чалавек гэта зрабіў і нібыта вылечыўся. Да гэтай сасны насілі лён і грошы [Довнар-Запольский, 1893, с. 422].

Пра сосны каля замку ў г. Ліда існуе наступнае паданне. Калісьці сюды прыйшлі дзевяць манахаў-францысканцаў з мэтай прапаведвання хрысціянства. Аднак мясцовыя жыхары не жадалі прымаць новую рэлігію. Яны забілі місіянераў і кінулі іх у яму на схіле гары каля Лідскага замка. Потым на гэтым месцы выраслі

дзе сасны. Да таго часу насельніцтва горада зрабілася ўжо католікамі і не чапала соснаў. Але аднойчы хтосьці адсек галінку і з яе выступіла кроў. З тае пары ніхто не адважваўся ўзняць сякеру на гэтыя дрэвы [Легенды..., 1983, с. 343].

У мінулым стагоддзі паклонная сасна зафіксавана паміж вёскамі Марвіны і Цімашкевічы на Аршаншчыне [Максимов, 1876, с. 135]. Вядомы таксама факт, што яшчэ да нядаўняга часу ў адтуліну адной з трох старых соснаў каля балота паблізу вёскі Шаршуны ў наваколлі Радашковічаў Маладзечанскага раёна кідалі грошы. Пра гэта месца існуе паданне, што тут правалілася царква.

Вялікай папулярнасцю ў беларусаў карысталася ліпа, якая звязвалася з жаночым боствам. Каля г.Браслава яшчэ і сёння можна пачуць паданне, паводле якога пасля пажару манастыра на выспе возера Неспіш захаваўся толькі абраз Божай Маці. Пасля таго ён часта аб'яўляўся на ліпе, што расце на адным з астравоў.

Калісьці шырока былі вядомы тры "лекавыя" ліпы каля в. Капланцы Бярэзінскага раёна. Побач з імі нават наладжваліся фэсты і кірмашы. Потым ад удару маланкі адна з ліп згарэла, але дзве астатнія працягвалі лячыць людзей напачатку ХХ ст. Для гэтага хвораму трэба было пралезьці праз дзірку ў дрэве. Пасля ён павінен быў разарваць на сабе тую частку адзення, якая дакраналася да хворага месца. Разарваную адзежу пакідалі каля дрэва і апраналі нову. Той, хто падбіраў старое адзенне, пачынаў хварэць [Костко, 1906, с. 56].

Шмат паданняў звязана і з іншымі дрэвамі – і грушай, асінай, бярозай, вярбой і інш. Калі на Браслаўшчыне Божая Маці з'явілася на ліпе, то ў Жыровіцах (Слоніўскі раён) лічыцца, што ў 1470 годзе на грушы з'явілася Багародзіца [Местечко, 1880, с. 424]. Груша, у якую быў ператвораны конь, фігуруе ў паданні пра культавы камень з выбітымі трыма крыжамі каля в. Збялены Лідскага раёна. Расказваюць, што ў камень былі ператвораны два вяселля. Адно з іх накіроўвалася ў царкву, а другое вярталася ад вянца. За тое, што апошняе, якое атрымала благаслаўленне, уступіла дарогу першаму, маладыя і кучар былі ператвораны ў камень, а конь – у грушу [Покровский, 1893, с. 98].

Пэўная месца ў вераваннях беларусаў займае асіна. Для абароны ад ведзьмы, якая выдойвае ў кароў малако, карыстаюцца асінавымі галінкамі. У старажытнасці на асінавых вогнішчах спальвалі калдуноў. Асінавы кол убівалі ў спіну ўпыра, каб ён не падняўся з гроба. Знахары асінавымі палачкамі лячылі зубы, прыкладаючы іх да зубоў і інш. [Иван Купала..., 1891, с. 150–192].

Лічыцца, што ад назвы дрэва "асіна" атрымала назву вёска Асінгарадок на Пастаўшчыне. Тут захавалася старажытнае гарадзішча. У паданні пра яго гаворыцца, што пад час шведскай навалы там стаяла войска. Разведка данесла, што шведы ідуць ад вёскі Сарокі, і тады пачалі правіць імшу, а абраз павесілі на асіне. Але не паспелі скончыць імшу, як падышлі шведы. Людзі кінуліся ў бойку, адбілі шведаў і пагналіся за імі, а абраз так і застаўся на асіне. Пазней на гэтым месцы пабудавалі Пакроўскую царкву і змясцілі ў ёй чудатворны абраз які стаў называцца Асінгарадоцкім абразам [Легенды, 1983, с. 248].

З кльтам бярозы звязана святая Сёмуха (Тройца), якое адзначаецца пасля завяршэння веснавых прац. Бярозкамі ўпрыгожваюць покуць у хаце, ставяць іх каля варотаў. Непадалёк ад возера Шэвіна на Полаччыне ў XIX стагоддзі мясцовыя жыхары вылучалі дзве святыя бярозы [Баршчэўскі, 1990, с. 14].

Такім чынам, сакральныя дрэвы займалі значнае месца ў духоўнай культуры беларусаў. Адгалоскі культу дрэў захаваліся да нашага часу.

### Спіс літаратуры

1. Акты Виленской Археографической Комиссии. Т. IX. Вильна, 1878.
2. Баршчэўскі Ян. Шляхціц Завальня або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990.
3. Богданович А.Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895.
4. Довнар-Запольский М. Заметки по этнографии белорусов // Живая старина. Вып. III. 1893.
5. Зайкоўскі Э. Беларусы ведалі сваіх герояў // Спадчына. 1995. № 2. С. 193–200.
6. Зеленин Д.К. Тотемистический культ деревьев у русских и белорусов // Известия АН СССР. Отделение общественных наук. 1933. № 8. С. 591–629.
7. Иван Купала (в д. Углах Слуцкого уезда Минской губернии) // Этнографическое обозрение. 1891. № 4. С. 150–192.
8. Историко-юридические материалы. Вып. 21. Витебск, 1891.
9. Историко-юридические материалы. Вып. 22. Витебск, 1891.
10. Кісялёў У.М. Пуцявінамі Наднямоння. Мн., 1994.
11. Костко В. Целебные деревья в Белоруссии // Живая старина. Вып. III. 1906.
12. Легенды і паданні. Мн., 1983.
13. Ляўкоў Э.А. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992.
14. Максимов С.В. Обитель и житель (Очерки Полесья) // Древняя и Новая Россия. СПб., 1876.
15. Местечко Жировицы и его достопримечательности // Литовские Епархиальные Ведомости. 1880. № 49.
16. Никольский Н.М. Дохристианские верования и культы днепровских славян. М., 1929.
17. Опросные листы 1924 года по Минскому и Борисовскому уездам // Архіў аддзелаў археалогіі Інстытута гісторыі НАН РБ. Справа № 71.
18. Опросные листы 1924 года по Слуцкому уезду // Архіў аддзелаў археалогіі Інстытута гісторыі НАН РБ. Справа № 73.
19. Покровский Ф.В. Археологическая карта Виленской губернии. Вильна, 1893.
20. Рыков П.С. Раскопки в Ошмянском уезде Виленской губернии. Вильна, 1914.
21. Тышкевич К. О курганах в Литве и Западной Руси. Вильна, 1865.
22. Черновская Мария. Остатки славянского баснословия в Белоруссии // Вестник Европы. 1818. № 21–24. С. 116–117.
23. Эремичь Иван. Очерки белорусского Полесья // Вестник Западной России. Год. V. 1867. С. 95–117.

*Людміла Дучыц*

### **Die Kultbäume in Weissrußland**

*Dučyc Ljudmila*

Der Baum stellt in dem mythologischen Modelle der Welt ein Uniwersalsymbol dar, der alle Sphären des Kosmos vereint. Die Weissrussen hatten einen weit ausgedehnten Kult der Bäume. Noch heute werden diesbezügliche Sagen erzählt. Den Bäumen wurden die Opfer gebracht, neben ihnen wurde gebetet. Die größte Verehrung wurde solchen Eichen gewidmet, die im Zusammenhang mit einer Quelle und einem Kultstein ein Heiligtum bildeten. Bis zu unserer Zeit blieben die Namen der Eichen – Alte Eiche, Dreikantige Eiche, Perunische Eiche, Deweitis, Heilige Eiche etc. – erhalten. In hohem Ansehen stehen auch die Kiefern (Haljaschowische Kiefer, Marynische Kiefer, Französische Kiefer, Kulina) und die Linden. Es gibt auch mit einem Birnbaum, einer Espe, einer Birke, einer Weide verbindende Sagen.



# Etnografia umanistica ne *L'epistola sulla religione ed i sacrifici degli antichi prussiani* di Jan Sandecki Malecki (Meletius)

Lorenzo Pompeo

*The author publishes a selection of excerpts from the work of Ionannes Meletius from the third decade of the sixteenth century. These excerpts address pagan customs concerning the harvest in the region comprising present-day Poland, Latvia, Lithuania, Belarus and the Ukraine. They are followed by a description of a goat sacrifice that may be related to the spring fertility cult. Customs carried out on the day of St. George (23 April), when gifts were offered to Pergrubius, the god of plants and seeds, are also depicted. The funeral rituals are described in greatest detail, rituals that are considered to have been experienced first-hand by Meletius. They are recorded in the dialect spoken in the region between Poland and the Ukraine, Meletius' native land. These rituals prove that the Slavs believed in existence after death. There is a surprising accordance between the accounts recorded by Meletius and the reports of later ethnographic sources analyzing the same region.*

L'epistola di Jan Sandecki Malecki (latinizzato Ionannes Meletius), rappresenta senza dubbio una delle fonti più antiche e più interessanti sul folklore, sulle credenze e sui riti pagani in tutta quella area geografica che comprende quei territori orientali della corona polacca, attualmente Lituania, Lettonia, Bielorussia e Ucraina. Anche se non tutti i dati riportati in questa opera sono degni di fede, in ogni caso essa appare un'importante testimonianza di un interesse di carattere "protoetnografico" nei confronti delle etnie comprese nella *Rzeczpospolita* polacco-lituana. Infatti una buona parte delle notizie riportate dall'autore risulta il frutto di una sua conoscenza personale.

Jan Malecki, noto nella versione latinizzata di Meletius, nacque a Sącz nel primo decennio del XVI secolo, in una zona di confine attualmente abitata dai Lemki, una delle comunità rutene più occidentali. La sua era una modesta famiglia borghese. Non sappiamo se studiò all'Università di Cracovia; di sicuro sappiamo che era in contatto con la vita culturale dell'allora capitale del Regno polacco. Fu protagonista del processo di affermazione della lingua polacca insieme alle figure di Biernat da Lublino, autore del primo libro stampato in polacco, *Raj duszny*, che uscì nel 1513, e ad altri autori dei primi libri stampati in polacco (per lo più apocrifi e letteratura popolare) come Jan da Koszyczek o Baltazar Opec. Lo stesso Malecki infatti, a partire dagli anni venti, fu membro dell'arte dei tipografi, lavorando prima nella tipografia di Ungler (dove era stato pubblicato il citato primo libro in polacco). Il suo nome comparve nel colofone dell'edizione di una versione di Baltazar Opec dello pseudo-Bonaventura, *Żywot Pana Jezu Krysta* del 1522, del quale Malecki fu redattore. Nel 1525 aprì una propria tipografia ed un punto vendita dei suoi libri sulla Ulica Floriańska, a Cracovia, ma l'impresa non ebbe fortuna e dovette presto chiudere i battenti. Nel 1530 aprì una tipografia presso la residenza estiva dell'arcivescovo Andrzej

Krzycki a Pułtusk, ma qualche anno dopo l'arcivescovo verrà eletto primate di Polonia e Meletius, passato alla confessione luterana, nel 1537 divenne pastore luterano a Elk, in Prussia. Ma alcune sue omelie non troppo conformi al credo luterano gli attirarono le ire del principe prussiano, il quale costrinse Malecki ad abbandonare la Prussia. Fu in questo periodo che scrisse alcune importanti opere sulle religioni e sulle credenze pagane, come la *Epistola de sacrificiis et idolatria veterum Borussorum, Livonum aliarumque vicinarum gentium*, scritta in forma di epistola indirizzata all'umanista e rettore dell'università di Königsberg Jerzy Sabino (Giorgius Sabinus) e pubblicata per la prima volta nell'opera di Horner *Livoniae historia* nel 1551. Questa epistola fu ristampata più volte nel corso del XVI e XVII secolo. Jan Łasicki la incluse nella sua *De russorum, moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum, funerum ritu*, del 1582; la citò più volte nella stessa opera e nella successiva *De diis Samagitarum* pubblicata del 1615, pubblicata in quest'occasione insieme al trattato di un tale Michalon Lituano (Michalon Litwin) *De moribus Tartarorum, Lituorum et Moschorum* (il manoscritto di quest'ultima opera viene fatto risalire al 1550). L'epistola di Meletius-Malecki fu ristampata nell'epitome *Respublica Moscovia et urbes* del 1630. L'opera in questione costituisce quindi una delle più antiche e più importanti fonti per quanto riguarda l'ethnos dei popoli che facevano parte della *Rzeczpospolita*. Non solo le numerose ristampe, ma anche le citazioni di quasi tutte le opere successive che hanno toccato lo stesso argomento, testimoniano l'importanza dell'epistola.

Nel 1584 Sebastian Fabian Klonowic, figura di una certa importanza nel parnaso del Rinascimento polacco, già notaio a Lublino, pubblica un'opera singolare: un poema in distici latini sull'Ucraina occidentale che si intitola *Roxolania*. La relazione di Klonowic sui riti funebri ucraini certamente tiene conto e conferma le notizie riportate da Meletius.

Solo due anni prima del poema del notaio di Lublino, era uscita l'opera di Jan Łasicki *De russorum, moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum, funerum ritu*, mentre l'opera del Guagnino *Sarmatiae europaeae descriptio*, era stata pubblicata pochi anni prima, nel 1578 a Cracovia. Dalle date di pubblicazione delle opere in questione, che coprono un periodo di sei anni che va dal 1578 al 1584, possiamo rilevare la manifestazione di un interesse di carattere etnografico relativo ai territori e alle popolazioni della *Rzeczpospolita*. In questo ambito l'epistola di Meletius costituisce una delle fonti più frequentemente citate. Nella *Kronika polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi* di Maciej Strykowski, scritta in polacco e pubblicata a Cracovia nel 1582, il quarto capitolo, che si intitola *O starodawnych ceremoniach, albo raczej szaleństwach Ruskich, Polskich, Żmódzkich, litewskich, Lijlandzkich i Pruskich obywatelów bałwochwalców i różnosc ich bogów fałszywych*, è dedicato proprio alle credenze e ai riti dei popoli della *Rzeczpospolita*; tra le fonti di questo capitolo sicuramente possiamo annoverare anche la menzionata epistola. Infatti alla pagina 149 del reprint del 1846 della *Kronika...* di Strykowski, in relazione ai riti funebri, troviamo le stesse formule che il Meletius riportava nella sua epistola.

A sua volta l'opera in questione può essere ricollegata ad una precedente trattato, che fornì agli umanisti occidentali le prime notizie su una vasta area geografica compresa tra la *Rzeczpospolita* e la Moscovia: il *Trattato delle due Sarmatie* di Mattia da Miechów, stampato a Cracovia nel 1517, venne tradotto nel 1561 in italiano con il titolo: *Historia delle due sarmatie tradotta per il signor Annibale Maggi bresciano*; questa edizione è stata ristampata l'anno successivo e nel 1584. Venne ristampato nell'opera di Ramusio *Delle navigazioni et viaggi* nel 1606 e, successivamente, una stampa a parte dell'opera risale al



1634. Tutte le edizioni del trattato apparvero a Venezia. Nel capitolo *Della Lituania e Samogizia* vi sono interessanti notizie sui culti Lituani dei serpenti e del fuoco, sui riti funebri e su un santuario pagano posto su una collina nei pressi del fiume Neviasza. L'autore del trattato, Mattia da Miechów soggiornò più volte in Italia e fu a Roma in occasione dell'Anno santo del 1500 e per questo paragona spesso i fiumi e le città descritte nel suo trattato a quelle italiani. L'interesse verso i popoli dell'Europa orientale era nata proprio nell'ambiente umanistico italiano, così come testimonia anche lo spunto dell'epistola in questione, ovvero l'elegia di Jerzy Sabinus, che non ci è pervenuta, indirizzata a Pietro Bembo, che avrebbe trattato di argomenti analoghi a quelli dell'opera in questione (sappiamo che il Sabinus, durante il suo soggiorno italiano, entrò in contatto con il Bembo). Alla stessa epoca dell'epistola in questione, ovvero alla metà del XVI secolo, risalgono le epistole di Stanisław Orzechowski (Stanislav Orichovs'kyj all'ucraina, per tutti meglio noto come Orichovius Ruthenus) agli umanisti italiani Paolo Ramusio (1549), e Francesco Comendoni (1564), nelle quali l'autore forniva notizie di prima mano sulla sua "gens" ("gente rutheni, nazione poloni" era solito scrivere a proposito della sua origine).

Non tutte le notizie che riporta Meletius nella sua epistola risultano esatte. Nella lista delle divinità dell'Olimpo pagano degli antichi prussiani sono citati alcuni nomi che non hanno trovato riscontro. Il Bruckner, nel suo studio *Mitologia slava* (trad. it. pubblicato a Bologna nel 1923 dell'orig. *Mitologia słowiańska*, Kraków 1918) ha dimostrato che non fu il Meletius ma la sua fonte la causa dell'errore, ovvero l'*Agenda* prussiana di Speratus e Polenz, del 1530, in cui è contenuto un "canone" degli dei prussiani pieno di sviste ed errori dovuti alla scarsa conoscenza da parte degli autori della lingua locale.

Le notizie riportate da Meletius sui riti (sacrifici, riti nuziali e riti funebri) sono considerate invece del tutto attendibili. Molte sono le corrispondenze tra alcuni aspetti del folclore slavo-orientale ed i riti descritti nell'epistola. Alcuni riti legati al ciclo delle stagioni e del raccolto sono descritti da Meletius quasi allo stesso modo di quanto riportano le fonti etnografiche ottocentesche, come ad esempio i riti legati alla mietitura, a proposito del quale egli scrive:

Similiter quando jam segetes sunt maturae, rustici in agris ad sacrificium congregantur, quod lingua Ruthenica *Zazinek* vocatur, id est initium messis. Hoc sacro peracto, unus ex multitudinis electus, messem auspicatur, manipulo demesso, quem domum adfert. Postridie omnes primo illius domestici, deinde caeteri quicumque volunt, messem faciunt. Facta autem messe, solenne sacrificium gratiarum actione conficiunt, quod Ruthenica lingua *Ozinek*, id est, consumatio messis dicitur.

"Similmente quando le messi sono mature, i contadini si riuniscono nei campi per un sacrificio, chiamato in lingua ruthenica *Zazinek*; cioè l'inizio delle messi. Completato questo rito sacro, uno scelto tra la folla, allontanatosi dal gruppo, comincia la messe, che poi porta a casa. Il giorno dopo tutti i familiari di quello, e poi tutti quelli che vogliono, raccolgono le messi. Fatto il raccolto, fanno un altro sacrificio per gratitudine, che in lingua "ruthena" chiamano *Ozynek*, cioè raccolta delle messi."

Vladimir Propp, nel suo studio sulle *Feste agrarie russe* (trad. it. pubblicata nel 1978 a Bari dell'or. *Russkie agrarnje prazdniki*, Leningrad 1963) nel cap V, dedicato al culto delle piante, riporta a p. 125 notizie sullo stesso rito riportato da Meletius. "L'inizio della mietitura si chiamava *zažinek* o *zažinki* ed era accompagnato da alcuni riti festivi. Il primo covone non veniva portato nel pagliaio, ma lo si portava solennemente in casa. Esso non era molto grande e veniva messo all'angolo di ingresso oppure sotto le immagini sacre e veniva decorato con ghirlande fatte di filoni o di spighe. (...) Non soltanto la parte iniziale, ma anche la parte finale della mietitura era accompagnata da azioni rituali. Un piccolo fascio di spighe non veniva affatto mietuto. Questo fascio non mietuto viene chiamato ovunque "barba". (...) L'abitudine di intreccio della "barba" a volte si accompagnava ad un'altra abitudine e precisamente al solenne trasporto dell'ultimo covone in casa. A differenza del primo covone che si chiama *zažinočnyj*, l'ultimo si chiama *dožinočnyj*. I riti concernenti questi due covoni sostanzialmente coincidono. L'ultimo covone si chiama anche *imeninnik*, esso veniva decorato e con nastri, fiori e ghirlande e cantando veniva portato nella casa del padrone"

Altrettanto interessanti sono le relazioni tra il sacrificio del capro riportato dal Meletius ed il significato della figura del capro nel folclore slavo-orientale. Nell'epistola a proposito leggiamo:

His Daemonibus invocatis, quotquot adsunt in horreo, omnes simul extollunt caprum, sublimemque tenent, donec canatur hymnus, quo finito, rursus demittunt ac sistunt caprum in terram. Tum sacrificulus admonet populum, ut solenne hoc sacrificium a maioribus pie institutum, summa cum veneratione faciant, eiusque memoriam religiose ad posteros conferrent. Hac concinuncula ad populum habita, ipse mactat victimam sanguinemque patina exceptum, dispergit.

"Invocati questi demoni, tutti quelli che sono giunti nel granaio tutti insieme sollevano il capro e lo tengono in alto fino a che viene cantato un inno, finito il quale di nuovo lo abbassano e lo lasciano. Allora il sacerdote dei sacrifici ammonisce il popolo affinché questo solenne sacrificio, istituito piamente dagli antenati, facciano con somma venerazione, affinché la memoria di quello conservino religiosamente per i posteri. Fatto questo ammonimento presso il popolo, lo stesso sacerdote uccide la vittima e sparge il sangue che era raccolto in un piatto."

Sempre Propp, nel citato studio sulle feste agrarie russe, nel capitolo VII sulle feste e sui divertimenti, a proposito del travestimento natalizio e del corteo, scrive a p. 197: "La gente si mascherava da animali e a volte trascinava dietro di sé degli animali. Tra questi animali quello che richiama la nostra attenzione è la capra. (...) La capra è una delle maschere più arcaiche. La capra come maschera si trova più spesso in Ucraina e Bielorussia che nella Grande Russia. (...) Il corteo con la capra a volte accompagnava la processione dei *Koljadanti*. (...) Comincia la rappresentazione. Mentre gli altri cantano, la capra si muove. (...) La canzone dice che vogliono battere la capra. Alle parole *Oj udaril kozynku* uno della folla colpisce la capra tra le corna e rimane in terra fino a quando i cantanti non sono arrivati alle parole della canzone *Zdorova ustala* (vedi a proposito anche di Karskij, *Belorusy, očerki slovesnosti beloruskogo plemeni*, Mosca 1916)."

Questo corteo, che sembra essere proprio una parodia del sacrificio narrato nell'epistola del Meletius, era accompagnato dal seguente canto: “*Gde koza chodit/ Tam žyto rodit,/ gde koza chvostom,/ tam žyto kustom/ tam gde koza nogoju/ tam žyto kopuju/ gde koza rogom/ tam žyto stogom.*”<sup>1</sup>”

Altre fonti di carattere etnografico, come anche il testo di un intermezzo del capro di Chr. Jaščuržinskij, *Roždestvenskaja intermedia (koza)*; pubblicato su “*Kievskaja starina*” nell'ottobre del 1898, così come il testo di una *koljadka* ucraina raccolta da Kostomarov nella provincia di Ėernihiv che fa: “*De koza chodyt', tam žyto rodyt'./ De ne buvaje, tam vyljahaje./ De koza tup tup,/ Tam žyto sim kup;/ De koza rogom, tam žyto stogom*”, mentre una ulteriore variante della stessa *koljadka* è stata raccolta da Stec'kyj in Volinia. L'abbondanza delle fonti a proposito di questa *koljadka* testimonia la diffusione di questo tema in Ucraina ed il valore che aveva la capra in relazione alla fecondità della terra, che doveva essere alle origini dell'intermezzo in questione.

L'interessante articolo di Radoslav Katičić *Hoditi - roditi. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus* pubblicato sulla rivista “*Wiener slawistisches Jahrbuch*” nel n. 33 del 1987, riporta numerose varianti della citata *Koljadka* slavo-orientale relative all'area slavo-meridionale. In queste varianti al posto della capra, della *koza*, appare talvolta la figura di Jarylo/Jarila, ovvero Jurij/Egorij, ovvero S. Giorgio, mentre al posto della segala, *žyto*, più spesso in area meridionale appare il campo, *polje*, mentre il nesso *hoditi-roditi* è l'elemento che si conserva invariato. Queste varianti ci offrono quindi preziose indicazioni, innanzitutto relative ad un antico nesso tra il motivo della *Koljadka* e la festa di S. Giorgio e la capra, che poteva essere in ipotesi essa stessa in origine sacrificata per propiziare il raccolto, oppure poteva “rappresentare” quelle greggi portate al pascolo per la prima volta, secondo una antica tradizione ancora viva nelle campagne di quell'area geografica tra Russia, Polonia e Ucraina.

Le notizie che ci fornisce il Meletius sui sacrifici pagani nel giorno di S. Giorgio, ovvero il 23 aprile, ci offrono preziose informazioni che possiamo mettere in relazione con i canti ed i riti che tra gli slavi orientali erano eseguiti in occasione di questa festa e in onore di questo santo. Meletius scrive:

Die Georgii sacrificium facere solent *Pergrubio*, qui florum plantarum, omniumque germinum Deus creditur. Huic *Pergrubio* sacrificant hoc modo. Sacrificulus, quem *Vurchayten* appellant, tenet dextra obbam cerevisiae pienam, invocatoque daemonii nomine, decantat illius laude: *Tu (inquit) abigis hyemem, tu reducis amoenitatem veris: per te et horti virent per te memora et silvae frudent. Hac cantilena finita, dentibus apprehendens obbam, ebibit cerevisiam nulla adhibita manu:*

<sup>1</sup> Šein, *Materialy dlja izučeniya byta i jazyka russkogo naselenija severo-zapadnogo kraja*, t. I, parte 1, p. 41, Sankt Petersburg 1887. Una variante dello stesso testo è riportato nel volume di Mychajlo Voznjak *Počatok ukrajins'koji komediji*, Leopoli 1919, alle pp. 8-9. Questa volta viene citata la località in cui è stato trascritto il testo: il villaggio di Kološivka nella provincia di Ćernihiv e la relativa fonte: *Trudy Etnografičesko-statističeskoj Ekspedicii v zapadno-russkij Kraj*, opera in cinque volumi a cura di P. Chubinskij (1872-1878); nel terzo tomo, pubblicato a S. Pietroburgo nel 1872, alle pp. 265-266, all'interno dell'articolo: *Narodnyj dnevnik, izdannij pod nabljudeniem djeistv. N. I. Kostomarova*. Nella nota al testo nell'edizione a cura di Voznjak vengono riportati i dati bibliografici di una variante della Volinia, pubblicato nel I tomo della medesima raccolta di materiali da cui era tratta la variante riportata dall'autore, questa volta a cura di Stec'kyj, alle pp. 268-269.

ipsamque obbam ita mordicus epotam retro supra caput jacit.  
quae cum ab terra sublata, iterumque impleta est, omnes  
quotquot adsunt ex ea bibunt ordine, atque in laudem *Pergrubrij*  
hymnum canunt. Postea epulantur tota die, et choreas ducunt.

“Il giorno di S. Giorgio di solito fanno un sacrificio a *Pergrubrio* che è ritenuto il dio dei fiori delle piante e di tutti i semi. A questo *Pergrubrio* fanno sacrifici in questo modo. Il celebrante, che è chiamato *Vurchayten*, tiene l'obba piena di birra con la destra, ed invocato il nome del demonio, canta la lode di quello e dice: *Tu che allontani l'inverno e che riporti l'amenità della primavera, per te sia i giardini fioriscono ed i boschi e le selve verdeggiano.* Finita questa cantilena, afferrando l'obba con i denti, si beve la birra senza usare le mani. E così mordendo l'obba bevuta la mette dietro la testa, che, essendo stata sollevata da terra, viene di nuovo riempita e tutti quanti si avvicinano e bevono in ordine da quella ed in lode di *Pergrubrio* cantano l'inno. Dopo banchettano tutto il giorno e conducono delle danze.”

Le notizie riferite da Meletius appaiono le più attendibili e le più chiare, soprattutto se messe in relazione a quelle riferite da altre fonti tra la seconda metà del XVI e i primi del XVII secolo. Infatti l'aspetto paganeggiante dei riti della festa di S. Giorgio non sfuggì nemmeno a Ivan Vyšenskyj. Il celebre polemista ucraino della fine del XVI secolo condannò recisamente quei riti, che bollò come diabolici.<sup>2</sup> Siegmund Herbestain invece, nei suoi *Commentari della moscovia et parimente della Russia* (Venetia 1550) riporta una singolare e curiosa credenza relativa alla festa in questione: “Dicono alcuni che a gli uomini di Lucomorye non so che cosa mirabile, et incredibile, et quello che ha più della fabula che di verosimile, sole intervenire che quelli, che quelli, per ciascuno anno cioè alli XXVII del mese di novembre, nel qual giorno appresso delli Rutheni, e la festa di S. George, moiano, et che poi nella seguente primavera alli XXIII di aprile alla similitudine di ranocchie di nuovo resusciteno” (p. 50b).

Oltre tre secoli più tardi in un'opera fondamentale come il *The Golden Bough* di James George Frazer vengono riportati alcuni riti celebrati in occasione di questa festa in Ucraina: “In Ucraina il giorno di S. Giorgio (23 aprile) il prete coi suoi paramenti, seguito dagli accolti, va ai campi del villaggio, dove il raccolto comincia a mostrare le prime foglioline verdi e lo benedice. Dopo di che i giovani sposi si mettono a giacere in coppie sul seminato, e si rotolano parecchie volte sopra di esso, credendo che questo promuoverà la crescita delle messi.<sup>3</sup> Lo stesso Frazer aggiunge in seguito che in alcune parti della Russia era lo stesso prete ad essere fatto rotolare per i campi, riportando una formula rituale con cui i partecipanti rispondono alle eventuali proteste del prete: “Piccolo padre, tu non ci vuoi bene sul serio: non vuoi farci avere grano, sebbene vuoi vivere sul nostro grano”. Sorprendenti sono quindi le analogie tra il rito descritto da Meletius e quello descritto da Frazer, dove la funzione del prete ricorda in maniera così evidente quella del *Vurchayten* del citato passo dell'epistola.

<sup>2</sup> A proposito scrisse: “Na Georgija mučenika praznik diavol'skij na pole izšedšich samanje ofjeru tancami i skokami činiti - razorjete; gnjevaet bo sja na zemlju vašu Goergij mučenik, što njemaeš christianina pravoslavnogo, katorj by rugan'e toe diavol'skoe očistiti i izgnat mogl”. Ivan Vyšenskyj, *Sočinenija*, p. 44. Vedi anche l'articolo di Ihor Myc'ko *Do problemy stanovlennja populjarnych chrystyjanskyj kultiv v Ukrajinu* pubblicato in *Medievalia Ucrainica* tom V, 1998, pp. 30-33.

<sup>3</sup> James George Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Edizioni Euroclub Italia, 1995, p. 169.

Andrej Sinjavskij, nel suo recente studio *Ivan lo scemo. Paganesimo, magia e religione del popolo russo*; (pubblicato a Napoli nel 1993, tit. or.: *Ivan Durak*, Paris 1990) riporta la notizia tratta dalla monografia di Maksimov *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila* a pagina 447 riguardo ad un canto tradizionale per “chiamare” il santo con un canto propiziatorio.<sup>4</sup> Infatti San Egor o San Egorij era considerato il protettore dell'agricoltura ed il canto propiziatorio è di buon auspicio per il prossimo raccolto. In questo giorno il bestiame veniva portato al pascolo la prima volta, anche perché la rugiada in questo giorno sembrava essere di buon auspicio. Infatti vi era la tradizione di aspergere il bestiame con acqua benedetta prima di mandarlo al pascolo. Propp, nella citata monografia, riporta una notizia di una tradizione legata a questa festa che ha tratta dallo studio di Kalinskij *Cerkovno-narodnyj mesjaceslov na Rusi* apparso nella pubblicazione “*Zapiski Russkogo geografičeskogo obščestva po otdeleniju etnografii*”, vol. VII, apparso a San Pietroburgo nel 1913. Secondo questa fonte, in questo giorno si tramandava la tradizione di cuocere i *Kozuli*, un dolce che nel nome ricorda la capra, e di intrecciare le ghirlande del *semik*. In entrambi i casi le tradizioni legate a questa festività sembrano essere legate ad un'offerta cerimoniale pagana per propiziare il raccolto.

Ma le informazioni più interessanti contenute nell'epistola di Meletius riguardano i riti funebri, che l'autore descrive in maniera molto precisa, basandosi probabilmente su una sua esperienza personale. Egli descrisse i riti funebri ai quali doveva avere assistito, come testimoniano le frasi rituali che riporta nell'epistola, proprio nella sua regione di origine, ovvero l'attuale zona di confine tra Ucraina occidentale e Polonia, come si può evincere dalla lingua, che l'autore definisce “ruthenica” delle parole che egli riporta. Anche se Maciej Strykowski, nella sua citata opera, colloca i riti funebri descritti dal Meletius al confine tra Prussia e Samogizia (attuale Lituania), l'indicazione della lingua, che lo stesso Meletius chiama “Ruthenica” e le descrizioni del medesimo rito fatte da Sebastian Fabian Klonowic nel suo poema *Roxolania* ci offrono valide indicazioni riguardo ad una collocazione geografica dei riti in questione più meridionale, più o meno in quella zona di confine tra Ucraina occidentale e Polonia orientale; tuttavia non possiamo escludere che anche più a settentrione, al confine tra Prussia e Lituania, si svolgessero analoghi riti. Ma ecco quanto riporta a proposito Meletius:

In funeribus hic servatur ritus. A rusticanis, defunctorum cadavera vestibus et calceis induuntur et erecta locantur super sellam, cui assidentes illorum propinqui, perpotant ac helluantur, epota cerevisia, sit lamentatio funebris quae lingua ruthenica sic sonat: *Ha le le, le le, y procz ty mene umarl ? i za ti nie miel szto yesty albo pity ? Y procz ti umarl ? Ha le le, le le i za ti nie miel krasnoie mladzice ? I procz ty umarl ?* (..) Hoc modo lamentantes enumerant ordine omnia externa illius bona, cuius mortem deplorant: neimpe liberos, oves, boves, equos, anseres, gallinas, etc. Ad quae singula respondententes, occinunt hanc naenia, *cur ergo mortuus es, qui haec habebas ?* Post lamentatione dantur cadaveri munuscula, nempe mulieri sila cum acu: viro linteolum, idque eius collo implicatur. Cum,

<sup>4</sup> Maksimov, *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila*, Sankt-Petersburg 1903, p. 447.

ad sepulturam effertur cadaver, plerique in equis funus prosequuntur, et currum obequitant quo cadaver vehitur: eductisque gladiis, verberant auras vociferantes *Gegeite, begaite pekelle*. Qui funus mortuo faciunt, nummos projiciunt in sepulchrum, tanquam viatico mortuum prosequentes. Collocant quoque panem, et legenam cerevisia plenam ad caput cadaveris in sepulchrum illati, ne anima vel sitiatur vel esuriat. Uxor mane et vesperi, oriente at occidente sole, super extincti conjugis sepulchrum sedens vel jacens, lamentatur diebus triginta. Cognati vero ineunt convivium die tertio, sexto, nono et quadragesimo, a funere. Ad quae convivium animam defuncti invitant, precantes ante januam. In his convivijs, quibus mortuo parentant, tacite assident mensae tanquam muti, nec utuntur cultris. Ad mensam vero ministrant duae mulieres, quae hospitibus cibum apponunt, nullo etiam cultello utentes. Singuli de uno quoque ferculo aliquid sub mensam jaciunt, quo animam pasci credunt, eisque potum effundunt. Si quid forte deciderit de mensa in terram, id non tollunt, sed desertis (ut ipsi loquuntur) animibus reliquunt manducandum, quae nullos habent vel cognatos vel amicos viventes, a quibus excipiantur convivio. Peracto prandio, sacrificulus surgit de mensa, ac scopis domum purgat; animasque mortuorum cum pulvere ejicit, tanquam pulices, atque his precatur verbis, ut ex domo recedant: *Ieli, pili duszyce, nu vven, vven*. Post haec incipiunt convivae inter se colloqui et certare poculis. Mulieres viris praebibunt et viri vicissim mulieribus, seque mutuo osculantur.”

“Nei funerali si osserva questo rito: i cadaveri dei defunti, vestiti dai contadini e messi sulla sella, vengono condotti, per i quali i parenti di quelli bevono e si danno alla baldoria e, bevuta la birra, c'è il lamento funebre che in lingua “ruthenica” suona così: *Ha le le, le le, y procz ty mene umarl ? i za ti nie miel szto yesty albo pity ? Y procz ti umarl ? Ha le le, le le i za ti nie miel krasnoie mlodzice ? I procz ty umarl ?* In questo modo i lamentanti enumerano in ordine tutti i beni di quello del quale la morte piangono. Appunto i figli, gli uccelli, i buoi e i cavalli. Rispondendo alle singole cose cantano questa nenia: “perché dunque sei morto, tu che possedevi queste cose.”

Dopo il lamento le mani del cadavere vengono bacciate, e alla moglie viene dato ago e filo; un lenzuolo viene avvolto intorno al collo dell'uomo. Quando il cadavere è portato alla sepoltura, molti seguono il corteo funebre a cavallo e cavalcano intorno al carro nel quale è condotto il cadavere e tirate fuori le spade, lanciano colpi in aria urlando: “*Gegeite, begaite pekelle*”<sup>5</sup> Coloro che fanno il funerale al morto, gettano monete nella tomba come per congedare il morto con un viatico. Mettono anche pane ed una bottiglia di birra al capo del morto messo nel sepolcro, affinché l'anima non abbia sete e non abbia fame.

<sup>5</sup> Le stesse parole sono citate dallo Strykowski nella sua *Kronika polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi*, Cracovia 1582 (reprint del 1846), p. 149.

La moglie di mattina e di sera all'alba e al tramonto sedendo o giacendo distesa sopra la tomba del coniuge estinto, si lamenta per trenta giorni. I parenti cominciano i banchetti il terzo, il sesto ed il quarantesimo giorno dal funerale, ai quali conviventi invitano l'anima del defunto, invitandolo davanti alla porta. In questi conviventi fanno un'offerta al morto e siedono come muti alla mensa né usano coltelli. Alla mensa provvedono due donne che portano il cibo agli ospiti, senza usare nessun coltello. Alcuni gettano sotto la mensa qualcosa da un piatto, con la quale credono di nutrire l'anima e versano anche da bere. Se per caso qualcosa cadesse dalla tavola in terra non lo prendono, ma lo lasciano da mangiare (come loro stessi dicono) alle anime rimaste, che non hanno né cognati né amici viventi, i quali sono esclusi dal convivio. Finito il pranzo, il sacerdote si alza dalla mensa e ripulisce con la scopa quello che è rimasto e manda via le anime dei morti con la polvere, come le pulci e con queste parole impreca affinché si allontanino dalla casa: "*Ieli, pili duszyce, nu vven, vven.*" Dopo di ciò i banchettanti cominciano a gareggiare con le coppe e le donne bevono in onore degli uomini e gli uomini delle donne e si baciano reciprocamente."

Questa testimonianza risulta la parte più interessante dell'epistola in questione. Innanzitutto, le formule rituali forniscono una preziosa testimonianza che ci permette di collocare il rito funebre con precisione. La descrizione di questo rito funebre fu poi ripresa da Łasicki nella sua citata opera, con le citazioni delle formule rituali che Meletius aveva riportato. Un'altra opera di grande interesse in relazione all'etnografia ucraina come *Roxolania* di S. F. Klonowic, tra le altre interessantissime notizie in relazione agli usi e costumi dell'Ucraina occidentale, riporta nei versi 1709-1806, una dettagliata descrizione dei riti funebri che corrisponde in buona parte con le notizie riportate da Meletius.<sup>6</sup> Le notizie sui "banchetti funebri" degli slavi orientali erano talmente diffuse in Europa, che Giovanni Botero, nelle sue *Relationi universali* (1591-1596), scrive a proposito, collocando tuttavia questo rito nella Moscovia: "Fanno honor grande ai sepolcri con molte candele, e lumi; e il sacerdote va a torno a essi sepolcri con incenso, e con diverse oratione e gli asperge d'una composizione di mele, acqua e grano e poi ne mangia parte egli, parte i circostanti. I parenti del morto ancora apparecchiano diverse vivande sul sepolcro delle quali pigliano la metà per sé, distribuendo l'altra ai poveri e ai ministri."<sup>7</sup>

La stessa tradizione dei banchetti funebri era già stata in precedenza descritta nell'opera dello scrittore arabo di origine persiana Ibn Rusta (o Ibn Rosteh) nel suo *Kitab al-A'laq an-na'fisa* ovvero il "libro delle gemme preziose", opera che viene fatta risalire dagli studiosi all'inizio del X secolo. In questa opera l'autore, a proposito dei banchetti funebri, scrive: "Un anno dopo i funerali riempiono venti vasi di miele, talora più, talaltra meno, e li portano su questa collina dove riposa il defunto e dove la famiglia del morto si raduna, mangia e beve e poi si separa."<sup>8</sup>

Quanto scrive Frans Vyncke nel suo saggio *La religione degli slavi*, apparso nella *Storia delle religioni* diretta da Henry-Charles Puech (tit. or. *Historie des Religions*,

<sup>6</sup> Vedi l'articolo di Lorenzo Pompeo, *Wątki humanistyczne i etnograficzne w Roxolanii Sebastiana F. Klonowica*, su "*Warszawskie zeszyty ukrajinoznawcze*", n. 6-7, 1998.

<sup>7</sup> Giovanni Botero, *Relationi universali*, Venezia 1669, p. 431.

<sup>8</sup> La traduzione è tratta da: Francis Conte, *Gli slavi*, Einaudi, Torino 1991, p. 139. Vedi anche di Laran e Saussay, *La Russie ancienne*, Paris 1975, p. 23, oppure: Tadeusz Lewicki, *Źródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny*, t. II, cz. II, Zakł. nar. Im. Ossolińskich, Warszawa 1977.

Gallimard, Paris 1970-1976) si attaglia in maniera sorprendente alla descrizione dei riti funebri fatta dal Meletius: "Gli slavi credevano in un'esistenza dopo la morte, nonostante quanto asserisce Thietmar, secondo il quale "cum morte temporali omnia putant finiri" (I, 14). Thietmar allude, in questi termini, alla resurrezione cristiana, che era effettivamente sconosciuta agli slavi. Essi consideravano la vita dell'oltretomba come una specie di risvolto negativo di questo mondo.

Si credeva che i morti vivessero nelle stesse condizioni dei vivi. Per questo si depositavano presso i cadaveri o presso l'urna del cibo e gli oggetti più svariati di cui il morto potesse avere bisogno nella sua esistenza futura. Si che il defunto si separasse malvolentieri dal suo clan e che cercasse di tirarsi dietro qualcuno che l'accompagnasse nel suo solitario viaggio.

La rappresentazione che si aveva dell'anima era assolutamente calcata sul modello corporeo; si trattava di una sorta di cadavere vivente, più o meno legato alla spoglia mortale. Il rituale della sepoltura comportava parecchie misure volte ad impedire un ritorno improvviso dell'anima.

Si constata, infine, un'ansia perpetua di restare in rapporto stretto con i defunti. Nei giorni di commemorazione, i parenti compiono svariati riti sulle tombe e recano del cibo. Si riteneva infatti che i defunti esercitassero un'influenza sulla fertilità dei campi.

Dunque, la morte era innanzitutto considerata un'assenza di vita e i defunti restavano fondamentalmente ancorati al clan dei vivi.<sup>9</sup>

Nel complesso l'epistola di Meletius rappresenta un documento di grande rilevanza sia per quanto riguarda le preziose informazioni di carattere etnografico sia in quanto documento della manifestazione di un primo interesse verso i fenomeni culturali che appartengono alla tradizione orale, ovvero di quell'interesse verso usi, costumi, credenze e riti dei popoli, che solo nel corso dei primi decenni dell'800 emergerà con il nuovo clima culturale legato al movimento romantico europeo. La corrispondenza tra le notizie riportate dal Meletius e le fonti etnografiche successive relative ad un'area che comprende Bielorussia, Ucraina, Russia sono sorprendenti (mentre un discorso a sé meriterebbe la Lituania). Tali corrispondenze indicano la necessità di uno studio comparativo delle fonti etnografiche che superi i confini nazionali dei singoli paesi compresi nell'area geografica in questione.

### **Humanistična etnografija v *Pismu o verovanjih in žrtvovanjih starih Prusov* Jana Sandeckega Maleckega (Meletius)**

*Lorenzo Pompeo*

Pismo Jana Sandeckega Maleckega (z latinskim imenom Ioannes Meletius) je nedvomno eden najstarejših in najzanimivejših virov o folklori, verovanjih in poganskih obredih, ki so bili v rabi na območju, ki zaobjema vzhodne teritorije tedanjega poljskega kraljestva (*Rzeczpospolite*). To so današnja ozemlja Litve, Latvije, Belorusije in Ukrajine. Čeprav podatki, ki jih vsebuje delo Maleckega, niso vsi zanesljivi, pa vendar lahko rečemo, da je pismo pomembno pričevanje o zanimanju "protoetnografskega značaja" za etnične

<sup>9</sup> Frans Vyncke, *La religione degli slavi*, in "Storia delle religioni" diretta da Henry-Charles Puech, Laterza, 1976 Bari, vol. I,1, pp. 729.



skupine, ki so živele znotraj meja poljsko-litovske *Rzeczpospolite*. Vesti, ki jih navaja avtor, so namreč v veliki meri sad njegovih osebnih opažanj.

Jan Malecki, bolj znan pod latiniziranim imenom Meletius, se je rodil v Sączu v prvem desetletju 16. stoletja v skromni meščanski družini. Ne vemo, ali je študiral na univerzi v Krakovu, gotovo pa je, da je bil v stiku s kulturnim življenjem tedanje prestolnice Poljskega kraljestva. Skupaj z Biernatom iz Lublina in drugimi avtorji tiskanih knjig je imel odločilno vlogo v procesu uveljavljanja poljskega jezika. Osebnostno se je spoznal na tiskarsko delo. Leta 1525 je celo odprl svojo tiskarno v Krakovu, ki pa jo je moral kmalu zapreti. Leta 1530 je odprl tiskarno v poletni rezidenci nadškofa Andrzeja Krzyckiego, a tudi ta načrt mu je spodletel, ker je bil nadškof imenovan za poljskega primasa. Meletius, ki se je malo kasneje spreobrnil v luteransko vero, je 1537 postal pastor v Elku, v Prusiji. Vendar je moral zaradi spora s pruskim knezom kmalu zapustiti tudi Prusijo. Prav v to obdobje spadajo nekatera njegova pomembnejša dela o poganskih verovanjih, kot je n. pr. *Epistola de sacrificiis et idolatria veterum Borussorum, Livonum aliarumque vicinarum gentium*, napisana v obliki pisma humanistu in rektorju univerze v Kaliningradu (Königsbergu) Jerzyju Sabinu (Georgius Sabinus). To je bilo v času 16. in 17. stoletja večkrat objavljeno. Gre torej za enega najstarejših in najzanimivejših virov o običajih narodov v *Rzeczpospoliti*, iz katerega so zajemala skoraj vsa kasnejša dela, ki so se dotaknila podobnih vprašanj. Kot ugleden primer naj navedemo Roxolano, zelo nenavadno delo uglednega predstavnika poljske renesanse, Sebastiana Fabiana Klonowica, ki se v svojem poročanju o ukrajinskih pogrebnih obredih nedvomno sklicuje na vesti, ki jih navaja Meletius, in jih hkrati tudi potrjuje. Zanimanje za taka vprašanja izpričujejo številne publikacije, ki so se zvrstile v naslednjih letih.

Podatki, ki jih Meletius navaja v svojem pismu, niso vsi pravilni. V seznamu božanstev poganskega Olimpa starih Prusov se pojavljajo imena, ki niso našla nobene potrditve. V svoji razpravi *Mitologia słowiańska* (Kraków 1918) je Bruckner dokazal, da so napake izhajale že iz Meletiusovih virov.

Vesti, ki se nanašajo na obrede (žrtvovanja, poročni ali pogrebni obredi) so po mnenju strokovnjakov povsem zanesljive, saj se v veliki meri ujemajo z marsikaterimi prviniami vzhodnoslovanske folklore. Nekatere obrede v zvezi z letnimi časi in letino Meletius opisuje skoraj na enak način, kot jih opisujejo etnografski viri iz 19. stoletja. Takšen je n. pr. tisti v zvezi z žetvijo. Opis Maleckega se v glavnem ujema s tem, kar o istih obredih navaja Vladimir Propp v svoji razpravi *Russkie agrarnye prazdniki* (Leningrad 1963).

Zelo zanimive so tudi povezave med žrtvovanjem kozla, ki ga navaja Meletius, in pomenom kozla v celotni vzhodnoslovanski folklori. Meletius poroča, da tisti, ki se udeležujejo obreda, dvignejo kozla, in ga tako držijo, dokler ne odpojejo himne, potem ga spustijo dol. Svečenik izreče posebno svarilo, zatem sam ubije žrtev, njeno kri pa polije na tla.

V zgoraj omenjenem delu *Russkie agrarnye prazdniki* Propp poroča o tem, kako so se ljudje oblačili v maske, ki so predstavljale živali. Največ pozornosti po njegovem zasluži koza. Ta naj bi bila tudi ena nastarejših mask, ki je bila najbolj pogosto v rabi v Ukrajini in Belorusiji ter tudi v Rusiji. Sprevod *koljadantov*, to je kolednikov, je pogosto spremljala koza, ki so jo med petjem večkrat udarili med rogove ob kriku *oj udaril kozynku*.

Tak sprevod, ki se dejansko zdi posnemanje daritvenega obreda, ki ga omenja Meletius, je spremljala naslednja pesem: "Gde koza chodit / Tam żyto rodit, / gde koza chvostom, / tam żyto kustom / tam gde koza nogoju / tam żyto kopoju / gde koza rogom / tam żyto stogom". Dejstvo, da je v Ukrajini znanih več inačic te pesmi, dokazuje, da je bila ta

tema zelo razširjena, in da je bila koza v kmečkem pojmovanju tesno povezana z rodovitnostjo zemlje.

Zanimivi članek Radoslava Katičiča *Hoditi - roditi. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus*, objavljen v reviji "Wiener slawisches Jahrbuch" (št. 22/1987) navaja številne inačice omenjene vzhodnoslovanske koljadke tudi pri južnih Slovanih. V teh različicah pa se namesto koze včasih pojavi lik Jarila/Jarile, oz. Jurija/Egorija, to je Svetega Jurija, medtem ko je besedo *žyto*, to je *rž*, nadomestilo polje. Povezava hoditi-roditi pa je ostala nespremenjena. Te variante nam nudijo dragocene podatke o stari povezavi med *koljadko*, jurjevanjem in kozo.

Meletius podrobno poroča o poganskih obredih, ki se dogajajo na praznik Sv. Jurija, 23. aprila. Njegove vesti o daritvah bogu *Pergrubriju*, bogu rastlin in vseh semen, so zelo jasne in zanesljive. Ujemajo se s tistim, kar je James George Frazer tri stoletja kasneje zapisal v svojem glavnem delu *The Golden Bough* o obredih, ki jih ukrajinski kmetje obhajajo na Jurjevo. Vlogo, ki je v Meletiusovem času pripadala poganskemu svečeniku, t.i. *Vurchaytenu*, je sedaj prevzel krščanski duhovnik.

Najbolj zanimive vesti v Meletiusovi *Epistoli* pa se nanašajo na pogrebne obrede, ki jih avtor opisuje zelo podrobno, in ob katerih vzbuja vtis, kot da jih je osebno doživel. To dokazujejo obredni izreki, ki jih navaja v svojem delu. Zapisani so namreč prav v narečju, ki so ga govorili v krajih, iz katerih je bil sam doma, to je ob današnji meji med Ukrajino in Poljsko. Sam avtor pripominja, da je jezik besed, ki jih navaja, *lingua ruthenica*. Še en namig, ki opozarja na omenjeno geografsko lokacijo, izvira iz zgoraj navedene pesnitve Roxolania. Njen avtor Klonowic opisuje zelo podobne obrede, ki naj bi jih opravljali prav tako ob današnji meji med Ukrajino in Poljsko. Ne moremo pa izključiti, da bi bilo podobno obredje v rabi tudi bolj severno, na meji med Prusijo in Litvo.

V zvezi s pogrebnim obredom Meletius navaja natančne besede tožbe, ki jo izgovorijo pogrebci: "Ha le le, le le, y procz ty mene umarl? I za ti nie miel szto yasty albo pity? Y procz ti umarl? Ha le le, le le i za ti nie miel krasnoie mlodzice? I procz ty umarl?" Vdova mora žalovati trideset dni. Sorodniki pa priredijo sedmine, in sicer na tretji, šesti ter štirideseti dan po pogrebu. Na sedmine povabijo dušo umrlega in mu simbolično vržejo na tla nekaj od svojih jedi in pijač.

Podobne vesti nahajamo tudi pri drugih avtorjih: poleg že omenjenega Klonowica, tudi pri arabskem pisatelju perzijskega porekla Ibn Rusti (Ibn Rosteh). Vsa ta pričevanja dajejo misliti - kot piše Frans Vyncke v svoji razpravi *Historie des Religions* (Gallimard, Paris, 1979-1976) - da so Slovani že verovali v življenje po smrti, za razliko od tega, kar v zvezi s tem piše Thietmar, po besedah katerega: "cum morte temporalia omnia putant finiri" (I, 14). Seveda ne gre za krščansko vero v vstajenje od mrtvih, marveč enostavno za neke vrste nadaljevanje zemeljskega življenja. Verjeli so namreč, da so mrtvi imeli podobno življenje kot živi.

*Epistola* Maleckega je v glavnem zelo pomemben dokument, in to bodisi zaradi dragocenih vesti etnografskega značaja, bodisi zaradi dejstva, da izpričuje zgodnje zanimanje za kulturne pojave, ki pripadajo ustnemu izročilu. Gre za zanimanje, ki je popolnoma oživel šele v prvih desetletjih 19. stoletja v okviru novega vzdušja, ki ga je ustvarilo evropsko romantično gibanje. Ujemanje vesti, ki jih navaja Meletius, s poročanjem kasnejših etnografskih virov o istem območju, namreč ozemlju, ki obsega Belorusijo, Ukrajino in Rusijo, je presenetljivo. To nas opozarja na potrebo po primerjalnem preučevanju etnografskih virov, ki bi presegalo meje posameznih držav na tem območju.

# The Tenth Child in Folk Tradition

Monika Kropelj

*The tenth male (desetnik) or female child (desetnica), but also the ninth, the twelfth or the thirteenth child, have been preserved in the folk heritage of the Slavic, the Irish and the Baltic nations. The folk tradition of other nations contains several similarities in the stories about the seventh child of the same sex. Such a child is supposed to be a deity, a demonic creature, or a wizard. Researchers of folk epic and narrative tradition have discovered that Zeleni Jurij and Marjetica were marked as the tenth children as well. Zeleni Jurij is a deity which, according to folklore, brings renewal and fertility in spring, while his sister Marjetica is dedicated to the female counterpart of this deity. In folk songs the tenth son and the tenth daughter are either the tithe destined to the deities Perun and Mokoš, or else represent the two deities themselves.*

With the exception of Ireland, the motif of the tenth child remained fairly unnoticed elsewhere in Europe. In our territory, however, it evoked interest already in the 19th century. Josip Pajek<sup>1</sup> wrote the following: *If a mother bears ten sons in a row, with no daughter in between, the tenth brother is of no sane mind, and runs away from home. Even if he had been served hand on foot elsewhere, he would have been compelled to continue roaming. Should a person fail to give alms to a tenth brother this would be considered a mortal sin. I remember well that such a tenth brother used to visit our house, bending his fingers in a funny manner. The index fingers of both hands would bend the middle finger on each hand backwards, on both hands at the same time. He never walked slowly, always ran. Such a tenth brother, called "Juzek," that is Jožek, still roams in Slovenske Gorice and Mursko polje. If addressed as a swine shepherd, he promptly answers: "How could I tend swine? Don't you see that I am a priest?"*

The tenth son is thus compelled to roam the world, refusing to settle down even if he were waited on by everybody. He thinks of himself as a priest or an ordained person. Pajek also published a folk song about Margetica, the tenth daughter<sup>2</sup>:

*Oj leži leži njivica,  
Z drobno pšenico obsejana.  
Na njivi žanje deset ženjic,  
Deset ženjic, deset sestric.*

*There is a field  
Sown with tiny wheat.  
There were ten reapers in the field.  
Ten reapers, ten sisters,*

<sup>1</sup> Črtice iz duševnega žitka štaj. Slovencev, Ljubljana 1884, 17-18.

<sup>2</sup> Ibidem: J. Caf, 1844; see also: K. Štrekelj, Slovenske narodne pesmi I, Ljubljana 1895, no. 310-315.

*Ednajsta je mati poleg b'la,  
Da je Marija mimo šla,  
Ino jim je Boga dajala:  
"Hvaljen bodi Jezus Kristus!  
No njegovo ime!"  
Nijedna joj ni odlonala,  
Ko naj mlajša čer Margetica.  
"Amen, amen do vekoma!"  
Marija je segla v svoj svileni žep,  
Vzela je svoj perstanj zlat.  
"Tu imaš, tu imaš, Marjetica!  
Ti boš z meno rajžala."  
Mati pravi, govori:  
"Naj gre, naj gre, na 'starša 'či;  
Ona je že bolj pri pameti."  
Marija pravi govori:  
"Kaj je le desetega,  
Vse mora v desetino iti."  
Potli je šla mati kruha peč.  
Noter je dejala prstanj zlat.  
Okol na okol ga je oblamlala,  
Na sredi Margetici hranila.  
"Tu 'maš, tu 'maš, Margetica,  
Ko boš od mene rajžala."  
"Jaz ne bom jedla, pila več,  
Pod našo streho spala več;  
Tudi ne bote vedeli moje smrti,  
Jaz pa pri vaši stala bom!" (3)*

*The eleventh was their mother.  
Maria passed by,  
Greeting them in God's name:  
"Praised be our Lord Jesus Christ  
And his name!"  
Not even one responded  
But Margetica, the youngest.  
"Amen, amen for ever and ever!"  
Maria put her hand in her silken pocket,  
Taking out her golden ring.  
"Here you are, Margetica!  
You shall roam with me."  
The mother speaks:  
"Let the oldest daughter go  
For she is wiser yet."  
But Maria speaks:  
"Everything that is the tenth  
to the tithe must go."  
The mother baked some bread,  
Putting the golden ring inside.  
She broke off pieces on all sides,  
Saving the middle one for Margetica.  
"Here you are, Margetica,  
For when you leave from me."  
"I shall not eat or drink no more,  
Or sleep beneath our roof;  
You will not hear about by death,  
But I'll be there for yours!"*

The tenth daughter, who is the only one among the harvesters who greeted Maria, is therefore the only one who notices and recognizes her. Maria therefore presents her with a golden ring which symbolizes the allegiance to the giver of the ring. It is obvious that the tenth sister is destined to be with Maria, or at least closely connected with her. Who is the mythological creature that has been replaced by Maria doubtlessly remains a question without an answer. So far; the answer can only be a matter of conjecture.

In his material Pajek thus listed all the key factors in the phenomenon of the tenth child:

1. Regardless of the sex, each tenth child represents the tithe and has to leave home.
2. The tenth child is connected with the sacred.
3. The tenth child is clairvoyant.
4. The tenth child is compelled to roam the world.
5. One must present such a person with a donation and give him or her a warm welcome, otherwise one commits mortal sin and is punished by thunder, lightning, or death.

Songs about the tenth daughter often contain a continuation, such as in the variant by Jožef Rudež from Dolenjsko, written before 1819 (Slovenske ljudske pesmi I, Ljubljana 1970, 51/2):



Maksim Gaspari, desetnica (the tenth sister), from: Fran Milčinski, Pravljica, Ljubljana 1970.

*V enim borštu jo (desetnico) noč zatne.  
Pod ta prvo dervo je peršla:  
"Nocoj bom le-t na irpergah."  
Dervo ji tako govori:  
"Pejdi spod mene, desetnica!  
Nocoj bo tako trejskalo,  
kader bo prvič trejščilo.  
bo precej v mé trejščilo."  
Pod ta drugo dervo peršla:  
"Nocoj bom le-t na irpergah."  
Dervo ji tako govori:*

*In the woods she (the tenth daughter) is  
surprised by night.  
She comes to the first tree:  
"I will be your guest tonight."  
But the tree answers:  
"Leave my crown, tenth daughter!  
There will be a storm tonight  
And the first lightning  
to strike will strike my trunk!"  
She comes to the second tree:  
"I will be your guest tonight."  
But the tree answers:*

"Pojdi spod mene, desetnica!  
 Nocoj bo tako trejskalo,  
 kader bo drugič trejščilo,  
 bo precej u mé trejščilo."  
 Pod tretje dervo peršla:  
 "Nocoj bom le-t na irpergah."  
 Dervo ji tako govori  
 "Le zaspi, desetnica,  
 saj se nič hudga ne boj!"  
 Čez sedem let nazaj peršla  
 v le-ta velki, bejli grad:  
 "Kaj vas prosim, žlahtna gospa!  
 Imejte me na irpergah!"  
 "Jaz te ne morem irpergovat,  
 jaz bom gostila svojih devet hčeri.  
 Le pejdi v božje ime,  
 jaz te ne morem irpergovat."  
 "Imejte me, imejte me, mati moja,  
 de bom gledala, kako je gostili boste."  
 "Le pejdi v božje ime,  
 jez te ne morem irpergovat."  
 "Bog vas obvari, mati moja!  
 Bog vas obvari, devet sestri!  
 Bog te obvari, bejli grad!  
 "Saj sim jez srota vejčila,  
 raztrgana, zavržena!"  
 "Nazaj, nazaj, Marjetica!"  
 "Jaz ne grem nikdar več nazaj!"  
 Mati dol pade, omedli,  
 per ti priči dušo pusti.

"Leave my crown, tenth daughter!  
 There will be a storm tonight  
 And the second lightning  
 to strike will strike my trunk!"  
 She comes to the third tree:  
 "I will be your guest tonight."  
 And the tree answers:  
 Go to sleep, tenth daughter,  
 And fear no evil tonight!"  
 After seven years  
 She returns to  
 The large, white castle:  
 "I ask of you, milady,  
 to be your guest tonight!"  
 "I cannot let you stay,  
 I shall dine my nine daughters.  
 Off you go in God's name,  
 I cannot let you stay!"  
 "Oh please, please have me, mother dear,  
 So I can see them dine."  
 "Off you go in God's name,  
 I cannot let you stay!"  
 "May God protect you, mother dear,  
 May God protect you, my nine sisters!  
 May God protect you, oh castle white!  
 Outcast am I,  
 an orphan poor in tattered clothes!"  
 "Return, return, Marjetica!"  
 "I shall never return again!"  
 The mother falls down in a deadly faint,  
 Drawing her last breath at once.

The tenth son - *desetnik* and the tenth daughter - *desetnica* are even contained in the dictionary by Maks Pleteršnik which was published a year later, in 1864. In the entry *brat* (brother) the dictionary mentions the tenth brother, listing a citation from the book *Deseti brat*<sup>3</sup> (The Tenth Brother) by Josip Jurčič. Jurčič aptly managed to capture the very essence of this figure: *We have not been hearing about the tenth brother for a long while! Yet in the olden times it could happen that a tenth son was born to a mother, endowed with wondrous properties and abilities, ousted by the will of God, roaming the wide world from door to door, predicting good fortune, disclosing treasures, singing songs and telling tales like none before him.*

<sup>3</sup> Ljubljana 1864.

It is interesting that Pleteršnik mentions that *desetnica*, the tenth sister, can also denote one of the Fates. In Gorenjsko the *desetnica* was actually called **rojenica** (one of the Fates) and the *desetnik* **rojenjak**. Despite her gift of prophecy and clairvoyance it is somewhat questionable to identify the tenth daughter with the mythological Fate (Rojenica); however, the connection between them - not an identification with Fate - cannot be ruled out completely.

In 1930 Jakob Kelemina summarized his quotations taking in regard Pajek and the collection of folk songs which were published by Karel Štrekelj<sup>4</sup>. In a note, Kelemina even cites Pleteršnik's *desetnica - rojenica*, saying: *The Tenth Brother or Sister are the characters of fairy-tales; our story is a truncated fairy-tale. According to this fairy-tale style, in the second part of the story the girl should reach a place where she would find redemption and happiness!*<sup>5</sup>

If we include in our analysis the Irish narrative tradition, it can be said that Kelemina was right; Irish fairy-tales of this kind usually end in marriage: *There was a king who saw a wild duck with 12 ducklings. He approaches the lake. The duck chases one of the ducklings away. The druid says that the 12th should be given to Deachme. The king gets scared because he himself has 12 sons, and chases the 12th away. At the same time, the Greek king sends away his 12th daughter. The young ones meet and get married*<sup>6</sup>. In one of the Slovene fairy-tales a young musician meets the twelfth daughter and marries her<sup>7</sup>. But this happy end - at least in this Slovene, artificially concluded story - is an addition, or a fairy-tale derivation of a legend.

France Marolt, who published the song about the tenth daughter in the journal *Kočevski zbornik*, was of the opinion that this character was formed in the late Middle ages in the vicinity of the castles in Gorenjsko.<sup>8</sup>

In his study "Germanische Mythen in der epischen Volksdichtung der Slowenen"<sup>9</sup> Leopold Kretzenbacher concludes that the tenth child represents kind of a "ver sacrum" who must leave the native village and look for his or her niche in life elsewhere.

Ivan Grafenauer tried to explain the phenomenon of the tenth daughter by noting the characteristics of the patriarchal family which did not grant its female descendants the same status as it did its male children. He limited his treatise to the phenomenon of the tenth female child, eliminating the tenth brother as a much later occurrence. It is because of this that Grafenauer's explanation is partial and questionable. In *Narodopisje Slovencev* 2<sup>10</sup> he says: *The greatest misfortune for a patriarchal family is to have no children; it is almost*

<sup>4</sup> K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi I*, Ljubljana 1898, No. 310-315; *Slovenske ljudske pesmi (SLP) I*, Ljubljana 1970, No 51.

<sup>5</sup> J. Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930, No. 239, in the note.

<sup>6</sup> William Larminiere, *West Irish Folk-Tales and Romances*, London 1893; the new edition: 1972, p. 196-210.

<sup>7</sup> Ivan Albreht, *Vilinske gosli pa še druge koroške pravljice*, Ljubljana 1931, p. 3-19.

<sup>8</sup> F. Marolt, *Kočevski zbornik* 1939.

<sup>9</sup> Leopold Kretzenbacher, *Germanische mythen in der epischen Volksdichtung der Slowenen*, Graz 1941, p. 99-101.

<sup>10</sup> Ljubljana 1952, p. 34. I. Grafenauer mentions the tenth child also in the collection "Peli so jih mati moja" (ed. by S. Sali), Ljubljana 1943, p. 152.

*equally disastrous to have only daughters. The tenth daughter, the first one after the sacred number of nine, has to leave home to appease the gods. If there is no-one else, the ninth daughter goes to war in order to replace her ageing father* (Deklica vojak maščuje bratovo smrt / Girl Soldier revenges her Brother's Death - SLP I, No. 7; Deklica vojak na preskušnji / Girl Soldier Put to Trial (SLP I, No. 8).<sup>11</sup>

When the German translation of Irish fairy-tales was published in 1956 (Diarmuid mit dem roten Bart, Eisenach & Kassel 1956), Niko Kuret was the first to draw attention to the Irish heritage about the tenth child. Kuret concludes that these similarities can be explained only by oral or literary connection. He explains the name **Daechma(dh)** as an ordinal number: *the tenth; as a noun it denotes a tithe*. Kuret continues: *If we talk about **Daechma**, however, to whom should be sacrificed a tithe, this denotes a person, probably a (female) deity*.<sup>12</sup>

In 1958, when P. Schlosser published a tale about the tenth daughter titled "Das zehnte Kind" Milko Matičetov mentioned the tenth daughter from Pohorje: *In an over half-a-century-old note from Fram made by Caf (Štrekelj I, 314), the previously mysterious end can now be easily explained. In it the tenth daughter predicts to her mother: "You shall not see my death, but I will be standing by you when you die!" In the new variant from Radvanje, from 1910, this is possible since "they say that the youngest of the ten sisters is death." In other words: the tenth sister is no ordinary victim of death, but in the hereafter even helps "the white lady." It is this mysterious creature (and not "Maia" as in Caf's two notes from Fram, Štrekelj I, 314 and 315) who, during her travelling around this world, hands a ring to the tenth daughter as a recognizable sign for when she comes to take her*.<sup>13</sup>

Dušan Ludvik, who like Kuret connects the phenomenon of the tenth child in our heritage with the Irish narrative tradition, explains the Irish notion of **daechma**, **daechmadh** as an ordinal number deriving from the Old Irish *deich-* (Old Cymric *dec*), meaning "ten"; as a feminine noun it corresponds to the Slovene word "desetina" (tithe). The explanation of the notion "daechma", "daechmadh" as wandering around the world, in fact being in exile, already seems to be the final phase in the development of this notion's meaning. Dušan Ludvik strongly emphasizes the moment of offering the tithe, stressing the fact that a long time ago the tithe consisted of humans. This is further corroborated by the fact that Leinster, a county in Ireland, gave one third of its children to St. Patrick; there is even a hill named **Daechmadhe**, which is explained by D. Ludvik as "the tithe hill." He interprets the connection between the Irish and the Slovene traditions about the tithe as the influence of Irish missionaries in the territory of present-day Slovenia. In Irish folk tradition the human tithe was linked with St. Patrick and the Leinster county. This county was the home of Columban, an Irish missionary who towards the end of the 6th century preached the Christian doctrine in Burgundy, and after 610 among the Alemanni living around Lake

<sup>11</sup> Nine sons also appear in the song "Krvno maščevanje" (Blood Feud, SLP I, No. 9) in which the ninth son takes revenge for the death of his brothers and his father.

<sup>12</sup> Glasnik ISN 1, Ljubljana 1956, No. 2, p. 14.

<sup>13</sup> M. Matičetov & M. Bošković-Stulli, Dobra zbirka slovenskih pripovedk iz leta 1910 slabo izdana 1956: Bachern-Sagen, in: Slovenski etnograf 11, Ljubljana 1958, 187-196, p. 189.



Constance in present-day Germany. Gal (Gallus), one of his disciples, who stayed on among the Alemanns after Columban's departure, was likewise Irish.

In his study Erich Seemann drew attention to ballads from the Kočevje region which sang about the tenth daughter. He tried to place these songs within a given historic and cultural context, concluding that the phenomenon of the tenth child could have a counterpart in European tradition about the seventh child of the same sex who, according to folk beliefs, was a demonic creature, an incubus, a werewolf, a soothsayer or a healer.<sup>14</sup>

Comparing folk songs about the tenth daughter (*Deseta hči*, SLPI, 298) and St. Matthew (*Rojenice in svetnik*, SLP I, 288, 289), both of whom go into the world because of the destiny which had been foretold, Vlado Nartnik emphasizes the connection between the tenth daughter and the epic tradition on hunters. He concludes that St. Matthew's destiny was predicted by the three Fates which were successors of the tenth daughter, the white lady, and the grandmother.<sup>15</sup> Nartnik also compares a ballad about the tenth brother, based on a folk tale from Dobrepolje in Dolenjsko, written by Anton Hribar<sup>16</sup>, with a folk song about St. Bartholomew. Both heroes roam the world and at the end punish inhospitality by fire.<sup>17</sup> In the song, for example, the tenth brother saves his nephew from the flames.

In my book, *Pravljica in stvarnost (Folktale and Reality)*<sup>18</sup> the phenomenon of the tenth child was placed in the chapter titled "Prerokbe Rojenic in Desetnikov" (Prophecies of the Fates and Tenth Brothers); prophecy or fatal destiny is namely one of the essential characteristics of this character in Slovene folk tradition.

Irish researchers, who saw the etymological development of the name of the deity to which the tenth brother was fated in the word fate, had a similar explanation. As early as 1890 Jeremiah Curtin writes: *Diachbha*, "divinity", or the working of a power outside of us in shaping the careers of men, fate. *Diachbha*; "divinity", "fate".<sup>19</sup> Later on they emphasized the etymological origin of the word in the expression of "tithe". William Larminie, for instance, writes in his note to the story "The King who had twelve sons" the following: *The Djachwi, I am not sure that this word is anything more than daechmhadh, a tithe, which has been turned into a person, the meaning being forgotten. After the briefly told Andromeda episode, the story takes a quite novel turn. Its resemblance in structure as is the case with some of the other stories, to many a modern novel is very apparent.* (W. Larminie, *West Irish Folk Tales and Romances*, 1893, 196-201, reprint: 1972).

