

S

T U D I A

MYTHOLOGICA

L A V I C A

17 • 2014





ZALOŽBA
Z R C

Uredniški svet / Consiglio di redazione / Advisory Board

Natka Badurina (Università degli Studi di Udine), Nikos Čausidis (Univerzitet Sv. Kiril i Metodi, Skopje), Mare Kõiva (Estonian Institute of Folklore, Tartu), Larisa Fialkova (University of Haifa), Janina Kursite (Univerza v Rigi), Nijolė Laurinkienė (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, Vilnius), Mirjam Mencej (Univerza v Ljubljani), Ljubinko Radenković (SANU, Beograd), Zmagó Šmitek (Univerza v Ljubljani), Svetlana Tolstaja (Institut slavjanovedenija Rossijskoj Akademii Nauk, Moskva), Giorgio Ziffer (Università degli Studi di Udine)

Uredništvo / Redazione / Editorial Board

Monika Kropelj (odgovorna urednica/curatrice/Editor-in-Chief)
ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija/Slovenia
E-mail: monika@zrc-sazu.si

Andrej Pleterski (odgovorni urednik/curatore/Editor-in-Chief)
ZRC SAZU, Inštitut za arheologijo, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija/Slovenia
E-mail: pleterski@zrc-sazu.si

Roberto Dapit
Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere, Italia/Italia
Via Mantica 3, 33100 Udine
E-mail: roberto.dapit@uniud.it

Vlado Nartnik
ZRC SAZU, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija/
Slovenia
E-mail: vlado@zrc-sazu.si

Izdajata / Pubblicato da / Published by

Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti,
Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija
in / e / and
Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere, Udine, Italia

Spletna stran / Sito internet / Website

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

Prispevki so recenzirani. / Gli articoli sono stati recensiti. / The articles are peer-reviewed.

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

Mednarodne ustanove Forum slovanskih kultur 
International Foundation Forum of Slavic Cultures

Studia mythologica Slavica is included in the following databases: Ulrich's International Periodicals Directory; MLA Bibliography; Sachkatalog der Bibliothek - RGK des DAI; IBZ; FRANCIS; HJG (The History Journals Guide); OCLE; INIST; INTUTE: Arts and Humanities UK.

Slika na zadnji strani ovitka / Fotografia sul retro della copertina / Back cover photo:

Žrnovnica pri Splitu, Hrvatska. T. i. Sveti Jure
Žrnovnica vicino a Spalato. Così detto San Giorgio
Žrnovnica next to Split, Croatia. The so called Saint George

Naklada / Tiratura / Imprint: 350

Tisk / Stampato da / Printed by
Tiskarna Cicero Begunje d.o.o.

© ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA

XVII
2014



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



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE
DIPARTIMENTO DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE,
UDINE, ITALIA

LJUBLJANA 2014

Vsebina

Indice

SLOVANSKA MITOLOGIJA – VIRI IN REKONSTRUKCIJE	7
MITOLOGIA SLAVA – FONTI E RICOSTRUZIONI.....	7
Constantine L. Borissoff: Non-Iranian origin of the Eastern-Slavonic god Xŭrsŭ/Xors ...	9
Михайло Филипчук, Галина Соловій: Поховальні пам'ятки слов'янського часу Плісеського археологічного комплексу	37
Jiří Dynda: The Three-Headed One at the Crossroad: A Comparative Study of the Slavic God Triglav	57
Michał Łuczynski: William of Malmesbury's "Fortune" (Gesta Rerum Anglorum II 12) – An Attempt at a New Interpretation.....	83
Константин Рахно: «Земля незнаема» и иранский субстрат «Слова о полку Игореве»	91
Kamil Kajkowski: Znaczenie odciętych głów w obrzędowości pogańskiej wczesnośredniowiecznych Słowian zachodnich	135
Katja Hrobat Virloget: Petroglifi iz Jame v bližini Trnovskega studenca nad Ilirsko Bistrico na Snežniški planoti	155
Tina Kompare: Simbolna krajina na širšem območju zgornje Vipavske doline	173
RAZISKOVALNE METODE IN INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA	189
METODI DI RICERCA E INTERPRETAZIONI DELLA TRADIZIONE POPOLARE	189
Zmago Šmitek: Nočni bojovníki: Kmečke herezije in čarovništvo na Slovenskem in v Furlaniji.....	191
Izar Lunaček: The Good, the Bad and the Outcast. On the Moral Ambivalence of Folk Heroes	207
Anja Mlakar: Krvoločni osvajalci in hudičevi vojaki: »Turki« kot »barbari« v ideoloških diskurzih in slovenski folklori	221
Deniver Vukelić: Uvod u klasifikaciju verbalne magije i verbalna magija u zapisanoj usmenoj hrvatskoj tradiciji.....	243
Barbora Krucká: Odraz interkulturních vzťahů v srbské a rumunské frazeologii.....	271
SODOBNA MITOLOGIJA	285
MITOLOGIA CONTEMPORANEA	285
Simona Klaus: Pravljíčne pošasti in pošastno v oglasih.....	287
Petra Novak: Pedagoška funkcija legend.....	297
RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH	309
RECENSIONI DI LIBRI	309

