

S T U D I A
MYTHO
LOGICA
S L A V I C A

25



2
0
2
2

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA
ISSN 1408-6271 www.ISSN 1581-128x

Uredniški svet / Natka Badurina (Università degli Studi di Udine), Nikos Čausidis (Univerzitet
Consiglio di redazione / Sv. Kiril i Metodi, Skopje), Larisa Fialkova (University of Haifa), Mare Kõiva
Advisory Board (Estonian Institute of Folklore, Tartu), Monika Krojež Telban (Inštitut za
slovensko narodopisje ZRC SAZU, Ljubljana), Janina Kursite (Univerza v Rigi),
Jumaniyozova Mamlakat Tojievna (Urgench state university), Nijolė Laurinkienė
(Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, Vilnius), Mirjam Mencej (Univerza v
Ljubljani), Vlado Nartnik (Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša, ZRC SAZU,
Ljubljana), Andrej Pleterski (Inštitut za arheologijo, ZRC SAZU, Ljubljana),
Ljubinko Radenković (SANU, Beograd), Svetlana Tolstaja (Institut slavjanovedenija
Rossijskoj Akademii Nauk, Moskva)

Uredništvo / Saša Babič (odgovorna urednica/co-direttrice/Editor-in-Chief), ZRC SAZU, Inštitut
Redazione / za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija/Slovenia, E-mail:
Editorial Board Sasa.Babic@zrc-sazu.si

Katja Hrobat Virloget (odgovorna urednica/co-direttrice/Editor-in-Chief), Univerza na
Primorskem, Fakulteta za humanistične študije, Oddelek za antropologijo in kulturne
študije, Titov trg 5, 6000 Koper, Slovenija/Slovenia, E-mail: katja.hrobat@fhs.upr.si
Roberto Dapit, Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Letterature,
Comunicazione, Formazione e Società, Via Tarcisio Petracco 8, 33100 Udine,
Italia/Italia, E-mail: roberto.dapit@uniud.it

Izdajata / Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Inštitut
Publicato da / za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija
Published by in / e / and

Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Letterature, Comunicazione,
Formazione e Società, Udine, Italia

Založnik / Casa editrice / Založba ZRC / ZRC Publishing, ZRC SAZU
Publishing house

Spletna stran / <http://sms.zrc-sazu.si/>
Sito internet / Website <http://ojs.zrc-sazu.si/sms/>

Prispevki so recenzirani / Gli articoli sono sottoposti a referaggio / The articles are externally peer-reviewed

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

Studia mythologica Slavica is included in the following databases: MLA Bibliography; SCOPUS, Sachkatalog
der Bibliothek - RGK des DAI; IBZ; FRANCIS; HJG (The History Journals Guide); OCLE; INTUTE: Arts
and Humanities UK, EBSCO, ERIH plus, ANVUR.

Slika na ovitku / Fotografia sul copertina / Cover photo:
Gvido Birola, Kuga (Peste / Plague), 1972.

Naklada / Tiratura / Imprint 300

Tisk / Stampato da / Printed by Collegium Graphicum, d. o. o.



Folklorne prvine v romanu Marjana Tomšiča *Óštrigéca*

— Vladka Tucovič Sturman —

V prispevku je predstavljeno, katere bajne like oz. bajna bitja in elemente ljudske medicine ter krščanstva je v sodobnem slovenskem romanu *Óštrigéca* (1991) uporabil Marjan Tomšič. Roman se uvršča v pisateljev istrski opus, s katerim je slovensko Istro postavil na slovenski literarni zemljevid, v sodobno slovensko književnost pa vnesel narečne in folklorne prvine. Avtorica se *Óštrigéce* loteva interdisciplinarno, z metodama literarnovedne in folkloristične analize.

KLJUČNE BESEDE: folklor, bajeslovje, sodobna slovenska književnost, slovenska Istra

The paper discusses the use of folkloric elements, more specifically supernatural beings and elements of folk medicine and Christianity in a contemporary Slovene novel *Óštrigéca* (1991) by Marjan Tomšič. The novel is part of the writer's Istrian opus and is generally considered as the one that placed the region of Slovene Istria on the Slovene literary map and introduced dialectal and folkloric elements into contemporary Slovene literature. The study was conducted using the interdisciplinary approach with the method of literary and folkloric analysis.

KEYWORDS: folklore, mythology, contemporary Slovene literature, Slovene Istria

Folklorne prvine v književnosti niso redkost, ravno nasprotno, pogosto so ravno folklorni drobcu tisti, ki besedilu pomagajo graditi tako vzdušje kot vsebino. Folkloru vstopa v književnost zato, ker je bistvena sestavina življenjske resničnosti (Brown 1998: xxxiv), to pa je bistveni gradnik tudi sodobne slovenske književnosti, kamor sodi literarno delo sodobnega slovenskega pisatelja Marjana Tomšiča (roj. 1939). Leta 1991 je izdal pravljичni roman *Óštrigéca*, ki je nastal na osnovi zadnje novele v njegovi kratkoprozni zbirki *Olive in sol* (1983). Besedilo se uvršča v pisateljev istrski opus, kamor poleg že omenjene kratkoprozne zbirke sodijo še tri zbirke, *Kažuni* (1990), *Glavo gor, uha dol: pravljice iz Istre* (1993) in *Vruja* (1994), ter dva romana, *Šavrinke* (1986) in *Zrno od frmentona* (1993), s katerimi je slovensko Istro, konkretno pokrajino, v kateri je živel in deloval, postavil na slovenski literarni zemljevid. S tem, ko je realna pokrajina kot literarni prostor z vsemi svojimi specifikami, kamor sodi tudi folkloru, vstopila v literarno umetnost, se je slovenska

Istra globlje zasidrila tudi v splošno kulturno zavest. V sodobno slovensko književnost Tomšič s temi deli ni vnesel le narečnih jezikovnih prvin, pač pa na medbesedilni način tudi elemente bajeslovja oz. mitologije in ljudske medicine, zaradi česar njegova besedila niso zanimiva le za literarno vedo, temveč tudi folkloristiko.

Za Tomšiča, ki je na podeželje slovenske Istre, kjer se je srečal z istrsko folkloro, prišel iz Štajerske kot učitelj slovenščine, pozneje pa je deloval tudi kot novinar, velja, da naj bi s svojo istrsko literaturo iz Istre naredil literarno pokrajino in kot mentor v lokalnem okolju deloval literarnospodbudno (Čebtron 2012: 349).¹ Ledino je oral tudi na področju zbiranja slovstvene folklore v slovenski Istri – knjiga *Noč je moja, dan je tvoj: Istrske štorije* (1989) je prva med knjižno objavljenimi istrskimi povedkami in pravljicami; izšla je v zbirki Glasovi.² V razpravljanju o sodobni slovenski književnosti v slovenskem delu Istre, kamor uvrščamo Tomšičev opus, ne moremo mimo pojava v 80. letih 20. st., imenovanega »istrska prebujanje« (Cergol Bavčar, Čebtron 2001: 216), »istrska renesansa« (Cergol Bavčar 1991: 5) in »prebujanje istrske zavesti ali identitete« (Baskar 2002: 182). Spodbudil naj bi ga s svojim prosvetnim, mentorskim in pisateljskim delom prav Marjan Tomšič (Cergol Bavčar 1991: 5). Rezultati so se pokazali npr. v dejavnosti glasbenikov (skupina Istranova, Luciano Kleva, Emil Zonta itd.) in ljubiteljski kulturi (ljudske pevke Šavrinke itd.). Povečana literarna produkcija z istrsko tematiko v slovenski Istri je nastala ravno v zadnjih dveh desetletjih prejšnjega stoletja, in tako sovpadla z nastankom drugih kulturnih žarišč. V tem obdobju se je v Kopru osnoval neformalni kulturni krog, sestavljali so ga ustvarjalci in osebni prijatelji (med drugimi Marjan Tomšič in Edelman Jurinčič), centralna osebnost pa je bil gledališnik in performer Vlado Šav, ki je živel in ustvarjal v opuščnem mlinu ob Dragonji. V zvezi s tem je treba omeniti še negativni vidik t. i. »iznajdbe šavrinke identitete« (Baskar 2002) in »šavrinizacije« (Ledinek Lozej, Rogelja 2012), ki naj bi se v slovenskem delu Istre razvila po objavi Tomšičevega romana Šavrinke (1986). »In tudi ni literarna produkcija oblikovala zgolj šavrinskih identifikacij oz. istovetenja, marveč je (pre)oblikovala tudi krajino in siceršnje materialne okoliščine istrskega podeželja.« (Ledinek Lozej, Rogelja 2012: 545)

Z literarnovednega stališča je bil roman *Óstrigeca* obravnavan že večkrat (Virk 2000: 213, Zupan Sosič 2003: 76, Štuhec 2012: 726), pri čemer folklorni motivi niso bili podrobneje raziskani oz. so bili predstavljeni v literarni funkciji, v tem prispevku pa je izpostavljeno raziskovalno vprašanje, kaj točno iz ljudskega izročila je pisatelj medbesedilno uporabil v svojem izvirnem literarnem besedilu. Prispevek se *Óstrigéce* loteva interdisciplinarno, z metodama literarnovedne in folkloristične analize, saj, kot pravi Zmago Šmitek (2004: 5), se za mitološko tematiko živahno zanima marsikatera znanost, tudi slavistika.

¹ Med številnimi ljubiteljskimi literarnimi ustvarjalci, ki jih je spodbujal in napisal spremne besede k njihovim prvcem (največ pri knjižnih izdajah revije *Fontana*), izstopa Marija Franca, nekdanja šavrinca, Tomšičeva stanodajalka in gospodinja v Gračišču, ki je bila njegov model za Katino v *Šavrinkah* in je na njegovo pobudo napisala in objavila svoje spomine *Šavrinke zgodbe* I, II, III. Med ostalimi Jasna Čebtron (2012: 349) izpostavlja pesnike Edelmana Jurinčiča, Ines Cergol, Gašperja Maleja in pisatelja Vanjo Pegana.

² Sledile so ji objave zbranega folklornega gradiva Rožane Koštial, Nelde Štok Vojska in drugih ter periodična publikacija študijskega krožka Beseda slovenske Istre, *Brazde s trmuna*. Objavljene povedke, ki so jih zbrali drugi, vsebujejo podobne motive, kot jih je v *Óstrigéci* uporabil Tomšič, npr. *Štorjice od straha* (2010) Nelde Štok Vojska v besedilih *Beli psi*, *Procesija mrličev*, *Maša za mrliče* itd.