Sean O' Súilleabhain summarizes the contents of these stories: *A king, seeing a duck drive away the twelfth of her young ones, banishes his twelfth son for the "deachú". The youth*

<sup>14</sup> Erich Seemann, "Die zehnte Tochter". Eine studie zu einer Gottscheer Ballade, in: *Humaniora. Essays on Literature, Folklore, Bibliography*, New York 1960, p. 102-114.

<sup>15</sup> V. Nartnik, *Od desetega hčere do Kralja Matjaža*, in: *Slava 2*, Ljubljana 1990/1991, p. 123-128.

<sup>16</sup> *Slovenske balade in romance*, Celovec 1912, p. 92.

<sup>17</sup> V. Nartnik, *Od lika desetega brata do lika hlapca Jerneja*, in: *Zbornik Slavističnega društva Slovenije, Vrhnika 1996*, p. 86-93.

<sup>18</sup> Ljubljana 1995.

<sup>19</sup> J. Curtin, *Myths and Folk-Lore of Ireland*, Boston 1890, p. 243.

*sets off in quest of a girl (An Eala Bhán, An Lacha Dhearg, Bas Bharra Ghealetc.) about whom he has heard or dreamed, is aided by his three uncles whom he visits in turn, and finally reaches her dwelling only to find that she has mysteriously disappeared. After many adventures he finally marries her, having proved superior in a contest. (Mac Rian Daechoin).<sup>20</sup>*

With regard to this name Dr. Angela Bourke from University College in Dublin made the following comment: *Storytellers are often unable to explain the meaning of Deachoin, other than to say it is something to which sacrifice must be made. It seems, however, to be a form of the word "daechú", tithé.<sup>21</sup>*

According to Irish sources the tenth, the twelfth or the thirteenth child of the same sex belonged to the deity named Deachoin, perhaps the deity of birth and death, the goddess of fate. The fact that in Gorenjsko the tenth brother is called *rojenjak* and the tenth daughter *rojenica* (one of the Fates) seems to stress this connection as well.

The notions in European tradition that the seventh child of the same sex could heal certain sicknesses were especially alive during certain periods, for instance during Ember Days, on Good Friday, on Thursdays. In France such miraculous healers were called "marcou," after St. Marcolf who was able to cure scrofula, and were said to wear a sign of the lily on one part of their bodies. In Sweden such a person was called "tordagsdoktor", especially if born on a Thursday. Danes believed that the seventh brother, if born on July 7 at seven o'clock, was wiser than Solomon.<sup>22</sup>

The question which arises in connection with the above is this: did the traditions about the tenth child succeed the myth? and does it represent an allegorically described offering of a child who is destined to be ordained? a human sacrifice, a refugee which a society has banished into exile, which usually denoted death?

According to the material mentioned above, people believed that the ninth, tenth, twelfth, thirteenth, but also the seventh child of the same sex was either a deity, a demonic creature, a clairvoyant or a wizard, yet simultaneously also a victim - a tithé destined for a certain deity. As an ordained person the tenth child is the one who sacrifices everything to attain the wisdom of a model initiate. In Slavic, especially Slovene, folksongs, the tenth daughter (the tenth brother appears only in one recent song<sup>23</sup>) has to roam the world. In certain variants she is fetched by the white lady, Maria or a fairy, or, in the case of a Serbian song, a fairy on horseback (Vuk Karadžić, Srpske narodne pjesme I, Beograd 932, No. 732) - in short, a mythological creature who decides upon birth and death. Slovene narratives contain the tenth sister who denotes death.

<sup>20</sup> Seán O Súilleabháin. Handbook of Irish Folklore, Detroit: Singing Tree Press 1942, reprint 1970.

<sup>21</sup> In a letter dated April 9, 1999. I would like to thank Dr. A. Bourke for the material in Irish tradition.

<sup>22</sup> See also: Erich Seemann, "Die Zehnte Tochter". Eine Studie zu einer Gottscheer Ballade, in: Humaniora. Essays in Literature, Folklore, Bibliography, New York 1960, p. 102-114; Leopold Kretzenbacher, Germanische mythen in der epischen Volksdichtung der Slowenen, Graz 1941, p. 99-101.

<sup>23</sup> Recorded by V. Vodušek in Jastrobje, Tuhinjska dolina, March 25, 1957, GNI; No. 20675, tape 15-1, 50. The song, originally a ballad - written by A. Hribar and published in: Slovenske balade in romance, Celovec 1912, no. 92 - became a folk song.



Anton Koželj, deseti brat (the tenth brother), from: Slovenske balade in romance, Celovec 1912.

The tenth brother or sister were called *rojenjak* or *rojenica* in Gorenjsko, the tenth or the twelfth brother was named *kresnik* in Primorsko<sup>24</sup>. The twelfth student of the black magic school, who at the end of schooling remains without his copy of the book - the teacher throws only eleven books among his students - leaves to roam the world and to "chase the dragons".<sup>25</sup> His destiny is thus similar to the destiny of Kresnik or Jurij. Of later origin are probably the tales in which the tenth child appears only in the role of a clairvoyant or a soothsayer, a human with supernatural powers who can also advise people in distress, which was usually expected of a priest. It is therefore understandable that the tenth brother in Pajek's note calls himself "mesnik" (a priest). Since the tenth children were roaming the world, people compared them to travelling bards with a great talent for storytelling and singing.

Radoslav Katičić<sup>26</sup>, and afterwards also Vitomir Belaj<sup>27</sup>, included the character of the tenth child as well as the ninth brother in the Slavic and Baltic heritage in his research on Slavic fertility rituals, or the pre-Slavic myth about the duel between the thunder god and the dragon. Both have ascertained that this motif appeared in the Slavic as well as the Baltic tradition. A Russian ballad, for instance, speaks about the incestuous relation between a sister and her ninth brother. The brother leaves home to roam around, meets a girl and invites her to join him on horseback. After their union they find out that they are brother and sister.<sup>28</sup> A similar fate awaits Jagoda in a Croatian song: Jagoda has nine brothers and Radojica, the tenth, the unborn brother. She marries him, and on their wedding day rain starts to pour and thunder sounds.<sup>29</sup> In another Croatian song, Mare - a girl with nine brothers who are hunters and goldsmiths - meets Ivo on horseback. Ivo is the tenth brother who has returned home, and Mare is his sister.<sup>30</sup>

There are interesting similarities between these songs and the Irish poem about Owen Burke, also called Eoghan Búrcach<sup>31</sup>. In one of its variants, Owen Burke is a shepherd who finds a wild girl living in the woods. He manages to civilize her, and with her family's permission marries her. It turns out that the girl is the daughter of his employer who had been banished from her home, in order to comply with the custom of sacrificing a child from a large family to Deoch Bhui (deachú, deachaoín). After a time her family regret their permission for this wedding, and the girl's brothers kill Owen Burke. The contents of this Irish poem seems to be repeated, in a slightly different form, in a Latvian daina. This Latvian short song mentions brothers who after the wedding ascertain that the

<sup>24</sup>Stepan Kocijančič, Arkiv III, Zagreb 1854, p. 281, published by: I. Navratil, Slovenske narodne vraže in prazne vere, in: Letopis Matice slovenske, Ljubljana 1887, p. 106. Ivo Grahovec - Riječanin, Slovan 9 / 1911, p. 300-301.

<sup>25</sup>J. Kelemina, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Celje 1930 (after M. Valjavec).

<sup>26</sup>Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, in: Wiener Slavistisches Jahrbuch, Bd. 35, Wien 1989, p. 57-97.

<sup>27</sup>Hod kroz godinu, Zagreb 1998.

<sup>28</sup>P. V. Šejn, Velikoruss v svoih pesnjah, obrjadah, običajih, verovanjeh, skazkah, legendah i.t.p., I, Sankt-Peterburg 1898, p. 551, no. 1824.

<sup>29</sup>Hrvatske narodne pjesme 6, Zagreb 1914, p. 45-46, no 20.

<sup>30</sup>Olinko Delorko, Narodne lirske pjesme, Pet stoljeća hrvatske književnosti 23, Zagreb 1963, p. 188, no. 211.

<sup>31</sup>Lorcán O Muireadhaigh, Amhráin Chúige Uladh (The songs of Ulster), Dublin 1927 (reprint 1977).

groom is not suitable for their sister and kill him. Baltic songs also speak about the nine sons of Perkun:

Perkons, sivi očka,  
devetero sinov ima.  
Vsak njegov sinček svojo obrt dobro zna:  
Eden bije, drugi grmi,  
tretji bele bliske meče,  
četrti pa iz goste megle  
spušča dež.

Gray daddy Perkons  
Has nine sons.  
Each of them knows his trade well:  
One strikes, another thunders,  
The third casts white lightning,  
The fourth draws rain  
From thick fog.<sup>32</sup>

Their tenth brother is given as a tithe, so he leaves to roam the world. Upon his return an incestuous relation takes place. Another *daina* sings that Mesec (the moon) leads Sončica (female sun) into the first spring. The next *daina* reveals that the moon walks by himself, and falls in love with Zarjica (dawn). Because of his infidelity to Sončica, Perkun becomes angry and chops the moon with his sword.<sup>33</sup> Perkun's children therefore appear as celestial bodies in this song.

According to this material Perun, the highest Slavic and Baltic deity, appears to have ten or nine sons and a daughter. An incestual relationship, considered divine and sacred, ensues between the daughter and the tenth or the ninth son. R. Katičić and V. Belaj have established that the character of the tenth brother has not been imported from Ireland; Slavic traditions, Baltic and Irish parallels, as well as the broader European tradition, all testify to the Indo-European origin, and great age of the myth about the tenth brother who leaves home to roam the world, returns to his father's (Perun's) home, and marries his sister. The motif of the tenth brother who leaves to roam the world and the motif of sacred marriage (hierogamy) are thus closely connected in the myth, that is between divine protagonists. The tenth brother, Jurij, is a son of Perun, he marries his sister, and this hierogamy enables another cycle of renewal. In Perun's (Jurij's) myth the same story - as later in a shortened and profanized folk heritage - takes place in the realm of the gods.

The tenth daughter is destined to belong to the deity which is connected to destiny, and takes care of birth and death, thus Hecate, Diana and Artemis in Antiquity, or the Slavic gods Mokoš and Pehtra.<sup>34</sup> Their character is ambivalent: on the one hand they

<sup>32</sup>Letviešu tautasdziesmas I-III, Rīga 1955-1957.

<sup>33</sup>Z. Biezais, Die himmlische Gotterfamilie der alten Letten, Upsala 1972

<sup>34</sup>See: Niko Kuret, Sredozimka pri Slovencih, in: Opuscula selecta. Poglavlja iz ljudske kulture, in: Dela SAZU 43, Ljubljana 1997, p. 66-79.

represent terrible chaotic forces, ragings accompanied by wild beasts and monsters, energies which have to be brought to order; on the other hand, they look after fertility, and the renewal of nature. The tradition of the tenth daughter partly reminds us of the Greek myth about Iphigenia who was destined for the goddess Artemis. In order to take revenge upon Agamemnon for his insults, Artemis demanded Iphigenia's death, but replaced her with a hind when Iphigenia was already placed on the altar, and took her to Tauris as her priestess.

Let us mention certain digressions between the male and the female characters of the tenth child. R. Katičič and V. Belaj see in the mythical creature of *Zeleni Jurij* the tenth brother who, as the tenth child, had to roam the world. One of essential characteristics of *kresnik* as well as *Zeleni Jurij* is the fact that he travels around the world.

In my research on the horse as an attribute of a deity - who is born at Christmas, travels around the world as *Zeleni Jurij*, gets married as *kresnik*, and concludes his life as a white horse or the goldenhorn - I came to the conclusion that all these characters are personifications of the same deity - of Perun, or of his incarnation on Earth.<sup>35</sup> This deity, the so-called son of god, was marked by the image of the horse and was - according to R. Katičič and V. Belaj who tried to prove this on the basis of folk song heritage - the tenth brother. Like the horse, the tenth brother personified a sacrifice or an offering. Since this sacrifice is also incorporated into the fertility or the cosmological cult, the tenth brother - *Jurij* - left home to roam the world; *Marjetica*, who was abducted by the dragon, was equally destined to live in exclusion. And yet the songs which mention the sacred marriage do not mention a fight with the monster; this fight is mentioned only in Irish fairy-tales (see above) in which this heritage is connected with the myth of *Andromeda* and *Perseus* in certain variants. The tenth brother in reality personifies the tithe, an offering; in a symbolical manner also in the cosmological myth or in the fertility ritual. According to these folk songs about the tenth brother, *Zeleni Jurij*, a child of *Perun*, who roams the world and in a field meets his sister - who, in some variants, is also the tenth child - are a fragment of a cosmological myth or song sung at a certain time of the year in order to invoke fertility in nature. There is therefore a close connection between both couples, between *Perun* and *Mokoš*, and *Jurij* and *Marjetica*. The tenth brother and the tenth sister in folk songs are the tithe sacrificed to both deities, or else they themselves personify the deities.

---

<sup>35</sup>M. Krojež, *The Horse as a Cosmological Creature in Slovene Mythopoeic Heritage*, in: *Studia mythologica Slavica* 1, Ljubljana & Pisa 1998, p. 153-167.

## **Desetništvo v ljudskem izročilu**

*Monika Kropelj*

Deseti, deveti, dvanajsti, trinajsti pa tudi sedmi otrok istega spola naj bi bil po ljudskem izročilu bodisi božanstvo, demonsko bitje, jasnovidec ali zdravnik, hkrati pa tudi žrtev, desetina, namenjena nekemu boštvu. V slovanskih ljudskih pesmih morata desetnica oz. desetnik po svetu. Po desetnico pride v nekaterih variantah bela žena, Marija ali vila, v srbski pesmi vila na konju, in ko se čez mnogo let vrne v rodno vas, je nihče ne prepozna, nočejo je sprejeti v hišo, posledica tega pa je nesreča: smrt matere ali nevihta s požarom. Usoda desetega otroka, namenjenega božanstvu, ki odloča o rojstvu in o smrti, je, da tava po gozdu in po tujih krajih. V slovenskem pripovednem izročilu s Pohorja deseto sestro imenujejo kar smrt. Na Gorenjskem so ji dali ime rojenica, desetmu bratu pa rojenjak. Dvanajstega brata so imeli na Primorskem za kresnika. Dvanajsti dijak črne šole gre po svetu "pozoje preganjat", njegova usoda je torej sorodna Kresnikovi oz. Jurijevi. Poznejšega izvora so verjetno pripovedi, kjer nastopa desetnik ali desetnica le v vlogi jasnovidca in vedeževalca, človeka, ki ima nadnaravne sposobnosti. Zaradi popotništva so jih ljudje imeli tudi za potujoče barde in rapsode.

Desetnik in desetnica (tudi deveti, dvanajsti, trinajsti otrok) sta se do danes ohranila v ljudskem izročilu Slovanov, Baltov in Ircev. Pri drugih ljudstvih opazimo nekaj podobnosti z izročilom o sedmem otroku istega spola. Tak otrok naj bi bil bodisi božanstvo, demonsko bitje ali zdravnik.

Desetnici je usojeno, da pripada boštvu, ki je povezano z usodo in skrbi za rojstvo in smrt, torej za ciklično obnovo. Te lastnosti so imela božanstva, povezana s kultom rodovitnosti, kot so bile v antiki Hekate, Diana, Artemida, keltska Dé Ane, slovanska Mokoš, Pehtra ipd. Izročilo o desetnici spominja na grški mit o Ifigeniji ki je bila namenjena boginji Artemidi. Artemida je namreč zahtevala njeno smrt, da bi se maščevala zaradi Agamemnonove žalitve, vendar jo je na žrtveniku zamenjala s košuto in jo odpeljala za svojo svečenico na Tavrido.

Raziskave ljudskega bajeslovnega pesemskega in pripovednega izročila so nadalje pokazale, da je kot desetnik zaznamovan tudi Zeleni Jurij, boštvo, ki naj bi prineslo pomladno obnovo in rodovitnost, kot desetnica nastopa tudi njegova sestra Marjetica, posvečena ženskemu boštvu rodovitnosti in smrti. Lik desetnika in desetnice, kakor tudi devetega brata v slovanskem in baltskem izročilu ima, kot sta ugotovila Radoslav Katičič in po njem tudi Vitomir Belaj, pomembno vlogo v praslovanskem rodovitnostnem ritualu oz. praslovanskem mitu o dvoboju med bogom gromovnikom in zmajem. Deseti brat gre v desetino, ko se vrne, pride do incestne zveze. Deseti oz. deveti brat in njegova sestra skleneta poroko, ki je veljala za božansko, sveto. Po tem gradivu sodeč, naj bi imelo najvišje slovansko in baltsko božanstvo - Perun deset oz. devet sinov.

V rodovitnostni kult oz. kozmološki mit je žrtev vključena, desetnik - Jurij odide v svet, Marjetici pa, ki jo ugrabi zmaj, je prav tako usojeno, da živi v ekskluziji. Vendar v pesmih, kjer se pojavlja sveta poroka, ni omenjen boj s pošastjo. Tega omenjajo le irske variante, kjer se tovrstno izročilo v nekaterih primerih navezuje na mit o Andromedi in Perzeju. Desetnik v resnici poseblja desetino, dar, in to na simboličen način tudi v kozmološkem mitu oz. rodovitnostnem ritualu. Ljudske pesmi o desetem sinu, Perunovem otroku - Juriju, ki "juri" po svetu in sreča na polju svojo sestro, ki je po nekaterih variantah

tudi deseta po vrsti - bi potemtakem bile odlomek kozmološkega mita oz. pesnitve, ki se je pela ob določenem času, da bi priklicali obnovo narave. Med paroma Perun in Mokoš ter Jurij in Marjetica obstaja torej tesna povezava. Desetnik in desetnica sta v ljudskih pesmih desetina, namenjena božanstvoma, oz. posebljata božanstvi sami. Sčasoma se je spomin na desetnika in desetnico ohranil le še kot desetina oz. davek, dar.



# The Way of the Táltos: A Critical Reassessment of a Religious-Magical Specialist

László Kürti

*For a long time, Hungarian scholars debated the origin and structure of Hungarian folk religion and folk beliefs. This article considers the relevance of shamanism to Hungarian folk belief, especially the complex surrounding the táltos. This Hungarian magical practitioner reveals connections both with historical magical specialists and with recent ethnographical materials. There are, however, important questions that must be answered: for example, how does the táltos figure in Hungarian religion, magic, and folkloric practices appear? What are the specific connections with neighbouring South Slavic, Romanian and western magical practices? And, finally, how does the táltos belief relate to linguistic, symbolic and bodily expression in Hungarian traditional culture? This article attempts to answer some of these questions by focusing on body symbolism, the mythical horse symbolism, and possible altered states of consciousness phenomena.*

## Introduction

Since 1996, the Hungarians have celebrated the 1,100 years of the conquest of their homeland and the foundation of the Hungarian kingdom. Naturally, enormous intellectual energies have been expended on researching and reinterpreting Hungarian prehistoric culture. In this, religion has played a central role. Despite the large number of published materials, however, there is still no agreement as to what constituted Hungarian tribal religion of that period. Scholars still debate whether Hungarian tribes possessed a single shamanistic religion or, alternately, a syncretic religious complex that included Christianity, Islam, Tengrism and Judaism. How these debates have developed, what went on and what was left out, should be re-evaluated with the hope of providing additional food for thought for future comparative research.

In 1921, heated debates ensued between the “Europeanizers” and the “Asian gravity” (referred to also as the “Turanian hypothesis”) schools in Hungarian ethnography. The former asserted a predominantly European cultural heritage, the latter argued that the Hungarian language and peasant culture has preserved remnants of an ancient Asian heritage. At that time, György Király, a historian of literature, expressed his doubts concerning the origin of the Hungarian shaman (*táltos*) and whether such specialists should even be considered direct descendants of Asiatic shamans (1921: 46-53). Géza Róheim, a prominent Hungarian ethnographer and (later) a psychoanalyst, summarized his beliefs about folk religion in his classic “Hungarian Folk Beliefs and Folk Traditions”, with a fact-of-the-matter statement: “All in all, we can state without exaggeration that Hungarian folk belief is Slavic folk belief” (1925:335).

This statement provided food for thought to Hungarian ethnographers and folklorists, who have been intent on proving Róheim either wholly wrong or wholly right. For example, many folklorists have agreed with the aforementioned statement by Róheim critically dismissing the Asiatic and Finno-Ugric shamanistic heritage ((Voigt 1976, Jung 1981, Korompay 1989). At the same time, Diószegi (1958, 1962, 1983), Hoppál (1984, 1989, 1992), and Goodman (1980) have argued for the Asiatic (Finno-Ugric and ancient Turkic) heritage, while arguing against the specific statement of Róheim and his followers. In retrospect, it now seems ironic that both groups have missed Róheim's previous statement in the same book. Róheim wrote: "If we were to analyze Hungarian folk religion we will recognize that, while the Finno-Ugric stratum is not present in it, the Turkish-Tatar is present only in shamanism and, much more removed, in animism" (1925:334). While analyzing the interrelationships between Hungarian medieval history and mythology and its Siberian parallels, Róheim also detailed this specific connection (1984:171-228). Thus, based on passages taken out of their context, the rivalry between two Hungarian schools of thought was cemented.

Definitions notwithstanding, shamans, witches, prophets, and sorcerers are religious specialists whose powers enable them to cross standard boundaries while challenging established values.<sup>1</sup> It is beyond the scope of this paper to rekindle arguments for or against the shamanistic theory of Hungarian religious pre-history (Kürti 1994). Rather, I wish to emphasize those elements in Hungarian folklore that could be related to a historically produced belief system fusing with (perhaps predating) Balkan, Slavic, Germanic and Christian elements.<sup>2</sup> Just as in the nineteenth century occultism and spiritualism owe their existence to the "momentous legacy of mesmerism, physiognomy and the other fringe sciences" (Porter 1999: 254), so, too, can we realize important connections between early medieval witchcraft and shamanistic practices (Pócs 1996, 1998).

In order to discuss this connection, I espouse the view introduced by Max Weber that religious or magical behavior should not be set apart from the range of everyday purposive conduct.<sup>3</sup> With this in mind, I aim to explain those activities that are fundamentally interconnected with present and historic mentalities. Aside from traditional accounts on shamanism, recent cross-cultural analyses call attention to the fact that many heretofore unnoticed aspects of dances, games, songs, movements, gestures, and body postures may be related to the craft of shamanizing (Goodman 1988; Mastromattei 1989; Zhornitskaya 1978). These, then, need to be placed in the context of religious practices with regard to the Hungarian material presented here.

---

<sup>1</sup> For an earlier collection of classic anthropological and cross-cultural treatment on shamanistic research, see the articles in Lessa and Vogt (1965).

<sup>2</sup> It was the Hungarian folklorists János Jankó (1900) and Gyula Sebestyén (1900) who proposed first the direct link between the *táltos* belief and Asiatic shamanism. Detailed knowledge of shamanism was introduced into Hungarian scholarly pursuit by Aladár Bán (1908), based largely on the 1892 materials of the Russian scholar V. M. Mihailovsky. For the development of interest in shamanism by the pioneers of Hungarian ethnography, see Kósa (1989).

<sup>3</sup> Max Weber continues that this is particularly so "(because)... even the ends of religious and magical acts are predominantly economic" (1965:1). As far as the economic argument is concerned it may be well the case for the early history of shamanism since the profession itself was overwhelmingly connected to large-scale, transhumant herding and a militarization of tribal confederations.

### Hungarian Shamanism: History vs. Ethnography

Whatever similarities or differences there may be between Hungarian archaic beliefs and Asiatic shamanism, in Hungarian culture, I argue, there have only been religious beliefs concerning many specialists of supernatural powers. Their names are quite telling: *néző* or *látó* (seer), *javas* (medicine man or woman), *boszorkány* (witch), *tudós* (wise-man), *garabonciás* (wandering magician), and *táltoses* (or *tátus* or *tátos*).<sup>4</sup> For better or worse, the last figure has been identified as one of the most archaic religious specialist. He or she is born with distinguishing marks, such as superfluous bones and hair. While most witches are females, *táltoses* are generally males, and are able to turn into a stallion or bull in order to fight with others for health, fortune, and good weather (Kálmány 1917; Szücs 1951, 1975; Róheim 1984). Thus, he or she must be born as a shaman, a profession only given by calling, as is evidenced in legends, tales and even in some following folksongs.<sup>5</sup>

An additional specialty of this hero with supernatural powers is the ability to find hidden treasures, an aspect common in European magical practices. Today, however, the traits of such belief are rare and mostly found in linguistic and etymological analyses, folkloric tales, legends and practices of magical kind (Bihari 1980; Büky 1989; Klaniczay 1983; Kriza 1989, Szücs 1975).<sup>6</sup> In particular, the *táltos* in Hungarian popular fairy-tales is also a horse – first a ragged, sick-looking one, later transforming into a miraculous steed by eating burning embers (Banó 1988:66-67; Erdész 1988:98-100; and Kriza 1989:97-103). In popular legends, however, the *táltos* is a man who can become transformed into stallions or bulls. The connection between the *táltoses* and “miraculous coachmen” (*tudós kocsis*) and their horses – many with extraterrestrial qualities – needs to be further researched in order to reach to those hidden elements which may give us more clues as to the relationship between the magic horse and the earlier magical belief system.<sup>7</sup> However, it may be true that shamanistic elements survived in the profession of working with horses such as herding and especially among coachmen who preserved a secret knowledge of talking to and commanding their steed (Ferenczi 1984).<sup>8</sup>

Most difficult to decipher from ethnohistory, however, is the art of shamanizing. As we know from the pioneering ethnographic works on shamanism (M. Eliade, M. Czaplicka, V. Diószegi, U. Harva), the classic Eurasian and some American Indian shamanistic performances were accompanied by singing, dancing, drumming and an

<sup>4</sup> According to the TESZ (1976:832), the word *tátos* is Finno-Ugric connected to Khanty and Mansy concepts of “magic” and “powerfulness.” Different (Turco-Tatar) interpretations for this origin, however, have recently been offered by others.

<sup>5</sup> This song is a curious one, in light of what has been said about the special calling of the *táltos*:

Eb-nyától lettél,	Of a bitch-mother,
Kökényfán termettél,	Born on a blue-berry tree,
Tátos Luca-napján,	On the day of shaman's Lucia,
Éjfélben termettél!	You were born at midnight!

(Dömötör 1974:157).

<sup>6</sup> The first English language treatments on Hungarian “shamanism” and *táltos* beliefs are Róheim (1951); Diószegi (1958); Balázs (1963) and Fazekas (1967).

<sup>7</sup> Matolcsy's analysis (1976:191-223) of an archeological burial site reveals the possible connection between the Hungarian *táltos* and his horse; see also Gunda (1963) and László (1945).

<sup>8</sup> There are other names, such as *tudós* (“prophet,” “the knowledgeable one”), *javas* (“diviner”), and *néző* (“seer”) which have also been collected in Hungary.

amalgam of complex underlying political and religious symbolism.<sup>9</sup> In Hungarian prehistory, *táltoses* most probably performed with small hand-held drums. By the time we are provided with the first descriptions about the activities of shamans and witches in the written witch-trials of the seventeenth-eighteenth centuries the drumming aspects were already obsolete.<sup>10</sup> One possible explanation for this is the church's ideology in forcing the *táltoses* and other religious mediators out of their jobs. We can only guess their fate as many wandered aimlessly (this is in fact a consistent topos in Hungarian fairy tales!); others were simply abandoned by their community or were killed. Many faced overt hostility and had simply given up their profession.<sup>11</sup>

It needs to be mentioned here that Hungarian shamanism during the period between the Conquest of the Carpathian Basin and the late Middle Ages (800-1000 AD), cannot be viewed simply as the only and in fact a major religious ideology of the time. On the contrary, it had to be an alternative form of religion and popular belief system that existed side-by-side with other religions such as Islamic, Zoroastrian, Christian, and Hebrew religions. However, rather than claiming the vanishing of this culture, we should pay attention to the many elements of their religious worldview and practices which were elevated and fused into the more profane folkloric and linguistic aspects of everyday popular culture (Büky 1989; Paizs 1977; Vargyas 1977). Such cases abound in other parts of the world where traditional practitioners met a similar fate, as major world religions won over local customs and beliefs subsuming or eliminating them completely while, at the same time, resulting in new religious belief systems.<sup>12</sup>

However, there seems to be a major problem in connecting Asian shamanism, Hungarian prehistoric religion, the *táltos* folk belief and the description of the miraculous *táltos* in folktales (cf. for example, Kriza 1964). Elements associated with the practice of the *táltos* are randomly selected; others are simply not fully explained. For instance, in Hungarian scholarship it has been long established that the magical use of the drum (*dob*) was lost quite early.<sup>13</sup> Drums, especially the military kind, had continued to exist in a semi-magical fashion. While we do know some uses of drums by witches from witch trials, other uses of the drum are scant. In one early source, "The Hungarian Mars, or the Memory of

---

<sup>9</sup> Studies on drums are numerous; see for example Strömback (1956) and the studies in Diószegi (1968) and Diószegi and Hoppál (1978).

<sup>10</sup> Dümmerth attempts to connect shamanism to the period of Conquest – with shamanistic theory and ritual totemism of the dynasty of Arpad – to prove the sacredness of kingship for the first kings of the Árpád dynasty; see Dümmerth (1977:86-88).

<sup>11</sup> For the complexity of tribal prehistory and religious cultural intermingling see Kristó (1985) and Szegfű (1985). Recent discussions concerning Hungarian folklore scholarship and ancient history are found in Kelemen (1978) and Voigt (1977).

<sup>12</sup> Perhaps the best illustration for this comes from Evans-Pritchard's classic study on Azande witchcraft (1976). Before colonial rule, witchcraft accusation was at a final stage, decided by a princely, or provincial, court by using the poison oracle. This judicial practice was followed by compensations and fees. Once the colonial judicial system was established, based on the British Common Law, recognition of the reality of witchcraft and acceptance of poison oracles by the princes' court became meaningless, since those involved could simply go to the colonial administration for filing charges. See also Balzer's analyses of Siberian shamanism and its connection with Christianity, as well as the influence of communism on native religious practices (1983, 1987, 1994); Davidson's discussion of the incorporation of ancient beliefs and folklore into Christianity in Northern Europe (1993); and Samuel's study on the amalgam of strands of Indian Buddhism and the indigenous spirit cults of Tibet (1993).

the Dangerous Event that Occurred on the Field of Mohács” (*Magyar Márs avagy Mohács Mezején. Történeti Veszedelmek Emlékezete*, Bécs 1663), the author László Listi mentions the captain of the Hungarian forces, Pál Kinizsi with a reference to his magic drum:

Kinisi Pál dobja,	The drum of Pál Kinisi,
nevezteték bika	is referred to as bull
Midőn török hallotta;	As the Turks heard it;
Hunyadi zászlóját,	Similar to the flag,
s bárcsak karnétáját,	and the trumpet of Hunyadi,
Ellenség sajdította,	When the enemy saw and heard,
Csak futásra indult,	Could only run,
s többé meg se fordult,	Never turning back,
Mindenét hátra hagyta.	But leaving everything behind.

(Quoted in Komáromy 1891:356).

The battle drum, named bull, is not only a curious example, but also an extremely important source for the continuation of magical drumming and the belief in superstition connected to animal transformation. The term “bulls” still exists for musical instruments: they are the so-called “jug-drums” (jugs with horsehair) and used in children's magical games. From classic works on shamanism we are informed that drums often take over the qualities of the shaman's spirit helpers and animals. This source also suggests that special drums may have had ritualistic functions and, thus, were held in high esteem.

It deserves mention in this context that the only musical instrument in today's Hungarian peasant culture resembling that of the drum – both in its function and in sound – is the *ütőgardon* (hit-bass). This instrument is used by Hungarians, the *csángós* of the Gyimes region of Transylvania in Romania (Dincser 1943; Pávai 1993). Whether the violin and the hit-bass orchestra is any indication for the survival of the Hungarian magical practice or not must be further researched.

Throughout the centuries, as the drum was slowly eliminated, its magical role was extended to the sieve (*szita* or the *rosta*), a switch, no doubt, facilitated by the utility of the same utensil for witchcraft, fortune telling, fertility and ritualistic practices widespread in Europe. Both names of these kitchen utensils are of Slavic origin (TESZ 1967:448, 766), an indication of the large-scale agriculture and flour production adopted by the Hungarians after their settlements in the Carpathian Basin. Since such utensils were increasingly common in agricultural households, and since they were utilized in relation to bread, their function was elevated beyond the ordinary. In their forms, as well as in material and manufacture, however, the *szita* and the *rosta* are similar to the drum.<sup>14</sup> This morphological

<sup>13</sup> The Hungarian noun *dob* (drum) is phonetically identical with the verb *dob* (to throw), though the Hungarian Etymological Lexicon argues that there is no connection between the two (TESZ 1967:650). However, in more archaic usage the verb also meant to give, to place, or even to give birth (literally “to drum up” something). In a collection of a western Hungarian speech dialect, the following expression has been recorded: “Ne add e lovadat, dob am még ecs csikot neked” – which may be easily rendered as follows: “Don't sell your horse, she will throw/give/(drum up?) you another foal” (Ábrahám 1991:54). It would make sense to argue that there is a meaning-extension connection between the noun and the verb. For the magical usage of the drum is to invoke, to cast a spell, tell fortune, asking for plenty and luck. The act of drumming, and thus the instrument used, then, is to try to influence the powers to receive something back in exchange hence the possibility of connected sound, wishing and meaning. For a semantic and content analysis of the verb *dob*, see Kelemen (1985).

analogy, as well as the connection with flour (the symbol of fertility and plenty, as well as the basic source of carbohydrate for Europeans), could have facilitated its elevation into magical and ritual practices. Fortune telling and sorcery are connected to specific moves known as the “turning-of-the-sieve” in European witchcraft (Sebald 1984). This magical maneuver had been quite standard in European culture, an aspect that should caution anyone from arriving at an easy conclusion concerning the utensil's archaic history. The Hungarian ethnographer, Béla Gunda, for example, argues that the “origin of the knowledge of sieve-turning and sieve-throwing is in Western Europe” (1989:27).

However, while it may be evident that “sieve-turning” is more “European” than Asiatic (See Diószegi and Tárkány Szücs 1984:373), there is an etymological connection here with dancing which may direct this analysis beyond the simple culture-contact or cultural borrowing hypothesis. For in Hungarian “turning of the sieve” is expressed as *rostaforogás*, *rostavetés*, or *szítálás*. The native concepts of *forogás* and *vetés* relate to “turning” and “throwing” respectively. The former is a constant in native Hungarian dance terminology – for example, *forogós*, *forgós*, and *fordulós* all expressing “turning” and “whirling” motions. The latter verb, *vetés* – more familiar to contemporary Hungarian readers with reference to *vetni* i.e. “to sow” (seeds) – connotes “casting” as in the side-to-side movement of the women in front of their partner in couples' dances such as those of *vetéllős* and *átvetős*.<sup>15</sup> It must be stressed here that all of these terms are of Finno-Ugric origin, a language family to which Hungarian, and other Siberian tribal languages (most closely the Khanty and Mansy) are all related. This is also the case with most of the words used in dance terminology describing movements, styles, rhythm, and body parts used.<sup>16</sup>

### The Horse

Since it is reasonably well established and accepted by Hungarian scholars that the sieve-*szita* is a symbolic representation of the drum, we need to establish the connection between the *szita* and the horse, as well as with dancing. The horse was an important riding and draught animal of the Hungarians, from their prehistory well into the post-Conquest period (since 896 AD).<sup>17</sup> In folklore and ethnography, however, the horse has been

---

<sup>14</sup>In an ethnohistorical document of the mid-nineteenth century, the *rosta* appears to be a special type of hand-held drum with metal cymbals attached to it. This was used by a Gypsy band and may be an extremely rare instance (Pávai 1993:76-77).

<sup>15</sup>Etymological and symbolic analyses of dance terminology are yet to be made. Similar scholarly pursuits have been central to other areas such as material culture, symbolism and clothing (Nagy 1983).

<sup>16</sup>Few scholars have ventured into investigating the archaic nature of dance language. In fact, there were only two pioneers: Márian Prikkel Réthei (1924) and György Martin (1984). Their analyses, while useful and wide ranging, do not do justice to the richness and historical debt of the material in question since their arguments center around the origin of certain dance names and dance music since the sixteenth century. Studies of Hungarian dance language, especially its relation to Uralic- Altaic and (possibly) paleo-Siberian languages – for example, in similar veins to the analyses of Pusztay (1990) and Hajdu (1977) – are yet to be made.

<sup>17</sup>See the argument by István Zichy (1923:25) concerning the Finno-Ugric origin of the horse and horse-keeping vocabulary of ancient Hungarians; and for a recent summary, Bartha (1988:98-107), Matolcsy (1982), Tókei (1983), and U.Kóhalmi (1972). There are the myths of the *fehér ló* (the white steed) which was a symbolic gift of exchange between the Hungarian chiefs and the hosts at the time of the Conquest. The “mare's milk bath” of heroes in fairy tales (see, Banó 1988:67; Kristó 1980:203; Nagy 1988:159) are still largely unexplored themes in Hungarian folk beliefs.

polarized somewhat between the idealistic and the more mundane forms of representations. Drumming has been used among the Hungarians in Moldavia, especially with regard to the magical practice of tying and untying (Diószegi 1957: 128-154). However, the tying-untying practice was common in medieval witchcraft as well and cannot be solely connected to shamanism alone. Géza Róheim, who tried to explain the phenomenon of shamanism based on psychoanalytic principles, argued that the shaman/*táltos* had a spirit helper in the form of the horse (1925:10-11). Solymossy connected the *táltos* to the horse on the one hand, and the shaman's drum to the *szita* on the other (Solymossy 1943:355-356). According to a collection of superstitions, among the csángós of Moldavia, the practice of fortunetelling with a sieve and acorns is called “*bobolás*” and the sieve is called simply “*dob*” (drum);

“Te dob, mond meg az igazat, ke vaj eszverontalak, vaj ezek elszertülnek!”

“I ask you drum for the truth; if not, I will either break you into pieces, or these grains must be scattered everywhere” (Fazekas and Székely 1990:41; cf also Róheim 1984:179).

Nevertheless, it was Géza Róheim and, following him, Vilmos Diószegi who, to my knowledge, first made the connection between the drum-sieve-horse complex (Róheim 1984:178-180, 196-197; Diószegi 1983:69-73). More recent analyses of fairy-tales offer ample evidence for the existence of the Hungarian *táltos* and his spirit helper, one of which could have been the horse, hence its name in popular consciousness as *táltosló* (see Kovács 1984:24).<sup>18</sup>

The connection between the sieve-drum and the horse is provided by additional information overlooked by these illustrious figures. Without exception this kitchen utensil for sifting flour is made out of wire. However, finer and more special sieves had been made earlier with strong horse-hair.<sup>19</sup> This material connection and, with it the movement of circling or circularity, is further reinforced in the following folksong as well:

Azért, hogy a szita, rosta kerek, -	The sieve and sifter are both round,
Én vagyok a híres magyar gyerek.	I am the real famous Hungarian lad,
Ha kantáros lovon járok,	When I ride on my bridled horse,
Akkor szeretnek a lányok.	Girls fall in love with me.

(Quoted in Viski 1935:43).

Love magic and horseback riding form an essential part of the “drumming-sifting” magic as is evidenced in this song. In Szatmár county, a folk riddle proposes the same connection: “I have a horse which neighs at every window;” what is it?, the drum (Viski 1934:368).<sup>20</sup>

Interesting as well is the way in which Hungarians describe the movements of both sifting with the sieve and body-slapping during dance. For when using the *szita*, the corresponding verb is not only “shaking” (or, in Hungarian, *rázzák*) but “hitting”,

<sup>18</sup> Analyses about animals, especially the horse, their role and symbolism, are yet to be made. For earlier attempts see Gunda (1963), Hajdú (1992), Kálmán (1938) and Lükó (1965); more recently see Bendek and Csonka (1999).

<sup>19</sup> That this is a culturally specific and significant example may be seen in the fact that in other cultures different materials are used to make sieves. For example, among the nomadic, transhumant pastoralist Basseri of South Persia, large sieves are made of “perforated sheets of guts” (Barth 1961:92).

“beating”, and “slapping” (in Hungarian these terms are: *pofozzák, verik*). In a proverb from Kibéd (Transylvania, Romania), it is the women who literally “dance” with the sieve – an obvious connection between gender and the act of fortune telling as well as dancing:

Erdőn vágják, falun szárasszák,	Made/cut in the woods/forest,
s az asszonyok táncot járnak mellette	Dried in the village,
	And women dance with it.
	What is it? The <i>sieve</i>

(My translation, quoted in Ráduly 1990:183).<sup>21</sup>

But the verb *verni* is not only descriptive of dance and sieve-beating but also included in the economic and productive activity. This idiom is also to be found with relation to the first driving out the animals to the pasture at springtime described as “*kihajtás*” (a term analyzed in depth later) or “*kiverés*” (Luby 1938:11).<sup>22</sup>

In popular parlance it is also evidenced that the *táltos* cannot stay put; he or she must be constantly on the move, an element constant in folktales as well. They are in an eternal quest to regenerate their power. The *táltoses* do not get along with people and, especially, their colleagues; in other words they are “incompatible” or “quarrelsome”, *összeférhetetlenek* (Kálmány 1917). They are born fighters; they defend their territory; they punish those mistreating them; and, which is essential to their quest, they must prove their worth to their community as well as to their fellow professionals at regular intervals. *Táltoses* sometimes fight in defending their own herds, sometimes to ward off strange colleagues; at other times, to preserve their reputation or save their settlement from foreign intruders.<sup>23</sup> In historical documents they are also described as fighting vehemently against witches. This is a curious point which may shed some light on the fact that *táltoses* and witches had to negotiate their place in society, a fact that could help the accelerated of fusion of elements between the two religious beliefs (Klanciczay 1983:128-129; Pócs 1989).

<sup>20</sup>The various movements of the *szítálás* may be understood better if we mention that in Hungarian it is explained also with the specific “*jobbra-balra*” (right-left) and more general “*ide-oda*” (here-there) expressions. Today, these two verbal utterances are much more commonly utilized in everyday parlance. In one dance - call, the *szítálás* appears as an analogy to *riszál*, “swaying of the hips:”

Ha úgy tudnál szítálni,	Only if you could sift,
Mint a farod riszálni,	As you sway your hips,
Többet érnél anyádnál,	You could be worth more,
Annál a vén kofánál.	Than your elderly mother.

(See Olosz 1982:202).

<sup>21</sup>The *szita* also appears in the following dance call:

Keresztúri szitakéreg,	The rim of the sieve from Keresztúr,
Ne futkározz, mint a féreg.	Don't run around like an insect.

(See Olosz 1982:213).

Although it seems quite unrelated at first, the opening line is followed by a description of the “running around” aimlessly, or without meaning, an obvious reference to the circularity of the rim of the sieve. At the same time, insects may also damage wood – like termites or carpenter ants – which may be related to the first line's hint at the danger to the wooden rim of the sieve. Thus, it is evident that even in seemingly unconnected stanza rhymes there could be deeper associations, allusions, and meaning extensions of various kinds.

<sup>22</sup>Aside from these, *verni* – to beat, to hit, to strike – also has other connotations with dancing and music. In Moldavian Hungarian communities, dances held inside were rationalized as the “house's floor will be stamped/beat down” – “*megverni a földjét*” (Hankóczi 1988:317). Also the playing-style of the musical instrument the *koboz* (folk lute) is described as *verni* (Hankóczi 1988:321)..

<sup>23</sup>For a comparative study on fighting in folk literature see Lengyel (1986-87),



Both the *táltoses*, and their equine alterego, are described in folktales and beliefs as fighting viciously, wrestling, biting and hitting one another – in Hungarian they are *vivnak*, *viaskodnak*, *marakodnak*, *megküzdenek*, *birkóznak*, *vagdalkóznak* (Diószegi 1983:108-122). The most vivid descriptions are bloody-fights of *táltoses* transformed into bulls and studs, but never into mares or cows (Róheim 1984:192). It needs to be stressed that etymologically these terms belong to the most archaic (i.e. Finno-Ugric) vocabulary of the Hungarian language. The fighting motif has been suggested as being as the single-most important element in the Hungarian *táltos* belief originating in the Siberian-Altai or proto-Turkic shamanic culture, an area separating the Hungarian tradition from the neighboring Slavic and Romanian parallels (Róheim 1984:203-210).<sup>24</sup>

The fighting may point to the altered states of consciousness so well-known in magical practices all over Eurasia. There are, however, no ethnographic data to prove that Hungarian shamans achieved their extasy-like state. This fact is easily discernable in North America, Siberia and the Far East. In Hungary, there are, nevertheless, certain beliefs that may serve as a clue to connect present-day terminology with the ritualistic movements of the *táltoses*. In classic historical and ethnographic documents the *táltos* survives only by drinking “milk” or milk products, a habit clearly of symbolic significance identifying the religious specialists and, at the same time, separating them from the behavior of ordinary persons.<sup>25</sup>

Similarly, in contemporary oral accounts, the *táltos* is described as someone who “talks a lot,” “who yells or even speaks loudly,” as well as a person who is always “hungry,” “eats fast and large amounts of food.” These descriptions oppose accepted human conduct and norms (Ferenczi 1980-81:316-317). There are even data that may indicate a closer interrelationship between ritualistic movements and dance-like behavior.

As we have seen before, *táltoses* are “quarrelsome” and must be on the “move” at all times. But it is not only wandering from village to village, from settlement to settlement, which sets them apart from commoners, but also their eccentric bodily movements which have been interpreted as “strange,” or out of the ordinary. In one description, for instance, the *táltos* Ferenc Csaba “rolls his eyes in a strange (amazing?) manner” (Szücs 1942:117-124).<sup>26</sup> Diószegi reports an oral account from Zselye (historic Moson county) that connects horses and *táltoses* in motion-related etymology:

A good running horse was called *táltos*. A horse which was fast was referred to by the people of Szeremle as “we have a horse, like a *táltos*, he doesn't look to the sky or earth, just goes everywhere (or against anything)” (my translation). (A Moson megyei Zselyén a jól futó lóra mondták: olyan mint a *táltos*. A nagyon “sörény” lóra azt mondják Szeremlén:

<sup>24</sup> In fact, Róheim suggests that the fighting motif may be one of the few elements appropriated from the Hungarian belief system by neighboring Slavic populations (1984:192).

<sup>25</sup> A curious aspect of the *táltos* and witch-beliefs is the consumption of milk and milk products. This connection is explored in one children's rhyme about animals, in which the “bull” is asking for milk:

Bölon bika, nagyapó.	Crying bull, grandpa,
Adsz-e tejet nagyanyó?	Will you give me milk, grandma?
Nem adhatok, mert nem jó	I cannot for it's no good anymore,
Belehullott a pondró.	For worms have gotten in it.
(Kiss 1891:17).	

<sup>26</sup> Eyes are, of course, also connected to witches and belief in the evil eye. For a classic psychoanalytic treatment on the evil eye see Róheim (1952).

“olyan a mi lovunk mint a táltos, nem néz se eget, se földet, az mén mindennek” (Díószegi 1983:73).

Similarly, such eccentric movement also appears in a study of folk beliefs in a single village, Karancskeszzi, northern Hungary, in which the *táltos* is described by one local as follows:

...Van a faluban egy asszony... az annyira megy és annak jár a keze, jár a lába, jár neki az, feje, jár neki mindenye, az úgy megyen az úton. És ő is megkapja sokat, hogy mondják neki: Ollan vagy mint a táltos... Mert nem úgy mégy mint egy szelid öregasszony, hanem úgy mégy mint egy táltos. (Fejős 1985:57).

...There is a woman in our village...she moves so much; her hands and legs move constantly; even her head moves; every part of her body moves, that's how she walks on the street. Many times they tell her: “You are like a táltos.” For she does not walk like a quiet old woman, but she moves/walks like a táltos. (My translation, Fejős 1985:57).<sup>27</sup>

Powerful and charismatic, *táltoses* do not possess the same kinesthetic qualities as ordinary people do; their gaze, gait and bodily movements distinguish them from the everyday and the usual. Such is indeed the case with *táltoses* who are empowered to search for treasures hidden underground. Although looking for hidden treasure is a general theme in Europe (among others Sorb, Polish, German, Finn, Sami, Estonian and Welsh treasure stories are known), Hungarian beliefs are connected to the special power of the *táltoses*. No matter how powerful, however, the *táltos* cannot simply take the treasure out of the ground: he/she could only “stomp it out/up” (*dobbanthatja fel*). As Lajos Kálmány noted earlier in this century, in one oral account from the Great Plains: “the táltos made one-hundred steps west from the well and, stopping for a moment, he made a single “stomp” (*égygyet dobbantott*) and said: this is where the money is” (1917:267). Kálmány also recorded another case from Szentes where, according to locals, the “tátos” slept for three days, then waking up he drank milk and then: *a lábával dobbantott, aztán eltűnt. A szomszédunk mindjárt tudta, hogy ott pénz van, ki is ásta; azóta gazda ember* (He stomped with his foot, then he disappeared. Our neighbor knew immediately that the money was there; he dug it up and became a rich man. (My translation, Kálmány 1917:266). In another case, the *táltos*, known by his stage-name as Pista Pénzásó (Steve the Treasure-Digger), always said that people should dig where “he will stomp” and then the treasure will be revealed to the uninitiated (Füvessy 1992:312-313).

This special “stomping” (*dobbantás*) has connections only in Hungarian folkdances, where variations of special “stomping” movements (*tombol, dobog, dübög*) and others referred to above) have been preserved into the twentieth century. Aside from regional dance variants which are named “stomping,” there are similar movements: for instance, in Kék village in Szabolcs county, where dancers “stomped” (*dobbantottak*) at key moments in the song (Nyárády 1941:283). Ritual stomping may also be found in the Transylvanian shepherds dance as an organic part of the mid-winter nativity play, the *betlehemezés* (Olsvainé 1991:470-471). But we may continue this line of reasoning further by arguing

<sup>27</sup>It should be noted that the verb *jár* has multiple meanings in Hungarian. Among other things, it may mean “to walk,” “to go,” “to pass,” “to work,” or “to move;” moreover, one special meaning it has is “to dance” (MNYTESZ 1976:260-262). Needless to say, it is one of the archaic words in the Hungarian language. In fact, Hungarians do not “dance” when they dance, they are described by the infinitive *járni*. One special Hungarian dance is also called “*jártató*.”

that the connection between these words and concepts and the behavior of the horse is even more striking when it is realized that horses are also known to *dobog* and *tombol*.<sup>28</sup> Both of these words, translated either as “stamping” or “stomping,” or thus “dancing,” could thus be related to “drumming.”<sup>29</sup> Good riders have the skill to make their horse dance as it is evidenced in a “hussar farewell”, a folklorized poetry in which the discharged cavalryman thanks his horse while saying goodbye:

Shine your spurs and boots,  
With which you taught your horse how to dance.<sup>30</sup>

Hungarian folk beliefs and folk tales also suggest the same ritualistic movement. Heroes of folktales and their magic steed also dance with distinctive actions described as “*dobbant*” or “*toppant*.” In a wonderful fairy-tale from Transylvania, the heroic Miklós Kűs fights an old hag in order to find his sweetheart. He rides on his talking magic (*táltos*) horse, a pattern common in fairy-tales in many cultures. However, in the Hungarian version, before each magic flight, the horse “skips” and “stomps” a number of times and, only by so doing, are the horse and rider able to be airborne (Olosz 1972).<sup>31</sup> At one point they perform a “*hajdútánc*,” a soldier-dance known between the sixteenth and eighteenth centuries:

Once landed under the window of the king, (the hero) performed such a haiduk-dance that he broke the windows with the pieces of stones kicked up from the courtyard; even the king had a hard time surviving (Olosz 1972:58-59).<sup>32</sup>

Horses are also described as *tombolnak* in Margit Luby's wonderful little study about superstitions in Szatmár county, north-east of Hungary:

*Csatlós Jóska felbízta Szántó Bertit, az meg el vette a fekete pálcát, megzörgette az ajtófélfákat. Tomboltak rá a lovak, ölték vóna megfele egymást.*

---

<sup>28</sup>That this connection is not so far fetched may be seen in cross-cultural examples, where dancing and horse-back riding are inextricably linked activities. Frederik Barth reports that among the Basseri tribe of Southern Persia, during the wedding day, women dance to their own singing and men entertain themselves with horse-racing and stick-duel dancing. When the groom's family takes the bride to the specially erected nuptial tent "Dancing women and galloping men accompany and circle the procession" (Barth 1961:140-141).

<sup>29</sup>Witches also use drums, a point of contention concerning the drumming aspect in Hungarian folk religion. For example, Éva Pócs (1989:165) argues for a possible Balkanic origin.

<sup>30</sup>The poem, written in the style of a self-educated villager, reads:

Sarkantyús csizmáját szépen kipuczoja  
Ugy tündöklék rajta aczél sarkantyúja  
Melyel ő a lovát táncolni tanitya (Asztalos 1992:63).

<sup>31</sup>Actually, the stomping and the jumping occur three times but differently on every occasion: first as “*egyét szököm, kettőt dobbantok*” (“one jump two stomps” p. 53), then “*kettőt toppantott, egyet szökött*” (“two stomps, one jump” p. 54), and finally “*Egyet dobbintott, egy felet ugrott*” (“one stomp, one half-jump” p. 55).

While I do not intend to go into a detailed content and semiotic analysis of this fairy-tale, I find it revealing that as the power of the hero is increases, (his transformation from copper and silver to gold), the number of stomps and the jumps decreases.

<sup>32</sup>In Hungarian:

Az ablak alatt olyan hajdútáncot járatott a lóval, hogy a flaszterdarabokkal a király szobájának az ablakait mind berugatta, s a királyt is szintés de szinte agyonverte (Olosz 1972:58-59).

(József Csatlós egged Berti Szántó on, so the latter picked up his black stick and started to hit the door-posts. The horses went wild and began to stomp, almost killing one another (Luby 1983:70).

A further support for the connection between the stomping movements and the realm of the magical relates to the thunder and wind, both of them described with a language-specific term as *tombol*. With this we arrive at an important correlation between the magical specialist and the wind, an area which has been mentioned by others earlier in this century. In a folk riddle we are asked to identify the wind-as-shaman as follows:

Egy gyors röptü táltos,	One fast flying shaman,
Gyorsan repül, szálldos.	Flying with speed, airborne,
Senki fel nem tartja,	Nobody is able to stop it,
Eljut mindenhova.	It could be everywhere.

(Quoted in Enyedi 1988:80, my translation).

Thunder and whirlwind are, of course, related to all forms of the supernatural.<sup>33</sup> In the *táltos* belief, however, the whirlwind is said to be caused by angry *táltoses* and their lesser counterparts (i.e. the *garabonciás*, who ride the whirl-wind on their own steed, the dragon). The native term for whirlwind is “*forgószél*,” a descriptive term relating to “turning” and “whirling” – and thus dancing, as we saw earlier with reference to the sieve. This special turning motion may also reveal a connection that further proves the interrelationship of specific movement qualities and shamanism. The whirl-wind in Hungary is known either as *szépasszony szele* (Beautiful woman's or Fairies' wind) or *táltos-szél* (shaman's wind) (Kertész 1985:73). People with strokes are told to be caught (actually “slapped”) by the “beautiful woman's whirl-wind,” which is also known as the “dance of the Beautiful Women”.

### Body Symbolism and Meaning

One aspect related to the magical powers of witches, sorcerers and shamans has to do with bodily symbolism. As explained earlier, the *táltos* is born with distinguishing marks: such as six fingers, double-rows of teeth, and abundant bodily hair or *sörte* (“bristle”). It should be mentioned that the horse's mane is called *sörény* (a variant of *sörte*), which is another etymological/symbolic connection between the human and the supernatural worlds.<sup>34</sup> Naturally, witches, too, are born with extra body parts such as a small tail, huge breasts, long hair, ugly nose or rows of teeth. Both religious specialists are described in ethnohistorical documents as having bushy eyebrow, a mark of power enabling the specialist to cast an evil eye (Róheim 1952).

That hands, fingers, eyes and other ‘extra’ body parts, are also endowed with special meanings is easily verified from cross-cultural examples (Polhemus 1978). As cross-

<sup>33</sup>It is worth mentioning that, in the European witch-beliefs, female witches perform a “circle” dance during Sabbath. In 1741, during a trial the accused witch admitted to be at the Szent Gellért mountain where dancing took place where, she says, “We danced like a whirl-wind” (Szendrey 1986:160).

<sup>34</sup>While there is an unusual similarity between the words “*sörény*” (meaning “mane”) and that of “*serény*” (*sörény* in different dialect), meaning “fast,” the former is from “hair” (*szőr*), and the latter is from “speedy rotation” (MNYTESZ (1976:520-525).

cultural investigations inform us, bodily noise - such as whistling - is an important element of shamanistic rites and magical performances.<sup>35</sup> Among the Huichol, Pomo and the Pima Indians we are told that curing shamanistic practices are referred to as “sucking” or “blowing” hence the name “sucking doctor” applied to them at times (Kippler 1988).<sup>36</sup> Spirit possession is one related aspect of such shamanistic performance (Lewis 1988). Many of the North West Coast Indian tribes also rely on whistles to enter trance or receive ghosts and spirits who arrive by whistling (Suttles 1990:309, 330); and performed “sucking” and “spitting” during shamanic cures (Suttles 1990:309, 330, 372, 565). Even among the Khantys, blowing has been a part of curing ceremonies, as the shaman after catching the soul of the sick person would “blow the soul into the right ear of the patient” (Balzer 1987:1087). Krohn also reports (1908: 153) that the Cheremis shaman cures by blowing and spitting into a glass of vodka which he later throws behind his back.<sup>37</sup>

A host of Slavic witches and supernatural beings are also known to be powerful “blowers” with capabilities of creating a storm (Pócs 1989:124-126). In Hungarian folk medicine, blowing has existed: as for example “blowing away” various sicknesses such as evil eye, pulled tendon or growths (Kandra 1897:349; Pócs 1986:39, 49-50, 56). I cannot at this point offer more than just a hypothesis that whistling (and blowing) in both Eurasian shamanic and European magical performances had an important meaning both as a communicative device and, perhaps, as a folk medicinal practice.<sup>38</sup>

#### Dance and Altered States of Consciousness

The notions of soul (*lélek*) and wind (*szél*) are present in both dancing as well as *táltos* beliefs. As I have argued in an earlier publication, there are dancing rituals in which elements of fertility symbols may be found, in an article based on my fieldwork among Hungarians in Transylvania, Romania (Kürti 1987).<sup>39</sup> Yet, there are even more, isolated instances where distant traditions were preserved in twentieth-century peasant customs. In traditional peasant society, young, unmarried girls danced a particular dance form known

<sup>35</sup> In many American Indian cultures, whistling indicates the arrival and reception of spirits (Du Bois 1935).

<sup>36</sup> Among the Patwin and the Miwok tribes of California the expression *koja-pe* is a “sucking-shaman,” and *koj-pa* is “to suck for a diseased object” (Gifford 1955; Kroeber 1932). The opposite of blowing is, of course, spitting – or in tribal medical practices even vomiting – which is also present in many folk medicine and superstitions. For example, it is reported for many California Indian tribes such as the Tolowa and Shasta:

In working a cure the shaman went into a trance and danced violently until she vomited up an object (often a lizard, produced by sleight of hand) that was said to be the “pain.” Sometimes the “pain” was sucked out of the patient (Gould 1978:134).

Recent analyses suggest that meditative breathing techniques – which are of course structured exercises of inhaling and exhaling air – known in vernacular as “blowing” and “sucking”, such as in tantrism, yoga and Zen (Mastromattei 1989:228), also change one’s mental state (Doore 1988:218-219).

<sup>37</sup> Among the Cheremis (Mari), one special medicine man – or shaman – is known as *süvedese* and blessing is “*süvedeme*,” both words are from the same root, *süvalam*, to spit; see Sebeok (1975:312). One Hungarian term for the long shepherd’s flute is *szültü* or *süvölt*, which may have its distant relative in the Cheremiss *sijáltös* (Sárosi 1979:234). This connection, which reaches back hundreds of years into Finno-Ugric prehistory, should be further analyzed.

<sup>38</sup> Outside Eurasia, among the Azande for example, the following aphorism exists: “The blower of water does not die,” an obvious reference to the extreme power of witches (Evans-Pritchard 1976: 44). Spittle and “blowing breath” are also part of the Lugbara religious system, especially with regard to sacrifice and purification of the cult of the dead (Middleton 1987:102-104).

as *karikázó* or *karéj* (literally “circling,” “encircling,” “round”), a dance of two or three different tempi accompanied acapella (Martin 1979). In formal analyses, men's circle dances have been connected to the eighteenth century military recruiting institution, and the “maiden's round,” to Lent when orchestral music was forbidden by the church (Pesovár 1978:30). While these rigid historical explanations are somewhat simplistic and lack adequate verification, there are more persuasive “hidden” elements that might reveal further information about the past and the underlying connotation of this kind of dancing. For instance, according to the people of Szőreg, witches gather during night at Whitsuntide and: “*karikába táncolnak, aki abba a karikába belehág, az ojan bajt kap, amelikbül nem lehet kigyógyítani*” (they dance in a circle which will cause incurable sickness to those who happen to step inside of it) (Szendrey 1986:162; also Pócs 1983:146-148).<sup>40</sup>

This – as well as the turning the sieve and the whirl-wind – indicates that the women's round dance may be endowed with magical meanings beyond the ordinary. Therefore such kinetic shapes may be endowed with non-human characteristics. Circularity and turning (whirling) are, of course, shapes and forms of a spatial enclosure with specific symbolic meanings existing in many tribal as well as organized state religions (i.e., the mandala in the Far East and the labyrinth in the Mediterranean and the Middle East). In fact, the drums of shamans, with their iconic paintings, are miniature representations of the worlds envisioned and visualized by their owners (Diószegi 1962a, 1963).

As with the magical stomping before, I wish to argue that the horse-connection here, too, is also present. As we saw earlier, in Hungarian parlance horses not only “dance” and “fight” – activities fused into one another – but are described with specific turning and circular movements when it is said that they “*kereken megy*” (translates as “it goes nicely on a circle,” or “it turns according to command”).<sup>41</sup> In one beautiful fairy-tale the heroine (!) uses a special shamanic-horse with seven legs to travel the worlds in a fragments of a second. Interestingly the horse and the rider must makes seven pirouettes, in water in order to be successful:

She noticed the silver lake with the whirling water. After jumping in it with her horse, they turned seven times. Pulling on the bridle they jumped out and in less than a second they were back home in front of their hut. (My translation Voigt 1989:32).

According to Szűcs, the *táltos* Ferenc Csuba said that the hidden treasure may be found where: *hét nagy csődör táncol és kerengel, biztosan a kincset azon helyen megtalálják* (You will find the treasure where seven stallion dance and whirl; 1944:155).

This special underlying connotation is further revealed when analyzing one particular females' circle dance, which might be even more telling of an archaic religious

---

<sup>39</sup>In this article I have argued, against the assertion of Tekla Dömötör, that the ritual “*henderikázás*” (couples embracing while rolling down the hill, an obvious fertility movement) may be much more archaic than was previously believed (1987:391).

<sup>40</sup>Witches were also described by the Lutheran minister, Péter Bornemissza, as dancing wildly or as *tombolók*, a word used for the *táltoses* as seen above. This is an excellent example to show how shamanistic characteristics may be transferred to witchcraft practices (see Trócsányi 1958:240). This is further supported by the fact that witches are also *dübögnek* (stomping) to scare people (Fehér 1937:223).

<sup>41</sup>The phrase *kereken megy* (goes on a circle) refers to an even galloping-gait. My understanding of this is that there is full control of the horse by the rider, keeping the horse on an even tempo, with the front and the hind legs rounded, almost forming a circle.

world-view and possible shamanistic practice. In the northern Hungarian village of Nagyréde, there is a basic women's round: the dancers hold their hands behind each other's backs, singing acapella while the circle rotates in a slower and a faster part, both clockwise and counter-clockwise.<sup>42</sup> This dance, however, is not only referred to as "round" or "circling" but called by the curious term *szédülés* (Lugossy 1952:59; Martin 1979:165). This can be rendered into English best as "dizzying" or "fainting." The speedy rotation of the circle – no doubt – makes many of the women dancers quite dizzy, an aspect of dancing present in regular couple dances as well, where turning and rotating is an essential element of the dance.<sup>43</sup> This dancing-form of "dizziness," however, may be related to other aspects of Hungarian beliefs, though the text of the song does not reveal its underlying connotation. In fact, the words *szédül* and *szél* (wind) are etymologically from the same root, relating the act of fainting to turning (MNYTESZ 1967:692).<sup>44</sup>

As we saw above, the practice of finger-snapping already connected Hungarian dancing to the notions of "whistling" and maybe "blowing," themselves related to the concepts of "air" and "breath." Thus, with the "dizzying dance" we are provided with additional information that one could faint when one simply "loses one's soul." There are similar beliefs in Khanty society mentioned earlier, for fainting and death are said to be the result of losing one's "breath soul", or *lil*, a term of common Finno-Ugric origin (Balzer 1987:1087; Büky 1989:130; Schmidt 1990:182; Vértes 1990:115-116; cf. also Stora 1971:186-188).<sup>45</sup> Of course, such a trance-like state is also present in witchcraft (Pócs 1996, 1998), and in saintly cults (Kürti 1998). While the practice itself may be connected to both European trancing and Eurasian shamanistic heritage, through the Hungarian language the connection to the latter is readily evident. The ritualistic round dance with trancing connotation, however, is a very rare example that may be connected to diverse magico-religious practices of the past.

The rotation of the circle, the speed, and the folk etymology suggests that in this case we may be dealing with a historical remnant of a trance-inducing practice of ritualistic and magical (shamanistic) origin.<sup>46</sup> The fact that this dance is connected to women – in fact

---

<sup>42</sup> Sometimes the slower and the faster parts possess different names: more specifically, the latter may be described as "whirling," "running," and "jumping" etc (*sergés, sürgés, futó, ugró*).

<sup>43</sup> For an earlier description see Lugossy's account (1952:59); for a more thorough treatment, see Martin (1979). Although both Lugossy and Martin list a single song, one may wonder whether there were any others earlier which could have provided more information concerning the dance, its meaning and relationship to ritualistic behavior.

<sup>44</sup> According to the MNYTESZ (1967:692): "A 'forog' - 'szédül' jelentésfejlés és természetes" (the connection between the verbs 'turns' and 'faints' is obvious). If this is so, then we might equally argue that the connection between the circle dance (the "dizzying") and shamanism is equally self-explanatory.

<sup>45</sup> It may be of historical interest to note that Géza Róheim did not find these in Hungarian texts, for he notes that there is no evidence for trancing (1984:192). He did not live to see, of course, the ideas developed by Vilmos Diószegi about the *révülés* and "sleeping" which proves the existence of mediatory trance-like state.

<sup>46</sup> One could cite the tradition of the Mehlevi order of dervishes, also known as the "whirling dervishes," who by constantly rotating counter-clockwise achieve the desired state of communion with God (Allah).

maidens – may not be simply just a coincidence. On the contrary, it even could provide a clue that female shamans (or *táltoses* in our case) utilized, or preserved, a “dizzying” form of dancing to achieve a state of ecstasy.<sup>47</sup>

While the “dizzying” dance is certainly a rare example in Hungarian culture, this is by no means the only element to prove the connection between turning and fainting in specific, or between shamanic heritage and contemporary culture in general. There is also a children's game, “Who stole the ax,” which helps to understand the connection more fully.<sup>48</sup> In this form of childhood fantasy, there is an appointed “judge” trying to ascertain from suspects who stole the “ax”.<sup>49</sup> The children form a circle and, upon questioning, all try to do their best to deny the act of stealing. At the “judge's” command all begin to whirl feverishly, turning and turning until someone becomes dizzy and falls to the ground; obviously, this proves the case: he/she is the thief (Képes, 1976:43).<sup>50</sup>

One of the reasons why the “dizzying dance” and the “ax game” are important is that they provide an alternative explanation to a dominant theory supporting the use of hallucinogens. In shamanic scholarship it is accepted that Hungarian *táltoses* achieved trance states by utilizing hallucinogenic substances: in specific, fly agaric, or *bolondgomba* (*Amanita muscaria* L.) in Hungarian, a powerful and toxic mushroom used intermittently in various regions of Siberia as well (Hoppál 1984:432; 1992:171; Róheim 1984: Serov 1988:248; Solymossy 1991:110).<sup>51</sup> In fact, the earlier mentioned practice of drinking milk by Hungarian *táltoses* is interpreted as the search for a detoxicant to counteract the impact of mushroom poisoning (Czigány 1980:216). However, in her in-depth analysis Anna-Leena Siikala, the Finnish ethnographer, firmly states that: “The use of hallucinogens and

<sup>47</sup>We are informed by Piers Vitebsky that among the Sora of North India, the shamans (*kuran*) visit the world of the dead linked by a huge tree on which the female shaman must clamber. It is not an easy feat; on the contrary, it is a “impossible-balancing path” for there are “dizzying precipices” on the way down which leads to the “murky-sun country, cock-crow-light country” (Vitebsky 1993:18-19). This could be the type of ‘dizzying’ experience - the ecstatic travel in the netherworld - which achieves the desired altered state of the shaman (see also, Balázs 1963:57-83 and Schmidt 1990:189). In tribal India, fainting was achieved through the use of swings (Jones 1968:335-336). Swings and swinging rhymes were also important in childrens' game in Hungary. In one such song, the last line ends: *Hajts ki diófa tetejibe* – Drive/fly up to the top of the walnut tree. This is a closing formula which could again be analyzed in relation to trancing (Kriza, Orbán, Benedek, Sebesi 1882:256; see also the swinging rhymes, many with multiple meanings, in Kiss 1891). Let us recall that the original Greek word for this is *ekstatis*, which literally refers to leaving one's self, or stepping out of one's regular, normal senses or consciousness.

<sup>48</sup>Thorough analysis of children's games are yet to be made by Hungarian scholars using available cross-cultural data and sound analytic techniques; for earlier standard treatments see Lajos (1968) and Gyula Hajdú (1971). Géza Róheim was, of course, a scholar who was willing to look at children's games as possible repositories of archaic and historic meanings and symbols (1984).

<sup>49</sup>In European folklore, including witchcraft, the magical uses of the ax are well known. In the ethnographies of Siberian and Finno-Ugric peoples, evidence is plenty for the use of the ax. For instance, in religious and burial rituals (Stora 1971:177-183), curing, and taking an oath; even an ax-dance dance is described; see Vértes (1990:162, 256) and Felföldi (1987:299) both of whom rely on the ethnohistorical study of Munkácsi Bernát. This is not to suggest an immediate link between the Hungarian material and its distant relatives. Yet the parallels are striking, especially in light of the fact that the “ax game” is not for the *balta* or *szekeerce*, other words for ax in Hungarian, borrowed from Slavic, but for the *fejsze* which is the archaic Finno-Ugric word for it! In Hungarian culture there are some “unusual” presences of the ax: its use in witchcraft, for example, is well-known (i.e. in relation to whirl-winds); and in the Rábaköz region of western Hungary where the dough for the *perec* (cake) is kneaded together by two men with axes! There are evidences for the use of the ax in dance among Hungarians and Gypsies in northern Hungary, dances of skill that I have seen on films.



other such intoxicants is not, however, a vital element of trance technique in any part of Siberia” (1992:340). Agreeing with Siikala, I argue that the claim for a hallucinogenic practice of Hungarian *táltos* is not supported. Moreover, the role of the milk, as a dexotiant, is wholly unsubstantiated. For one, there is no ethnographic evidence that *Amanita muscaria* L. was *ever* used in Hungary. Drinking of milk, is a general practice in European witchcraft.

While the use of hallucinogens in native folk religions has received profuse attention, the non-drug induced trance states have been neglected.<sup>52</sup> It is reported by Balzer that the use of hallucinogenic drugs (mushroom, herbs) among the Khantys may be only reserved for a few special occasions, and at other times music, singing and dancing serve to achieve an altered state of consciousness (1983:61, 71). As the doctor-turned-anthropologist, Wolfgang Jilek argues:

The capacity of attaining altered states of consciousness is a universal property of the human central nervous system as evidenced by the ubiquitous occurrence of trance phenomena through time and space. However, the prevalence of these phenomena appears to be a function of socio-cultural variables (1988:24).

Similarly, cross-cultural examples also warn us that in many cultures shamans are not necessarily trained to use hallucinogens to alter their state of mind.<sup>53</sup> For, as Nanda describes:

Through dance, an individual and a group can *feel* the qualitative shift in the normal pattern of mental functioning through a disturbed sense of time, a loss of control, perceptual distortion, a feeling of rejuvenation, a change in body image, or hypersuggestibility (1987:354).