Contents

SLAVIC MYTHOLOGY – SOURCES AND RECONSTRUCTIONS	7
Constantine L. Borissoff: Non-Iranian origin of the Eastern-Slavonic god Xürsü/Xors ...	9
Mihajlo Filipčuk, Galina Solovij: Burial Monuments of the Slavic Times in the Plisnesk Archeological Complex.....	37
Jiří Dynda: The Three-Headed One at the Crossroad: A Comparative Study of the Slavic God Triglav	57
Michał Łuczyński: William of Malmesbury's "Fortune" (Gesta Rerum Anglorum II 12) – An Attempt at a New Interpretation.....	83
Kostyantyn Rakhno: The Unknown Land and the Iranian Substratum in the Tale of Igor's Campaign	91
Kamil Kajkowski: The Meaning of Severed Heads in Ritualism of Early Medieval Western Slavs	135
Katja Hrobat Virloget: Petroglyphs from the Cave in the vicinity of Trnovno spring above Ilirska Bistrica on the Snežnik plateau	155
Tina Kompare: The symbolic landscape in the wider area of the upper Vipava valley ...	173
RESEARCH METHODS AND INTERPRETATIONS OF FOLK TRADITIONS	189
Zmago Šmitek: Night Warriors: Peasant Heresies and Witchcraft in Slovenia and in Friuli	191
Izar Lunaček: The Good, the Bad and the Outcast. On the Moral Ambivalence of Folk Heroes	207
Anja Mlakar: The Bloodthirsty Conquerors and the Devil's Soldiers: "the Turks" as "Barbarians" in Ideological Discourses and Slovene Folklore	221
Deniver Vukelić: Introduction to the classification of verbal magic and verbal magic in the recorded Croatian oral tradition	243
Barbora Krucká: Reflection of Intercultural Relations in Serbian and Romanian Phraseology.....	271
CONTEMPORARY MYTHOLOGY.....	285
Simona Klaus: Fairy tale monsters and the monstrous in advertising	287
Petra Novak: Educational Function in Tales with Christian Content.....	297
BOOK REVIEWS.....	309

**SLOVANSKA MITOLOGIJA –
VIRI IN REKONSTRUKCIJE**

**MITOLOGIA SLAVA –
FONTI E RICOSTRUZIONI**

**SLAVIC MYTHOLOGY –
SOURCES AND RECONSTRUCTIONS**

Non-Iranian origin of the Eastern-Slavonic god *Xürsü/Xors*^{*}

Constantine L. Borissoff

*The paper examines the traditional explanation of the Eastern-Slavonic deity Xors as an Iranian loan from the Persian xwaršēd/xoršid 'sun' and advances an alternative etymology via the Indo-Aryan root hr̥ṣ-, Indo-European *ǵh̥ers- and its cognates in other Indo-European languages. Based on the linguistic and mythological comparative analysis Xors is interpreted not as an abstract 'solar god' but as a 'sun fertility hero' viewed as the development of the ancient archetype of the 'dying and resurrecting god' comparable in role to Dionysus. The paper closes with a brief outline of some new venues for research following out of the proposed reinterpretation of Xors.*

Keywords: Slavonic mythology, Slavic paganism, Xors, Hors, Vladimir's pantheon, Dionysus, fertility cult

1 Introduction

1.1. 'Iranian origin' theory of theonym 'Xors'

It has become a tradition to begin every account of the Eastern-Slavonic deity *Xors*¹ with the assertions 'one of the most mentioned' and 'one of the most mysterious'. This reflects the specific position of *Xors* in the Eastern Slavonic heathen pantheon. Indeed, in Russian ancient chronicles and religious texts *Xors* is the second most often mentioned heathen deity after *Perun* (Vasil'ev 1998) but we know next to nothing about his religious function despite the plethora of literature on this topic. The aim of this article is not to give yet one more assessment of various views on the nature of this deity² but to open a new perspective by applying methods of comparative linguistic and mythological analysis.