Razmerje med folkloro in literaturo je kompleksno (Evans 2005: 99) in obravnava izbranega literarnega dela potrjuje, da miti med drugim »živijo svoje drugo življenje skozi besede poustvarjalcev in pripovedovalcev, ne nazadnje se ohranjajo tudi v umetniških stvaritvah in kulturnih predstavitvah posameznikov in skupnosti« (Kropelj (2008: 9). Po besedah Zmaga Šmitka (2012: 7) so miti »ponovljive mentalne strukture, ki se ohranjajo v dolgih časovnih obdobjih«, v kolektivnem podeželskem okolju so se prenašali iz generacije v generacijo, »v njih pa je zgoščena esenca ljudskega pogleda na svet« in so duhovni kapital, iz katerega ob različnih priložnostih črpa med drugim tudi umetnost (Šmitek 2012: 8), torej tudi književnost. Medtem ko je raziskovalni interes za folkloro dokaj nov, star manj kot dve stoletji, ima njeno nastajanje in prerojevanje v variantah neprimerno daljšo zgodovino (Myer 2006). In medtem ko raziskovalce zanima na eni strani, od kod je npr. mitološko izročilo za svoje drame črpal Shakespeare, in po drugi, kakšno je bilo kulturno okolje, v katerem so ustvarjali nekateri avtorji starejših literarnih obdobj, ki so v svoja dela vnašali folklorne prvine (Brown 1998: xxxv), Tomšičeva *Óštrigeca* potrjuje, da je na folklornih prvinah mogoče zgraditi povsem sodobno literarno delo, saj ne nazadnje drži, da imata mit in literatura skupne korenine, posluš za variacije mitoloških tem pa se kaže v vseh zvrsteh književnosti 20. stoletja, še posebej v evropskem romanu (Šmitek 2012: 10, 12).³

Istra je v sodobni literaturi »pogosto predstavljena kot čaroben, mističen prostor, v katerem še vedno domujejo magične sile in se dogajajo čudežni pojavi. Tako razumevanje Istre je nadvse uporabno za sodobni urbanizirani svet, ki želi ohranjati romantično prepričanje, da nekeje še vedno obstaja neokrnjeni tradicionalni način življenja« (Lipovec Čebren 2010: 62). Književnosti pa gre za upodabljanje realnosti, ki je lahko samo približna oz. je od avtorjeve odločitve odvisno, kaj in še posebej kako bo realnost predstavil, kaj pa bo tej podobi dodal svojega, avtorskega. Ne nazadnje je večina dogajalnega časa v Tomšičevem istrskem opusu preteklost, ne sedanjost, Tomšič torej ne predstavlja sedanje realne Istre, tudi glavni lik Boškin ni sodobna literarna oseba. Fikcijska besedila so literarna besedila, ki svet v nasprotju z besedili, ki reprezentirajo dejanski svet (novice, poročila, komentarji ipd.), sama ustvarjajo in ga oblikujejo (Juvan 2006: 220). Svetovi iz nefikcijskih besedil so vseskozi podvrženi postopkom preverjanja in spodbijanja, besedilni svetovi fikcijskih besedil pa ostajajo neodvisni, ni jih treba spreminjati ali razveljavljati z novimi besedili. Po drugi strani so pisna besedila, kamor sodi tudi umetna književnost, v nasprotju z ustno kulturo izrazito netradicionalistična: »zanje je značilen premik k vzpostavljanju distance med avtorjem in bralcem in analitičnosti ter k pojmu objektivnosti kot neizkrivljene reprezentacije sveta« (Beguš 2014: 113). Tako kot ni folkloristova naloga, da za pojave bajnih bitij išče racionalno razlago (Lozica 1995: 15–16), ni naloga bralca, da ločuje med fikcijo in nefikcijo v literarnem besedilu, pač pa, da se potopi v besedilne svetove, kar mu nudi estetski užitek.

³ O zelo živahnem medbesedilnem odnosu folklore in sodobne književnosti priča tudi vpeljava folklornih elementov v sodobno fantastično in znanstvenofantastično književnost, še zlasti na primeru anglosaške literature (Sullivan 2001).

BAJNA BITJA IN BAJNI LIKI

Bajno bitje je po *Slovenskem etnološkem leksikonu* (Stanonik 2004: 20) definirano kot »junak, nosilec dogajanja v bajeslovju. Kot bitje z nadčloveškimi lastnostmi in sposobnostmi nastopa v bajkah in povedkah.« Monika Kropelj (2008: 11) loči med bajeslovnim likom in bajeslovnim bitjem: »Medtem ko je pomen izraza 'bajeslovni lik' širši, saj zaobjema tudi druge like, npr. ljudske junake, antijunake in zgodovinske osebe, ki so jih ljudje mitizirali, je pomen izraza 'bajeslovno bitje' nekoliko ožji in označuje le like verovanjskega in domišljjskega predstavnega sveta.«

Mitološka bitja v slovenski Istri imajo razmeroma malo skupnih lastnosti s podobnimi pojavi v drugih slovenskih regijah in več podobnosti z nekaterimi deli Hrvaške (Kvarner in Dalmacija) ter bližnjimi italijanskimi pokrajinami (Furlanija - Julijska krajina), nekatere sorodnosti je najti tudi z mitološkimi bitji v Bosni, Črni gori, Srbiji in Makedoniji, verovanja v bitja z magičnimi, nadnaravnimi lastnostmi so predstavljala pomemben element v tradicionalnem načinu življenja (Lipovec Čebren 2010: 12, 62).⁴

Na začetku razpravljanja o bajnih bitjih in likih v *Óštrigéci* ni odveč vsaj malo očitati vsebino romana in pokazati, kdo in kakšna sploh je glavna literarna oseba *Óštrigéce*. Boškin je vaški posebnež, ki je nenehno na poti. Pešači med istrskimi vasmí, doživlja realne in irealne dogodke in se bojuje z zlom v podobi babure Štafúre, ki meša točo, pije kri dojenčici Nini, se uteleša v neobvladljivi deklici Albi in Boškina dneve in noči vlačí po brezpotjih. Na začetku je poleg osebne lastnega imena poimenovan še »potepuh in večni popotnik« ter »popotnik« in »berač« (Tomšič 1991: 5, 7, 9). Ko se Boškin predstavi neznanču, zagrobnemu svatu, reče: »Boškin sem. Petljač, popotnik.« (Tomšič 1991: 98) Milja, ki je ena izmed mnogih vaščank oz. ženskih literarnih oseb v romanu, ga ima za »bužca« (Tomšič 1991: 20), kar lahko pomeni 'revež' ali tudi 'posebnež, obrobnež', oz. človeka, »ki ni [...] ko drugi«. Maršičeva žena mu predlaga, da bi lahko pomagal njeni bolni kravi zato, ker je »štrigo«⁵ (Tomšič 1991: 14). Tako kot si ljudje niso enotni glede tega, ali je Boškin čudodelnik ali samo navaden potepuh, tako je nasprotujočega mnenja tudi posebljena narava. Boškinov zaveznik veter trdi, »da je Boškin nenačuden človek, povsem drugačen od drugih; in celo tako daleč se je spozabil, da je govoril, kako je Boško ko 'en bogič'« (Tomšič 1991: 21), torej bog ali božji sin (kresnik), medtem ko drevesni listi temu nasprotujejo in se vetrovi trditvi posmehujejo. Tudi volkodlak, ki prileze iz groba, je posmehljiv glede slednjega poimenovanja: »E, se že spominjam: ti si Boško, Boškin, imenovan tudi Boškarin, nekateri pa ti pravijo, hihi, tudi Bogič.« (Tomšič 1991: 41)

⁴ Temeljna primerjalna literatura za hrvaški del Istre so seveda dela Maje Bošković Stulli, še zlasti poglavje Hrvatske i slovenske usmene predaje o krsniku kresniku v knjigi *Usmena književnost kao umjetnost riječi* (Bošković Stulli 1975) in članek On the Track of Kresnik and Benandante (Bošković Stulli 2003), ter novejši članek Luke Šeša O krsniku: od tradicijske pojave u predajama do stvarnog iscjelitelja (Šešo 2002), Šmitek pa v svojih izčrpnih študijah *Gospodar gore: Kresnik in Šamanizem na Slovenskem?* (Šmitek 2004: 137–178, 195–216) in *Od staroslovenskega Svarožiča – Radogosta do slovenskega Kresnika in Kresnikova sveta pokrajina* (Šmitek 2012: 111–166) ter *Nočni bojevniki: kmečke herezije in čarovništvo na Slovenskem in v Furlaniji* (Šmitek 2015) izpostavlja še dela Nikolaja Mikhailova (Mihajlov 1996, Mikhailov 1996, 1997a, 1997b).

⁵ »V istrskih dialektih se štriga in štrigon pojavljata kot romaniziran sinonim (v italijanščini: *strega, stregone*) za slovensko čarovnico in čarovnika. Poleg omenjenega izraza *štriga* in *štrigon* so na tem ozemlju opaženi tudi izrazi: *comprnica, copernica, štroliga, štruga, štrigun, štrigo*.« (Lipovec Čebren 2002: 68)

Da je neobičajen človek s čudodelnimi sposobnostmi, ki ve več kot drugi, o tem ne dvomita ne Milja: »Ker pa je to vprašal on, njemu pa itak ne moreš nič zameriti in od njega lahko pričakuješ čisto vse [...] Ko bi ti takrat prišel mimo, bi se mogoče zgodil čudež« (Tomšič 1991: 18, 19) ne Jakominka: »Čuj ti, ki dosti hodiš okoli in znaš, kar nam, navadnim smrtnikom ni dano znat.« (Tomšič 1991: 31) V pogovoru z Jakominko o videnju na pokopališču se izkaže celo, da Boškin vsaj približno pozna pomen tretjega očesa: »'Kar si videla ti, Noemi⁶ moja, so videle moje oči. Ali ne te oči; to so videle tiste, ki jih imamo v glavi, za čelom, notri ... Razumeš? [...] Pa kaj bi ti to govoril, saj ne zas-topiš. Tudi meni ni čisto jasno. Ali to dobro znam, da se ti ne meša.'« (Tomšič 1991: 32)

Ko se Boškin na začetku romana znajde v Maršičevem hlevu, je videti takole:

Ko je bežal iz drage, je izgubil kapo in zdaj so mu dolgi, posiveli lasje štrleli na vse konce, prav tako razmršena brada. Ponošeni in raztrgani suknjič je na pol visel z njega in hlače, toliko da mu niso odpadle, kajti med begom se je strgala vrvica, s katero so bile privezane. Gumijasti škornji, blatni prav do roba. (Tomšič 1991: 13)

Že to, da je Boškin po svoji zunanosti in obnašanju ter delovanju drugačen od običajnih vaščanov, saj je potepuh, berač in posebež, govori v prid temu, da bi lahko bil štrigon, saj »sta štriga in štrigon na eni strani osebi, ki odstopata od običajnih norm vaške skupnosti (po starosti, fizični podobi, bogastvu, osebnosti ipd.)« (Lipovec Čebren 2002: 68). Štriga in štrigon kot konkretna človeka sta sopomenki za čarovnico in čarovnika, torej človeka, ki znata čarati, ne pa bajni bitji. Figuri štrige in štrigona zasedata v verovanjih slovenske Istre posebno mesto, njuno delovanje je lahko različno škodljivo in lahko vpliva na vreme, letino, ljudi ali živali. Med najpogostejšimi učinki delovanja štrig in štrigonov je povzročanje glavobola ali bolezni in smrti živine. (Lipovec Čebren 2002: 62–69)

Boškin vsekakor odstopa od večine, saj naj bi bil zelo star (kdaj se je rodil, niti ne ve, Danjeli reče, da je star kakih sto let, mogoče dvesto, tristo; volkodlak, ki je iz prejšnjega stoletja, se Boškina tudi spomni iz nezagrobnega življenja), še zlasti izstopa po zanemarjenosti, torej drugačni fizični podobi, in hkrati s svojo osebnostjo izstopajoče priteguje ljudi.

Toplina je žarela iz njega, mehko posebna; oboje je bilo skrito v glasu, v kretnjah in v pogledu. Mehkobo njegovih rok so najbolj čutile prav ženske. Imel je namreč navado, da jih je prijemal za roke, ko se je šalil z njimi, se navidez norčeval iz njih. Ob dotiku z njegovimi prsti in dlanmi so vztrepetavale, po telesu so jim hiteli prijetni, sladko omamni in tolažilni občutki. Marsikatera se je brezdomcu potožila, mu razodela bolno srce in pričakovala od njega tolažilne besede. (Tomšič 1991: 30)

⁶ Pojavitev tega svetopisemskega imena v *Óštrigéci* ni posebej motivirana (v objavi iz leta 1983 ga ni), razen da v hebrejščini pomeni 'prijetna' in da je literarna oseba, ki jo Boškin nagovarja, Jakominka, ena od dobronamernih žensk v romanu. Noemi je tudi ime glavne literarne osebe Tomšičevega romana *Ognjeni žar* (1995).

Štrigi in štrigonu so nadnaravne sposobnosti določene že z rojstvom, saj se lahko rodita z repom (Lipovec Čebtron 2002: 68). Prav rep, ki naj bi ga Boškin imel, a mu ga je čarovnica oz. štriga babura Štafúra ukradla, je gibal celotnega romana: na začetku se Boškin zavé, da ga nima več, zato ga ob srečanjih z baburo Štafúro (simbolom zla, kače oz. zmaja) poskuša dobiti nazaj, na koncu ji odreže njen rep, s tem čarovnica izgubi vso moč.