---

<sup>50</sup>The original game was collected and described in Kriza, Orbán, Benedek and Sebesi (1882:254). In this collection there is another game which has the “dizzying” aspect as well (“Egy kis kertet kerítetek...”). In the classic collection of children’s games and dances of Áron Kiss, there are two more versions of the “ax game”, both of which end with someone falling to the ground - the moment of losing one’s innocence (1891:486).

<sup>51</sup>Interestingly, Vilmos Diószegi does not argue for the “mushroom-theory” of shamanistic trance induction with reference to the Hungarian material. On the contrary, he argues for the “sleep-dream” (*révülés*) connection, resulting from a special breathing technique (Diószegi 1983:107-108).

<sup>52</sup>The classic works on shamanism all promoted this image: cf. Eliade (1964). Following this, many prominent scholars – M. Harner, P. Furst, W. La Barre, J. Fernandez, and R.G. Wasson – also addressed the issue by further supporting this theory. In introductory anthropology textbooks it is still a practice to introduce shamanism though drug use as a specific feature of achieving altered states of consciousness: see, for example, the recent comparative reader by Lehmann and Myers (1993).

<sup>53</sup>Backman and Hultkrantz report that, while among the Lapps drinking lye and aquavit (bitterish alcohol substance), as well as the use of mushroom, were recorded, most of the shamanistic trance journeys were self-transference, i.e. singing, dancing and psychic stress (1978:93, 107). In southwest China, among the Jingpo people, “the *midui* (shaman) usually falls into trance several times during the annual sacrificial rite with the help of intoxicating wormwood and ginger” (Kun 1988:126). Kun also reports that more than two thousand years ago, the historic shamanic seance was accompanied with much wine-drinking (Kun 1988:128).

Thus, it is evident that by turning around one's axis until losing balance or control dizziness and fainting may be induced.<sup>54</sup> This technique had been part of the art of Hungarian *táltoses* as well as other magical specialists. The “dizzying” dance – the manifold uses of the *ker* root certainly gives credence to this – may just have preserved for us one of the most archaic and natural forms to achieve altered states of consciousness.<sup>55</sup>

### Conclusions

In this paper I have discussed certain selected “archaic elements” in order to connect some seemingly disparate threads of Hungarian folk culture and religious beliefs in relation to a magical and shamanistic world-view. Many of the terms, such as “archaic”, “past”, “magical”, *shamanism*, and “folk culture”, are, by their very nature, problematic for the scholar working in the 1990s, and have been rightfully scrutinized recently (Fabian 1991; Ginzburgh 1989; Roseberry 1989). The notion of what constitute, or what has constituted shamanistic religion in the past, has been arguably both redefined and refined, since cross-cultural and cross-disciplinary investigations facilitate a more flexible understanding of such practices (Balzer 1994; Humphrey 1994). This, too, has been my aim with music, verbal and non-verbal expressions as well as dancing as meaning-producing activities (Kürti 1989; Ness 1992; Novack 1990; Williams 1979).

In line with these concerns, a magico-religious world-view has here been used rather broadly to denote a culture that *may have been* rather than *was* a part of Eurasian culture. It should not, however, be implied that this analysis subscribes to the idea that, during the course of *la longue durée* of Hungarian prehistory, an overarching shamanistic belief system engendered all these elements described. No known society has been strictly shamanistic at any given time, and not all groups in society adhered to shamanism. In fact, sociologists, anthropologists and historians of religions have described a world in which cultures of religions, whether Islamic, Buddhist and Christian, or small-scale Lamaist, Zoroastrian or animistic, were in a state of flux constantly borrowing from and fusing with one another (Samuel 1993). As it has been presented above, such has been the case with this European material, in which elements of an earlier belief system was impregnated with ideas, symbols and visions of later, dominant Christian and various ethnic magical beliefs. In fact, we must search for those elements following the suggestions of scholars such as

---

<sup>54</sup>By turning, the physiological changes in the human body remain constants: increasing body temperature and heart beat, sweating, production of adrenalin, blood pressure fluctuation, and the various pressures on the cardiovascular system. It is not clear, however, how long one can stand the rotation before fainting – it is, nevertheless, my hypothesis that this too can vary. It may be enhanced by cultural training, or may be different for men and women; and, finally, age may be a decisive factor as well. For example, Jilek while analyzing the North West Coast Indian “Spirit Dance,” describes twelve conditions observed during trance dancing which are present, and which influence one's somato-psychological state of being (1988:46-48).

<sup>55</sup>In an interesting ethnohistorical document Dezső Malonyay described the circle dance of Hungarian women at the turn of the century with a great deal of romanticism as well as insight:

The circle is closed, the fast rhythmic Hungarian song is heard, eyes are glittering, faces are red, waists are swinging rapidly, skirts are flying, and the circle is progressing faster and faster, the fairy-wheel is rotating speedily...

A kör összezáródik, hangzik a gyorsütemű magyar nótá, kigyúladnak a szemek, kipirul az arc, a derék hevesen rezdülnek, repülnek a rokolyák, s forog a kör, gyorsan, gyorsabban, mind sebesebben forog a tündérkaréj...(Quoted in Martin 1979:85).

András Róna-Tas and Gyula László. They argue that shamanism was too simple and narrow itself to be the (only?) religion for the Hungarian tribal federation of the 9-10<sup>th</sup> centuries. For such complex ideational and material experience - in which the twentieth century data were superimposed on historical experiences while everyday practices were placed side-by-side with other coeval events - an inter-disciplinary analytical approach is needed. Only such a framework may account for the complexity of the historical, etymological, and ethnographic material (cf. for example, Klaniczay 1990, Klaniczay and Pócs 1991, Pócs 1996, 1998).

In conclusion, I have argued that the seemingly unconnected and marginal elements in Hungarian peasant culture – the *táltos* belief, the sieve, the horse, and dance behavior – may be understood differently if seen from an interdisciplinary analysis guided by interpretive concerns. I have maintained that scholarly analyses must be a critical re-evaluation of earlier texts in order to reveal those specific elements that may provide a better understanding of the interrelated aspects of religion, magic, witchcraft and shamanism with movement, rituals, speech, myth, and magic. Since many of the described activities and folkloric texts speak of a culture which had already become considerably transformed, one possible way to ascertain their message is by a thorough cross-disciplinary investigation of language, thought, and action, which could be meaningful and explainable from within the culture's own perspective.

#### References cited

- Ábrahám, Imre, 1991, *Nyúl község nyelvkincse*. Budapest: Magyar Nyelvtudományi Társaság.
- Asztalos, Enikő, 1992, "Mákófalvi huszárversek." Kézirat.
- Backman, Louise and Hultkrantz, Ake, 1978, *Studies in Lapp Shamanism*. Stockholm: Almqvist - Wiksell.
- Balázs, János, 1963, "Über die Ekstase des ungarischen Schamanen." *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*. Budapest: Akadémiai Kiadó, pp. 57-83.
- Balzer, Marjorie Mandelstam, 1983, "Doctors or Deceivers? The Siberian Khanty Shaman and Soviet Medicine." In L. Romanucci-Ross, D. E. Moerman, and L.R. Tancredi eds., *The Anthropology of Medicine* (New York: Praeger), 54-76.
- 1987, "Behind shamanism: changing voices of Siberian Khanty cosmology and politics." *Social Science and Medicine*, 24/12:1085-1093.
- 1994, "Two Urban Shamans: Unmasking Leadership in Fin-de Soviet Siberia," In G. Marcus ed., *Perilous States*. Chicago: University of Chicago Press.
- Banó, István, 1988, "Népmese," In L. Vargyas ed., *Magyar Népköltészet* Budapest: Akadémiai Kiadó, pp. 7-78.
- Bartha, Antal, 1988, *A magyar nép őstörténete*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Bán, Aladár, 1908, "A samanizmus fogalma és jelensége." *Ethnographia* XIX:81.
- Barth, Frederik, 1961, *The Nomads of South Persia*. Oslo: Oslo University Press.
- Bihari, Anna ed., 1980, *Magyar Hiedelemmonda Katalógus*. El munkálatok a Magyarság Néprajzához 6. Budapest: Néprajzi Kutatócsoport.
- Büky, Béla, 1989, "Hungarian Terminology for Soul and Related Concepts," In M. Hoppál and J. Pentikainen eds., *Uralic Mythology and Folklore* Budapest-Helsinki: Ethno-

- graphic Institute of the Hungarian Academy of Sciences and Finnish Literature Society, pp. 129-134.
- Czigány, Lóránt G., 1980, "The Use of Hallucinogens and the Shamanistic Tradition of the Finno-Ugric People." *The Slavonic and East European Review* 58/2:212-217.
- Davidson, Hilda E., 1993, *The Lost Beliefs of Northern Europe*. London: Routledge.
- Dincsér, Oszkár, 1943, *Két csiki hangszer*. Budapest.
- Diószegi, Vilmos, 1957, "Dobbal való kötés, oldás." *Néprajzi Közlemények* II, 1-2, 128-134.
- 1958, "Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur." *Acta Ethnographica* 7(1958), 97-135.
- 1962, *A sámánizmus*. Budapest: Gondolat.
- 1962a, "Tuva Shamanism: Intraethnic Differences and Interethnic Analogies." *Acta Ethnographica* 11/1-2:143-190.
- 1963, "Denkmaler der samojedischen Kultur im Schamanismus der ostsajanischen Völker." *Acta Ethnographica* 12/1-2:139-178.
- 1983, *A pogány magyarok hitvilága*. Budapest: Akadémiai Kiadó. (1967)
- Diószegi, Vilmos ed., 1968, *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Diószegi, Vilmos and Hoppál, Mihály eds., 1978, *Shamanism in Siberia*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Diószegi, Vilmos and Tárkány Szücs, Ern, 1981, "Rostaforgatás," In Gyula Ortutay ed., *Magyar Néprajzi Lexikon*, vol. 4, Budapest: Akadémiai Kiadó, p. 373.
- Doore, Gary, 1988, "Shamans, Yogis and Bodhisattvas," in G. Doore ed., *Shaman's Path*, Boston: Shambhala, pp. 217-26.
- Dömötör, Tekla, 1974, *A Népszokások költészete*. Budapest.
- Dümmerth, Dezső, 1977, *Az Árpádok nyomában*. Budapest: Panoráma.
- Eliada, Mircea, 1964, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Evans-Pritchard, E.E., 1976, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Fabian, Johannes, 1991, *Time and the Work of Anthropology*. Chur: Harwood.
- Fazekas, Jenő, 1967, "Hungarian Shamanism, Material and History of Research," In Carl-Martin Edsman ed., *Studies in Shamanism*, Stockholm: Almqvist and Wiksell, 97-119.
- Fazekas, István and Székely, Sz. Magdolna, 1990, *Igézet ne fogja*. Budapest: Magvető.
- Fehér, Gyula, 1937, "Bibájosok, boszorkányok Recsken és környékén." *Ethnographia* XLVIII/1:220-224.
- Fejős, Zoltán, 1985, *Hiedelemrendszer, szöveg, közösség (Esettanulmány Karancseszki példáján)* I-II. Budapest: Múzsák.
- Felföldi, László, 1987, "A finnugor népek Néptánc kutatásáról." *Tánc tudományi Tanulmányok* 1986-1987, pp. 291-312.
- Felföldi, László ed., 1993, *Martin György Emlékezete*. Budapest: Magyar Művelődési Intézet.
- Ferenczi, Imre, 1980-81, "Táltosok, javasok, tudósok a tiszaháti és felső tiszai néphitben." *Néprajz és Nyelvtudomány* 24-25:313-336.
- 1984, "Bübajos kocsisok a szatmári népéletben," In Zoltán Ujváry ed., *Tanulmányok Szatmár Néprajzához*. Folklor és Ethnográfia 16. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem, pp. 235-244.

- Füvessy, Anikó, 1992, "Tiszafüred környéki kincskereső történetek," In László Novák ed., *Hiedelmek, Szokások az Alföldön* Vol. 1., Nagykőrös: Arany János Múzeum, pp. 3093-322.
- Gifford, Edward W., 1955, "Central Miwok Ceremonies." *University of California Anthropological Records* 14/4:261-318.
- Ginzburg, Carlo, 1989, *Clues, Myths, and the Historical Method*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Goodman, Felicitas, 1980, "Hungarian Shamanism in Cross-cultural Perspectives." *Ural-Altaische Jahrbücher* 52:32-41.
- 1988, "Shamanic Trance Postures," In Gary Doore ed., *Shaman's Path*, Boston: Shambhala, pp. 53-62.
- Gould, Richard A., 1978, "Tolowa," in R. F. Heizer ed., *Handbook of North American Indians: California* vol. 8, Washington DC: Smithsonian Institution, pp. 128-136.
- Gunda, Béla, 1963, "Totemistische Spuren in der ungarischen táltos-Überlieferung," *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*. Budapest: Akadémiai Kiadó, pp. 45-56.
- 1989, *A rostaforgató asszony*. Budapest: Műzsák.
- Hajdú, Gyula, 1971, *Magyar népi játékok gyűjteménye*. Budapest.
- Hajdú, Péter, 1977, "Preuráli nyelvi kapcsolatok," In *Magyar őstörténeti tanulmányok*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hankóczi, Gyula, 1988, "Egy kelet-európai lant-féle - a koboz." *Ethnographia* 99/3-4:295-329.
- Hoppál, Mihály, 1984, "Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs," In M. Hoppál ed., *Shamanism in Eurasia*, Göttingen: Edition Herodot, pp. 430-446.
- 1989, "Hungarian Mythology: Notes to Reconstruction," In M. Hoppál and J. Pentikainen, *Uralic Mythology and Folklore*, Budapest-Helsinki, pp. 147-154.
- 1992, "Shamanism in Hungarian Ethnic Identity," In Anna-Leena Siikala and Mihály Hoppál eds., *Studies on Shamanism*. Helsinki-Budapest: Finnish Anthropological Society and Akadémiai Kiadó, 175.
- Humphrey, Caroline, 1994, "Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery," In M. Thomas and C. Humphrey eds., *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 191-228.
- Jankó, János, 1900, "Adatok a sámán vallás megismeréséhez." *Ethnographia* XI: 212.
- Jilek, Wolfgang G., 1988, *Indian Healing: Shamanic Ceremonialism in the Pacific Northwest Today*. Surrey, B.C.: Hancock House.
- Jones, Rex L., 1968, "Shamanism in South Asia: A Preliminary Survey." *History of Religions* 7/4:330-347.
- Jung, Károly, 1981, "Gondolatok a magyar-délszláv egybevető néphiedelem- és mitológiai kutatás kapcsán." *Ethnographia* 81/1:142-147.
- Kálmány, Lajos, 1917, "Összeférhetetlen táltosainkról." *Ethnographia* 28:260-267.
- Kandra, Kabos, 1897, *Magyar mythologia*. Eger.
- Kelemen, András, 1978, "A sámánizmus pszichoszociális alapjai." *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 3:143-148.
- Kelemen, Sándor, 1985, "Az önt, dob, kerget igék szerkezetének elemzése." *Jelentésszerkezet és Szintaxis* 3:53-112.

- Képes, Géza, 1976, *Az id körvonalai: Tanulmányok az ősi és modern költészetéről*. Budapest: Magvető.
- Kertész, Manó, 1985, *Szokásmondások: Nyelvünk művelődéstörténeti emlékei*. Budapest: Helikon.
- Király, György, 1921, *A magyar ösköltészet*. Budapest: Ethika.
- Kiss, Áron, 1891, *Magyar gyermekjáték-gyűjtemény*. Budapest: Hornyánszky.
- Klaniczay, Gábor, 1983, "Benandante - Kresnik - Zduhac - táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában." *Ethnographia* XCIV/1:116-133.
- 1990, "Shamanistic elements in European witchcraft," In *The uses of supernatural power*, Princeton: Princetorn University Press, 129-150.
- Klaniczay, Gábor and Pócs, Éva eds., 1991, *Witch beliefs and witch-hunting in Central and Eastern Europe*. Special Issue, Acta Ethnographica 37. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Komáromy, András szerk., 1891, *Listi László Munkái*. Budapest: Franklin Társulat.
- Korompay, Bertalan, 1989, *Finn nyomokon: Folklore, néprajz, irodalom*. Budapest: A szerző.
- Kósa, László, 1989, *A magyar néprajz tudománytörténete*. Budapest: Gondolat.
- Kovács, Ágnes, 1984, "Az égig ér fa meséjének magyar redakciói és samanisztikus motívumaik." *Ethnographia* XCV/1:16-30.
- Kippner, Stanley, 1988, "Shamans: The First Healers," In Gary Doore eds., *Shaman's Path: Healing, Personal Growth and Empowerment*, Boston: Shambhala, 101-114.
- Kristó, Gyula, 1980, *Levedi törzsszövetségét I Szent István államáig*. Budapest: Magvető.
- 1985, "Fekete magyarok és a pécsi püspökség alapítása." *Acta Historica* 82:11-18.
- Kriza, Ildikó, 1964, "A 'táltos' a 'táltosfiú' mesetípusban és e képzet hiedelemmondai vonatkozásai." *Néprajzi Közlemények* IX, 1, 3-74.
- 1989, "Táltos in Hungarian Tales and Legends," In M. Hoppál and J. Pentikainen, *Uralic Mythology and Folklore*, Budapest-Helsinki, pp. 97-104.
- Kriza, János, Orbán, Balázs, Benedek, Elek and Sebesi, Jób, 1882, *Székegyföldi Gyűjtés. Magyar népköltési gyűjtemény III*, Budapest: Atheneum.
- Kroeber, Alfred, 1932, "The Patwin and their Neighbors." *University of California Publications in American Archeology and Ethnology* 29. Berkeley.
- Krohn, Gyula, 1908, *A finnugor népek pogány istentisztelete*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Kürti, László, 1987, "Juhmérés és henderikázás Magyarlónán." *Ethnographia* 98/2-4:385-393.
- 1994, "Language, symbol and dance: An analysis of historicity in movement and meaning." *Shaman: Journal of the International Society for Shamanistic Research* 2/1: 3-60.
- 1998, "A mindenség királynője. A medzugorjei látomások antropológiája," In Pócs, É. Ed., *Extázis, álom, látomás*, Budapest: Balassi, 174-190.
- Kun, Shi, 1988, "Shamanic Practices in Southwest China: Comparative Perspectives of the Minorities." *Temenos* 24:121-136.
- Lajos, Árpád, 1968, *Módszeres szempontok a népi gyermekjátékok rendszerezéséhez*. Miskolc: Herman Ottó Múzeum.
- László, Gyula, 1944, *A honfoglaló magyar nép élete*. Budapest.
- 1945, *Ősvallásunk nyomai egy szamosháti kocsistörténetben*. Kolozsvár.

- Lehmann, Arthur C. and Myers, James E., 1993, *Magic, Witchcraft and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural*. Mountain View: Mayfield.
- Lengyel, Dénes, 1986-87, "A Kalevala párviadalai és rokonságuk." *Filológiai Közlöny* 32-33/1-2:48-62.
- Lessa, William A. and Vogt, Evon Z. eds., 1965, *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. New York: Harper and Row.
- Lewis, I. M., 1988, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London: Routledge.
- Luby, Margit, 1938, "Az alföldi pásztor jellemrajzához." Különlenyomat a Társadalomtudomány 1937 évi számából. Budapest.
- 1983, *Bábalelte babona*. Budapest: Helikon.
- Lugossy, Emma, 1952, *77 leánytánc*. Budapest.
- Magyar Nyelv Történeti-Etymológia Szótára, 1967-76, I-III. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Martin, György, 1977a, "A táncos és a zene (Tánczenei terminológia Kalotaszegen). *Népi Kultúra Népi Társadalom* IX: 357-389.
- 1979, *A magyar körtánc és európai rokonsága*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1980, "Improvisation and regulation in Hungarian folk dances." *Acta Ethnographica* 29/3-4:391-425.
- 1984, "Tánc és társadalom: A történeti táncnévadás típusai itthon és Európában," In T. Hofer ed., *Történeti Anthropológia*. Budapest, pp. 156-164.
- Mastromattei, Romano, 1989, "Shamanism in Nepal: Modalities of Ecstatic Experience," In M. Hoppál and O.J. Sadvoszky eds., *Shamanism: Past and Present II*, Budapest: Ethnographic Institute, pp. 225-232.
- Matolcsy, János, 1976, "Táltosló az izsák-balázspusztai honfoglalás kori sirban." *Cumania* IV:191-223.
- Middleton, John, 1987, *Lugbara Religion: Ritual and Authority among an East (1960) African People*. Washington DC: Smithsonian.
- Nagy, Ilona, 1988, "Eredetmagyarázó monda," In L. Vargyas ed., *A magyar népköltészet*. Budapest: Akadémiai Kiadó, pp. 102-132.
- Nanda, Serena, 1987, *Cultural Anthropology*. 3rd edition. Belmont: Wadsworth.
- Nyarády, Mihály, 1941, "A kékiek kerek tánca." *Ethnographia* LII/3-4:283.
- Olosz, Katalin ed., 1972, *A kecskés ember. Udvarhelyszéki népmesék*. Bukarest: Kriterion.
- 1982, *Ha én folyóvíz volnék*. Kolozsvár: Dacia.
- Olsvainé, Tamás Margit, 1991, "Archaikus táncok Lovétén." In Péter Halász ed., *A Duna menti Népek Hagyományos Műveltsége*. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.
- Pávai, István, 1993, *Az erdélyi és moldvai magyarság népi tánczenéje*. Budapest: Teleki László Alapítvány.
- Pesovár, Ernő, 1978, *A magyar nép táncélete*. Budapest: NPI.
- Pócs, Éva, 1989, *Tündérek, démonok, boszorkányok*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1996, "A magyar samanizmus a kora újkori forrásokban," In Pócs, É. - Voigt, V. eds., *Ősök, táltosok, szentek*. Budapest: MTA Néprajzkutatóintézet, 77-120.
- 1998, "Transz és látomás Európa népi kultúráiban," In Pócs É. Ed., *Eksztázis, álom, látomás*, Budapest: Balassi, 15-55.
- Pócs Éva ed., 1986, *Szem meglátott, szív megvert*. Budapest: Helikon.
- Polhemus, Ted ed., 1978, *Social Aspects of the Human Body*. New York: Penguin.

- Porter, Roy, 1999, "Witchcraft and magic in enlightenment, romantic and liberal thought," In B. Ankarloo and S. Clark eds., *Witchcraft and magic in Europe*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 193-254.
- Pusztay, János, 1990, *Nyelvek bölcs jénél*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Ráduly, Gábor, 1990, *Hold elejti, nap felkapja*. Bukarest:Kriterion.
- Réthei, Prikkel Mária, 1924, *A magyarság táncai*. Budapest: Atheneum.
- Róheim, Géza, 1925, *Magyar néphit és népszokások*. Budapest: Athenaeum.
- 1951, "Hungarian Shamanism," *Psychoanalysis and the Social Sciences* 3:131-161.
- 1952, "The evil eye." *The American Imago* 9/3-4:351-363.
- 1984, *Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata*. Budapest: Gondolat.
- Roseberry, William, 1989, *Anthropologists and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Samuel, Geoffrey, 1993, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington DC: Smithsonian Press.
- Sárosi, Bálint, 1979, "Furulya," In Gy. Ortutay, ed., *Magyar Néprajzi Lexikon* 2. Budapest: Akadémiai Kiadó, pp. 232-234.
- Schmidt, Éva, 1990, "Az obi-ugor mitológia és a medvetisztelet." *Ethnographia* 101:149-193.
- Sebald, Hans, 1984, "Shaman, Healer, Witch: Comparing Shamanism with Franconian Folk Magic." *Ethnologia Europaea* 14:125-142.
- Sebestyén, Gyula, 1900, "A magyar varázsdob." *Ethnographia* XI:433.
- Serov, S. I., 1988, "Guardians and Spirit-Masters of Siberia," In Fitzhugh, W. and Crowell, A. eds., *Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska*. Washington DC: Smithsonian Institution Press, pp. 241-255.
- Siikala, Anna-Leena, 1992, "The Siberian Shaman's Technique of Ecstasy," In Siikala A-L. and M. Hoppál eds., *Studies on Shamanism*, Budapest-Helsinki: Finnish Anthropological Society and Akadémiai Kiadó, pp. 26-40.
- Solymossy, Sándor, 1943, "Hitvilág," In Károly Visky ed., *A magyarság néprajza* vol. IV, Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 286-382.
- 1991, *A "Vasorrú bába" és mitikus rokonai*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Stora, Nils, 1971, *Burial Customs of the Skolt Lapps*. Folklore Fellows Communications No. 210. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Szász, Judit, 1976, "A lozsádiak egykori tánca, a lin." In *Népismereti Dolgozatok* (Bukarest: Kriterion), pp. 151-156.
- Szegfű, László, 1985, "Szent Gellért prédikációi." *Acta Historica* 82:19-30.
- Szendrey, Ákos, 1986, *A magyar néphit boszorkánya*. Budapest: Magvető.
- Szücs, Sándor, 1942, *A régi Sárrét világa*. Budapest.
- 1944, "Adatok Csuba Ferenc táltosról." *Ethnographia* LV/3-4:154-155.
- 1951, "Időért viaskodó tátosok." *Ethnographia* 62:403-409.
- 1975, "A samanizmus emléke a nagykunsági népi orvoslásban." *Alföld* 26/6:45-54.
- Tőkei, Ferenc ed., 1983, *Nomád társadalmak és államalakulatok*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Trócsányi, Zoltán, 1958, *Régi világ, furcsa világ*. Budapest: Bibliotheca.
- U. Kőhalmi, Katalin, 1972, *A steppék nomádja lóháton, fegyverben*. Budapest: Akadémiai Kiadó.



- Vargyas, Lajos, 1977, "Honfoglalás előtti keleti elemek a magyar folklórban." *Történelmi Szemle* 20:107-121.
- Vértes, Edit, 1990, *Szibériai nyelvrokonaink hitvilága*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- Visky Károly ed., 1934, *A magyarság néprajza* II. vol. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.
- Vitebsky, Piers, 1993, *Dialogues with the Dead*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Voigt Vilmos, 1976, "Der Schamanismus als ethnologisches Forschungsproblem mit besonderer Rücksicht auf den sibirischen Schamanismus," *Glaube und Inhalt. Drei Studien zur Volksüberlieferung*. Budapest, pp. 75-120.
- 1977, "Folklorisztika és störténet," in Antal Bartha et al eds., *Magyar störténeti tanulmányok*. Budapest: Akadémiai Kiadó, pp. 305-320.
- Voigt, Vilmos ed., 1989, *A táltos kanca és a libapásztorlány*. Budapest: Móra.
- Weber, Max, 1965, *The Sociology of Religion*. Trans. E. Fischoff, ed. T. Parsons. London: Methuen.
- Williams, Drid, 1979, "The Human Action Sign and Semasiology." *Dance Research Annual* 10:39-64.
- Zichy, István, 1923, "A magyarság őstörténete és műveltsége a honfoglalásig," in J. Melich, Z. Gombocz, and Gy. Németh eds., *A magyar nyelvtudomány kézikönyve*, vol. 1. no. 5. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Zhornitskaya, M.Ya., 1978, "Dances of Yakut Shaman," in V. Diószegi and M. Hoppál eds., *Shamanism in Siberia*, Budapest: Akadémiai Kiadó, pp. 299-307.

#### **Pota taltosov: Kritično ovrednotenje posvečenca v religijo in magijo**

László Kürti

Čeprav so že veliko pisali o tem, kaj sestavlja prazgodovinsko kulturo na Madžarskem in še posebej plemensko verovanje, se mnenja znanstvenikov razlikujejo. Še vedno potekajo razprave o tem, ali so madžarska plemena poznala samo šamanizem ali pa so imela kompleksno sinkretično religijo, ki je združevala elemente krščanstva, islama, tengrizma in judovstva. Da bi prispevali dodatne misli za bodoče primerjalne raziskave, bi bilo potrebno ponovno ovrednotiti, kako so se razprave o tem problemu razvijale, kaj se je dogajalo in kaj se je opustilo. V začetku 20. stoletja so potekale burne razprave med dvema madžarskima etnografskima šolama; prva je zagovarjala "evropsko" teorijo, ki poudarja predvsem evropsko kulturno poreklo, druga, ki jo imenujemo tudi "turanska hipoteza," pa je bila mnenja, da madžarski jezik in kmečka kultura vsebujeta ostaline starega azijskega izročila.

Kakršnekoli že te definicije so, ostaja dejstvo, da so šamani, čaravnice, preroki in čarodeji verski izvedenci, ki jim moči omogočajo, da med izzivanjem obstoječih vrednot prekoračijo standardne meje. Obseg tega prispevka nam ne omogoča, da bi preučili razloge za ali proti šamanistični teoriji religije v prazgodovinski dobi na Madžarskem. Namesto tega želi avtor osvetliti tiste elemente madžarske folklore, ki jih lahko povežemo z zgodovinsko pogojenimi sistemi verovanj, ki so se stopila z balkanskimi, slovanskimi, germanskimi in krščanskimi elementi (ali pa so bila morda še starejša od njih). Prav tako kot sta okultizem in spiritualizem 19. stoletja izhajala na primer iz, mesmerizma,

fiziognomike in drugih mejnih znanosti, je očitna pomembna povezava med čarovništvom zgodnjega srednjega veka in med šamanskimi praksami.

Ne glede na podobnosti ali razlike med madžarskimi arhaičnimi verovanji in azijskim šamanizmom je avtor mnenja, da v madžarski kulturi obstajajo le tista verovanja, ki se nanašajo na mnoge posvečence z nadnaravnimi močmi. Njihova imena, ki so tudi zelo povedna, so *néző* ali *látó* (videc), *javas* (zdravilec ali zdravilka), *boszorkány* (čarovnica, čarovnik), *tudós* (modrec), *garaboncias* (črnošolec), in *táltos*, tudi *tátus* ali *tátos* (*taltos*). *Táltosa* so spoznali za enega najbolj arhaičnih izvedencev za religijo. Lahko je moški ali ženska, rojen s posebnimi znamenji, kot so odvečne kosti ali dlake. Medtem ko je večina čarodejnih bitij ženskega spola, so *táltosi* v glavnem moški, in se lahko spremenijo v žrebca ali v bika in se z drugimi bojujejo za zdravje, bogastvo ali lepo vreme. *Táltos* mora tako biti rojen kot šaman, biti mora poklican za to, kar je razvidno iz legend, povedk in celo nekaterih ljudskih pesmi.

Dodatna sposobnost tega junaka z nadnaravnimi močmi je, da lahko najde skrite zaklade, kar je v evropskih magičnih praksah pogosto. Danes pa so značilnosti takega verovanja redke in jih največkrat lahko najdemo v lingvističnih in etimoloških analizah, folklornih pripovedih, legendah in magičnih dejanjih.

Na tem mestu je potrebno povedati, da v obdobju med zavzetjem Karpatske nižine in poznim srednjim vekom (800-1000 n. š.) madžarski šamanizem ni bila edina in najpomembnejša religija. Nasprotno, to je bila alternativna oblika religije in ljudskih verovanj, ki je obstajala ob ostalih religijah, kot so islam, zoroastrstvo, krščanstvo, judovstvo. Namesto da trdimo, da je ta oblika verovanja izginila, bi morali pozornost obrniti k številnim sestavinam šamanističnega svetovnega nazora, kakor tudi k praksam, ki so se stopile z bolj profanimi folklornimi in lingvističnimi oblikami vsakdanje ljudske kulture. Taki primeri so pogosti tudi v drugih delih sveta, kjer so tradicionalne verske prakse doživele podobno usodo, ko so se lokalni običaji in verovanja popolnoma utopili v velikih svetovnih religijah, obenem pa so se iz tega procesa rodili novi verski sistemi. Vendar pa je povezovanje azijskega šamanizma, madžarske religije v pradavnini, ljudskega verovanja v *táltose* in opisov *táltosov*-čarovnikov v ljudskih povedkah izredno problematično. Elementi, ki jih povezujejo z dejanji *táltosov*, so bili izbrani na slepo; drugi spet niso bili dovolj pojasnjeni. Pričujoči članek poizkuša to popraviti tako, da skuša izslediti madžarske *táltose* v madžarskem ljudskem verovanju in v magiji s pomočjo odkrivanja tistih prvin, ki bi jih bilo mogoče povezati s šamanizmom: pesem, ples in padanje v trans.

# Pastirji - čarovniki

*Mirjam Mencej*

*The article discusses the supernatural powers which - according to the beliefs of numerous peoples - certain shepherds possess. For this reason people made distinctions between those shepherds who possessed this knowledge and those who did not. According to the author, shepherds' knowledge of magic referred primarily to their power over wild animals, particularly over wolves.*

Sodeč po mnogih verovanjih, predstavah in povedkah so pastirji nekoč veljali za "posebne" ljudi. Pri mnogih ljudstvih so veljali za neke vrste čarovnike, ljudi z nadnaravnimi močmi, ki so sposobni občevati z onim svetom, bitji z drugega sveta ipd. Verovanja po vsej Evropi pa tudi pri Slovanih kažejo, da so pastirjem pripisovali posebne, *magične, čarovne sposobnosti*, tj. sposobnosti, ki so posledica povezanosti z onim svetom.

Vzhodnoslovanski kmetje so tako verjeli v "nejasno in skrivnostno moč, s pomočjo katere pastir vpliva na živino in jo rešuje pred nesrečami in nezgodami" (Maksimov, 1989: 117). Podobna verovanja so poznali tudi v Evropi. Gunda in Dömötör poročata, da imajo po madžarskem ljudskem verovanju pastirji nadnaravno moč (Gunda, 1970: 291; Dömötör, 1982: 143). Ljudje verjamejo, da ob pastirjih, ki so sposobni čaranja, živina uspeva, se ne izgublja in ne pase na prepovedanih mestih. Včasih jo varuje pastirjeva palica ali njegov pes, medtem ko je sam pastir v gostilni (Dömötör, 1982: 145). Po avstrijskih ljudskih verovanjih so pastirji veljali za "ljudi, ki znajo zdraviti, na te stare zdravilne praktike pa so včasih gledali kot na čarovniške. Pripisovali so jim posebne moči in so jih označevali kot sposobne čaranja ter jih zato zapletli celo v kazenske procese..." (Grabner, 1968: 50-51). Prav tako so bili na nemških tleh pastirji v starih časih znani po svojih nadnaravnih umetnijah (Rantasalo, 1953: 7). Magične sposobnosti so pripisovali pastirjem tudi na finskem naselitvenem območju: iz različnih poročil zlasti z vzhodnih delov finskega naselitvenega območja je mogoče razbrati, da so pastirji v starih časih veljali za mogočne čarovnike (Rantasalo, 1953: 4). V Franciji (v Berryju in nekaterih drugih območjih) so na začetku 17. stoletja živeli pastirji, ki so izvajali magične obrede, s katerimi so obvarovali živino pred volkovi - v Ardenih je mož, ki je poznal tovrstne obrede, živel še pred nekaj več kot sto leti (Sebillot, 1968: 32).

Toda zdi se, da vsi pastirji le niso imeli takih magičnih sposobnosti. Na Poljskem so se na primer, po pripovedovanju starke z Ostrowa Baranowskich, tisti pastirji, ki so znali molitev proti volkovom, s svojo živino varno vrnili s pašnikov, tistim pa, ki te molitve niso znali, je volk raztrgal oziroma zaklal živino (Kotula, 1976: 52). V Rusiji so ljudje natančno razlikovali med tistimi, ki so imeli "*znanje*", in tistimi, ki ga niso imeli. Ščepanska, ki je preučevala vlogo pastirja v obrednih dejanjih v severnoruskih vaseh v 19. stoletju in v

začetku 20. stoletja, ugotavlja, da so s poklicem pastirja povezana skrivna znanja. Do "vedočega pastirja", to je tistega, ki je poznal pastirski zagovor in dejanja oziroma je posedoval predmet z magično varovalno močjo (ti. "obhod", "otpusk", "spusk", "privod", "privada", "zapas" – prim. Ščepanska, 1986: 165; Maksimov, 1989: 118), so se ljudje iz strahu pred njegovo magično močjo in v znak priznanja njegove vrednosti kot specialista vedli s poudarjenim spoštovanjem. Poleg tega je bil deležen še vrste ugodnosti, seveda le dokler je paša potekala brez večjih izgub. Kadar pa je v čredi prišlo do večjih izgub, je lahko njegovo "znanje" zelo kmalu začelo veljati za nevaren znak čarovništva. Pri najemu pastirja so se kmetje pozanimali, če pastir pozna pastirski zagovor. Če ga je, so mu zaupali čredo, celo če je bil invalid. Ponekod "nevedočega" (to je takega, ki tega znanja ni imel) pastirja sploh niso najeli. "Vedočega" niso nikoli nagnali pred rokom, celo če so bili z njim nezadovoljni: bali so se maščevanja njegovih zaščitnikov. "Nevedočega" pa so včasih nagnali sredi leta, ne da bi mu plačali. Vedoči je dobil tudi višjo plačo, dodatne nagrade, živel je na domu najemnika, tam dobil tudi obleko, bil je preskrbljen na starost. Na prihod vedočega so se pripravljali kot na praznik: pripravili so mu svežo posteljo itd., medtem ko so prihod nevedočega pastirja doživljali kot breme, skrb. V vasi je bil deležen velikega spoštovanja, medtem ko je bil pastir brez magičnega znanja človek na socialnem dnu. Pastirski obredi so namreč učinkovali, delovali samo, če jih je izvajal pastir, "ki ve", obvlada magične veščine. "Znanje" pa ni pomenilo le poznavanja pravil izvršitve obreda, kajti vse to je neredko opazovala cela vas - pastir je poznal tudi *smisel* ritualnih predmetov, gibanja, besed, in prav ta smisel je veljal za skrivnega (Ščepanska, 1990: 18-24; prim. tudi Guljajeva, 1986: 175). Zgodba iz arhangelskega okraja v Rusiji potrjuje, da je to znanje veljalo za skrivno: ko pastir dovoli miličniku, da zaigra na njegovo piščal, "v kateri je bil otpusk", tj. znanje, ga gozdni duh Lešji kaznuje tako, da mu odtrga glavo (Rejli, 1989: 189, št. 3).

Tudi v Prusiji, med Nemci na Poljskem, je bilo "znanje" zelo pomembno: obredno dejanje ob prvem odgonu živine je navadno izvršil pastir, na njegovo mesto pa je lahko stopila tudi njegova žena ali katerakoli "vedoča" oseba. Posebno vedenje ali nadnaravne moči so bile predpogoj za uspešnost magičnega ravnanja (Riemann, 1974: 134-135).

Kako pa je pastir prišel do tega znanja? Maksimov, Guljajeva (1986: 178-188), Ščepanska govorijo o znanju (ti. *spusku, otpusku, obhodu...*), ki ga imajo vedoči pastirji, tudi Riemann govori o "znanju", "vedoči" osebi. Pri tem znanju ne gre za izkušnje pri pastirjevanju, ampak za znanje, ki ga človek dobi, prejme, ki ga torej ima ali ne. To znanje se je včasih prenašalo - najpogosteje je ne več dejavni ruski pastir to znanje na koncu svojega življenja prodal drugim pastirjem (Ščepanska, 1990: 16) ali pa so ga pastirji dobili od čarovnikov in zdravilcev (Guljajeva, 1986: 178).

Ruska beseda "spusk" ali tudi "otpusk", s katero so pogosto označevali to znanje, ima isti koren kot glagol *spuskat', otpuskat'* v pomenu "spuščati, pošiljati, izpuščati, odpuščati". Pomen te besede nakazuje neko znanje, v katerem je vsebovano več kot le posedovanje in razumevanje smisla navodil za obredna dejanja in zagovore ob prvi paši. Glede na mnoge pripovedi o tem, da znajo pastirji "spuščati, pošiljati" volkove nad ovce (a jih hkrati tudi pregnati in jim zapreti gobce), bi morda lahko domnevali, da je glavni element njihovega "znanja" v resnici znanje "spuščanja volkov" oziroma oblast, moč, ki jo imajo pastirji nad volkovi in drugimi zvermi.

Na taka verovanja o sposobnostih pastirjev, da imajo moč nad volkovi in drugimi divjimi zvermi, lahko naletimo zelo pogosto. Tako so po koroškem prepričanju pastirji<sup>1</sup> očitno znali pošiljati volkove nad čredo (Möderndorfer, 1934: 26-27) - in prav to znanje je

veljalo za skrivno. Kot pravi stari pastir mlajšemu kolegu (po pripovedi informatorja Ivana Jelena iz Mežice Möderndorferju): *“Greh je natančno povedati, kako se more poslati volk nazaj, še večji greh pa bi bilo povedati, kako se volk pošlje. Tega ti tudi vedeti ni treba, kajti razen mene ve to sedaj samo še en pastir, ki bo kmalu umrl.”* (Möderndorfer, 1934: 26).

Luka Liebnik iz Mežice je pripovedoval o tem celo zgodbo:

*“Pastir Ožbolt v Globasnici je bil v hudi jezi s tovarišem Šlepetinovim Jakobom. Da bi se maščeval nad njim, mu je poslal volka nad čredo. Volk ni bil posebno nevaren, ker je bil napravljen iz papirja, bolj nevarni so namreč oni, ki so napravljeni iz cunj. Toda ta volk ni mogel napraviti Ožboltovi čredi škode, ker je pritekel k nji baš ob dvanajsti uri. Preden je ura odbila dvanajst, je še mislil hlastniti po ovci, a že je bilo prepozno in ni mogel več zapreti gobca, z odprtim gobcem pa ni mogel strgati niti jagnjeta. Jakob je znal volka poslati nazaj in je to tudi napravil. Prelomil je brezovo metlo in jo nanovo zavezal in volk je tekel nazaj nad Ožboltovo čredo in pomoril dvanajst ovac.”* (Möderndorfer, 1934: 27; prim. tudi Möderndorfer, Ovce so zadelali, 1957: 111-112)

Podobno bi lahko domnevali tudi iz pripovedi, zapisane na Javorju. Tam je menda *“nekoč živel pastir, ki je vsako jutro gnal svojo čredo v planino in se do večera ni zmenil za njo ter delal ves dan coklje. Tedaj je bilo še mnogo volkov, a niti ene ovce mu niso zveri raztrgale. Nekdaj je videl neki drugi pastir, kako so prišli trije volkovi med čredo, počenili sredi črede, vihali nosove, a se niso dotaknili prav nobene ovce. Pastir, ki je to videl, je potem pripovedoval, kako velik čarovnik da je pastir, ki coklje dela...”* (Möderndorfer, 1934: 26). V nadaljevanju pripovedovalec sicer dodaja še svoje mnenje, namreč da v resnici ni bil noben čarovnik in razlaga magični postopek, s katerim je “zadelal ovce”.

Znana je tudi finska pripoved o tem, kako je nekoč v Ingermanlandu na zadnji pašni dan jeseni izginila žival. Ko so jo šli iskat, sta bila ob njej dva volkova, ki pa ji nista storila nič hudega. Pastir je pojasnil, da si volkovi, dokler on živine še ni nehal varovati, tej niso upali nič storiti, ampak so čakali, da jim da dovoljenje (Rantasalo, 1953: 4). Pripoved estonskega ljudstva kaže, da so bile tudi tam znane nadnaravne sposobnosti pastirjev: ko je živina na paši legla k počitku, je isto storil tudi pastir. Takrat je prišel med živino volk, sedel tam, toda ni ji storil nič hudega. To je videl hlapec, ki je tedaj hodil po gozdu, in je okaral pastirja, češ da je spal, medtem ko se je med živino potikal volk. Tedaj je volk planil in pograbil psa tega hlapca. Ker ga je s tem še bolj razjezil, je hlapec zagrozil, da bo pastirja odpustil, vendar je grožnjo umaknil, ko mu je ta obljubil, da mu bo vrnil psa. V resnici je po treh dneh pes pritekel domov (Rantasalo, 1953: 6-7).

Na avstrijskem Štajerskem je nekega človeka iz Lassinga leta 1651 sosed obtožil, da je sposoben ukrotiti divje živali in da se sam lahko spremeni vanje. Ta je med mučenjem tudi res priznal, da pozna izrek, s pomočjo katerega ukroti živali:

*“St. Peter mit dem heyligen Himmelsschliessl versperr dem Holzhundt (Wolf) unde dem wilden Braitschedl (Bär), Zant (Zähne) und Trampen (Füsse) und dem Lux Zant und Schlund.”* (Ilwof, 1897: 247)

Sveti Peter s svetim nebeškim ključem, zapri gozdnemu psu (volku) in divjemu medvedu zobe in noge in risu zobe in žrelo.

<sup>1</sup> Po ruskem in huculskem verovanju lahko pošiljajo volkove nad ovce oziroma hišo tudi čarovniki in čarovnice (ti. kolduni, vedme) (Gura, 1997: 129).

Iz tega zapisa sicer ne izvemo, ali je bil človek, ki je povedal ta izrek, pastir. Vendar pa so take blagoslove, ki jih Grabnerjeva imenuje "martinovi blagoslovi" (prim. Grabner, 1968), saj so jih pogosto izrekli na zadnji dan paše na martinovo, izgovarjali prav pastirji, ki so tedaj (a tudi ob nekaterih drugih zimskih praznikih) hodili po hišah in izrekli ta blagoslov.

V vasi Waltersdorf so našli celo zapis iz leta 1597, ki je pastirjem določal, da je njihova dolžnost med drugim tudi zagovoriti volkove (Grabner, 1968: 31).

Podobne blagoslove, s katerimi so pastirji "zaklepali gobce volkovom in drugim divjim zverem" (zlasti na dan prvega odгона živine na pašo), so poznali tudi vsi vzhodni Slovani, pa tudi Poljaki in Bolgari. Kot primer si oglejmo beloruskega in poljskega:

*"Святой Юрый-Ягорый, ня распускай своихъ псовъ - хортовъ. Я свою скоцину заговарую, засцерагаю, колодзьдземъ, ошлотьцемъ закидаю, зялѣзнымъ тыхомъ заграджую, зялѣзными замками зубы, мяпы имъ замыкаю, на синя мѡра золотыя ключи закидаю. Якъ съ синяго мора ключовъ ня достаць, такъ мое скоцинки псамъ - хортамъ ня ўзяць (...)"* (vendarska okolica, mogiljovski okraj) (Romanov, 1891: 47, ѡт. 173).

Sveti Jurij-Jagorij, ne razpusti svojih psov - hrtov. Jaz svojo živino zagovarjam, s kladami založim, z železno ograjo zgradim, z železnimi ključavnicami jim zobe, gobce zaprem, v sinje morje zlate ključe vržem. Tako kot s sinjega morja ni mogoče dobiti ključev, tako moje živine psi - hrti ne bodo dobili.

*"(...) Święty Mikołaju, weź kluczyki z raju,  
Pozamykaj wściekłego psa, wilka leśnego!  
Aby ni miał mocy do cielątek, do bydlatek -  
Krwie chlapać, skóry drapać,  
Kości po lesie roznosić(...)"*

(Kotula, 1976: 69, prim. tudi s. 265, 309, 311, 373, 387, 440-441, 486).

Sveti Nikolaj, vzemi ključke od raja,  
Pozapri steklega psa, volka gozdnega!  
Da bi ne imel moči do teličkov, do živinice -  
Krvni lokati, kože praskati  
Kosti po gozdu raznašati (...)

Tako lahko razumemo, zakaj "vedočega" ruskega pastirja, tudi če mu volk poje veliko živali, nikoli ne našenejo pred iztekom pašnega leta (v nasprotju z nevedočimi!). Pastir bi iz maščevanja namreč lahko spustil volkove nad črede. V takih primerih pa ga navadno obtožijo sodelovanja z gozdnim duhom Lešjim. Skorajda povsod v severnoruskih vaseh so namreč verjeli, da za "močjo", "znanjem", stoji podpora nadnaravnega bitja. To je bilo lahko, kot pravi Ščepanska, bitje "božanskega" porekla (sv. Jurij, ponekod sv. Vasilij, sv. Vlasij, sv. Nikolaj...), lahko pa predstavnik nečiste sile (gozdni duh Lešji...). Pravili so, da je prav v tem znanju "Lešji", "čarovništvo". "Lešji", "moč", "znanje" so bili termini, ki so označevali poseben status pastirja. Tako so opredeljevali to, v čemer so videli razliko med pastirjem in drugimi, njegove posebne sposobnosti, hkrati s tem pa tudi svoj poseben odnos do njega. Do človeka, ki je povezan z Lešjim, se je bilo potrebno ustrezno obnašati

(Ščepanska, 1990: 20). Guljajeva navaja pripoved, ki govori o tem, kako pastir potem, ko dobi znanje, opolnoči odide v gozd, sede na štor, se upre z nogami vanj in zakriči: Delavci, pridite! Tedaj priteče dvanajst hudičkov z rdečimi lasmi in rdečimi pasovi in se z njim pogajajo za plačilo. Guljajeva tudi piše, da ljudje verjamejo, da "vedoči" pastir lahko sam govori z gospodarjem gozda (Guljajeva, 1986: 178-179). Maksimov pa je zapisal, da so znanje ("spusk") po prepričanju ljudi pastirji dobili od *Lešjega*, gozdnega duha (Maksimov, leto neznano, del 18: 5).

Tudi iz mnogih ruskih povedk je mogoče zaslediti, da pastirju pomaga pasti živino prav gozdni duh Lešji (Civ'jan, 1995: 336-367), enako govorijo tudi zapisana verovanja (Maksimov, 1989: 117). V severnoruskih vaseh so bili prepričani, da vsi "vedoči" pastirji občujejo z Lešjim in mu z darovi (kravami, ovcami, mlekom ali substituti) pred prvim odgonom živine plačujejo za pomoč pri paši živine. Če je pastir pasel s pomočjo palice, so bili prepričani, da na njej sedi Lešji ipd. (Ščepanska, 1990: 20-24). Pastir, ki je izvedel obhod, je bil po tradicionalnem mnenju povezan z nečisto silo, Lešjim (Ščepanska, 1986: 166). Pastirji, ki "se poznajo z Lešjim", po ljudskem verovanju sploh ne pasejo živine, pač pa jim jo pase on (Afanasjev, 1994: 711). Tako je menda neki pastir spustil na pašnik udomačenega zajca, prepričan, da je to spremenjen Lešji - pomočnik. Ko ga je neka starka vprašala, zakaj ne gre za kravami, ji je odgovoril: "*Zame pase zajec (tj. Lešji)!*" (Ščepanska, 1986: 169). Toda pri dogovoru z Lešjim se je bilo potrebno strogo držati predpisov, sicer je bil Lešji neusmiljen: pastirja, ki mu Lešji celo leto pase krave, ta oslepi, ko naredi le korak dlje od meje, ki mu jo je postavil (Rejli, 1989: 190, št. 4), drugega pastirja, ki mu je na pisk piščali vedno prignal živino skupaj, je pretepel do smrti, ko je ta nekoč zapiskal na to piščal v mestu (Rejli, 1989: 191, št. 6) itd.

Tudi mnoge finske pripovedi o pastirjih razkrivajo prepričanje, da zares dober pastir *pase s pomočjo bajnega bitja* - gozdnega duha (Rantasalo, 1953: 4). Finske pripovedi govorijo o sposobnosti pastirjev, da s pomočjo skrivnostnih duhov varujejo svojo živino; ta tip pripovedi najdemo pod številko D 284 (Jauhainen, 1998: 143). O pastirjih južnonemških alpskih predgorij pripovedujejo tamkajšnje ljudske pripovedke, da so po odgonu živine na planine spomladi skrb za svojo živino zaupali divjemu možu. Temu so na določen kamen nosili hrano, saj ni prihajal v zavetišče, in verjeli so, da prav zato živalim nikoli ni bila storjena nobena škoda (Rantasalo, 1953: 7).

Prav tako so v Vienan-Kareliji verjeli, da lahko pastir prepove medvedom, da bi se dotaknili živali, ne da bi bil on sam pri tem prisoten. Od tam izvirajo številne pripovedi o pastirju, ki so mu služili skrivnostni gozdni duhovi: vse, kar je bilo pastirju potrebno storiti, je bilo, da je svojo čredo gnal v gozd in jo zvečer od tam spet prignal nazaj. Za drugega pastirja, ki je imel ogromno čredo, so ljudje verjeli, da mu pomagajo "gozdni možje" in ni mu bilo treba storiti drugega, kot da je živino pripeljal na konec vaške poti, kjer je odvrzel vso svojo pastirsko opremo. Ko se je zvečer vrnil na isto mesto in trikrat zapihal v svoj rog, so se tam pojavili gonjači živine in tedaj se je moral, ne da bi se ozrl, napotiti domov, živina pa mu je pri tem sledila. Le na večer zadnjega pašnega dne je moral sam oditi po živino v gozd in zbrati tudi vse svoje priprave, ki jih je tam pustil. Če bi se tedaj, ko je živina zapuščala gozd, ozrl, bi "duhovi", ki so zganjali živino skupaj, izginili, živina pa bi podivjala in stekla nazaj v gozd. Ena žival pa se je vsako poletje v gozdu izgubila in menili so, "da ta mora izginiti, ker je bila do neke mere že vnaprej obljubljen". V vzhodni Kareliji se tudi spominjajo pastirjev, ki so znali sami priklicati gozdnega duha, da bi varoval njihovo čredo (Rantasalo, 1953: 5).

Zahodnofinska pripoved govori o pastirju, ki je ves dan ležal na griču in je pustil, da so njegovi nevidni pomočniki skrbeli za odgon živine v gozd in za prigon domov. Ko je potem kmet, sit lenobe svojega pastirja, tega odpustil in sam gnal krave v gozd, je takoj prišel volk in eno raztrgal. Tudi na švedsko govorečem območju Pohjanmaa poznajo tak dogovor med pastirjem in gozdnim duhom. Če se pastir pravilno obnaša, mu gozdni duh pomaga in žene zvečer krave domov (Rantasalo, 1953: 6).

Na podlagi mnogih povedk in zapisov o verovanjih lahko torej domnevamo, da pastirjevo znanje paše, ki se seveda v bistveni meri nanaša na obrambo živine pred nevarnostmi, tj. volkovi in drugimi zvermi – po prepričanju ljudi – prihaja pravzaprav od bajnih bitij, se pravi z območja onstranstva oz. preddverja tega sveta (ti. tujega sveta), s katerim pastir občuje. Vsi ti gozdni duhovi so povezani z onim svetom, ruski gozdni duh pa naj bi bil po hipotezi Uspenskega celo ena od manifestacij slovanskega boga onega sveta Velesa / Volosa (prim. Uspenski, 1982: 86-87). Tudi po finskem verovanju so duhovi gozda (ki naj bi pastirjem pomagali pri paši) sodili v podzemski svet mrtvih (Rantasalo, 1945: 50).

Prav tako se v mnogih slovenskih povedkah jasno kaže motiv *povezanosti pastirja z nekim drugim svetom*, v katerem živijo mnoga bajna bitja, ki pastirju pogosto pomagajo, včasih pa so zanj tudi nevarna. Veliko pogostejše kot drugi ljudje naletijo na vile, škrate, divje žene, nečiste mrtvece, žal žene, povodne može in druga bajna bitja prav pastirji. Vprašanje, ali se z njimi srečuje tako pogosto prav pastir morda zato, ker z živino odhaja od doma, na območja, kjer taka bajna bitja navadno živijo (gozd, travnik), ali zato, ker naj bi imel nadnaravne sposobnosti, ali so mu začeli pripisovati sposobnost občevanja z nekim drugim, neznanim svetom prav zaradi tega, ker je odhajal na območja, kjer živi največ takih bitij, ali pa lahko morda najdemo še drug razlog, je pravzaprav irelevantno. Dejstvo je, da je vendarle najpogostejše prav pastir tisti, ki srečuje ta bitja. Tako npr. v mnogih slovenskih povedkah srečuje *vile* oz. njihove otroke (Vile v Gozdniku, Divja jaga 1994: 11-12; Vilin klobčič, Tomažič, 1990: 20-23; Vile in kmetove krave, Tomažič, 1990: 28-30; Kelemina, 1997 (1930): 156, št. 128; 209, št. 192/ IV.). Te mu v zahvalo za dobro dejanje včasih podarijo živino (Divja jaga, Pastirček, 1994: 10-11), moč - kot na primer Petru Klepcu in bikcu Markcu (Divja jaga, Peter Klepec, 1994: 33-35; Slovenske narodne pripovedke, O bikcu Markcu, 1981: 32-46), zlato (Kelemina, 1997 (1930): 242-243; št. 218) itd. Včasih imajo stike tudi s *škrati* (Divja jaga, Škratek, 1994: 25; Kelemina, 1997 (1930): 143, št. 115/V.; 144, št. 116/II.; 151, št. 122/II., 152, št. 124/I.), ki celo pasejo namesto njih (Divja jaga, Škrat na Solčavski planini, 1994: 24-25); z *rojenicami*, ki molzejo mleko pastirjevih krav, jih ljubijo in jim tudi najbolj zaupajo – ko so se začele ljudem izogibati, jim le še pastir lahko nosi hrano (Kelemina, 1997 (1930): 162, št. 135; 169, št. 139, 140); *žal ženami*, ki pastirjem blagoslavljuje črede, skrbijo za to, da ima živina veliko mleka, včasih pa pastirje tudi lovijo in jih zapirajo, da bi se "grele pri njih" (Kelemina, 1997 (1930): 170, št. 141; 170-171, št. 142; 172, št. 144); *belimi ženami*, ki učijo pastirje spoznavati zdravilna zelišča in skrbijo za dobro travo za pašo (Kelemina, 1997 (1930): 68, št. 22); pa tudi s *Pehtro*, "kraljico belih žen", ki v zahvalo za lan pastiricam blagoslavlja črede (Kelemina, 1997 (1930): 93-94, št. 57), z *gorskimi deklicami*, ki so pomagale pastirjem in katerih bivališče so očitno poznali le pastirji, a so ga nato izdali ljudem (Kelemina, 1997 (1930): 237, št. 214/II.) ter z *divjimi/črnimi ženami*, ki jim kradejo živali, a jih, ko jih pojedjo, vrnejo spet žive in zdrave (Kelemina, 1997 (1930): 160, št. 132).



Pastir srečuje tudi druge mitične oziroma pravljичne ali čarovne osebe - *povodnega moža* (Vodovnik ugrabi pastiričko, Tomažič, 1990: 31-42; Kelemina, 1997 (1930): 188-189, št. 159; 190-191, št. 162; 191-192, št. 164; 192, št. 165); *krivopete*, ki pastirje ugrabljajo (Kelemina, 1997 (1930), 174, št. 145/III.); *movje* - duše nekrščenih otrok, ki jih lahko pastirji rešijo (Kelemina, 1997 (1930): 121, št. 89/V.); *Čateža* - pol človeka pol kozla ("samega peklenskega hudiča"), ki pastirje obdaruje z jagodami, malinami in šibami (Kelemina, 1997 (1930): 145-146, št. 118/I., II.); *velikana* (Kelemina, 1997 (1930): 197, št. 172; 200, št. 179; Velikan Volvel, Tomažič, 1990: 92-102); *zmaja*, ki davi pastirje in črede (Kelemina, 1997 (1930): 199-200, št. 178/II.); *čarovnično hči* (Divja jaga, Pastirček in čarovnikova hči, 1994: 93-98; Slovenske narodne pripovedke, 1981: 138-145) itd. Pastir ima tudi nadnaravne sposobnosti: moč, da *reši prekletstva* zaklete sestre (Začarana kača, Tomažič, 1990: 181-184), sposobnost, da razdeli vodo pred seboj in hodi po suhem, medtem ko se morajo drugi peljati s čolnom (Od pastirja, Kropelj, 1995: 236, št. 81). Tudi pripovedi pastirjev z Velike planine govorijo o mnogih stikih pastirjev z bajnimi bitji: divjimi možmi, babami čarovnicami, belimi deklicami, škrtati... (prim. Cevc, 1972: 55-60).

V slovenskih povedkah ima pastir tudi neposreden *stik z drugim svetom*: v povedki Na drevesu brez imena se pastir izkaže za edinega, ki je splezal na to drevo in prišel na drugi svet (Divja jaga, Na drevesu brez imena, 1994: 99-106). V povedki Čudno drevo pa šele pastirjevi pripomočki omogočijo "gospodu iz tujih krajev", da spleza na tako drevo (Slovenske narodne pripovedke, 1981: 66-71).

Pastirjev stik z drugim svetom (tu očitno s krščansko obarvanimi nebesi) se kaže tudi v povedki iz Beltincev, kjer se pastir sreča s starim gospodom, ki mu naroči, naj pase njegove ovce, hkrati pa mu izroči škatlico, ki naj jo napolni s tem, kar bodo ovce jedle in pile. Ko pridejo ovce na travnik, ki leži prek potoka (voda se tu očitno kaže kot meja med svetovoma), se spremene v angele, starec pa v Boga (Möderndorfer, 1946: 100-108).

T. Civjanova, ki je raziskovala vlogo pastirja v ruski povedki, prav tako ugotavlja, da se v njej pogosto kaže zveza pastirja z drugim svetom. Pot pastirja večkrat vodi na drugi svet in s tem potrjuje sakralno zaznamovanost tako poti kot potnika; njegovo pojavljanje na območju gozda neredko kaže na oddaljenost, konec, mejo med tem in onim svetom. To gibanje se kaže v ruskih povedkah tudi kot pogoj za pridobitev informacij, zlasti od živali in nadnaravnih bitij, ki jih nato preda ljudem. Pastir je tako pogosto tisti, ki ve več kot drugi, ki ve tisto, česar drugi ne vedo, ki nastopa v vlogi informatorja, kar kaže na njegovo zvezo s sfero magije (Civ'jan, 1995: 336-367).

Ta pomoč nadnaravnih bitij pastirju pa se morda razkriva tudi v uporabi nekaterih rekvizitov, ki jih pri paši uporabljajo pastirji.

V Rusiji na primer verjamejo, da na pastirjevi *palici*<sup>2</sup>, če pastir pase s palico, sedi Lešji in mu pomaga pasti (Ščepanska, 1990: 20). Tudi v slovenski povedki sem zasledila podatek, da pastirjem šibe podarja Čatež - "pol človek pol kozel - sam peklenski hudič" (prim. Kelemina, 1997 (1930): 146, št. 118/II). Zdi se, da lahko isto predstavo zaslutimo iz madžarskih in pruskih verovanj: po verovanju Madžarov pastirjeva palica sama čuva živino, medtem ko je ta v gostilni. Tudi v vzhodni Prusiji so pripovedovali o pastirjih, ki so svojo čredo pustili samo, potem ko so zapičili palico v tla sredi črede (Rantasalo, 1953: 7). V francoskih zagovorih pa se pastirji obračajo na sv. Genovefo Pariško s prošnjami, da bi

<sup>2</sup> Tu bi lahko našli paralele s čarovniško palico, v kateri naj bi bil sedež duha prednika (prim. Kropelj, 1999).

jim podarila svojo pastirsko palico, zaradi katere se noben volk ne bi upal približati čredi (Eberman, 1914: 145).

Ponekod je ta predmet *rog*. Kadar je pastir v Vienan-Kareliji zapihal na svoj rog, so verjeli, da mu "gonjači živine" sami zberejo živino skupaj, on pa lahko odide domov (pri tem se ni smel obrniti) in živina mu bo sledila do doma. Tudi v Rusiji so verjeli, da je, če je imel pastir glasbeni inštrument, Lešji pomagal pasti pastirju oziroma je deloval prav prek tega inštrumenta (Finčenko, 1992: 88; Ščepanska, 1990: 20).

V severnoruskih vaseh je bila po mnenju kmetov celo v pokanju *biča*, če je bilo pastirjevo glavno sredstvo bič, zaklenjena magična moč (Ščepanska, 1990: 20). Toda bič so pripisovali tudi gozdnemu duhu Lešjemu: v smolenski guberniji se na primer izogibajo srečati v gozdu Lešjega in njegov bič, za katerega sledove imajo brazde na vrhovih gob in trav, ki so jih pustili polži (Dobrovol'ski, 1908: 9).

Včasih se zdi, da ti predmeti že s svojo obliko kažejo dodatno zvezo z onstranstvom oziroma bitji, ki so predstavniki drugega sveta. Tako so na primer hudiča – predstavnika onega sveta par excellence, v nekaterih slovanskih jezikih imenovali "Kriv", pomen besede "kriv" pa se je v slovanskih jezikih po mnenju Tolstojeve nanašal na nečisti čas in nečiste moči (Tolstaja, 1998: 220). Mnogi rekviziti, ki jih uporabljajo pastirji, so namreč dobesedno *krivi*: palica, ki jo uporablja pastir, je – sodeč po mnogih likovnih in pesniških upodobitvah – kriva. Tako poje Gregorčič v, sedaj že ljudski, pesmi Veseli pastir: "*Zakrivljeno palico v roki...*". Na severu Rusije je pastir uporabljal palico okrogle ali rahlo ukrivljene oblike, včasih pa tako z ukrivljenim ročajem, podobnim kljuki (Finčenko, 1992: 78). Enako je s pihalnimi instrumenti: rog je inštrument, ki je zakrivljene oblike (na koncu se razširi, ukrivi). Prav tako se bič ob uporabi (pokanju, udarjanju z njim) ukrivlja. Znano je namreč, da ljudje krivim predmetom, kot so na primer kljuka, grebljica, kriva palica, pogosto pripisujejo mitični pomen (Tolstaja, 1998: 226).

Če sklenemo, lahko po zbranem gradivu torej vidimo, da je pastirjevo "znanje" (katerega najpomembnejši vidik je bil, kot se zdi, prav pastirjeva oblast, moč nad volkovi in divjimi zvermi oziroma njegova sposobnost zapirati gobce volkovom in drugim zverem ali jih tudi pošiljati nad živino), prihajalo pravzaprav z onega sveta, od oz. prek bitij, ki so pripadala drugemu svetu. Včasih so ta bitja celo sama pasla živino namesto pastirja in jo varovala pred volkovi, včasih je pastir pasel z njihovo pomočjo - v nekaterih primerih se je njihova moč, kot se zdi, kazala tudi v izbiri rekvizita, s katerim je pastir pasel. Vprašanje, kako oziroma na kakšen način je pastir prišel do svojih moči, ostaja sicer še odprto - v tem članku se v to ne bom spuščala<sup>3</sup>. Naj na tem mestu le opozorim na to, da obstajajo indici, na podlagi katerih lahko domnevamo (vendar pa ne moremo dlje od spekulacij, saj trdnih dokazov za to seveda ni mogoče več najti), da so pastirji nekoč poznali neke iniciacijske rituale, ki so bili povezani z začetkom pastirskega letnega ciklusa in z izročilom o volčjem pastirju, ki je s pomočjo teh ritualov prejel "znanje paše".

<sup>3</sup> Več o tem sem pisala v svoji doktorski nalogi o volčjem pastirju – prim. Mencej, 1999.

**Literatura**

- AFANAS'EV, АФАНАСЬЕВ А., 1994 (1865): *Поэтические воззрения Славян на природу* I., Moskva
- CEVC Anton, 1972: *Velika planina, življenje, delo in izročilo pastirjev*, Ljubljana
- CIV'JAN, ЦИВЬЯН Т. Б., 1995: Из восточнославянского пастушеского текста: пастух в русской сказке, *Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы*, Moskva, str. 336-367
- DIVJA JAGA, SLOVENSKA LJUDSKA PRIPOVED (urednik Franček Bohanec), 1994
- DOBROVOL'SKIJ, ДОБРОВОЛЬСКИЙ В. Н., 1908: "Егорьевъ день" въ Смоленской губернии, *Живая старина*, leto XVII., б. II., knjiga 66, S. - Peterburg, str. 150-154
- DÖMÖTÖR Tekla, 1982: *Volksglaube und Aberglaube der Ungarn*, Budapest
- EBERMANN O., 1914: Le Médecin des Pauvres, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XXIV., Berlin, str. 134-162
- FINČENKO, ФИНЧЕНКО А. Е., 1992: Пастушеские орудия труда, *Из культурного наследия народов Восточной Европы*, Sankt Peterburg, str. 78-91
- GRABNER Elfriede, 1968: *Martinisegen und Martinigerte in Österreich*, Ein Betrag zur Hirtenvolkskunde des Südostalpenraumes, Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland, Heft 39 (Kulturwissenschaften, Heft 14), Eisenstadt
- GUGITZ Gustav 1950: *Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs*, Studien zur Volkskunde II., Wien
- GULJAEVA, ГУЛЯЕВА Л. П., 1986: Пастушеская обрядность на р. Паше (традиция и современность), *Русский Север*, Leningrad, str. 172-180
- GUNDA Béla 1970: Magical Watching of the Flock in the Great Hungarian Plain, *Folklore* Vol. 81, London, str. 286-291
- GURA, A. B., 1997: Символика животных в славянской народной традиции, Moskva
- ILWOF Franz, 1879: Hexenwesen und Aberglauben in Steiermark, Ehedem und jetzt, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* VII., Berlin, str. 244-254
- JAUHAINEN Marjatta, 1998: The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates, *FF Communications* 267, Helsinki
- KELEMINA Jakob, 1998 (1930): *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom*, Bilje
- KOTULA Franciszek 1976: *Znaki przeszłości*, Warszawa
- KROPEJ Monika, 1995: *Pravljica in stvarnost*, Ljubljana
- KROPEJ Monika, 1999: Magic as Reflected in Folk Tradition and the Popular Healing Today, referat, predstavljen na konferenci Demons, Witches, Spirits, Popular Mythology and Christian Demonology, Budimpešta 7.-9. oktober 1999
- MAKSIMOV, МАКСИМОВ С. В., leto neznano: *Собрание сочинений*, Томъ 17, Крестная сила. - Разказы изъ истории старообрядчества, Томъ 18, Нечистая сила. - Невѣдомая сила, S. - Peterburg
- MAKSIMOV, МАКСИМОВ Сергей, 1989: *Нечистая, Неведомая и крестная сила*, Moskva
- MENCEJ Mirjam, 1999: *Mitološka oseba "volčji pastir" pri Slovanih*, Doktorska naloga, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Ljubljana
- MÖDERNDORFER Vinko, 1934: *Narodno blago koroških Slovencev*, Maribor
- MÖDERNDORFER Vinko, 1946: *Koroške narodne pripovedke*, Ljubljana

- MÖDERNDORFER Vinko, 1957: *Koroške pripovedke*, Ljubljana
- RANTASALO, A.V. 1945: Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen I., *FF Communications* No. 134, Helsinki, str. 1-129
- RANTASALO, A.V. 1953: Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen III., *FF Communications* No. 143, Helsinki, str. 1-245
- REJLI, РЕЙЛИ М. В., 1989: Былички и поверья об “отпуске” пастуха (по материалам архангельской области), *Русский фольклор XXV.*, Leningrad, str. 187-192
- RIEMANN Erhard, 1974: Der Viehaustrieb im ost- und westpreußischen Mahlzeiten- und Speisensystem, *Jahrbuch für Ostdeutsche Volkskunde*, Band 17, Marburg - Lahn, str. 108-139
- ROMANOV, РОМАНОВЪ Е. Р., 1891: *Бѣлорусскій сборникъ, Заговоры, апокрифы и духовные стихи*, Vitebsk
- SCHMIDT, Leopold, 1955: Die Martinisegen der burgenländischen Hirten, *Burgenländische Heimatblätter*, 17. Jg., Heft I., Eisenstadt, str. 11-33
- SEBILLOT, Paul-Yves, 1968: *Le Folklore de France, La faune et la flore*, III. del, Paris
- SLOVENSKE NARODNE PRIPOVEDKE (urednik Alojzij Bolhar), 1981
- ŠČEPANSKA, ЩЕПАНСКАЯ Т.Б., 1990: Неземледелец в земледельческой деревне: Обрядовое поведение (севернорусская зона, XIX-начало XX.в.), *Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX. - начала XX.в.*, I., Moskva, str. 5-81
- TOLSTAJA, ТОЛСТАЯ Светлана Михайловна, 1998: Культурная семантика слав. \*kriv, *Слово и культура*, Том II., Москва, str. 215-229
- TOMAŽIČ Jože, 1990: *Pohorske bajke*, Celje
- USPENSKIJ, УСПЕНСКИЙ Б. А., 1982: *Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)*, Moskva

### Shepherds - Sorcerers

*Mirjam Mencej*

In this article the author discusses the magic and supernatural powers which people have attributed to shepherds. It is evident from certain accounts that not all shepherds had these powers, but that people made strong distinctions between those shepherds who did possess “knowledge” and those who did not. It seems that this knowledge is related primarily to power of the shepherds over wild animals, particularly over wolves. For example, shepherds were capable of letting wolves loose among livestock or of protecting livestock from wolves. According to beliefs and literary folklore, shepherds were considered to have the ability to communicate with the other world and with mythological creatures, representatives of the other world; it also seems that shepherds’ power over wolves stems from these representatives of the other world or from shepherds’ contact with the other world.