Even for the earliest researchers etymologising *Xors* presented a challenge. Interestingly, some of them (Tatiščev 1768; Glinka 1804; Russov 1824) connected this deity with

^{*} The Author acknowledges the valuable comments by A. A. Beskov, Jan Bičovský, Dilyana Boteva, Brian M. Draper, Nikos Čausidis, Rolandas Kregždys, Monika Kropěj, N. A. Nikolaeva, Vayos Liapis, Charles Prescott, Zmago Šmitek and the anonymous reader of an earlier draft.

¹ Cyrillic is conveyed according to the Scholarly (Scientific) transliteration system in which the Russian Cyrillic 'X' is transliterated as Latin 'X' and not as Latin 'H' but the Bulgarian Cyrillic 'X' is conveyed as 'H'. In most of the old written sources the name appeared in Cyrillic as 'Хѡрсѹ (*Xürsü*)' while the form 'Xorc (*Xors*)' is traditionally used in contemporary Russian literature. In some direct quotes using other transliteration systems it may be conveyed as 'Hors'.

² For the recent assessment of the history of this topic see Vasil'ev (1989; 1998) and Beskov (2008).

Greek *Bacchus* (*Dionysus*). The reason for this comparison of *Xors* with *Bacchus* is not clear but Tatiščev (1768: 16) referred to Maciej Strykowski (ca. 1547–1593): “Strykovskij in b[ook] 4, ch[apter] 4 relates from an ancient chronicler: [...] 4.) Xors is similar to Bacchus³” (1768, 17) which was later echoed in Glinka (1804: 13) as “Kors – the god of drunkenness⁴”. This etymology was also supported by Stepan Russov (1824: 9) though he mistakenly derived *Xors* from the epithet of *Bacchus* ‘corymbifera’ (wearing garlands of ivy-berries).

At first glance, the reference to Maciej Strykowski regarding *Xors* may appear puzzling because nowhere in his description of the pre-Christian religious rites of the Slavs and Balts did Strykowski make a direct comparison of *Xors* with *Bacchus*. He wrote about *Bacchus* only once in his account of Greek deities: “[o]n the isle of Naxos [they venerate] Liberum or Baccus⁵” (1846[1582]: 136) without any connection with *Xors* whom Strykowski only briefly mentioned in this chapter two pages further: “[t]hey [the Poles] praised also the Russian gods namely Piorun, Strib, Mokoss, Chorsum and others⁶” (138). However, on p.142 Strykowski described the Old Prussian deity *Curcho* as “named Gurch who, as they believed, had power over livelihood, bread and people’s food⁷” and thus remotely resembling *Bacchus*. We shall return to *Curcho* later (3.3.2) but at this point it is noteworthy that in the early Russian studies *Xors* was clearly associated with *Bacchus-Dionysus* via the Baltic deity *Curcho*.

One of the first to suggest the Iranian link was P. G. Butkov who in his comments on *Slovo o polku Igoreve* named *Xors* “the Slavonic Phoebus⁸” and pointed out that ‘sun’ in Persian was “xuršit⁹, in Ossetic xur, xor; in Ossetic xorošū, xorsū, xorsu also means dobro, xorošo [kindness, good]¹⁰” (Butkov 1821: 61, cited by Vasil’ev 1998). Similarly, analysing *Slovo Prejs* (1841) also identified *Xors* as a solar god, noting though that “Xors is not just the sun but a mythological personality¹¹” (36). In his view, the phonetic form of this word with the initial *x* was not native to the Russian speech: “[t]he word *Xors* [...] is an alien word; it is borrowed from the Aryan branch of languages¹²” (35). The Iranian origin was also supported by Bodjanskij (1846) who took *Xors* as “an alien word: namely Zendish¹³”. Although Sreznevskij (1846: 49–50) did not name *Xors* as a direct Iranian loan, he too wrote: “[o]ur scholar Prejs rightly compared Xorsū = Xorūsū with the New Persian *Xor* or *Xur* and with the name of the Persian King Koreš = Xoreš also meaning the sun¹⁴”.

³ “Стрыковский в кн. 4 гл. 4 из древнего летописца сказует: [...] 4.) Хорс подобны Бахусу” (here and henceforth old Russian sources are quoted using modern spelling for simplicity; if not indicated otherwise, translations were done by the Author).