Če sem jaz Boškin, in mislim, da sem, potem bi moral imeti, kar sem vedno imel, se pravi: rep. Ker ga pa nimam več, to pomeni, da se je moralo nekaj zgoditi, kar mi ga je odpililo, da ga zdaj ni več, kajti resnično ga ni več, o tem ni nobenega dvoma. Bil pa sem pri baburi Štafúri, torej mora biti rep tam in nikjer drugje. [...] Nebo je črno in bliska se. Kadar pa je takšno vreme, imajo štrige preveliko moč. In sploh, kaj mi če! Naj bo, kjer hoče biti. Je že tako prav. Seveda bi bilo bolje ga imeti, kajti zadnje pomagalo je pač zadnje pomagalo. Brez njega se težko razpletajo težave. Oh, kaj bom umrl brez njega? (Tomšič 1991: 6, 16)

Prav zaradi tega, ker se ne ve povsem, ali je Boškin rep res imel ali se mu to samo zdi, čeprav sicer deluje, kot da v to povsem verjame, nismo povsem prepričani, ali je res štrigon (tudi sam se sprašuje, kdo pravzaprav je, odkod in kam je namenjen), saj nima repa. Ali ni ne nazadnje krsnik, saj mu uspe uroke razdirati kljub temu, da repa nima? Potem ko čarovnici odreže rep, si ga ne prisvoji kot nekaj, kar mora nujno imeti. Ko se ponovno rodi, repa tudi nima. Babura Štafúra je vsekakor prava štriga, saj ne nazadnje ima rep (svojega ali prisvojenega), zato z njim tudi dela húdo. Preden ji Boškin odseka rep, se začudi, da ga babura Štafúra sploh ima, tako spozna, da on ni štrigon, saj repa nikoli ni imel, da je to, da je verjel, da ga ima, da je nekdo drug, kot je v resnici (krsnik), bil pravzaprav Štafúrin urok: »Taka je ta reč! A meni je govorila, da ga imam jaz, pa ga je ves čas imela ona! Očitala mi je, da ga imam jaz, in mislil sem, da ga res imam. Zdaj pa vidim, da ga ima ona in zdaj šele vem, da ga je ves čas skrivala in se sprenevedala, me grdo lisičila!« (Tomšič 1991: 150)

Kresnik oz. krsnik (poleg kresnice oz. krsnice, če je ženska) je edini človeku naklonjen lik izmed istrskih bajnih bitij oz. bajnih likov (konkretnih ljudi), ki deluje kot zaščitnik skupnosti ter posameznih oseb in živali, se bojuje z negativnimi in destruktivnimi bitji in liki, predvsem s štrigo, štrigonom in volkodlakom, ki poskušajo vaški skupnosti in njenim prebivalcem škoditi, pogosto je opisan tudi kot zdravitelj in prerokovalec prihodnosti (Lipovec Čebtron 2002: 67) ter mitični čarovnik (Kropej 2008: 305, 307), soroden furlanskim benandantom (Šmitek 2015: 37). Izraza krsnik in krsnica sta v Istri označevala ljudske zdravilce na sploh (Möderndorfer 1964: 8). Poudariti pa je treba, da se v slovenskem izročilu kresnik pojavlja v dveh oblikah oz. beseda kresnik hkrati označuje bajno bitje in konkretnega človeka: na eni strani je kresnik božanstvo, ki je povezano s soncem in ognjem (kres je ogenj), v vlogi boga Peruna ali Perunovega sina, po drugi pa je tudi človek z nadnaravnimi sposobnostmi, od rojstva ali pridobljeno jasnoviden oz. vidovit in zmožen spreminjati podobo – sčasoma je torej privzel vlogo rodovnega

zaščitnika, vrača oz. šamana, ki naj bi se rodil z nekim znamenjem, npr. repkom (Kropej 2008: 58–75, 307). Po mnenju Maje Bošković Stulli (1975, 2003), ki je kresnika raziskovala v ljudskem izročilu hrvaškega dela Istre in ga primerjala s slovenskim v Istri, je vloga kresnika v prvi vrsti zaščitniška, saj se bojuje z negativnimi silami. Kresnik sodi v skupino oseb, ki jih raziskovalci uvrščajo med šamane v širšem smislu ali ostanke nekdanjih šamanov, družijo jih sposobnost komunikacije z onim svetom, to so poleg kresnika še benandanti, taltosi, zduhači ipd. (Mencej 2013: 164). Zaščitniki kmečkih pridelkov pred točo in benandantom sorodni ljudski zdravilci oz. kresniki kot varuhi plodnosti so znani marsikje v Evropi: »hrvaški krsniki in moguti, dalmatinski negromanti, bosanski in črnogorski zduhači, srbski vjedogonje in vjetrovnjaci, bolgarsko-makedonski 'zmajski ljudje', madžarski taltosi, romunski calușari, grški kallikantzari, korziški mazzeri idr.« (Šmitek 2015: 40). V bajeslovju slovenske Istre se kresnik najpogosteje pojavlja kot moška oseba, ki ima zaradi že predhodno omenjenih posebnih znakov ob rojstvu – rodi se v beli placenti, posteljici, kamižeti (redkeje pa kot deseti otrok) – nadnaravne sposobnosti. Kresnika pogosto opazijo v živalski podobi, najpogosteje kot belega psa ali vola. Kresnik ali (redkeje) kresnica delujeta kot zaščitnika skupnosti ter posameznih oseb in živali. Pogosto ju opisujejo kot zdravitelja in prerokovalca prihodnosti. (Lipovec Čebren 2002: 62–69)

Nobenega dvoma ni, da je Boškin krsnik, saj ustreza vsem naštetim lastnostim. Vedno znova ga na pomoč kliče vaška skupnost: vaščanke pred Danjelinim domom, kosci na Jukičevem travniku, ženske v vasi, kjer umira mala Nina; k njemu se obračajo možje, da bi jim dal navodila, kako uničiti volkodlaka; pred močno nevihto in točo z zagovorom in čarnim risom, v katerega vriše vas in njive, reši celotno vas. Kot zdravitelj s postopki ljudske medicine pomaga tako živalim (bolni Maršičevi kravi) kot posameznikom iz vaške skupnosti, ki so bolni, uročeni ali jim štriga ali kodlak pijeta kri (Šavronko ozdravi bolečin v križu, Jukiču pozdravi zvin, iz Albe izžene transformirano štrigo, oživi Danjelo in Nino). Ne nazadnje Beliču napove dobitno loterijsko kombinacijo, Milji pa čas smrti, torej na nek način celo prerokuje.

Izraza krsnik in štrigon sta po terenskih izkušnjah (Lipovec Čebren 2008: 116–117) največkrat prekrivna in lahko označujeta tudi tradicionalnega zdravilca, kar Boškin je. Boškin je očitno dobri štrigon oz. krsnik, saj zna čarati pozitivno, a tudi negativno, vendar so te njegove čarovnije skromne in skupnosti ali posamezniku ne škodijo usodno (uroči Lobarčevega osla, da noče tovoriti soli, ker se je Lobarč iz njega norčeval; seno se na voz nalaga tako, da ga morajo kmetje metati navzdol; Jakominkin fižol je kuhan brez kuhanja, ker je Boškin lačen, čeprav sta ga komaj izluščila; Bertova glava se sname z vratu, z Bertom kljub temu ni nič narobe; s čarnim risom in zagovorom prepreči baburi Štafuri točo).

A četudi je Boškin krsnik, tudi sam včasih potrebuje zaščito in pomoč drugega kresnika, ki se mu pokaže v živalski podobi. Tako ga neke nevarne noči dohiti bel pes; iz brinovja, potem ko ga je babura Štafura tri dni in noči vlačila po brezpotjih, ga komaj živega potegne beli vol – kresnik naj bi prevzemal ravno podobo psa ali vola pa tudi bika in prasca (Kropej 2008: 71), kar izpričuje tudi Uršula Lipovec Čebren (2002: 67).

Boškin tudi ne sluti, da je oslica,⁷ ki jo nekega pomladanskega večera zajaha, pravzaprav spoj dveh bajnih bitij, orka in mraka, dveh zelo težko opredeljivih bajnih bitij (Lozica 1995: 15).⁸ Mrak in orko, slednji ponavadi transformiran v osla (Lozica 1995: 16), običajno nastopata skupaj, mrak, kot že njegovo ime pove, pridobi moč nad človekom, še zlasti nad otroki (Möderndorfer 1964: 345–348), na začetku noči (Kropej 2008: 300–301).⁹ Orka je lažje definirati, saj se najpogosteje pojavlja kot nagajiv duh v podobi osla. Mraka pa je v nasprotju z orkom težje opredeliti, saj lahko označuje osebni ali brezoseben pojav, ki se nanaša na del dneva (čas, ko prehaja dan v noč), v katerem zavladajo negativne magične sile. Za orka in/ali mraka je značilno, da se ponoči nenadoma pojavi pred človekom, in ko ta sede nanj, mu povzroči vrsto nevšečnosti – orko pod njim začne rasti ali ga premesti z enega mesta na drugo, tako da človek izgubi občutek za čas in prostor. (Lipovec Čebtron 2002: 62–69) Mrak nastopa tudi v izročilu Istri bližnjega Krasa, stopiti na »mrakovo stopinjo« pomeni izgubiti orientacijo oz. se nehote vrteti v krogu (Hrobat Virloget 2019: 125). Orko ni prisoten le v južnoslovanskem, predvsem hrvaškem in slovenskem,¹⁰ pač pa tudi v germanskem, romanskem in celo skandinavskem izročilu; nagaja predvsem popotnikom, ki jih lahko zvabi nekam, kamor niso bili namenjeni in tistega kraja ne poznajo, zato blodijo, dokler se naslednjega dne ne znajdejo na začetku svoje poti (Kropej 2008: 271). Oslica pod Boškinom začne rasti (značilnost orka), ko se začne mračiti (to je čas delovanja mraka, tj. zlohotnega bitja, ki ima največjo moč ob prehodu dneva v noč, ko zavladajo negativne magične sile (Lipovec Čebtron 2002: 65)).¹¹ Boškino se torej zgodi, kot prej omenjenim furlanskim benandantom, še zlasti benandatkam, ki so se morali »pod prisilo« ponoči klatiti naokoli in na hrbtih živalih nehote prejezditi velike razdalje (Mencej 2013: 164) – značilnost tako benandantov kot kresnikov pa je, da se njihovi boji z zlimi silami dogajajo ravno ponoči (Šmitek 2015: 36).

Tomšič za Boškina nikoli ne zapiše izraza krsnik in naše branje *Óstrigéce* je drugačno, če ne poznamo mitološkega ozadja: pomena belega psa in vola, osla, ki začne rasti, in repa. V slovenski Istri kresnika označujejo (vendar redkeje) tudi z besedo desetinar, tj. deseti otrok ali deseti brat (Lipovec Čebtron 2002: 66), kot nam je znan iz siceršnjega slovenskega ljudskega izročila (pripovedne folklore) in še zlasti umetne književnosti. Martinek Spak iz Jurčičevega romana *Deseti brat* (1866) sicer ni bil pravi deseti brat, a se je za desetega brata izdajal – nekatere podobnosti med Martinkom Spakom in Boškinom so očitne: oba

⁷ Pojavitev oslice oz. osla, ne pa katere druge živali, izhaja iz dejstva, da so v Istri, podobno kot drugje v sredozemskem prostoru, gojili osle kot vprežno oz. tovorno živino, kar je prešlo celo v leposlovno temo (prim. črtico Ivana Cankarja: *Istrski osel*), mitoškega oz. globljega pomena, kot ga v evropski kulturi za osla dokazuje Monika Kropej Telban (2018: 237–252), pa Tomšič oslu ni namenil.

⁸ Kljub pogostosti v zapisanem hrvaškem ljudskem izročilu pa verjetno ravno zaradi težje opredeljivosti npr. nista prešla iz slovstvene folklore v umetno književnost v hrvaškem jeziku, kot se je to zgodilo z vilami in volkodlaki, čeprav naj bi imela močan literarni naboj (Lozica 1995: 12, 13).