## Светът на демоните в слово и образ

Ивета Тодорова-Пургова

*The author analyzes the historical changes of human notions and perceptions about demonic creatures from ancient times till the present days. The world of demons has always been "densly populated", although one sort of its "inhabitants" could be replaced with another or could be described in another way by different generations in different historical periods. It is stressed that people believe in demons even today, although "modern" demons can have a quite different appearance and different kinds of activities, especially in big cities.*

(И казваше му Исус: Излез от човека, душо нечиста.) И после Исус го попита: как ти е името? А той му каза: Легеон ми е името; защото сме мнозина.

*Марко 5: 8, 9*

Светът на демоните винаги е бил пренаселен, макар че видът и характерът на неговите "жители" се е променял в историческото време на човечеството. Някога повечето от тях са били богове, но рядко са били възприемани само в позитивен смисъл. Представата за противоречивата им двойствена природа е мотивирала човешката активност едновременно в две посоки - да изрази почит и благодарност за оказаната помощ и да предпази неразумните от зловредни влияния.

След установяването и разпространението на монотеистичните религии, в писмените интерпретации на Свещените книги трайно се закрепостява мястото на демоните. Независимо от техния произход, същност и функции, те се възприемат като антагонисти на Бога, доколкото се свързват само с дявола и неговите безкрайни превъплъщения. Именно затова те се определят като "низши" и вече изразяването на почит е не само ненужно, но и еретично. Наличието на демоните не се оспорва, но отношението към тях в официалната богословска литература е еднозначно - пледира се за предпазване от тяхното влияние върху човека и се коментират различни начини за прогонването им. Доказателствата за тяхното съществуване се извеждат от самия библейски текст (срв. Марко 7: 24-30; 9: 17-29), а влиянието им върху хората се търси в нежелателните промени, които се наблюдават у конкретни индивиди. Тези промени засягат както физическото им състояние (придобиване на свръхестествени сили, епилептични припадъци, замъгляване на съзнанието, нечувствителност към болка и т.н.), така и ментални промени, към които се отнасят гласолалията, свръхестественото знание,

психическа мощ (включително телепатия и ясновидство). Последните се съпровождат със страх от Исус и богохулствени прояви. Избавлението от тях е възможно само “в името на Исус”.

Твърде различна от каноничната християнска интерпретация е фолклорната представа за демоните и съответстващите ѝ устни интерпретации на тяхната същност и изяви. В тях демоните продължават да присъствуват със старата си двойствена природа, благодарение на която участват в различен тип взаимоотношения с хората. Тези взаимоотношения се реализират в пространството и времето на ритуала и по специфичните за него нормативни предписания за човешкото поведение. Във фолклорния концептуален модел се запазва хоризонталната двудялба на света, при което Бог, християнските светци и всички демонични същества живеят “там, отвъд”. Вертикалната християнска космология се наслаждава върху нея, но не я променя съществено, доколкото “Раят=горе” и “Адът=долу” се осмислят като синоними на “оня свят=отвъд”.

При така преплетените заварени и придобити от християнството представи за структурата на света и “жителите” на “другия свят” не е възможно да се обособи строга йерархия на “отвъдните жители”. Ето защо е много трудно да се определи “низши” ли са “низшите” демони или не в съзнанието, което ги е извикало на живот и е дало конкретните им образи. А що се отнася до ясновидските, телепатични и пр. способности на някои хора, както и до необикновените им лечителски възможности, то те не само че не са резултат от влиянието на зли духове върху човешката психика, но “дар божи”, към който всички останали трябва да се отнасят с необходимото уважение.

Голямата жизнеустойчивост на демоничните персонажи е една от причините за дългогодишната борба на богословите с т.нар. “суеверия и предразсъдъци”, особено след излизането на техните “списъци”<sup>1</sup> в края на XV и началото на XVI век. Тази борба се води по различен начин при католиците и православните християни, различен е нейният характер и в различните страни, но тя никога не завършва. Демоните продължават да си “живеят” и днес в отредените им от човешката мисъл и чувство места, да участвуват в определянето на човешката съдба или да се намесват в нея по един или друг начин. Днес обаче те могат да имат съвършено различен облик и прояви, доколкото върху тяхното формиране влияят и някои от съвременните научни, теософски или окултни представи за света около нас. Изразите, които описват тяхната същност днес, са резултат не само от развитието на позитивистичните материалистични идеи за заобикалящата ни социална и природна среда след втората половина на XIX век, но и от вторичното вписване на тези идеи в логиката на създаващите се днес (след втората половина на XX век) междинни дисциплини от типа на психотрониката, парапсихологията и др. под.

И така, постепенно се очертава основният проблем, който ме занимава в това изложение - какви са **конкретните измерения на отношението приемственост/развитие**

<sup>1</sup> Имам пред вид излизането на знаменитите отчети на “Магдебургските центуриатори” (“Centuriatores Magdeburgi”), отразената в “Чука на вещиците” (“Malleus Maleficarum, 1487 год.) борба против магьосничеството във всичките му форми и огромното количество “демонологична литература”, публикувана в края на XV и началото на XVI век. Виж подробен анализ на този тип литература у Дж. Коккьяра. История фолклористики в Европе, М., 1960, 60-92.

в представите за демоните от времето, когато фолклорът е доминираща културна система до днес.

Решението на този проблем сесъдържа в отговора на въпроси като: каква част от старите идеи се запазват, каква част от тях се трансформират, за да се адаптират в променения културен контекст и каква част е резултат от новите представи за света и неговото устройство. Тези въпроси могат да се зададат към различни демонични персонажи, но аз ще се огранича само върху един тип от тях - самодиви, самовили, вили - който е достатъчно широко разпространен сред всички южни славяни.

Бих искала да започна с един пример (конкретно описание на явление и неговите възможни обяснения), за да очертая посоките на по-нататъшните разсъждения в работата.

Неотдавна (през м. юни, 1995 год.) в списание “6 чуло”<sup>2</sup>, което излиза в Белград, се помества една снимка и се задава въпроса: какво е това? За това какво се вижда на снимката имаме разказа на Милан Лазаревић: “Појаву сам приметно сасвим случајно. Отишао сам у воћњак да истерам овце и, просто се запањио, видевши необичан прстен од тамно зелене траве крај једног стабла шљиве пожегаче. Стабло је старо око 30 година, а прстен знатно веће траве него на другим местима и боје као да је од пластике, широк је 20 сантиметара. Читав прстен има пречник око четири метра. Оно што ме је највише зачудило у читавом случају је то што је прстен потпуно правилног кружног облика, као да је шестаром исписан на земљишту. Зачуђен, испричао сам о томе укућанима, а одмах потом позвао и суседе да виде ову необичну појаву. Убрзо се у мом воћњаку испод куће окупило доста посматрача, а најстарији међу њима рекоше како никада нису видели ништа слично.”<sup>3</sup> Това събитие става в с. Лужнице, край Крагујевац.

Разполагаме и с две възможни обяснения на наблюдаваното явление.

Според първото от тях, това без съмнение е “**вилино коло**” (според българският вариант на названието “самодивско хорище” или “самодивско игрище”). Обяснението е дадено от известния лужнички ясновидец Богоје Ђорђевић: “То је, ван сваке сумње, вилино коло. Ја то најбоље знам, јер сам се тешко разболео 1965. године, само две стотине метара даље од места на којем су се сада појавили необични кругови на земљишту. Тада сам једва преживео, али и схватио да могу опазити нешто што други људи не могу.”<sup>4</sup>

Според второто от тях, това е “**отисак тајанствене свемирске летелице**”, защото това е място, където са спирали космически кораби, пренасящи извънземни същества на борда си. Обяснението е дадено от Војислав Миладиновић - известен биоенерготерапевт от Крагујевац: “Ја сам и раније тврдио да су планине Ртањ, Рудник, а нарочито околина Крагујеваца, места на којима су космичка зрачења најјаче изражена. Мислим да то ова појава у Лужницама најбоље потврђује, јер се ово село некако и налази на релацији Крагујевац-Рудник. Нешто слично догађало се пре неколико година на планини Ртањ, када се на ову планину спустио космички брод с ванземаљцима.”<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Г. Лазаревић. Ванземаљци у Шумадији. - “6 чуло”, 1995, бр. 10, 34-35.

<sup>3</sup> Пак там, с.34

<sup>4</sup> Пак там

<sup>5</sup> Пак там.

Съвсем очевидно е, че двете обяснения за наблюдаваното явление имат различен произход (наследеното фолклорно знание за вилите и съвременната информация за НЛО [UFO], разпространявана от всички масмедии и от специализираната в тази тематика литература) и се пораждат в различен социален контекст - селски (за първото обяснение) и градски (за второто обяснение). Те обаче съществуват едновременно в съвременната култура и са явно доказателство за това как новите представи съжителствуват със старите, докато има социална потребност от тях.

Приведеният пример показва една възможност за независими една от друга интерпретации на едно и също явление, породени във фолклорен и нефолклорен културен контекст. Съществуват обаче и възможности, при които съвременното тълкуване запазва част от фолклорното, като го видоизменя по определен начин. Понякога се запазва названието на явлениято, като му се придава друг смисъл, а друг път се променя названието, но се запазват някои от старите му характеристики. Названията на самодивите и вилите най-често се запазват, но в някои прояви на съвременните полтъргайсти лесно можем да разпознаем стария пакостник караконджула, а в тези на някои видове зомби - съответните варианти на вампира. Не трябва да забравяме и възможността за контаминации в самото название - сравни например, "енергиен вампир".

На всички фолклористи е известно описанието на нашите баби от село за **самодивите** и **самовилите**, за начините, по които те влизат в контакт с хората. В най-общия български инвариант на това описание, самодивите са красиви девойки, облечени в дълги бели рокли със седемцветни пояси. Косите им са дълги и се носят разплетени. Те живеят най-често край водни източници (кладенци, реки и т.н.)<sup>6</sup>, в скали, накрая на гората или в самотно дърво (най-често орех), което се намира в гората или някъде из ливадите край селото. Хората не могат да ги видят и затова често извършват прегрешения спрямо тях - развалят им хорото или им разбутват трапезите, настъпват ги или им бутат люлка с бебе, т.е. разгневяват ги и получават съответното наказание за това - "самодивската болест" ("стъпкано", "вънкашно", "самодивско нагазено", "нагазуше", "ветрища" и пр.). В баянията за тази болест често се споменават възможните "грехове"<sup>7</sup> към самодивите и се измолва от самодивите прошка на човешкото невежество (човекът не знае, че те са там) и несъвършенство (човекът не може да ги види). Те могат сами да поискат среща с човека и в резултат на това разполагаме и с многобройни разкази за срещи със самодиви край самотни колиби, пусти пътища, воденици и т.н. Най-често срещата става нощем, човекът присъства на "самодивско хоро" или "самодивска сватба" и се събужда по първи петли някъде далеч от своя дом. И тук има два варианта - или човекът едвам се е отървал от удавяне, падане в дълбока пропаст и други нещастия,

<sup>6</sup> Е. Мицева. Невидими нощни гости. С., 1994, 15-17. Това дава основание на автора да определи самодивите като "водни демони", но в многобройни теренни материали, които се съхраняват в Архива на института за фолклор при БАН намираме и описания на тяхното местоживееие, което не ги свързва непременно с водни източници.

<sup>7</sup> "Самодиви, самовили/ къде сте одили,/ какво сте правили?/ Къде бехте?/ На оро ли бехте,/ на сватба ли бехте,/ на кръщение ли бехте?/ Какво ви стори Иван?/ Дали ви танец прекина?/ Дали ви невеста бутна?/ Дали ви дете из кошче изфърли?/ Дали ви на трапеза оди по вънка?/ Опростете му..." - откъс от словесния текст на баене против "ветрища", записано от Гмитра Иванова Младенова, род. 1917 год, обр. IV кл, земеделие; записано в с. Дълги дел, окр. Михайловградски (днес обл. Монтана) през 1982 год. от И. Тодорова.



или е получил някаква дарба (ясновидска или лечителска). Самодивите се влюбват понякога в овчари и могат да станат техни невесты.<sup>8</sup>

Идентичен е случаят с **вилите** в сръбските и хърватски фолклорни варианти на този демоничен персонаж. Ето едно конкретно описание на среща с тях и произтеклите от нея последствия за човека: “Тек што је прошла поноћ кад смо стигли у виноград. На самом улазу, под једним орахом, на месечини приметим како се нешто креће у круг. Помислим да је нека животиња. Брату Радиши ништа не причам, али примећујем да он ништа од тога не види. Када смо се примирили, приметим да око дрвета игра коло прелепих девојака. Њихове хаљине пресијавале су се као сребро, а најмлађа и најлепша од њих махала ми је руком и позивала да им се придружим у колу. Протрљао сам очи и упитао брата да ли и он исто то види, али он се насмејао и рекао како ја то све измишљам. Прилегли смо на импровизоване кревете у виноградској колиби, али под утиском виђеног призора мени сан није долазио на очи. Стално су у моје дечачке мисли долазиле прелепе девојке на месечини. Сутрадан сам се тешко разболео. Дуго сам лебдео између живота и смрти, а када сам се од тога опоравио, отпочело је много тога да ми се приказује.”<sup>9</sup>

А сега да видим как се описват тези демонични същества от съвременните екстрасенси и хората, които споделят техните възгледи за света около нас.

В списание Stella (Tajanstveni svijet na granici znanosti), което излиза в Загреб, можем да прочетем следното описание:

“Vile su aktivan dio prirodnog svijeta čiji glavni zadatak predstavlja apsorbiranje životne energije, **chija** ili **prane** od Sunca te njeno raspoređivanje fizičkome svijetu oko nas. U njihove dužnosti i konkretnije zadatke spada i bavljenje strukturom i bojama cvijeća te briga oko biljnog korijena kao i potpomaganje razvitka minerala, povrća i životinjskog carstva.

Prema svojoj prirodi i “prebivalištu” smatraju se stanovnicima astralne razine što znači da su u principu nevidljive za ljudsko oko te da mogu poprimiti oblik po želji, iako se drže određenih obljubljenih oblika.

Usprkos tome što je građa njihova tijela toliko delikatna i nježna mogu se, u situacijama kada žele biti opažene materijalizirati što se dešava kada se pulsirajuća sfera žive svjetlosti s jarkom jezgrom koja čini njihovo normalno stanje, kondenzira.

Pri materijalizaciji svoga lika koriste kolektivnu svijest te podržavaju određene oblike koji im odgovaraju u prirodi.”<sup>10</sup>

Що се отнася до отношението на вилите към хората, то в повечето случаи се смята, че те избягват контактите с хора, защото човешкото поведение и желания често са агресивни и образуват астрални потоци, които им пречат. От друга страна, обаче, някои вили имат желание да помагат на хората и да се сприятеляват с отделни индивиди - най-често с онези от тях, които искат истински да разберат другите хора и изразяват добри чувства. Вилите могат да демонстрират своето присъствие, като пренасят разни неща отдалече или да участвуват в спиритически сеанси, като дават отговори с удари по масата.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Е. Мицева. Цит. съч., с. 16; виж и приложения текст “Овчар и самодива” на с. 46-47.

<sup>9</sup> Г. Лазаревић...с.34

<sup>10</sup> N. Horvat, S. Erega. Tko su vile. - “Stella (Tajanstveni svijet na granici znanosti)”, 1995, br. 17, 42-43.

<sup>11</sup> Пак там, с. 42.

Въпросът за самото съществуване на вилите се поставя по следния начин: "Napokon, ako smo okruženi nevidljivim radio valovima i zračenjima zašto onda ne bismo bili okruženi nekom vrstom nevidljivih stvorenja koja egzistiraju na sasvim različit način od nas, naročito ako se mnogi ljudi kunu u njihovo postojanje."<sup>12</sup>

В описанията на българските екстрасенси самодивите отново присъствуват с двойнствената си природа, но тя рядко се обсъжда от един и същи човек. Мненията за тях са разделени в двете различни ценностни посоки и това оказва влияние върху конкретния образ на самодивите, който се изгражда в техните разкази за тях.

Според едни екстрасенси, самодивите са "низши астрални тела, които се появяват на някои хора, които са податливи на такива визуални контакти. Когато човек се бои от тях, те се появяват по-често; ако не се бои - те не му се появяват. Те се появяват там, където има страх... Това (всички тези същества - И.Т.) са разновидности на астралните тела. Разновидности. Просто най-различни видове. Те се поддават на определена материализация при определени условия подходящи за тях - страх, депресия, съмнения, всички негативни страни на човешкия характер. И когато един човек е уязвим, в смисъл податлив на такъв контакт, може и да ги види. Но не всички могат да ги видят. Някои могат да ги чуят, други могат да ги почувствуват, трети могат да ги сънуват. Въпрос на концентрация при всеки човек е да получи някаква визуална или слухова представа за тях. Или просто като мисъл да мине, или просто като полъх да ги усети. Най-различни видове има и те се проявяват по различен начин в зависимост от човека. Всеки ги възприема според своята собствена мисъл и концентрация на мисълта. При възприемането на тези енергии, всеки е индивидуален. Не всеки може да види една самодива, но има такива, които могат да я видят. Не всеки може да се сблъска с нея, но има и такива, които могат да я докоснат. Не всеки може да я чуе, но има и такива, които могат да чуят гласа ѝ. Какво по-конкретно Ви интересува за самодивите? Дали са реален факт? Да, реален факт са. Други въпроси имате ли?"<sup>13</sup>

Според други екстрасенси самодивите са "въплъщение на някоя от понижестите енергии, които са поблизо до нас. Колкото и да са низши, те все пак са повисши от нас, защото са в астрала. Те са изпратени при нас от най-висшата енергия, от нашия Бог, защото са се намират по-близо и по-бързо могат да дойдат при нас; изпратени са да ни помагат да развием нашите духовни заложи и да се усъвършенстваме, за да преинем заедно с тях на по-висше енергийно ниво."<sup>14</sup>

Приведените примери-описания ясно показват, че развитието на представите за този тип демонични същества се осъществява под съвместното влияние на няколко фактора. Като наследени от фолклора разпознаваме не само названието, но и амбивалентната им същност, макар че последната се осмисля по нов начин. Те се

<sup>12</sup> Пак там, с. 43

<sup>13</sup> Интервю с екстрасенса Росица Христова Митева, род. 1959 год. в гр. Ямбол, обр. висше, строителен инженер, зап. през 1993 год от И. Тодорова. Сведенията са дадени по време на сеанс, в който екстрасенсът-контактър разговаря с "Висшите енергии" и отговорите на моите въпроси получавам директно от "тях". В случая е важно също и сведението, че след среща с "астралните тела" "те" съветват човека да се изкъпе веднага, за да не проникне "лошата енергия" дълбоко и да не обърка психическото му и физическо състояние. Запалена свещ в стаята на контакта предпазва от подобни нежелани срещи.

<sup>14</sup> Интервю с екстрасенса Христо Иванов Георгиев, род. 1946 год. в гр. София, обр. икономически техникум, счетоводител, зап. през 1995 год от И. Тодорова.

описват като едновременно отбягващи хората и търсеци контакт с тях, като астрални тела, които се материализират само пред изпадналите в негативни емоционално-психически състояния хора и като енергии, изпратени от Бог, за да ни подпомогнат по пътя на духовното усъвършествуване. Вероятно под влияние на каноничната християнска интерпретация се е утвърдил “низшия” им статус в йерархията на “енергиите” и “астралните” тела, защото дори в позитивната им характеристика присъствува определението “низши енергии”. Съвършено ново и съвременно по звучене е описанието на външния им вид. “Енергийната” същност на самодивите и вилите се разбира в контекста на изграждащия се в последно време концептуален модел на хората свързани с паранормалните явления и в логиката на неговата понятийна парадигма.<sup>15</sup>

В заключение бих искала да кажа, че наблюденията върху трансформациите на този тип човешки представи в контекста на променящата се социокултурна среда има смисъл за адекватното представяне на културните реалии в тяхното гъвкаво динамично битие.

---

<sup>15</sup> За концептуалния модел на съвременните екстрасенси и механизмите, по които се оформя неговата вътрешна смислова логика виж у **И. Тодорова**. Паранормалните явления в периода на преход (по материали, документирани през последните няколко години в България и Югославия) - В: Преходът в България през погледа на социалните науки, Академично издателство “Проф. Марин Дринов”, София, 1997, 141-161

## The World of Demons in Stories and Images

*Iveta Todorova - Pirgova*

In this paper are analyzed some historical changes of human notions and perceptions about demonic creatures from the ancient times till the present days. These notions are considered as related to an analytical dichotomy inherited / assumed in both the rural and the urban context. The world of demons has always been “densely populated” although one sort of its “inhabitants” could be replaced with another or could be described in another way by the different generations in different historical periods. In the very beginning, many of the “present” demons were Gods, but were very rarely perceived only in a positive sense. The idea of their ambivalent nature has motivated human activities in two directions: a) a person (or a community) had to express respect and gratitude for assistance rendered; b) a person (or a community) had to protect “unwise people” from harmful influences. After the establishment of the monotheistic religions with Holy books, the establishment of the monotheistic religions with their Holy books, the “place” of demons was strictly fixed. Regardless of their origin, essence and functions, demons were considered as God’s antagonists, as associated with Devil and his assistants. So to express respect toward demons is not only unnecessary but also heretical. People just had to be preserved from demonic temptations of the “evil”. Folkloric concepts and interpretations connected with demons are rather different from the canonical religious ones. Religious images and ideas are accepted and adapted in folklore, but they are transformed in a central way. In folklore texts demons continue to exist with their ambivalent nature. This nature provokes a certain type of demons / people relationship realized first of all in ritual practices. Demons “live” even today in their specific places and participate in determining (or changing) a human life, although “modern” demons can have a quite different appearance and different kinds of activities, especially in big cities. Their contemporary descriptions can be impacted by some scientific, theosophical or individual understanding of some “strange” religious doctrines. Explanations of demonic existence could be influenced also by some “new scientific descriptions”, as for instance, para-psychology psychotronics, etc. So, some of the old images of the demons are perceived but some of them are modified in order to be adapted to a contemporary socio-cultural situation. The authoress endeavours to observe and analyze such a process using as an example one of the most popular demons among the South Slavs, the so-called vila (samovila, samodiva) documented from the last century in the last few years, among the people with so-called extraordinary abilities, the authoress makes conclusions on the specific transformations of the ideas and images of vila, samovila as reflected in folk stories about these demonic creatures. The way of speaking about them is also changed in order to be understandable in a new cultural environment. The examples which are used in the paper are drawn from Bulgaria, Serbia and Croatia and they are given in the respective languages, without translation.

# Посмртно оро во традициите на балканските Словени

Љупчо С. Ристески

*The author researches the act of ritual dancing - oro - and singing in the posthumous ritual complex, which presents one of the most important ritual and magic activities in order to destroy or neutralize the effects of death, and at the same time, to protect the living members of the social community, as a whole.*

Сложеноста и комплексноста на посмртната обредна активност на луѓето не е условена само од природните, биолошки чинители, туку и од нивните онтолошки претстави за испраќањето на “оној свет”, согласно на светогледот и правилата на обредниот комплекс. Во основа, покрај другите услови, успешното обредно делување би значело успешно адаптирање и вклопување на покојниот во амбиентот на “тој свет”.

Токму заради тоа, сложеноста на обредниот комплекс не ни дозволува во рамките на трудов да ги разгледуваме одделно сите негови сегменти, но неговата, пак, комплексност ни наложува, обредниот сегмент “посмртно оро” да не го издвојуваме од контекстот на комплементарното анализирање.

Станува збор за т.н. “посмртно оро” - ритуално играње на оро околу покојникот, неговиот одар или пак, играње во периодот на задушници посветени на умрените.

## 1. Фактографски материјал

При изнесувањето на материјалите што се однесуваат на истражуваниот проблем, потполно ќе ги дескрибираме податоците што досега не се објавени, а се однесуваат на народната традиција на Македонците, додека пак објавените ќе ги споменуваме во градењето на дескрипциите.

### а) Македонија

Во текот на теренските истражувања во Долна Преспа, во 1992 година, при обидите за реконструкција на обредниот комплекс поврзан со обредите околу умрениот ја откривме формата на играње на ритуално оро.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Теренски истражувања, 1992 година, Долна Преспа. Истражувале Љупчо С. Ристески, Љ. Неделков. Податоците ги откривме во с. Долно Дупени, с. Арвати, с. Љубојно. Информатори: Васиљка Макароска, 1906, с. Д. Дупени, и Менка Алебакоска, 1933, с. Љубојно. Материјали Д-4/1992, К-1/1992.

Откако покојниот ќе бидел подигнат за закоп, се растура одарот и на истото место три вдовици од селото заигрувале оро. Орот го играле во обратна насока од вообичаеното, “наопаку”, пеејќи (изговарајќи) ги зборовите, три пати:

“... ќе заиграам, ќе запеам,  
оро на срамота,  
до туа да е лошото..”

или

“... играме пееме,  
оро на срамота,  
да не се сили лошото.”<sup>2</sup>

При теренските истражувања на Институтот за старословенска култура од Прилеп во регионите Мариово, Демирхисарско и Крушевско откривме материјали што се однесуваат на овој проблем. Во Мариово забележавме кажување на очевидец на обредното играње во с. Дуње.

“... три баби, на П. Г., кога и умре детето, заиграа околу умреното дете.  
Вака, на десно. Ќе одајат така, и една песна ќе велат:

дотекла вода студена  
од високата планина...

два три пати а рекоа, а не изглас да а пеат. Тоа го виду, заиграа околу него, и го кренаа детето. Таа две машки имаше, и двете и умреа.<sup>3</sup>

Во Мариово, исто така, дознавме дека старите го прикажувале следниот пример:

“...Станала, си врзала бела крпа, се подбрадила и заиграла.  
Заиграла, и рекла: “Се ќе прежала, еве бела крпа су си врзала,  
се ќе прежала, и синови и ќерки. Ама многу и изумреле, и преврлило веќе. Завртела два три пата, ко што играат на орото.  
Зар играла од убаво? Та од шо и било жал за децата.”<sup>4</sup>

Во Демирхисарско го забележавме следниот податок:

“... Три жени требало ко ќе го крена чоекот (умренио), таман ќе замина, жените ќе заиграат и ќе запалат темјан. Оро машко - за рамо, ќе завртеле три пати, на десно.”<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Потврда на добиените податоци во текот на теренските истражувања во 1992 год., за истиот терен, пронајдов во записот од 1953 год. на В. Граматниковски “Обичаи за раѓање, смрт, Ѓурѓовден и Иванден во Љубојно - Долна Преспа”, кој како студент ги запишал во својата семинарска работа. Ракописот се чува во Архивот на МАНУ, во Фондот на проф. Бранислав Русик, К-ХVIII, АЕ- 205/1-16, стр.9.

<sup>3</sup> Теренски истражувања на Институтот за старословенска култура - Прилеп, изведени во 1994 година. Истражувале д-р Т. Вражиновски, В. Карахоцки и Љ. С. Ристески. Информатор: Трајанка Ристеска, родена с. Пештани, 1922 год. живее во с. Дуње - Мариово. Касета IV, Страна Б.

<sup>4</sup> Исто, Информатор: Гламноска Доста, родена 1917, село Полчишта, Мариово. Касета IV, страна А.

Во селото Жван забележавме кажување:

“...Сите деца и умреле, и последното умрело. Ко умрело, мајка му станала порачала свирки, детето уште не закопано, и се ватила напред на орот. Тапаните тропај, та играј, сите чуди се. Ко си ошла дома детето сето било крвојчиште. Значи пукнал гаолот. Играла оро за рамо.”<sup>6</sup>

Во крушевските села, на мајката кога и умирале повеќе деца велела: “*Ќе му стана на гаоло на гла*” и ке игра на гробот, велејќи “*волкот да те јади*”.<sup>7</sup> Во селото Пуста Река, при епидемијата на чума изумреле многу луѓе па затоа:

“... Рекле, гаолот ке го бркаме со играње. И заиграле. Мајки му, сестра му, баби му. Играле оро на лево. За да нема појке да умират. Рееле - тажеле. И тажеле и играле да го пукнат гаолот.”<sup>8</sup>

Во етнографските материјали при Архивот на Институтот за фолклор “Марко Сепенков” - Скопје, пронајдовме податок од Прилепско - Битолското Поле, во кој е забележан обичајот, ако првото дете на мајката умре, таа да не присуствува на закопот, а ако и умреле неколку по ред, при излегувањето во дворот мајката требало да заигра оро наопаку, за да не и умираат и другите.<sup>9</sup>

При “редовна” смрт на стар човек, по биолошките закони на природата, за умрениот не се жали, *дури во краиштата на Егејска Македонија се веселеле кога ке умрел човек во својата длабока старост.*<sup>10</sup>

Во книгата на македонскиот писател Петре М. Андреевски, “Пиреј”, среќаваме една мошне потресна сцена. Заради епидемијата на чума, откако на Велика (протагонистот во драмата) и умираат неколку деца, поучена од снаа ѝ Уља, во согласност со традицијата, изигрува обредно оро околу гробчињата на своите починати деца со цел да ги заштити живите.<sup>11</sup>

## б) Словенија

Во историските извори што се однесуваат на Словенија, во 1338 и 1339 година се споменуваат забраните на Светиот Синод и патријархот Берtrand, во кој истиот се зазема за одлучно забранување на играњето на жални ора околу мртвите.<sup>12</sup>

<sup>5</sup> Исто, Информатор: Коле Мирчески, роден 1915 год. с. Сапотница, живее во с. Прибилци - Демирхисарско. Касета VI, Страна Б.

<sup>6</sup> Исто, Информатор: Анонимен, с. Жван, Демирхисарско, Касета V, страна Б.

<sup>7</sup> Исто, Информатор: Стојна Колеска, родена 1905, с. Пуста Река. Касета II, страна Б.

<sup>8</sup> Исто, Информатори: Јорданка Петреска, родена 1920, с. Горно Дивјаци, и Вељанка Ѓиноска, родена 1921 год. во истото село. Касета VII, страна А.

<sup>9</sup> Архив на ИФ “Марко Сепенков”-Скопје, К-1, св.2 - Обичаи околу умирачка во Прилепско - Битолско Поле. Запишала Марија Хаџи-Пецова.

<sup>10</sup> Архив на ИФ “Марко Сепенков” - Скопје, - “Животни обичаи, свадбени обичаи и обичаи околу умирачка - с. Племња - Драмско, Егејска Македонија,” 1953 година. Снимил Јосиф Јосифовски, К-1, св.16, стр.1.

<sup>11</sup> П. М. Андреевски, - “Пиреј”, Наша книга, Скопје 1986, стр.82. По личните контакти со авторот, добив потврда дека ги искористил кажувањата на неговата баба и тетки од пределите на Демир Хисар, за играњето на вакво обредно оро кога настанувало масовно умирање на луѓето.

Р. Хорватин наведува една приказна за кнезот Артуљи, во која се споменуваат жалните игри и “мртовечкиот танец” - “ovrtenico”.

“... V starih časih ... je ob gomilah, ki leže take in so sedaj prerasle s hrasti, imela gospoda vrtnice; napravljala jih je pa zato tako okrogle, da je *plesala* po travniku okoli njih starinski ples, *ovrtenico*”<sup>13</sup>

Во Метлика на “velikonočni” понеделник мештаните цела ноќ, под отворено небо играле “метлишко оро”, кое заедно со другите игри “турн”, “курји бој”, “робчевци”, претставуваат остаток од старите “жални” обредни игри. Играњето на ова оро е многу слично со љеменовото во БиХ и Србија.<sup>14</sup>

За слични игри пишува и З. Кумер.<sup>15</sup> При давањето на задушници за умрените, пееле весели песни, играле и се шегувале. За стар човек посебно го задржувале доброто расположение.<sup>16</sup>

#### в) Хрватска

Постојат етнографски податоци во кои се споменуваат обичаите при чување на умрените. Ноќта најчесто ја поминувале во разговор, шегување, “па дури и играње” - во околината на Самобор.<sup>17</sup>

Во областа Каставштина, при погреб на неженет млад човек, организирале “пир”, каде пиеле и играле (tancaju).<sup>18</sup>

За играњето на жално оро, оро наопаку, “наопосун”, пишува и М. Стојковиќ во својата студија.<sup>19</sup>

#### г) Србија

Познатиот етнолог, проучувач на српската народна религија и митологија, Слободан Зечевиќ, забележал дека обредното играње посветено на мртвите било познато во сите краишта на Србија, но по начинот и намената се разликувало во источните од она во западните краеве на Србија. Во источните краишта не постоеле некои посебни игри, додека, пак, во западните, постоеле игри со посебна обредна природа за таква пригода.<sup>20</sup>

<sup>12</sup> Radoslav Hrvatin, - O slovenskem ljudskem plesu, vo Slovenski etnograf, Letnik III-IV, Ljubljana 1951, str. 277.

<sup>13</sup> Исто, стр.283.

<sup>14</sup> Исто, стр.284.

<sup>15</sup> Zmaga Kumer, Fekonja, . - Primer prevrstitve mrliške pesmi v pripovedko, vo SE, Letnik XVI-XVII/1963-1964, Ljubljana 1964, str. 116-117.

<sup>16</sup> B. Orel, - Slovenski ljudski običaji. Narodopisje Slovencev I, Ljubljana, 1944, str. 308.

<sup>17</sup> Milan Lang, - Samobor: Smrt, ZbNŽOJS, JAZU, knj. XVIII, sv. 1, Zagreb 1913, str. 129,130.

<sup>18</sup> Ivo Jadras, Kastavština. Građa o narodnom životu i običaji u Kastavškom govoru, vo ZbNŽOJS, JAZU, knj. 39, Zagreb 1954, str. 101.

<sup>19</sup> M. Stojković, - “Oposun”, “naoposun” i trokratno “naoposuno okretanje”, vo Zbornik za narodni život i obiçaje Južnih Slavena, JAZU, knj. XXVII, sv. 1, Zagreb, 1929, str. 36,38.

<sup>20</sup> С. Зечевић, - Српске народне игре. Порекло и развој, Вук Караџић, Етнографски Музеј, Београд 1983, стр. 95



Според Хрониката на грофот Ѓорѓе Бранковиќ, Јован Рајиќ во својата Историја<sup>21</sup> сликовито запишал како во 1485 година се славела победата над Турците во Ердeљ. Седејќи над телата на мртвите непријатели, пиеле и се веселеле, играјќи оро “воинствено”, пеејќи разни јуначки песни.

Во подрачјето на Јадар, во с. Руњани, при испивањето на чашата со вино во десната рака, учесниците на погребот со левата се држат еден до друг, чинејќи непрекинато оро (коло).<sup>22</sup>

Мошне се интересни посмртните ора што се играат во Источна Србија во деновите посветени на мртвите. Кај Власите и Србите во северо-источниот дел на Србија за Бели Поклади се организира обичајот “прибег” за упокојување на душите на умрените. Во Валакоњ во текот на првите шест години за умрените се даваат “помани” (задушници) при што свирачите свират, а околу запалените огнови се играат ора.<sup>23</sup>

С. Милосављевиќ забележал дека во Хомоље на погреб блиските на умрениот се китат, а ако погребот е во недела или празник, кога на игриштето се игра, обичај е, така нажитени, да изиграат оро. При враќањето од орот, влегувајќи во дворот на покојниот испеваат некоја песна.<sup>24</sup>

Во Ресава навечер палеле големи огнови, наречени “прибег”, околу кои играале по цела ноќ, јаделе и пиеле во чест на умрените.<sup>25</sup>

Етнографите и етнологите во Србија забележале дека одреден вид на посмртно оро се игра и во текот на празниците посветени на предците и душите на умрените. На Спасовден, кога мештаните во Клукочевац слават слава, играат “коло за душу”. Во 1967 година на Спасовден се играло оро наменето на момче што загинало во сообраќајна несреќа. Во текот на селската слава, семејството на покојниот им плаќа на свирачите да свират оро. Орот се игра околу трpezата со запалени свеќи и јадења, а орот го води некој близок роднина на умрениот. Во текот на играњето на копје се носи врзан бел барјак, слика на умрениот, огледало; Играчката до оној што го води орот ја носи сликата на покојниот, при што веруваат дека и тој им се придружил во играњето. Ваквото “коло за душа” не смее да се прекинува, а се изведува само попладне.<sup>26</sup>

Стеван Мачај во средината на минатиот век, во Црноречкиот округ, во северо-источна Србија, меѓу Србите и Романците, присуствувал на погребување на млад човек. “Откако гробот се засипа, таткото на покојникот ја обдари девојката со пари, кои заедно со момчињата се фатија во оро и до некаде играа така”.<sup>27</sup>

“Жално коло” играле и Србите во Горна Ресава и тоа на денот на погребувањето на момче или девојка. Играчите биле гологлави, во рацете со свеќи.

<sup>21</sup> Ј. Раичъ - История разных славенскихъ народовъ 10, гл. 3, Виена 1794, стр. 265

<sup>22</sup> Милан Јефтић, Јадар. Смрт и сахрана, ГЕМ : Јадар - Вуков завичај, бр. 27, Веоград 1964, стр. 438.

<sup>23</sup> Мил. Јал. Милошевић. - Неки обичаји и празноверице у селу Валакоњу, во ГЕМ XXII, Веоград 1937, стр. 204

<sup>24</sup> С. Милосављевић, - Српски народни обичаји из среза Омољског, СЕ36, Т. 19, Веоград 1913, стр. 251.

<sup>25</sup> Станоје Мијатовић, - Обичаји у Ресави, ГЕМ III, Веоград, 30-31.

<sup>26</sup> Слободан, Зечевић, - Игре нашег посмртног ритуала, во Рад Конгреса СУФЈ у Новом Винодолском, Загреб 1964, стр. 378.

<sup>27</sup> Стеван Мачај, - Црноречки Округ, - Гласник Српског ученог Друштва, Кн.73, Веоград 1892, стр.151, 158.

Воглавно играле жени, а водачот на орот секогаш бил маж. Вакво оро играле и на селската слава во чест на блискиот умрен.<sup>28</sup>

Во Сумраковец, С. Првановиќ забележал дека обредното убивање на старците се вршело со ставање на громада од лескови гранки врз нив, при што се играло оро врз нив се додека давале знаци на живот.<sup>29</sup>

Обредното играње на посмртното оро, забележано е и во народните песни во Србија, најчесто како “коло наопако” или “коло жаловито”.<sup>30</sup>

#### д) Босна и Херцеговина

И за територијата на Босна и Херцеговина постојат податоци за постоењето на обредно играње околу умрен. Оваа појава ја забележале етнолозите во БиХ, а Јелена Допуѓа запишала еден пример од Крешево, како во католичка средина, во некои угледни куќи, девојките би заиграле оро пред куќата на умрениот во моментот кога луѓето доаѓале на погреб. Играле фатени за раце во затворено оро, само девојки, тупкајќи скоро во место, полека, трипати, движејќи се во десно. Облечени биле во долги бели кошули без вез, опасани со црвен конец. Додека играле, пееле песна. Девојките повторно играле, дочекувајќи ги луѓето од погреб, пеејќи: “Ево наших упокника...”<sup>31</sup>

Во почетокот на втората половина на XVII век многу се тажело по умрените во Сараево. Описот на францускиот летописец Pouillet, укажува дека кај Евреите забележал како покрај музиката на умрен, тие играат. “Со дерење и играње се враќаат дома” - пишува Pouillet.<sup>32</sup>

Ј.Ф. Иванишевиќ, вака опишал еден погреб во Херцеговина, на почетокот на ова столетие:

“За секој чекор (првата жена што тажи) се наведнуваше и исправаше... другата чекореше на истиот начин, само кога првата при тажењето се исправаше, другата се наведнуваше...”<sup>33</sup>

“Жалосни кола” се играле на собирите во Горна Херцеговина кога роднините на починатиот човек, односно жените и девојките би заиграле оро тажејќи за убиениот, осудувајќи го убиецот.<sup>34</sup>

Во повеќе краишта на БиХ било познато играњето на “љељеново коло”

“... ој мучну игру, коло љељеново...  
... мучну игру, коло љељеново...”

<sup>28</sup> Станоје Мијатовиќ, - Обичаји у Ресави, ГЕМ III, Веоград 1929, стр. 30

<sup>29</sup> С. Првановиќ, - Лапот. Обичај убајања стараца - во Тимочки записи, Зајечар 1964, стр. 19

<sup>30</sup> Вождар Петрановиќ, - Српске народне песме III, Веоград 1969, стр. 403

<sup>31</sup> Јелена Допуѓа, - Народне игре у вези са смрти . - Примјери из Босне и Херцеговине, во Рад XI Конгреса СУФЈ у Новом Винодолском, Загреб 1964, стр. 363.

<sup>32</sup> Вјекослав Јелавиќ, - Доживљаји Француза Pouillet-а на путу кроз Дубровник и Босну (године 1658), ГЗМ у БиХ у Сарајево, Књ. XX, св. 1, Сарајево 1908, стр. 57

<sup>33</sup> Drago Vidović, - Pretstave kola na stećcima i njihovo značenje, во GZM BiH u Sarajevu, Arheologija, NS, sv. IX, Sarajevo 1954, str. 277,278.

<sup>34</sup> Toma Bratić, St. Delić - Narodne igre sjela i zbora u Gornjoj Hercegovini, GZM XVII BiH u Sarajevu, Sarajevo 1905, str. 56

кое изгледа скоро како полукружна поворка. Откако ороводецот ќе го состави оротото, со играчот до себе ги креваат рацете горе, водејќи го оротото под лакот што го сочинуваат со рацете, сè додека не се заплете. Ороводецот повторно ја пее песната:

“... Ој ! Јово, Јово, заплети коло  
заплети Јово, коло љељеново..”

Повторно ороводецот го заплетува оротото како змија. Така со ред, сè додека не се заплете и последниот играч. Ротоа следи игра за расплетување на оротото.<sup>35</sup>

Во списокот што авторите Т. Братиќ и С. Делиќ го даваат во студијата “Народни игри од посело и збор”, нагласуваат дека називот “љељеново” директно се однесува на еленот во традиционалната терминологија на нивниот крај.<sup>36</sup>

Мотив на игра со провлекување низ лакот од рацете на ороводецот и вториот играч, има и играта “плети коло” (заплет коло, заплет, ситан танац) каде играчите се провлекуваат до потполното заплетување на оротото.<sup>37</sup>

Во Горна Херцеговина над капата на загинатиот војник, ожалостените жени играле оро, редејќи и тажејќи.<sup>38</sup>

Во Дрежница, западна Херцеговина, меѓу муслиманското население при давањето на “мевлуд”, при што се собирале по сто и повеќе луѓе, се играло оро.<sup>39</sup>

На територијата на БиХ мошне се интересни бројните претстави на надгробните споменици од средниот век - стеќците.<sup>40</sup> Во најголем број од нив, прикажани се претстави на женски, мешани и машки ора, при што, во некои случаи ороводецот се наоѓа на десната страна. За култното значење на оротото посебно говори претставата на стеќците од Топлица, кај Храсно во Херцеговина. Во оротото рамномерно се поредени мажи и жени, а ороводецот се наоѓа на десната страна и јава на елен.<sup>41</sup>

На еден стеќак од Некук претставени се три жени како играат оро.<sup>42</sup>

Во Босна забележени се играња во жалост “наопако”, “наопачке”, “наопосун”, спротивно од вообичаената насока при играњето.<sup>43</sup> Играњето на вакво оро наопаку, оставили траги во народните умотворби во Босна.<sup>44</sup>

<sup>35</sup>Sl. Zečević, - Ljeljenovo kolo, - Народно стваралаштво - Folklor, sv. 9-10, Januar-april, Beograd 1964, str. 702 - 710.

<sup>36</sup>Исто, стр. 149, 150.

<sup>37</sup>J. Dopuda - pregled glavnih tipova narodnih igara u BiH, vo GZM, Etnologija, N.S., Sv. XXXIV/1979, Sarajevo 1980, str. 47, 48.

<sup>38</sup>R. Kajmaković, - Običaji prilikom smrti kod Srba i Hrvata u Istočnoj Hercegovini, vo GZM BiH u Sarajevu, Etnologija, N.S., Sv. XXIII, Sarajevo 1968, str. 12.

<sup>39</sup>R. Kajmaković, - Narodni običaji stanovništva Drežnice, vo GZM BiH u Sarajevu, Etnologija, NS, Sv. 37, Sarajevo 1982, str. 26

<sup>40</sup>Šefik, Bešliagić, - Stećci - kultura i umetnost, Sarajevo 1982, str. 324

J. Chalet, - Bogumili i simbolika stećaka, Naše Starine, br. X, Sarajevo 1965, 87.

<sup>41</sup>Drago Vidović, - Predstave kola na stećcima i njihovo značenje, vo GZM BiH u Sarajevu, Arheologija, NS, Sv. IX, Sarajevo 1954, str. 278

<sup>42</sup>Исто, стр. 278.

<sup>43</sup>J. Dopupa - Pregled glavnih tipova narodnih igara u BiH, vo GZM, Etnologija, N.S., Sv. XXXIV/1979, Sarajevo 1980, str. 47.

#### ѓ) Црна Гора

Вук Караџиќ забележал, во тажачките што му ги испратил Вук Врчевиќ, како тажачките стојат во круг околу умрениот, а првата тажачка ја нарекуваат “ороводец”, а тажењето го споредува со пеење во оро.<sup>45</sup>

Ваквото, пак, тажење над умрениот кај црногорското племе Кучи и кај северните Албанци - Марко Миљанов го нарекува “црно коло”.<sup>46</sup>

За веселото однесување и играње на оро кај Црногорците-пишува и Петар Ж. Петровиќ.<sup>47</sup>

Во годините на Втората Светска војна, националистичката гарда и четниците од Грахово убиле пет членови на Месниот Комитет на КП на Херцег-Нови. Откако ги убиле, на пазарот пред саат кулата, повеле прегрнати оро, со рацете испреплетени, околу облеката на убиените.<sup>48</sup>

Влагодарение на отстапените податоци на проф. д-р Ѓ. Петровиќ, дознаваме дека во подрачјето на Динара, спрема Бока Которска, непосредно по II Светска војна се играло посебно, т.н. “мртвачко коло” во случај кога умрел последниот машки член на фамилијата, па огништето/куќата “се гасне”. Орот се играло околу огништето, започнувале на десно па се свртувале во обратна насока - на лево. Ро изигрувањето на орот куќата се затворала, а на неа останувал да виси само црн барјак. Куќата била угасната...<sup>49</sup>

#### е) Бугарија

И во Вугарија погребувањето на мртвите, очигледно било поврзано со играње на оро, што директно влијаело врз мелодиката, темпото и начинот на исполнувањето на тажачките песни.

При погребувањето на првото, (во некои варијанти и на претпоследното) дете, мајката веднаш по погребот, или пак при првата можност, заигрувала оро.<sup>50</sup>

Истражувањата на повеќе бугарски етнологи покажуваат дека пролетните обреди во голема мера носат погребен и посмртен белег. Сепак највисока точка, таквата обредност постигнува во велигденските обичаи.

Во Бугарија бил многу чест примерот, по погребувањето на млад човек, блиските да порачаат песна за него, што ќе се исполни на велигденското оро. На игралиштето се збират сите, посебно доаѓа мајката на починатиот, момите пеачки

<sup>44</sup>J. Doru, - Narodne igre u vezi sa smrti.- Primjeri iz Bosne i Hercegovine, Rad XI Kongresa SUFJ u Novom Vinodolskom, Zagreb 1964, str. 361.

<sup>45</sup>Вук Ст. Караџиќ, - Живот и обичаји народа српскога, М.С., Веоград, 1957, стр. 146.

<sup>46</sup>М.Миљанов, - Живот и обичаји Арбанаса, - Српски писци, Веоград, б.г., 122.

<sup>47</sup>П.Ж. Петровиќ, - Мотиви на босански - херцеговачким стећцима. По испитивањима Д-р Бенца, во Зборник Матице Српске, св. 101, Веоград 1955, стр. 5-6.

<sup>48</sup>Спрема соопштението на Марија Срник - архивиста во Архивот на Херцег-Нови, дадени на проф. д-р Ѓуриџа Петровиќ. Се заблагодарувам на проф. д-р Ѓ. Петровиќ за отстапените материјали.

<sup>49</sup>Податоците ми ги отстапи проф. д-р Ѓ. Петровиќ. Соопштил д-р Владо Шоќ, професор на Универзитетот во Подгорица.

<sup>50</sup>Галина Лозанова, - Особености на обредите при погребението на деца у јужните славјани в края на XIX и началото на XX век, Българска етнография, БАН, Год. XIV, Кн. 1, София 1989, стр.27.

се фаќаат на орот, ја пеат песната и играат во чест на умрениот. Блиските слушаат, гледаат и плачат.<sup>51</sup>

А. Примовски за велигденските помени обреди пишува дека се играат во чест на умрениите. Блиските ја плаќаат музиката да засвири едно “тажно” оро. Додека трае раздавањето, орот не запира, а е бавно, со 2/4 такт. Блиските го играат за да му “се најде на умрениот”.<sup>52</sup>

Д. Маринов пишува дека големите мегдански ора на Велигден се играат во чест на умрениите, а по својот карактер се жални и монотони.<sup>53</sup>

Лазарките пеат и играат влегувајќи во гробиштата, посебно онаму каде што имало пресни горобови. Ро завршеното пеење по гробовите, пак се фаќале на оро, завртувале три пати и излегувале од гробиштата.<sup>54</sup>

При исполнувањето на обредите Герман и “Суха Руса” се вршело погребување на кукла или паламида и исто како при погреб, се играло оро. Песните што ги пееле се ороводни, а играјќи, симболично, ја “тапкале паламидата да не расте”.<sup>55</sup>

Во литературата го среќаваме податокот дека зимските ора се побрзи, а велигденските “одени” - изградени по бавниот од, повторуван безброј пати.<sup>56</sup> Во неделата, по Велигден, наречена е светла, празна, се играло “Ладино оро”. Во ова оро, слично на љељеновото во БиХ и Србија, момите го започнувале орот, држејќи, притоа, првите две, крпа во рацете над ланецот од девојки што се провлекувал под лакот. Истражувачите претпоставуваат дека оваа обредна игра, оро, има директна врска со посмртните обреди.<sup>57</sup>

### Споредбена анализа

Напред ги изнесовме основните податоци за потврдување на постоењето на “посмртно оро” во обредите на балканските Словени по материјалите што нам ни беа најдостапни и познати.

Заради продлабочување на познавањата и анализирање на податоците, чиниме дека споредбениот материјал ќе е неопходен понатаму. Од една страна, заради согледување на етно - културното, просторното и хронолошкото постоење на оваа обредна форма, а од друга страна, заради препознавање на спецификите во обредниот комплекс, и откривање на насоките по кои се движеле и пренесувале културните карактеристики во времето и просторот.

<sup>51</sup> Кауфман, Н. - Някои общи черти между народната песен на българите и източните славяни, София 1982, стр.11-14

Любомир Миков, - Вългарски великденски обреден фолклор, Изд. БАН, София, 1990, стр. 76, 95.

<sup>52</sup> Николай Кауфман, Д. Кауфман, - Погребални и други оплаквания в България Изд. БАН, София 1988, стр. 237.

Д. Кауфман, - Погребални и поменни елементи във великденските песни, Български фолклор, Год. VIII, Кн. 2, БАН, София 1982, стр. 11-14.

<sup>53</sup> Д. Маринов, - Жива старина, Кн. 3, Ч. 9, Русе 1882, стр. 356-365.

<sup>54</sup> Иосиф Мороз, - Към въпроса на названието на празника Лазаруване, во Български фолклор, Кн. 3, БАН, София 1994, стр. 64.

<sup>55</sup> Н. Кауфман, Д. Кауфман, - Погребални и други оплаквания ....стр. 241

<sup>56</sup> А. Илиева, - Народни танци од Средногорието, София 1978, стр. 14.

<sup>57</sup> Етнография на България, Том III. Духовна култура, БАН, София 1985, стр. 121.

Во Индија, според изворите во Ведите, постоел обичај жените над умрениот да тажат со расплетени коси, удирајќи се во градите и играјќи околу умрениот.<sup>58</sup> Местото на спалувањето на покојниците било наречено “игралиште на Шива разурнувачот”. Росмртните игри во Индија најчесто траеле цела ноќ.

Етнографските материјали за Индија, покажуваат дека во муслиманскиот Хиндукуш, жените играат - “чекорено оро” околу умрениот.<sup>59</sup>

“...Наш призыв богам оказался удачным сегодня.  
мы ушли навстречу пляске и смеху,  
пронося дальше (свою) долгую жизнь.  
Эту преграду я устанавливаю для живых.  
Пусть же среди них никто другой не дойдет до этой цели.  
Да живут они сотню обильных осеней.  
Да закроют смерть (этой) горой.”<sup>60</sup>

Во древниот хетски обред “Големо собрание” посветено на “царот-бог”, култна свеченост во Анадолија, според клинописните таблички од XVII - XII век пр.н.е., околу царот, царицата и сестрата на богот (пророчицата) со жртвените садови, луѓето околу нив играле ритуален танец (оро). Најчесто овие танци се спроведувале при ритуалните процесии во кои учествувале царот и царицата.

Играчите, најчесто играле пред богот, еден наспроти друг, или фатени за рацете образувајќи затворено оро. Обично играле надесно, па налево и се наведнувале со рацете напред. Во овие ритуали посветени на хетските божества, вочлива е компонентата на однесување кон хтонските сили.<sup>61</sup>

И кај Египќаните погребните игри ги изведувале жени во поворка на гробот, облечени во долги одежди и гранчиња во рацете. Играњето започнувало со лесно и бавно темпо, забрзувајќи се постепено, за на крајот да премине во интензивна игра со кренати раце, поткрепена со разни инструменти (што во најголема мерка создаваат само бука-удиралки) заради протерување на злите духови од покојникот.<sup>62</sup>

Росмртните игри кај Хелените биле важна компонента во погребниот церемонијал. Од различните игри што ги организирале, ние го издвојуваме играњето на оро околу умрениот, кое можело да биде отворено или затворено, со подолги чекори во почетната насока, а поситни при враќањето на назад. Играле четири крупни чекори на напред (надесно) во круг, а два ситни при враќањето на назад (налево). Или пак, шест напред и три назад. Рацете во погребното оро ги држеле скрстени зад грбовите. Најчесто играле девојки, а ороводецот било момче, кој играјќи се пуштал и вртел околу себе.<sup>63</sup> Пеејќи ги погребните песни Хелените, односно нивните жени, се удирале во градите и ги кинеле косите од себе, играјќи, притоа, “екстатички” танци.<sup>64</sup>

<sup>58</sup>Oldenberg, Die Religion des Veda, 1923, стр. 523

<sup>59</sup>М. Магазиновић, Историја игре, Просвета Веоград, стр. 523

<sup>60</sup>Ригведа, X,14; X,16; X,18., стр. 198 - 204.

<sup>61</sup>В. Г. Ардзимба. - Ритуалы и мифы древней Анатолии, Изд. Наука, АН СССР, Москва 1982, стр. 75,76.

<sup>62</sup>Исто, стр.15.

<sup>63</sup>М. Магазиновић, - Историја игре... стр. 41-42.

На една од кносските фрески, во преден план прикажани се 14 жени како играат оро, налево, со рацете напред.<sup>65</sup> Претпоставуваме дека орот има хтонски карактер и е посветено на мртвите.

Во Лаконија и Месенија, Артемидиниот култ бил сврзал за ореовот (хтонски карактер - основна храна што им се принесува на мртвите). Во легендата за Артемида, девојките “каријатиди” (грчки карион-орев), играле оро околу Артемидината свештеничка претворена во ореово дрво. (За Артемида се знае дека во почетниот период била божица на смртта и подземниот свет.)<sup>66</sup>

Античкиот историчар Херодот, во својата Историја, пишува дека Тракијците имаат обичај да играат околу умрениот.<sup>67</sup>

Херодотовиот опис на погребувањето кај Тракијците, на Ж. Велкова, делува, инспиративно за да претпостави дека едната од двете жени со долги бели хитони, прикажани во Казанлашката гробница, играат посмртно оро, “коламбрисмос”, пеејќи ја песната, “коламброс”. Таа песна се пеела во придружба на флејта, бидејќи за Тракијците сите танци потекнуваат “од хтонскиот, подземен свет на музиката”.<sup>68</sup>

Во дневникот на експедицијата “Месамбрија - Хемус” на Институтот за тракологија при БАН, во 1977 година под раководство на А. Фол, при откривањето на некропола од V век пр.н.е. забележано е во нејзина близина едно култно место, на кое според кажувањата на месното население, секој петок, обожавателите на сончевиот култ оделе во “посета на сонцето”. Секој од нив ја бакнувал земјата, при што сите играле оро “без музика” во круг околу купчињата варосани округли камења. Погребувањето потоа го вршеле молчаливо и без свештеник.<sup>69</sup>

Во описот на Дионисовиот култ, Еврипид во своите “Бакхи”, сатирите и менадите ги прикажува облечени во еленски кожи (хтонски карактер) како играат ора во текот на ноќта.

“Дионис. ... Уведох овдје коло, службу себи свуд,  
... три дружбе тада спазим,  
женска кола три,  
хоћу ли коло ноћно ја...”<sup>70</sup>

Веќе во VI век, среќаваме податоци, дека на Синодот во Ауксер, им било забрането на христијаните да ја празнуваат Нова Година и другите празници во кои, посебно се критикува “раскалшеното скокање на жените по гробовите”.<sup>71</sup>

<sup>64</sup> S. Zečević, - *Номеров ер і наше народне ігре*, - во *Народно стваралаштво - Folklor*, Sv. 7, jul Beograd 1963, стр. 49.

<sup>65</sup> Д. Ж. Томпсон, - *Исследования по истории древнегреческого общества. Доисторический эгейский мир*, Изд. Иностранной литературы, Москва 1958, стр. 483, 487.

<sup>66</sup> В. Чајкановић, - *Мит и религија у Срба. Изабрane студије*, Веоград 1973, стр. 192

<sup>67</sup> Херодот, - *Историја*, Кн. 2, Матица Српска, Нови Сад 1980, стр. 8

<sup>68</sup> А. Фол, - *Слово и дела в Древна Тракия*, Учебни четива, Унив. изд. "Св. Климент Охридски", София, 1993, стр. 58.

<sup>69</sup> А. Фол, - *Тракиския Дионис - Загреи*, Кн. 1, Унив. изд. "Св. Климент Охридски", София, 1991, стр. 54.

<sup>70</sup> Euripid, *Drami I-II*, Zagreb 1919-1920, str. 147,175

<sup>71</sup> Н. Н. Велецкая, - *Языческая символика славянских архаических ритуалов*, Изд. Наука, Москва 1978, стр. 146.

За Словените, старите хроничари и летописци, запишале дека организираат богати обреди при погребувањето / спалувањето на покојниците.<sup>72</sup>

За погребните обреди на Словените, Косма Прашки во 1092 година покрај другото пишува дека “безбожните игри” ги исполнуваат крај своите мртви, и “танцуваат со маски, довикувајќи ги сенките-душите на умрените”.<sup>73</sup>

Во описот што царот Иван Васильевич во 1551 година го поднел до црковниот собор, пишувал дека во “духовските саботи по селата, и мажите и жените, на гробовите плачат и играат “бесовски игри”, почнуваат да скокаат и играат и пеат некакви “сатански песни”. И во деновите околу Велигден правеле различни “бесотии”, а “на велики четврток палат слама и ги слават мртвите”<sup>74</sup>

“Пирување” со игри околу умрениот имале и Украинците.<sup>75</sup> Во западните делови на Украина (Гуцулштина, Подоље) се организирале игри и забави “при мерци”, смислувајќи најразлични комични сцени.<sup>76</sup>

Познатиот чешки етнограф Ченек Зибрт (Čenek Zibrt), соопштува многу историски спомени за “веселбите, игрите и танците” при погребувањето на мртвите, како и при помените за нив. Спомнува, и тој, “ѓаволски песни” што народот ги пеел ноќе над умрените, играјќи разни игри.<sup>77</sup>

Во студијата на А.З. Розенфилд, за старите погребни обреди на Ванците (во Горно - Бадашханската автономна област на бившата Таџикистанска ССР), во денешната област Кулаб и во долината Јазгулем (Јзгулем), забележал дека до скоро биле изведувани “траурни” (жални) танци околу умрениот.

Заради големата сличност на обредното играње во овие области, со посмртното играње во Долна Преспа во Македонија, ние ќе го изнесеме во целост:

“В долине Язгулема, связанной самыми тесными узами с Ванджем, еще совсем недавно, в наше время, существовали траурные танцы вдовы умершего, исполнявшиеся с пением траурных рубои под аккомпанемент музыкальных инструментов в течение трех дней. В Язгулеме и Рушане мать, оплакивая ребенка, исполняла траурный танец и рубои только в первую ночь и сопровождала его до могилы, так же как и вдова тело своево умершего мужа. ... Если самый танец на Вандже больше не исполняется, то обычаи оплакивания в песнях (рубои) вдовой или матерью сохраняется и сейчас. Однако только на Верхнем Вандже женщине —плакальщицы, в том числе и вдова, и мать похоронной процессии до кладбища.”<sup>78</sup>

<sup>72</sup>Т. Ђорђевић. - Српске народне игре, СЕЗ6, IX, Веоград 1907, стр. 27, 31.

<sup>73</sup>Александър Геишор, - Митологија на Славјаните, Български художник, София 1986, стр. 239.

<sup>74</sup>Б. А. Рыбаков, - Язычество древней Руси, АН СССР, Изд. Наука, Москва 1987, стр. 115.

<sup>75</sup>Н. Н. Велецкая, Языческая символика славянских архаических ритуалов, Изд. Наука, Москва 1978, стр. 146.

<sup>76</sup>В. Е. Гусев, - От обряда к народному театру. Эволюция святочных игр в покойника, во Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор, АН СССР, Изд. Наука, Ленинград 1974., стр. 51

<sup>77</sup>Zibrt, Čenek, - Jak se kdy v Čehách tancovalo, - Praha 1960, str. 24, 25.

<sup>78</sup>А. З. Розенфилд. - "Говорай ноз" - древний погребальный обряд на Вандже (Таджикистанская ССР) и траурные рубои, во Фольклор и Этнография. Обряды и обрядовый фольклор, АН СССР, Изд. Наука, Ленинград 1974, стр. 254,255.



Играњето, со сигурност веќе е потврдено, е настарата но и најтрајната културна вредност што луѓето ја имаат. Кржното играње во оро се изведувало на два начина: со просто одење (чекорење) и со сложени форми на игра.

Од изнесените податоци се забележува дека во истражувањата обидите за типологизација на посмртните игри (танци), биле насочени кон откривање на обредните форми на ората. Истражувачите, користејќи ги етноекспликативните објаснувања на обредното играње, типологизацијата ја вршеле по неколку критериуми. Во таа насока утврдиле дека најчесто се изведува во круг, затворено, а го играат претежно жени. Текстот на песните што се пеат додека се игра е жален, а мелодиката и ритмиката на орот се тажни односно бавни. Што се однесува до откривањето на семантиката на обредното оро, најчесто објаснување е дека карактерот им е магиски и има за цел прелажување и бркање на злото. Во смисла на утврдување на генезата на оваа ритуална форма, истражувачите забележале одредени универзалности во идејата на играњето, а во структурата, сличности на универзалност на ниво на индоевропската обредност и слој.

#### **Митолошко - магиски карактер на орот**

#### **Раѓање на боговите низ игра**

Во обидите за истражување на генезата на обредното играње околу покојникот веднаш се воочуваат формите на најстарите митско / митолошки, магиски и религиски слоеви што останале како преживеаници во етнографските материјали што ги прикажавме.

Најстарите сведоштва за играта, говорат за неа, како за митски и магиски извор на животот. Во основата на митолошката компонента на животот, ставена е играта:

“Боговите стоеа во праморето (праматеријата). Се фатија за раце и заиграа толку бурно оро, што капки од прав насекаде се тркалаа, па од нив настана светот. Волшебното дејство на играта во оро (кржното движење), од праматеријата го создаде/роди и сонцето - изворот на животот на земјата”.<sup>79</sup>

И во тракиската обредна активност, богот се раѓа и умира низ играњето на оро...<sup>80</sup>

Животната магиска сила на играта инкорпорирана е во обредите на “баханатките” во Дионизиовиот култ при што во ноќните заносни играња, го растргнувале идолот на богот на парчиња, за веднаш потоа, низ игра “да го создадат/родат младиот бог”.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> М. Магазиновиќ, - Историја игре... стр. 21

<sup>80</sup> А. Фол, - Тракискиот Дионис. Загреј, Кн. 1, Университ. Изд. "Св. Климент Охридски", Софија 1991, стр. 217.

<sup>81</sup> В. Бурић, - Постанак и развој народне књижевности, НОЛИТ, Веоград 1956, стр. 117,118.

### **Антропологија на танецот/орото**

Генерално, и ние ги прифаќаме прелиминарните типологизации што досега се предложени, со дополнителна специјализација при категоризацијата по критериумите: форма, структура, семиологија на обредот, функција.

Претходно, веќе изнесовме дека во својата основа ритуалното играње на оро има обреден карактер.

#### **А) Насоката на играњето:**

- на лево, наопаку, “наопосун”, мртовечка;
- на десно, за добро, на добро;

#### **Б) Изведувачи:**

- жени (вдовици);
- девојки;
- девојки и момчиња (мешано).

#### **В) Место на играње:**

- на местото каде лежел умрениот,
- на гробот и во гробиштата,
- во дворот

#### **Г) Време на играње:**

- пред погребот;
- по погребот;
- во празниците и задушниците, наменети на мртвите.

#### **Д) Начини на изведување:**

- игра во круг;
- со тапкање/газење;
- со вртење.

#### **Ѓ) Кореолошки карактеристики на орото:**

- бавно ( 2/4 такт)
- кружно
- најчесто затворено,
- оро во вид на “змија” и “мост” (љељеново, плети коло, турн).

### **Структура на семиолошките компоненти на орото**

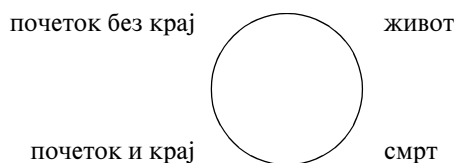
Од претходното декодирање на обредната форма, во ритуалното играње може да се забележат неколку онтолошки компоненти со одредено семиолошко определување.

- учесници,
- игра - во круг
- со тапкање / газење,
- вртење

Танецот - оро то претставува знак, а движењата - говор, што човекот ги изнесува од длабочините на несвесното или традиционалното.

Во таа смисла играњето на ритуално оро посветено на умрените го симболизира “газењето на демоните што лежат под нозете”. (Затоа често се практикувало играње со тапкање со нозете, скоро во место).

Танцувањето, пак, во круг го означува раѓањето, растењето, уништувањето и повторното создавање, а со тоа и затворање на универзалниот кружен циклус - космосот.<sup>82</sup>



Елементите на индоевропските екстатички игри во кои кружното играње со забрзувачко темпо останале зачувани во обредното посмртно оро.<sup>83</sup>

Семиолошката анализа на учеството на вдовиците при играњето на оро укажува на “правиот” избор на обредната заедница, зашто вдовицата, всушност, претставува потполн обреден образец за успешно остварување на барањата на заедницата. Од една страна, вдовицата е ритуално чиста (не ги прави “евините гревови”) и е блиска со мртвите (смртта на мажот ја става во положба на посредник со умрените), а од друга страна, заради напред изнесеното, таа е заштитена со смртта, но истовремено и опасна.<sup>84</sup> Семиолошки набљудувано, маргиналната положба на вдовицата во традиционалната средина, придонесла таа да биде главниот актер во посмртното оро.<sup>85</sup>

Анализираниот материјал ги покажува основните насоки на обредното играње:

I. Оро - “да му се најде на умрениот на тој свет”;

II. “Да му се цапне на вратот на гаолот”;

III. “Од изгаснатото жарче нека пламне оган - нека се роди живот”.

**раѓање > смрт > ИГРА > (екстатичка) >раѓање**

**магиска**

**= у н и в е р з у м =**

Често пати, антрополозите откриваат социолошка конотација на обредите. Под притисок на правилата, прописите на општествената заедница, макар што истите се формирани под влијание на магиските претстави за нештата, блиските на

<sup>82</sup>Н. Чаушидис, - Митските слики на Јужните Словени, Мисла, Скопје 1994, стр. 141.

<sup>83</sup>J. Chevalier, A. Gheerbrant, - Riječnik Simbola, mitovi, sni, običaji, likove, brojevi, Nakladni Zavod, Zagreb 1983, s.v. ples, str. 513..

<sup>84</sup>Васил, Гарнизов, - Мъртвият и живите, Български фолклор, Кн. 2, БАН, София 1994, стр. 20 - 22.

<sup>85</sup>Meri, Daglas, - Čisto i opasno. Analiza pojmovna prljavštine i tabua, PLATO, Beograd 1993, str. 137.

умрениот, најчесто мајката или жените - вдовици, се условени, мораат да ги заштитат останатите блиски и другите членови на заедницата, со тоа што ќе заиграат оро и ќе го прелажат злото, ќе и се спротивстават на смртта.

Во тој контекст, жената / мајка = родилка (онаа што носи живот) е магиски најсилна, најмоќна во делувањето против смртта.

**жена / родилка (дател на живот) = заштитник на заедницата**

Во ваквите случаи жената / живот, е основниот медијатор меѓу загрозената општествена заедница и болеста / смртта (жената игра оро за да го заштити селото од чумата).

Веројатно, можеме да кажеме дека обредното посмртно играње содржи голем број на универзалности (во антрополошка смисла) породени во општата физиологија и општите човекови митови. Сепак, сосема јасно можат да се следат општо индоевропските обредно - митолошки карактеристики кои лежат во и основата на македонската народна обредност.

**Posthumous Ritual Dance - Oro - in the Traditions of Balkan Slavs**

Ljupčo S. Risteski

The act of ritual dancing - oro - and singing in the posthumous ritual complex presents one of the most important ritual and magic activities in order to destroy or neutralize the effects of death, and at the same time, to protect the living members of the social community, as a whole.

This kind of ritual activity has been based on the traditional system of communication through symbols, in which the fact of life has to be set against the death. In that sense, the ritual-magic forms of posthumous dance (oro) and song present very powerful symbolical means. In these rituals, the mother of the dead child or the widow have most often been ritual actors. By including them in these rituals, the community shows very clear, selecting them as the ritual actors, makes the real choice, because they satisfy the ritual patterns for the successful realizing the magic aims. In these cases, the women as the ritual actors have been put in a function of basic mediators between the imperiled social community and the causal of the destruction of the structure.

## Transformations of the Lithuanian God Perkūnas

*Nijolė Laurinkienė*

*In the article, later substitutions for the god Perkūnas are analysed. Most frequently appear the names of the prophet Elijah (Alijošius) and St. George (Jurgis) as the Christian replacements diffused from the Lithuanian region, which borders on Belarus where converting to Christianity began earlier.*

With the fall of the old culture a great many traditions indicated the god of thunder as undergoing a complete transformation into new characters, mostly those of modern religion. Lithuanian mythology also gives evidence of similar processes. The article aims at an analysis of further equivalents of Perkūnas, which reflect the mentioned process, as well as an attempt to delineate the possible reasons for these substitutes obtained by the god of thunder and their prevalence in Lithuania.

The most common substitutes of Perkūnas are the prophet Elijah (*Elijošius, Alijošius*) and St George (*Jurgis*). These Christian characters as equivalents to the god of thunder are also known among eastern Slavs. Therefore, a logical question follows on the nature of such a peculiar concurrence, which will receive due attention in the article.

Lithuanian folklore often observes Elijah mentioned together with Enoch (both, as the Bible suggests, having been so close to God that they were brought to dwell in heaven when still alive). Legends about Elijah and Enoch feature them being related to the motifs of old religion and those of Christianity (LPK 3459). From the latter, associations of the mentioned characters with the god of thunder can be obviously defined: when Elijah or Enoch rides in the heaven, it thunders and lightning is flashing:

*Seniai, labai seniai, kada dar Adomo ir Ievos nebuve, Dievas sutvėrė Alijošių ir Anoką. Jie niekuomet nemirs Dievas juos įsodinęs į ugninį vežimą, kuris buvo pilnas ugnies (žaibo). Juodu įsėdę į vežimą ir važinėję dangumi. Tada, kada jie važiuoja, žmonės sako, kad griaudžia. Žiemą ir rudenį Alijošius ir Anokas ilsisi ir taiso ratus, kurie bevažinėjant per vasarą sudilo. Vadelės taip pat raudonos ir ugninės. Kada juodu važiuoja, tai Alijošius laiko vadeles, o Anokas pilia iš ratų žaibą. Rūbai nedegami raudoni, ilgi. Šeimos neturi. Abudu per visą laiką bus nevedę. Gyvulių turi tik arklius, o avių, karvių neturi.*

*Griaudžiant reikia melstis, kad Alijošiui ir Anokui įtikti. Norint nuo jų apsisaugoti, reikia deginti ugnis. Kada negriaudžiama, sakoma, kad Alijošius ir Anokas miega arba taiso savo vežimą (LTR 739/1); Once upon a time, long before Adam and Eve, God created Alijošius and Anokas, who would never die. It is said that seated by God in a fire cart full of flames (lightning), they ride in the skies. When they do this, people say - it thunders. In winter and autumn they rest or fix their cart, which due to their summer activity requires repairing. The reins are also red and flamy. On riding, Alijošius holds the reins, while*

Anokas pours the lightning out of the cart. Their clothes are fire proof - red and long. They are single and will have no families. They have neither sheep nor cows, but only horses).