⁴ “Корс, бог пьянства”.

⁵ “W Naxos wyspie Liberum albo Baccus”.

⁶ “Chwalili nad to i Ruskie bogi, to jest Pioruna, Striba, Mokossa, Chorsuma i inszych”.

⁷ “Gurch nazwany, który jako oni wierzyli, nad wszelkimi żywiołami, zbożym i pokarmy ludzkimi moc miał.”

⁸ “славянский Феб”.

⁹ Depending on the transliteration convention used this word is spelled *xwaršēd/xvaršēt* (modern Western Persian *xoršid/xuršit*).

¹⁰ “по-персидски хуршит, по-осетински хур, хор; на осетинском же языке хорошъ, хорсъ, хорсу значит еще добро, хорошо”.

¹¹ “Хорс есть не просто солнце, но лицо мифологическое”.

¹² “[с]лово *Хорс* есть чуждое [...]: оно заимствовано из Арийской ветви языков”.

¹³ “Хорс есть слово чужое, именно зендское”.

¹⁴ “Наш ученый Преис справедливо сравнил слово Хорсъ = Хорсъ с Ново-Персидским именем солнца *Хор* или *Хур*, с именем Царя Персидского Кореш = Хореш, означавшим также солнце”.

1.2 Controversy of ‘Iranian origin’ theory

This etymology persisted into the 20th century and remains generally accepted today. Roman Jakobson most clearly expressed its essence as follows: “Xürsü is an obvious borrowing from the Iranian expression for the personified radiant sun (*Xuršid* in Persian)” (1949: 1027). This was later elaborated by Toporov (1989: 26–27) who believed that the name *Xors* was brought to Kiev with the solar cult by soldiers of the Khoresm garrison allegedly stationed there near the time of Vladimir’s reign¹⁵.

Among the recent supporters of the solar nature of *Xors* is Mixail Vasil’ev, however, he was far from taking *Xors* as a straightforward Middle Persian (recent) borrowing but rather as:

*[...] an Iranian god by origin, a Sarmato-Alanian heritage in the Eastern branch of Slavonic, one of cultural reflexes of the deep Slavonic-Iranian interaction in Southern Europe existing for a long time in the first millennium B.C. which resulted in the imperceptible assimilation of Sarmato-Alans*¹⁶. (Vasil’ev 1998).

While explaining *Xors* through *xvaršēd/xoršid* is firmly established among historians, linguists are more cautious about the presumed Iranian origin. In the relevant entry of the authoritative *Russisches Etymologisches Wörterbuch* Max Vasmer had to admit:

*The common derivation from Iran[ian], Avest[an] hvarə xšaētəm, mid.-Pers[ian] xvaršēt, new-Pers[ian] xuršēt “radiant sun” is not free of phonetic difficulties [...]*¹⁷ (Vasmer 1958: 3.265).

Iranian *hva-* cannot explain the short vowel *ɐ* (*ǔ*) in *Xürsü* and the Iranian *š*, being a product of retraction of *s* after *r* due to the ‘RUKI sound law’¹⁸, could not become *s* in Slavonic. According to the same phonetic law, it would be expected to become *x* or, at least, remained as *š* if borrowed after the RUKI law stopped to operate.¹⁹

There are also other, non-linguistic objections to the Iranian origin theory. Having identified *Xors* with the sun, Prejs still made this important observation:

It remains to be mentioned that also the notions connected with the notion of Xors, do not have a root on the Slavonic soil. There is no doubt that the Slavs venerated the sun. However, if we trust the testimony of folk songs, in which antiquity often dwells unconsciously, the sun in Slavonic understanding was

¹⁵ See Valil’ev (1998) for a detailed criticism of this theory.

¹⁶ “богом иранским по происхождению, сармато-аланским наследием у восточной ветви славянства, одной из культурных рефлексий существовавшего в течение длительного времени в I тыс. н. э. глубокого славяно-иранского взаимодействия, симбиоза на юге Восточной Европы, завершившегося нечувствительной ассимиляцией сармато-алан.”

¹⁷ “Die verbreitete Herleitung aus d. Iran., avest. *hvarə xšaētəm*, mpers. *xvaršēt*, npers. *xuršēt* ‘leuchtende Sonne’ ist nicht ohne lautliche Schwierigkeiten [...]”.