⁹ Tudi iz naslova ene od knjig iz zbirke Glasovi, *Mrak eno jutrnja: storje iz Slovenske Istre* (2002), ki jo je s pomočjo Špele Pahor uredila Nada Morato, je v primeru mraka mogoče sklepati na protivno razmerje med dnevom in nočjo.

¹⁰ Na Hrvaškem v Istri in Dalmaciji, ne pojavlja pa se npr. v srbskem okolju, najverjetneje je starega romanskega izvora (prim. Lozica 1995: 13).

¹¹ Tudi v slovenskem delu Istre je bilo znano verovanje, da mrak škodi otroku še zlasti po sončnem zahodu, ko naj bi se, da bi otroke zavarovali pred »mračnino«, zapirala okna (Möderndorfer 1964: 345).

sta potepuha, zanemarjena in opravljata dobra dela.¹² Verovanje v poseben status desetega, devetega ali trinajstega otroka istega spola ni slovenska ali slovanska posebnost, ohranjeno je tudi v izročilu Baltov in Ircev, tak otrok »naj bi bil božanstvo, demonsko bitje ali vrač [...] z desetništvom [pa] so lahko zaznamovani tudi črnošolec, volčji pastir, zeleni Jurij in kresnik« (Kropej 2008: 145). Desetnik in desetnica sta kot Boškin prisiljena v nenehno gibanje, popotovanje od vasi do vasi, enako velja za madžarske taltose in porabske grabancijaše oz. črnošolce, ki so veljali za »potujoče čarovnike« (Mencej 2013: 166, 168, 170).

To, kakšnega vidi Boškina njegov zaveznik, sanjaški veter, ko o tem prepričuje jezikave in posmehljive liste, ki trdijo, da Boškin že ni bogiç, če se pijan plazi po tleh, namesto da bi bil v nebeških višavah, ni povezano z ljudskim verovanjem, temveç je avtorjev domišljjski dodatek, čeprav je po drugi strani kresnik kot sončno božanstvo povezan tudi s svetlobo (Kropej 2008: 75):

Poglejte njegovo srce in boste videli, da v njem živijo sedmere barve. In pogledajte v globine njegovega srca in boste tam zagledali odsev večnega sonca; drobceno sonce sije v srcu Boškinovem. Če le dobro napnete oçi, vam ne more uiti. Bitje pa, ki ima v svojem srcu sonce, in bitje, ki živi s sedmerimi barvami, ni nihçe drug kot bogiç sam. (Tomšič 1991: 21)

Osrednji čarovniški lik oz. štriga v *Óštrigéci* je seveda babura Štafúra, predstavljena kot prototip čaravnice: grda, suha, brezzoba starka z redkimi, počrnlimi in škrbinastimi zobmi, s hreščèchim glasom in smehom ter kremplji namesto nohtov, ki lahko leti, dela toço, povzroça grom, se spremeni v krastaço, moçerada, deklico Albo ali izzivajoço mlado lepotico, s katero se Boškin ljubi. Najbolj natančno je Štafurin videz opisan med plesom v Boškinovih sanjah, malo preden jo uniçi: »Smešno in prav žalostno je bilo videti, kako poskakujejo njene suhe noge, kako ji opletajo okoli pasu in reber posušeni in viseçi ziziçi in kako sršijo okoli njene glave razmršeni lasje, brezzoba usta pa se paçijo v nekakšnem izzivalnem smehljaju.« (Tomšič 1991: 138) Starost in suhost ter splošna neurejenost, ki jih izpostavlja Tomšič, sta najpogostejši oznaki za t. i. vaško čaravnico, realno osebo, ki ji vašçani pripišejo vlogo grešnega kozla v primeru nesreç, bolezni itd., medtem ko je t. i. noçna čaravnica, ki je pogosto nevidna, nejasna ali se pojavlja zgolj kot svetloba, sinonim za nadnaravni fenomen, ko posameznik v bližini vode, križišça itd. zgreši pot ipd. (Mencej 2006: 114). Pri opisu babure Štafúre je pisatelj očitno podlegel stereotipnemu načinu opisovanja čaravnic, kot se je še pred desetletji kazalo v sodobni otroški literaturi, pa tudi ljudskih pravljicah (Schöck 1978: 116–117 v Mencej 2005: 251).

Drugi dve štrigi, ki se pojavita le enkrat, takrat, ko odletita z omamljenim Boškinom na hrvaško stran,¹³ sta Štafurini prijateljici, Škropa in Čunjka ali Ukotiçka. Njun videz

¹² V avtorski pravljici *Vragov dotik* iz Tomšičeve kratkoprozne zbirke *Glavo gor, uha dol: Pravljiçe iz Istre* (1993) Tomšič medbesedilno vplete literarno osebo z imenom iz prve objave *Oštrigeçe v Olivah in soli* in jo poimenuje *desetnik*: »Vsem znani desetnik Marjo jo je enkrat, ko je minilo od vsega že dobro leto, med smehom vprašal: 'Karlina, je vrag, je?' Karlina se je nasmeñnila, mu napolnila kozarec in pritrnila.« (Tomšič 2009: 47).

¹³ Pojav, da so kresniki ponoçi letali okrog, je izpričan že v Keleminovih *Bajkah in pripovedkah slovenskega ljudstva* (1930) (Šmitek 2004: 201).

ni opisan, zajahata ga čez boke in prsi, da se skoraj zaduši: »Potepuh je stokal; tlačila ga je mora. Skušal se je prebuditi, a se ni mogel, kajti ena od čarovnic mu je tiščala na nos zvarek iz omamnih in strupenih rastlin. Skakali sta po njem in ga mučili na mnogo načinov.« (Tomšič 1991: 115) Očitno se v tem primeru podoba čarovnic oz. štrig prekriva z moro, eno bolj prepoznavnih in poznanih bajnih bitij, ki je lahko človeške, živalske ali nadnaravne podobe, človeka pa poškoduje v spanju, kar sicer medicina razlaga kot fiziološko, psihoanaliza pa psihološko pogojeno (Kropej 2008: 301, 302). V slovenskem delu Istre izraz mora ali muora poleg nočne tesnobe in družabne igre z rokami predstavlja tudi bajno bitje ženskega spola z izrazito negativnimi lastnostmi. Mora kot nosilka negativnih sil povzroča škodo predvsem ljudem, najpogosteje novorojenčkom ali majhnim otrokom. Njeno delovanje je omejeno le na noč, na čas, ko ljudje spijo. Pogosto se za njen nočni obisk ugotovi šele zjutraj, po znakih na telesu (modrice, bule ipd.). Morine ključne dejavnosti so sesanje krvi, grizenje ali zbadanje v različne dele telesa, pri čemer je najbolj izpostavljen prsni del ali pete. Če se je tovrstno morino delovanje pogosto ponavljalo, je pri majhnem otroku lahko povzročilo smrt. (Lipovec Čebren 2002: 62–69) Čeprav sta Boškina tlačili pravzaprav coprnici, in ne mora, ki je druga vrsta bajnega bitja, se tudi v *Óstrigéci* potrjuje, da je štriga pogosto nadpomenka za različna druga bajna bitja in pojave (Lipovec Čebren 2002: 69), v tem primeru za tesnoben spanec ali moro. Tudi to, da babura Štafúra hodi deklici Nini pit kri iz prsi in pet, je značilno za moro, ki se nevidna ponoči loti novorojenčkov in majhnih otrok, da se jim zjutraj poznajo krvaveče rane in lahko shirajo do smrti.

To, kar so gledali pred sabo, je bilo brez dvoma delo kakšne babure. Toda nihče ni vedel, katera bi naj bila, in kar je bilo najhuje: ni jim bilo jasno, kako ji preprečiti vstop. Govorilo se je, da prihaja skozi ključavnico ali pa skozi špranje na oknih in vratih. Ženske, ki so privrele gledat čudo nočne more in morije, so vedele povedati marsikaj zanimivega in nenavadnega. Govorile so, da se čarovnica spremeni v zrak in kot veter ali prepilih sikne v hišo, ko pa je notri, se spet spremeni v žensko, ki pa je še vedno nevidna, in pristopi k postelji ter počenja tiste svoje ogabne stvari. Vaščanke so zmajevale z glavami ter govorile, da je hudobo možno ujeti le, če jo zgrabi kak drug čarovnik. Praviloma le tako, kajti če jo zalezuje druga baba, to nič ne velja in se stvar ne odčara. (Tomšič 1991: 101)

V zadnjih dveh povedih navedka je tudi že navodilo za postopek tradicionalne medicine, ki ga je, kot bomo videli v nadaljevanju, večš tudi Boškin, in sicer z zagovorom zoper urok in z metanjem ogorkov v vodo. V nekaterih situacijah Tomšič Boškinove magične besede zagovora zapiše,¹⁴ vedno pa ne.

Boškin se bori s štrigami (čarovnicami), a je tudi sam štrigo oz. štrigon (čarovnik) ali kot spoznanja nizozemskega antropologa Willema de Blécourta povzema Mirjam Mencej

¹⁴ Dodatno razsežnost raziskave bi prineslo primerjanje besedil Boškinovih zagovorov in realnih, na terenu zbranih zagovorov (v preteklosti in danes).

(2006: 37): »[B]eseda 'čarovnica' lahko pomeni tako osebo, ki je osumljena škodovanja drugim, se pravi 'pravo', zlo čarovnico, kot tudi osebo, ki izvaja dejanja proti čarovnicam, se pravi nasprotnico čarovnic«. Sicer pa Tomšičeva uvedba čarovnice kot literarne osebe v evropski književnosti ni novost, lik čarovnice (različno poimenovan) je namreč prepoznavna značilnost popularne evropske književnosti od antike do današnjih dni (Johnston 2014).

In nazadnje – v *Óstrigéci* nastopa še eno istrsko bajno bitje, tj. volkodlak oz. kodlak. V evropski kulturi ima dolgo tradicijo in je med evropskimi narodi zelo razširjen. Ob tem je zanimivo tudi dejstvo, da volkodlak v izročilu slovenske Istre nima klasično likantrop-skih potez (ne spremeni se v volka, dlakavost ni prisotna kot njegov prepoznavni znak itd.), temveč je po značilnostih bližje vampirju, ki se sicer pojavlja na celotnem ozemlju Balkana, kljub temu je ohranjeno poimenovanje kodlak (iz samostalnika volkodlak, ne iz vampirja), saj sta se obe poimenovanji na Balkanu prepletli; v Dalmaciji je imenovan tudi kudlak (Šešo 2016: 44). Med morinim in volkodlakovim delovanjem obstajajo številne podobnosti: njune potencialne žrtve so ogrožene med spanjem ali v stanju polsna, obe bitji sesata svojim žrtvam kri ali jim otežujeta dihanje, jih dušita. Volkodlaki tako kot mori in kot bomo videli pozneje, tudi štrigi ter štrigonu pripisujejo odgovornost za bolezen in smrt, najpogosteje otrokovo. (Lipovec Čebren 2002: 62–69, Šešo 2016: 54) Že v Valvazorjevih časih so volkodlake in vampirje zamenjevali, širile so se srhljive pripovedi o vračanju povampirjenih umrlih, kar je sicer izraz prastarega verovanja in strahu živih pred mrtvimi (Kropej 2008: 288–289) Volkodlak v *Óstrigéci* ima prav take lastnosti, kot jih je zabeležila Uršula Lipovec Čebren (2002: 67–68), in sicer se ne spremeni v volka in dlakavost ni njegov razpoznavni znak. Bolj je podoben vampirju, svoji žrtvi ponoči sesa kri in jo v spanju duši. Podoba Tomšičevega »kodlaka Tulka«, ki zleze iz groba na pokopališču, kamor se je spravil spat Boškin, je res vampirska. S snežno belima dolgima zobema, oblečen v frak in v krsti z belim pregrinjalom ne deluje prav nič tradicionalno istrsko, kvečjemu spominja na filmske upodobitve vampirskega grofa Drakule.