When it thunders, in order to please Alijošius and Anokas, one should pray. To escape their anger, fire should be burnt. When the skies are silent, it is said that Alijošius and Anokas are having a rest or are fixing their cart).

Concise folk beliefs also reflect Elijah's function of thunder and lightning adopted from Perkūnas: *Perkūną vaizdavosi važiuojantį Alijošių po padangę* (LTR 940/2/; Alijošius, riding in the skies, was imagined as Perkūnas). *Žaibas yra šv. Alijošiaus pliaukštelėjimas botagu* (LTR 1580/816/; A lightning bolt is a whip crack performed by St Alijošius). *Perkūnas - tai Alijošius važiuoja per akmenis* (LTR 832/671/; Perkūnas is Alijošius riding along a stone drive). *Perkūnui griaudžiant sako: "Dievulis užpykęs barasi" o kiti sako, kad tai Elijošius su savo ratais važiuoja per dangų* (LMD 1 613/45/; When Perkūnas thunders, some people say that God, being angry, is scolding. The others claim that it is Elijošius who rides in his cart in the skies).

Another function of Elijah gained from Perkūnas is his fight with Velnias (the devil), a mythic being of the underworld. Lithuanian legends tell that riding in the skies, Alijošius strikes matches and looks for Velnias hiding somewhere. He shoots an arrow (LMD 1 474/539/). Or it is said that when it thunders, Alijošius rides a cart pulled by a pair of horses and hunts devils (*velnius*; LTR 4480/86/).

The prophet Ilya of Slav narrative folklore, who is in accord with Elijah, is also closely related to thunder, while the devil is regarded as his main enemy. V. Ivanov and V. Toporov, having investigated Ilya as one of Perun's transformations, evidently exemplify their concept. Byelorussian beliefs relate thunder with an archangel Michael or St Ilya hunting devils, hiding in a cottage, under a tree or somewhere else (Ivanov, Toporov 1974, p. 165). Ilya, who is said to express himself in thunder, fights and hunts devils with Perun's arrows (Ivanov, Toporov 1974, p. 165). Even Russian *bylinas* witness the struggle of Ilya with the destructive creature, where he is depicted as a fighter with Solovej, the robber (Ivanov, Toporov 1974, p. 216). An epic hero of *bylinas* Ilya is supposed to be a character of the same type as a prophet Ilya, a substitute of Perun. There are also Lithuanian folk tales about a hero depicted similarly to Ilya in the epic works of eastern Slavs: born armless and legless, he starts walking only when grown-up, travels the world and, on meeting a dragon or Solovej, the robber, slays them (AT 300; LTR 1191/627/; 2812/116/; 3235/155/). Only in one variant of the subject type does the hero carry the name of Alijošius, in the others he is called Jonas (LTR 2441/409/), Pilypas (LTR 2838/82a/) or simply a farm-hand (LTR 2442/440/). It is clear that although the hero is called differently, he is identical to Ilya, the epic hero of eastern Slav epic works.

The eastern part of Lithuania still preserves beliefs which reflect Elijah being closely related to rain. If rain falls on Elijah Day (July 20), it is regarded as a significant sign. It meant torrential rain for the next 12 or 14 days (Vyšniauskaitė 1993, p. 102). The Russians explain the sign similarly. It is said that Ilya Day is followed by rain (Kerbelytė, Novikov 1993, p. 9). The link with rain is a peculiarity of the biblical Elijah. As the Old Testament recounts, when God smites the earth with drought, Elijah performs a certain ritual on Mount Carmel (places a calf on the altar, pours some water on it, and burns the sacrifice), which puts an end to the drought. Above Mount Carmel the sky lowered and a heavy rain began to fall (The Bible 1973, 3 Book of Kings 17, 18, 19, 21). Thus, in the Bible Elijah is

one of the heroes predestining the emergence of rain, while pre-Christian religion regarded the god of thunder to be the rescuer from drought.

Another distinct analogy between the biblical Elijah and the Lithuanian god of thunder is that the former, similarly to the ruler of thunder, is described riding in the skies in a fire cart drawn by harnessed fire horses (The Bible 1973, 4<sup>th</sup> Book of Kings 2 1, 1 1). Perkūnas quite often possesses some fire attributes, e.g. goes in a fire cart (LTR 832/18/), rides a fire horse (Buračas 1934, p. 474), holds a fire sword (LTR 832/5/, /10/), wears a flamy robe (LTR 832/29/) or he is all of flames (LTR 758/1, 2/). This significant similarity between the god of thunder and Elijah could possibly encourage their identification. It should also be of interest that Lithuanian legends make frequent mention of religious pictures which feature Elijah's link with fire. The features reflected in these pictures condition a possible statement that Elijah or Perkūnas are, without any doubt, the characters portrayed in them: *Buvo paveikslas: Alijošius su baltais arkliais važiuoja ir pjautuvu debesis skiria. Ir iš po ratių lakia ugnys. Matai, o dabar išaiškino, kad tinai griautinis, visai kas kita* (LTR 3715/54/; There was a picture - Alijošius goes with white horses and parts clouds with the help of a sickle. The cart wheels strike flames. You see, they now claim that it is the thunder there, which is quite a different thing). - *Alijošius važiuoja... Dar buvo irpaveikslas, kap, gal matėt paveikslą švento Alijošiaus? - tai atsakė pasakotojas, paklausus, ką seniau žmonės pasakojo apie Perkūną* (LTR 4152/19/; - Alijošius rides... There even was a picture of him, perhaps, you've seen a picture of St Alijošius? - these were the words uttered by an informant when asked what people used to tell about Perkūnas). It is quite natural to associate the old god of thunder with the hero riding in the fire cart in the skies.

A close link between the Lithuanian Elijah and the Slav Ilya has been noted: their common features, similar functions. Therefore, the logical question arises whether the folklore of neighbouring Slavs might not have influenced the prevalence of this character in Lithuania. The location of records of legends and beliefs about Elijah signify that the majority of them were recorded in the eastern part of Lithuania, in the contact zone with the Byelorussians. The folklore about Elijah is concentrated in the area of Švenčionys, Zarasai and Rokiškis. Solitary variants were recorded in some other regions of Lithuania, in the northern, western, middle and southern parts of the country (though eight variants were recorded in Raseiniai region, in Samogitia, most of them being from one folklore collection compiled by schoolchildren, presented as answers to the questionnaire). Such a proliferation of the legends about Elijah suggests the idea that they may probably have reached us from the eastern Slav territory bordering with Lithuania. A prophet Ilya, Elijah's analogue as was mentioned before - a common character of the folklore of the eastern Slavs - could have made a certain impact on the world outlook of the Lithuanian country folk by penetrating into it. It was in the Slavonic rather than the Baltic area that Christianity and its written sources (the latter being the original provenance of the expansion of the prophet Elijah) had achieved an earlier dominion. Spreading from the Roman empire throughout western and eastern Europe as early as the 10th century, Christianity reached the Russians, the neighbours of Lithuania. However, only at the turn of the 15th century did it find acceptance in Lithuania. Consequently, having formerly adopted himself to the traditional culture of the eastern Slavs, the prophet Elijah must have probably, through folk beliefs, found his way to Lithuania. On the other hand, the Catholic

Church could also have fostered a further expansion of the character in Lithuanian folklore. Both the biblical story of Elijah and the church art, depicting his celestial journey in the fire cart drawn by fire horses, had substantively augmented the noted association.

As mentioned before, Perkūnas is also linked with St George (*Jurgis*). In beliefs they are sometimes simply identified: *Griaustinio trenksmas kyla dėl ratų dundėjimo, kuris susidaro Perkūnui važinėjant po dangų. Vaikams sako, kad važinėjas šventas Jurgis po dangų* (LTR 832/146/; Thunderclap is caused by the noise of the wheels made by Perkūnas' drive in the skies. Children are told that St Jurgis is riding in the sky). *Perkūnas yra šv. Jurgio važinėjimas po dangų, kibirkštys iš po ratų - žaibas* (LTR 1144/1/; Thunder is the result of the drive of St Jurgis in his cart, while lightning is the product of the sparking from under the cart wheels). In the context of such beliefs, St George's link with fire and flint producing sparks when struck with steel seems to be absolutely logical: *Šv. Jurgis jojo, ir po arklio kojomis žybtelėjo ugnis. Žmonės rado titnagą* (LTR 3874/6/; St Jurgis rode, flashes of fire appeared from under the horse-shoes. People found a piece of flint afterwards). When Perkūnas rides in the sky, flames also emerge from under the horse-shoes or cart wheels (LTR 284/713/; 832/98/; 2567/228/).

St George is very popular in Lithuania. He was proclaimed the second (following St Casimir) guardian of Lithuania. Roadside poles with wooden statuettes of St George are very common. Folk art features St George on horseback, slaying a dragon. Such an image of St George, the fighter with the destructive creature, could have served as one of the reasons for identifying him with Perkūnas.

Another condition which might have also had some influence on St George's and Perkūnas' affiliation was the fact that St George's Feast Day usually coincided with the first spring thunder, which always implied a specific occasion, as it was supposed to signify the beginning of spring: *Kai pirmą kartą išgirsta griaudžiant, sako, kad dabar būsiąs tikrasis pavasaris. Mat Perkūnas pavasarį laikomas kaip pavasario pranašas ir gamtos atgaivintojas* (LTR 832/413/; When one hears the first spring thunder it means that a true spring is approaching. The spring thunder is regarded as a prophet of spring and the reviver of nature). With the first thunder the period of a new year cycle usually started both in people's life and in farm activities. Farm work was never started before the first thunder, neither was the pasture of cattle (Buračas 1934, p. 474). It was believed that during winter the dark period of the year - the powers malevolent to man foregathered inside the earth. It was thought to be dangerous even to touch such filthy earth or its objects until the first stroke of thunder: it was prohibited to sit on the ground, stone, walk bare-foot, burn fire, bathe in a river or lake (LTR 757/79/; 828/334/; 1032/85/). The first spring thunder forced malevolent powers, the hiding devil (*Velnias*), first of all, to leave these objects. Thus the first spring thunder functioned as a reviver and purifier of nature and man. In its general sense, this happening was similar to a symbolic repetition of primal cosmogony at the turn of the year as an act of the world recreation.

St George's Feast Day, as well as the first thunder, meant the beginning of spring and an opening of the farming season. Beliefs indicate the fact that cattle pasturing always started on St George's Day (Balys 1986, p. 573; Buračas 1993, p. 238). This feast was regarded as the New Year of the farmers. It used to be the time for making contracts on land lease, hiring of new farm-hands and dismissing the last ones. It is said that on that day the roads used to be full of carts loaded with belongings of those people who, having not a patch of their own land, worked for hire and thus had to change their lodgings almost



seasonally (Buračas 1993, p.172, 239). Lithuanian folk beliefs evidently reveal the link between St George's Feast Day's and a new farming season.

It was supposed that both Perkūnas and St George prepared the soil for the flourishing of a new life. As folk beliefs claim, the first thunder shakes, and moves the earth, which consequently encourages the growth of grass and fosters a plant life in general (LTR 761/5/; 763/50/; 1032/124/; Buračas 1934, p. 474). St George performs a similar function. St George's Feast songs portray him as unlocking and warming the earth to let out grass and dew:

<i>Jurja, geras vakaras,</i>	<i>Jurja, išlaidz žalaį,</i>
<i>Jurja, geras vakaras!</i>	<i>Jurja, išlaidz žalaį.</i>
<i>Jurja, paimk raktus,</i>	<i>Jurja, žalaį šilkinį,</i>
<i>Jurja, paimk raktus,</i>	<i>Jurja, rasaį meduotų, -</i>
<i>Jurja, atrakin žemį,</i>	<i>Žalala bus dėl arklaių,</i>
<i>Jurja, atrakin žemį,</i>	<i>Rasala - dėl veršalių.</i>

(LTR 2920/58/; Good evening, Jurja!.. Take the keys..., unlock the earth.... free the grass..., silken grass, honey dew, - the grass for horses, the dew for calves.)

<i>Jurgi, šildai žemį,</i>	<i>I ta darži auga,</i>
<i>Jurgi, gildai žemį,</i>	<i>Ir ta darži auga,</i>
<i>Jurgi, paleidz rasu,</i>	<i>Tuinu aptuinyta,</i>
<i>Jurgi, paleidz rasu,</i>	<i>Tuinu aptuinyta,</i>
<i>Jurgi, paleidz žalį.</i>	<i>Undeniu apleista,</i>
<i>Jurgi, paleidz žalį.</i>	<i>Undeniu apleista,</i>
<i>Jurgi, neženyntas,</i>	<i>Rūtam apszadzinta,</i>
<i>Jurgi, neženyntas,</i>	<i>Rūtam apszadzinta.</i>
<i>Jurgi, apsiženyk,</i>	<i>Tuinų palaužysiu,</i>
<i>Jurgi, apsiženyk!</i>	<i>Tuinų palaužysiu,</i>
<i>- Nėra pa man' mergų,</i>	<i>Undenį išleisiu,</i>
<i>Nėra pa man' mergų,</i>	<i>Undenį išleisiu,</i>
<i>Ciktai viena raže,</i>	<i>Rūteles išrausiu,</i>
<i>Ciktai viena raže.</i>	<i>Rūteles išrausiu.</i>

*Ražį sau paimsiu,*  
*Ražį sau paimsiu.*

(LTR 1924/14/; Jurgis, you warm the earth..., (you) free dew.... (you) free grass..., not yet married.... Jurgis, get married! - There's no girl to marry, only one rose... But it also grows in a flowerbed, fenced and flooded with water, planted all around with ruses... I'll break the fence, let the water pour out, root the ruses out ..., and pluck the rose for myself).

Some songs mention that he not only unlocks the earth but also opens the skies for the rain to fall:

*Tu Jurgeli, tu mielasai gi,  
Atrakinkie dangų gi tu  
Ir pajudinkie kmorela,  
Kad palytų šiltas lietus,  
Kad pažaliuotų gi žolela  
Ir priėstų mūs jauteliai.*

(LTR 2929/78/; ref. also to LTR 2919/75, 77/; You, dear Jurgelis, unlock the skies, stir the clouds for the warm rain to fall, green grass to come on, for our cattle to feed on well.)

As beliefs and different prayers witness, Perkūnas held dominion over rain (David 1812, p. 89-90, Mannhardt 1936; p. 247, 458). Thus in this aspect, George, opening the sky for the rain to fall, fulfills the function of Perkūnas. The songs which address Jurij as the opener of the skies and the earth are traced in a wide area of eastern and western Slavs (Ivanov, Toporov 1974, p. 194-196).

A mythical character with even a longer history than that of St George's, who was also closely linked with Perkūnas and whose feast also noted spring, was Pergrubrius. As stated by J. Lasicius and J. Malecius, Pergrubrius' feast used to be celebrated on St George's Day (Lasickis 1969, p. 28; Mannhardt 1936, p. 204). "The book of Sūduviai" pictures one of the first spring feasts, called the sacrificing of Pergrubrius. It was feasted "earlier than farmers started ploughing the soil" (Mannhardt 1936, p. 247). The ritual of the sacrifice was performed with all people gathered at some farm house. Beer of a special sort was made for the occasion. One of the members of the ceremony would address the "mighty and all-powerful" god Pergrubrius (*Pargrubrius*), him who drives away winter, fosters crops and chokes weeds. Afterwards Perkūnas' (*Parkuns*) name would be mentioned. The latter would be asked for an early rain, to get rid of Pikulas (*Peckollum*) and his subjects. In the later course of the ritual, they were addressed as separate gods. This means they were not identified but regarded as gods close to each other.

V. Ivanov and V. Toporov consider that Pergrubrius might be regarded as an epithet of a spring deity of the same type as the Slav Jarila. According to these authors, a theonym Pergrubrius has originated from the words *grublas*, *grublus*, *grubus*, the semantics of which is related to the notion of unevenness, roughness, coarseness (Toporov 1982, p. 302). These very features are also traced in Jarila, the god of spring and fertility, that of sexuality being revealed especially distinctly (his feast was usually held on 27 April). V. Ivanov and V. Toporov associate Jarila with the Slav St Jurij - Georgij. Besides, they claim Jarila's identification with Perun because of some common traits. The Slav god of thunder also possesses the function of fertility, but Jarila's image underlines it as essential (Ivanov, Toporov 1974, p. 180). During Jarila's feast a song about Jarila, wandering the world and providing life to fields and people, was sung:

<i>Валачыўся Ярыло</i>	<i>А гдзе ж јон нагою,</i>
<i>Па усету свету.</i>	<i>Там жито капою,</i>
<i>Полю жито радзів,</i>	<i>А гдзе же јон ни зырне,</i>
<i>Людрым дзеци пладзів.</i>	<i>Тат колас зацьвице...</i>

(Ivanov, Toporov 1974, p. 181; Jarila was wandering the world, fertilizing the rye harvest, the offspring of people... In the place he had set his foot a ryeshock appeared, where he had glanced, ears of crops blossomed.)

*Святы Юрий по полям ходзиў*  
*Да жито радзиў.*  
*Где гора, там жита копа,*  
*Где лужок, там сена стожок,*  
*Где долинка, там жита скирда.*

(Ivanov, Toporov 1974, p. 187; St Jurij walked through the fields fertilizing the rye harvest: on a hill he placed a ryeshock, on a meadow - a haystack, on a valley - a ryerick.)

No Lithuanian songs of the same subject matter have been recorded, either about George or Pergrubrius. St George and St George's Feast was closely linked with fertility, but this feature is reflected only in rites and different customs. The custom of walking a naked George during the feast is recorded in Lithuania. Jurgis Banaitis from Paskalviai of Klaipeda region gives evidence of the fact that a child, born on St George's Day and called Jurgis or Juras, would normally receive a special honour on this day. In some homes such a child would be treated to sweet stuff, undressed, and after the sunset walked naked round the village (Balys 1993, p. 172). St George's Feast generally had the custom of walking round the crop fields, in an attempt to increase their harvest (Balys 1986, p. 134). In the vicinity of Leipalingis, on walking round the fields, several eggs and a roll of bread were normally taken along. Prayers were said in all four corners of the field (cf. rites to Perkūnas, performed in the four corners of a house or a field). Having returned home, the performers of the rite would eat the bread and the eggs (Balys 1986 2138, p. 134). In the neighbourhood of Alsėdžiai the fields were walked round, carrying a flitch of bacon (Balys 1986 2136, p. 134). The Gervėčiai people on St George's Day used to bake two loaves of bread with five eggs inside every loaf, and afterwards carried them around the fields even twelve times. One loaf would be buried in the soil, the other one - eaten (LMD 1 474/ 1043). A majority of places in Lithuania witness that egg shells were painted on St George's Day, as it was normally practiced at Easter. With the aim of fostering fertility, different rites were performed with these eggs: they were not only carried round the crop fields, but also the cattle driven to the pasture for the first time had to pass a threshold with a couple of eggs planted beneath it (Balys 1993, p. 175). For better livestock reproduction, a housewife would give painted and white eggs to herdsboys (Buračas 1993, p. 236). A rite that women would chant sitting on the fences surrounding ryefields, recorded in the vicinity of Adučiškis, could also be related to the encouragement of fertility. Men would express their disapproval by saying: "Don't chant or it might get cold!" When women started chanting, men or lads would be given whips and sent to punish and disperse them. Such St George's Feast chants would normally continue for even twelve days (Balys 1993, p. 164). Therefore, George - similar to the Slav Jurij and Jarila - functioned as an incentive to

fertility. The only difference is that his function finds a much wider reflection in rites. Except for folk beliefs, no other narrative texts on the topic have been recorded.

In summary, it could be stated that St George, similar to the prophet Elijah, both by their nature being directly related to Christianity, in the later course of the establishment of the official religion became part of folk beliefs, in which they preserved the obvious impact of the earlier religion. St George was endowed with the features of pre-Christian mythical beings in the folklore of both Lithuanian and eastern Slav people: the god of thunder (Lithuanian Perkūnas, Slav Perun) and the deity (Lithuanian Pergrubrius, Slav Jarila), related to fertility and spring. Quite likely, the process of St George's adjustment in the folk world outlook of - varying yet interacting - traditions must have taken a similar trend; however, this character must have probably reached Lithuanian folk beliefs with the help of the Slavs rather than due to the advent of Christianity. This idea finds proof in oral texts and in the proliferation of certain rites pertinent to St George. For instance, the ritual of women's chanting during St George's Feast sitting on the fence at the ryefield is more common to eastern Lithuania. Oral works, relating to St George's Feast Day, happen to be songs of specific content (eight types and thirty six variants of them have been recorded; Misevičienė 1972, p. 291) with evident concentration in the eastern and southeastern parts of Lithuania, those bordering with Byelorussia (i.e. in Švenčionys region, especially in Adučiškis, in Šalčininkai region (Dieveniškės). Several variants were also recorded in Marcinkonys and Merkinė of Varėna region, as well as in Gervėčiai of Astravas region, Breslavas, Pastoviai, Varenavas territory, now belonging to Byelorussia. Some of these variants were recorded from Lithuanian informants in the Byelorussian language (LTR 3164/572/; 4417/ III/; 4477/1281/; 4495/16/). Such prevalence of St George's Feast songs, as well as their common nature, indicates them to be a result of long-lasting contacts between the Balts and the Slavs. An ethnologist A. Vyšniauskaitė claims the name of George to have come to Lithuania, from the eastern part of the Grand Duchy of Lithuania, long before the official baptism of the state (Vyšniauskaitė 1993, p. 72). It is certainly quite a reliable statement, not only in terms of the name of George but also with reference to St George's image, which was fitted to the folk world outlook. Similarly, Elijah could also have reached us from the eastern part of the Grand Duchy of Lithuania. This territory, which in the 13th century embraced some of the Byelorussian area, and in the 14th century expanded to the major part of the Ukrainian and Russian lands, could have provided favourable milieux for the processes of the blending of both nations and religions. With the establishment of Christianity in Lithuania in 1387, the diffusion processes of old and modern religions became much more intensified. Therefore, the images of the prophet Elijah and St George in Lithuanian folklore could be regarded as vivid examples of the syncretism of different religions and conjoint national traditions.

### Bibliography

- Balys 1986 - J. Balys, *Lietuvių žemdirbystės papročiai ir tikėjimai*. - *Lietuvių tautosakos lobynas*, 10, Silver Spring, Md, 1986.
- Balys 1993 - J. Balys, *Lietuvių kalendorinės šventės*, Vilnius, 1993.
- Biblija 1973 - *Библия: Книги священного писания Ветхого и Нового Завета*, Брюссель, 1973.

- Buračas 1934 - B. Buračas, *Perkūnas : Burtai ir pietarai*. - Naujoji Romuva, 1934, Nr. 180-1.  
Buračas 1993 - B. Buračas, *Lietuvos kaimo papročiai*, Vilnius, 1993.  
David 1812 - L. David, *Preussische Chronik*, hrsg. von E. Hennig, Königsberg 1812, Bd. 1.  
Ivanov, Toporov 1974 - В.В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, Москва, 1974.  
Kerbelytė, Novikov 1993 - Б. Кербелите, Ю. Новиков, *Русский народный календарь и его литовские соответствия*, Вильнюс, 1993.  
Lasickis 1969 - J. Lasickis, *Apie Žemaičių, kitų Sarmatų bei netikrų krikščionių dievus*, Vilnius, 1969.  
Mannhardt 1936 - W. Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre, Magazin der Lettisch-Literarischen Ges.*, Riga, 1936.  
Misevičienė 1972 - V. Misevičienė, *Darbo dainos. Kalendorinių apeigų dainos*, Vilnius, 1972.  
Toporov 1982 - В. Н. Топоров, *Ярила. - Мифологический словарь*, Москва, 1991, т. 2  
Vyšniauskaitė 1993 - A. Vyšniauskaitė, *Mūsų metai ir šventės*, Kaunas, 1993

#### Abbreviations

- AT - *The Types of the Folklore : A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen* (FFC No. 3). Translated and enlarged by Stith Thompson. - *FF Communications*, Helsinki 1961, Nr. 184.  
LMD - Lietuvių literatūros ir tautosakos institute Lietuvių mokslo draugijos tautosakiniai fondai [Manuscript of the Lithuanian Scientific Society at the Institute of Lithuanian Literature and Folklore; reference of manuscript].  
LPK - J. Balys, *Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas* [The motif catalogue of Lithuanian narrative folklore]. - *Tautosakos darbai*, Kaunas 1936, 2.  
LTR - Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas [Manuscript of Lithuanian Folklore in the Institute of Lithuanian Literature and Folklore; reference of manuscript].

#### Transformationen litauischen Perkūnas

Nijolė Laurinkienė

In dem Artikel werden spätere Substituten litauischen Donnergottes Perkūnas analysiert. Charakteristische Ersätze Perkūnas sind christliche Personen der Prophet Elias (Alijošius) und hl. Georg (Jurgis). Der Prophet Elias und hl. Georg stimmen mit Perkūnas funktionell überein. Die Sagen, Glauben über Elias und Georg sind am meisten im Ostlitauen, im Territorium, wo Litauen mit Belorußland grenzt, verbreitet. Die Idee identifizieren Perkūnas mit christlichen Personen ist von Nachbarn Ostslaven gekommen, wo das Christentum früher eingeführt wurde und der Prozess der Diffusion der Religionen schon begonnen war.



**SEMIOTIČNE INTERPRETACIJE  
LJUDSKEGA IZROČILA**

**INTERPRETAZIONI SEMIOTICHE DELLA  
TRADIZIONE POPOLARE**





## Il motivo del Salvatore nella culla in un racconto popolare resiano.

Roberto Dapit

*This paper focuses on a Resian tale; its principal motif is a soul conjured into a snake, coiled around a tree. The snake is forced to wait for her deliverer who will rise from the cradle. Along with some minor beliefs about the afterworld life the wide-spread mythological motif under investigation is the central element of this folk tale which is compared with other Slovenian folk traditions and with the Legend of the Cross, as painted by the Italian artist Piero della Francesca.*

Il “Salvatore nella culla” è il motivo principale individuato in un racconto resiano raccolto a San Giorgio di Resia<sup>1</sup>. Secondo l’indice internazionale<sup>2</sup> tale motivo rivela la salvazione di un morto vagante o di un’anima in pena condizionata dalla crescita di un albero con cui deve essere costruita una culla, solitamente destinata a un bambino che più tardi avrà la vocazione al sacerdozio; alla celebrazione della prima messa questo sacerdote salverà l’anima in pena. La salvazione viene tuttavia rinviata a un momento futuro e molto agognato dall’anima costretta ad attendere. Nel caso resiano l’anima in pena appare come un’enorme e terrificante serpe che si mostra alla persona designata, una ragazza, a cui chiede di prenderle le chiavi dalla coda<sup>3</sup>. La ragazza tuttavia non riesce a vincere la paura e riceve una maledizione. Di conseguenza l’anima potrà essere salvata soltanto da colui che, una volta cresciuto, avrà dormito nella culla costruita con le assi ottenute dal legno dell’albero a cui la serpe è attorcigliata. Il motivo è assai noto e diffuso ma alcuni aspetti, in particolare nel racconto resiano, meritano un’attenzione speciale: in primo luogo i contenuti e l’essenza narrativa nonché comunicativa che contestualizza il racconto nell’ambiente resiano con personaggi, secondo la narratrice, realmente esistiti; inoltre, da un punto di vista comparativo, le strette relazioni con altre espressioni della tradizione orale slovena e con la leggenda cristiana medievale del Sacro Legno, che in veste iconografica vediamo raffigurata magistralmente da Piero della Francesca negli affreschi

<sup>1</sup> È stato narrato da Maria Di Lenardo Rozalina (nata nel 1906) a Bila/SanGiorgio di Resia (Italia) la sera del 13.12.1962 e registrato da Milko Matičetov, che ringrazio per aver messo cortesemente a disposizione questo racconto.

<sup>2</sup> Cfr. l’indice di Thompson II al numero D791.1.3 ‘The deliverer in the cradle’; nonché EdM, IV, 214: “Der Erlöser in der Wiege”.

<sup>3</sup> Cfr. anche in Thompson II e III i motivi E.423.5. ‘Revenant as snake (serpent)’ e F.401.3.8. ‘Spirits in form of snake’. Secondo Kropf (1995, p. 137), che dedica un capitolo agli incantesimi, nella narrativa popolare slovena il motivo della principessa trasformata in serpe sarebbe piuttosto diffuso, in particolare nei racconti. Afferma tuttavia che l’essenza originaria di questo aspetto mitico si conserverebbe con maggiore integrità nelle favole. Anche in ambito friulano è documentata la trasmigrazione di anime in serpe o altri animali; si osservino a questo proposito gli accenni in Dapit 1999, p. 136.

della chiesa di San Francesco a Arezzo. Prima di iniziare la discussione relativa agli aspetti appena menzionati, è opportuno venire a conoscenza nei dettagli del contenuto narrativo, leggendo la sintesi del racconto<sup>4</sup>:

Molto tempo indietro, una giovane chiamata Veronica, mentre sta falciando l'erba nella zona di Korito, vede in un bosco fitto una serpe, attorciliata attorno a un abete, con la testa grossa come quella di un vitello. La ragazza impaurita fugge e ritorna a casa. La notte stessa sogna una donna che le dice di non temere quella serpe perché si tratta di un'anima purgante che non le farà alcun male. Aggiunge infine che quella serpe è lei stessa e la prega di recarsi di nuovo in quel luogo la sera successiva alle undici, anche accompagnata da qualcuno, perché la ragazza è la persona prescelta, 'degnà' di liberarla dalle pene a cui è condannata. Il giorno dopo racconta il sogno alla madre ma non ha il coraggio di andare sul posto come richiestole dall'anima. Va a coricarsi e sogna nuovamente la donna che le chiede di alzarsi e di recarsi sul posto dove ha visto la serpe. La consiglia di portare con sé qualcuno perché le dimensioni della serpe saranno raddoppiate. Sulla testa avrà inoltre le corna sulle quali si troveranno delle chiavi che la ragazza dovrà prendere con un bastone. Le verrà quindi suggerito cosa dire. La ragazza si sveglia, racconta il sogno alla madre e decidono di partire. Arrivano sul posto ma la ragazza è terrorizzata a causa delle dimensioni spropositate dell'animale che però la madre non può vedere. Ritornano a casa e vanno a dormire. Appena addormentata la ragazza sogna nuovamente la donna che adesso sarà condannata a rimanere in quel luogo fino a quando quell'abete non verrà tagliato e con le assi non verrà costruita una culla; dovrà quindi nascere un bambino che vi verrà cullato e quando sarà cresciuto potrà liberarla dalle pene. L'anima, promettendo la fortuna, chiede quindi alla ragazza di prendere un bastone più lungo e di riprovare. Ritornano sul luogo dove si trova la serpe ma la ragazza non riesce a vincere la paura e scappano. L'anima maledice allora per tre volte la ragazza preannunciando la sua sfortuna. In seguito questa cade dal fienile e si spezza la schiena. Un giorno, mentre si trova al pascolo, tre uomini scendono dal monte Canin. Sono degli spiriti, dei dannati, vestiti con pantaloni bianchi e berrette rosse. La percuotono e la fanno cadere sulle pietre dove viene ritrovata in fin di vita. Dopo inutili cure viene condotta dai frati del monastero di S. Antonio a Gemona e in seguito si riprende ma rimane tutta la vita disgraziata.

Il motivo centrale del Salvatore nella culla viene qui inserito in una cornice narrativa ricca di elementi della vita reale e con una precisa ambientazione nel territorio della Val Resia (alpeggio Rüşcë, borgo Coritis/Korito, monte Canin/Ćanen) e in quello limitrofo (monastero di Sant'Antonio di Gemona)<sup>5</sup>. Ascoltando questo racconto, si nota che l'inserimento dei fatti nell'ambiente resiano offre alla narrazione, sebbene caratterizzata da forti accenti fantastici, una struttura piena, conferendole un'intensa efficacia comunicativa. Menzionando una persona realmente vissuta, che porta i segni (la gobba) di un'esperienza devastante con l'aldilà, nonché le attività della stessa svolte in luoghi a tutti noti, il racconto acquista una determinata potenzialità dettata sicuramente da precise funzioni (eziologica, educativa, di intrattenimento?), caratteristiche intrinseche della narrazione. Simili rappresentazioni di esseri mitici inseriti in un contesto reale e noto sono frequenti nei

<sup>4</sup> Quanti invece desiderano leggere il racconto integrale in resiano, troveranno il testo in appendice a questo contributo.

<sup>5</sup> Si registra infatti con una certa frequenza nelle testimonianze sull'aldilà, ma non solo, l'atteggiamento di collocare la narrazione in contesti noti anche nei casi in cui i motivi sono di tipo universale come quello qui trattato. E' noto quanto nella tradizione popolare sia presente il mondo dell'aldilà e la comunità resiana dimostra di aver conservato ancora oggi in modo molto spiccato questo complesso di credenze che tuttavia vengono trasmesse spesso come esperienze personali di relazione con l'altro mondo, più precisamente con le anime dei morti (cfr. Dapit 1999).

racconti e fanno parte tutt'oggi dell'immaginario popolare, rispecchiando credenze ancora molto radicate nell'ambiente resiano<sup>6</sup>. Altri elementi - che spesso si manifestano nei racconti sulle anime in pena - sono individuabili nell'unità: il saldo legame tra vivi e morti, la comunicazione onirica e la ricerca di una soluzione a problemi talvolta molto gravi, causati dai contatti con l'aldilà, presso sacerdoti esorcisti. Qui viene scelto il monastero dei francescani di Gemona, meta di pellegrinaggio per molti resiani, i cui frati sono considerati, nella narrativa popolare resiana, dotati di particolari capacità nelle pratiche di esorcismo o "scongiuro" delle anime dannate. La maledizione ripetuta tre volte dall'anima-serpe causa gravi sventure alla ragazza. Tra i fatti che illustrano le disgrazie a cui va incontro la persona, l'elemento più interessante è certamente la comparsa di tre esseri che vengono descritti come uomini, vestiti di bianco con un berretto rosso, che scendono dal monte Canin. Non può che trattarsi di esseri demoniaci visto che il Canin è considerato, non solo a Resia ma anche in diversi punti dell'area friulana, uno dei luoghi dove vengono confinati i dannati<sup>7</sup>. La descrizione del loro abbigliamento inoltre confermerebbe ciò, in quanto il bianco è anche il colore simbolicamente legato alla morte e agli spiriti; il berretto rosso inoltre ricorda l'immagine dei folletti, molto presente nelle vicine valli del Torre dove uno degli esseri mitici più diffusi è chiamato *Škarifič*, un folletto con il berretto rosso che rapisce i bambini.

Nell'ambito della tradizione orale slovena sono state osservate due particolari espressioni che riflettono il motivo comune della serpe come risultato della metamorfosi di un essere umano che attende il salvatore: i canti leggendari appartenenti al motivo "*Dekle reši v kačo ukletega kraljiča*" e il ciclo di racconti attorno al castello Mali grad, a Kamnik, raccolti in uno scritto intitolato "*Veronika z Malega gradu*"<sup>8</sup>. Dal gruppo di canti riporto il seguente testo<sup>9</sup>, annotato da Stanko Vraz prima del 1839, affinché si possa effettuare un immediato confronto:

- |  |  |
|--|--|
| 1. Lepa Vida proso plela,<br>jako rano pred zorjami.       | 5. Drugo jutro plela proso,<br>stepeno je najšla roso:     |
| 2. Lepa Vida plela proso,<br>stepeno je najšla roso:       | 6. »Da bi, Bog daj, mojo bilo,<br>kaj nicoj je tod hodilo, |
| 3. »Da bi, Bog daj, mojo bilo,<br>kaj nicoj je tod hodilo, | 7. kaj nicoj je tod hodilo,<br>rano roso je strosilo!«     |
| 4. kaj nicoj je tod hodilo,<br>rano roso je strosilo!«     | 8. Tretjo jutro proso plela,<br>tam je najšla velko kačo.  |

<sup>6</sup> Il racconto è stato narrato da un'abile novellatrice, Maria Paletti Rozalina, che ha dato a Milko Matičetov innumerevoli unità del proprio repertorio. Tali racconti vengono solitamente narrati in forma molto più sintetica, ma, è opportuno ripeterlo, questo caso dimostra, oltre all'abilità narrativa, un particolare atteggiamento: chi narra rende le proprie parole del tutto convincenti; allo stesso tempo questo tipo di racconti potrebbe rivelare la persistenza di determinate credenze del narratore rispetto ai contenuti. Spesso accade infatti che il limite fra credenza e scetticismo può essere difficilmente individuato presso gli informatori.

<sup>7</sup> Cfr. Dapit 1999, pp. 120-121, dove vengono riportate alcune testimonianze su questa credenza.

<sup>8</sup> I canti sono raccolti nel primo volume di SLP, pp. 150-153; cinque sono i canti appartenenti al tipo classificato al n. 27 e provengono dalla Slovenia orientale (Prekmurje, Štajerska); i racconti sono invece stati pubblicati da E. Cevc, cfr. il titolo riportato nella bibliografia.

<sup>9</sup> SLP I, 27.,1.

- |  |   |
|--|---|
| 9. Kača mela devet repov,<br>na vsakšem repi devet ključov.      | 16. Da ga vujdre z drugoj šiboj,<br>on je do pojasa človek.     |
| 10. »Ne straši se, lepa Vida!<br>Saj sem jaz ne huda kača,       | 17. Te ga vujdre s tretjoj šiboj,<br>on postane do pet človek.  |
| 11. al jaz sem ti mladi kraljič,<br>ki kraljuje v belem gradi.   | 18. »Vzemi, vzemi meni z repa,<br>z mojega repa devet ključov,  |
| 12. Ti boš šla po gladkoi stezi,<br>Jaz pam šla po gostem grmji. | 19. No odkleni bele gradi,<br>no poberi srebro zlato!           |
| 13. Tam bova se mija zišla,<br>na polji per belem gradi.         | 20. Če sem bila grozna kača,<br>pa sem ti zdaj mladi gospon,    |
| 14. Tam vtrgaj tri drobne šibe,<br>ki bodo tri leta stare.«      | 21. ki kraljuje v devet gradih<br>z lepoj Vidoj nestrašljivoj.« |
| 15. Da ga vujdre s prvoj šiboj,<br>on postane od glave človek.   |   |

La comunanza di elementi fra questo canto e il racconto resiano è sorprendente: il salvatore è impersonificato nel canto come nel racconto resiano da una giovane contadina a cui la serpe dice di non spaventarsi (perché si tratta solamente di trasmigrazione da persona/anima ad animale); altri elementi comuni sono la fortuna promessa; il sentiero nel bosco fitto; le chiavi sulla coda e i diversi bastoni per prenderle (nel canto questi elementi hanno numeri definiti: tre bastoni, nove code e nove chiavi). La differenza più evidente risiede invece nell'esito della narrazione: lieto fine nel canto dove la serpe ritorna nuovamente essere umano/principe e la *Lepa Vida* diventa principessa, drammatico nel racconto resiano, dove l'anima è destinata ad attendere ancora a lungo il salvatore e la ragazza dovrà portare i segni della disgrazia per tutta la vita. Questo doppio esito del motivo è diffuso anche in altri aspetti della tradizione narrativa popolare slovena in base ai generi: positivo nelle favole e negativo nei racconti<sup>10</sup>. Il finale drammatico infatti si evidenzia nuovamente nei racconti del ciclo *Veronika z Malega gradu*, dove per esempio nella variante n. 4 appare il motivo della metamorfosi da essere umano a serpe, condannato in quello stato finché dall'albero, ancora da seminare, non verrà costruita la culla del salvatore. Anche in questo caso si propone la lettura della sintesi:

Nel castello di Kamnik, chiamato Mali grad, viveva una signora che aveva una sola figlia. Quando per costruire la chiesa parrocchiale si recano al castello per chiedere la carità, la madre si rifiuta di dare un'offerta perché vuole che sua figlia possa stare seduta sopra i denari. Dio trasforma allora la figlia in serpe che si siede sulle botti piene di denaro e sprofonda nella terra: potrà salvare la ragazza soltanto chi si presenterà con tre bastoni di nocciolo colpendola tre volte. Allora si trasformerà in una bella e ricca ragazza che andrà in sposa al salvatore. Mostratasi a un giovane, lo avverte che al primo colpo diventerà terrificante, al secondo crederà di essere divorato, mentre al terzo riacquisterà sembianze umane. Il giovane la colpisce due volte ma alla terza fugge. La serpe dice che sarebbero stati entrambi fortunati se l'avesse colpita per la terza volta. Ora, prima di essere salvata, un uccello dovrà portare un seme di abete sulla Križna gora, dal seme dovrà crescere un albero da cui si otterranno delle assi con le quali sarà costruita una culla e il giovane che vi sarà stato cullato potrà salvarla. Affinché non esca dalle rocce a molestare la gente, devono confinarla per un certo numero di anni, tanto che ora non la si vede affatto.

<sup>10</sup> Cfr. anche Kropelj 1995, pp. 137-138.

Le corrispondenze sono anche in questo caso molto significative, se consideriamo, oltre a ciò, anche il fatto che in altri racconti del ciclo di Kamnik il nome del personaggio è proprio *Veronika*. Nel canto invece il nome della giovane è *Lepa Vida*, che riflette un mito assai diffuso nel mondo sloveno e che si manifesta in particolare nei canti narrativi<sup>11</sup>. Nei due racconti (di Resia e Kamnik) il contatto fra l'anima e l'essere umano si risolve con esito assolutamente negativo: l'anima è costretta a scontare la pena ancora per un lungo e indeterminato periodo; la persona perde l'occasione di ottenere una grande ricchezza o addirittura riceve una grave maledizione. La differenza, sebbene non sostanziale, sta fra le due tradizioni nella ragione della metamorfosi. Nel racconto di Kamnik l'uomo diventa animale a causa della punizione di Dio; nel racconto resiano la causa della dannazione dell'anima in forma di serpe non viene resa esplicita e nemmeno appaiono riferimenti a concezioni religiose; qui probabilmente alcuni aspetti della struttura simbolica originaria hanno perduto il significato oppure, per vari motivi, sono stati adattati.

L'ultimo aspetto che si intende trattare in questo scritto è, come già accennato, la tradizione leggendaria del Sacro Legno, alla quale il motivo del Salvatore nella culla è geneticamente legato. La leggenda del Sacro Legno viene suddivisa in tre momenti. Di



Figura 1

<sup>11</sup> Cfr. Nartnik 1995, p. 92, che propone un'interpretazione mitologica dei personaggi presenti del canto "Lepa Vida je proso plela", SLP 27., 2. Riguardo a questo canto cfr. pure Ovsec 1998, p. 272 e sgg.

maggior pertinenza con il motivo del salvatore, come lo possiamo osservare nel racconto resiano, è il primo, ossia quello che riflette la storia che tratta i temi dalla morte di Adamo alla costruzione della Croce di Cristo, ossia del Salvatore. Viene presentata qui una ricostruzione del motivo comune o prototipica<sup>12</sup>:

Adamo giace in punto di morte e chiede al figlio Seth di recarsi in Paradiso per prendere l'olio della misericordia. Seth ottiene in Paradiso tre semi (rami) dall'Albero della Vita (Albero della conoscenza) da porre sotto la lingua di Adamo. Seth ritorna a casa e Adamo muore. Dopo la sua morte crescono dalla sua bocca tre rami (un albero). Il legno viene utilizzato da Abramo, Mosè e altri come bastone. Mosè pianta questo bastone ai piedi del monte Sinai. David scopre il legno e lo porta a Gerusalemme, dove durante la notte cresce in una cisterna. Salomone cerca di utilizzare il tronco nella costruzione del tempio ma è inutile poiché le sue misure sono inadeguate. Il tronco viene allora posto come ponticello sul Kidron e viene identificato dalla regina di Saba (da una sibilla) come il legno della Croce di Cristo. Per rispetto la regina di Saba attraversa l'acqua senza passare sul ponticello e perde così il segno che portava in seguito a un atto peccaminoso. Il tronco viene gettato (sotterrato) in una vasca (cisterna) per l'acqua, dove accadono dei fatti miracolosi. Nel periodo di Cristo l'acqua si asciuga e con legno viene costruita la croce del Salvatore.

Per concludere propongo la visione di alcuni momenti della leggenda del Sacro Legno come raffigurati da Piero della Francesca, ricordando quanto l'impatto visivo dell'arte figurativa sia determinante nella formazione dell'immaginario popolare e quindi di riflesso anche nelle relative espressioni, fra cui la narrativa. Negli affreschi di Piero della Francesca la pianta che cresce dalla bocca di Adamo è il grande albero che si trova in mezzo alla tavola n. 1 chiamata "La Morte di Adamo", dove si può scorgere che il figlio Seth pianta nella bocca del padre un ramoscello dell'Albero della Vita (particolare nella figura 2). Il Sacro Legno viene esplicitamente dipinto in varie tavole e lo



Figura 2

<sup>12</sup>EdM, VIII, 398.

vediamo nella figura n. 3 dove la regina di Saba si inginocchia per adorarlo e nella figura n. 4 dove il Sacro Legno viene fatto rimuovere da Salomone e in seguito sotterrato.

### Testo dialettale

Na mála hčírřica na ji právřla ta-na Růščě ta-pod ni grmon, ki ni so ta-lětě, ki ni so grábili sěnu, ně. Na ji právřla da káku, ki jsa na bíla wžě stára, da káku to ji se šėgřnalu, ki na bíla wsa *dižgračřána*, na mēla *gòbo*, ně. Anu mo máti o bárała, da zakój baj da táku *dižgračřána*, da čí to jě *malatřja* ki jě pargnáła jtáku. Tadjř na ji se gála právřit, ně, da tē bíla na hčírřica, wonā, anu dā ni so mēli planřno ta-gorē na Kurřtē (ni vin, čí vi vitē, da kē ě Kurřto, vitē?). *Alòre*, dā din den *insòma* da na šlā, da na ma jtət wbrāt tráwo - dímo da žèt mř - anu na jě šlā po ni pótř - tadjř, vitē, gòst bi *řito*, tadjř tē bílu gòstu, ně taj jnjān ka so pusikani gozdòwji - da na jě se wštrāřřila, ko na vídala no táko *běřřtřjo*, no káčo, no káčo, ki tē bílu fuori, fuori limiti tē bílu! Anu dā jsa hčírřica, ko na vídala da, káka na káča to jě, dā na mēla no gláwo, na mēla no gláwo taj, *po* da taj no talē, na mēla no gláwo, na jě wbížala - ano na jě bíla wòku ne smrēke zavřta - na jě wbížala ko na vídala. *Alòre* na pašlā ta jřři anu na raklā mātari, dā: “Māti jtáku nu jtáku, ja ni gren vič jte krěj, kój za no táko rič, ki ja si vídala!” *Alòre* ko tē bílu ta-w ničē, na šlā spat anu na jě snūwala no žanò. Jsa žanā na jě ji raklā ta-w snē, dā: “Verònika,” (na mēla jimē Verònika) “Verònika” - na raklā - “zakó běj si se bála,” - na raklā - “te káče? Ti ni mēšě se bat nikár,” - na ji raklā ta-w snē - “ki na ti ni dílašě nikár ta káča.” - na raklā - “Ja te lěpu pròsin,” - na raklā, na di - “zůtra žvėčara,” - na di - “kój to bo alle undici, prit pulnocó, ja te lěpu pròsin,” - na raklā - “prřidi,” - na raklā - “tů na tō mēstu, ki ti si vídala to káčo, ki tō si já,” - na raklā - “ki ja man plántat. To jě na dūša ta káča, to nř, to nř na káča,” - na raklā - “to na dūša anu ta dūša tō si já,” - na raklā - “anu Buk an me *kondanjāl* jtů.” - na raklā; anu na raklā - “Ti si tř *děnj* za me *řalvāt*” - na raklā - “anu te lěpu pròsin,” - na raklā - “prřidi zůtra žvėčara alle undici prit pulnocó, anu čí ti se bujřř,” - na raklā - “parpiji pa *kompanřjo*, parpiji pa two mātēr, ki ja ti ni dílan nikár.” Anu hčírřica na se pribūdřla za strāhon, ně, anu se spet spòmunřla na to *běřřtřjo*: to ji dēlalu *řin* ni vin kacē, na ě zbūdřla pa mātēr, ki to jě spálu wkůp, anu na ji právřla mātari, da káku na jě snūwala. Ano *insòma* zůtra den pujůtrē, to mēlo vės den jtō, to bílu kój růdi jte *diřkòrř* da, ma na gála, da: “Māti, ja ni gren vič jte krěj, ni gren pa čřz den jte krěj ja ně vič, ki se bu-



Figura 3

jïn.” Ko to bílu žvėčara, na raklä nji máti da: “*Bèn*, da maš tót?” - “Ah ně, ně, máti,” - na raklä - “ni gren ja, ni gren ja, ah ně, ně, ně!” Ko to bílu žvėčara na šlä spet spat, na spe’ ji pašlä jsa žanā wsně, ně, anu na spe’ ji raklä, da: “Wstáni Varònika!” - na è raklä - “anu pridi tí ta-na tō mēstu ki ti si me vídala.” - na raklä anu parpiji [...]. Na se bála, ně, pa čiz den, da na ni gre vić jti póti, jte krěj. Anu *dópo* na šlä spat, onā nu nji máti, anu na spet pašlä jsa žanā tu-w sně anu na ji raklä, da: “Wstáni běj Varònika, ki,” - na di - “ja si te čakala pa snúkej anu ti nīsi pašlä!” - na di - “Ći ti se bujš,” - na di - “parpiji two mátēr *kompanijo*.” - na raklä, anu na raklä - “Koj ti priděš ta-na tō mēstu, ki ti si me vídala, ja ni cón bət kōj na táka, ki ti si me vídala, ja cón bət *pridoplajána*, bōj na vlíka anu” - na di - “ja cón mēt rōge ta-na glávi,” - anu na di - “tí, wzamá dín dúlgi *ráklin*” - na raklä - “anu s ti *ráklinon* máš mi rižgát te kjüče, ki ja bon mēla tā-na rōga anu tadij,” - na raklä - “ja cón ti ricět, da ko ti máš ricět,” - na raklä - “ti si tí, ki ti máš me *deliberāt*.” - na raklä. Anu na raklä, na di - “Wstáni nu ni stu’ se bāt, nikár!” Anu to hćirico, *dópo* na šlä, to spe’ o pribūdilu, ně, na raklä: “Máti, na spet mi pašlä wsně” - na raklä; na raklä: “Ko máwa zdelat,” - na raklä - “máwa jtót?” Na raklä máti: “Wstáni, ki céwa jtót.” - na raklä. *Bèn* to wstálu anu to jě se wzėlu anu to nī naslō *ráklina*, vitě, to bílu zábilu, to šlō jtáku.

Anu kōj to jě pašlō ta-na mēstu, *insòma* wžě da lontano tē bíla na rič *špro-požitána*, ki na nī mēla *kurága* jtə’ *dònge*, na jě se *mása* bála. Du běj vi, káko dnō to bílu se nárdilu! Anu ta hćirica na jě zawrjuvéla anu na raklä, da: “Máti, bížiwa, bížiwa, bížiwa!” - ma máti na nī vídala nikár. Na raklä, da - “Bížiwa máti, bížiwa ki jā, ja nīman *kurága* jā!” Anu to spet wbížalu názět anu *bášta*, to šlō spet spat ta-na liw. Anu ko to wsanūlu, na spe’ pašlä wsně, na raklä, da: “Le, Varònika, zakó běj ti si se bála, zakó běj si na táka?” - na raklä; na raklä - “Ti mēšě bi bíla” - na raklä - “wzėla dín dúlgi *ráklin*,” - na raklä, anu na di - “mi rižgála te kjüče, ki ja mán tā-na rōga anu ni stu’ se bāt,” - na raklä - “ki ja ti



Figura 4



ni dílan *vīs* nikár, nikár” - na raklä - “anu te lëpu prösin,” - na raklä - “prídi, ki cí ti ni boš tēla tí” - na raklä - “me *šalvāt*” - na raklä - “ja si búžica!” - na raklä; na raklä, na dí - “Si vídala to smrēko, ki ja si wōku nu wōkul,” - na raklä, na dí - “ta smrēka ma se nášinat din utručóć” - na raklä - “anu na ma se spílit prit ta smrēka anu” - na raklä da - “mao se zrēzat dáske anu ma se *nášinat* te utručóć anu ma se narédit ta zibíla anu an ma se wzíbit te utručóć anu an ma wrast anu an ma prí” no *etát* za murēt me *deliberāt*, me *šalvāt*, cí nē” - na raklä da - “ja man stat rúdi jtü anu jnjän” - na raklä - “ti si tí” - na raklä - “ti si tí, ki ti ba mēla me *šalvāt*” - na raklä - “anu cí ti me *šalvániš*, ti ni cí bi’ vič böga” - na raklä - “jsē na tin svētu,” - anu na raklä - “ti cí mēt no *furtūno*, ko powsót te krēj, ki ti boš šlä, ti cí bi’ *furtunána* wso two *vítol*!” - na raklä. Anu *bášta* jsa hécirica na raklä, da: “Máti, ja si spet jo vídala to žanò tu-w snē, na spe’ mi pašlä! Nu nē da ne me prösi, kacē, ma kacē” - na raklä - “já, ja man spet jtət, já” - na raklä - “ki, vístē pur vídala ví, ki nístē vídala, da káko dnò to jē!” - na raklä. *Bášta*, na raklä: “Čüj Varònika, céwa spe’ jtət!” - na raklä. Tadjj to bílu *la terza volta* jtö, *per la terza volta* tō jē šlö. Na raklä: “Céwa spe’ jtə’, *provějwa*,” - na raklä - “ko na táku síli jsa dúša.” Anu to wstálu (nē, to ní bílu šlö spat to zádjno nuć), to šlö prit pulnoćó anu to wzélu din dúlgi, dúlgi *ráklin*. Anu bö tá na jē šlä, bö... *insòma* to o tézalu názēt, na ní, na ní mēla *kurága* za dujtət tā, no tákē, ki to bílu. Anu na gála, da: “Nu, nu, nu, nu awá bö nu málu tá!” - nu nji máti na ní vídala nikár nu na *fin* jo tézala - “Nu bížiwa máti,” - na gála - “bížiwa, bížiwa máti, wójmē ja sabòt, ví ki vi ni víditē, da káko dnò to jē! Nē, nē, nē, nē, nē niman *kurága* já,” - na gála - “ni mörēn ja, si ni čüjēn jäs!” Anu hécirica na jē spe’ wbížala nē. *Alòre* te braw, nē, na jo *primwaladila* tríkrat. Na raklä: “*Primwaladína* ti bódi” - na raklä, da - “tí anu wsa twa *ganaracijún*” - anu na raklä, na dí - “*mwěj furtüne* ti nímaš mēt anu ti maš bət *dižgráčjana* wso *vítol*!” - na ji raklä - “Te krēj, ki ti boš wudíla, te krēj ti maš bət *dižgráčjana*!” Anu *infine* na ni moglä wodélat nikár, to mážalu jtət spe’ názēt. *Alòre* tē stálu, jsa hci na bo bíla mēla skorē ne, vin já, ne *dieciassette*, *dieciotto anni*, ni so mēli jíšo le-tē sēn, ta-na Patöcē, tu ki jē M., jtü ni so mēli jíšo. *Alòre* ni so mēli pa kráve anu na nagála no kórbo sēna, da na ma nístə’ wün na *solár*, vítē, wün na liw, dímo mī. Anu jsa hci na naslä jsö sēnu wün na liw, ko na pašlä wün na tō zádjnē *štíglu*, taj da ba bílu dnò o *drüknulu*, na jē wdárila ziz wso kórbo *drē’* dö w dwör anu na jē si zlumíla vés jrbat le-ti-zdē, na bíla wsa polómjana. *Bášta*, *dópo* tē stálu, na bíla ta-gorē w planíni (...ne, ja *žbaljáwan* já! Jsö to jē bö názēt). Pri’ ki na se zlumíla wod líwa dölu, ni so bíli ta-gorē w planíni, anu to jē bílu no nedējo anu na šlä, da na ma jtə’ gnät ne kuzlíčace ün s Čánón, da na ma jtə’ te krēj wün za Mamüşon, viš, jte krēj. Anu na wzéla pa kórbico, da na čē jin wbrät nu málu vījaca, nu málu tráve, nē. Na šlä. Koj na pašlä wün din patök, da na vídi, da gréjo tríji dēdavi s Čanína nútur anu ni so pašlé wsi tríji nútur njěj. Anu ni so jo jéli za láse nu ni so jo tilíku lüpalí, ni so tilíku jo šmřkali wōku ti pičí, nu na tá nu na sē. Anu *insòma* ni so jo püstíli, ki ní ki na römuniła, ní ki na vídala, ní ki na čüla ní nikár. Anu, *si sã*, pašlä nuć anu na ni pašlä anu nji máti anu nji wačä ni so šli ta-na zwun anu so gnüli júdi, da ni mao jti o jiskat, da na ní pašlä. Ni so pašlé wün te patök, na bíla jtü *dištírana*. *Alòre* níšéi ni védēl nikár, ni so mážali jo jet, jo zadinüt anu ni so jo parnislé nútu jíši. Anu ta-par jíši *insòma*, ní ka na mu römuniła ní nikár, ni so ji dřžali svíco koj, da za wmrít. Anu tē stálu, na ni moglä ní wmrít ní žívit, na bíla kárjē *tímpa in agonia*. Anu parájaj *mídi*, anu pa *mídi* gäl, da: “Ko bèj män ji dát?!” An ni védēl pa, da ko an ma ji dát, nē. An bo bil ji dal káko *midížino*, ma ni *valálu* nikar. *Alòre* ni vin, da du jē jin gal nútur w gláwo, jē rēkal, da: “Čüjta, to ní po döbrin, da wzamíjta to hécirico anu níšita jo dölu w Gumín. Parnisíta o dárdu tü ki jē cēsta anu dējta o ün na no *barèlico* anu pijíta o dö w Gumín, dö *frátinan* anu zdélajta ji dá’ no *benedicjún*!” *Alòre* ni so wowdélali jtáku. Ni so o parnislé dár-

du tū ki ni so muglā, dō na Súlbito, anu jtū ni so o nagáli wūn na no *barèlico* anu ni so o pajáli *drē* dō w Gumīn. Ta-dō w Gumīnē ni so jo nislā ta *frátinan* anu ni so riklā, da ni ji jo požēgnajtē, da ni ji dejtē no *binidicjún*. *Apène* ki ni so o požēgnuli na wagála wōči, jsa hčirīca. Ko na wagála wōči, *insòma*, na vīdala anu jē ji jel tə' pa *sintimènt*, nē. *Alòre* ni so riklā *frátinavi*, da: "**Bon segno.**" Ni so spe' ji dāli pa taj no žignano wōdo, da ni jo žignúwajtē nu brō vin ja, ko ni so riklā gorē po nimu *librinu* anu ni so jo parpajáli gorē. Anu ko ni so o parpajáli gorē ni so o gáli spe' w *kówo*, na jēla právit anu na pa čūla. *Alòre* na jin právila, da káku tē bilu: da so pašlā trjji múžji wōd róbuw nútur ta-w Čanīnē. Anu, da káku ni so bíli ubličínā, da ni so mēli ne bíle *bragése*, te širōke, anu, da - ni so taj vī, ki matē jzdē jnjān te *rangáne bragése* - ano, da ni so mēli nō čarnjēlē ta-na nōga ano ščē nō prisíkanē jtáku ta-na warsē. Anu, da ni so mēli ne čarnjēle *baréte* anu, da káku ni so bíli, *bášta*, srákice, da ni so bíle *žbufáne* jzdē, te bíle, anu, da ni so o jéli anu jo tēzali za láse nu jo lūpali wōku ti picí, tū ki to [...] prit. *Alòre* tadij, dā *insòma* ni so tēli ricát, da to so bíli *špīritavi*, ti *donáni*, nē. Ma *vās* wonā právila, mi mátari na právila. *Dópo* tadij taj wān din, ta-s tōga líwa dōlu na jē spádlā anu *dópo* spe' wūn z ni lējtrow anu *infine* na rüdi spadūwala anu na rüdi se lumīla, wso nji *vīto* na bíla *dižgráčjana*. Dárdu wmrit na bíla rüdi, rüdi, rüdi *dižgráčjana*. Bíla ji vilēzla *fin gòba* ta-zat, na mēla no vlíko *gòbo*, gō. Anu tadij na tēla ricát, da jsa dūša, ki to bíla, da na ji dála *moladicjún*, ki na o *vizála* prit, da cí na bo *kopāc* za o *šalvāt*, da na čē ji dāt no vlíko *furtūno*. Na tēšē bə' *furtunána* anu *èršt* káke *béče* na tēšē ji..., du bēj vi, ko na mēšē ji dāt, nē. Anu jtáku na nī jo moglā *deliberāt*. *Insòma* wso nji *vīto* na bíla *dižgráčjana*. Jnjān na *rivána*.

### Bibliografia

- Dapit R., Manifestazioni dell'aldilà attraverso le testimonianze dei resiani, *Studia mythologica slavica*, Ljubljana-Udine, II (1999), pp. 99-144.
- Cevc E., Veronika z Malega gradu, *IV. Kamniški zbornik*, 1958, pp. 111-145.
- Enzyklopädie des Märchens*. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. I, Berlin-New York, 1977-. (= EdM)
- Kropej M., *Pravljica in stvarnost*. Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljicah in povedkah ob primerih iz Štrekljeve zapuščine, Ljubljana, 1995.
- Nartnik V., K razmejevanju legend od nelegend pri slovenskih ljudskih pesmih, in *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj*, Ljubljana, 1995, pp. 91-93.
- Ovsec D. J., Fair Vida. The Everlasting Importance of the Psychological Aspect of the Slovene Ballad. Interdisciplinary Ethnological Interpretation, *Studia mythologica slavica*, I (1998), Ljubljana-Pisa, pp. 265-277.
- Slovenske ljudske pesmi*. 1. Pripovedne pesmi, Ljubljana, 1970. (=SLP)
- Thompson S., *Motif-Index of Folk-Literature*. I-VI, Copenhagen, 1955-58.

*Roberto Dapit*

**Motiv rešitelja v zibelki v rezijanski pripovedi**

*Roberto Dapit*

Avtor predstavlja rezijansko pripoved, ki vsebuje motiv duše zaklete v podobo kače, zavite okoli drevesa in prisiljene čakati vse dotlej, dokler jo rešitelj v zibelki ne osvobodi tega stanja. Poudarja tudi dejstvo, da je, poleg drugih manjših prvin iz onstranstva, ta, sicer zelo razširjen mitološki motiv, osrednji element obravnavane ljudske pripovedi. Sledi primerjava med rezijansko pripovedjo in nekaterimi drugimi izrazi slovenskega ljudskega izročila in ciklusom slik italijanskega umetnika Piero della Francesca, ki predstavljajo Križevo legendo, sorodno motivu rešitelja v zibelki.



# Отражение некоторых особенностей построения заговорной картины мира в структурной организации текста (на материале литовских заговоров)

Мария Завьялова

*By employing discourse analysis, the author investigates world images as they are expressed in invocations with Lithuanians, and concludes that these invocations have much in common with primeval magic thinking.*

Заговоры, как один фольклорных жанров, связанных с миром магии, не могут не заинтересовать исследователя, стремящегося постичь загадки архаичного мышления человека. Несомненно, общие принципы, на которых основана структура заговоров, имеют много общего с особенностями первобытного мифологического мышления. Одной из таких особенностей, например, является требование конкретизации в обозначении предметов, отраженное в языках туземцев, и четкой “инвентаризации” и упорядочивания предметов. Как отмечает К. Леви-Строс, “требование порядка лежит в основании мышления, называемого первобытным,... при нарушении, хотя бы даже мысленном, этого оказался бы разрушенным весь мировой порядок; следовательно, вещь, занимая принадлежащее ей место, способствует поддержанию его.” (Леви-Строс, 121) Стремление к поддержанию некой иерархии и упорядоченности мы видим и в заговорах, такое “расставление всего по местам” служит восстановлению мирового порядка, что необходимо для другого принципа мифологического мышления - принципа партиципации. В. Н. Топоров, описывая суть этого принципа, подчеркивает, что он подразумевает “особую связанность, зависимость или даже тождество между макрокосмом и микрокосмом, природой и человеком, где человек как таковой - один из крайних ипостасных элементов космологической схемы.” (МНМ, I, 450) Поскольку цель заговора, как правило, - восстановить утраченное равновесие в системе - необходимым условием этого является приведение в порядок всех элементов мироздания. Вытекающий из этого положения принцип тождества и подобия является инструментом, с помощью которого достигается цель в заговоре - через систему всеохватывающих связей все может быть связано со всем, предполагая динамическую систему преобразований и изменений состояния.

Вышеописанные принципы сходны с особенностями человеческого мышления вообще. Сравнение, то есть утверждение подобия или тождества элементов, в заговоре реализуется на основе выделения общего признака. Этот

признак может быть минимально уловимым с первого взгляда, но достаточным для объединения элементов в один класс. Вспомним, как ребенок в процессе познания мира начинает называть одним и тем же словом разные объекты, объединенные всего одним признаком, например, все предметы, отличающиеся продолговатой формой или все, что движется или издает похожий звук. Тот же принцип положен в основу при построении родовой системы в языках примитивных народов (например, род круглых предметов и т.п.). Вышеуказанное стремление к конкретизации отмечается и у детей: ребенок не сразу учится абстрактным наименованиям, в начале каждому новому предмету он старается подобрать свое обозначение. То же мы отмечаем и в заговорах - длинные списки разнообразных названий болезней или природных объектов с целью максимальной детализации и конкретизации предметов или явлений, чтобы упомянуть каждую разновидность.

Таким образом, можно выделить некоторые универсальные принципы построения заговорных текстов, обусловленные механизмами первобытного, магического и человеческого мышления вообще. Эти закономерности нетрудно проследить на уровне развертывания сюжета, однако не менее интересно их проявление на уровне структурной организации текста: в синтаксисе, морфологии, словообразовании и фонетике.

Итак, основной принципиальной особенностью заговорного текста является, как уже отмечалось, стремление к воссозданию единства мира, к целостной и замкнутой структуре. Этой цели служат всевозможные повторы, как на уровне сверхфразового единства, так и в пределах отдельной синтагмы или отдельной лексемы.

Часто повторы реализуются в виде парных синтаксических конструкций, создающих эффект завершенности. В одном предложении может повторяться грамматическое оформление предиката, например, или одинаковые формулы с разным смысловым наполнением: *Šventa Apolonija dantų neturėjo, jai per kančias visi subirėjo. Per jos kančias dzidžiausias, per josios ašeras švenciausias, Dzievo leidzimu, mano liepimu tegul šitoj drusketė, Apolonijos vardu užkalbėta, N dantų skoumtų numarina. Amen. Amen.* 'Святая Аполония зубов не имела, у нее из-за мук все высыпались. Через ее огромные муки, через ее святые слезы, с позволения Бога, по моему повелению пусть эта соль, именем Аполонии заговоренная, прекратит боль зубов' (*Krėvė-Mickėvičius, p. 506, N XII*); *Saulė saulė, mėnuo mėnesiu, žemė žeme, upė upe! Nueik tu, gvyate, skradu žeme!* 'Солнце солнце, месяц месяцем, земля землей, река рекой! Иди ты, змея, сквозь землю!' (*LT, p. 895, N 9283*). К парности стремятся и номинации, образующие иногда словообразовательные инновации: *Čiužu čiužute, šlamu šlamute: kam pasmaugei mano dukterį ir padėjai po akmeniui kaip sūrį?...* (*LT, p. 896, N 9289*).

Повторы одного и того же предиката могут служить главной осью структуры заговоров, например: *Ažužadu nuo kirmėlės baltam arkliui. Nekenčia tavęs saulė, nekenčia tavęs mėnuo, nekenčia tavęs žvaigždės, nekenčia tavęs dangus, nekenčia tavęs pati, nekenčia tavęs vyras, nekenčia tavęs vaikai, nekenčia tavęs visa pamilija, ir aš tavęs nekenčiu. Amen, amen, amen.* 'Заговариваю от червя белого коня. Ненавидит тебя солнце, ненавидит тебя месяц, ненавидят тебя звезды, ненавидит тебя небо, ненавидит тебя жена, ненавидит тебя муж, ненавидят тебя дети, ненавидит тебя вся семья, и я тебя ненавижу. Аминь, аминь, аминь.' (*Mansikka, p. 77, N 59*); *Aukseli, sidabreli, eik namulio gulti. Saulė eina, mėnas eina, niekam blėdos nedaro, - eik namulio gulcie, eik namulio gulcie,*

*eik namulio gulcie. Amen, amen, amen.* ‘\*Золотушка, \*серебрушка, иди домой спать. Солнце идет, месяц идет, никому вреда не причиняют, - иди домой спать, иди домой спать, иди домой спать.’ (Mansikka, p. 79, N 66); *Švinta Marija, pristok Plaukė ilgauodegė par mares Svinta Marija nemėga Juodas plaukas nemėga Mano vardas nemėga* ‘Святая Мария, прибудь, Плыла длиннохвостая по морю Святая Мария не спит Черный волос не спит Мое имя не спит’ (LTR 3863). Благодаря повтору предиката объекты в этих примерах словно “приводятся к одному знаменателю”, организуют некую упорядоченную парадигму, что позволяет эффективнее противостоять хаосу на другом полюсе. По-видимому, таким образом можно и противоположный персонаж привести в соответствие со всеобщим равновесием.

Действенность повторов может усиливаться также их количеством, выше уже говорилось о парности, однако не всегда значимо именно число 2. Практически все заговоры требуется повторять 3 или 3х9 раз. Однако в перечислениях преобладают четные числа: *Ak tu, gyvate, gyvate, nekąsk keltuvos nei žmogaus. Nepriims tavęs dievas, nepriims tavęs saulė, nepriims tavęs mėnuo, nepriims tavęs žvaigždės. Neprisiglausi tu nei ant samanų, nei po samanom, nei ant krūmo, nei po krūmu. Tu gyvate, tu gyvate, tu gyvate, tu gyvate, tu gyvate, tu gyvate, tu gyvate, tu gyvate, tu gyvate, tu gyvate* ‘Ах ты, змея, змея, не кусай ни животных, ни человека. Не примет тебя Бог, не примет тебя солнце, не примет тебя месяц, не примут тебя звезды. Не спрячешься ты ни на мху, ни под мхом, ни на кусте, ни под кустом. Ты змея... (9 раз).’ (LTR 3858 (442)). Перед нами следующая схема повторов: 2 - 2 - 4 - 4 (2х2) - 9. По-видимому, это объясняется тем, что четное число осознается как законченная, замкнутая структура, оно эффективно, когда требуется описать статичную данность, защищенную от проникновения. Тогда как нечетное число (в данном случае - 9) всегда направленно, символизирует динамику, удар, переход на следующий этап. Подобный пример мы видим в еще одном заговоре от змеи: *Urvine, negadink žmonių! Tegul tavo galybę atima keturi vėjai: šiaurinis, pietinis, vakarinis ir rytinis. Tegul tavo galybę atima Mozės lazda (su kuria iš akmens padarė vandenį). Kaip išdžiovino jūrą, tegul tavo galybę atima. Saulė tegul tave nešviečia, mėnuo tegul tave nešviečia. Tegul iškeikia tave dangus, iškeikia žemė, iškeikia tave vanduo, iškeikia ugnis, tegul iškeikia tave visi šventieji ir Švenčiausia Motina* ‘Пещерная, не порть людей! Пусть твою силу отнимут четыре ветра: северный, южный, западный и восточный. Пусть твою силу отнимет палка Моисея (которой из камня сделал воду). Как высушил море, пусть твою силу отнимет. Солнце пусть тебе не светит, месяц пусть тебе не светит. Пусть проклянет тебя небо, проклянет земля, проклянет тебя вода, проклянет огонь, пусть проклянут тебя все святые и Пресвятая Мария.’ (Elisonas. Ropliai, p. 102, N XLVII). Схема такова: 1 - 4 - 3 (отнимет) - 2 - 5 +1. На этом примере видно, что пассивных объектов (ветры, солнце, месяц) четное число, однако активных действий (отнимет, проклянет) - нечетное. Объекты природы в данном случае как бы образуют магический круг, а действие - выход за пределы круга, вторжение или изъятие.