¹⁸ Sound change attested in some IE languages (Albanian, Armenian, Baltic, Indo-Aryan, Slavonic) leading to the transition of the ‘original’ *s* to *š* or *š/x* (Slavonic) in positions after *r*, *u*, *k* and *i*. The change works without exceptions in Indo-Aryan (for which thus ‘law’ was originally formulated) but is not consistent in the Baltic languages. In Slavonic languages the change is regular but it only happens in positions with a following vowel where *s* changes to *x*, except for the front vowels *e/i* and the palatal approximant *j* where it becomes *š*.

¹⁹ See more on this in Abaev 1965: 155.

*an entity different from Xors. It appears not as a master, as in "Slovo" but as a mistress.*²⁰ (Prejs 1841: 37).

The word **sŭlnice* 'sun' is neuter in Slavonic and clearly feminine in the related Baltic languages. Also, in many world's mythologies almost every major god was connected with the sun²¹ so defining *Xors* as 'solar god' does not explain much. Moreover, from the context of *Xors* in *Slovo* some historians considered him, not without a reason, a lunar deity (e.g. Maksimovič 1859: fn. 45. pp. 110–111). Another objection was raised by Valil'ev:

*Based on historical facts it is indeed impossible to explain when and under what conditions the Eastern Slavs or their ancestors could borrow from the inhabitants of Iran their cult of the Sun.*²² (Vasil'ev 1998).

Certainly, this could not have happened near the period of Vladimir's reign (980–1015 AD) because by that time Persia had already been converted to Islam. Also, to be borrowed and positioned as the second most important god, the Persian *Xwaršēd/Xoršid* should have been a prominent Iranian deity but in New Persian this word simply means 'sun' without any religious connotation. In Zoroastrianism, the sun and other astral phenomena were indeed deified as 'nature gods' (Boyce, 1979: 6) but *Hvar* 'sun' was only one of many deities. Obviously, the name *Xors* could not have derived directly from *Hvar* (because of the final -s) and also from the Avestan *hvarə xšaētəm* since this expression only became contracted to *xwaršēd/xoršid* in Middle Persian close to the period of the Sassanid dynasty (224–654 AD). By that time the functions of the sun god *Hvar* had already been largely transferred on to *Mithra/Miθra* (Gershevitch, 1959: 35–40) due to the rise of Mithraism in the pre-Sassanid period (Boyce, 1979: 99). The central deity of Mithraism became *Mihr* (mid-Persian form of *Mithra*) which was also used as a synonym of 'sun'. The early Sassanid epoch was marked by the iconoclasm when statues of deities were removed from shrines replaced by sacred fires (ibid, 107). Therefore, by the time the proposed Iranian etymon *xwaršēd/xoršid* appeared, any anthropomorphic images or statues of the sun-god (if they existed) had been destroyed and this word was losing its religious connotation and becoming to mean simply 'sun' as in modern Persian, while the functions of the sun-god *Hvar* were assumed by the reinterpreted *Mithra/Mihr*. It is indeed hard to imagine how the Eastern Slavs could have borrowed *xwaršēd/xoršid* from Persia in this short period not only changing it to *Xürsü/Xors* (such a radical phonetic change is not characteristic of the attested Iranian loans in Slavonic) but also setting him up as one of the principal gods next in significance to the supreme deity *Perun*.

²⁰ "Ещё остаётся упомянуть, что и понятия сопряженные с понятием о Хорсе, не имеют корня на Славянской почве. [...] Нет сомнения, что Славяне чтили солнце. Но если верить свидетельству народных песен, в которых очень нередко древность живет бессознательно, то солнце в понятиях Славян было существом отличным от Хорса. Оно является не господином, как в «Слове», но госпожою."

²¹ E.g. in *Rig Veda* apart from the principal solar god *Sūrya* (light, sky) various aspects of the sun were represented by many deities: *Savitar* (instigator), *Mitra* (antagonist of darkness), *Pūṣan* (vital energy), *Uṣas* (dawn), *Agni* (fire) etc. (Elizarenkova 1993: 14).

²² "Опираясь на факты истории, действительно, невозможно объяснить, где, когда и при каких обстоятельствах восточные славяне или их предки могли бы заимствовать у жителей Ирана их культ Солнца."