Zemlja se je potem močno razgrnila in iz temne razpoke je prilezlo čudno bitje: ne mrtvak in ne človek. Nekaj sredinskega. Motovilo je bilo oblečeno po modi prejšnjega stoletja ali morda stoletij, kdo bi to uganil v poltemi. Toliko pa je Boškin le videl, da je imela ta prilika na glavi cilinder, oziroma klobuk, ki je bil na moč podoben cilindru. In dolgi ter ostrí škrici so mu štrleli levo ter desno. Oči pa so se žareče in rdeče svetile, tako močno, da ni mogel gledati vanje. Iz čeljusti je molelo dvoje dolgih, snežno belih zob; tudi ta dva čekana sta svetila, kot da bi bila fluorescenčna. [...] Ko so se dovolj približali, so zagledali kodlaka. Ležal je na belem, čistem pregrinjalu in obraz je imel spačen od bolečine. (Tomšič 1991: 41, 47)

Potem ko kodlak Tulko najprej čez streho vrže slamico in ob tem domači pes ne zalaja (to je prepoznavno dejanje vampirja – Kropej 2008: 290), deklici Danjeli izpije kri, nakar se zopet izkaže Boškin kot krsnik. Na pokopališču počaka, da se začne daniti, saj imajo, dokler je noč, še vedno moč volkodlaki in more, ter odide oživit Danjelo in sredi belega dne ubit kodlaka. V oživitvi Danjele in uboju kodlaka se mešajo prvine tradicionalne

medicine oz. ljudskega verovanja in Tomšičevi avtorski, domišljjski elementi: potem ko Boškin namreč izgovori ustrezen zagovor, se hišni zidovi razprejo in Danjelino telo se napije sončnih žarkov. In čeprav ima volkodlak zabita dva ostra akacijeva kola v telo (ne glogova, s katerimi se sicer prebada vampirje – Kropelj 2008: 290, Šešo 2016: 55), kodlak še zmeraj ni mrtev – ubije ga šele to, da Boškin nanj zlije prgišče nekakšne nadnaravne, ne sončne svetlobe.

LJUDSKA MEDICINA IN KRŠČANSKI ELEMENTI

Tudi reprezentacija ljudske oz. tradicionalne medicine je nenadomestljivi del *Óstrigéce*, ki pomembno določa njen istrski pripovedni prostor. Po *Slovenskem etnološkem leksikonu* (Makarovič 2004: 289) je ljudska medicina (etnomedicina, ljudsko zdravilstvo) »preprosto, nestrokovno, ljudem in živalim namenjeno zdravilstvo, ki uporablja naravne in čarovne načine zdravljenja« ter »skupek zdravilnih metod in predstav, kakršne je imel naš človek delno še v pradavnini, ki jih je spolnjeval v dolgi dobi svojega razvoja« (Möderndorfer 1964: 7). Etnologi in medicinski antropologi so ljudsko medicino, značilno za evropski ruralni prostor, definirali pretežno z opozicijo do uradne medicine, kar se »kaže predvsem v drugačnem koncipiranju telesa, zdravja in bolezni, posledično tudi v različnem etiološko-diagnostičnem modelu in klasifikatornem sistemu zdravstvenih motenj ter v drugačni terapevtski praksi« (Lipovec Čebren 2010: 93–94). Druga določnica ljudske medicine je prisotnost magijskih in/ali religiozних elementov, iz česar izhaja tudi posledica, da so v ljudski medicini bolezni in vzroki zanjo pojmovani kot zunanji, personalni in metafizični. To pomeni, da je povzročitelj, ki je lahko človeški ali nečloveški, zunanji (npr. urok); bolnik, ki tako tudi ne prevzame odgovornosti za svoje stanje, je njegova žrtev oz. »je imel naš človek v davni bolezni za delo zlih duhov in se je zato zdravil tudi s preganjanjem zlih duhov z raznimi pripomočki, predvsem z besedo in čarom [...] čarodejna medicina [...] je usedlina davne primitivne dobe, ko je človek še iskal vzroke za obolenje v dejavnosti zlih duhov« (Möderndorfer 1964: 7, 18). »Čaranje ali magijo je človek začel uporabljati že v najstarejših civilizacijah, ko je skušal s pomočjo obredij, zaklinjanj, uročitev ali drugih čarovnih dejanj vplivati na naravo, ljudi, živali in dogajanja okoli sebe.« (Kropelj 2008: 305) Izročilo o čaranju in magičnem zdravljenju na Slovenskem je zelo bogato in raznoliko: »Ena najstarejših oblik zdravljenja in poskusa obvladovanja narave je vraštvo. Vračenje združuje uporabo zeliščnih pripravkov, zagovorov in magije.« (Kropelj 2000: 77) Verbalna magija oz. zagovori, ki so najverjetneje najbogatejši, najbolj raznolik in poetičen izraz magičnega (Pócs 2019: 7) in starodavni in razlikovalni del naše skupne evropske kulture (Pócs 2019: 10), so poseben del magijske prakse, ki se izvaja tako, da se izgovarjajo povedane ali zapisane besede, ki so najpogosteje skrivnostni, skriti del ustne ali zapisane magijske tradicije v vsaki ljudski kulturi, ustni korpus verbalne magije pa je del kolektivnega spomina, ki se na skrivaj prenaša iz roda v rod (Vukelić 2014: 243). Namen zagovora je, da se bolezni oz. hudič ali hudobni duh preseli iz telesa, ki je pojmovano kot prostor, da torej bolezni zamenja življenjski prostor, se umakne (Babič 2019: 266).

Izvajalke tradicionalnih postopkov zdravljenja v Istri so bile povečini starejše ženske (redkeje moški), ki jih ponavadi niso posebej poimenovali (redko so jih imenovali štrige), zdravile so bolezni, ki jih je povzročala uročenost (naredile so proti uroku, gledale so za urok, načinjale 'delale'), in to z najpogostejšim postopkom – metanjem žerjavice oz. ogorkov v vodo (gašenje) (Lipovec Čebren 2010: 116).

Na prvo dejanje tradicionalne medicine v *Óštrigéci*, zdravljenje z zdravilnimi zelišči, ki v slovenski ljudski medicini obsega uporabo več kot petsto rastlin (Möderndorfer 1964: 15), naletimo, ko se Boškin znajde v Maršičevem hlevu in ugotovi, da krava Vijola že poginja. Čeprav ga ljudje očitno že poznajo kot ljudskega zdravilca, niso povsem prepričani o njegovih sposobnostih ali dvomijo zato, ker mogoče ne zaupajo (več) povsem postopkom ljudske medicine: »'Ti, ki si štrigo, ti bi lahko pomagal,' je rekla Pepa kar tako; ni mislila resno.« (Tomšič 1991: 14) Krava začne jesti, kar je znak, da je rešena, potem ko ji Boškin ob izgovarjanju zagovora z zdravilnimi zelišči natre noge in gospodar nič več ne dvomi, da ima Boškin zdraviteljsko moč. Novica o Boškinovem uspehu pri zdravljenju bolne krave se hitro razširi, nanjo se v pogovoru sklicujeta Milja in Danjela, pa tudi Eljo, eden izmed delavcev v Šavronkinem vinogradu: »'Pravijo, da znaš zdraviti in delat čudeže.'« (Tomšič 1991: 23) V resnici se Boškin očitno ne zaveda povsem svojih zdraviteljskih sposobnosti oz. jih ni navajen, saj se med nabiranjem zdravilnih zelišč za ozdravitev krave z njim, ko se kot v transu premika od ene zdravilne rastline do druge, od gozda do puča, dogaja nekaj, česar ne razume. Boškinovo poklicanost za zdravljenje Tomšič motivira z domišljjskim, ne folklornim motivom, da je Boškin videl ognjenega konja. To samo kravi (Boškiniu in drugim pa ne) razloži v kotu hleva stoječi vol: »'Na, zdaj pa te bo ozdravil! Res te bo. Vidim svetlobo okrog njegove glave in srebrno meglico na njegovih prstih. Srečal je ognjenega konja in ta mu je dal nekaj svoje moči.'« (Tomšič 1991: 15) Eksplicitno ni povedano, zakaj je krava bolna oz. uročena. Njen lastnik ne sprejema odgovornosti za njeno bolezen, saj trdi, da nikomur ni storil ničesar hudega, da bi zdaj moral odplačevati dolg s kravino smrtjo. Vdan je v usodo in za kravino bolezen ne išče racionalnega vzroka, temveč dejstvo sprejema kot neizpodbitno, kar je značilno za ljudsko medicino v nasprotju z uradno (Lipovec Čebren 2008: 12). To je natančneje razvidno iz dvogovora z Boškinom, ko o kravi pove: »'Šla bo. Tako je pač. Nekaterim se godi le dobro, drugim slabo.' Boškin je na te besede odgovoril dvoumno: 'No ja, slabo se vrača s slabim, dobro z dobrim.' 'Meni se vedno dobro vrača s slabim. Kaj pa sem komu storil? Vijola bo šla k vragu, to vem.'« (Tomšič 1991: 14)

Jedro tradicionalne medicine je v zunanem vzroku bolezni, bolezen torej nikoli ne nastopi slučajno, pač pa je v njenem ozadju določen namen. Gospodar je pomoč za bolno kravo očitno brezuspešno že iskal, nemara pri uradni veterinarski medicini: »'Je bil zjutraj oni iz Kopra tu in je rekel: Kar zakoljite jo, ne bo preživela.'« (Tomšič 1991: 14) Domnevni veterinar, »oni iz Kopra«, je predstavnik uradne medicine, prihaja iz mesta, je tujec, zato s kmečkim gospodarjem »ne delita istega kulturnega koda in interpretacijskega modela zdravja in bolezni« (Lipovec Čebren 2008: 96) oz. je med zdravnikom (v našem primeru veterinarjem) in ruralnim prebivalcem Istre sociokulturna distanca. To je očitno že iz dejstva, da veterinarja razočarani kmet sploh ne poimenuje konkretno, zadovolji se zgolj z osebnim zaimkom in določilom, od kod prihaja. Da so se Istrani bolj zatekali k ljudski kot uradni medicini, je

očitno tudi v *Óstrigéci*: za nobeno od težav, ki jih odpravi Boškin (razen za kravo), niso vaščani prej poklicali predstavnikov uradne medicine oz. veterine. Tudi ko Boškin pri Urihu ves izčrpan po treh dneh in nočeh tavanja po brezpotjih preleži tri tedne, Urih ne pokliče zdravnika, ampak mu kuha »čaj« in ga maže z »mastjo, za katero je njegova nona trdila, da je božja mast in da pomaga zoper vse težave, tudi zoper smrt samo.« (Tomšič 1991: 83) Ko zaradi opečenosti Boškinovega obraza, ker ga je ožgala ognjena muša, vaščani vseeno tečejo po zdravniku, se Boškin, ko sliši za to, izmuzne iz hiše in odide iz vasi.

Kulturno distanco v razmerju med zdravnikom in bolnikom v Istri so poglobljali družbeno-ekonomski dejavniki (razlike v izobrazbi, družbenem statusu in finančnem položaju), jezikovni dejavniki (odsotnost skupnega jezika komunikacije, ker zdravniki niso razumeli narečja, ruralni prebivalci pa ne znali nobenega od knjižnih jezikov), hierarhija (zdravnik strokovnjak – bolnik laik, ki verjame v »vraževerje«) in ideologija (nacionalistični odnos italijanskih zdravnikov do slovenskega in hrvaškega prebivalstva). Tudi v Istri je najbolj razširjena oblika etiološke razlage nastanka bolezni – urok, ki je lahko zavestno ali celo nezavedno in nenamerno škodovanje, njegova posledica pa niso le zdravstvene težave, temveč je lahko cela vrsta težav od medosebnega nerazumevanja, prometnih nesreč in težav z denarjem (Uršula Lipovec Čebren 2008: 121, 137, 140).