Повторы и аналогичные конструкции могут касаться не только одного и того же предиката, параллелизм может создаваться и повторением разных предикатов в одной форме, например, в простом прошедшем времени, как в данном заговоре: *Ponas Jėzus ir šv. Petras ėjo per žalias ganyklas. Ten sutiko žaltį. Gyvatė gulėjo, Pono Dievo angelas kalbėjo, motina Švenčiausia Marija prisiekė, kol nuodai išėjo. Vardan Dievo ir t. t.* ‘Господь Иисус и св. Петр шли через зеленые пастбища. Там встретили ужа. Змея

лежала, ангел Господа Бога говорил, мать Пресвятая Мария присягала, пока яды вышли' (Balys, p.58, N 393); или повторением однотипных конструкций с предикатом в презенсе: *Griaudžia griausmas, žaibai žaibuoja, krenta rūdys, žaidai byra, di-evo žodžio niekas negal pergalēt. Nereikia nieko bijot - nei akių kokių, nei kokių padėjų - nei pilkų, nei juodų, nei mėlynų, nei rudų* 'Гремит гром, молнии сверкают, падает ржавчина, печи сыпятся, божье слово никто не может преодолеть. Не надо ничего бояться - ни каких-то глаз, ни каких-то дел - ни серых, ни черных, ни синих, ни карих' (Mansikka, p. 103, N 181). В последнем заговоре помимо перечислений важно также повторение основ: 'гром' и 'гремит' (*griaudžia griausmas*); 'молнии' и 'сверкают' (*žai bai žaibuoja*) образованы от одного корня.

Среди многочисленных тавтологических повторений, таких, как парные сочетания одинаковых или различных форм слова: *Saule sukas-sukas, atsako žemė sukas-sukas, atsako mėnuo sukas-sukas dunti suka-suka*. 'Солнце вертится-вертится, отказывается, земля вертится-вертится, отказывается, месяц вертится-вертится, зуб нарывает-нарывает (=вертит)' (LTR 3641(429)); *Suku suku, ratu ratu...* 'Кручу-кручу, кругом-кругом...' (Balys, p. 72, N 478); *Saule saulė, mėnuo mėnesiu, žemė žeme, upė upe!...* 'Солнце солнце, месяц месяцем, земля землей, река рекой!' (LT, p. 895, N 9283); встречаются и сочетания с разными суффиксами, а также разнообразные словообразовательные инновации: *Liga, ligela, korva karvala...* 'Болезнь, болезнюшка, корова коровушка...' (*Elisonas. Gyvatė, N6, p. 169*); *Žeme, žemela*. 'Земля землица' (Mansikka, p. 81, N 79); *Čiužu čiužute, šlamu šlamute...* 'Шелесте-шелестелка, шурша-шуршалка...' (LT, p. 896, N 9289). В последнем примере названия змеи образованы от соответствующих глаголов с помощью уменьшительно-ласкательного суффикса -ut-, являющегося в литовских заговорах одним из самых продуктивных, который образует существительные не только от глаголов, но и от существительных и прилагательных: *Žibutė, lakštutė, saldutė, medutė...* 'Блестка (от *žibėti* 'блестеть', *žibus* 'блестящий'), соловушка, \*сладушка (от *saldus* 'сладкий', \*медушка (от *medus* 'мед')' (LTR 4813(10)); *Šemutė, gerutė, margutė...* '\*Пепелушка (от *šemas* 'пепельный'), \*добрушка (от *geras* 'хороший, добрый'), пеструшка (от *margas* 'пестрый')' (*Elisonas. Ropliai, p. 96, N VIII*); *Auksute sidabrute...* '\*Золотушка (от *auksas* 'золото'), \*серебрушка (от *sidabras* 'серебро')' (LT, N9265, p. 892); *Spindutė, sauliuotė...* '\*Сверкушка (от *spindėti* 'сверкать', *spindus* 'сверкающий'), солнышко' (LTR 5497 (241)). Повторение одного суффикса, оформляющего разные основы, также является следствием упомянутого приема - повторение однотипного набора фонем создает дополнительную нить, объединяющую повествование, создает как бы параллельные дополнительные смыслы.

В подобной роли часто выступают и другие уменьшительно-ласкательные суффиксы -al-, -el/-ėl-, -ul-, например: *Sauliula, mėnasėli, šviesyja aušrela, gražyja švenčiausia Panela, atimk man šitų sopulį*. 'Солнышко, месяцочек, светлая зорька, прекрасная пресвятая Дева, забери у меня эту боль' (*Stukenaitė-Decikienė, p. 125, N 9*); *Čystas vandenėlis, Čystas akmenėlis, Kad mano būt čystas kūnelis*. 'Чистая водичка, чистый камешек, чтоб мое было чистое тельце' (LKAG 1320); *Ajo Panele Švenčiausia per lonkelius, pataikė kojali in akmenėlį, numušė mažų pirštelį, aptaškė akmenėlį kroujaliu...* 'Шла Пресвятая Дева по лужочкам, попала ножкой на камешек, ушибла маленький пальчик, обрызгала камешек кровушкой' (*Krevė-Mickevičius, p. 504, N I*); *Ėda riemu, riemenėlis, Kaip vilkas avelę Kaip ožka žolelę Kaip žuvis žuvele*. 'Ест меня изжога,



изжогушка, как волк овечку, как коза травку, как рыба рыбку' (LTR 5678 (296)). Такое ласкательное обращение к болезни, конечно, ставит целью задобрить ее, уговорить отступить, смягчить ее действие. Возможно, такое изображение объектов в "уменьшенном" виде также должно по аналогии уменьшить проявления болезни. Интересно, что рядом с ласковым обращением к болезни могут присутствовать и ругательства: *Eda mane rēmenelis, penkių metų piemenelis, ėsk padla šūdą ne mane*. 'Ест меня изжогушка, пятилетний пастушок, ешь, падла, г..., не меня' (LTR 5074 (101)).

Кроме своей прямой функции, приведенные суффиксы еще и образуют рифму, особым образом организуя и упорядочивая текст. Отмеченные одинаковыми суффиксами слова являются ключевыми, сюжетообразующими, привлекают к себе внимание. Часто в той же роли выступают одинаковые глаголы с разными префиксами, например: *Vienų išsižadų, Kitų prisžadų...* 'Одних отзываю, других призываю' (LTR 3863 (88)); *Vienas padyvija, trys atadyvija...* 'Один завидует, три \*отвидуют' (Mansikka, p. 104, N 183); *Viena asaba išžengia, tegul tris inžengia...* 'Одна особа выступает, пусть три вступают' (LTR 6166 (109)). Префиксы, оформляющие глаголы в приведенных примерах, играют решающую роль в этих заговорах - именно на противопоставлении значений этих префиксов строится смысл (*iš-* 'из'/ *pr-* 'при'; *pa-* 'по'/*at(a)-* 'от'; *iš-* 'из'/*in-* 'в'). Глагольные префиксы могут повторяться с разными основами в одном заговоре, образуя линию дополнительного значения, которая играет объединяющую роль, например: *...kad Dievas duotų, šitie atabuli treji devyneri mazgeliai pertrauktų sopulį ir permaintyų kad nesopėtų*. '... чтоб Бог дал, эти обратные тридевять узлов перервали боль и переменили, чтобы не болело' (Mansikka, p. 102, N 176); *Saldzyja bitela, šviesyja žvaigždela, atprašau, atmeldžiu aš tavi, atmaldau, juodo plauko, juodo plaukelio nekliudyk*. 'Сладкая пчелка, светлая звездочка, упрашиваю, умаливаю я тебя, умоляю, черного волоса, черного волоска не трогай' (Mansikka, p. 76, N 55).

Те же тенденции прослеживаются и на фонетическом уровне: замечено, что во всех заговорах заклинательного типа используется один принцип - повторение определенных звуков или сочетаний звуков в разной последовательности - чаще прямом и обратном порядке. Подобный принцип используют и полнозначные заговоры, содержащие анаграммы и игру слов. Например: *Pele, pele, te tau liepa, duok man kaulą*. 'Мышь, мышь, вот тебе липа, дай мне кость' (от зубной боли) (Balys, p. 67, N 445) - повторяется сочетание *pel* в обратном порядке - *lep*; *Nugaruoi' tu, negare, akivaron*. 'Испарись ты, не пар, в топь' (от лишая) (Cicėnas, p. 23, N 298) - повторяются звуки *n - g - r*, *n - g - r*, *k - r - n*, то есть два раза в одном порядке, потом - в обратном; *Grauž gryžį, da grauž geriau* 'Грызи грызь, да грызи лучше' (от боли в суставах - грызи) (Mansikka, p. 96, N 148) - последовательность звуков: *g - r - ž*, *g - r - ž*, *g - r - ž*, *g - r*. В первых двух случаях выделенные звуки образуют замкнутый круг, в последнем - при повторении исчезает один звук. Такой же прием постепенного исчезновения, стирания определенных звуков использует заговор от грыжи: *Tu Grižus, as križius, tu bėgsi, aš kąsiu, kai kąsiu, nukąsiu. Am, am, am*. 'Ты Грижус, я крест, ты будешь бежать, я буду кусать, как укушу, откушу. Ам, ам, ам.' (Mansikka, p. 95, N 132) - последовательность звуков: *g - r - ž - s*, *k - r - ž - s*, *g - s*, *k - s*, *k - s*, *k - s*. Звукоподражание, изображающее действие кусания, усиливает впечатление. Подобное звукоподражание, пересекающееся с названием болезни, используется в другом заговоре от грыжи: *Kremč, kremč, kremtu, kremtu.// Kremč kremč kad iškrimstum*.

// *Riš, riš, risu, // Ris, riš, kad išrištum* 'Хрум, хрум, грызу, грызу, Грызи, грызи, чтоб выгрыз, Вяжи, вяжи, вяжу, Вяжи, вяжи, чтоб завязал' (Mansikka, p. 94, N 137). Повторяющиеся в этом заговоре звуки - *k, r, s, š* - напоминают название болезни - *gryžius*.

В одном заговоре от укуса змеи используется тот же прием повтора звуков в словах с разным значением: *Kaip šita žalioji varlė skusta, taip šita juoda karvė kūsta; kaip ši žalioji varlė neskusta, taip ši juoda karvė nekūsta...* 'Как эта зеленая лягушка очищена, так эта черная корова укушена; как эта зеленая лягушка нечищена, так эта черная корова не укушена' (Balys, p.57, N 386). Эффект достигается путем уподобления формы 'укушена' форме 'очищена' (литературная форма *kąsti* 'кусать', то есть фонема [a] заменяется на [ū]). Такие звуковые приемы служат еще и созданию рифмы, что усиливает эффект заговора, так как рифмованная структура обладает законченностью и монолитностью, стихотворная форма защищает текст от преобразований, способствует его сохранению как можно дольше в неизменном виде.

Вероятно, с целью усилить действие, в обычный заговорный текст иногда вставляются рифмованные пары - заклинательные формулы, на первый взгляд, бессмысленные, например: *Šurum-burum-bum, Pradink viena [paskui kitą ir t. t.]* 'Шурум-бурум-бум, сгинь одна [потом другая и т.д.]' (от бородавок) (LTR 4239 (244)); *Sakal makal, deg deg!* 'Сакал макал, гори гори!' (от бородавок) (Balys, p. 66, N 435); *Jūsū vardą aš žinau // Ir ne vienos nebijau // Sangi, rangi, nedaryk man nieko*. 'Ваше имя я знаю, и ни одной не боюсь, Санги, ранги, не делай мне ничего' (от змеи) (LTR 4102 (176)). В последнем примере не случайно наряду с заклинательной формулой упоминаются имена змеи: знать имя, то есть набор звуков, кодирующий сущность, так же важно, как и фонетический ключ в виде заклинания. Это подтверждается аналогичными примерами: *Jūs esat trejos devynerios, vardus aš jūsu žinau: aš jūsu nebijau, Cange Ange, nedaryk(ite) nieko*. 'Вас существует тридевят, имена я ваши знаю: я вас не боюсь, Цанге Анге, не делайте ничего' (Balys, p. 57, N 389); *Aš jūsu nebijau, jūs esate trys devynerios, vardus jūsu ir Cengė žinau* 'Я вас не боюсь, вас существует тридевят, имена ваши и Ценге я знаю' (Balys, p. 56, N 379).

Заговоры заклинательного типа не всегда построены только на фонетическом принципе - они часто состоят и из полнозначных слов, образующих лаконичный, отрывистый текст. Такое требование simultанности, быстроты и стремительности разворачивающегося действия отвечает цели заговора - произвести направленный и сильный удар по намеченному объекту.

Как нельзя лучше этой цели соответствуют краткие тексты, которыми изобилует литовская заговорная традиция. Многие полнозначные тексты в силу своей особой синтаксической конструкции становятся похожими на заклинательные формулы, например: *Džiovinto vėjo, pernykščio sniego, šių metų ledo, rūpužės kraujo* 'Засушенного ветра, прошлогоднего снега, льда этого года, крови жабы' (LTR 4035 (15)); *Kirmėlės nuo bambelės, kirmėlės nuo bambelės*. 'Черви от пупка, черви от пупка' (Mansikka, p. 102, N 174); *Dangus Jezau, saulė Jezau, žeme Jezau, rasa Jezau. Amen Jezau Kristau* 'Небо Иисусе, солнце Иисусе, земля Иисусе, роса Иисусе. Аминь Иисусе Христе' (Mansikka, p. 82, N 82). Ряд существительных создает экспрессию и спрессованность, однако в подобных конструкциях могут быть использованы также глаголы или прилагательные, например: *Pjūvis pjūvj sveikina, trinu trinu - sutrinu, trasu trasu - sutrasu* 'Жнец жнеца приветствует, тру, тру - стираю, трясу, трясу - сотрясаю'

(Balys, p.79, N 506); *Marga, juoda ar mėlyna, čižanina! Raudonamargė, žalamargė, čižanina! Raudonoji, šėmoji, žaloji, čižanina!* ‘Пестрая, черная или синяя, чижанина! Краснопестрая, буропестрая, чижанина! Красная, пепельная, бурая, чижанина!’ (от змеи) (Mansikka, p. 73, N 41); *Žemės žemybė dangaus aukštybė ir kirmėlių piktybė. Padėk Dieve ir visi šventi.* ‘Низость земли, высота неба и злоба червей. Помоги, Боже, и все святые’ (от змеи) (LTR 3393 (131)). Элиминация глагола, как отмечается в статье Т.А. Михайловой (Михайлова, 135), предоставляет слушателю возможность двоякого понимания текста. Можно добавить, что еще и создает эффект динамичности, недаром многие заговоры произносятся скороговоркой (в комментариях отмечается - “произносить на одном дыхании, не переводить дыхание”). Возможно, из-за этого появляются незаконченные синтаксические конструкции, похожие на обрывки фраз, например: *Sustok, gyvate, Pana Marija eina, vyresnė, kaip žalčio galva.* ‘Стой, змея, Дева Мария идет, старше, чем голова ужа’ (Balys, p.57, N388); *Šaltaudege geležineuodege šalta uodiagia ką išlaidei iš savis pasimk kuograičiausei unsavi geluonį atleisk tinimą šytam (gyvuliui) be man nera česo ner kada kvapu tau šaunu* ‘Холодохвостая железнохвостая холодный хвост что выпустила из себя возьми как можно быстрее в себя жало отпусти опухоль этому (животному) так как у меня нет времени некогда духом тебя убиваю’ (LTR 4035(2)); *Žeme žemi miškas mišku visiem valna giventi tik iškadodos nedarik. Jai nori iškada darit išeik iš čia* ‘Земля землю лес лесом всем можно жить только зла не делай. Если хочешь зло делать выйди отсюда’ (LTR 4035 (3)). Последние заговоры представлены так, как были зафиксированы в источнике. Отсутствие знаков препинания, должно быть, отражает отсутствие интонации и скорость, с которой заговоры произносились.

Подобная недосказанность, отрывистость проявляется и в текстах с кажущейся на первый взгляд законченной структурой, например: *Vardan Dievo Tėvo ir t.t. Kas prie to žmogaus, akmenio, šunies ar medžio primušo. 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1. Saule, žemė, dangus, žvaigždės. Dieve Tėve ir Dvasia Šventa, padėk man tą žmogų pagelbėt ir duok skausmus nuo jo atimti. Mano Jėzus ėjo į jūrą, į savo laivą. Jis turėjo tris rožes rankoje: ligą įmetė į jūrą, sveikatą paturėjo rankoje pas mane. Marija, Morta, padėkit man tą žmogų pagelbėti ir skausmus nuo jo atimti. Amen* ‘Во имя Бога Отца и т.д. Кто к этому человеку, камню, собаке или дереву прибился. 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1. Солнце, земля, небо, звезды. Бог Отец и Дух Святой, помоги мне этого человека спасти и дай боли у него отнять. Мой Иисус шел на море, на свой корабль. У него было три розы в руке: болезнь бросил в море, здоровье держал в руке у меня. Мария, Морта, помогите мне этого человека спасти и боли у него отнять. Аминь’ (Balys, p. 81, N 524). Если бы не повторялись формулы просьбы в четвертом и седьмом предложениях, можно было бы подумать, что эти фразы ничем не связаны. Бросается в глаза контраст между краткими, заклинательными по форме обращениями к природным объектам и вполне развернутые фразы с обращениями к божественным персонажам. Ср. еще один заговор: *Saulė ant dangaus, akmuo ant marių. Šventas Jonas skausmo negali pernešti. Ėjo Jėzus per lauką, rado tris rožes. Viena pražydo, antra suvyto, trečia išnyko. Išnyk, išnyk ir tu, skausmas, ir švento Jono* ‘Солнце на небе, камень на море. Святой Иоанн боли не может перенести. Шел Иисус через поле, нашел три розы. Одна зацвела, другая завяла, третья пропала. Пропади, пропади и ты, боль, и святого Иоанна’ (LTR 4609 (90)). Создается впечатление, что разные части текста создавались в разное время или текст был позднее переделан.

Как уже отмечалось, основную смысловую нагрузку в литовских заговорах несут существительные, они же образуют сюжетную линию. Такая особенность придает литовским заговорам статичность, временная структура в них выражена слабо. Создается впечатление, что время как категория не имеет значения. Основные описываемые события происходят в настоящем, но, как правило, это настоящее описывает некоторую абсолютную данность, а не действие, происходящее сейчас, например: *...kai vilkas žalių mėšų ryja i neasiryja, i ja gerklėj kaulas nekliūva, kad tep ite pac itas krislas tava akv neklīūtų*. '...как волк свежее мясо глотает и не наглогается, и в его горле кость не застрекает, чтоб так же эта соринка в твоей глаз не попадала' (TD, p. 181, N 458); *Žaltys Jievai duria gylį iš savo snapo, Jėzus mina su kojom. Amen*. 'Уж Еве втыкает жало из своего клюва, Иисус мнет ногами' (Balys, p.58, N 396); *Gyvate kerta, Jėzus kalba, Šventa Marija siekia, šventi angelai stovi*. 'Змея жалит, Иисус говорит, святая Мария следит, святые ангелы стоят' (Balys, p.58, N 395).

Ориентированность на настоящий момент отражает основную задачу заговора - произвести действие словом. Этой цели служат прежде всего глаголы-перформативы, которыми обозначаются самые разнообразные действия: кроме глаголов говорения (*kalbu* 'говорю', *ažužadu, užkalbu* 'заговариваю', *atmaldau* 'отмаливаю', *prašau* 'прошу', *liepiu* 'велю', *insakau* 'приказываю', *šaukiu* 'зову', *užkeikiu* 'заклинаю' и т.п.) много и глаголов активного действия (*siunčiu* 'пошлагаю', *varou* 'гоню', *rakinu* 'запираю', *sulaikau* 'задерживаю', *nugenu* 'выгоняю', *ištraukiu* 'вынимаю'), а также глаголов чувств и знания (*žinau* 'знаю', *nekenčiu* 'ненавижу', *noriu* 'хочу'). Например: *Kap šitų raikštelį mazgiu mazgeliais, taip mazgau rišu tavu, NN kraujas, aš tau insakou, iš kūno nebėk, sautės nemacyk, šviesai nesirodzyk. Švento Petro raktu tavi rakinu, Dziewo vardu tavi užkeikiu, sustok*. 'Как этот шнурок вяжу узлами, так вяжу завязываю тебя, кровь NN, я тебе приказываю, из тела не беги, солнца не видь, свету не показывайся. Ключом святого Петра тебя запираю, именем Бога тебя заклинаю, остановись' (Krivė-Mickevičius, p. 504, N IV); *...Per Panelės švenčiausios skoumtų liepiu tau - sustok, iš gyslų NN nevarvėk*. 'Через боли Пресвятой Девы велю тебе - остановись, из жил NN не теки' (Krivė-Mickevičius, p. 504, N I); *Aš visų vardus žinau, nė vienos nebijau: ar juodoji, ar margoji, ar varinė trejos devynerios*. 'Я всех имена знаю, ни одной не боюсь: черная ли, пестрая ли, медная ли, тридевятъ' (Balys, p. 56, N 382). Таким образом заговор не описывает, а реализует действие, разворачивая его в настоящий момент волей заговаривающего.

Для управления действиями других персонажей служит императив, однако ту же функцию часто выполняет и форма будущего времени, имеющего отчасти значение повеления: *...tu neblįsi, tu nebkąsi, nė man pikto nabdarysi...* 'ты больше не вылезешь, ты больше не укусишь, мне зла больше не причинишь' (LT, N9269, p. 892); *...Pono Dievo angelas šią ligą perplėš, Perkūnas nuspirs. Išdils, kaip delčios Mėnuo, sudžius, kaip liekno švendrė...* 'Ангел Господа Бога эту болезнь порвет, Перкунас оттолкнет. Сотрется как старый Месяц, засохнет, как стройный тростник' (Balys, p. 81, N 526); *...Taip ir šis [čia reikia sakyti "votis" arba "skaudulyš"] neaugš, nekils, netins ir nedidės...* 'Так и эта (опухоль или нарыв) не будет расти, не будет опухать и не будет увеличиваться' (Balys, p. 73, N 482). Такая уверенность в будущем является характерной чертой литовских заговоров. Этим объясняется, по-видимому, и сравнительно небольшое количество форм в условном и сослагательном наклонении.

Цели создания единой, спрессованной, законченной структуры служит также использование причастий, полупричастий и деепричастий. Например, для обозначения совершенного действия: *Kaip šita žalioji varlė skusta, taip šita juoda karvė kūsta; kaip ši žalioji varlė nekusta, taip ši juoda karvė nekūsta*; ‘Как эта зеленая лягушка очищена, так эта черная корова укушена; как эта зеленая лягушка не очищена, так эта черная корова не укушена’ (Balys, p.57, N 386); *Ėjo Panelė Švenčiausia, nešė vaikeli ant rankų: bėgdama užėjo ant akmenelio ir susimušė savo piršteli...* ‘Шла Пресвятая Дева, несла ребенка на руках: бежавши наступила на камешек и ушибла пальчик...’ (Balys, p. 79, N 510); *Ejo kartą Jėzus per ežerą ir turėjo tris rožes; beeidamas dvi pametė, tai pastebėjęs metė ir trečią sakydamas: “pražūk ir tu!”* ‘Шел однажды Иисус через озеро и нес три розы; идя две потерял, это заметив, бросил и третью говоря: “сгинь и ты!”’ (Miškinis, p. 467, N 59). В последнем примере представлена сложная комбинация действий: двум глаголам подчинены три причастия, что создает впечатление симультанности, небольшой продолжительности действия по времени. В то время как последовательное повествование: “шел..., нес..., потерял..., заметил..., бросил..., сказал...”, состоящее из однотипных форм глаголов (как это часто бывает в подобном жанре), значительно растянуло бы действие. Кроме того, использование причастий, изменяющихся по родам и падежам, акцентирует внимание на соответствующих им персонажах, а не на действиях, которые эти персонажи выполняют, например: *Eidamas Jėzus per pievą rado raudoną žydinčią rožę. Panaikink man tą rožę, kaip tą rožę, kuri pievoj nuskinta*. ‘букв.: Идущий через луг Иисус нашел красную цветущую розу. Уничтожь мне ту розу, которая на лугу сорвана’ (LTR 4169 (143)) (ср. “\*Иисус шел по лугу, нашел розу, которая цвела. Уничтожь ту розу, которую сорвали на лугу” - внимание переключается на действия). При использовании страдательных причастий прошедшего времени нерелевантной оказывается информация, необходимая для соответствующего глагола, то есть агенс, способ действия, инструмент, время. (Ср. “лягушка не чищена” и “лягушку не чистили...”). Например: *...O jei neišimsite [gyvatės geluonies], tai būsite basliais badžiotos, taukais moztos ir bizūnais kotavotos...* ‘А если не вынете [змеи жала], то будете колами колоты, жиром мазаны и плетью биты’ (LT, p. 896, N 9291); *Prieš mirtį Danielius buvo įmestas į duobę, nes taip norėjo blogi žmonės, kad Danielius būtų sudraskytas...* ‘Перед смертью Даниил был брошен в яму, так как так хотели плохие люди, чтобы Даниил был растерзан’ (Balys, p.60, N 404).

Незначимость этих валентностей глагола выражается в литовских заговорах и в распространенности отглагольных существительных. Например: *...Dziewo leidzimu, mano liepimu, švento Jono patarimu tegul pasiima sopulį dancis, kur mano rankoje, iš to dancio, kur N dėsnoje...* ‘...По приказу Бога, по моему велению, по совету святого Иоанна пусть возьмет боль зуб, который в моей руке, из того зуба, который в десне N’ (Krėvė-Mickevičius, p. 506, X); *Kaip bitelė be kraujo, taip visas sutvėrimas be praliejimo to kraujo*. ‘Как пчелка без крови, так вся тварь без пролития крови’ (Balys, p.80, N 514); *Marija vaikščioja po žalių laukų ir rinkia žalius kvietkus nuo kraujo bėgimo, dėl ronų gijimą* ‘Мария ходит по зеленому полю и собирает зеленые цветы от кровотечения, для заживления ран’ (LTR 3205 (194)). При использовании отглагольных существительных действие, выраженное ими, становится атрибутом персонажа, его инструментом, полностью ему подчинено, как грамматически, так и семантически. Действие спрессовывается во времени, становится абсолютной данностью и собственностью лица, от которого исходит.

Подобная абсолютизация касается также признаков и качеств, что выражается с помощью существительных, образованных от прилагательных. Например: *Mieži, mieži, eik, iš kur atėjęs! Tau dailumas, man švarumas!* 'Ячень, ячень, иди, откуда пришел! Тебе красота, мне чистота!' (LTR 4511 (362)); *Dangaus gerybė, žemės blogybė. Paim' iš dangaus gerybę, duo' žemės blogybė velnian.* 'Добро неба, зло земли. Возьми с неба добро, дай зло земли черту' (Cicenas, p. 28, N 385); *Nuo Dievo piktybė, nuo žmonių biaurybė, atskak, atskak, atskak.(= atstok)* 'От Бога злоба, от людей мерзость, отстань, отстань, отстань' (LTR 3641 (518)). В подобных случаях признак, в противоположность глаголу при субстантивации, получает автономность, независимость от существительного, что облегчает манипуляции с ним. Как видно из приведенных примеров, для достижения результата можно обойтись и без посредства глагола, достаточно назвать этот признак и указать желаемого владельца (см. первый пример).

Подобный эффект сворачивания действия можно наблюдать и на уровне словообразования - в использующихся в заговорных текстах глагольных префиксах - это прежде всего *už-, su-, nu-, iš-, pa-, at-*, как правило, имеющие значение законченного действия, отдаления, изъятия. Причем многие приставочные глаголы образованы искусственно - в литературном языке их не существует, что еще больше подчеркивает значение приставок в рассматриваемых текстах.

Еще один продуктивный суффикс, используемый для образования инноваций - *-yb-*. С помощью этого суффикса происходит превращение признака, выраженного прилагательным, в абстрактное существительное. Наряду с существующими образованиями от прилагательных: *piktybė* 'зло', *blogybė* 'зло', *bjaurybė* 'мерзость', *gerybė* 'добро', *galybė* 'могущество, мощь', *šviesybė* 'свет, светлость', *neramybė* 'беспокойство', *aukštybė* 'высота', в заговорах появляются по аналогии *žemybė* 'низость' (лит. *žemumas*) или '\*земляность', *dangybė* '\*небесность', *baltybė* 'белизна' (лит. *baltumas*), *margybė* 'пестрота' (лит. *margumas*). Вероятно, причина выбора именно этого суффикса заключается не только в образовании по аналогии, но и в том, что суффикс *-yb-* имеет значение более абстрактное, чем существующий для обозначения этих слов в литературном языке *-um-*. Абстрактность необходима для создания автономности, самостоятельности данного признака, как уже отмечалось выше. Для достижения обратных целей используется как раз суффикс *-um-*: *Kaule, kaule, gyvas kaule! Ataduo mana gražumų, pasim sava laužimų.* 'Кость, кость, живая кость! Отдай мою красоту, заberi свою ломоту' (TD, p. 181, N 460). В этом примере подчеркивается принадлежность этого признака заговаривающему - *gražumas* не может существовать автономно в отличие от *gražybė*, обозначающего абсолютное понятие красоты.

Результатом стремления к симультанности и спрессованности являются еще и гибридные слова - номинации, образованные от двух прилагательных или прилагательного+существительное, например: *ilgauodegė* '\*длиннохвостка', *šaltuodegė* '\*холоднохвостка', *geležinuodegė* '\*железнохвостка', *raudonamargė* '\*краснопеструха', *žalamargė* '\*буропеструха' (обращения к змее), а также прилагательное, обозначающее признак крови - *ugniavystas*, сложенное из двух слов: *ugnis* 'огонь' и *vysta* 'размножается, разводится'.

Итак, мы видим, что целью заговора является приведение в порядок объектов мироздания через создание законченной спрессованной структуры, похожей на

сжатую в комок пружину, готовую к удару, и произведение самого этого удара (с помощью направленного действия. И, наконец, завершающим этапом заговорного действия является возвращение в исходную точку в другом качестве: то есть нанесенный удар должен принести результат и восстановить равновесие в системе. И в структуре текста проявляется цикличность устройства, всеобщая связанность объектов, ассоциативность.

Ассоциативность, являющаяся принципиальной особенностью человеческого мышления вообще, проявляется в текстах заговоров на всех уровнях, будь то связи по противоположным, схожим или смежным признакам. Например: связь по признаку противоположности:

*Žemės žemybe, Dangaus dangybe, Gyvatės piktybe, Ataduok mūsų gėrybę, Imk savo piktybę* ‘\*Земляность земли, \*небесность неба, злоба змеи, отдай нашу доброту, возьми свою злобу’ (LTR 3863 (131));

по синонимичному признаку:

*Ēda mane kartelis, kai vilkas avį, kai katė pelę, kai šuva mėsą.* ‘Ест меня изжога, как волк овцу, как кошка мышшь, как собака мясо’ (Balys, p. 69, N 445);

по признаку смежности:

*Dievo sūnus klėtį kirto aukso gegnė statydamas. Aš uždėsiu vario vartus, kad ten lašai netekėtų. Amen* ‘Божий сын амбар вырубал золотые стропила строя. Я поставлю медные ворота, чтобы там капли не текли. Аминь’ (Balys, p.80, N 518); *Ugniavystas kraujas, paparčio žiedas. Aprimo upė. Tegul šitas kraujas nustos tekėt.* ‘Развивающаяся огнем кровь, цветок папоротника. Успокоилась река. Пусть эта кровь перестанет течь’ (Mansikka, p. 69, N 22);

по звуковому сходству:

*Čiužu čiužute, šlamu šlamute: kam pasmaugei mano dukterį ir padėjai po akmeniu kaip sūrį?...* ‘\*Шелесте-шелестелка, \*шурша-шуршалка: зачем задушила мою дочь и положила под камень как сыр?...’ (LT, p. 896, N 9289); *Tu Grižus, aš križius, tu bėgsi, aš kęsiu, kai kęsiu, nukęsiu. Amt, amt, amt* ‘Ты Грижус, я крест (крижюс), ты будешь бежать, я буду кусать, как укушу, откушу. Ам, ам, ам.’ (Mansikka, p. 95, N 132).

Такая ассоциативная взаимосвязанность объектов, где достаточно одного признака, чтобы связать далекие друг от друга объекты, не может не приводить к алогизму и абсурдности. Начиная от странностей в развитии сюжета до особенностей расположения объектов в пространстве. Например: *Ak aš esmu ne marios, ne mariose stoviu, stoviu upėj, unt tos upės stalas, unt to stalo balta skotertis, unt tos baltos skoterties trys tarelkos stovi, unt tų trijų tarelkų trys peiliai su bulavom stovi, už to stalo sėdi Ponas Jėzusis Kristus. NN (Jonukas) nežinomas jima peilį su bulavu, pjauna macicę, unt šitos minutes pribuvo Panelė Švinčiausia su šilkinio siūlu; siūlas trukite, macica paskavokite po šitam česui, po šitai minutei, žaria rytinė ir vakarinė* ‘Я не на море, не на море стою, стою на реке, на той реке стол, на том столе белая скатерть, на той белой скатерти три тарелки стоят, на тех трех тарелках три ножа с булавами стоят, за тем столом сидит Господь Иисус Христос. NN неизвестный берет нож с булавой, режет матицу, в эту минуту прибыла Пресвятая Дева с шелковой ниткой; нитка порвись, матица, на место становись в этот час, в эту минуту, заря утренняя и вечерняя’ (Mansikka, p.99, N 160); *Sėdžiu ant baltų marių, siuvu baltą karūną, kad šitoji rona taip pabaltų, kaip toji karūna* ‘Сижу на белом море, шью белую корону, чтобы эта рана так побелела, как та корона’ (Balys, p.79, N 512); *Žema žemynela, un pirkelės upelė, un tos upeles aniolas*

*švintasai. Amen, Amen, Amen* 'Земля земляца, на избе речка, на той речке ангел святой. Аминь, Аминь, Аминь' (Stukenaitė-Decikienė, p. 124, N4). Необычны также свойства и действия предметов и персонажей: кровь расцветает огнем, камень затаил дыхание, у солнца есть молоко, у воды - ноги. Например: *Saulės pienas, akmenio kraujas, saulės aptemimas, kraujo nustojimas* 'Молоко солнца, кровь камня, затмение солнца, остановка крови' (Mansikka, p. 69, N 21).

Таким образом мы приходим к тому, что описываемый в заговорах мир является в какой-то степени антиподом миру реальному, в той форме логических связей, в которой мы его воспринимаем. Этот мир отражает скорее неосознанные, нелогические процессы, происходящие в нашем подсознании, вероятно, этим объясняется и сходство некоторых структур с механизмами ассоциаций - ведь ассоциации отражают скрытые, неосознаваемые процессы мышления. Вероятно, ввиду этого описываемый в заговорах воспринимается нами как мир наоборот, антимир. Недаром в заговорах используется большое количество структур с отрицанием, будь то отрицание предиката, свойства, атрибута или актанта, например: *Paukštis be pieno, akmuo be sparnų, vanduo be kraujo*. 'Птица без молока, камень без крыльев, вода без крови' (Mansikka, p. 81, N 75); *Ne aš plaku, prakeiktas garas plaka, per amžią amžius. Amen*. 'Не я секу, проклятый дух сечет, во веки веков. Аминь' (LTR 5561(79)); *Ne labas rytas, ne labas vakaras*. 'Не доброе утро, не добрый вечер' (Balys, p. 65, N 432). Этот же прием осуществляется в заговорах, "закодированных" переставлением слогов, например: *Te, va, gi, da, jo, da, ru, du, var, nia, vel, skie, ku, nie, na, ma, Jonas [= Gyvate, juoda, ruda! vardu velnio - nekąskit mano Jono!]* '= Змея, черная, коричневая! именем черта - не кусайте моего Йонаса!' (Mansikka, p. 77, N 58); *Eik, ši, sis, ta, keik, pra, šliū, žas, iš, gaus, žmo, nes, jau, šei, ter, su, ji, tar, da, ni, ve, gy, ne, ja, rei, da, pa, les, de, di, nas, ra, šv., ja, ri, Ma, ir, si, vi, ji, tie, šven, kit, dē, pa, te, lē, ga, per, sios, to, pi, sios, dva, bus, dar. [= Išeik, prakeiktasis šliužas, iš žmogaus, nes jau suteršei jį, dabar gyveni jame, padarei dideles ronas. Šv. Marija, visi švėtieji, padėkit pergalėti piktosios dvasios darbus]* '= Выйди, проклятый слизень, из человека, потому что ты загадил его, теперь живешь в нем, сделал большие раны. Св. Мария, все святые, помогите преодолеть дела злого духа' (Mansikka, p. 76, N 53). Интересно, что в первом приведенном заговоре единственным неперевернутым словом является имя больного - *Jonas*, а во втором - слизень (*šliužas*). Именно эти слова являются каждый в своем тексте фокусом, вокруг которого собирается вся информация, возможно, поэтому он должен быть назван без искажений, - это та часть реального мира, которая должна быть четко эксплицирована. Подобным образом закодированный текст напоминает заклинания типа абракадабры, и потому может считаться сильным оружием (непонятное всегда вызывает страх).

Возможно, не все используемые в литовских заговорах приемы нашли отражение в этих заметках, интересно было бы детальнее их исследовать и сравнить с другими традициями. Какие-то принципы организации заговорного текста, традиционные для славянских традиций, например, в литовских заговорах не используются, какие-то, наоборот, присущи именно литовским, но не встречаются в славянских или других, а некоторые, возможно, являются универсальными. Литовские данные в этой связи представляются ценными в силу предполагаемой архаичности литовского фольклора, то есть то, что в славянских традициях трансформировалось, возможно, попав под влияние христианства, или по каким-



либо другим причинам, в литовском фольклоре остается в достаточной степени неизменным. И это касается прежде всего структуры текста - краткость формы, заклинательный характер заговоров и особая роль имени в грамматических конструкциях, скорее всего, служат доказательством их архаичного происхождения.

#### Список сокращений

- Леви-Строс - *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. Москва, 1994  
Михайлова - *Михайлова Т. А.* К "грамматике" заговора (о словесной магии в древнеирландской поэтической традиции) // Вопросы языкознания, № 2, 1997  
МНМ - Мифы народов мира. Энциклопедия. Москва, 1997  
Balys - *Balys J.* Liaudies magija ir medicina. Bloomington, Indiana, 1951  
Cicėnas - *Cicėnas J.* Vilniaus tautosaka. Daugėliškiniai burtai, Vilnius, 1934  
Elisonas Gyvatė - *Elisonas J.* Pantinė gyvatė (Vipera berus) // Kosmos, 1930, N 6  
Elisonas. Ropliai - *Elisonas J.* Mūsų krašto ropliai lietuvių folkloro šviesoje // Mūsų tautosaka. Kaunas, III t., 1931  
Krėvė-Mickevičius - *Krėvė-Mickevičius V.* Kerai. // Tauta ir žodis, IV, 1926  
LKAG - Liaudies kūrybos archyvo garsoįrašai (Lietuvos liaudies kultūros centras)  
LT - Lietuvių tautosaka. V t., (Smulkioji tautosaka, žaidimai ir šokiai), Vilnius, 1968  
LTR - Lietuvių tautosakos rankraštynas (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas)  
Mansikka - *Mansikka V.* Litauische Zaubersprüche. Helsinki, 1929  
Miškinis - *Miškinis J.* Trys šimtai dzūkų burtų ir prietarų // Tauta ir žodis, IV, Kaunas, 1926  
Stukenaitė-Decikienė - *Stukenaitė-Decikienė Pr.* Užkalbėjimai Švenčionių apskrity. // Gimtasai kraštas, 1941 - VIII m. 1-2(28-29nr.)  
TD - Vilniaus krašto lietuvių tautosaka // Tautosakos darbai, t.IV, Kaunas, 1938 m.

**Reflections on the Distinctive Structure of Oral World Images in the Structural Organization of Discourse (Based on Lithuanian Invocations)**

*Marija Zavjalova*

Invocations have much in common with the distinctiveness of primeval magic and human thought, particularly as concerns the desire to restore the world as integral and conclusive in form. Repetition, both at the level of groups of sentences as well as in the framework of individual syntagms or words, serves this above-mentioned tendency. Quantitatively speaking, an even number of repetitions of roots such as “grom grmi” as well as of diminutive or augmentative suffixes, describes a static reality, while an odd number of repetitions refers to a dynamic passing to the next level corroborated by a prompt omission of the verb. Phonetic repetition may also occur forwards and backwards in terms of anagrams and word play. As far as the employment of word order is concerned, the static state of the noun is similar to the present tense of performative verbs. In the case of verb forms, one observes a distinctive domination of the imperative and future tenses over the conditional tense. The varied use of participles, gerunds, and verbal nouns serves to maintain of a unified and definitive structure. Compared to Slavic invocations, Lithuanian interviews are less burdened by more recent transmutations.

# Cinderella the Dragon Slayer\*

Francisco Vaz da Silva

*This paper aims to show that such apparently disparate themes as “Cinderella” and “The Dragon Slayer” convey nevertheless a unitary semantic constellation. The main methodological contention is that symbolical analysis calls for the abandoning of classificatory assumptions. On theoretical grounds, the present discussion attempts to develop Vladimir Propp’s unheeded insight that all fairy tales derive from a single source.*

One Irish version of the “Dragon Slayer” theme presents a prince driven from home and working as a cowherd, who thrice secretly sheds his rags and fights a dragon while dressed in glorious apparel, then reverts to his humble position. As the hero flees after his third deed, the rescued princess gets hold of one of his boots. A proclamation is issued whereby he who this boot will fit is to have the princess in marriage. All the bridegrooms-to-be try it on, to no avail, until only the cowherd is left. The boot fits him, and marriage is celebrated (Curtin 1890, 157-74).

This version – representative of what Kurt Ranke described as the Irish shoe redaction of the Northern Cycle of AaTh 300 (Thompson 1977, 30) – looks like a male version of the Cinderella/Catskin pattern (AaTh 510). Note, furthermore, that the lost shoe incident is not restricted to Ireland; similarities with the Cinderella cycle are not restricted to the shoe; nor are the overall similarities between the Dragon Slayer and Cinderella confined to the field of AaTh 300-303. For example, tale types 314, 502, and 532 all describe the adventures of a boy expelled from home, thereafter disguised in rags as a gardener, who thrice sheds his tatters and fights dragons (or equivalent foes), then reverts each time to his humble position until some token – such as a wounded thigh amounting to the same effect as having only one shoe: that of being lame – permits him to bring forth his golden hair and magnificent apparel (see Thompson 1977, 59-61). In this cycle of tales, widespread in Europe, such precise details as the hero’s appearances in shining blond hair, his successive gowns with the colors of the sun, moon and stars, his hiding under animal skins while working as a herdsman, gardener or kitchen hand, and the fact of being recognized by a mark relating to the lower members, all contribute to the impression that – somehow – the Dragon Slayer is a male Cinderella.

---

\* This is the revised and expanded version of a paper read at the spring 1999 Lecture Series at the Folklore Archives, University of California at Berkeley. My stay at UC Berkeley was made possible by the kind invitation of Candace Slater and the Department of Spanish and Portuguese, a six-months sabbatical leave granted by my home institution in Lisbon, and a Fulbright scholarship. To all persons and institutions involved, I acknowledge my gratitude. Special thanks are due to Alan Dundes for constant support and constructive criticism.

This equation (or parts of it) has been common knowledge for some time now. In *The Legend of Perseus*, Sidney Hartland reported a sandal being fitted onto a dragon-slayer's foot, the owner of which he matter-of-factly referred to as a "masculine Cinderella" (Hartland 1894, 61). Likewise, in a study on "Cendrillon masculin", Emmanuel Cosquin mentioned as such a Slavic releaser of the sun and moon (Cosquin 1922, 494-97) who is a dragon slayer (cf. Ralston 1873, 66-70). For his part, in an article on Cinderella, William Ralston stated, "the tales of 'Goldenlocks' and of 'Cinderella-Catskin' are evidently twin forms of the same narrative, brother and sister developments of the same historical or mythological germ" (Ralston 1982, 48-49). Yet, efforts at explaining this widespread blend of the cherished paradigms of the active hero and the long-suffering heroine have been wanting.

In what follows I will take for granted that any explanation resorting to the notion of "contamination" cannot really explain much. Since the sheer extent of the "contamination" would have to qualify as "epidemic," a fact which would in itself demand an explanation; thus, the problem would be merely dislodged. Moreover, the very notion of contamination stems from a typological project built upon inconsistent theoretical premises. We all know how strongly Stith Thompson affirmed that "for a systematic classification of folk-narrative a clear differentiation between type and motif is necessary," and also how he asserted that "a clear-cut difference between type and motif" distinguishes Antti Aarne's original index from all other lists (Thompson 1977, 415, 417). Nevertheless, Thompson acknowledged that a type "may consist of only one motif", while the "great majority" of motifs "may serve as true tale types" (415-16) – which of course reveals the absence of any clear-cut difference. Indeed, Thompson recognized that in Aarne's groundwork, whenever types and motifs were not coincident in the first place, "theoretical consistency has made way for practical convenience" (417-18).

Dundes thus rightly points out that in the overall system purportedly raised on theoretical distinctions between motifs and types, "to a large extent the motif and tale type systems are overlapping ... the categories of motifs are ... overlapping ... tale types are also overlapping" (1997, 197). However, while this author strongly states, "tradition and convenience are hardly sufficient reasons for scholars to perpetuate an acknowledged error," he grants that there is "a definite place" for "a practical index such as Thompson's" (1962, 99, 101, 103-04). In other words, Dundes holds that "the fundamental theoretical issue was never really resolved" and that "the overlapping difficulties ... aside, ... the fact remains that the motif and tale type indices ... remain indispensable for the identification of traditional folk narratives," which "is a necessary prerequisite for interpretation" (1997, 200). This one question remains, though: how could one base sound "interpretations" on inadequate "identifications"?

If, as I propose, the very notion of "contamination" stems from a projection of the classification's inconsistency onto its very object (one unwarranted result of the unresolved theoretical issue Dundes speaks about), then to use it would amount to disposing of a problem by reiterating the contours of the classification which that very problem challenges. Alternatively, I shall attempt to explain the large-scale connections between the "Dragon Slayer" and the "Cinderella" themes beyond the empirical level at which so-called "contaminations" are postulated. Specifically, in what follows I shall delineate a model of the "Dragon Slayer" theme from mostly Iberian data, in which empirical resemblances to "Cinderella" are hardly to be found. Then – still taking Iberian data as a starting point, but

increasingly making use of other regional traditions – I shall sketch a model of the core theme of the European “Cinderella cycle.” From the results obtained, I hope to show that the “Cinderella” and the “Dragon Slayer” cycles reflect, from complementary perspectives, a common semantic field: i.e., the Dragon Slayer as “Cinderella” is but one half of an overall picture that comprises Cinderella as a “Dragon Slayer.”

### **Iberian Dragon Slayers**

In Iberian tradition the most straightforward form of dragon-slayer tales is characterized by an only child (or a boy with a sister) who kills a multiple-headed serpent and consequently marries a princess. Then, one step ahead in plot complexity, one finds tales marked by two twins born from a fish, one of which – the serpent slayer proper – gets killed, after his marriage, by a witch at the Tower of the Ill Hour (or Castle of No Return) and is resuscitated by his twin brother. This is exactly how things should be, according to both AaTh 300 and AaTh 303. However, many versions present *three* twins born from a fish, and most of these texts omit the serpent episode while featuring only the Castle of No Return motif (Espinosa 1947, 3: 15-16). Furthermore, the fact that the single boy’s mother or sister may betray him generates new developments (16-21).

From the fact that one single boy defeats one dragon, or one of two twins slays a multiple-headed serpent and the other defeats a witch, one could infer that the snake is to the witch as one twin is to the other. Since, indeed, several variants simply replace the serpent episode by the Castle of No Return incident, there is a definite equivalence between the dragon and the witch struggles. However, the dragon fight - in and by itself - requires just one boy, whereas the witch fight by itself always takes triplets (the first two falling at the hands of the crone). Therefore, one would expect to find at some level an equivalence between “three” and “one” as far as the number of brothers is concerned, and – if this be so – to see the number three associated, somehow, with the fight against the dragon.

The two problems are connected. “Three” is akin to “one” in the sense that it expresses a notion of complex unity. Thus the Holy Trinity is one threefold entity, three brothers or sisters are a unit of brethren, etc. As Dundes expresses it, in such cases of “the triune or the three-in-one ... the three subdivisions are not separate and independent; instead they are part of a whole” (1980, 137). In other words, the congenital triplets convey the notion of – to use Heinrich Zimmer’s suggestive expression – “the identity-in-essence of the separate-in-form” (1993, 284). Now this equivalence of three to one requires that the notion of “one” be composite; which takes us directly to the dragon slayer. Georges Dumézil has successfully isolated within the Indo-European domain a Dragon Slayer theme in which “the third kills the triple” (1985, 27-29). This is of course in strict conformity with Axel Olrik’s observation to the effect that “*achtergewicht* combined with the Law of Three is the principal characteristic of folk narrative – it is an epic law” (1965, 136-37). The simplest statement of this would be: “In fairy tales, the third of three brothers kills a multiple monster endowed with three heads.” However, one may also find a single hero acting as a triple persona as he kills a foe with only one head (or with a threefold increasing number of heads) in a three-staged battle. Thus, a triple single hero is equivalent to a single series of triplets, just as a single three-headed dragon may replace a series of three foes.

If indeed *both* the slayer and his victim are triple, this should imply some form of identity between them. Actually, it is a well-known secret that the dragon slayer and his

victim are essentially one. Calvert Watkins, working on Indo-European formulas conveying the “Dragon Slayer” theme, notes “the near-identities of the names ... of the hero and attributes ... of the dragon” (1995, 314), and thus the “reciprocal, reversible, or bidirectional thematic relation” between the adversaries (325; cf. 373, 382, 386-88, 398-99) within a global theme of death overcome (316-17, 325-26, 346, 351-54, 390-96). Likewise, Jane Harrison notes of the Greek Cadmos that he “who is a snake-slayer is also himself a snake,” and she remarks that Jason is figured “being born anew” from the dragon’s jaws – with the implication that “the dragon’s slayer is of the dragon’s seed” (1963, 434-35; cf. 1992, 495). Quite independently, Ananda Coomaraswamy notes that the Dragon Slayer – related to his victim “by filiation or younger brotherhood, and *alter ego* rather than another principle” – was “born to supplant the Father,” as indeed “he takes possession of the first-born dragon’s treasure and powers and becomes what he was” (1943, 6,8). The identity of the seven-headed serpent and its killer, and the underlying cyclic conception of rebirth, is also well known in Japanese tradition (Ouwehand 1977; Mauclair 1982). In the same vein, in European fairy tales the identity of the begetting sea-creature and the slain sea-monster is clear – thus the childless woman may explicitly get pregnant from eating the heart of a sea dragon (Basile 1932, 1: 85-91), and the soulless son of the queen of fishes needs not fear the sea-serpent (Cosquin 1978, 2: no. 37). The plain fact that the King of Fishes begot him, who is fated to defeat the Sea Dragon, is then one way of suggesting that – as Vladimir Propp (1983, 363, cf. 290-91) put it – “he who was born from the dragon will kill the dragon.”

A consideration of the equivalence between “one” and “three”, therefore, leads to the conclusion that both the slayer and the victim are complex entities, and furthermore to the idea that the two are but different aspects of one single entity. Thus, the principle of polar opposition appears within that of multiple unity, that is “two” appears within the realm of “three.” To understand this it is necessary to bear in mind that “three” is a number of perfection which – being odd – allows for renewal. Hence, the third of three siblings tends to be opposed in binary terms to the other two; he/she alone being able to tap the hidden forces called upon to operate renovation. Such tension within unity is then expressed as a relationship between two polarized elements, which are often reduced to two brothers (as in most Iberian variants that incorporate the fight both against the dragon and the witch). One might thus say that while the number three emphasizes the unity of a series, the number two stresses its underlying tension. At any rate, the overall theme of triplets born from a single fish - being opposed in binary terms and yet declared to be exactly alike - suggests that Olrik’s “laws” of Three, of Contrast, and of Twins are inseparable facets of a deeper principle of dynamic unity underlying a landscape of complex entities.

After seeing that one boy thrice attempting to kill a multiple-headed serpent, and three boys once fighting a one-headed witch, perform equivalent acts (which admit of virtually infinite intermediary variations), let me now concentrate on the complex plots that cumulate in both fights. Earlier on, I proposed that the witch is to the serpent as one twin is to the other. Now we know that the twins are both alike and different. Note that the first brother as “dragon slayer” gets killed by the witch, then is resuscitated by the second brother as “witch slayer”, and finally proceeds to kill his saviour, then to revive him by the same powers that had revived himself. The twins share for sure the essence of the dragon whence they originate, and concurrently they conquer death; but while the first gains a wife and crown as he slays the dragon, the last acquires the defeated witch’s unfathomable

riches and power of resurrection. Consequently, the serpent and the witch appear themselves as complementary aspects of one entity which on the one hand, surrenders marriage and sovereignty and on the other hand riches from the underground and new life through death.

The “Medusa witch” – as Hartland (1894, 20, 26) appropriately called the old woman – indeed presents unmistakable ophidian traits. In most Portuguese variants her realm is the “Tower of the Ill-Hour” – which expresses the same “death” notion as the Spanish Castle of No Return – located in the middle of the sea (see below), described as “very tall” (Vasconcelos 1963, no. 280) and generally endowed with a deep pit. In other words, the witch’s realm encompasses the aerial, terrestrial, and underground/underwater spheres that are the overall space of the dragon: an aquatic serpent endowed with both legs and wings. It is thus understandable that, in a French version, the hag’s castle should also appear cyclically as a dragon’s cavern (Sébillot 1983a, 133). Alternatively, in Iberian versions, the place where the princess is rescued from the seven-headed serpent may be a palace of no return, just as the old woman’s abode is a Castle of No Return (Sánchez Pérez 1942, no. 98; Espinosa 1946, no. 139). Furthermore, one single phrase: “Forward, my lion!” is used against both the serpent and the old crone (Vasconcelos 1963, no. 279). Indeed one version explicitly states that “the fiery dragon” is the son of the “hellish old woman” in the castle (Caballero 1878, 11-19). Or else, the old woman is really a giant (Soromenho and Soromenho 1984, no. 227) – a much suffering old man, according to one variant – whose life principle lies within a serpent, or in the sea (Coelho 1985, no. 16; Espinosa 1987, no. 66). The underlying ophidian connotation of the “exceedingly old thing” (Soromenho and Soromenho 1984, no. 230) – one instance, really, of the Portuguese adage “as old as the serpent” (Vasconcelos 1986, 179) – is moreover a stable element in European traditions. For example, a French variant presents a seven-headed witch (Cosquin 1978, no. 5b), an Italian version shows her as a golden-horned snake (Hartland 1894, 41), and a German text describes the defeated witch’s agent of resurrection as the fat of a slain snake (Hunt 1968, 1: 420; cf. Caballero 1878, 11-19).

Furthermore, the essential identity between the old hag and the serpent is clear in the idea that the former is the sister, mother, or wife of the slain dragon(s) (Afanas'ev 1980, 463-475; Caballero 1878, 11-19; Hartland 1894, 33; Ralston 1873, 66-70), or even the hero’s stepmother, having the same nature – that of a troll, which in Scandinavia consistently replaces the dragon – as the hero’s foe (Christiansen 1964, no. 72). Now this connection of the witch to the “dark” side of a mother directly points back to the initial situation in which an old fisherman cannot produce either fishes or progeny. After the king of fishes offers the fisherman all the catch he may care to get, the old man rests happy with this kind of bounty – abundance of “small fish” but, still, no children. However, his wife demands “to eat a fish big enough to provide ‘steaks’” (Cardigos 1996, 60), thus incorporates the king of fishes, and gets pregnant. Note that when the wife does not explicitly demand to eat the fish, the king of fishes himself asks to be given to her (Espinosa 1987, no. 68). Within the symbolic framework of “small fish becoming a metaphor for inadequate potency” (Cardigos 1996, 61), and desire for big fish standing for a resolve to have children (a still current slang word for “penis” in Portuguese, *picha*, directly stems from Lat. *pisce*, “fish”), the fisherman’s wife functions therefore as a sea king’s consort. In other words, her predetermined link to the king of fishes foreshadows that between the witch and the dragon.

The mother and the witch appear, then, as two images of one entity controlling the death and rebirth of both the king of fishes and its son, just as the fish and the serpent/dragon emerge as a single being that dies to be reborn through its son. The sacrifice of the fish and the birth of its sons through the woman have, of course, a sexual innuendo; so does the death and rebirth of the boys at the hands of the witch. Indeed, in Portuguese tradition the crone states, prior to the fight with the first boy, that she enjoys “going thus in a boat [*barco*] with young gents,” and moreover she invites the second boy to a fight by saying: “let us go in the little boat [*barquinha*]!” (Soromenho and Soromenho, no. 229). These words express, of course, the aquatic situation of the tower, also evident in Scandinavian variants (Hartland 1894, 33-34; Holbek 1987, 558-59). An underlying double entendre is, however, brought to light by another version in which the old woman professes to have sworn not to let anyone into the tower without “a few fights,” and then invites the first boy to “go onto some *abarcas* [with her]” (Oliveira n.d., 1: 113). This noun – which contains the word *barcas*, “boats,” found in the previous variants – refers to the verb *abarcas*, “to embrace,” and indeed the net result of such *abarcas* over the years is “hundreds of people drowned by the old woman in her iron arms” (114).

In short, the female counterpart to the dragon - connoting the boys’ own mother or being elsewhere described as a stepmother - lures boys into deadly embraces with an erotic connotation in a watery setting from which they will be reborn. Now, the amorous undertone of the fight with the old woman leads to the observation that the tower may be inhabited by a “very beautiful lady” (Ampudia 1925, no. 15), or – as one version explicates – by the hag *and* her daughter, who does the fighting jobs (Pedroso 1988, 332). One version links the death of the witch to the disenchantment of three maidens dwelling in the tower, whom the three brothers take for wives after having previously married (without consummation) one single wife on their way to the tower (Pedroso 1984, 124). That this suggests an identity between the first wife and the three princesses, as well as the unity of these as a rejuvenation of the witch, is borne out by a third version that clearly – if tacitly – assimilates the first brother’s wife to a young witch, and their very marriage to the subsequent fight with the “exceedingly old thing” at the tower (Soromenho and Soromenho 1984, no. 230). Indeed, it is usually within the time-span of the “Tobias Nights,” taken as potentially lethal for bridegrooms who would engage in amorous action (see Gennep 1980, 555-56; Frazer 1918, 1: 499, 518-20; Pedroso 1988, 81-82; Saintyves 1934, 278-82; Westermarck 1922, 3: 558-565; 1934, 46-50), that the hero notices the tower, goes and dies there; as if the deadly fight were part of the wedding consummation itself.

In this light, one may measure the importance of Aurélio Espinosa’s observation that the death on the wedding night is sometimes operated by a “traitor sister or mother” placing in the boy’s bed “a pin, or the teeth of the slain dragon or sorcerer” (Espinosa 1947, 3: 16, 19). A mother infatuated with the dragon (such is the cause of her felony) takes us back, of course, to the boys’ mother demanding the king of fishes for herself. Moreover, her role in killing the dragon-slayer confirms her identity to the witch as female counterparts to the dragon. In the same sense, the lethal sister and the young wife – younger versions of, respectively, the mother and the witch – are then equivalent.

Let me unravel one implication of this. I previously noted that the dragon’s female counterpart can be a lover, a mother, and a sister to him. Furthermore, the fact that the old witch connotes a murderous mother, sister, and wife to the dragon slayer reveals a similar pattern in the next generation. Therefore, the witch as mother and sister/wife to both the



dragon and his son – whose identity is hence confirmed – synthesizes three generations (cf. Zimmer 1993, 82-84). This expresses of course an underlying incest theme, the general logic of which Sophocles masterfully laid out. In *Oedipus Rex*, this author pointedly states that Oedipus shed in his father's blood his own blood, and then *repeated* the same act by infusing his mother with receding male seed – his father's and his own, as one – that brought to light fathers, brothers, and sons; brides, wives, and mothers (1400-408). In other words, having killed his father, Oedipus replaced him in the "furrows" of the double mother-field of both himself and his children (1256-57), and by "plowing" the very place where he was "sown" (1496-499) became one with his father (1209-12) and a brother to his own children (1481-82). Thus, the wife who conceived of the seed responsible for her husband's death was fated to monstrously breed double – husband by husband, children by her child (1245-250).

In short, Sophocles equates parricide and incest in an overall picture of three confused generations. According to this logic, slaying the dragon – being tantamount to killing one's own father – entails incest and the resulting conflation of generations; which is precisely what the preceding analysis shows. Now, in the tales the notion of "incest" expresses the idea of two unisexual lines self-rejuvenating, along with the notion of an underlying identity between those lines. The dragon slayer supersedes a "father" through battle, as his bride replaces a "mother" through marriage. Moreover, the fight with "marriage" connotation – which replaces an old serpent by a young bride, while operating the death and resurrection of the dragon slayer – synthesizes both trends. Indeed, this amorous fight expresses the equivalence – as noted long ago by Coomaraswamy (1945) – between the kissing of a "Loathly Bride" and the slaying of a dragon as two means of freeing a bride from her ophidian condition. One may then define the fight in the Tower of the Ill Hour, or Castle of No Return, as the overcoming of death by both the dragon-slayer, standing for the dragon, and his bride prolonging the witch. It is, in other words, the rejuvenation of both the male and the female aspects of the dragon as they reunite in the guise of youths who disenchant each other through marriage. Now the "incest" aspect of this marriage supposes the view that all *dramatis personae* are discrete units. Granted, however, their essential unity, one may speak instead of an essential androgyny underlying all aspects of a complex, ophidian entity that self-rejuvenates through a process of death and resurrection, on the model of a serpent's cast of skin.

It may be fruitful, at this point, to consider the "Cinderella" cycle.

#### **Cinderella the bird/serpent**

It is characteristic of Iberian tradition that the persecuted heroine is sent out with the cattle to the hills in impossible conditions. On the grazing grounds, a cow - variously associated to the deceased mother - feeds her and completes the girl's spinning tasks. As the stepmother decides to have the cow killed, the animal instructs the girl to wash its entrails in a brook, and then follow whatever comes out of them. Thus the girl is led into the aquatic dwelling of three fairies who grant her shining attributes (the half-sister will get dark correlates) and is thereafter put under hide, covered with cinders, etc., by her stepmother, who calls her "Earthen-Cat." From here, the "Cinderella" story *stricto sensu* unfolds.

Note how the motherly cow, put to death by the stepmother, leads the girl to the fairies. The underlying equivalence between the dead mother, the aquatic fairies, and the

linking cow is indeed a stable feature of European tradition. In order to briefly grasp its meaning, I will turn to well-known examples. Note that the aquatic setting of Iberian fairies is akin to Mother Holle's underwater realm in the Grimms' collection (Grimm no. 24). Moreover, the fact that those fairies often appear in the guise of birds (Pedroso no. 18, 37) is parallel to the appearance of Aschenputtel's dead mother in the same guise (Grimm no. 21). This is significant, since the Grimms describe the girl who first visits Mother Holle as the "Cinderella of the house" (Hunt 1968, 133), and indeed this girl gets her golden hue from Mother Holle after spending a snowy winter underground, just as Aschenputtel proper receives her clothes from a tree she planted on her mother's tomb after the thaw. In both instances, the means for the heroine's marriage then come from the underground/underwater realm of the dead; either from her mother, or from Holle.

The equivalence between the dead mother and the underwater fairies implies the interchangeability between permanence under cinders and a sojourn in the netherworld. Indeed, in cultural contexts where only the dead mother's bones happen to be buried (as in the Balkans), they are so indifferently under *ashes*, in *earthenware*, or *underground* (Angelopoulou 1989, 72-73). The Grimms' collection presents this same equivalence in the context of a wider homology between the images of the heroine: replacing her wooden clogs by golden shoes after discarding the dust and dirt that covered her (No. 21); turning golden upon leaving Mother Holle's underworld (No. 24); in full splendour after removing the soot and fur cloak that concealed her (No. 65); in a dazzling array after leaving a dark iron stove (No. 89); shining forth after removing the skin that veiled her (No. 179). Emergence from cinders, soot, animal or human skins is thus akin to coming to light from a dark realm, the nature of which is made clear by the fact that the skin covering the heroine is often that of a recently dead woman (see Cox 1893, no. 141, 147, 155, 215, 281; cf. Cosquin 1922, 5-6; Goldberg 1997, 33-38; Hartland 1886, 317).

In view of this, it is worth noting that Mother Holle is said to have such large teeth that the "good" girl gets frightened upon first seeing her. In a British version, the same character is described as a green lady whom both girls (peeping through a keyhole) see dancing with a bogey – that is to say a spectre—and the food offered in this house takes those who would eat it to the graveyard (Briggs 1991, 286-89). Furthermore, the joint consideration of the British *green* lady and of the *big-toothed* German fairy living in an underground, aquatic realm suggests an ophidian entity, which indeed stands clearly revealed in the case of *Arie*, a French cognate of Holle (Gennep 1987, 3019-23; Grimm 1882, 412; Sébillot 1983a, 280-82; cf. Christinger 1965, 129).

Now, in the "Cinderella" cycle, the continuity between the dead mother and Cinderella is an unvarying feature; thus, the father often wishes to marry his daughter *because* she is the very image of the deceased wife. From this perspective, the heroine who sheds a dead woman's skin since she is disenchanted appears as a rejuvenated mother. More generally, the dead mother reappearing at her prime through her daughter's shedding of a skin takes us back to the notion of the self-rejuvenation of an ophidian entity. Reconsider, in this perspective, the Grimms' version (Grimm no. 21). Here the dying mother tells her child that she will watch her from up above, then is buried down below. A tree growing on the grave, from the boughs of which a bird helps the heroine, synthesizes this polarity. As Marija Gimbutas remarked, a tree and a vertically winded serpent are interchangeable symbols connoting "a column of life rising from caves and tombs," since "the life force of the snake is linked to that of the dead . . . Thus the snake symbolizes the

continuity of life between the generations” (1989, 136-37). In the Grimms’ version, a tree linking avian entities – the dead mother as pigeons; her daughter as “goose,” commanding “all the birds beneath the sky” and betraying her identity as she hides in the pigeon house – symbolizes, I suggest, such ophidian-like continuity.

This mother/daughter axis therefore mirrors the father/son axis behind the “Dragon Slayer” theme. This is still overly simplistic, however, since the “Dragon Slayer” theme comprises a female axis of rejuvenation – as well as a male one – within an androgynous whole. Can one find a parallel to this within the “Cinderella” cycle? While, in many Iberian variants, the mistreated heroine is sent out to graze a cow representing her helping mother, in a group of Portuguese versions the heroine is sent out to graze a bull belonging to her father (Soromenho and Soromenho 1986, no. 645-649; Oliveira n.d., 2: 31-33). This animal fights against a triple foe – connoting the many-headed dragon – in gardens of copper, silver and gold, then it is killed and skinned by the heroine with a knife belonging to the defeated enemy. Its skin is buried (along with three flowers taken from the dragons’ gardens) under a stone whence appear the dresses for the three balls in which the heroine seduces the prince, who is finally none other than the bull, disenchanted (Oliveira, 2: 31-33).

The “Dragon Slayer” theme thus crops up within the “Cinderella” cycle when a male link between the heroine’s father and her husband replaces the female thread connecting the heroine to her mother. Furthermore, the parallelism between the female connection and the male link suggests that this should be read in terms of father/son continuity with ophidian overtones. In one French variant, the heroine hides from her wooing father within a golden bull; then the ill neighbouring prince craves for precisely such a bull, in which the princess’s father consequently sends him the live resemblance of his own departed wife (Cosquin 1978, no. 28). According to a Greek version of this plot, the father grants the heroine to a dragon in whose mansion she delivers a wounded prince. Then she hides in a golden box until the dragon allows her hiding place (and herself within) to be sent to the prince’s palace (Cox 1893, 366-67). Put together, these two versions disclose an underlying continuity between the old man and the young one who replaces the former in marrying the juvenile avatar of the deceased wife (cf. Tatar 1987, 152). They also suggest (cf. Holbek 1987, 425-26) an identity between the father and the dragon as inappropriate suitors who (despite themselves) give away the object of their wooing to a lawful husband.

But then, the prince who slays dragons as a blue bull emanating from the princess’s father should also partake of the dragon’s essence. Indeed, his bull shape is to be related to the Russian Dragon Slayer who appears as a young “bull” begotten in a cow by a “pike with golden wings” (Afanas’ev 1980, 234-49) standing for the king of the sea, i.e. the aquatic dragon (Parsons 1923, 1: no. 88A; Afanas’ev 1980, 79-85), which an Irish version correlatively describes as a winged fish (Glassie 1985, 267-69). We are thus back to the idea that the dragon slayer and its victim are but one. Hence, Cinderella’s prince appears as an implicit dragon slayer, in accordance with the idea that to disenchant an ophidian bride and to slay the enchanting dragon are equivalent acts. A close proximity between the princess (rescued from the dragon equivalent to a father wooer) and her wooer (emanating from a dragon father) comes then to the fore. It thus becomes apparent that there is no discontinuity between the dragon father and the serpent mother, the bull and the cow, or the bridegroom and the bride figuring opposite aspects of a complex entity rejuvenated, from an ophidian or horned condition, into human shape. The “Cinderella” cycle

comprises, therefore, a male as well as a female axis of rejuvenation in overall ophidian and incestuous – androgynous, to be more exact – overtones. Is Cinderella, then, a serpent killer?

#### **Cinderella the dragon slayer**

There is a troubling dimension to the heroine that is reminiscent of the young witch at the Castle of No Return. In a Spanish variant (Espinosa 1946, no. 112), Cinderella goes to the ball through the chimney. This is not a neutral detail, since fairies would generally enter and exit houses through chimneys (Grimm 1882, 413) – and so would night-witches. An Irish version presents a heroine who inherits of the powers of a witch, and whose dead mother appears to her in the shape of a cat (Yeats 1890, 194-210). This is significant, as in two French versions the heroine gives birth to a black cat (Luzel 1996, 3: 95-99, 101-20) which fights the witch helper of his mother's stepmother – assimilated to a snake – by water, wind, and fire (101-20). Of course, this heroine with a cat mother and a cat son is herself the Hearth-Cat in the Balkans, Italy, the Iberian peninsula, and – as Anna Rooth suggests – probably beyond (Rooth 1951, 113-14).

Now add to the close connection of cats and serpents in folklore (Sébillot 1983a, 78, 307; 1984, 106) the fact that the Greek name for Earth-Cat is really a compound of “ashes” and “pudenda” with a connotation of “whore” (Rooth 1951, 112; Belmont 1989, 24-25), which is also clearly attested in Italy (Perco 1989, 41, 45). Nicole Belmont reads in these specifications a fiery sexual latency – which is likely enough – and connects this to an underlying incest theme (1989, 20-26). Indeed, the whole unsettling connotation directly relates to the fact that the heroine is responsible for her mother's death (Rooth 1951, 62, 214). The nexus of this conception is made apparent by a Spanish version in which a childless wife entreats Saint Anthony to give her a white, black, and red daughter, then dies in childbirth after extorting from her husband the promise to remarry, but someone just like herself (Espinosa 1946, no.110). The daughter appears then as a manifestation of the mother, who must therefore die. The two inevitable consequences – encompassing the whole “Cinderella” cycle – are that the father will attempt to marry the revamped version of his wife, or else will marry another woman whose jealousy towards her reincarnate rival knows no bounds. The ominous sexual latency of the heroine refers, then, to a virtual incest as logically derived from the theme of mother/daughter continuity.

In keeping with the fact that the mother must retreat to shadows as the daughter comes to light, an underlying matricidal theme comes to the fore whenever mother enters the stage. Thus, in and around the Italian and Balkan peninsulas – but also in Ireland (Yeats 1890, 194-210) – the mother is explicitly murdered. While, it is true, the two elder sisters are often blamed for the matricidal act itself (Angelopoulou 1989, 71-75; Rooth 1951, 62, 214-16; Xanthakou 1988, 9-13), by other accounts the heroine plainly kills her mother (Giacomo-Marsellesi 1989, 97-99, 123-27). Let us take a closer look at different versions of this matricide that coexist in the Balkan regions.

One variation has it that, as a number of girls stand spinning around a deep rift in the ground, a white-bearded old man warns them that whosoever drops her spindle into the chasm will be the cause of her own mother's transformation into a cow. The most beautiful girl drops her spindle, and as she returns home, her mother is indeed a cow (Wratislaw 1889, no. 37). Another variant presents a girl who eats cotton all the time. Despite the fact that people in the village warn her that she will thus cause her mother's transformation, she

keeps on eating cotton; mother becomes a cow (Xanthakou 1988, 9-11). Then the story unfolds in a form close to that known in the Iberian peninsula: father remarries, the girl is allotted impossible spinning tasks as she is sent to tend the cattle, the mother/cow chews the raw material and presents it finely spun. As the stepmother discovers this, she arranges for the cow to be killed. The heroine refuses to eat any of the animal's meat, but collects, buries, and (in Greece) incinerates the bones for forty days. Later on, Cinderella gets from the buried bones marvellous dresses that lead her into marriage (see also Cox 1893, no. 31, 54).