1.3 Possibility of ‘non-Iranian’ origin

As we can see, at closer examination the seemingly unquestionable explanation of *Xors* as a loan from Iranian and as ‘solar god’ is a facile solution having serious inherent flaws. Although not being a linguist, the Soviet ethnologist B. A. Rybakov, perhaps intuitively, felt the inconsistency of the Iranian loan theory since he suggested that the name *Xors* might not be a recent direct loan but could descend to the remote times of pra-Slavonic-Aryan contacts in the Eneolithic (Copper Age) period (Rybakov 1987: 440) thus pushing its origin back to at least the third millennium BC.

It is believed that at least from the 8th century BC the vast area along the northern shores of the Black Sea was the domain of Iranian-speaking Scythians. The ethno-linguistic identity of Scythians remains a controversial issue but the prevailing opinion is that they spoke Eastern-Iranian dialects. This implies that they arrived to the Pontic-Caspian steppes from the region of today’s Central Asia. If so, the Scythians represented a back-wave of an earlier eastward Indo-European (I-E) migration (Szemerényi 1980: 5) which probably originated in the Pit-grave (Yamna) culture off the northern shore of the Black Sea at the end of the 3rd – beginning of the 2nd millennia BC (Kuz’mina 2007: 451). Therefore, the language of the bearers of the Pit-Grave culture could be rightfully considered as ‘Proto-Indo-Iranian’. The Indo-Iranian homeland is usually located in the steppes north of the Black and the Caspian seas (Mallory 1989; Kuz’mina 2007) from where they are believed to have migrated to Southern Siberia (Andronovo culture ca. 1800–1400 BC) and then to Iran and Hindustan so, according to Kuz’mina (*ibid.*), the separation of the two branches happened within the Andronovo period.

The alternative and generally more plausible theory was offered by Safronov (1989)²³ who placed the Indo-Iranians deeper in time (ca. 3rd millennium BC) and more westward to the Carpathians as part of the secondary Baden archaeological Proto I-E culture defined by him as the Graeco-Aryan-Thracian complex. Within this theory, the early Yamna culture (ca. 3600 BC) was considered as ancient Indo-Iranian splitting at a later stage into the ancient Indo-Aryans (Kuban-Dnieper chariot culture) and ancient Iranians (the late Yamna culture) around 2500 BC (Safronov 1989; Nikolaeva 2007). Close to the time of the appearance of the bearers of the Catacomb culture (ca. 2800–2200 BC) in Eastern Europe, the ancient Iranians departed eastwards beyond the Volga and then to Central Asia and the territories of modern Iran while the ancient Indo-Aryans crossed into Mesopotamia via the Caucasus and then to India (*p.c.* Nikolaeva 2014).

There is some linguistic evidence that an ethnos directly continuing the ‘proto-Sanskrit’ (non-Iranian) dialects lingered on in the northern Circum-Pontic area until the Sarmatian²⁴ times:

At least in the 1st millennium BC the right-bank Ukraine was already a part (periphery) of the Slavonic linguo-ethnic space. Since the complexity of the ancient ethno-geography of Scythia is now revealing itself more and more insistently and we are arriving to the constation of the actual preservation in its part (parts) along with the Iranian (Scythian) also of the Indo-Aryan (pra-Indian) component or its relics, there arises the rightful question about the re-

²³ See a brief summary of his theory in Nikolaeva (2010).

²⁴ Identified with the Maeotae by Trubačov.

*ality of also Slavo-Indo-Aryan contacts approximately in the Scythian time.*²⁵
(Trubačov 2003: 51).

This theory was not unanimously accepted but even Trubačov's opponents had to admit that such an approach would be justified because there is some linguistic support²⁶ for the possibility of the division of Iranian and Indo-Aryan branches before their eastward migration (Raevskij, 2006, 503–507). The main objection of Raevskij, that it would be problematic for the descendants of Proto-Indo-Aryan dialects to keep their linguistic and cultural identity surrounded by Iranians, is based on a circular logic a priori presuming that all peoples occupying the vast Circum-Pontic area were 'Iranians', so it cannot be taken as a decisive argument. Besides, Trubačov's opponents acknowledged that this did not "exclude, in principle, the possibility of preservation of certain Indo-Aryan relics"²⁷ (Grantovskij & Raevskij, 1980). Of these 'Indo-Aryan (pra-Indian) relics' the sacral lexicon and theonyms would have had a higher chance of being preserved.