Delavci v Šavronkinem vinogradu želijo Boškina kot štrigona oz. tradicionalnega zdravilca, ki naj bi napovedoval celó prihodnost in poznal vzroke za bolezni, za lastno zabavo preizkusiti. On jim odgovarja pametno, logično in tako na široko, da mu ne morejo dokazati, da si izmišljuje. Boškin namreč ni podoba tipičnega zdravilca, saj je zanemarjen, pogosto pijan potepuh, medtem ko so (bile) ljudske zdravilke običajne vaščanke z urejenim življenjem in (večinoma, vsaj v preteklosti) spoštovane v skupnosti (po terenskih izkušnjah Uršule Lipovec Čebren 2008: 150).

Šavronkine bolečine v križu so Boškino jasne, ne da bi gospodinja o njih spregovorila. Gre za dokazovanje magičnih sposobnosti, saj zdravilec še pred zdravljenčevim opisom težav ve, kaj je narobe, in to zdravljenču tudi povepravi (Lipovec Čebren 2010: 157). Šavronka na začetku sicer vsaj na videz, da ne bi izpadla preveč vraževerna, malo dvomi o Boškinovih sposobnostih, zato ga preračunljivo vpraša, kako se bosta pogodila v primeru, če njene bolečine ne izginejo. Boškin ji predlaga, da ga bo lahko pretepla s kolom. Po drugi strani mu Šavronka zaupa zaradi preteklih pozitivnih izkušenj: »In vedela je, da Boškin ne govori kar tako, kajti on je že bil nekoč pri njih v hiši in je takrat ozdravil Bepíno« (Tomšič 1991: 26), zato ga kasneje, da bi jo odrešil tudi pokojnikovega vračanja, za pomoč prosi še enkrat. Šavronka je bogata, a skopa debela vdova brez otrok in z mogočno hišo, delavce slabo plačuje, izkaže se, da se tudi s pokojnim možem ni razumela, zato jo hodi še po smrti vznemirjat s trkanjem. Da jo boli križ, je nekakšna kolektivna kazen. Boškin jo sicer odreši bolečin, vendar tako, da mora pred svojimi delavci leči na gola tla. Na ta način Boškin kot tisti, ki v funkciji poklicane osebe (zdravilec, krsnik) ureja medsebojne odnose, predstavnikom skupnosti (delavcem) ponudi obliko zadoščenja. To potrujeta ugotovitvi Uršule Lipovec Čebren:

Diagnosticiranje ima izjemno pomembno družbeno funkcijo, ki zdravilcu nudi privilegirani položaj usmerjevalca odnosov v skupnosti. [...] [P]

redstave o telesu imajo v istrski tradicionalni medicini še dodatno, družbeno dimenzijo. Odnosi v družbeni skupnosti se namreč neposredno odlikavajo na fizičnem telesu posameznika, pri čemer se konflikti v medosebnih odnosih simbolno prevedejo v simptome bolezni. Gre za specifično vrsto skladnosti oziroma 'pretočnosti' med makro- in mikrokozmosom, na podlagi katere individualno telo eksistira kot družbeno telo. (Lipovec Čebtron 2010: 156, 133)

Boškin z izgovarjanjem magičnih besed, tj. z zagovorom, ki je »najstarejši slovenski način borbe proti boleznim« (Möderndorfer 1964: 7) in »najbolj arhaičen del zakladnice ljudskomedicinskega znanja« (Zupanič Slavec 2000: 85) kot tradicionalni zdravilec deluje v vseh dejanjih tradicionalne medicine (ozdravi kravo, bolečine v križu, izvin, rane od štriginega in volkodlakovega sesanja krvi, izžene hudobnega duha) in krsnik oz. štrigon v preprečitvi toče. Dopolnjuje ga: z zdravilnimi zelišči in ilovnato oblogo (pri kravi in Jukičevem gležnju), dotikanjem obolelega dela telesa (Šavronkin hrbet premeri s palcem in kazalcem, Jukičevo oteklino pogladi), metanjem žerjavice v vodo (pri deklici Nini, ki ji je štriga pila kri, kar je (bil) najbolj razširjen način razdiranja uroka), s čarnim risom (v prah s palico skicira vas in njive) in z močjo pogleda (deklico Albo gleda v oči, ko izganja iz nje transformirano baburo Štafúro; v sanjah baburo Štafúro prisili, da gola pleše, tako da jo gleda globoko v oči). Da se pri Danjeli razprejo zidovi in nanjo posije sonce in da Boškin na kodlaka zlije prgišče tekoče nevidne svetlobe, sta domišljajska elementa, Tomšičev avtorski dodatek, ki s postopki tradicionalne medicine nista v zvezi.

Boškin za svoje zdravljenje nikoli ne zahteva nikakršnega plačila, še celo vneto iskreno zahvaljevanje, ko se mu Ninina mati Marija vrže k nogam ali ko ga Danjela objame, mu je odveč. Ne odreče se ponujenemu vinu (pri Šavronki), pršutu (pri Milji), fižolovi solati (pri Jakominki) in mleku (pri Momjanki). To je v skladu z ugotovitvijo, da se je plačilo tradicionalnemu zdravilcu izvršilo v sistemu blagovne menjave (Lipovec Čebtron 2008: 120), čeprav Möderndorfer (1964: 9) pravi, da so imeli ljudski zdravilci mogočne domove, torej niso bili revni, in je izročilo, da naj bi zdravilec plačilo prejel, samo če so mu ga ljudje sami ponudili, že v preteklosti utonilo v pozabo.

Na kakšen način pa je v *Óštrigéci* prisotna v Istri prevladujoča krščanska vera in katoliška veroizpoved? Omemba krščanske oz. katoliške cerkve, zvonika in pokopališča je nepogrešljivi element istrskega dogajalnega prostora. Ob odhodu iz gostilne Boškin sliši bítí stolpno uro; ko razdira Štafúrin urok v Črnici, zvonovi zvonijo, ne da bi kdo vlekel za vrvi; Šavronka je plačala tri maše, a jo pokojnik še zmeraj prihaja strašit; Momjanka je na pokopališču videvala procesije mrtvih; Boškin na pokopališču sreča volkodlaka in zagrobne svate. Krščanski elementi so del t. i. apotropijskih sredstev, tj. vzklikov in zagovorov, ki naj bi imeli moč, da premagajo urok ali pred njim ščitijo. Mnogi zagovori s krščanskimi elementi so predelani poganski obrazci, ki so ohranili prvotno obliko in vsebino (Zupanič Slavec 2000: 86).¹⁵ Ob transformaciji Kozlovičevega in Juričevega glasu

¹⁵ Npr. več kot polovica poznanih tipov zagovorov na Madžarskem je na tak ali drugačen način povezana z izvirnimi krščanskimi religioznimi besedili (Pócs 2019: 237).

v belega in črnega psička se Boškin prekriža¹⁶ in zdrdra izmišljeno pesmico – molitvico oz. zagovor, ki naj bi pregnal poganski urok. Ko zagleda ognjenega konja, vzklikne: »'Vsi svetniki kontra štrigeriji! [...] Strmel je proti nebu s široko odprtimi očmi in se križal.« (Tomšič 1991: 11) Proti skušnjavam babure Štafúre in proti njenemu mešanju toče – povzročanje toče je ena najpogostejših obtožb v zgodovini čarovništva (Mencej 2000: 88) – se bori z zagovorom:

'Tri frkade levo, / štiri desno, / baba čótasta, / baba štufasta, / križem kražem križ!' [...] Že je Boškin segel po leseni žlici, da bi zajel, ko mu je dobri duh prišepnil odrešilno besedo. In Boškin je zakričal: 'Sveti križ, iš, iš!' [...] Zamahnil je s palico nad risbo in močno govoril: 'Kar je moje, ni tvoje! / V žerjavici taca kosmata; / iz ognja pepel, iz pepela voda, / iz vode žegen!' (Tomšič 1991: 8, 35, 75)¹⁷

Ko mala Alba zaradi Štafúrine preobrazbe v njeno telo domala ponori, išče njena teta pomoč v katoliški veri: »Momjanka se je križala in na glas molila: 'O vsi svetniki, pomagajte! Jezus, Marija, pomagajte nam, preženite vraga iz nje. O Marija, pomagaj, pomagaj!'« (Tomšič 1991: 54) To, kar počne Boškin z Albo, je eksorcizem, izganjanje hudiča oz. hudobnega duha z močjo pogleda in zagovora:

'Skobca-zlobca! Štafúra-bura! Vija vaja-ven!'¹⁸ je gromozansko divje zakričal in isti hip je začutil v rokah moč. Iztegnil jih je in Alba je kar zaplavala proti njemu, mimo svoje volje, pritegnjena z neznansko silo. Prijel jo je za obe rami, močno jo je stisnil in se ji zagledal globoko v oči. [...] Moč, ki jo je čutil v prstih, je pronicala v Albina ramena, in ogenj, ki mu je sijal iz zenic, je neusmiljeno žgal črni klobčič v dekljini notranjosti. (Tomšič 1991: 55)

Razdiranje uroka je vrsta eksorcizma, kar se opredeljuje kot apotropejski, zaščitni in očiščevalni ritual, ki ima magično naravo (Lipovec Čebtron 2008: 159); mnogi zagovori so nastali ravno na podlagi krščanskih obredov izganjanja zlih duhov (Zupanič Slavec 2000: 86). Poleg tega se tradicionalne zdravilke pogosto identificirajo z duhovnikom, češ da je zdravilkina naloga, da s terapevtskim postopkom, vrsto eksorcizma, iz telesa odstrani zlohotni metafizični element, torej urok. Boškin pomiri oglašanje Miljine vesti, ker je Mariji z Vršiča prevzela fanta, kot bi bil katoliški duhovnik. Kot da bi se mu Milja izpovedala, on pa ji daje odvezo:

¹⁶ Znotraj uradne katoliške vere je »prekrižanje oblika blagoslovitve, ki je v funkciji zaščite in terapevtskega akta odstranitve zlih sil« (Lipovec Čebtron 2008: 158).

¹⁷ Ko se Boškin po strmi poti spušča k reki, se spomni, da se je tam nekje ubila Jukičeva krava Mandola. Tudi do živalske smrti je Boškin spoštljiv in podoben, kot se v katoliški tradiciji, ko se spregovori o pokojniku ali pomisli nanj, doda še misel na njegov mir, ravna tudi Boškin: »Bilo mu je žal zanjo, tudi zdaj. Zato je rekel, ko se je prebijal mimo: 'Naj bo blagega spomina.'« (Tomšič 1991: 155)

¹⁸ Hudiču ali hudemu duhu, ki se je naselil v telo, Boškin s krajevnim prislovom ukazuje, naj iz telesa izstopi (»ven!«), kar je v skladu z ugotovitvijo, da je telo prostor, ki ga mora bolezen (ali hudi duh) zapustiti (Babič 2019: 266).