Other versions replace the stepmother by two elder sisters. By these accounts, a poor widowed mother and her three daughters spin every night in order to make a wretched living. The eldest daughter proposes that they kill, turn into a cow, and then eat the next one to break her thread (other versions say: drop her spindle). Mother does it twice, but the elder sisters in turn forgive her. The third time, however, they turn her into a cow, which the youngest daughter visits every day in the fields. Then the elder ones kill the cow (Xanthakou 1988, 11-13). A variant has it that the daughters collectively spare the mother twice for having carried them in the womb and having suckled them from her breast, but then – as the thread breaks a third time – the two elder sisters kill and eat their mother (Paton 1901, no. 19). However, in no case will the younger sister touch her mother's meat. Instead, she collects the bones, puts them in the earth, incinerates them for forty days, and finds there the marvellous dresses that will take her into marriage (see also Cox 1893, no. 17, 50, 53, 124).

While in the first set of variants the only daughter is clearly responsible for her mother's transformation and subsequent death, in the second set the elder sisters propose the lethal game and kill the old woman. Note, however, that they slay the mother – spared in turn by the two elder sisters – in the third daughter's turn to forgive her. One daughter, or three sisters in contrasted ways, are then responsible for the mother's transformation and death. Once more, we see the workings of the triune/dual concept. Moreover, three sister spinners as one entity that allots/cuts destiny – a well-known figure throughout Europe under different names (Grimm 1882, 405-16) – spell out the works of Fate as embodied, in Greece, by the *Moirai*: three sisters who respectively spin, allot, and cut the thread of destiny (Xanthakou 1988, 21). In modern Greece, as John Lawson points out, the association of the Fates with spinning operations is still vivid in popular phrases that compare “life to a thread. ‘His thread is cut’ or ‘is finished’ ... is a popular euphemism for ‘he is dead’” (1964, 124).

In pagan times the power of the Fates was considered stronger than that of the mightiest gods (Lawson 1964, 122, 130; Kerényi 1998, 32, 41; cf. Davidson 1975, 184), and throughout the ages those sisters, collectively called the “Spinners” (*Klothes*), have spun the days of human life. Appropriately, the “eldest of them is called Klotho. The second is called Lachesis, ‘the Apportioner,’ the third Atropos, ‘the Inevitable,’” since – inevitably – the one day is that of death. This is why Fate, when represented by a single *Moirai*, is pointedly qualified as “‘strong,’ ‘hard to endure’ and ‘destroying,’” and *Moro* is one word for Death (Kerényi 1998, 32-33). Therefore, both Klotho and Atropos stand – so their names tell us – for the overall *spinning* unit that brings about the *inevitable*, and thus they tend to overlap: Atropos – the youngest – being also said to be “the smallest in stature but the oldest and most powerful” (Kerényi 1998, 33; cf. Grimm 1882, 409, 414). Furthermore, in a detailed description, Plato interlocks the single and triune images in a

picture of two generations, as he depicts the three Moirai as Daughters of Necessity on whose knees the spindle turns while the daughters sing destiny (*The Republic*, 617).

This is interesting because, in the fairy tale variants, to drop the spindle amounts (for mother) to breaking the thread of destiny. Furthermore, this becomes lethal in connection with the third spinner, that is when Necessity and the Inevitable meet: *then* “she *had* to be killed” (Paton 1901, 200, my emphasis). In the fairy tale, understood in the light of the perennial image of Fates, elder sisters carrying out the “part” of the third (identified to an “elder” sister) thus bring about the Inevitable Necessity that links a displaced mother and a replacing daughter. In other words, the Greek variants convey through the image of Fate the destined continuity between a mother and a daughter in terms of a common thread. In one set of variants, mother’s life is indeed cut as she breaks her thread in the third spinner’s assigned turn to cut the thread of life. In the other set of variants, one daughter who drops her spindle or eats cotton performs the very acts that later lead her mother into acting as a cow spindle from which unfolds her daughter’s destiny (cf. Xanthakou 1988, 58), then into the underworld from which the woven garments accomplish that destiny through marriage. Overall, identical acts therefore define a daughter’s spinning of mother’s death and a mother’s spinning of her daughter’s life, since a common thread – cut for the mother – is spun out for the daughter, then “knotted” into marriage, whereby a girl becomes a mother.

Now, the expression “spinning sisters” accurately describes both the old Fates and later fairies (Saintyves 1923, 14), whose name *fatae* is indeed unambiguously bound up with *fatum* (Grimm 1882, 417). For instance, in modern Portuguese, *fada* designates both Fate in the impersonal sense and the Fairies – usually appearing in trios – who bestow fate (Vasconcelos 1980, 289-91; cf. Sébillot 1983a, 278). Thus, after the Iberian avatar of Cinderella washes the slain cow’s entrails and follows something “falling down the water” she meets three fairies (*fadas*), who fate (*fadam*) her to have three beautiful attributes (Pedroso 1984, no. 18). By other accounts, the dying mother herself bestows such three marvellous qualities on her daughter, hence made to resemble her (Espinosa 1946, no. 111, 113; Pedroso 1984, no. 23). Since Iberian fairies dwelling underwater are then homologous to the dead mother and correspond to Mother Holle within her well (see above), we are back to the previous discussion on bird-fairies as serpents. Indeed, Jacob Grimm – who notices the similarity between “the weaving of the norns and the spindle of fays” – goes on to note, “their appearing suddenly, their hunting of wells and springs accord with the notions of antiquity about Frau Holda, Berhta and the like goddesses” (1882, 416). Among these he places Arie (412 n. 1), the goose-footed fairy who turns into a winged serpent – a “fairy-serpent” (Christinger 1965, 120) – called *vouivre*, that is a dragon (Sébillot 1983a, 280-81; 1983b, 43-44, 135-36).

The identification of Cinderella and her mother with the Moirai is, then, one specific instance of their general assimilation to *fatae*, fairies. Consequently, the underlying images of a renewed thread of destiny and of a cast serpent skin are equivalent ways of expressing the constant notion of mother/daughter continuity. In this perspective it is surely significant that – as Claude Gaignebet perceptively remarked – traditional Greek distaffs, made of a curved horn ending in carved snake heads, very precisely yield the image of a serpent covered with wool; that is, a horned serpent (Gaignebet and Florentin 1974, 78-79). Furthermore, the dresses transmitted from the dead mother’s imperishable bones to the young daughter sometimes represent the same cosmic layers (sky, earth, and sea – Cox 1893, 245; Xanthakou 1988, 12-13) embraced by the Tower of the Ill Hour, where a

conversion - through death - of an old woman into a young bride is likewise operated. For, overall, the image of a broken thread spun anew into marriage is indeed equivalent to that of an old skin shed before marriage.

It remains to note that the underlying image of a horned serpent, or dragon, reminds us that a spindle dropped into the underground causes mother to be buried as a *horned* animal. A similar chthonic connotation is moreover conveyed, in Scottish versions, through the idea that the slain helping animal – a horned grey sheep, or yet a little black lamb that appears as the heroine is made to watch a hole – “came alive again, but she was lame” (Campbell 1890, 1: 301; Blind 1889, 25-26). Horns (like lameness) represent a principle of *balane* between different realms (cf. Gaignebet and Florentin 1974, 135-36, 158-61; Ginzburg 1991, 226-49), and have from times immemorial been associated with snake symbolism (Gimbutas 1982, 64-65, 91-101; 1989, 75-79, 131-34, 265-75, etc.; Harrison 1992, 431-32, 495). Thus the killing and transformation of Cinderella’s mother into a cow to be slain, then into a young bride (arising, as it were, from the cow’s/mother’s remains) is but one instance of an overall symbolism of self-rejuvenation linked to the horned snake.

### Conclusion

One may then say that conspicuous evidence for the Dragon slayer as “Cinderella” fits with the hidden reality of Cinderella as “Dragon slayer.” As the identity of both themes reveals a complex symbolic system, one lesson to be drawn is, perhaps, that semantic harmonies which wither in separation thrive whenever replaced in the overall workings of a chorus of themes ceaselessly responding to one another. Indeed, it is as Propp proposed to consider all fairy tales derive from a single source that he acknowledged “certain abstract representations” and glimpsed at the possibility of *interpreting* tales (1968, 89-90). Furthermore, as this author proposed that the “entire store of fairy tales ought to be examined as a *chain* of variants” he asserted that, by unfolding “the picture of transformations,” one would be satisfied that all tales could be deduced from the “Dragon Slayer” theme (1968, 114).

The present paper concurs with this “very bold assertion” (loc. cit.). More precisely, it suggests that the cyclic unfoldment of discontinuous entities from undivided (ophidian) sources and back again into primordial unity, identified throughout the foregoing analysis, is to be taken as a basic symbolic pattern of the immense (but coiling) chain of European fairy tales. The broad outlines of a complex worldview (see Erdész 1984; Dundes, 1995), largely based on metaphysical assumptions, thus emerge as one relinquishes the practice of splitting fairy tales into as many parts as necessary to render them meaningless.

### References cited

- Afanas'ev, Aleksandr. 1980. *Russian Fairy Tales*. Trans. Norbert Guterman. 2nd ed. New York: Pantheon.
- Ampudia, Aurélio de Llano Rosa de. 1925. *Cuentos Asturianos recogidos de la tradición oral*. Madrid: R. Caro Raggio.
- Angelopoulou, Anna. 1989. Fuseau des cendres. *Cahiers de Littérature Orale* 25: 71-89.

- Basile, Giambattista. 1932. *The Pentamerone of Giambattista Basile*. Ed., trans. N. M. Penzer. 2 vols. London: John Lane.
- Belmont, Nicole. 1989. De Hestia à Peau d'Âne: Le destin de Cendrillon. *Cahiers de Littérature Orale* 25: 11-31.
- Blind, Karl. 1889. A Fresh Scottish Ashpittel Tale and the Glass Shoe. *The Archaeological Review* 3 (1): 24-38.
- Briggs, Catharine M. 1991. *A Dictionary of British Folk-Tales in the English Language (Incorporating the F. J. Norton Collection)*. Vol 1 [Part A], *Folk Narratives*. London: Routledge & Kegan Paul, 1970. Reprint, London, New York: Routledge.
- Caballero, Fernan. 1878. *Cuentos, Oraciones, Adiviñas y Refranes Populares y Infantiles*. "Coleccion de Autores Españoles no. 40." Leipzig: Brockhaus.
- Campbell, J.F. 1890. *Popular Tales of the West Highlands. Orally Collected*. New ed. 3 vols. London: A. Gardner.
- Cardigos, Isabel. 1996. *In and Out of Enchantment : Blood Symbolism and Gender in Portuguese Fairytales*. "FF communications no. 260." Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Christiansen, Reidar, ed. 1964. *Folktales of Norway*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Christinger, Raymond. 1965. *Mythologie de la Suisse ancienne*. Vol 2. Genève: Librairie de l'Université Georg.
- Coelho, Francisco Adolfo. 1985. *Contos Populares Portugueses*. 2nd ed. "Portugal de Perto no. 9." Lisboa: Dom Quixote.
- Coomaraswamy, Ananda. 1943. *Hinduism and Buddhism*. New York: Philosophical Library.
- . 1945. On the Loathly Bride. *Speculum* 20 (4): 391-404.
- Cosquin, Emmanuel. 1922. *Études folkloriques: Recherches sur les migrations des contes populaires et leur point de départ*. Paris: E. Champion.
- . 1978. *Contes populaires de Lorraine comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers, et précédés d'un essai sur l'origine et la propagation des contes populaires européens*. Vol 1-2. Paris: F. Vieweg, 1886. Reprint, Marseille: Lafitte Reprints.
- Cox, Marian Roalfe. 1893. *Cinderella: Three Hundred and Forty-Five Variants of Cinderella, Catskin, and Cap o' Rushes Abstracted and Tabulated with a Discussion of Mediaeval Analogues, and Notes*. "Folklore Society no. 31." London: D. Nutt.
- Curtin, Jeremiah. 1890. *Myths and Folk-Lore of Ireland*. Boston: Little, Brown, and Company.
- Davidson, Hilda R. Ellis. 1975. Scandinavian Cosmology. In *Ancient Cosmologies*. Ed. C. Blacker and M. Loewe. London: George Allen & Unwin. 172-97.
- Dumézil, Georges. 1985. *Heur et malheur du guerrier: Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. 2nd, rev. ed. "Nouvelle bibliothèque scientifique." Paris: Flammarion.
- Dundes, Alan. 1962. From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales. *Journal of American Folklore* 75: 95-105.
- . 1980. *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1995. Worldview in Folk Narrative: An Addendum. *Western Folklore* 54 (3): 229-233.



- . 1997. The Motif-Index and the Tale Type Index: A Critique. *Journal of Folklore Research* 34 (3): 195-202.
- Erdész, Sándor. 1984. The World Conception of Lajos Ámi. In *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*. Ed. A. Dundes. Berkeley: University of California Press. 315-35.
- Espinosa, Aurélio M. 1946. *Cuentos Populares Españoles Recogidos de la Tradición Oral de España*. 2nd ed. Vol 1, *Textos*. Madrid: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas.
- . 1947. *Cuentos Populares Españoles Recogidos de la Tradición Oral de España*. 2nd ed. Vol 2, 3, *Notas Comparativas*. Madrid: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas.
- . 1987. *Cuentos Populares de Castilla y León*. Vol 1. Madrid: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas.
- Frazer, James George. 1918. *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*. 3 vols. London: MacMillan.
- Gaignebet, Claude, and Marie-Claude Florentin. 1974. *Le Carnaval: essais de mythologie populaire*. "Le Regard de l'Histoire." Paris: Payot.
- Gennep, Arnold van. 1980. *Manuel de folklore français contemporain*. Vol 1: 2, *Mariage, funérailles*. Paris: Picard, 1946. Reprint, Paris: Picard.
- . 1987. *Manuel de folklore français contemporain*. Vol 1: 7, *Cycle des douze jours: Noël*. Paris: Picard, 1958. Reprint, Paris: Picard.
- Giacomo-Marsellesi, Mathée. 1989. La *Cendrillon corse* et les pièges de l'oralité. *Cahiers de Littérature Oraie* 25: 97-131.
- Gimbutas, Marija. 1982. *The Goddesses and Gods of Old Europe*. 2nd ed. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- . 1989. *The Language of the Goddess*. London: Thames.
- Ginzburg, Carlo. 1991. *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*. Trans. Raymond Rosenthal. New York: Pantheon Books.
- Glassie, Henry. 1985. *Irish Folktales*. New York: Pantheon Books.
- Goldberg, Christine. 1997. The Donkey Skin Folktale Cycle (AaTh 510B). *Journal of American Folklore* 110 (435): 28-46.
- Grimm, Jacob. 1882. *Teutonic Mythology*. Vol 1. London: G. Bell and Sons.
- Harrison, Jane Ellen. 1963. *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*. 2nd ed. London: Merlin Press.
- . 1992. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1922. Reprint, Cambridge: Princeton University Press.
- Hartland, Edwin Sidney. 1886. The Outcast Child. *Folk-Lore Journal* 4: 308-49.
- . 1894. *The Legend of Perseus: A Study of Tradition in Story Custom and Belief*. Vol 1, *The Supernatural Birth*. "Grimm Library no. 2." London: D. Nutt.
- Holbek, Bengt. 1987. *Interpretation of Fairy Tales: Danish Folklore in a European Perspective*. "FF Communications no. 239." Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Hunt, Margaret, ed and trans. 1968. *Grimm's Household Tales, with the Author's Notes*. 2 vols. London: George Bell, 1884. Reprint, Detroit, Michigan: Singing Tree Press.
- Kerényi, Carl. 1998. *The Gods of the Greeks*. New York: Thames and Hudson, 1980. Reprint, New York: Thames and Hudson.

- Lawson, John Cuthbert. 1964. *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1910. Reprint, New York: University Books.
- Luzel, Jean-François. 1996. *Contes populaires de la Basse-Bretagne*. 2nd ed. 3 vols. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Mauclair, Simone. 1982. Le sacrifice du serpent. *Cahiers de Littérature Orale* 26: 83-105.
- Oliveira, Francisco Xavier Ataíde de. n.d. *Contos Tradicionais do Algarve*. 2nd ed. 2 vols. "Coleção Outras Obras." Lisboa: Vega.
- Olrik, Axel. 1965. Epic Laws of Folk Narrative. In *The Study of Folklore*. Ed. A. Dundes. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. 129-41.
- Ouwehand, Cornelius. 1977. Some Notes on the God Susa-no-o. In *Structural Anthropology in The Netherlands: A Reader*. Ed. P. E. de Josselin de Jong. The Hague: M. Nijhoff. 338-58.
- Parsons, Elsie Clews. 1923. *Folk-Lore from the Cape Verde Islands*. 2 vols. Philadelphia: American Folk-Lore Society.
- Paton, W.R. 1901. Folktales from the Aegean. *Folk-Lore* 12: 85-97, 197-208, 317-25.
- Pedroso, Zófimo Consiglieri. 1984. *Contos Populares Portugueses*. 2nd ed. "Outras Obras." Lisboa: Vega.
- . 1988. *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa*. Ed. J. Leal. "Portugal de Perto no. 16." Lisboa: Dom Quixote.
- Perco, Daniela. 1989. Conza Sènare. *Cahiers de Littérature Orale* 25: 33-54.
- Propp, Vladimir. 1968. *Morphology of the Folktale*. Trans. Laurence Scott. 2nd ed. "Publications of the American Folklore Society. Bibliographical and Special Series, no. 9." Austin: University of Texas Press.
- . 1983. *Les racines historiques du conte merveilleux*. Trans. Lise Gruel-Apert. "Bibliothèque des Sciences Humaines." Paris: Gallimard.
- Ralston, William H.R. 1873. *Russian Fairy Tales*. London: Smith, Elder & Co.
- . 1982. Cinderella. In *Cinderella: A Folklore Casebook*. Ed. A. Dundes. New York: Garland. 30-56.
- Rooth, Ana Birgitta. 1951. *The Cinderella Cycle*. Lund: Skanska Centraltryckeriet.
- Saintyves, Pierre. 1923. *Les contes de Perrault et les récits parallèles: leurs origines (coutumes primitives et liturgies populaires)*. Paris: Librairie Critique Émile Nourry.
- . 1934. Les trois nuits de Tobie ou la continence durant la première ou les premières nuits du mariage. *Revue Anthropologique* 44 (10-12): 266-296.
- Sánchez Pérez, José. 1942. *Cien Cuentos Populares*. "Colección Literaria Saeta." Madrid: Saeta.
- Sébillot, Paul. 1983a. *Le folklore de France*. 2nd ed. Vol 2, *La terre et le monde souterrain*. Paris: Imago.
- . 1983b. *Le folklore de France*. 2nd ed. Vol 4, *Les eaux douces*. Paris: Imago.
- . 1984. *Le folklore de France*. 2nd ed. Vol 5, *La faune*. Paris: Imago.
- Soromenho, Alda da Silva, and Paulo Caratão Soromenho. 1984. *Contos Populares Portugueses (Inéditos)*. Vol 1. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- . 1986. *Contos Populares Portugueses (Inéditos)*. Vol 2. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- Tatar, Maria. 1987. *The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales*. Princeton: Princeton University Press.

- Thompson, Stith. 1977. *The Folktale*. Holt, Rinehart and Winston, 1946. Reprint, Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.
- Vasconcelos, José Leite de. 1963. *Contos Populares e Lendas*. Vol 1. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Vasconcelos, José Leite de. 1980. *Etnografia Portuguesa: Tentame de Sistematização*. Ed. M. Viegas Guerreiro, A. da Silva Soromenho and P. Caratão Soromenho. Vol 7. Lisboa: Imprensa Nacional.
- . 1986. *Tradições Populares de Portugal*. Ed. M. Viegas Guerreiro. 2nd ed. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Watkins, Calvert. 1995. *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. New York: Oxford University Press.
- Westermarck, Edward. 1922. *The History of Human Marriage*. 5th ed. 3 vols. New York: Allerton.
- . 1934. *Three Essays on Sex and Marriage*. London: Macmillan and Co.
- Wratislaw, A.H. 1889. *Sixty Folk-Tales, Exclusively from Slavonic Sources*. London: E. Stock.
- Xanthakou, Margarita. 1988. *Cendrillon et les soeurs cannibales: de la Stakhobouta maniote (Grèce) à l'approche comparative de l'anthropophagie intraparentale imaginaire*. "Cahiers de L'Homme." Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Yeats, William Butler. 1890. *Irish Fairy and Folk Tales*. New York: A.L. Burt.
- Zimmer, Heinrich. 1993. *The King and the Corpse: Tales of the Soul's Conquest of Evil*. Ed. J. Campbell. 2nd ed. "Bollingen Series no. 11." New York: Bollingen Foundation, 1956. Reprint, Princeton: Princeton University Press.

### **Pepelko - Ubijalec zmaja**

Francisco Vaz da Silva

Članek obravnava zelo znani pravljici "Ubijalca zmaja" (Aath 300) in "Pepelko" (Aath 510). Avtor je s poglobljeno raziskavo ugotovil, da junak, ki ubije zmaja, pogosto kaže jasne Pepelkine poteze in je nekakšna moška verzija Pepelke, torej Pepelko. Vendar je bilo potrebno razložiti povezavo obeh ustaljenih paradigem: aktivnega junaka in trpeče junakinje. Ko pričujoča razprava poskuša razrešiti ta problem, izhaja iz predpostavke, da razlage, ki se zatekajo k stališču kontaminacije, v resnici ne morejo veliko razložiti in da mora biti velika paleta sorodnosti motivike med "Ubijalcem zmaja" in "Pepelko" pojasnjena zunaj empiričnega nivoja, na katerem gradijo tako imenovane "analize kontaminacije".

Zato je avtor izdelal alternativno metodologijo. Najprej je bil izveden poizkus izdelave modela iberske verzije "Ubijalca zmaja", temelječe na iberskem gradivu, pri katerem pa empirične podobnosti s "Pepelko" očitno manjkajo. Potem je bil, še vedno izhajajoč iz iberskih podatkov, hkrati pa v veliki meri upoštevajoč tradicijo drugih regij, izdelan model osrednje teme "Pepelkinega ciklusa" v vseevropskem merilu. Primerjava obeh modelov je pokazala, da "Pepelkin cikel" in "cikel Ubijalca zmaja" z vidika komplementarnosti reflektirata skupno semantično polje, in da je z drugimi besedami tako "Ubijalec zmaja" kot "Pepelka" le ena polovica celotne slike, ki predstavlja "Pepelko" v vlogi "Ubijalca zmaja".

Ko si avtor prizadeva odkriti identiteto obeh tem, se mu razkrije kompleksni simbolični sistem in njegova analiza, kot se zdi, potrjuje Proppovo "zelo pogumno izjavo", da, če odvijemo "sliko transformacij" pravljic, ki so nanizane v verigi variant, s presenečenjem ugotovimo, da bi bile lahko vse pravljice izpeljane iz skupne teme "Ubijalca zmaja". Natančneje torej: v članku je izpostavljeno, da moramo ciklično ločevanje prekinjenih enot od osnovnega vira nazaj v prvobitno jedro jemati za temeljni simbolični vzorec ogromne verige evropskih pravljic. Široki obrisi kompleksnega pogleda na svet pridejo na dan z ublažitvijo klasifikacijskih predpostavk in z opuščanjem razdelitve pravljic na toliko delov, kot je potrebno, da jih naredimo brez pomena.

**NEEVROPSKE VZPOREDNICE**

**PARALLELI NON-INDOEUROPEI**



# Obvladovanje notranje narave po Radža jogi

Maja Milčinski

*Based on the sources on which the Slovenian translation of Rāja Yoga has been done, this paper presents one of the methods of conquering one's inner nature, namely Rāja Yoga or "the royal yoga". Although almost all of the schools of Indian philosophy and religion are related to yoga, this paper is focused on the classical yoga, as presented in Patañjali's Yoga sutras and in Swāmī Vivekānanda's (1862-1902) commentaries to them.*

Prej ali slej človek prepozna življenje, v katero je bil vržen, v njegovi stvarnosti. V drami Alberta Camusa<sup>1</sup> se pri - zaradi smrti sestre in ljubice Drusille - do kraja potrtem in zbezanem Kaliguli (Gaius Caesar, rimski cesar, 12 - 41 n. št.) to doživetje izkristalizira v naslednje spoznanje: "Tale smrt - prisežem Ti - je nepomembna; je pa znamenje resnice /.../, povsem preproste, docela jasne, pa malo abotne resnice, ki jo mukoma odkriješ pa težko prenašaš /.../: ljudje umirajo in niso srečni." To spoznanje je bilo (po Camusu) za Kaligulo šok, ki ga ni mogel preboleti, od tod njegovo trinoško in blazno vedenje, neobvladana samopašnost, samovoljne usmrtitve in hlepenje, da bi ga častili po božje. 41. leta našega štetja, po štirih letih vladanja, so ga umorili.

To je en, skrajni, vzorec, kako človek sprejema življenje (v tem primeru ga ne sprejema), kakršno mu je bilo odmerjeno. V današnji vsakdanjosti vidimo - v dosti blažjih oblikah, da vkljenjenih v svojo sebičnost, sanjajočih o svoji neminljivosti, živi okoli nas veliko ljudi, ki jih potem usoda goni skozi trpljenje in stiske, pač ker nimajo poslušna za lastne napake, ki to trpljenje soustvarjajo.

Drugi, povsem drugačen in tudi skrajni vzorec, je lahko primer Siddhathe Gotame, ki je bil rojen v plemiški rodbini klana Śākya v Kapilavastu, mestu v današnjem Nepal. Oče Suddhodana je bil poglavar Śakyjev, mati Māyādevi je umrla sedem dni po Siddhatthovem rojstvu in je za otroka od takrat skrbela materina sestra. Očetu je bilo ob sinovem rojstvu prerokovano, da bosta Siddhatthi v življenju odprti dve poti: ali bo "zavojevalec sveta", *cakravartin*, ali pa bo postal "prebujeni", Buddha, kar je pomenilo trdo meniško življenje, in mu bodo to drugo življenjsko smer nakazala štiri znamenja. Oče, vojaške kaste, je sina določil za svojega naslednika in ga je po vsej sili želel obvarovati druge, meniške, smeri. Na svojem bogatem posestvu je sinu ustvaril kar najvabljivejše razmere in mu ni omogočil, da bi se seznanil s krutimi vidiki človeške vsakdanjosti zunaj meja posestva. Siddhartha se je šestnajstleten poročil. Z vznikovo pomočjo mu je le uspelo kdaj priti v okoliški svet. In razodela so se mu tista štiri napovedana znamenja: srečal je starca, videl bolnika in mrtveca, končno je spoznal še meniha, ki je Siddhattho

<sup>1</sup> Albert Camus: Caligula, Schauspiel in vier Akten. Dramen, Rowohlt Verlag, Hamburg 1960, 22-23.

lahko poučil. Ko je dopolnil 29 let, je po rojstvu sina Rahula zapustil dom in družino in se podal v divjino; našel si je učitelje, podvrgetel se je askezi in meditaciji in v 35. letu dosegel "prebujenje" - *bodhi*. V tem času se je ob njem že zbrala skupina učencev. Tu se je začela njegova, Buddhova, pot in zrasla v mogočno versko gibanje, ki pokriva danes velik del Azije in vse bolj pronica tudi v preostali svet.<sup>2</sup>

Na začetku te druge lestvice, z Buddho na vrhu, so tisti neredki ljudje, ki znajo življenje sprejemati in se znajo tudi kritično ozreti vase. Delo na odstranjevanju zunanjih ovir ženeta nujna po lastnem duševnem očiščevanju in ob tem gojenje empatije, sposobnosti življenja v stiske drugih. Boris Leonidovič Pasternak (1890-1960), ruski pisatelj in pesnik, nobelovec, je imel tako življenjsko vodilo: "Spoznali smo, da smo samo gostje na tem svetu, da smo le popotniki med dvema postajama: rojstvom in smrtjo. V tem kratkem času, ki ga živimo na zemlji, si moramo razjasniti svoj odnos do bivanja, svoj prostor v vesolju. Drugače je življenje nesmiselno /.../. To pa pomeni prebujenje našega duševnega življenja, prebujanje religije, vendar ne kot cerkvene dogme, ampak kot notranjega doživljanja življenja /.../. Sicer se pa človek rodi za življenje, ne pa zato, da bi se na življenje pripravljaj. Je pa življenje samo, ta fenomen življenja, dar življenja - vse tako presunljivo resno!"<sup>3</sup>

Življenje živeti, ne da bi se navezali nanj, saj bi si s tem sami pripravljali trpljenje, to je modrost obvladovanja notranje narave, katere nas med drugim uči knjiga *Radža joga*. Značilno je, da prihaja iz Azije, in sicer iz Indije. Evropa, ki je dolgo zviška gledala na tako imenovani "Vzhod" in njegove filozofije, vse bolj ceni valove duhovnosti z azijskega kontinenta, kot da je danes nastala v tukajšnjem, evropskem svetu suša navdihov, ki se nanašajo na človekovo bivanje.

Marki Pierre Simon De Laplace (1749-1827), francoski astronom in matematik, ki je bil prepričan o veljavnosti načela vzročnosti, tj. da enaki vzroki ustvarjajo enake učinke, ter načel stalnosti in možnosti objektivizacije, bi danes, ko buri duhove najbolj nadarjenih teoretikov fizike t.i. kvantna teorija, moral ugotoviti, da so se ti trije stebri klasične fizike sesuli. *Homo scientificus*, človek materialistične moderne, se je znašel v globoki krizi smiselnosti.<sup>4</sup> V tem ozračju se je 1999. leta v Innsbrucku zbrala majhna, a zanimiva skupina mislecev z dveh navidez povsem različnih področij: teoretske fizike novega časa in visoke filozofije, ki so se srečali - za koga mogoče nepričakovano - na področju duhovnosti, tiste, ki si ne pomišlja načenjati najbolj občutljivejših vprašanj človekovega bivanja. To študijsko skupino so sestavljali: njegova svetost Dalai Lama, duhovni voditelj Tibetancev in Nobelov nagrajenec za mir; Geshe Thubten Jinpa, tibetanski filozof in raziskovalec religij; B. Alan Wallace iz ZDA, fizik z desetletno meniško budistično izkušnjo s Kalifornijske univerze; Anton Zeilinger, profesor fizike na Univerzi v Innsbrucku, gostitelj skupine, znan po odkritju fenomena "kvantne teleportacije" pri fotonih, presenetljive ugotovitve, da se stanje enega svetlobnega delca simultano prenese na poljubno oddaljenega drugega, in Arthur Zajonc, profesor fizike na Amherst Collegeu v ZDA, specializiranem za študij kvantne fizike.<sup>5</sup> Domnevamo lahko, da bi bil Swami Vivekānanda dragocen član omenjene skupine znanstvenikov, če ne bi bil že od 1902. leta mrtev.

<sup>2</sup> Lexikon der östlichen Weisheitslehren. (S. Schuhmacher, G. Woerner, Red.) Otto Wilhelm, Barth Verlag, 1994, 51-53.

<sup>3</sup> Olga Ivinska: Leta s Pasternakom, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1983, 176.

<sup>4</sup> Hanne Tügel: Wer erklärt uns die Welt? Geo I.1999, 128-155.

<sup>5</sup> Geo I/1999, 130-155.



Ker je v tisku slovenski prevod knjige *Radža joga*,<sup>6</sup> si velja ogledati del pomembnih prevodov in komentarjev k Ptañjalijevim *Sutram o jogi*, na katerih temelji delo Swāmija Vivekānande *Radža joga*.

**The Yoga - System of Patañjali**, or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind. (Embracing the Mnemonic Rules, Called Yoga-Sūtras of Patañjali, the Comment, Called Yoga-Bhāshya, Attributed to Veda-Vyāsa and the Explanation, Called Tattva - Vāiçarādī, of Vāchaspati - Miçra). Translated from the original Sanskrit by James Haughton **W o o d s**, Cambridge, Mass., The Harvard University Press, 1927, 381 strani.

**Swami Vivekānanda**: Rāja-Yoga, ou la Conquête de la Nature Interieure. (Traduit de l'anglais par Jean Herbert), Paris, Maisonneuve, 1937, 285 strani.

**Geraldine C o s t e r**: Yoga und Tiefenpsychologie, ein Vergleich. München Planegg, Otto-Wilhelm-Barth, 1954, 225 strani.

**J.W. H a u e r**: Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1958, 485 strani.

**Rammurti S. M i s h r a**: Yoga Sutras: The Textbook of Yoga Psychology. New York, Anchor Books, 1973, 538 strani.

**Rishi Patañjali**: Yoga Sutre. Pripremio Rade **S i b i l a**, Zagreb, samozal., 1980, 167 strani.

**Trevor L e g g e t t**: The Complete Commentary by Śankara on the Yoga-Sutra-s. A Full Translation of the Newly Discovered Text. London and New York, Kegan Paul International, 1990, 418 strani.

**Sures Chandra B a n e r j i**: Studies in Origin and Development of Yoga. From Vedic Times in India and Abroad, with Texts and Translations of Patañjala Yogasutra and Hathayoga - Pradipika. Calcutta, 1995, Punthi Pustak, 533 strani.

**B. K. S. I y e n g a r**: Light on Yoga Sutras of Patañjali. Thorsons, Hammersmith, London, 1996, 337 strani.

**Patañjali (Patañjali)**: Izreke o jogi. Predgovor, komentari i prevod sa sanskrtskog jezika Zoran Zec. Beograd, Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1977.

**Swami Vivekānanda**: Vedanta Philosophy. Montana, Kessinger Publishing Company, (1899).

**Swami Vivekānanda**: Raja Yoga. Calcutta, Advaita Ashrama, 1994.

---

<sup>6</sup> Swami Vivekānanda, Radža joga. Mladinska knjiga 2000.

Sledi kratek prikaz del, ki jih predstavljamo izključno, v kolikor se navezujejo na našo témo, brez ozira na druge (npr. jezikoslovne, zgodovinske ipd.) odlike:

### WOODS

Avtor te obsežne in temeljite študije, ki je izšla 1927. leta, se naslanja v glavnem na dvoje starih komentarjev. Eden je *Bhāṣya* ("razgovor, razlaga") znamenitega in pogosto citiranega učenjaka *Vyāse*. Zoper njega ima Hauer (*Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst*, Kohlhammer, Stuttgart, 1958, str. 265-6) določene kritične pripombe, npr. da je filozofiji joge podtaknil tudi kako tezo iz šole *sāṃkhya*; dvomi tudi, ali je o *Vyāsi* mogoče govoriti kot joginu, ki je sam doživel najgloblje jogijske izkušnje. Če umestimo končno priredbo *Suter o jogi* v 4. stoletje, lahko sklepamo, da je bila *Vyāsova Bāṣya* napisana pred koncem 5. ali na začetku 6. stoletja. Kot oseba je *Vyāsa* skoraj neznan. Njegov priimek pomeni "zbiralec, urejevalec" in so ga uporabljali tudi mnogi zbiralci sanskrtskih del.

Drugi komentar, iz katerega črpa Woods, pa je *Tattva-Vāicāradi* avtorja *Vācaspati* *Misre*, ki je živel v 9. stoletju. Hauer temu komentatorju priznava sicer izredno poznavanje jogijske tradicije, čeprav tudi on ni bil jogin v pravem pomenu besede, saj je poudarjal le filozofsko plat joge. Pri tem pa je - kot *Vyāsa* - tako pomešal oba nauka, *sāṃkhya* in jogo, da različnosti njunih metod in metafizičnih religiozних stališč danes ni mogoče dojeti. Gotovo bi pa poznavalec joge s poglobljanjem v te dolge in zapletene komentarje lahko odkril marsikako fineso v pojmovanju ene ali druge *sutre* Patañjalijevega besedila.

### COSTER

Delo je nemški prevod knjige angleške psihoterapevke in vsebuje tudi prevod Patañjalijevih *Suter o jogi*. Komentar posameznih *suter* je skromen. Sicer pa postavlja avtorica nauke Patañjalijeve joge ob analitske metode evropske psihoterapije. Patañjalijev tekst je bil v njeni knjigi (1953) prvič predstavljen nemški publiki. Costerjeva meni, da je "joga metoda vadbe in obvladovanja misli in čustev in nudi praktična navodila za razvijanje in širjenje zavesti". Po E. Costerjevi "se v jogi in globinski psihologiji povezujeta stari in novi miselni fond in te povezave lahko pomenijo novo dobo človeštva [...]."

O avtorici potem ni bilo nič slišati. Kasnejši indijski avtorji menijo, da joga ni terapevtska metoda, pač pa je namenjena telesno in duševno zdravim ljudem.

Mislimo, da to delo ne more biti izhodišče uvajanja v jogo kot filozofijo in prakso samospoznavanja in samoobvladanja. Najbrž pa tudi ni strokovno zanesljiv vir teoretskega proučevanja joge.

### HAUER

Gre za zahtevno, temeljito in obsežno znanstveno delo, v katero je nekdanji profesor in vodja indološke katedre v Marburgu J.W. Hauer vložil desetletja naporenega študija številnih klasičnih indijskih filozofskih del in religiozne prakse še iz vedskega obdobja, tj. od 3. - 2. tisočletja pred našim štetjem naprej. že tedaj se pojavlja pojem joge, katerega etimološki izvor je v sanskrtskem korenu *yuj*, sorodnem z latinskim *jugum*, nemškim *Joch* in še očitneje z našim *igo*, kar pomeni jarem, ki se natakne vlečni živali, ko jo vprežejo v težavno delo. Joga je v bistvu napor, ki zahteva zbranost, koncentracijo, kar samo po sebi pomeni hkrati odpoved manj pomembnemu. Gre tudi za dolgotrajno zadolžitev, se pravi, da zahteva vztrajnost za dosego nečesa, kar v bistvu ni intelektualna pridobitev ali predmet, ampak z besedami težko opredeljivo doživetje, v katerem človek preseže samega sebe, čas

in prostor - *samādhi*. Hauer nato z zgodovinsko natančnostjo sledi pojmu skozi številne vire, od *Ved* in *Upaniṣad*, skozi budizem in jainizem, preko znanega epa *Mahābhārata* (5. st. pred n.š. - 2. st. n.š.) do toliko citirane *Bhagavadgīte*, ki opredeljuje načine spoznanja po poteh vednosti (*jñāna yoga*), ljubezni do božjega (*bhakti yoga*), nesebičnega delovanja (*karma yoga*) in meditacije (*rāja yoga*). Avtor končno pristane pri Patañjalijevih *Sutrah o jogi*, ki jih podaja v transkripciji sanskrskega teksta in v nemškem prevodu, ki mu dodaja še 7 strani pripomb oz. komentarja. Tu zablesti Hauer v prvi vrsti kot jezikoslovec. Za nas so Patañjalijeve *Sutre* zanimive v prvi vrsti kot metoda, od njih pričakujemo praktičnih navodil. Hauer pa zasleduje čim zvestejši prevod *suter* v nemščino, in ker gre pogosto za številne pojme, ki sta jih v stoletjih in tisočletjih ustvarila bogata indijska duhovna kot tudi psihološka kultura, zmanjka prevajalcem teh besedil ustreznih domačih izrazov. Zato vestni prevajalec, ki si ne dovoli, da bi uporabil originalni izraz, ustvari novo besedo, neologizem, ki ne odseva pravilno pojma, izraženege v sanskrtu, in tudi Nemcu nič ne pove. Rešitev bi bila, da prevajalec sproščeno uporablja originalne termine, da pa tekst opremi s slovarjem kolikor mogoče ustreznih definicij v domačem jeziku. (Primeri neologizmov: *Einfaltung* za *samādhi*, *Für-sich-sein* oz. *Blossheit* za *kaivalya*). To se pravi, da jezikoslovec, teoretik, ne more obiti tega zelo cenjenega dela; kdor pa zasleduje temeljni smoter joge - osvoboditev oz. razsvetljenje, se bo raje naslonil na besedilo kakega indijskega avtorja, ki je to doživel.

#### MISHRA

Rammurti S. Mishra, dr. med., je endokrinolog, nevrokirurg in psihiater. Po diplomu na medicinski fakulteti v Indiji se je zaposlil na medicinski fakulteti in v bolnišnici v Padarju, kjer je bil kasneje imenovan za predstojnika internega in kirurškega oddelka.

Kmalu je odšel za leto dni v London na izpopolnjevanje. V Združenih državah je nato proučeval ameriške znanstvene metode in sam raziskoval na svojih specifičnih področjih v okviru podiplomskega študija v bolnišnici Bellevue newyorške univerze, v bolnišnici Bird S. Colerja, v Metropolitanski bolnišnici in v bolnišnici za duševne bolezni Rhode Island. Študiral je tudi na univerzi McGill v Montrealu v Kanadi, in bil zaposlen v bolnišnici za veterane kraljice Mary, na oddelku za nevrologijo in psihiatrijo.

Mishra se je rodil v Indiji, staršem, ki so poznali jogo, in bil vzgojen v skladu s tradicijami brahmanske družine. Njegova prva učiteljica joge je bila mati, ki mu je že od otroštva posredovala vrednote in navade, ki so izoblikovale njegovo vednost in razvojni stil. Kot mladostnika so ga usmerjali drugi učitelji. Stremel je k višjemu znanju in to ga je spodbujalo k različnim potovanjem po Indiji in kasneje izven njenih meja.

V nizu učiteljev in izkušenj se je srečal tudi s svetovno znanim filozofom, dr. S. S. Radakrishnanom, poznejšim predsednikom Indije. Med drugimi učitelji so najbolj razsvetljeni povsem preobrazili njegovo življenje v smeri duhovne zavesti, in sicer: Šri Purušottam-Tirtha, predstojnik Siddh-yoga ašrama v Benaresu; Param Sant Sadguva Baba Savan Sing, vodja Radha Swami Sahanga (družbe) v Bombayu, in Bhagaron Bodhisattva (Baba Bhagavandas), ki je takrat živel v Bombayu.

V hiši Mishrovih je bil pogovorni jezik sanskrt. Prebiranje, recitiranje in memoriranje sanskrtskih verzov in spisov je bil nepogrešljiv del njegovega družinskega življenja. Kasneje, po končanem univerzitetnem študiju, je bila Rammurtiju S. Mishru podeljena diploma magistra vzhodnih jezikov.

S takšno enkratno kombinacijo študija in praktičnih življenjskih izkušenj je dr. Mishra ustvaril svoje življenjsko delo: *Učbenik jogijske psihologije* je nov prevod in sveža interpretacija Patañjalijevih *Suter o jogi*.

### SIBILA

Zanimivo delo zagrebškega strokovnjaka, ki je napisal že več del o azijskih filozofijah in religijah (*Elementi hinduizma, Tao Te Čing, Ji Čing*) in vse izdal v samozaložbi. Knjiga Patañjali: *Yoga-Sutre* je izšla 1980. leta in povezuje Patañjalijevo delo z nauki sodobnega učitelja "transcendentalne meditacije" Maharishija Mahesha Yogija. Prvi del Sibilove knjige posreduje osnove joge in jih povezuje s sodobnimi izkušnjami. Drugi del prinaša prevod *Suter o jogi* v transkribiranem sanskrtu in v srbohrvaščini. Sledijo še slovar sanskrtskih pojmov in zaključne misli.

### LEGGETT

Avtor označuje to besedilo kot "zgodovinsko najdbo". Gre za doslej neznan Saṃkarov (Saṃkara, 788-820) komentar k Patañjalijevim *Sutram o jogi*, zapisan okoli leta 700 n.št.

Tekst je tako urejen:

Osnovno besedilo, Patañjalijeve *Sutre o jogi* (okoli leta 300 n.št.), je predstavljeno v razprtem tisku.

Pod razlago *sutre* je – večinoma kratek – komentar z oznako *Vyasa*, kar je lahko skupno ime za mnoge stare avtorje in zbiratelje, tu pa pomeni konkretno osebo (540-650) in nosi datum z okoli leta 600; pisan je v ležečem tisku.

Vsakemu razdelku komentarja *Vyāsa* sledi še novoodkriti Saṃkarov podkomentar.

Naj tu citiramo še Leggettovo oznako joge, kot je pojmovana v vsem njegovem delu (str. 2-3).

"Vadba joge kot tehnike meditacije po strogih pravilih morale in obvladovanja nagonskih impulzov, na splošno tudi z določenim religioznim ozadjem, ima v Indiji že dolgo zgodovino. Njen cilj je sprostitev vseh omejitev, vključno s smrtjo. To pa naj se ne doseže s fizično, telesno in mentalno nesmrtnostjo, ampak z osvoboditvijo resničnega *sebstva* vseh varljivih poistovetenj z omenjenimi omejitvami. Potem stoji pred nami *puruṣa* v svoji pravi naravi, čista zavest brez gibanj, namreč misli: to je osvoboditev. Med razvojem filozofije jogijske šole je ta osvoboditev dobila ime *kaivalya* ali transcendentalna samost.

Takšen ideal osvoboditve iz miselne kletke na splošno ni privlačen, kajti ljudje povezujejo svobodo z nečim, kot je slavlje in zmagovita dogajanja duha. Najgloblja tradicija, kakršna se ohranja danes v Indiji, ima izreden občutek za povezanost celote teloduh. Kdor sledi jogijski poti, gleda na človeka in tudi na tiste, ki stremijo za nadnaravnimi radostmi v nekakih nebesih, kot na jetnike, ki si preprosto želijo več oblasti in prostora v ječi ali mogoče boljše ječo, niso pa spregledali, da so zaporniki. Takšni so kot otroci v jetniškem taborišču, ki se ne čutijo konfinirane, utesnjene. Če so preskrbljeni s hrano in naklonjenostjo in niso ustrahovani, jim želje ne sežejo preko neposrednih okoliščin. Mesta, kjer so, ne želijo zapustiti: je njihov dom. Ko pa odrastejo, le začitijo potrebo, da bi odšli od tod."

Še to: doživetje brezskrbne praznine, ki je večini ljudi še najbližja predstava o absolutni zavesti, ni nič privlačnega. Mnogi jogijski učenci na začetku razmišljajo o

nadnaravnih sposobnostih in vednostih, ki so opisane s ponavljajočimi se podrobnostmi v tretjem delu teh *Suter o jogi* (z opozorilom, da so izvor neizbežnega trpljenja). Te sposobnosti v besedilu niso predstavljene, da bi vabile ljudi, naj jih izvajajo, ampak ker se nekatere od njih lahko spontano pojavijo pri komer koli, ki vadi meditacijo o resničnem sebstvu. Če učenec ni bil opozorjen, da se mu kaj takega lahko zgodi, da so te sposobnosti omejene in omejujoče in da povzročajo za dolgo obdobje pogubno vznemirjenje, ki ga lahko vrže nazaj v vrtinec jalovih poželenj, se lahko zgodi, da je na svoji poti zaustavljen za dolga leta ali kar do smrti.

Še to je pomembno, da v svojem komentarju o peterih sutrah o Bogu (I, 23-28), Šamkara v tem delu zamaje celotno naravnost vadbe za dosego enovitosti z Bogom. Navaja *Gito*, verz XI. 55:

*"Kdor zame dela, me časti,  
najvišji vidi v meni cilj,  
z vsem, kar živi, prijazen je,  
na nič navezan, k meni gre."*

(Bhagavadgita, Gospodova pesem, prevedla Vlasta Pacheiner, Mladinska knjiga, 1970, str. 72)

V *Giti* gre za to identifikacijo s Stvarnikom – Gospodom, kar je tu na dolgo opisano v zvezi s petimi *Sutrami o jogi*. Se pa popolnoma razlikuje od transcendentalne samosti (*kaivalya*) uradne joge (ki ji sicer Šamkara kot komentator izreka zvestobo).

#### **BANERJI**

Knjiga je izšla 1995. leta v Kalkuti na 514 straneh; mogoče je kvantitativno preveč ambiciozna, da bi se mogla kosati z nekaterimi prej predstavljenimi deli, ki so tematsko bolj omejena, zato pa duhovno bolj poglobljena in primernejša kot učni pripomoček za iskreno iščočega, samostojnega intelektualca evropsko-ameriškega kulturnega prostora. Avtor, dr. Sures Chandra Banerji (r. 1917. leta), je upokojen profesor sanskrta in dobitnik Rabindrove spominske nagrade za leti 1963-64. Posvetil se je indologiji in je član več uglednih domačih ustanov in društev. Doslej je objavil več kot petdeset del z različnih področij indologije. V tej knjigi podaja poleg celotnih Patañjalijevih *Suter o jogi* tudi hata jogo (*haṭha yoga*) - *pradipiko* in vrsto zelo različno usmerjenih krajših poglavij. Delo daje vtis, da začetnik na jogijski poti v njem ne bo našel trdnih smernic.

#### **IYENGAR**

Je eno od del, ki so napisana z ozirom na povprečne intelektualne sposobnosti duhovno odprtega evropskega razumnika. Iyengar je avtor niza knjig o jogi, s poudarkom na veji hata joga, katere poglavitni cilj je telesno zdravje. Naravnana je na različne telesne položaje in očiščevalne tehnike. Če se v evropsko-ameriškem svetu govori o jogi, je to v bistvu hata joga. Avtor je ponosen na to, da je bil eden njegovih učencev tudi slavni violinist in dirigent sir Yehudi Menuhin. Vendar Iyengar ni eden številnih modnih gurujev, ki v evropsko-ameriškem svetu ponujajo "jogo" zaradi finančnih koristi; njegova dela, še posebej pričujoče, razodevajo avtorjevo široko filozofsko razgledanost in globoko duhovno naravnost v smeri tradicionalne joge, ki jo označuje takole:

”Joga je umetnost, je znanost in filozofija, zadeva človekovo življenje na sleherni ravni – telesni, duševni in duhovni. Je praktična metoda, ki stremi za tem, da naredi človekovo življenje smotrno, koristno in plemenito.“

Zelo odprto in samokritično, z mislijo na mnoge iskreno iščoče osebe evropsko-ameriškega kulturnega kroga, zapiše še naslednje:

”Teško se je učiti iz knjig, so pa te naš edini pripomoček na tej poti, dokler se ne srečamo z redkostjo – resničnim učiteljem ali mojstrom. Upoštevajoč svoje omejitve in sorazmerno majhne sposobnosti raziskovanja finih nians vsake posamezne sutre, sem se vendarle lotil te naloge, da bi pomagal svojim tovarišem praktikantom, da bi jih s tem praktičnim vodičem podprl pri iskanju notranje identitete.” (XIX-XX).

Po krajšem filozofskem in praktično usmerjenem uvodu predstavi avtor celotni sklop Patañjalijevih *Suter o jogi* tako, da vsako sutro poda v sanskrtškem izvorniku in nato v transkripciji v latinici. Sledi slovarček posameznih sanskrtških izrazov, potem dobesedni prevod besedila sutre in še malo daljši prosti prevod. Avtorjev komentar je daljši in dostopen šolanemu, zainteresiranemu laiku. Dodanih je še nekaj shem, dovolj obširen, čeprav zgoščen glosar in kazalo. V tej obliki je knjiga zares ”dragocen pripomoček za študente indijske filozofije in praktikante joge“.

Vivekānandove knjige na lahko dostopen način podajajo pogloblitve oblike stare indijske modrosti, joge, kot džnana joga (*jñāna yoga*) - spiritualno modrost, intelektualno-logično spoznavanje božjega; karma joga (*karma yoga*) - modrost duhovnega samoosvobajanja prek delovanja brez vsakega sebičnega razloga; bakti joga (*bhakti yoga*); radža joga (*rāja yoga*) - ”kraljevsko joga“; Vivekānanda slednjo podaja kot enega izmed že kar številnih komentarjev klasičnega dela Patañjalijevih *Suter o jogi*, ki bo zajet tudi v slovenskem prevodu.<sup>7</sup>

Patañjali je živel v 2. st. pred našim štetjem. Je ustanovitelj filozofije tiste joge, ki temelji na šoli *sāṃkhya*. Ta joga je ena od šestih *darśan* (indijskih šol). Patañjali jo definira kot metodično prizadevanje, da bi z obvladovanjem različnih elementov človeške narave, telesne in psihične, dosegli popolnost. Človek bi moral obvladati fizično telo, aktivno voljo in mišljenje z zaznavanjem. Patañjali vztraja pri določenih vajah, katerih smisel je osvoboditi človekovo telo njegove nemirnosti in nečistosti. Če se z vajami okrepi vitalnost ter mladostnost in se podaljša življenje, je to koristno za uresničenje duhovne svobode. Nadaljnje vaje se uporabljajo, da se mišljenje očisti in umiri. Patañjaliju ni nič do metafizične teorije, ampak mu gre le za to, da se z disciplinirano dejavnostjo začrta praktična pot k odrešenju in osvobojenju. S tem namenom je ustvaril svoje *Sutre o jogi*.

Patañjalijev učni sistem sestoji iz naslednjih osmih stopenj:

**1. Yama.** **2. Niyama.** Ti dve zajemata etične in moralne vaje, ki so prvi pogoj. **3. Āsana,** telesna drža. Telo si mora najti položaj, v katerem koncentracija ni motena. **4. Prāṇāyāma,** dihalne vaje, kajti dihanje ima močan vpliv na mišljenje in razpoloženje. (Iz tretje in četrte stopnje je izšla znana *hata joga*). **5. Pratyāhāra,** odtegnitev čutov od čutnih objektov, da misel ne bi uhajala v neustrezne smeri. **6. Dhāraṇa,** koncentracija, sposobnost zadrževati pozornost na enem objektu, ne da bi se misel oddaljila in ušla nadzoru. **7. Dhyāna** (tudi: meditacija). Na tej stopnji naj mišljenje ne projicira več lastnih predstav kot objektov meditacije, ampak naj se zlije z njim. **8. Samādhi,** imenovan tudi *turīya*, nadzavestno stanje,

<sup>7</sup> Povzeto po: Lexikon der östlichen Weisheitslehren, Otto Wiehlem Barth Verlag, 1994, 437-438.

*Maja Milčinski*

v katerem dualnost in pojavni svet ne obstajata več. Ta joga je danes na splošno znana kot radža joga (*rāja yoga*). Patañjali je poleg svoje učne poti zapustil številne zapiske z napotki v zvezi s težavami in ovirami pri meditaciji ter navodila, kako jih premagovati.

### **The Conquering of Inner Nature according to Rāja Yoga**

Maja Milčinski

This paper presents one of the methods of conquering one's inner nature, namely Rāja Yoga or "the royal yoga", which has been often described as the most important of yogic paths. Although almost all of the schools of Indian philosophy and religion are related to yoga, this paper is focused on the classical yoga, as presented in Patañjali's *Yoga sutras* and in Swāmī Vivekānanda's (1862-1902) commentaries to them. Based on the sources on which the Slovenian translation of *Rāja Yoga* has been done, this paper also presents some aberrations between translations of these texts.





**RAZVOJ RAZISKOVALNIH METOD IN  
KRITIČNE OCENE**

**SVILUPPO DEI METODI DI RICERCA E  
RECENSIONI**



# Una riflessione sugli ultimi sviluppi degli studi mitologici

Nikolai Mikhailov

*The author analyses the progress of mythological research methods in the last few years. From the theoretical point of view it is important to distinguish between the general, archetypal discussion of mythological on the one hand, and between the concrete researches on the other. From the practical point of view, the value of the concrete studies, which refer to the mythological material, is important. The article deals with two books of general mythological value: Z. Šmitek, Kristalna gora, Ljubljana 1998 and M. Yevzlin, El jardín de los monstruos, Biblioteca Nueva, Madrid 1999.*

Abbiamo scritto più volte sulla specificità degli studi mitologici, e cioè sul fatto che la terminologia stessa non è esatta (mitologia come un “corpus” di dati riguardanti il paganesimo; mitologia come disciplina scientifica ecc.), sul fatto che oggi dobbiamo analizzare e valutare le fonti “mitologiche” medievali non dal punto di vista della loro “autenticità” e “veracità”, bensì dal punto di vista del loro concreto valore storico e filologico.

All'interno di questo contesto ci siamo permessi di parlare della “mitologia slovena”, benché molti studiosi sloveni (a cominciare da Milko Matičetov) fossero contrari a questa definizione. Comunque eravamo sicuri di avere il diritto di parlare del paganesimo ovvero culto religioso non cristiano perché queste cose esistevano davvero. E' vero che non sappiamo precisamente come e in che modo esistevano, ma è chiaro che la religione pagana si è diffusa anche tra gli Sloveni che pur essendo stati cristianizzati molto presto (la testimonianza più valida di questo fatto è rappresentata dai *Brižinski spomeniki*) hanno conosciuto un certo tipo di paganesimo.

Questa nostra introduzione assai *concreta* è destinata soprattutto a sviluppare una tesi teorica *generale*.

La *mitologia* va divisa in due parti: quella teorica e quella pratica (va letto etnologica, o, se vogliamo, folcloristica). La prima parte sovraccitata riguarda la visione archetipica del paganesimo precristiano. La seconda parte riguarda alcune ricerche concrete. Per essere più espliciti, chiariamo brevemente questo concetto. Ci sono delle ricerche di carattere puramente teorico (che comunque usano sempre il materiale concreto raccolto “sul terreno”) - ci riferiamo ai lavori di Eliade, Dumézil, Toporov, Ivanov, Šmitek, Yevzlin, A. Pleterski ed al.; ci sono altri lavori etnologici, molto più concreti, cosa che non toglie assolutamente il loro valore scientifico (Matičetov, Dapit, Krojež, S. Tolstaja, Levkieskaja ecc.).

Questa lunga prefazione dovrebbe - secondo il nostro parere - servire sia alla distinzione della letteratura mitologica mirata alla ricostruzione archetipica da quella che

si occupa di cose più concrete, sia alla comprensione del valore dei lavori “na terenu”. Contemporaneamente non possiamo non far notare il fatto che la slavistica “occidentale” ha lasciato senza attenzione gli importanti lavori sulla cultura degli Slavi meridionali (Risteski, Čausidis, Radenković).

Qui segnaliamo la pubblicazione di due libri molto importanti che riguardano la percezione mitosemiotica delle antiche credenze pagane. Si tratta del libro di Zmago Šmitek, *Kristalna gora*, Ljubljana 1998 e del libro di Michael Yevzlin, *El jardín de los monstruos*, Madrid, Biblioteca Nueva 1999.

Abbiamo deciso di esaminare questi due libri insieme - uno è scritto in sloveno, l'altro in spagnolo - proprio perché rappresentano l'indirizzo molto prospettivo e produttivo negli studi mitologici. Si tratta della visione panoramica di ciò, che chiamiamo “mitologia”. Entrambi gli autori hanno capito che ogni “mitologia” si basava sugli elementi archetipici. Il termine “archetipo” non va interpretato strettamente nel senso “jungiano”, ma più che altro come uno schema di determinati elementi che (lo schema) poteva esser riempito o completato in modo diverso (cfr. alcune teorie di Toporov). Tutti e due i libri dei due studiosi sovranominati rappresentano una specie di raccolta delle loro articoli precedenti e, in seguito, rielaborati.

Z. Šmitek, professore ordinario dell'Università di Lubiana, ha pubblicato il libro *Kristalna gora*, nel quale ha raccolto gli articoli che rispecchiano le sue teorie mitologiche. Ci sembra molto importante che nel suddetto libro si tratti di diverse mitologie: quella indo-iranica, quella “non-indoeuropea”, quella slovena. Šmitek è con ogni probabilità uno dei primi (se non il primo) studioso sloveno che ha effettuato uno studio del genere, cosa che va senza dubbio apprezzata.

M. Yevzlin, che sta attualmente a Madrid, rappresenta il tipo di studioso che potremmo definire come un “self made man”. Ha fatto tutta la sua carriera scientifica senza alcun appoggio di “persone importanti”. Ha creato le proprie teorie da solo, ha imparato da solo le lingue classiche, ha elaborato la propria teoria mitologica che si riferisce proprio alla “teoria di archetipi”. Grazie a queste sue fatiche è entrato oggi nel mondo scientifico come un ricercatore valido, originale, che a volte supera altri colleghi ed “eventuali maestri” che egli non ha mai avuto.

Il libro *El jardín de los monstruos*, tradotto dal russo in modo corretto e di alta qualità dalla prof. Milagrosa Romero Samper, edito dalla casa editrice “Biblioteca Nueva” di Madrid non può che lasciare una buona impressione (sia dal punto di vista poligrafico, sia - e questo è senza alcun dubbio più importante - dal punto di vista scientifico). Il libro contiene sei capitoli, nonché il *Prefacio* e l'*Epilogo*. I capitoli del libro hanno i seguenti titoli:

- I. Los monstruos en la mitología griega
- II. Dioses y monstruos
- III. Héroes y monstruos
- IV. El héroe-monstruo
- V. El árbol monstruo
- VI. La doncella y el dragon.

Come si vede dai titoli il libro è dedicato ai mostri mitici, appartenenti innanzitutto della mitologia greca. Ciononostante l'autore usa (e ciò risulta dalle note) la letteratura mitologica e il materiale scientifico, prodotto in altri paesi.

*Nikolai Mikhailov*

L'interpretazione della mitologia, proposta da Yevzlin rispecchia proprio quella visione mito-archetipica basata su una serie di principali opposizioni: buono/cattivo, alto/basso, nuovo=giovane/vecchio ecc. Non dobbiamo illuderci, però, vedendo queste definizioni "semplici". Il mondo è (stato) creato proprio da (o forse addirittura grazie a) queste opposizioni.

Il titolo del libro non ci sembra molto riuscito. Nel libro non si tratta né di un giardino, né dei veri mostri. Invece l'analisi dei motivi mitologici ci pare riuscita e giusta: la paura innata dell'uomo davanti ad un essere che non gli assomiglia e lo minaccia, può esser trattata e compresa come una spiegazione molto chiara del fatto *archetipico* che anche nella vita attuale siamo tutti circondati dai mostri. L'idea di Yevzlin è però molto più profonda: non si tratta dell'ossessione che tutti noi siamo circondati dai mostri, ma del fatto che esistono due mondi: quello ctonio e quello celeste.

Nel libro manca l'indice bibliografico e l'indice dei nomi. In generale, però, possiamo solo congratularci con l'autore e con la casa editrice per la pubblicazione di un libro che - ne siamo sicuri - farà la sua strada nella scienza mitologica.

#### **Размышления о развитии мифологических исследований в последнее время**

*Николай Микхаилов*

В статье идет речь о двух подходах к мифологии - теоретическом и практическом. Первый связан с "архетипическими" теориями мифологического видения, второй - с конкретными фольклорными и этнологическими исследованиями. Прежде эти два направления считались антагонистическими, хотя они на самом деле плодотворно дополняли друг друга. Это поняли два больших ученых Н. И. Толстой и В. Н. Топоров, которые сделали много, чтобы "мирно" соединить оба видения мифологии.

В данной работе разматриваются две книги - одна - словенского профессора З. Шмитка, другая - испанского ученого М. Евзлина, которые представляют собой развитие и соединение обоих подходов к мифологическим исследованиям.



# Der ostseeslawische Kultstrand bei Ralswiek auf Rügen (8. - 10. Jh.).

Bemerkungen zu einem neuen archäologischen Dokumentationsband

*Hans-Dietrich Kahl*

*The author discusses the discovery of two Slavic cult sanctuaries from the eighth to tenth centuries. Both were found close to the Slavic-Scandinavian settlement and port Ralswiek along the Baltic Sea on the island of Rügen. The older sanctuary had been abandoned because of the rising sea level and had been replaced by a more recent one, which was destroyed by fire. As both were built close to the water, the author argues that the sanctuaries were consecrated to a female water goddess, probably Mokoš. The article continues with a discussion of the Slavic settlement of Rügen and of the possibility of contact with the German natives. Evidence of this includes analysis of pollen samples, while the pottery remnants argue otherwise. The author sees a methodological-interpretative problem in this inconsistency.*

Die slawische Altertumskunde steht heute auf Fundamenten, von denen man noch vor einem halben Jahrhundert kaum träumen konnte. Die Fortschritte danken wir nicht zuletzt dem intensiven Ausbau archäologischer Forschung. Von ihm hat auch die Religionsgeschichte profitiert. Wir kennen jetzt eine beachtliche Zahl von altslawischen Kultplätzen; es wurde möglich, in zusammenhängender Darstellung für sie eine Typologie zu entwickeln.<sup>1</sup> Wir verfügen auch, aller Zerstörungswut christlicher Missionare zum Trotz, über eine wachsende Reihe religiöser Skulpturen, denen dort Verehrung gewidmet wurde.<sup>2</sup>

Zu dieser Erweiterung unseres Bildes hat das Gebiet wesentlich beigetragen, in dem die slawische Sprache seit der Zeit Karls des Großen zurückwich, nachdem sie dort im Übergang zum Frühmittelalter zunächst Neuland gewonnen hatte - auf dem Boden des heutigen Deutschland<sup>3</sup>, in dem Gebiet, das in Gegenüberstellung zur *Germania Romana* im Westen und der angrenzenden *Romania Germanica* treffend als die *Germania Slavica*

<sup>1</sup> L. P. SŁUPECKI, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw 1994; vgl. auch DENS., Die slawischen Tempel und die Frage des sakralen Raumes bei den Westslawen in vorchristlichen Zeiten, in: *Tor 25* (Uppsala 1993), S. 247-298.

<sup>2</sup> SŁUPECKI 1994, S. 198-228; ein Neufund, der einen bis dahin nur aus Schriftquellen bekannten Typ repräsentiert, bei H.-D. KAHL, Der Millstätter Domitian. Abklopfen einer problematischen Klosterüberlieferung zur Missionierung der Alpenslawen Oberkärntens (Vorträge und Forschungen, Sonderband 46), Stuttgart 1999, S. 49f. m. Abb. 7 (S. 111).

<sup>3</sup> J. HERRMANN (Hg.), *Die Slawen in Deutschland. Geschichte und Kultur der slawischen Stämme westlich von Oder und Neiße vom 6.-12. Jh.* Ein Handbuch, Neubearbeitung Berlin 1985.

benannt worden ist.<sup>4</sup> Dabei trat in den letzten Jahrzehnten zunehmend ein Ortsname auf Rügen hervor, von dem man vordem wenig gehört hatte: Ralswiek. In den beiden letzten Jahrzehnten der DDR, zwischen 1972 und 1989, hatten dort 18 großangelegte Grabungskampagnen stattgefunden, unter erheblichen Schwierigkeiten, etwa in Auseinandersetzung mit dem Grundwasserstand. Die Durchführung lag beim Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie unter Leitung von JOACHIM HERRMANN, einer Einrichtung der damaligen Akademie der Wissenschaften der DDR, die nach sowjetischem Muster organisiert war. Aufsehenerregende Funde drängten bald nach Aufnahme der Arbeiten in die Fachliteratur, teilweise allerdings auf Grund provisorischer Informationen und Interpretationen, die sich nicht alle als haltbar erwiesen. Erst in den letzten Jahren ist die abschließende Dokumentation in Gang gekommen. Sie wird gleichfalls von JOACHIM HERRMANN erstellt. Ihr zweiter Band ist es, der an dieser Stelle gesteigerte Aufmerksamkeit verdient.<sup>5</sup>

1.

Rügen, Deutschlands größte Ostseeinsel, zeigt eine eigenartige Umrißgestalt. Im Norden und Nordosten legt sich, fast wie ein abwehrend erhobener Arm, eine merkwürdig gebildete Halbinselkette vor den Inselrumpf. Sie besteht aus zwei, fast möchte man sagen: selbständigen Inselkörpern, Wittow und Jasmund, die durch schmale Nehrungen miteinander und mit dem Hauptteil Rügens verbunden sind; eine weitere Nehrung sticht von Wittow aus wie ein Sporn zu diesem Hauptteil zurück, ohne ihn zu erreichen. In der dadurch verbliebenen Lücke beginnt ein zusammenhängendes System von Meeresbuchten, hier mundartlich-niederdeutsch *Bodden* genannt; ihre Bezeichnungen wechseln je nach der angrenzenden Teillandschaft. Im sog. Kleinen Jasmunder Bodden greift dieses Gewässersystem tief ins Innere der Insel ein, bis in die Nähe von Bergen, wo sich einmal der Hauptsitz des Fürstentums der slawischen Rujanen oder Ranen befand. Vom nördlich angrenzenden Großen Jasmunder Bodden aus gab es bis tief ins Mittelalter hinein für die kleinen, flachen Boote der Zeit Durchfahrten in die Ostsee auch in östlicher

<sup>4</sup> Th. FRINGS, *Germania Romana* (Teuthonista, Zeitschr. f. deutsche Dialektforsch. u. Sprachgesch., Beiheft 4 = Mitteldeutsche Studien, Heft 2), 1932; E. GAMILLSCHEG, *Romania Germanica*, 3 Bde. 1934-1936, I<sup>2</sup> 1970; W. H. FRITZE (Hg.), *Germania Slavica I* (Berliner Historische Studien I), Berlin 1980, und Folgebände; dazu H.-D. KAHL, *Germania Slavica. Ein neues Vorhaben deutsch-slawischer Geschichte in Mitteleuropa und seine Bedeutung für die Forschung der Ostalpenländer*, in: *MIÖG* 89 (1981), S. 93-105. - Das Zurückweichen der slawischen Sprachgrenze durch Eindeutschung einer verbleibenden Bevölkerung behandelt an einem quellenmäßig besonders gut beleuchteten Beispiel, an dem vieles z.B. an die Verhältnisse in Kärnten erinnert, J. STRZELCZYK, *Die slawische Minderheit in Deutschland im Spätmittelalter und früher Neuzeit am Beispiel der Nachkommen von Dravänapolaben im Hannoverschen Wendland*, bei A. Czacharowski (Hg.), *Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten im Mittelalter und Neuzeit*, Toruń 1994, S. 69-94.

<sup>5</sup> J. HERRMANN, *Ralswiek auf Rügen, Die slawisch-wikingschen Siedlungen II: Kultplatz, Boot 4, Hof, Propstei, Mühlenberg, Schloßberg und Rugard* (Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mecklenburg-Vorpommerns 33), Lübstorf "1998" (tatsächlich greifbar seit Anfang 2000), 183 S., 144 Textabbildungen, 11 Tabellen und 17 Beilagen auf 4 großformatigen Faltbättern. - Der erste Band, der vor allem die sog. Hauptsiedlung behandelt, datiert von 1997 (ausgeliefert 1998). - Bd. III mit einer detaillierten Fundpublikation ist in Vorbereitung. Zahlreiche Stücke sind schon im voraus berücksichtigt bei HERRMANN 1995 (wie Anm. 3); die unten zu erwähnende Griffelfunde aus der Hauptsiedlung S. 292 f. m. Abb. 140 sowie Taf. 25, b-c (bei S. 150).



Richtung, die künstlich offen gehalten wurden. Von März bis November ließ sich daher mit einer eisfreien Route rechnen, auf der das stürmische Kap Arkona auf Wittow umschiffen werden konnte. Zwischen den Großen und den Kleinen Jasmunder Bodden schiebt sich von Südwesten, also vom Hauptteil der Insel her eine Landzunge vor, die nur eine schmale Wasserverbindung offen läßt. Dicht nördlich an ihrer Wurzel, also am Großen Bodden, auf der Jasmund gegenüberliegenden Seite, liegt Ralswiek, heute ein Dorf von 6-700 Einwohnern.

In den älteren Quellen tritt sein Name hinter dem von Arkona zurück. Dort, unmittelbar an der Ostseeflanke von Wittow, befand sich im 12. Jh. das Heiligtum des Swantewit, den die Ranen als ihren Hauptgott verehrten, und ein Handelszentrum von überregionaler Bedeutung. Der genannte nordwestslawische Stamm war damals, nach dem Untergang des Ljutizenbundes, zu einer gewissen Vormachtstellung an der südwestlichen Ostseeküste aufgestiegen. Er entfaltete eine Art slawisches Wikingertum und wußte seinen Einfluß machtpolitisch, wirtschaftlich und religiös geltend zu machen; die Anziehungskraft Arkonas auch für skandinavische und deutsche Kauffahrer wurde dabei gezieht eingesetzt. Den wichtigen Platz archäologisch zu durchforschen, ist weitgehend unmöglich geworden, denn die See hat ihn zum größten Teil hinweggerissen. Einiges konnte gleichwohl erreicht werden, und neue Untersuchungen sind im Gang.<sup>6</sup> Besonders gute Schriftquellen ermöglichen trotz aller Einschränkungen eine ziemlich gute Vorstellung von der Beschaffenheit des einstigen Heiligtums.<sup>7</sup> In Sommer 1168 wurde es mit deutscher Unterstützung durch die Dänen zerstört und die Insel zwangschristianisiert. Es scheint, daß es dabei neben handfesten politischen Interessen um einen späten Ableger jenes merkwürdigen Kreuzzugs von 1147 gegen die "Heiden des Nordens" ging, für den sich in den Geschichtsbüchern die verfehlt Bezeichnung "Wendekreuzzug" festgesetzt hat.<sup>8</sup>

Die Bedeutung von Ralswiek reicht offenbar weiter zurück als diejenige von Arkona, hielt jedoch weniger lange an und erreichte keinen vergleichbaren Rang. Die Siedlung entstand um die Mitte des 8. Jh., und zwar als ein Seehandelsplatz jener frühen Form, die

<sup>6</sup> J. HERRMANN, Arkona auf Rügen. Tempelburg und politisches Zentrum der Ranen vom 9.-12. Jh. Ergebnisse der archäologischen Ausgrabungen 1969-1971, in: *Zeitschr. f. Archäologie* 8 (1974), S. 177-209; ergänzende Hinweise bei DEMS., Ralswiek II, S. 35-37 samt Tabelle 7. Vgl. Anm. 7.