The earliest attested form of Indo-Aryan is the language of the Vedas which is commonly referred to as 'Vedic (Sanskrit)'. The Eastern (Iranian) branch of Indo-Aryan was represented by Avestan. Sanskrit and Avestan are largely inter-comprehensible but have some significant differences in phonetics. One of the most obvious features is the change of the original I-E *s*, well preserved in Sanskrit, into *h/x* in Iranian. As the result, words as the Skr. *svar* 'the sun, sunshine, light, lustre; heaven (as a paradise and as the abode of the gods)' became *hvar-*, automatically excluding any chance of explaining the prominent Eastern Slavonic supreme deity *Svarog* as an Iranian loan. Because of the remarkable phono-semantic affinity it would be most natural to connect *Svarog* with the Sanskrit *svarga* 'heaven, the abode of light and of the gods' the only obstacle being the extreme spatial gap excluding any chance of a recent direct contact. However, this problem could be resolved if we hypothesise the existence of the non-Iranian 'Indo-Aryan (pra-Indian) component or its relics' on the linguistic periphery of the Slavonic world.

A detailed review of all aspects of Trubačov's findings is beyond the scope of this article, however, the important implication is that we should not necessarily seek the origin of presumed Iranian loans in Slavonic ('Iranisms' in the Russian linguistic terminology) only in Avestan or middle and late Iranian dialects because some of them may derive from the residual Indo-European (Proto-Indo-Aryan) dialects. If we accept that

²⁵ "Правобережная Украина по крайней мере в I тыс. до нашей эры уже была частью (периферией) праславянского лингвоэтнического пространства. Поскольку сейчас сложность древней этногеографии Скифии вырисовывается все более настойчиво и мы приходим к констатации реального сохранения на части (частях) ее территории наряду с иранским (скифским), индоарийского (праиндийского) ее компонента или его реликтов, встает уместный вопрос о реальности также славяно-индоарийских контактов приблизительно в скифское время."

²⁶ The possibility of separation of Indo-Aryans and Iranians within the Central-Eastern European homeland was particularly supported by Safronov (1989). At the linguistic level this is confirmed by the unexplainable lack of proper 'Iranian' influence on Slavonic: "[t]his absence of Iranian influence on Slavonic is surprising in view of the repeated incursions of Scythian tribes into Europe, and the prolonged occupation by them of extensive territories reaching to the Danube. Clearly at this later period the Slavs must have remained almost completely uninfluenced politically and culturally by the Iranians. On the other hand at a much earlier period (c. 2000 BC) before the primitive Aryans left their European homeland, Indo-Iranian and the prototypes of Baltic and Slavonic must have existed as close neighbours for a considerable period of time. Practically all the contacts which can be found between the two groups are to be referred to this period and this period alone" (Burrow 1955: 22).

²⁷ "в принципе не исключает возможности сохранения отдельных индоарийских языковых реликтов."

the origin of *Svarog*²⁸ could be Proto-Indo-Aryan then it would be justified to assume that the name of the other important deity *Xors* could also come from the same non-Iranian (Proto-Indo-Aryan) source.

2 Non-Iranian Etymology of Xors

2.1 Indo-Aryan parallels

The perception of *Xors* as a solar god of Iranian origin is still prevailing but there have been alternative theories²⁹. For instance, S. P. Obnorskij considered *Xors* as an old borrowing from Ossetic *xorz* meaning ‘good’ and explained the Russian adjective *xorošij* ‘good’ as originally meaning “of Xors, belonging to Xors” (Obnorskij 1929). This etymology found support in Abaev³⁰ (1949: 395–396) but was firmly rejected by Vasmer³¹ (1958: 3.265). Although Toporov did not support Ossetic as the immediate source of either *Xors* or *xoroš*, he too was inclined to see the connection between the two words:

*The only Russian word which has really been connected by researchers with the name of Xors is – xorošij. This link now appears unquestionable [...]. Unquestionable is also the direction of the word formation: Xors → xorošij. It is only the concrete Iranian source of the name Xors that raises doubts.*³² (Toporov 1989: 37).

The last phrase about the lack of a doubtless ‘concrete Iranian source’ is important as a frank admission that neither the Iranian *xwaršēd/xoršid* nor the Ossetic *horz* provide an uncontroversial etymology of *Xors*. The attempt by Vasil’ev (1998) to resolve this problem by suggesting the hypothetical Sarmato-Alanian appellative **xors/*xürs* ‘King Sun’, derived by means of a complicated chain of assumptions, appears equally implausible because of the late origin of the contracted form *xwaršēd/xoršid* and the phonetic difficulties discussed above. However, the obvious connection between *Xors* and *xorošij* could be of key significance if we refute the presumed ‘Iranian’ origin and examine the (non-Iranian) Vedic *hr̥ṣu*³³ ‘glad, happy’.