'Poklekni. Daj mi roko. Ne, levo roko. Tako. Zdaj pa ti povem. In glej me v oči. Povem ti, da si plačala, kar je blo treba plačat. Drugi del daš, ko pride jesen. Takrat te bomo pokopali. Ali ne boj se, zakaj ni bil tvoj greh tako velik, da bi bla pogubljena. Iz ljubezni si kradla, iz ljubezni, zato ti bo odpuščeno.' (Tomšič 1991: 20)

Osrednji del v *Óštrigéci*, povezan s krščanstvom, je prizorišče boja z baburo Štafúro:

Že petnajst let je cerkvice samevala sredi grmovja in nizkih hrastov, okrog in okrog obdana z zapuščenimi travniki in jasami. Povsod se je belilo kraško kamenje; kot koščene kope se je šopirilo: kupi in kupčki belega kamenja.¹⁹ [...] 'Kako prazno in samotno,' je pomislil in si kar ni upal prestopiti praga. Z desnico je potipal kamen, v katerem je bila nekoč žegnana voda.²⁰ Roka se mu je samodejno pomaknila tja. Vendar ni bilo niti kapljice, da bi si omočil blazinice prstov in se pokrižal. Pa je vendar pokleknil in prebežal s prsti čelo, prsi ter obe rameni. (Tomšič 1991: 140, 141)

Boškin v opusteli in izropani cerkvi posedl, potem zasliši žebranje. Ko hoče prestrašen oditi, se spotakne, pade in v cerkvenih klopeh, ki jih prej ni bilo, zagleda ljudi brez glav, ki molijo nečiste priprošnje k svetnikom, ter spozna, da ga je spet v past ujela babura Štafúra. Ko se skozi napol podrt cerkveni strop prikaže odrešilna svetloba, ki uniči brezglavce, se Boškin zave, da mu je na pomoč, da bi dokončno uničil baburo Štafúro, prihitela njegova izvoljenka Vítica; poslednji boj se odvije pred cerkvijo. Izbor cerkve kot dogajalnega prostora za končni obračun z baburo Štafúro, simbolom slabega, zlega in hudega, ni naključen, saj posvečeni prostor krščanske vere kot vere ljubezni poudari zmago dobrega nad zlim oz. ljubezni nad sovraštvom. Čeprav se Boškin v celotni *Óštrigéci* nič ne sprašuje o krščanskem Bogu, njegovem obstoju in veri vanj, katoliško vero prakticira iz navade: prekriža se in spoštljiv je do posvečene zemlje in sakralnih objektov. V razmišljanju o pomenu njegovega življenja, ki ga spodbudijo drobni znaki prisotnosti nekega njegovega skrivnostnega prijatelja in zaščitnika, »Neznanca«, nevidno prisotnega tudi ob Boškinovi smrtni uri, je aluzija na krščanskega Boga oz. Stvarnika:

Psiček, ki ni imel imena (pravzaprav ga je imel, vendar ga ni bilo možno izgovoriti s človeškim glasom), je povedal: 'Poslal me je tvoj prijatelj in zaščitnik in mi naročil, naj te spremim ta del poti, kajti današnji dan in ta ura sta zate zelo nevarna in utegnulo bi se ti zgoditi kaj hudega.' [...] 'Vidiš, kaj bi, če vas ne bi imel! Pa reci, ali ni prijateljstvo zares lepa stvar. Najboljša, najlepša na svetu.' [...] Tisti, ki je poslal belega psička, je neviden stopal zadaj. Brundal si je pesmico, stalno eno in isto, ki pa je bila

¹⁹ Opis se ujema s podružnično cerkvijo Marije Snežne na Gradiščah v župniji Črnotiče tik nad Kraškim robom (v 90. letih 20. st. obnovljena), mimo katere vodi pot iz Istre na Kras.

²⁰ Blagoslovljena voda ima, tako kot akt prekrižanja, funkcijo zaščite pred zlimi silami (Lipovec Čebren 2008: 158).

tako prijetna, da je prevzela Boškina in psička in ju navdala s hvaležnostjo in toplino. [...] Ob tej poti, malo za njim, korak nazaj od tam, kjer se je bil predavnimi leti nenadoma pojavil, je stal nekdo, ki ga je Boško dobro poznal, vendar mu ni vedel ne imena ne izvora. Ko se mu je zdaj, v tej zadnji uri tega njegovega življenja, plazil mraz v trebuh, je napel vse moči, da bi prepoznal to skrivnostno bitje, kajti vedel je, da ga je prav on takrat postavil na pot in mu ukazal: 'Hodi!' (Tomšič 1991: 87, 88, 160)

SKLEP

Prispevek išče odgovore na raziskovalno vprašanje, kaj vse iz folklore je pisatelj Marjan Tomšič medbesedilno uporabil v svojem izvirnem literarnem besedilu, pravljичnem romanu *Óštrigéca* (1991). Tomšič, ki je zbiral in objavil tudi istrsko slovstveno folkloro v knjigi *Noč je moja, dan je tvoj: Istrske štorije* (1989), je z *Óštrigéco* v sodobno slovensko književnost poleg narečnih prvin medbesedilno vnesel še elemente bajeslovja in ljudske medicine, prepletene s krščanstvom. V *Óštrigéci* je prisotnih precej bajeslovnih bitij in likov (mora, orko in mrak, kresnik, volkodlak ter štriga in štrigon), ki postanejo tudi literarne osebe, v literarno besedilo pa so vpleteni še načini ljudske medicine, prepletene s krščanstvom. Že osrednji literarni lik, potepuh Boškin, je krsnik oz. dobri štrigon, ki deluje kot ljudski zdravilec, na svojih popotovanjih pa se srečuje z drugimi bajnimi bitji in bajnimi liki: moro, ki ga v podobi dveh štrig tlači v spanju, orkom in mrakom, ki mu nagajata, ter volkodlakom, katerega pomaga uničiti, in ne nazadnje štrigo baburo Štafúro, ki ga skuša na vse načine onemogočiti v njegovem delovanju. Podoba Boškina kot potepuha, ki se ves čas premika in se trudi delati dobro, aludira na ljudskega desetega brata in Jurčičevega Martinka Spaka iz prvega slovenskega romana *Deseti brat* (1866) – tako kot Boškin, ki ni povsem tipični krsnik, se tudi nezakonski sin Martinek Spak za desetega brata samo izdaja, oba pa se čudežno pojavljata v trenutkih, ko ju druge osebe potrebujejo.

Tomšičev roman je nastal oz. bil objavljen v obdobju, ko sta na literarno prizorišče z romani t. i. pokrajinske fantastike opazno stopila še dva slovenska pisatelja, Vlado Žabot z romani *Stari pil* (1989), *Pastorala* (1994) in *Volčje noči* (1996) ter Feri Lainšček z romanom *Ki jo je megla prinesla* (1993). Z navedenimi literarnimi deli je gotovo mogoče potegniti vzporednice že zaradi njihove umeščenosti v obrobne slovenske pokrajine (Istra, Prekmurje oz. Pomurje) ter poudarjene literarno predelane krščanske ikonografije pri Žabotu, ki se je v kasnejših delih sicer še močneje naslonil na staroslovansko mitologijo,²¹ vendar se Tomšičeva *Óštrigéca* od teh del tudi temeljno razlikuje prav po obsežni prisotnosti bajnih bitij, ki postanejo osrednje literarne osebe in nezamenljivi del fabule.

Prav izbrana bajna bitja in liki, posebej značilni za istrsko ljudsko izročilo, in elementi tradicionalne medicine, poleg drugih značilnosti istrskega literarnega prostora,

²¹ Npr. v delu *Sveta poroka: epska pesnitev po staroslovanskem mitu* (2013). Ne nazadnje je bil prav Žabot pobudnik ustanovitve nagrade za najboljši slovenski roman, ki se po bajnem bitju imenuje kresnik.

kot so dialektizmi in specifična submediteranska narava, oblikujejo podobo *Óštrigéce*, ki bi ji v angleškem prostoru rekli »local color« (Pimple 1998: 387–388) ali po naše regionalna književnost, vendar ne v smislu drugorazredne, manjvredne književnosti, temveč v smislu izstopajočih regionalnih posebnosti, ki v literarnem besedilu ustvarjajo specifičen estetski učinek. Folklorne prvine v Tomšičevem romanu *Óštrigéca* so tudi nezamenljivi regionalni označevalci literarnega prostora, literarnih oseb in družbenih razmerij med njimi. Prisotnost bajnih bitij in bajnih likov ter prvine ljudske medicine ustvarjajo poseben, regionalno obarvan zgodbeni prostor, ki ga napolnjujejo prostorsko določene literarne osebe. Istrski literarni prostor, kot ga je Tomšič v svojem romanu ustvaril z vpeljavo folklornih prvin, v katerih se odseva »zapleteno tradicijsko zaznavanje prostora, ki temelji na odnosu tostranstvo in onstranstvo ter vrsti pravil, ki uravnavajo prehode med tema dvema svetovoma« (Hrobat Virloget 2019: 9), vpliva na dogajanje, delovanje literarnih oseb in njihove značilnosti. Folklorna podstat besedila vpliva na njegov potek, literarne osebe se ravna v skladu z značilnostmi mitoloških bitij oz. likov. Realna slovenska pokrajina, slovenski del Istre, je pisatelju postala temelj za ustvaritev fiktivnega zgodbenega prostora, zato je jasno, da Tomšičev roman *Óštrigéca* ni objektivno folkloristovo terensko poročilo, temveč umetniško besedilo s folklornimi prvini, ki so v vlogi doseganja estetskega učinka, oz. besedilo z novoizgrajenim, literarnim, ne realnim prostorom in družbo.

V zvezi z umeščenostjo Tomšičeve literarne ustvarjalnosti v evropsko oz. širše svetovno literarno tradicijo velja dodati, da je literarna kritika Tomšičev istrski opus, predvsem roman *Óštrigéca*, tudi zaradi folklornih prvin popularno povezovala s t. i. slogom magičnega realizma Južne Amerike, denimo romanom Gabriela Garcie Marqueza *Sto let samote* in romanom Miaguela Angela Asturiasa *Koruzarji* – slednji se je navezoval na ljudsko izročilo Majeve, vendar je literarna veda to povezavo in umeščanje Tomšičeve književnosti v neko drugo nacionalno književnost oz. postkolonialno latinskoameriško literaturo že zgodaj zavrnila (Zupan Sosič 2003: 80).²²

Folkloristična obravnava *Óštrigéce* je pokazala, da je Tomšič odličen poznavalec ljudskega izročila, ki ga zna mojstrsko vplesti v literarno delo. Pri tem si sicer privoščijo tudi avtorske domišljajske dodatke, npr. antropomorfizirano naravo v podobi govorečega vola ali ognjenega konja, kar ne sodi med folklorne prvine (čeprav bi besedna zveza ognjeni konj lahko aludirala tudi na boga Peruna, interpretacija je odvisna od bralca), pri tem pa bralcu prepušča, da sam loči med folkloro in avtorsko domišljijo. Z vpeljavo ljudskega izročila v umetno literaturo potrjuje, da je folklor (sporočena posredno iz pisnega ali neposredno iz ustnega vira) s svojimi žanri, strukturami, stili in okoljem pisateljem in drugim umetnikom na voljo kot bogat kulturni vir (Brown 1998: xxxvi), kar ne nazadnje potrjuje tudi slovenska literarna tradicija oz. mitopoetsko izročilo, ki ima v slovenski književnosti nezamenljivo mesto – denimo medbesedilno naslanjanje na slovensko ljudsko pesem od Prešerna do moderne slovenske poezije, npr. Svetlane Makarovič (Golež Kaučič 2003) ali transformacija ljudske pesmi v prozi socialnega realizma (Tucovič

²² Avtorica spremne besede Eva Vrbnjak (2019: 170) v najnovejši izdaji *Óštrigéce* predlaga nadomestni izraz pravljični realizem.

2009). Tomšič se je, tako kot npr. Prežihov Voranc, ki je zbiral in zapisoval ljudske pesmi in jih uporabil v svoji prozi, izkazal tako kot zbiralec folklorne kakor tudi njen interpret v opusu istrske književnosti. Roman *Óštrigéca* sodi med vrhunski slovenski literarni besedila, istrske folklorne prvine, ki jih je Tomšič vpeljal vanj v estetski funkciji, pa so ustvarile specifičen literarni prostor, dogajanje in literarne osebe ter razmerja med njimi. Raziskava je pokazala, da je besedilo *Óštrigéce* prepleteno z istrsko folkloro, bajnimi bitiji in liki, prvinami tradicionalne medicine ter krščanstvom, ki mu dajejo nezamenljivi, prepoznavni pečat, bralcu pa po eni strani nudijo seznanitev s folklorno tradicijo in po drugi specifičen estetski užitek.