<sup>7</sup> J. HERRMANN, Ein Versuch zu Arkona. Tempel und Tempelrekonstruktionen nach schriftlicher Überlieferung und nach Ausgrabungsbefunden im nordwestslawischen Gebiet, in: *Ausgrabungen und Funde* 38 (1993), S. 136-144.

<sup>8</sup> H.-D. KAHL, Die Kreuzzugeschatologie Bernhards von Clairvaux und ihre missionsgeschichtliche Auswirkung, bei D.R. Bauer - G. Fuchs (Hgg.), *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, Innsbruck 1996, bes. S. 306-309; zum Begriff "Wendekreuzzug": DERS., "... Auszujäten von der Erde die Feinde des Christennamens..." Der Plan zum "Wendekreuzzug" von 1147 als Umsetzung sibyllinischer Eschatologie, in: *Jahrb. f. d. Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 39 (1990), S. 134-136 (auch zu den "Heiden des Nordens"); vgl. auch DENS., Die Ableitung des Missionskreuzzugs aus sibyllinischer Eschatologie. Zur Bedeutung Bernhards von Clairvaux für die Zwangschristianisierungsprogramme im Ostseeraum, bei Z.H. Nowak (Hg.), *Die Rolle der Ritterorden in der Christianisierung des Ostseegebietes (Ordines militares I)*, Toruń 1983, S. 129-139. Ergänzend DERS., Die weltweite Bereinigung der Heidenfrage - ein übersehenes Kriegsziel des Zweiten Kreuzzugs, bei S. Burghartz u.a. (Hgg.), *Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für F. Graus, Sigmaringen 1992*, S. 63-89. - Zum allgemeinen: L. LECIEWICZ, Rügen, in: *Lexikon des Mittelalters VII* (1995), Sp. 1091 f. mit weiteren Nachweisen.

vor allem im Ostseeraum des Frühmittelalters weit verbreitet war.<sup>9</sup> Wir haben an eine skandinavische Initiative zu denken, die in Zusammenarbeit mit den einheimisch-slawischen Machthabern Ausführung fand. Die erhaltenen Holzbautenreste deuten teils auf nordgermanische, teils auf slawische Handwerkstraditionen, und dasselbe gilt für die aufgefundenen Boote. Erschlossen wurde eine Hauptsiedlung in geschützter Lage, leicht erhöht, zwischen dem Großen Jasmunder Bodden und einem inzwischen verlandeten Binnensee, in dem sich die bemerkenswert ausgebauten Hafenanlagen befanden. Sie umfaßte weniger als 20 Hofstellen, darunter auch Gewerbebetriebe im Stil der Zeit (Metallverarbeitung, nämlich Eisen und Bronze, ferner Verarbeitung von Horn bzw. Geweihen, von Bernstein u. dgl.).<sup>10</sup> Hinzu kamen eine kleinere Südsiedlung, die noch manche Rätsel aufgibt, Kultstätten, ein umfangreicher Bestand an Hügelgräbern in Gruppen, abseits gelegen, noch nicht abschließend publiziert, und Befunde aus jüngerer Zeit, unter denen im Grabungsbereich merkwürdigerweise keine Kirche erschien, obwohl Ralswiek nach 1168 eine Propstei des Bistums Roskilde aufzunehmen hatte. Hier geht es um die vorchristlich-sakralen Plätze - ein archäologisch oft heikles Problem, in dem möglicherweise noch mancherlei Neuland zu erwarten ist. Auch Ralswiek hat Unerwartetes geboten.

Der Band, der uns jetzt vor allem über den bedeutendsten dieser Plätze unterrichtet, räumt ihm von 183 großformatigen Druckseiten nicht weniger als 79 ein. Er weckt wieder Vertrauen. Dokumentation und Interpretation sind nach Möglichkeit getrennt, was die Überprüfung erleichtert; die Auswertung erfolgt vor dem Hintergrund des bisher verfügbaren Vergleichsmaterials von anderen Stellen; zahlreiche Fotos, Zeichnungen und Tabellen bieten das Beleggut. Zu den wichtigen Feststellungen gehört, daß die Schichtenfolge in der Hauptsiedlung und an den Kultplätzen offenbar gleichläufig ist. Das ermöglicht Gegenüberstellung, die es gestattet, manche Aussage zu präzisieren.

In älterer Literatur wird die Zahl der sakral genutzten Stätten bei Ralswiek mit drei angegeben. Das läßt aufhorchen in Hinblick auf eine Grundsatzfrage, die ANDREJ PLETERSKI angeschnitten hat. Er rechnet für altslawische Zeit mit einem verbreiteten System von jeweils drei Kultstätten, die auf einander bezogen und in einem "heiligen Winkel" von etwa 23° miteinander verbunden waren.<sup>11</sup>

Es muß festgestellt werden, daß sich in Ralswiek bei relativ hohem Alter für diese Konzeption keine Stütze ergab. Die eine der drei Stätten wurde auf dem sog. Mühlenberg, unweit der Südsiedlung, gesucht. Sein flacher Rundwall hatte bei erster Begehung die Frage geweckt, ob sich dort nicht ein neues Beispiel für den längst bekannten Typ eines kreisförmigen Kultplatzes in Höhenlage finden würde, und diese provisorische Vermutung erhielt in vorläufiger Auswertung einen Bestimmtheitsgrad, der ihr keineswegs zukam. Die

<sup>9</sup> Hier genüge neben Ralswiek I der Hinweis auf W. ŁOSIŃSKI, Zur Genese der frühstädtischen Zentren bei den Ostseeslawen, bei H. Brachmann (Hg.), Burg - Burgstadt - Stadt. Zur Genese mittelalterlicher nichtagrarischer Zentren in Ostmitteleuropa, Berlin 1995, S. 68-91; L. LECIEJEWICZ, Kaufleute in westslawischen Frühstädten in archäologischer Sicht, ebd., S. 60-67, sowie V. SCHMIDT, Frühstädtische Entwicklung in Nordostdeutschland, ebd., S. 108-117, samt weiteren Beiträgen dieses Sammelbandes.

<sup>10</sup> Eingehend: Ralswiek I.

<sup>11</sup> A. PLETERSKI, Strukture tridelne ideologije v prostoru Slovanih, in: Zgodovinski časopis 50 (1996), S. 163-184, mit deutscher Zusammenfassung: Räumliche Strukturen einer dreiteiligen Ideologie den Slawen, ebd., S. 184 f.; vgl. auch DENS., Die Kärntner Fürstensteine in der Struktur dreier Kultstätten, bei A. Huber (Hg.), Der Kärntner Fürstenstein im europäischen Vergleich, Gmünd (Kärnten) 1997, S. 43-119, passim.

ergrabenen und nun vorgelegten Befunde schließen eine derartige Nutzung dieser Höhe mit voller Sicherheit aus; es gab dort lediglich eine spätmittelalterliche Windmühle, die in jüngerer Zeit einging. Übrigens hätte eine Sakralstätte dort zu den beiden anderen nicht in dem gesuchten Winkel gelegen.

Was diese angeht, so waren ihre Stätten benachbart, doch sie waren nicht gleichzeitig in Gebrauch: Der zweite, bei der sog. Südsiedlung näher am Mühlenberg, hat den ersten, der der Hauptsiedlung näher lag, offenbar in zeitlicher Folge abgelöst. Da die Funde aus dem Bereich jener Südsiedlung noch nicht gebührend aufgearbeitet sind, bleiben Art und Verlauf dieses Ortswechsels zunächst unklar; die vorliegende Publikation erfaßt außer dem Mühlenberg nur noch den Kultstrand am Bodden, un zwar als die Stätte, die zu ihrer Zeit nach bisheriger Kenntnis als einzige ihrer Art bei Ralswiek bestand. Sie wird als Opferplatz eindeutig erwiesen durch einen außerordentlich reichen Bestand an Knochenmaterial, das in seiner Zusammensetzung charakteristisch von demjenigen der Hauptsiedlung abweicht, ebenso übrigens wie bei der mutmaßlichen Nachfolgerin weiter südwärts. Die Hauptsiedlung zeigt das, was dort abfällt, wo man wohnt, als Überrest täglicher Nahrungsaufnahme. Die beiden anderen Stätten bieten ein völlig abweichendes Bild. Statt gewöhnlicher Fleischtiere wie Schwein und Ziege, Geflügel und Wild traten Pferd, Hund und Rind (offenbar in dieser Reihenfolge) ungewöhnlich stark hervor, nicht nur in anderer Häufigkeit, sondern auch in anderer Beschaffenheit. Vor allem aber beherrschten menschliche Skelettreste das Feld, vorwiegend von Erwachsenen beider Geschlechter, kaum von Kindern, Jugendlichen und Greisen; vorwiegend Einzelknochen, gelegentlich zusammenhängende Skeletteile, jedoch kein einziges vollständiges Skelett; teilweise deutlich durch gewaltsamen Eingriff verändert (besonders Schädel- und Oberschenkelknochen). All diese menschlichen und tierischen Überreste traten in auffällig enger räumlicher Konzentration um bestimmte charakteristische Punkte auf. Vergleichbares ist bisher an keinem anderen frühgeschichtlichen Grabungsplatz bekanntgeworden, zumindest nicht in entsprechender Menge und Intensität.

Der Befund schließt deutlich auch aus, daß es sich um Relikte eines Überfalls handeln könnte, vergleichbar etwa der Hinterlassenschaft der babenbergischen Eroberung der Thunauer Schanze bei Gars am Kamp (Niederösterreich), wo im Übergang vom Früh- zum Hochmittelalter ein slawischer Kleinfürst gesessen hatte.<sup>12</sup> Auf dem Platz bei Ralswiek fand sich, wie gesagt, kein einziges vollständiges menschliches Skelett. In Schriftquellen sind, auch für den slawischen Bereich, gerade auch für Seehandelsplätze, Menschenopfer gut bezeugt. Ein Rückgriff auf sie bietet hier die einzig plausible Erklärung. Sie wird gestützt durch Streufunde von Keramik und anderen Gebrauchsgegenständen, die so, wie sie auftreten, für jeweils begrenzte Nutzungsdauer sprechen, nicht für ständige Besiedlung am Platz.

---

<sup>12</sup>Herrn Prof. Dr. Herwig FRIESINGER, Wien, danke ich persönliche Erläuterungen bei einer Führung vor Ort. Zusammenfassende Allgemeinorientierung gibt E. SZAMEIT, Gars-Thunau - frühmittelalterliche Residenz und vorstädtisches Handelszentrum, bei Brachmann (wie Anm. 9), S. 274-282; aus dortiger Literatur hebe ich hervor M. TESCHLER-NICOLA - K. WILTSCHKE-SCHROTTA, Der Erschlagene von Gars-Thunau, in: Archäologie Österreichs 1990/1, S. 40 f. - Für die Befunde aus Ralswiek, vorstehend und weiter sämtlich nach HERRMANN 1998 (wie oben Anm. 5) referiert, sei hier und weiter auf Einzelbelege verzichtet.

2.

Die damit bestimmte Stelle, der die wichtigste Dokumentation des vorgeführten Bandes gilt, lag knapp 200 m südwestlich der Hauptsiedlung und ihres Hafens, am gegenüberliegende Rand eines niedrigen Moränenrückens und unmittelbar an der damaligen Strandlinie, die sich mittlerweile durch Verlandung vorgeschoben hat. Der Große Jasmunder Bodden treibt an dieser Stelle eine kleine Bucht relativ weit nach Süden vor, nach Osten hin begrenzt durch die Landzunge, die ihn vom Kleinen Jasmunder Bodden trennt. Die Kultstätte umgab im Bogen ein Bach mit seiner Niederung; seine Einmündung in den Bodden unterlag während der in Betracht kommenden Zeit starken Veränderungen. Er kam aus dem See, in dem der Hafen entstanden war, und dürfte oft mehr Brackwasser als Süßwasser geboten haben. In jedem Fall lieferte er ein Frischwasser, das für die Bereitung von Opfermahlzeiten unentbehrlich war. Vielleicht bot er zeitweise sehr flachen Booten auch eine behelfsmäßige Durchfahrt zum Hafengebiet. Die eigentliche Hafeneinfahrt kam von Nordwesten her zum See; die Südsiedlung, sofern von ihr in den Anfängen schon etwas bestand, befand sich jenseits des Baches. Im Ganzen war also für den Kultbezirk eine gewisse Abseitslage gegeben, wie sie einem solchen Areal zukommt.

Im Fundmaterial von Ralswiek lassen sich insgesamt fünf Perioden unterscheiden. Die Ausgräber haben sie mit den Buchstaben A bis E bezeichnet. Periode A setzt in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts ein. Der Kultplatz wird damit zu einem der ältesten bekannten in der slawischen Welt, für die Nordwestslawen vielleicht einstweilen nur durch Feldberg bei Neustrelitz (Mecklenburg) in den Schatten gestellt.<sup>13</sup> Im Lauf des 9. Jh. vollzog sich der Übergang in die Periode B, die sich noch über das 10. Jh. erstreckte. Mit der dann einsetzenden Periode C bricht die Nutzung des Kultplatzes ab; er weicht, bevor der Geländeabschnitt wegen veränderter Wasserverhältnisse ganz aufgegeben wird, einer deutlich profanen Verwendung - an seine Stelle trat ein relativ großes Gebäude, in dem z. B. in größerem Ausmaß gesponnen wurde und in dem Schreibgriffel zur Verwendung kamen, im Verhältnis ein Hallenbau.

In den ersten Jahrzehnten seines Bestehens wurden die Opferhandlungen unmittelbar am offenen, flachen Strand durchgeführt. Sie gruppierten sich um eine Steinpackung von ovaler Grundform auf leicht erhöhtem Geländepunkt, deren Längsachse, ca. 3 m, von Südwest nach Nordost verlief; die Querachse kam auf ca. 2 m. Im Zentrum erhob sich ein hölzerner Pfahl, etwa 30 cm eingetieft und mit Steinen verkeilt. Er wurde umgestürzt aufgefunden, im Oberteil zerstört. Erhalten war er bei 20 cm Durchmesser in einer Länge von 1,60 m; ob der verlorene Oberteil in größerer Breite ausgestaltet war, wie sich das anderweit findet, etwa eine Art Büste trug, kann nicht mehr geklärt werden. In 12 und mehr m Entfernung befand sich, gleichfalls auf dem offenen Strand, eine Gruppe von Feuerstellen mit deutlichen Überresten von Opfermahlzeiten.

Mit der Zeit begann der Wasserspiegel sich zu heben; Überflutungen kamen in Sicht oder setzten schon ein. Um 790 kam es daher zu einer durchgreifenden Umgestaltung des

<sup>13</sup>J. HERRMANN, Die Ergebnisse der Ausgrabungen in Feldberg, in: *Ausgrabungen und Funde* 13 (1968), S. 198-204; vgl. DENS., Feldberg, Rethra und das Problem der wilzischen Höhenburgen, in: *Slavia Antiqua* (1969), S. 33-69; weiters bei S. KÜHNE-KAISER-B. JÄHNIG, Feldberg, bei H. Bei der Wieden (Hg.), *Handbuch der Historischen Stätten Deutschlands XII: Mecklenburg-Pommern*, Stuttgart 1996, S. 32 f. - Gegen ältere Annahme scheidet Feldberg für die Lokalisierung von "Rethra" aus; dazu jetzt V. SCHMIDT, Rethra - Lieps am Südende des Tollensesees, in: *Studia mythologica Slavica* 2 (1999), S. 33-46.

Geländes; die gefundene Lösung mag zusätzlich durch gehobene Prestigebedürfnisse beeinflusst worden sein. Etwas landeinwärts neben dem alten Steinoval, also unter beachtlicher Wahrung der Platzkontinuität trotz allem, wurde ein Podest errichtet, in prinzipiell gleicher Längsrichtung. Seine Grundfläche hatte ca. 6-7 x 8 m. Die Holzkonstruktion (Fundamentpfähle, Ankerbohlen und Flechtwerk) blieb genau erkennbar. Sie überragte das ursprüngliche Bodenniveau um ungefähr einen halben Meter und blieb damit 25-30 cm über dem ansteigenden Spiegel des Boddens. Eine neuerliche Umgestaltung in Periode B hat die Spuren dessen, was sich einmal auf diesem Podest erhob, gründlich getilgt, nicht aus feindlicher Absicht, sondern um dem alten Zweck noch besser zu genügen. Indizien, zugegebenermaßen schwach, könnten dafür sprechen, daß sich dort ein Flechtwerkbau mit Lehmverstrich erhoben hatte. Es dürfte ein Tempel oder eine Kulthalle gewesen sein, d.h. entweder Götterwohnung oder Gemeinschaftshaus für sakrale Anlässe, doch ist selbst Überdachung nicht zweifelsfrei zu sichern. Die Entscheidung zwischen beiden Möglichkeiten wird dadurch erschwert, daß das definitive Ende der Steinsetzung am Strand mitsamt dem Mittelpfahl sich chronologisch nicht einwandfrei festlegen läßt. Wir sehen, daß dieser Pfahl, ob nun Holzstele oder bloßer Träger einer Skulptur, am Platz verblieb. Er wurde also, was immer mit einem etwaigen Oberteil geschah, selbst nicht in das Gebäude überführt, doch wir erkenne nicht, ob er an der neuen Stelle, in nunmehr sakralem Raum ersetzt wurde oder nicht. Das verstellt zugleich den Blick auf den Verwendungszweck des zu vermutenden Bauwerks. Völlig unklar ist, wo die Opfermahlzeiten zubereitet wurden, nachdem die Feuerstellen am Strand unbrauchbar geworden waren.

Die Anhebung des Wasserspiegels jedenfalls setzte sich fort. Gleichwohl blieb man an der bisherigen Stelle, doch sie wurde in Periode B nochmals aufwendiger ausgestaltet. Sogar das bisherige Kultniveau wurde weiterhin für ausreichend erachtet. Das bestehende Podest wurde um etwa 5 m nach Osten, also auf den Bodden hin, in prinzipiell gleicher Konstruktion erweitert; es maß nun etwa 8 x 11 m unter Drehung der Längsachse um 90<sup>0</sup>. Auf ihm entstand auf Schwellensteinen ein Holzbau ohne Nägel, für den mehrere Konstruktionsweisen erwogen werden können, mit Abmessungen von ca. 9 x 4,5 m, also annähernd 45 m<sup>2</sup>. Er war gleichfalls der Boddenseite zugekehrt. Gleichzeitig wurden die Böschungsbefestigungen am Bodden, deren Abstand vom neuen Gebäude nur noch gering war, verstärkt. Außerdem wurde ein weiteres, sehr viel leichter gebautes Podest von 6 x 10 m aufgeschüttet und befestigt, das offenbar unbebaut blieb. Es schloß nur teilweise an den Erweiterungsteil des älteren Podestes nach Südosten hin an, wohin seine Längsachse lief; es war dabei etwas nach Osten hin verschoben, den erweiterten Spielraum nutzend, den dort das verbliebene Gelände bot. Das Niveau blieb 30-50 cm über dem ursprünglichen Strand. Auf dieses Podest konzentrierten sich nunmehr weitgehend die Opferhandlungen. Unverkennbar scheint der Wunsch, sie in größere Nähe des Wassers zu rücken. Oft genug mag die Flut die beiden Erweiterungsteile unmittelbar bespült haben.

3.

An den Kultformen hat sich, soviel erkennbar, die ganzen Perioden A und B hindurch, also über zweieinhalb Jahrhunderte, nichts Nennenswertes geändert. Es war Opferkult, der Menschen forderte und ausgewählte Tierarten bevorzugte, ohne daß andere ganz fehlten. Bemerkenswert ist ein besonderer Umstand: Die Hauptsiedlung zeigt

deutlich teils slawisches, teils skandinavisches Gepräge; beide Ethnien werden dort gemeinsam gewohnt haben, wenigstens für einen beachtlichen Teil der genannten Zeitspanne, und sei es mit saisonalen Schwankungen. Am Kultplatz spricht nicht der geringste Anhaltspunkt dafür, daß er von anderen betrieben und genutzt worden sein könnte als von Slawen.

Überraschend ist diese Feststellung nicht. Für Arkona berichtet Helmold von Bosau kurz vor der Zerstörung als Zeitzeuge: Kaufleute fremder Herkunft, nicht zuletzt aus christlichen Ländern, hätten dort nur Zutritt, wenn sie dem Hauptgott etwas zum Opfer brächten; wurde bemerkt, daß ein christlicher Priester in ihrer Mitte seinen Gottesdienst verrichtete, so wurde seine Auslieferung verlangt, um den Zorn der einheimischen Gottheiten zu beschwichtigen; auch sonst brächten die Ranen gern Christenopfer dar - sie wären ihren Göttern besonders wohlgefällig<sup>14</sup> (dies wird man auf Kriegsgefangene allgemein, gleich welcher Herkunft, beziehen dürfen). Die Stelle zeigt offenbar, daß die Fremden das Opfergut zu stellen und den einheimisch-slawischen Priestern auszuliefern hatten, die dann die entsprechende Kulthandlung vornahmen; fremder Kult aber (ein *peregrinum sacrificum* nach Helmond,<sup>15</sup> der damit authentisch wirkt, weil er die Aussage nicht auf Christliches einengt) - ein nicht am Ort eingewurzelter Kult wurde nicht zugelassen. Für die Zeit, in der der Kultplatz bei der Hauptsiedlung von Ralswiek blühte, war eins anders als im 12. Jh. vor Arkona: Skandinavier und Slawen standen *beide* in gentilreligiöser Mentalität, ohne dass Christentum hereinspielte; sie hielten folglich beide für selbstverständlich, daß es Zuständigkeiten von Stammes- und Landesgöttern gab, in die Außenstehende sich nicht einzumischen, die sie aber im Kontaktfall anzuerkennen hatten.<sup>16</sup> Die skandinavischen Partner in Ralswiek werden sich also gehütet haben, dort ein *peregrinum sacrificum* auf eigene Faust darzubringen. Sie werden die Zuständigkeit der Ortsgottheit nicht zugunsten eigener bestritten, sondern sie werden es der dortigen Priesterschaft überlassen haben, nach ihrem Ritus durchzuführen, was danach zu geschehen hatte; den Fremden blieb die bloße Ablieferung der Opfergaben.

Sehr viel merkwürdiger als die einseitige Nutzung ist die Lage der Opferstätte. Warum befand sie sich nicht auf dem Mühlenberg, keinen halben Kilometer weiter landeinwärts in gut gesicherter Höhenlage? Warum wurde sie am Bodden angelegt, warum vor allem dort beibehalten über einen derart langen Zeitraum hinweg, aller wachsenden Gefährdung zum Trotz? Waren auf dem Mühlenberg die Wasserverhältnisse zu ungünstig für kultische Mahlzeiten - oder kam es auf die Strandsituation an? Wurde die Nähe nicht nur zum Wasser gesucht, das man auch am See hätte haben können, sondern zu seiner größterreichbaren Fläche? Hat gerade diese Lösung etwas mit der Gottheit zu tun, die von diesem Seehandelsplatz aus verehrt werden sollte? War es womöglich Mokoš oder eine ihrer Nachfolgeformen?

<sup>14</sup>HELMOLD von BOSAU, Slawenchronik, c. 6 (cur. Heinz Stoob, Darmstadt 1963, S. 54, 19 ff); vgl. c. 108 (S. 374, 9 ff.).

<sup>15</sup>HELMOLD, c. 108 (S. 374, 19)

<sup>16</sup>H.-D. KAHL, Heidnisches Wendentum und christliche Stammesfürsten. Ein Blick in die Auseinandersetzung zwischen Gentil- und Universalreligion im abendländischen Hochmittelalter, in: Archiv für Kulturgeschichte 44 (1962), S. 72-119; ausführlicher bei DEMS., Slawen und Deutsche in der brandenburgischen Geschichte des 12. Jh. (Mitteldeutsche Forschungen 30/I-II), Köln-Graz 1964, S. 76-105 (eher geschrieben, doch später ausgeliefert, mit noch weniger präziser ausgebildeter Terminologie).

Der Name dieser Gottheit gehört ja doch wohl zur Sippe von poln. *mokać* "naß machen," *mokrość* "Nässe" usw. Aus gar zu spärlicher Überlieferung ist sie besser bekannt als Schutzherrin der Fruchtbarkeit und als weiblich geltender Arbeiten wie Mähen (also zunächst Sicheln) und Spinnen. Der Blick der Forschung hat sich oft dermaßen einseitig darauf fixiert, daß die skizzierte Herleitung des Namens in Zweifel geriet, was zu abenteuerlichen Konstruktionen führte.

Übersehen wurde dabei eine Eigentümlichkeit archaischen Denkens: es hat keine Schwierigkeiten, das Fruchtwasser der Frau mit "Wasser überhaupt" zu einer Gesamtvorstellung zu verbinden, und diese ist es, die hier die Brücke zunächst zur Namensetymologie und dann zu weiterem schlägt. Der Augenblick, in dem das Fruchtwasser abgeht, leitet für Mutter und Kind eine Phase extremer Gefährdung ein; sie braucht besonderen Schutz derjenigen, die über die Wasser gebietet, und die Macht, die ihn gewährt, bezieht auch die sonstigen, die weniger gefahrenträchtigen Bedürfnisse des weiblichen Lebens in ihr Walten ein. Sie kann aber auch die Schifffahrt schützen, und wenn kraft ihres Wirkens die kleinen Boote der Frühzeit den Hafen erreichen, hat sie Anspruch auf Dank.<sup>17</sup>

Überlegungen dieser Art schließen nicht aus, auch für Ralswiek an eine männliche Gottheit zu denken, wie Swantewit sie für Arkona repräsentiert, nur sollten wir uns nicht im voraus auf eine solche festlegen: Wieder Helmold bezeugt eine Stammesgöttin der Polaben (im engeren Sinne), die um Ratzeburg saßen, eine *dea Polaborum*, die er *Siwa* nennt (ob *Živa* gemeint?)<sup>18</sup> Auch weiblichen Gottheiten konnte also im Einzelfall hohe Bedeutung zugeschrieben werden. Der Pfahlrest, der am Ralswieker Kultstrand ans Licht kam, zeigt in den erhaltenen Teilen keinerlei Merkmal für eine Geschlechtsbestimmung. Kann sein Holz weiterhelfen? Es ist Rotbuche, unter den bekannten slawischen Kultbildern aus Holz eine Seltenheit - sonst herrscht Eiche vor. Auch im erkennbaren Baumaterial des sakralen Platzes kommt Rotbuche nur gelegentlich vor - Eiche bestimmt auch dabei im wesentlichen das Bild. Außer dem Stelenpfahl (falls er so genannt werden darf) kam in Ralswiek noch ein verstümmeltes Kleinidol zutage, das einmal 30 cm gemessen haben mag; erhalten sind die oberen 17 cm, also gerade der Teil, der bei dem größeren Kultobjekt fehlt. Der Ausgräber glaubt eine abstrakte Menschenfigur mit symbolisch gestaltetem männlichen Kopf zu erkennen. Warum diese Kopfandeutung

<sup>17</sup>Über Mokoš zuletzt, höchst einseitig, doch mit weiteren Nachweisen R. ZAROFF, *Organized Pagan Cult in Kievan Rus'. The Invention of Foreign Elite or Evolution of Local Tradition?* in: *Studia mythologica Slavica* 2 (1999), S. 66, der dabei sogar an eine persönliche Erfindung Vladimirs d. Gr. denkt; in den weiteren Ausführungen, die sich für Anknüpfung Vladimirs an altslawische Tradition aussprechen, wird S. 67 nochmals die Unsicherheit aller Kenntnis über Mokoš betont, die soeben wiedergegebene Vermutung jedoch nicht zurückgenommen (wie kann eine neugeschaffene Gestalt eines nur sehr kurzlebigen Reichskultes ohne nennenswerte Tiefenwirkung Einzug in lange nachwirkenden Volksglauben gewinnen?). Die Einsicht in die Schlüsselbedeutung des Fruchtwassers danke ich eingehender Unterrichtung über Forschungsergebnisse von MARIJA GIMBUTAS; nicht vorgelegen haben deren Bücher: *The Language of the Goddess*, San Francisco 1989 (Deutsch: *Die Sprache der Göttin*, Frankfurt/Main 1995), und: *The Civilization of the Goddess*, San Francisco 1991; sowie *The Slavs*, London 1971. Wie weit Mokoš in diesen Schriften mit behandelt ist, wäre zu prüfen.

<sup>18</sup>HELMOLD, c. 52 (S. 196, 22). Dazu B. REHFELDT, *Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte. Zur Rechts- und Religionsgeschichte der germanischen Hinrichtungsbräuche*, Berlin 1942, S. 41 f., vgl. 49 f. u. 6. Das viel zu wenig genutzte Buch behandelt über die Titellankündigung hinaus auch die Martyrien von Christen bei Slawen, Balten und ostseefinnischen Stämmen in aufschlußreicher Weise.

männlich sein soll statt einfach und schlechthin menschlich, auch mit weiblicher Deutungsmöglichkeit, läßt die Abbildung nicht erkennen. Das Material ist wieder nicht Eiche, sondern eine Buchenart - allerdings nicht Rot-, sondern Hainbuche.

Sind das Anhaltspunkte, auf denen sich weiterbauen läßt? Einstweilen bleibt nichts als Ungewißheit - und das Auffällige der Lage am Strandrand, samt ihrer Bewahrung trotz wachsender Gefährdung über dermaßen lange Zeit.

4.

Wie ging es mit diesem Opferplatz zu Ende? Das ist im Grunde nicht zu beurteilen, bevor nicht das Fundmaterial der Südsiedlung in gleich umsichtiger Sorgfalt dokumentiert vor uns liegt, denn beide Stätten können abschließend nur im Zusammenhang ausgewertet werden.

Festzustehen scheint, daß der alte Kultstrand durch der neuen jenseits des Baches abgelöst worden ist. Aber wie? Geschah dies unmittelbar, durch einfache Verlegung, oder nach einem Hiatt?

Es fällt auf, daß nicht nur das sakrale Gebäude auf dem erweiteren Podest der Periode B durch Feuer endete, sondern auch die profan genutzte Halle am gleichen Platz in der Periode C. Dazwischen schoben sich tiefgreifende Umgestaltungen des gesamten Geländes: Anhebung des Niveaus durch umfangreiche Aufschüttungen - ihnen danken wir nicht zuletzt die Bewahrung großer Teile des älteren Knochenmaterials - , Anlegen einer neuen Schiffseinfahrt, der Hallenbau, Veränderungen im Wegenetz und anderes mehr. Es war also Macht wirksam, die sich lange genug zu entfalten vermochte, um unter den primitiven Voraussetzungen der Zeit umfangreiche Erdarbeiten in Gang zu setzen, und sie hielt so lange an, daß für nicht näher bekannte Dauer im neuen Gebäude ein profanes Leben Platz greifen konnte. All das geschah, wie gesagt, zwischen den beiden Bränden.

Wie haben wir das alles zu verstehen? Es kann sich - zugegeben - um bloße Willkür des Zufalls handeln, um rein äußerliche Parallelität zweier Schadensfälle in zeitlichem Abstand am selben Platz, die nichts mit einander zu schaffen haben. Es kann jedoch, und gerade im hier gegebenen Rahmen, auch um ein Wechselspiel von Repression und Reaktion gehen, mit dessen zweitem Akt sich auch die Erneuerung des bisherigen Opferkultes am neuen Platz verband. Mit anderen Worten: Wurde der alte Kultplatz damals, als man ihn preisgab, lediglich verlegt, sein bisheriges Areal nur umgestaltet und umgewidmet - oder wurde die Stätte gezielt profaniert, und die Halle mit ihnen neuartigen Nutzungsmöglichkeiten hatte in erster Linie der Zweck, das bisherige Treiben dort für die Zukunft zu blockieren? Warum entstand der neue Kultplatz nicht, besser gegen das steigende Wasser gesichert, unter Wahrung der vordem so eindrucksvoll gewährten Platzkontinuität?

Es gibt mehr Fragen. Was ist davon zu halten, daß in dem Hallenbau, der den alten Kultplatz mit profaner Nutzung verdrängte, Schreibgerät zum Vorschein kam - ein unverkennbarer Griffel aus Horn, etwa 11 cm lang, und zwei Objekte, die die Deutung als Reste von Griffeln mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit zulassen? Es gibt Griffelfunde auch aus der Hauptsiedlung. Sind sie an beiden Stellen gleich zu beurteilen?

Griffel weisen auf Wachstafeln als Beschreibstoff, ein antikes Erbe der damaligen westlichen Welt. Alltagsnotizen, Schulübungen, Rechnungen, Konzepte für Urkundentexte oder auch für literarische Entwürfe, wohl auch Briefe wurden dort eingeritzt. All das



kommt jedoch in unserer bisherigen Vorstellung von den Ostseeslawen jener Zeit nicht vor. Wir sehen sie als Träger einer oralen Kultur - die gelegentliche Behauptung, die Götterbilder im Tempel von "Rethra" hätten eingeschnitzte Namen gezeigt, wirkt unglaubhaft. Wir sehen aber auch keine Gründe, für Laienkreise des damaligen Westens Schriftkundigkeit zu vermuten. Die Schreibkunst scheint uns dort für die Jahrhunderte, in die Ralswicks Periode C fiel, auf geistliche Kreise beschränkt. Laiensklaven aus Dänemark, aus Polen oder dem Reich, deren Schreibkenntnis von slawischen Besitzern ausgenutzt werden konnte, passen in dieses Bild ebensowenig wie Kaufleute aus gleicher Nachbarschaft, die sich die schwierige Kunst angeeignet hatten. Christenpriester, aber die erkannt wurden, wurden unter gentilreligiösen Slawen den Göttern geopfert. Wer also schrieb damals im Ralswiek der Periode C, über dem aufgelassenen (profanierten?) Kultplatz?

In der Hauptsiedlung mögen die Griffel von Orientalen oder von Skandinaviern benutzt worden sein (einer trägt eine Inschrift in arabischen Zeichen). Spricht das Schreibgerät im Hallenbereich für eine vorübergehende Festsetzung christlicher Invasoren, und das Ende der ersten Kultstätte, die Profanierung des Platzes geht auf diese zurück? Die bekannte Geschichte liefert keine Daten für einen derart massiven Eingriff zu in Betracht kommender Zeit, im früheren 11. Jh., und auch nicht für einen Gegenschlag, der den alten Kult wieder hergestellt hätte. Doch eine wirre Zeit ist es damals gewesen, mit vielfachem Hin und Her von dänischen Vorstößen und slawischen Gegenaktionen: So viel ist bekannt, auch wenn vieles im Dunkel verbleibt.

Vielleicht gibt es eine Alternative. Schriftkundig waren im damaligen Mitteleuropa auch die Juden, mit ihren besonderen Zeichen, jedenfalls in verhältnismäßig breiter Schicht, Folge ihres speziellen Verhältnisses zu ihrer Heiligen Schrift. Das 10. und 11. Jh. brachte ihnen eine Blütezeit mit vielfacher Privilegierung; sie wurden damals zu einem wichtigen Faktor in der Entwicklung zeitgemäßer Frühformen von Märkten und Städten - z.B. in Magdeburg, dem wichtigen Tor zum slawischen Nordwesten; erst mit der Katastrophe des Ersten Kreuzzugs begann dieses Bild sich zu wandeln. Ihre Wege und Verbindungen ostwärts des Elbstroms lassen sich aus Quellenmangel nicht näher verfolgen, abgesehen von dem einen, dem berühmten Ibrahim ibn Ja'qūb zur Zeit Ottos des Großen. Stammen die Ralswicker Schreibwerkzeuge von einem seiner Stammesgenossen, der ähnlich unterwegs war? Dann brauchten wir sie nicht mit etwaigen christlichen Zerstörern von "heidnischem Unflat" in Verbindung zu bringen und den Brand des Hallenbaues, mit dem die Funde zusammenhängen, nicht mit einer altgläubigen Reaktion. Es bliebe dann aber noch immer die Frage, wie dessen Brand sich gegenüber der Einrichtung des neuern Opferplatzes südlich des Baches in die relative Chronologie einfügt, ob in denselben Zeithorizont oder in einen anderen, vorher oder danach, und es bliebe nichts zuletzt das Auffällige, das in der Aufgabe der vorher so lange trotz Schwierigkeiten gewahrten Platzkontinuität liegt. Dergleichen wiegt für sakrale Orte ungleich mehr als in anderen Fällen.

Noch etwas fällt auf. Der vernichtete Hallenbau wurde nicht erneuert oder anders ersetzt. Die in Verbindung mit ihm neugeschaffene Schiffseinfahrt wurde nicht freigehalten; sie konnte versanden. Vielleicht gab es Versuche, den Bach zu regulieren, der gleichfalls allmählicher Verflachung verfiel (wann?). Das Gelände blieb sich selbst überlassen, zeitweise wohl noch als Weide genutzt; nach und nach entwickelte es sich zu dem grasbewachsenen Ödland, das die Ausgräber vorfanden - wie weit sich vor der Beweidung auch wieder ein Hiatus gegenüber der vorausgehenden Brandkatastrophe

einschob, ist schwer zu klären. - Wurde die weitere Verwendung der Stätte zu kulturellen Zwecken, so oder so, gezielt unterlassen, aus besonderen Gründen? Es war möglich geworden, das Heiligtum zu vernichten und die Stätte zu profanieren. Wurde das als Zeichen genommen, daß der Segen der Götter nicht mehr auf ihr ruhte, aber auf dem, was dann an die Stelle gesetzt worden war, offensichtlich auch nicht? Der Hallenbau war ja ein äußeres Zeichen der Profanierung. Denkbahnen, die aus der alten Religion eingeschlagen wurden, konnten wohl so verlaufen, und doch bleibt die Frage, ob der mehrfache Wechsel vielleicht doch einfachen äußeren Gründen entsprang, bedingt durch die Entwicklung des Wasserstandes.

Es ist kaum zu erwarten, daß die aufgeworfenen Fragen einmal sämtlich Antwort finden, Trotzdem sollten wir sie stellen, um uns die Grenzen unserer Erkenntnismöglichkeiten bewußt zu halten. Einstweilen wird es richtig sein, sich nach keiner Richtung hin festzulegen, sondern zunächst einfach unvoreingenommen die möglichen Interpretationsalternativen bereitzulegen, bis die methodische Aufarbeitung der Materials der Südsiedlung und ihres Umfeldes neue Voraussetzungen schafft, sei es für die Erhellung der relativen Chronologie, sei es darüber hinaus. Zu den wichtigen Elementen, die dann abzuwägen sind, wird - neben dem Problem der Griffel - die Zähigkeit gehören, mit der der alte Opferplatz vor der Periode C gegen alle Widrigkeiten festgehalten wurde. Ob wir dann auch näheren Einblick in die Art seines Endes erhalten werden, bleibt abzuwarten.

5.

Zum Schluß sei der Blick auf ein Problem gelenkt, das die Kultgeschichte von Ralswiek nicht unmittelbar berührt, wohl aber die Voraussetzungen für ihren Beginn: die Slaweneinwanderung auf Rügen. In die Grabungskampagnen, die der vorliegende Band dokumentiert, wurden auch gezielte Punkte des Hinterlandes jener Siedlung einbezogen. Von ihnen erstreckte sich eine auf den sog. Schloßberg, knapp 3 km nordöstlich Ralswiek, an der Spitze der Landzunge, die den Großen vom Kleinen Jasmunder Bodden scheidet, also an der verengten Durchfahrt zwischen den beiden Gewässern. Auf dieser Erhebung war eine Wallanlage aufgefallen. Ein Suchschnitt erwies sie als völkerwanderungszeitlich; die Befunde wurden zu den Ergebnissen eines weitgespannten Netzes von pollenanalytischen Untersuchungen in Beziehung gesetzt. Wie oft schon andernorts, ergaben sich auch dabei gravierende Widersprüche zwischen den archäologischen und den paläobotanischen Daten; Die ersten sprechen nach herkömmlichen Interpretationsmustern für einen deutlichen Hiatt zwischen germanischer und slawischer Besiedlung, die anderen für eine Siedlungskontinuität, in die slawische Elemente, kenntlich an der Einführung von Roggenbau, spätestens im 7. Jh. eindringen. Wie ist das aufzulösen?

Die diffizile Problematik umfassend aufzugreifen, ist in einer Grabungsdokumentation nicht der Ort. HERRMANN beschränkt sich daher auf prinzipielle Hinweise, die früher von ihm Vorgetragenes weiterführen, ohne einer definitiven Lösung vorzugreifen; es geht dabei ja letztlich um nichts anderes als um die Möglichkeiten und Grenzen des archäologischen Nachweises von ethnischen Bewegungen überhaupt. HERRMANN stellt in diesem Zusammenhang den Aussagewert rein typologisch fundierter Folgerungen aus keramischem Material erneut in Frage. Dem wird weiter nachzugehen sein. Das Problem berührt sich in manchem mit der Lage in Kärnten. Auch dort besteht ein Hiatt: Slawen sind

für die Übergangszeit zwischen Völkerwanderungszeit und Frühmittelalter durch Schriftquellen sehr gut bezeugt, archäologisch wollten sie sich geraume Zeit nicht zeigen, bis es wenigstens für das 8. Jh. zu Neudatierungen kam.<sup>19</sup> Für Rügen ist das weitgehende Fehlen vergleichbarer schriftlicher Nachrichten zusätzlich in Rechnung zu stellen. Die Komplizierung der ostalpinen Situation durch unumgängliche weitere Fragen wie die nach Restromanen und awarischen oder sonstigen Steppennomaden bleibe hier aus dem Spiel.

Ein Restgermanenproblem verbindet beide Schauplätze.<sup>20</sup> Es ist oft in schiefe Richtung gedrängt worden. Daß es gleichwohl legitim aufgeworfen wird, läßt sich aus Schriftquellen belegen,<sup>21</sup> durch die auch etymologische Erwägungen gerechtfertigt bleiben, selbst wenn sie manchmal in die Irre gehen.

Ein besonderer Aspekt des Restgermanenproblems, der gerade auch für Rügen in Betracht kommt, ist das zahlenmäßige Verhältnis zwischen slawischen Einwanderern und etwa verbliebener Vorbevölkerung. Der Berichterstatter vermag dazu nichts zu sagen, doch sei betont, daß in zu entwickelnde Modellvorstellungen die bekannt starke Durchsetzungskraft slawischer Idiome einbezogen werden muß. Mit Grund wird dazu auf ein Zeugnis verwiesen, das das sog. Strategikon des Maurikios bietet. Dort ist die ungewöhnlich starke Bereitschaft der Slawen betont, fremde Elemente als "freie Freunde", also in günstiger Rechtsstellung, in die eigene Sozialordnung einzubeziehen.<sup>22</sup> Eine zahlen- und machtmäßige Überlegenheit setzt allerdings auch das in jedem Fall voraus.

Wie diese Faktoren sich auf Rügen ausgewirkt haben, mindestens viele Jahrzehnte, bevor der Seehandelsplatz Ralswiek entstand, bleibt bis auf weiteres im Dunkel. Die Germanen, die sich an seiner Gründung beteiligten, waren mit Sicherheit keine auf Rügen altheimischen aus Jahrhunderten vor der Völkerwanderungszeit. Mag sein, daß es auf slawischer Seite damals noch Nachkommen solcher Restgermanen gegeben hat, die sich etwas von ihrer zeitweise vorauszusetzenden Zweisprachigkeit bewahrt hatten. Wirkten solche mit, so könnte das die für den Anfang entscheidende Verständigung erleichtert haben.<sup>23</sup> Doch dies gehört mit zu den interessanten Fragen, auf die niemand eine Antwort weiß.

<sup>19</sup>E. SZAMEIT, Merowingisch-karantanisch-awarische Beziehungen im Spiegel archäologischer Bodenfunde des 8. Jh.s. Ein Beitrag zur Frage nach den Wurzeln der frühmittelalterlichen Kulturerscheinungen im Ostalpenraum, in: Neues aus Alt-Villach. Jahrbuch des Museums der Stadt Villach 31 (1994), S. 7-23; DERS., Zu Funden des 8. Jh. aus Kärnten, in: Acta Historiae 2 (1994), S. 79-92; DERS., Frühmittelalterliche Siedlungstätigkeit im Ostalpenraum und der Nachweis von Slawen im Lichte archäologischer Quellen. Bemerkungen zu einem Modell der archäologischen Fundsituation des 6.-9. Jh.s in Österreich, in: Mitt.d.anthropolog. Ges. Wien 125/128 (1995), S. 291-309.

<sup>20</sup>H.-D. KAHL, Früheste Formen slawischer Staatenbildung im Ostalpenraum (in Vorbereitung für ein Sammelwerk: "Slowenien und Nachbarländer zwischen Antike und karolingischer Epoche", hg. von der Slowenischen Akademie der Wissenschaften).

<sup>21</sup>H.-D. KAHL, Die Anfänge Schwerins, in: Mecklenburg. Jahrbücher 113 (1998), S. 12 f.

<sup>22</sup>MAURICII Strategikon 11,4 (hg. G.T. Dennis - E. Gamillscheg, Copus Fontium Historiae Byzantinae 17, Wien 1981, S. 372), dazu W. POHL, Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa, München 1988, S. 127 u.ö.

<sup>23</sup>Möglichkeiten frühmittelalterlicher Verständigung zwischen damals noch weniger weit auseinanderentwickelten germanischen Idiomen zeigt A. LASCH, Das altsächsische Taufgelöbniß, in: Neuphilolog. Mitteilungen 36 (Helsingfors 1935), S. 92-133, am Beispiel der Auseinandersetzung angelsächsischer Missionare mit der Sprache ihres altsächsischen Missionsgebietes.

Gleichgültig indes, ob diese Möglichkeit in Ralswiek mitspielte oder nicht: Es kommt hier auf das Prinzipielle an. Das Restgermanenproblem in der heutigen *Germania Slavica*, als legitim abgesichert, kann helfen, eine Erinnerung wachzuhalten, die die beiden letzten Jahrhunderte nur zu oft verdrängt haben. Es trifft sich dabei mit der Frage nach dem Verbleib slawischer Vorbevölkerung im gleichen Gebiet nach dessen mittelalterlich-deutscher Durchdringung, nur daß beide sich auf verschiedenen Bahnen bewegen.

Frühere Zeiten mochten sich in der Vorstellung gefallen, daß "Völker", was immer man darunter verstand, als geschlossene Einheiten auf Wanderschaft gingen, Billardkugeln gleich, die einander stießen und dann ihre Wege nahmen. Dies festzuhalten ist endgültig verbaut durch die bahnbrechenden Forschungen, die REINHARD WENSKUS vor drei Jahrzehnten vorgelegt hat.<sup>24</sup> Am Beispiel der frühmittelalterlich-germanischen *gentes* entwickelt, sind sie weithin übertragbar auf andere Gruppierungen wie auch auf andere Zeiten.

Völker und Nationen sind keine statischen Größen, die man in Geschichte und Prähistorie beliebig weit zurückverfolgen könnte. Sie entstehen und vergehen in vielfacher Fluktuation, deren Intensität wechselt, und sie bilden sich keineswegs alle zu gleicher Zeit; dabei sind biologischer und sprachlicher Traditionsgänge gegen ersten Augenschein weder gleichläufig noch gar identisch. Beide nehmen verschiedene Wege, die sich nur teilweise berühren. Der einseitige Sprachnationalismus, der so vielfach eingerissen ist, verdrängt daher wichtige Lebenswirklichkeiten anderer Art, und das hat immer wieder verheerende Folgen.<sup>25</sup> Wir Völker Europas sind alle viel stärker durchmischt und viel enger verwandt, als man dies langezeit wahrhaben wollte, gleich, ob wir nun in der *Romania Germanica* leben, in der *Germania Romana*, in der *Germania Slavica*, in der *Slavia Germanica* (von der man sehr wohl ebensogut sprechen könnte) oder wo immer sonst. Das Restgermanenproblem ist eine unter vielen Karten in diesem Spiel. Sie sticht allerdings nicht an allen Plätzen, an denen man sie auszuspielen suchte.

Was nun die Übergangszeit zwischen Völkerwanderung und Frühmittelalter auf Rügen angeht, so wird man die Hinweise der Paläobotanik ernst nehmen müssen, nur daß von ihnen aus, soviel ich sehe, das Zahlenverhältnis zwischen Einwanderern und Vorbevölkerung offen bleibt. Es mag dazu erlaubt sein, an ein paar Binsenwahrheiten zu erinnern, von denen keine für sich etwas Neues bringt, doch im Zusammenhang könnten sie vielleicht weiterhelfen.

Auch Paläobotanik und Archäologie leben, wie mehr oder weniger alle Wissenschaft, in der Spannung von Befunden und Interpretation. Dabei ist die Ausgangslage verschieden. Pollenanalysen bieten für die Zeitspanne, die sie erfassen, und den Umkreis, den sie einbeziehen, den Befund lückenlos, von Jahr zu Jahr. Wielange ein bestimmter Fruchtanbau sich fortsetzt und wann ihn ein neuer ergänzt, kann sie beweisen;

<sup>24</sup>R. WENSKUS, Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen *gentes*, Köln-Graz 1961 = Köln-Wien 1977.

<sup>25</sup>s. Anm. 4, dazu H.-D. KAHL, Wer ist in Kärnten "autochthon"? Anmerkungen zur Bevölkerungsgeschichte zwischen Karawanken und Tauern, in: *Carinthia I/186* (1996), S. 419-427; DERS., *Solium Ducatus Carinthie. Fragen um Kärntens Fūstenstein und seine Rituale*, in: *Carinthia* 188 (1998), bes. S. 243 f. Zur Ungleichzeitigkeit des Entstehens von Nationen und dem Versuch, diese Tatsache durch Erfindung von Geschichtsmythen zu beschönigen: DERS., *Der Mythos vom Zollfeld/Gospovetsko polje*, bei A. Moritsch (Hg.), *Karantanien - Ostarrichi. 1001 Mythos (Unbegrenzte Geschichte 5)*, Klagenfurt/Celovec 1997, S. 54-58.

was das dann bedeutet, ist Auslegungssache - es kann vielfach nur durch Anleihen außerhalb des Faches klargestellt werden (daß es Slawen sein dürften, die den Roggen mitbringen, steht nicht in den Pollen). Ebenso haben Archäologen ihre spezifischen Befunde: Diese Scherbe vertritt den Feldberger, jene den Menkendorfer Typ; wer aber wann die Gefäße herstellte und wer sie wann benutzte, bleiben Fragen für sich. Immer wieder begleiten sie Datierungsprobleme, sehr viel weniger eindeutig als bei der Pollenanalyse, und deren Auflösung ist oft nur mit einem Unsicherheitsfaktor möglich, ob nun groß oder klein; verfeinerte Methoden können im Nachhinein auf Umdatierung drängen. Fundlücken verdunkeln zusätzlich das Bild, und sie sind tückisch: Jeder Tag kann Neues bringen, was sie verringert oder schließt, nur daß die meisten Tage dies nicht tun; bewiesen werden kann hier nur, was ist, nicht aber auch, was nicht ist, und Negativbefunde können immer nur bis auf weiteres gelten. Das sind Gegebenheiten, die die Archäologie gegenüber der Paläobotanik in Nachteil bringen, nicht weil sie von Haus aus weniger sorgfältig arbeitete, sondern von den Grundvoraussetzungen des Faches her.

All das berührt die Aussagemöglichkeiten beider Disziplinen, die eben von Natur nicht gleich sind, und das wirkt auf das Restgermanenproblem zurück, für Rügen und anderswo. Wenn Pollenanalysen methodisch sauber erarbeitet sind und deren Interpretation auf unanfechtbaren Voraussetzungen fußt, muß ich den Aussagen glauben, auch wenn zur Zeit keine entsprechenden Scherben oder Kämmen sie stützen. Für den Archäologen bleibt dann die Frage, ob für das ihm vorliegende Material die Interpretationsansätze bisheriger Forschung überdacht werden müssen. Erweisen sie sich als weiterhin tragfähig, so bleibt die Kluft zwischen den beiderlei Aussagemöglichkeiten bestehen, und es muß weiter abgewartet werden, ob, wann und wie sie sich vielleicht doch noch einmal schließt, zum Beispiel durch Neufunde. Bringt die Herausforderung durch das Nachbarfach den Durchbruch zu neuen Interpretationsmöglichkeiten, so kann es vielleicht trotz allem schließlich zum Einklang kommen. Wenn ich recht verstehe, ist damit auch HERRMANNs Auffassung wiedergegeben. Jedenfalls sucht er, mit neuem Ansatz Bewegung in die Methodendiskussion seines Faches zu bringen, und dem sollte man mit Offenheit begegnen, gleichgültig, ob dieser Ansatz sich dabei noch modifiziert oder nicht.

6.

Der Band Ralswiek II ist mit alledem nicht ausgeschöpft. Auch so schon wird deutlich geworden sein: Hier ist wieder einmal vielseitige Information mit reichen Anregungen verbunden, die auch andere Fachrichtungen nun aufgreifen können, um am möglichen gemeinsamen Ergebnis weiterzuarbeiten. Dafür dürfen wir JOACHIM HERRMANN und seinem Mitarbeiterteam dankbar sein. Hoffentlich kann die Aufarbeitung der noch ausstehenden Materialien dieser Grabungskampagnen bald weitergeführt werden - nicht nur für die Südsiedlung, von der für die hier offen gebliebenen Fragen so besonders viel abhängt.

**Slovanska kulturna obala ob Baltiku pri Ralswiku na Rügen/Rujani (8. - 10. st.)**

Pripombe k novemu zvezku arheološke dokumentacije

*(Povzelo uredništvo z dovoljenjem avtorja)*

Avtor predstavlja novosti, ki jih izpod peresa JOACHIMA HERRMANNNA prinaša novi zvezek objave arheoloških izkopavanj vikinško-slovanske naselbine in pristanišča Ralswiek na Rügen/Rujani. Naselbina je nastala približno sredi 8. st. in je imela poleg najmanj 20 bivališč tudi pristaniške gradbe, delavnice za obelavo železa, bron, roževine, jantarja. Ob tej je bila še manjša naselbina in dva kulturna prostora. Tretjega so domnevali na bližnji vzpetini Mühlenberg, a so izkopavanja pokazala, da gre za ostanke poznosrednjeveškega mlina na veter.

Glavna pozornost prispevka velja obema sosednjima kulturnima prostoroma. Da so na obeh opravljali žrtvovanja, kažejo najdbe številnih kosti, ki se po svojem sestavu močno ločijo od tistih iz naselbine. Namesto svinj, drobnice, perutnine in divjačine, prevladujejo kosti konj, psov in goveda ter, kar je še posebej značilno, številni kostni ostanki človeka, v glavnem odraslih ljudi, a nikoli v anatomske legi. Kulturna prostora sta si časovno sosledna. Starejši je ležal tik ob nekdanji obali v kolenu potoka, 200 m jugozahodno od glavnega naselja. Nastal je v drugi polovici 8. stoletja. Sestavljal ga je 3m dolg kamnit oval, ki je imel v sredini lesen kol, 12 m stran pa je bila skupina kurišč z ostanki obrednih pojedinj. Nato se je začela vodna gladina dvigati. Ob starem ovalu so zgradili novega, večjega, a enako usmerjenega proti severovzhodu. Tu je stala stavba s stenami iz pleterja, ki je bilo ometano z glino. Kulturnega stebra niso prenesli. Ker se je dvigovanje vodne gladine nadaljevalo, so nasutje razširili, zgradili novo leseno stavbo in nov podest, na katerem sicer ni stavbnih ostankov, so se pa posledaj žrtvovanja dogajala ob njem. Tako je bilo do konca 10. stoletja.

Za razliko z naselbino, kjer se mešajo najdbe slovanskega in skandinavskega izvora, pa na svetiščnem prostoru vse kaže zgolj na Slovane. Avtor tega prispevka to okolnost razlaga s pravnim položajem Skandinavcev. Ti naj bi kot tujci ne imeli pravice do svojih žrtvovanj. Nadalje poskuša pojasniti poudarjeno obvodno lego svetišča. Domneva, da gre za češčenje vodnega božanstva, morda Mokoši. Pri tem opozarja, da je bil kulturni steber bukov in ne hrastov, kakršnega bi pričakovali. Poleg tega je bil v Ralswiku najden tudi kipec človeške postave, ki je bil izrezljan iz gabrovine.

Svetišče je nadomestila profana stavba, v kateri je bilo najdeno pisalo. Vprašanje, ali je pripadalo poganskim svečenikom, krščanskim duhovnikom, ali celo neznanemu židovskemu trgovcu, pušča avtor poročila odprto. Stavbe na svetiščnem prostoru je uničil požar in jih niso obnovili.

V nadaljevanju teče beseda o slovanski naselitvi Rügen/Rujane in vprašanju stika z germanskimi staroselci. Tega nakazujejo analize vzorcev cvetnega prahu, razlage ostankov lončenine govori proti. Avtor prispevka vidi v tem metodološko-interpretativni problem. Tega pa obravnava tudi predstavljeni zvezek.

## Joanna Hubbs' *Mother Russia*: More than review.

Roman Zaroff

*On the example of a controversial book **Mother Russia** by American historian Joanna Hubbs, published in USA in 1993, the article attempts to explore studies in Slavonic religion worldwide. The author explores a number of selected serious mistakes made by Joanna Hubbs in her book and attributes them to a very poor knowledge of Slavonic religion and mythology in the West, and especially in English speaking countries. To address this problem, the article suggests that more articles should appear in SMS in English. Moreover it recognizes importance of SMS as vehicle to promote more research and better understanding of Slavonic religion and mythology worldwide.*

In 1993 Joanna Hubbs, an American historian, published a book titled *Mother Russia*. The author advanced the theory that Slavic religion was matriarchal in its nature and that the major early Slavic deities were predominately feminine, and only in later historical times did a masculinization of these cults and deities take place.

In my opinion the book deserved a lot of scrutiny and a firm academic response not for its new approach to the Slavic religion and Eastern Slavic in particular, but for a number of serious mistakes that appeared. It is not my intention here to challenge either the main thesis of Joanna Hubbs or her interpretation of the evidence, despite the fact they are often very controversial and revolutionary to say the least. Nor do I intend to review here the entire book. Nonetheless, from a few examples I would like to show a number of serious - and to-date undisputed - mistakes she has made, and I will address only some of the religious aspects.

Early in the book Joanna Hubbs states: "According to the 6th century Byzantine historian Procopius, the pagan Slavs worshipped: both river and tree nymphs and some other kinds of spirits".<sup>1</sup> She used the account by Procopius of Ceasarea here to advance her claims that the Slavs worshipped predominately feminine deities and that Mother Earth was dominant among them. However, she ignored an earlier part of the same account (just a few lines before) which identifies the male god of thunder, almost definitely Perun, as a major deity of the Southern Slavs.<sup>2</sup>

Furthermore, the four-faced Slavic idol of Zbrucz is identified by Joanna Hubbs as that of Sventevit, Polabian Sventevit of Rügen Island.<sup>3</sup> Joanna Hubbs' speculation is based primarily on the fact that, according to Saxo Grammaticus, the idol of Svantevit of Rügen

<sup>1</sup> J. Hubbs, *Mother Russia*, p. 11.

<sup>2</sup> Procopius of Ceasarea, *History of the Wars*, VII.XIV.23.

<sup>3</sup> J. Hubbs, *Mother Russia*, p.12.

had four heads.<sup>4</sup> It is worth noting that the claim that the stone idol of Zbrucz is Sventevit was made in the 19th century, after the discovery of a statue. However, as early as the beginning of the 20<sup>th</sup> century, this fanciful claim was rebuked by Polish historian and linguist Aleksander Brückner.<sup>5</sup> Today no serious scholar would identify the idol from Zbrucz as that of Sventovit of Arkona. Multicephalism was common in Slavic mythology and iconography so the four-faced Zbrucz idol and four heads of Sventovit are hardly sufficient evidence to identify them as the same deity. It appears that Joanna Hubbs fails to realize that four heads is not the same thing as four faces.

Further on, she advances the claim that masculinization of an original female divinity had taken place at some stage at Arkona.<sup>6</sup> Joanna Hubbs based her claim on the basis of feminine elements ( two out of four figures) and female figures on the trunk of the idol of Zbrucz. However, this alone would not allow any serious archaeologist or historian to claim either the femininity of the deity or a "half way" process of masculinization. Furthermore, these feminine elements in the idol at Arkona were not mentioned at all by Saxo Grammaticus.<sup>7</sup> The idol's moustache, horn and sword can hardly be interpreted as feminine.

In relation to rituals associated with the goddess Zhiva (venerated and worshipped by the Obodrite branch of the Polabian Slavs in modern East Germany) Joanna Hubbs stated: "It is thought that, as in later Russian peasant rituals, the women, young and old, officiated".<sup>8</sup>

It is true that Helmold of Bossau, in his description of Polabian religion, mentioned gods such as Prove, Redigast and Siva (Zhiva). The feminine ending of the name Siva leads most scholars to accept that this was a female goddess, and it is beyond the scope of this article to argue either way. Helmold also stated that men, women, and children participated in the rituals associated with those gods. In relation to Zhiva, however, the account was rather brief, and no leading role of females was indicated whatsoever.<sup>9</sup> Communal banquets associated with various Slavic religious festivals and celebrations involving the entire population were a common tradition in pagan Slavdom. The evidence for the claim that females officiated there lacks substantiation.

Joanna Hubbs also makes an assumption that male spirits such as Leshy, Vodianoï or Domovoi are later than Rusalki, Bereginye and Vily<sup>10</sup>, but this lacks any evidence. How could she substantiate this? It would be prudent to assume that female and male spirits always existed as an inseparable part of Slavic mythology. In another place Joanna Hubbs refers to: "Dazhbog, father of Svarog".<sup>11</sup> Although the real relationship between Dazhbog and Svarog in Slavic mythology is unimportant in the argument, Joanna Hubbs cites Marija Gimbutas, *The Slavs*, in which exactly the opposite relationship is stated.<sup>12</sup>

<sup>4</sup> Saxo Grammaticus , XIV. 39.

<sup>5</sup> A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, p. 325.

<sup>6</sup> J. Hubbs, *Mother Russia*, p.16.

<sup>7</sup> Saxo Grammaticus, XIV.39.

<sup>8</sup> J. Hubbs, *Mother Russia*, p. 13.

<sup>9</sup> Helmold of Bosau, *Chronica Slavorum* , Book I.52.

<sup>10</sup> J. Hubbs, *Mother Russia*, p. 16.

<sup>11</sup> J. Hubbs, *Mother Russia*, p. 17.

<sup>12</sup> M.Gimbutas, *The Slavs*, p. 162.



Later Joanna Hubbs speaks of a female solar deity: "Among the Western Slavs.....Matushka Krasnovo Solnca (Mother of the Red Sun)".<sup>13</sup> To one familiar with Russian, "Matushka Krasnovo Solnca" is obviously a Latin transcript from the Russian language. The Russians are not Western Slavs, and the Czechs, Poles, Slovaks and Sorbs are not in the habit of using Russian in these writings.

Another serious mistake was made by Joanna Hubbs when she wrote that: "The historian Thietmar of Mersenburg noted that in Stettin (where the statue of Svantevit was venerated) the popular assembly governed through unanimous vote. It is not clear to what extent women participated in the councils... We can speculate that women participated in government in some form".<sup>14</sup>

I would like to remind Joanna Hubbs that Thietmar of Merseburg did not mention Svantevit at all in any of the eight books of his *Chronicon*. The Slavic god named Svantovit was worshipped at Arkona on Rügen Island, a long way from Stettin. The people of Stettin worshipped the god Triglav. In his *Chronicon*, Thietmar specifically writes about the god Svarozhits (Zuarasici in the Latin version of his name) and of his worship at Radegosc (somewhere near modern Neubrandenburg). There is also nothing in Thietmar's account suggesting that women participated in such councils. Not even the word "women" or "female" is mentioned in this particular account.<sup>15</sup>

I would like to conclude by citing Joanna Hubbs' comments on the ethnic and linguistic divisions in Central Europe in the late Antiquity. She makes the following claim: "In the second and third centuries, the Dacians, associated with Slavic tribes and settled on the lower Danube, depicts her (Great Goddess of Central Europe) being worshipped...."<sup>16</sup>

This claim gives the impression that Joanna Hubbs was unaware that the Slavs did not reach the Lower Danube until the 6th century C. E. It is possible that the Antaes (Antes) roamed the region sometime around the 3rd century C. E., but for this there is no evidence. The Antaes were most likely the Sarmatians, who Slavicized much later.

I have searched for reviews of the book in a number of periodicals from 1993 onward and found none in the following: *Russian Review*, *Slavic Review*, *The Slavic & Eastern European Review*, *Scottish Slavonic Review - Slavonica* and *Irish Slavonic Studies*. However I have found one in the *Canadian American Slavic Studies* by Adela Barker of the University of Arizona. It is worth citing two comments made by Adela Barker: "This is carefully researched work which draws on a wide range of ethnographic, historical, and literary materials to make its case."<sup>17</sup> And soon after: "This book is a shining addition to the field".<sup>18</sup>

The case of Joanna Hubbs' book and the review in *Canadian American Slavic Studies* indicates how poorly researched the area of Slavic pre-Christian religion is in the English speaking world, and how poorly the topic is known and understood. It is surprising that a work with such serious mistakes and flaws was published by such a well recognized and prestigious institution such as the Indiana University Press. The survival of these flaws

---

<sup>13</sup> J. Hubbs, *Mother Russia*, p. 18.

<sup>14</sup> J. Hubbs, *Mother Russia*, p. 168.

<sup>15</sup> Thietmar of Mersenburg, VI.23-25.

<sup>16</sup> J. Hubbs, *Mother Russia*, p. 10.

<sup>17</sup> *Canadian American Slavic Studies*, Vol. 27, 1993, p. 341-343.

<sup>18</sup> *Canadian American Slavic Studies*, Vol. 27, 1993, pp. 341-343.

through the pre-publishing review process and the lack of proper academic response to the book shows again how little is known by English speaking scholars about pre-Christian Slavic religion and Slavic history in general.

To make things worse, *Mother Russia* has been used as a textbook in undergraduate History courses at the University of Queensland in Brisbane, Australia, and quite possibly elsewhere. The flaws in Joanna Hubbs' book cannot be ignored, as it is probably the largest recent English language publication dealing with pre-Christian Slavic religion.

Also, as far as I am aware, there is no department of Religious Studies at any University in the English speaking world that offers courses on Slavic religion. Therefore, the belief that the Slavs were animists before converting to Christianity is still common even in academic circles. What lesson can we derive from this? I do believe that *Studia mythologica Slavica* is a perfect vehicle to advance the knowledge about Slavic beliefs and mythology, not only among European scholars, but also amongst those from English speaking countries.

We cannot realistically expect a high level of interest in pre-Christian Slavic religion in the English speaking world. The difficulty for most English speaking academics is the study of source materials in German or any Slavic language. Nonetheless, there are a sufficient number of academics who pursue their careers in this particular area. I believe it is up to European academics, especially those from the Slavic-speaking and Germanic countries, to break the wall of this linguistic barrier and provide a much needed forum that would encompass scholars from English speaking countries. I believe it desirable that articles in *Studia mythologica Slavica* appear in both the author's own language and English. This will not always be possible, as I do realize that many scholars do not speak English or that their knowledge of this language is limited. After all English is not compulsory. However, the articles may be translated by those of our colleagues who are fluent in English. I do fully realize that it is not a simple matter and cannot always be satisfactorily achieved. I myself, although living in Australia for many years, still write in rather crude English but am not too proud to seek assistance in the final editing. However, for the purpose of reaching the English speaking academics, the general public - and especially Joanna Hubbs and Adela Baker - there seems to be no other alternative.

### **Bibliography**

- A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1985).  
*Canadian American Slavic Studies*, Vol. 27, 1993, p. 341-343.  
Gimbutas, M., *The Slavs* (London: Thames and Hudson, 1971).  
Helmold of Bosau, *Chronica Slavorum*, in F. J. Tschan, editor, *The Chronicle of the Slavs* (New York: Octagon Books Inc., 1966).  
Hubbs, J., *Mother Russia* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).  
Procopius of Caesarea, *History of the Wars* (Cambridge, Mass., USA: Harvard University Press, 1968).  
Saxo Grammaticus, *Danorum Regum Heroumque Historia, Liber X-XVI*, in E. Christiansen, ed. (Oxford: British Archaeological Reports, International Series No. 84, 1984).

*Roman Zaroff*

Thietmar of Mersenburg, *Chronicon*, in M.Z. Jedlicki, ed., *Kronika Tietmara* (Poznań: Instytut Zachodni, 1953).

**”Mother Russia” Joanne Hubbs, več kot ocena.**

*Roman Zaroff*

Na primeru sporne knjige *Mother Russia*, ki jo je 1993 v ZDA objavila ameriška zgodovinarica Joanna Hubbs, poskuša avtorjev prispevek raziskati angleškojezične študije o slovanski religiji. Avtor razčlenjuje številne izbrane hude pomote, ki jih je zapisala Joanna Hubbs v svoji knjigi, in jih pojasni z zelo slabim poznavanjem slovanske religije in mitologije na Zahodu, še posebno v angleško govorečih deželah. Da bi odpravili to težavo, prispevek predlaga, naj bi v *Studii mythologicae Slavicae* objavljali več člankov v angleščini. Omenjena revija se mu zdi pomembna kot sredstvo za predstavitev raziskav ter kot pomoč pri boljšem razumevanju slovanske religije in mitologije.

Joanna Hubbs' *Mother Russia*: More than review.

Sliki na zadnji strani ovitka prve in druge številke Studia mithologyca Slavica:

1. Relief s cerkve Sv. Jurija na Svetih gorah nad Sotlo (Slovenija).
2. Spolija iz pokopališkega obzidja ob cerkvi sv. Martina, Silberberg (Koroška, Avstrija)



SLOVANSKA MITOLOGIJA 7

VIRI IN REKONSTRUKCIJE 7

7

MITOLOGIA SLAVA 7

FONTI E RICOSTRUZIONI 7

Altslawische Kultstrukturen in Pohansko bei Břeclav (Tschechische Republik) 9

Jiří Macháček, Andrej Pleterski 9

Ääæáíâ âî õðíîèèàòà íà Ìàèèèà è íááíâèòà ðáèàòèè ñî äðóâè ñðááííââéíáíè è õíèèèðíè èçáíðè 23

Íeêñ ×àóñèèñ 23

Ęóëüñráú´ ęřé´ il Álérđóní 43

Ýđínñ Ě´ ęř´, Äëýèñàíáð Êàðááíàç, Ěpáí³èà Äó÷üö,

Ýáááðä Çàééíçñè³, Âæàðúé Á³íàèóðàç 43

Êóëüðáâüý äđýâú ç Ááèàðóñ³ 57

Ěřäèlër Äó÷üö 57

Etnografia umanistica ne L'epistola sulla religione ed i sacrifici degli antichi prussiani di Jan Sandecki Malecki (Meletius) 63

Lorenzo Pompeo 63

The Tenth Child in Folk Tradition 75

Monika Kropiej 75

The Way of the Táltos: 89

A Critical Reassessment of a Religious-Magical Specialist 89

László Kürti 89

Pastirji - čarovniki 115

Mirjam Mencej 115

Ńááòúò íà äáííèèòà â ñéíâí è íáðàç 125

Èááòà Õíáíðíâà-Ìèðáíâà 125

Īññðóñ íðí âí òðáèèèèèòà íà áàèèáíñèèòà Ńéíâáíè 133

Šóí÷í Ń. Ðèñðáñèè 133

**Transformations of the Lithuanian God Perkūnas 149**

Nijolė Laurinkienė. úóg

SEMIOTIÈNE INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROÈILA 159

INTERPRETAZIONI SEMIOTICHE DELLA TRADIZIONE POPOLARE 159

Il motivo del Salvatore nella culla in un racconto popolare resiano. 161

Roberto Dapit 161

Īndrèlìlì ílęñíðúò íníáííññlé ðíññðílic´ çřáíáíðíè ęřðñčíú èçđř à ññðóęñóðíé íðáříççřóçč ñlęññř (ír èřñlðçřél èçñíáñęçó çřáíáíðíá) 173

Ěadč´ Çřáú´ èíâr 173

Cinderella the Dragon Slayer	<b>187</b>
Francisco Vaz da Silva	187
NEEVROPSKE VZPOREDNICE	205
205	
PARALLELI NON-INDOEUROPEI	205
Obvladovanje notranje narave po Radža jogi	207
Maja Milčinski	207
RAZVOJ RAZISKOVALNIH METOD IN KRITIÈÈNE OCENE	217
217	
SVILUPPO DEI METODI DI RICERCA E RECENSIONI	217
Una riflessione sugli ultimi sviluppi degli studi mitologici	219
Nikolai Mikhailov	219
Der ostseeslawische Kultstrand bei Ralswiek auf Rügen (8. - 10. Jh.).	223
Hans-Dietrich Kahl	223
Joanna Hubbs' Mother Russia: More than review.	239
Roman Zaroff	239