VIRI IN LITERATURA

- Babič, Saša, 2019: Charms and Localities: Location Description in Charms. *Charms and Charming: Studies on Magic in Everyday Life*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, ZRC SAZU (Studia mythologica Slavica - Supplementa 15).
- Beguš, Ana, 2014: Internetne avtorske prakse kot pojavi sekundarne ustnosti. *Primerjalna književnost*, 39/2, 109–118.
- Baskar, Bojan, 2002: Med regionalizacijo in nacionalizacijo. Iznajdba šavrinske identitete. *Dvoumni Mediteran: Študije o regionalnem prekrivanju na vzhodnojadranskem območju*. Koper: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Znanstveno-raziskovalno središče Republike Slovenije (Knjižnica Annales). 179–216.
- Bošković Stulli, Maja, 1975: Hrvatske i slovenske usmene predaje o krsniku kresniku. *Usmena književnost kao umjetnost riječi*. Zagreb: Mladost, 205–227.
- Bošković Stulli, Maja, 2003: On the Track of Kresnik and Benandante. V: Muršič, Rajko; Weber, Irena (ur.), *MESS, Mediterranean Ethnological Summer School Vol. 5* (Zbirka Županičeva knjižnica). Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 13–40.
- Brown, Mary Ellen, 1998: Introduction. V: Brown, Mary Ellen; Rosenberg, Bruce A. (ur.), *Encyclopedia of Folklore and Literature*. Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC-CLIO, xxxi–xli.
- Cergol Bavčar, Ines, 1991: *Istrska tematika v leposlovnih delih Marjana Tomšiča: Diplomski naloga*. Ljubljana: Oddelek za slovanske jezike in književnosti Filozofske fakultete Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani.
- Cergol Bavčar, Ines; Čebren, Jasna, 2001: Slovenska književnost v Istri. *Revija 2000*, 143–144, 215–219.
- Čebren, Jasna, 2012: Utemeljitev priznanj Slavističnega društva Slovenije: Marjan Tomšič. *Zbornik Slavističnega društva Slovenije: Slavistika v regijah – Koper*. Ljubljana: Zveza društev Slavistično društvo Slovenije, 348–349.
- Evans, Timothy, 2005: A Last Defense against the Dark: Folklore, Horror, and the Uses of Tradition in the Works of H. P. Lovecraft. *Journal of Folklore Research* 42/1, 99–135, <https://www.jstor.org/stable/3814792>
- Golež Kaučič, Marjetka, 2003: *Ljudsko in umetno: dva obraza ustvarjalnosti*. Ljubljana: ZRC SAZU.

- Hrobat Virloget, Katja, 2019: *Ko baba dvigne krilo: prostor in čas v folklori Krasa*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Johnston, B., 2014. Witches and wizards in European literature and film. V: Weinstock, J. A. (ur.), *The ashgate encyclopedia of literary and cinematic monsters*. Ashgate Publishing, https://search.credoreference.com/content/entry/ashgtmonster/witches_and_wizards_in_european_literature_and_film/0?institutionId=8671
- Juvan, Marko, 2006. *Literarna veda v rekonstrukciji: uvod v sodobni študij literature*. Ljubljana: Literatura (Zbirka Novi pristopi).
- Krojej, Monika, 2000. Magija in magijsko zdravljenje v pripovednem izročilu in ljudsko zdravilstvo danes. *Etnolog* 10/1: 75–84.
- Krojej, Monika, 2008: *Od Ajda do Zlatoroga: slovenska bajeslovna bitja*. Celovec, Ljubljana in Dunaj: Mohorjeva založba.
- Krojej Telban Monika. The Donkey in the Narrative Culture and Changing Sociohistorical Epistemology. Osel v pripovedni kulturi in spreminjajoči se družbenozgodovinski epistemologiji. *Studia Mythologica Slavica* 21: 237–252, doi:10.3986/sms.v21i0.7075.
- Ledinek Lozej Špela; Rogelja Nataša, 2012: Šavrinka, Šavrini in Šavrinija v etnografiji in literaturi. *Slavistična revija* 60/3. 537–547.
- Lipovec Čebtron, Uršula, 2002: Mitološka bitja v Slovenski Istri. *Brazde s trmuna, glasilo študijskega krožka Beseda Slovenske Istre* 26/6: 62–70.
- Lipovec Čebtron, Uršula, 2008: *Kročere zdravja in bolezni: tradicionalne in komplementarne medicine v Istri*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Županičeva knjižnica).
- Lipovec Čebtron, Uršula, 2010: Štorjice od straha kot sredstvo discipliniranja posameznika v istrski skupnosti. Nelda Štok Vojska, *Štorjice od straha: strašljive prigode iz slovenske Istre*. Marezige: samozaložba, 173–181.
- Lozica, Ivan, 1995: Dva demona: Orko i macić. *Narodna umjetnost* 32/2, 11–63.
- Makarovič, Marija, 2004: Ljudska medicina. *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 289.
- Mencej, Mirjam, 2005: Vaška čarovnica. *Etnolog* 15, 245–280.
- Mencej, Mirjam, 2006: *Coprnice so me nosile: raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Županičeva knjižnica).
- Mencej, Mirjam, 2013: *Sem vso noč lupal v krogu: simbolika krožnega gibanja v evropski tradicijski kulturi*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, ZRC SAZU (Studia mythologica Slavica - Supplementa, 7).
- Mihajlov, Nikolaj, 1996: Fragment slovenskoj mifopoetičeskoj tradicii. Struktura slovesnyh i neslovesnyh tekstov slavjanskoj tradicii. *Koncept dviženija v jazyke i kul'ture*. Moskva: Rossijskaja akademija nauk, institut slavjanovedenija i balkanistiki, 127–141.
- Mikhailov, Nikolai, 1996: Baltico – Slovenica. Alcuni paralleli mitologici. *Res Balticae*, 164–166.
- Mikhailov, Nikolai, 1997a: Eine slowenisch - prussische lexikalisch – mythologische Parallele: kres/kresze. *Slovenski jezik – Slovene Linguistic Studies* 1, 151–159.
- Mikhailov, Nikolai, 1997b: Baltoslovanska mitologija – baltska in slovanska mitologija – slovenska mitologija. Nekaj terminoloških pripomb. *Traditiones* 26, 92.
- Möderndorfer, Vinko, 1964: *Ljudska medicina pri Slovencih/Volksmedizin bei den Slowenen*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

- Myer, M. G., 2006: Folklore. V: Serafin, S; V. G. Myer (ur.), *Continuum encyclopedia of British literature*. Continuum. Credo Reference: <https://search.credoreference.com/content/entry/britlit/folklore/0?institutionId=8671>
- Pimple, Kenneth D, 1998: Local color. V: Brown, Mary Ellen; Rosenberg, Bruce A. (ur.), *Encyclopedia of Folklore and Literature*. Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC-CLIO, 387–388.
- Pócs, Éva, 2019: Preface. *Charms and Charming: Studies on Magic in Everyday Life*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, ZRC SAZU (Studia mythologica Slavica - Supplementa 15).
- Pócs, Éva, 2019: Hungarian Incantations Between Eastern and Western Christianity. *Charms and Charming: Studies on Magic in Everyday Life*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, ZRC SAZU (Studia mythologica Slavica - Supplementa, 15).
- Schöck, Inge, 1978: *Hexenglaube in der Gegenwart: Empirische Untersuchungen in Südwestdeutschland*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Stanonik, Marija, 2004: Bajno bitje. *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 20.
- Sullivan, C. W., 2001: Folklore and Fantastic Literature. *Western Folklore* 60/4, 279–296, <https://www.jstor.org/stable/1500409>
- Šešo, Luka, 2002: O krsniku: od tradicijske pojave u predajama do stvarnog iscjelitelja. *Studia Ethnologica Croatica* 14/15, 23–53.
- Šešo, Luka, 2016: *Živjeti s nadnaravnim bićima: vukodlaci, vile i vještice hrvatskih tradicijskih vjerovanja*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Šmitek, Zmago, 2005: *Mitološko izročilo Slovencev: svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba (Posebne izdaje).
- Šmitek, Zmago, 2012: *Poetika in logika slovenskih mitov: ključi kraljestva*. Ljubljana: Študentska založba (Koda).
- Šmitek, Zmago, 2015: Nočni bojevnik: kmečke herezije in čarovništvo na Slovenskem in v Furlaniji. V: Hrobat Virloget, Katja; Kavrečič, Petra (ur.), *Nesnovna krajina Krasa*. Koper: Založba Univerze na Primorskem.
- Štuhec, Miran, 2012: Tomšičev literarni opus med Šavrinkami in Šandrinkami. *Slavistična revija* 60/4, 723–731.
- Tomšič, Marjan, 1991: *Óstrigéca*. Ljubljana: Založba Mladika.
- Tucovič, Vladka, 2009: *Transformacija ljudskega v umetnih proznih besedilih socialnega realizma*. Magistrsko delo. Nova Gorica: Univerza v Novi Gorici.
- Vrbnjak, Eva, 2019: Odsekati hudiču rep. Marjan Tomšič: *Óstrigéca*. Ljubljana: Mladinska knjiga (Kondor). 165–167.
- Virk, Tomo, 2000: *Strah pred naivnostjo*. Ljubljana: LUD Literatura (Novi pristopi).
- Vukelič, Deniver, 2014: Uvod u klasifikaciju verbalne magije i verbalna magija u zapisanoj usmenoj hrvatskoj tradiciji. *Studia Mythologica Slavica* 17, 243–270.
- Zupan Sosič, Alojzija, 2003: *Zavetje zgodbe: sodobni slovenski roman ob koncu stoletja*. Ljubljana: LUD Literatura (Novi pristopi).
- Zupanič Slavec, Zvonka, 2000: Zagovori – magične korenine medicine. *Etnolog* 10, 85–94.

ELEMENTI FOLCLORISTICI DEL CRISTIANESIMO DAL ROMANZO
ÓŠTRIGÉCA DI MARJAN TOMŠIČ

VLADKA TUCOVIČ STURMAN



Nel contributo vengono presentati in modo interdisciplinare, con l'applicazione della scienza letteraria e dell'analisi folcloristica, le creature mitologiche e gli elementi di medicina popolare e cristianesimo utilizzati nel romanzo sloveno contemporaneo *Óštrigéca* (1991) di Marjan Tomšič (nato il 1939). Il romanzo appartiene all'insieme di opere che trattano il tema dell'Istria, alle quali oltre alla raccolta di brevi prose *Olive in sol* (1983), appartengono anche altri tre raccolti, *Kažuni* (1990), *Glavo gor, uha dol: pravljice iz Istre* (1993) e *Vruja* (1994), nonché due romanzi, *Šavrinke* (1986) e *Zrno od frmentona* (1993). Con queste opere l'autore introduce nella letteratura slovena contemporanea, dal punto di vista intertestuale, elementi linguistici dialettali, mitologici e di medicina popolare, rendendo così i testi interessanti non solo per gli studi letterari, ma anche per quelli sul folclore. Il principale personaggio letterario di *Óštrigéca* è lo scemo del villaggio Boškin, che assomiglia a Tantadruj di Kosmač perché, come quest'ultimo, è sempre in viaggio. Cammina tra i villaggi istriani, vivendo momenti reali e irreali e combatte il male che si cela nella figura della megera Štafúra, che scatena la grandine, beve il sangue ad una neonata, si incarna in una ragazza indomabile e trascina Boškin in un cammino senza meta, notte e giorno. In *Óštrigéca*, numerose creature mitologiche (gli incubi, l'orco e le tenebre, il Kresnik - che secondo la credenza popolare rappresenterebbe il sole la cui forza raggiunge l'apice con il falò - il lupo mannaro, la strega e lo stregone) diventano personaggi letterari, che si intrecciano con numerosi elementi di medicina popolare e cristianesimo. Dal punto di vista della scienza letteraria, il romanzo *Óštrigéca* è stato esaminato diverse volte, ma senza approfondire i motivi folcloristici oppure presentandoli solo in funzione letteraria; il contributo di cui si tratta, invece, pone principalmente l'attenzione ed evidenza di quali elementi si è servito intertestualmente l'autore, attingendo a piene mani dalla tradizione popolare, per trasporli nel testo letterario originale.

Doc. dr. Vladka Tucovič Sturman, Univerza na Primorskem, Pedagoška fakulteta, Cankarjeva ulica 5, in Fakulteta za humanistične študije, Oddelek za slovenistiko, Titov trg 5, 6000 Koper, vladka.tucovic@fhs.upr.si