This link was first mentioned in Gorjaev (1896: 400) but it has not been taken seriously mainly because of the controversial attitude towards any Russian word with an

²⁸ Other religious Slavonic words, commonly taken as ‘Iranisms’ e.g. *rai* ‘paradise’, can equally be explained from Indo-Aryan (cp. Vedic *rai* ‘wealth, riches’). As for the Slavonic *bog* ‘god’, after an in-depth assessment Trubačov (2004: 49–51) concluded that it was not possible to determine with certainty if it was a loan or an ancient inherited word.

²⁹ For a recent comprehensive criticism of the ‘Iranian’ theory see Beskov (2008: 75–124).

³⁰ The extreme ‘Irano-centrism’ of Abaev was noted by Trubačov (1999: 15) who quoted Abaev’s words “[a]nything that cannot be explained from Iranian in most cases is unexplainable” (Abaev 1949: 37).

³¹ “Unwahrscheinlich ist Ableitung von *Xorc* ‘Sonnengott’ [...]”.

³² “Единственное русское слово, которое действительно связывалось исследователями с именем Хорса, – *хороший*. Сама эта связь представляется теперь несомненной [...]. Несомненно и направление словопроизводства: *Xorc* → *хороший*. Сомнения вызывает конкретный иранский источник имени *Хорса*.”

³³ Sanskrit *ṣ* is the exact equivalent of the Russian *š* – both conveying the voiceless retroflex sibilant [ʂ]; Sanskrit *r* is a syllabic alveolar trill, probably, close to the Russian palatalised *r*’ [rʲ]. English translations of Sanskrit words follow Monier-Williams (1963).

initial x^{34} . Since the initial x is considered non-native to Slavonic phonology, there is a tendency to view such words as loans, particularly as ‘Iranisms’ because of the large number of x - and h - initial words in Iranian languages arising from the original $*s$. In reality, Slavonic x only accidentally coincided with Iranian h/x (Trubačov 2003: 51).

Apart from the difficulty with the initial x , Rus. *xoroš-* is a remarkably exact phono-semantic match to *hr̥ṣu*. In the Southern Slavonic languages the Sanskrit syllabic $r̥$ would be expected to correspond to $-ūr-$ and in pleophonic Eastern Slavonic languages to $-oro-$ so $h-r̥-ṣu$ and $x-oro-š$ agree phonetically in every detail. Semantically, while in Russian the cardinal meaning is only ‘good’ in a broad sense (nice, beautiful, pleasant, worthy etc.), the range of meanings of *hr̥ṣ-* is much wider. Its oldest (Vedic) meaning is (1) bristling, erection (esp. of the hair in a thrill of rapture or delight), (2) joy, pleasure, happiness; to be anxious or impatient for’ and also ‘to thrill with rapture, rejoice in the prospect of smth., exult, be glad or pleased’ (also personified as a son of *Dharma*³⁵, (3) erection of the sexual organ, sexual excitement, lustfulness, (4) ardent desire. Thus, *hr̥ṣu* is about a specific kind of joy the nature of which becomes transparent if we consider the cardinal meaning of the respective verb *hr̥ṣ* – *harṣati*: ‘becomes sexually excited; becomes erect or stiff or rigid, bristles (said of the hairs of the body)’. As one can see, *hr̥ṣu* means more than just ‘pleasure’ but specifically an utter carnal joy and pleasure when the hairs of the body bristle.

2.2 Indo-European perspective

Traditionally, *hr̥ṣ* is related to the non-conflicting hypothetical ‘proto-form’ $*ḡhers-$ / $*ḡhers-$ ‘to bristle’ (Watkins, 2000, 30) or $*g^hers-(eh1)-$ (De Vaan, 2008: 289–290). It is believed that $*ḡh/*g^h$ yielded χ (kh) in Greek and Proto-Italic: Greek *chairō* (χαίρω) ‘to be glad’ and Proto-Italic $*xors-ē-$ ‘to be stiff’ leading to Latin *hirsutus* ‘prickly’ and *horrere* ‘to bristle, shudder, look frightful’. According to the same theory³⁶, the reflex of $*ḡh/*g^h$ in Slavonic is z (as in Avestan) and $ž$ in Baltic while in Sanskrit its reflex would be h (as in *hr̥ṣ*). We do not know the timing and the causes of the presumed $*ḡh/*g^h > z$ change in Slavonic and Iranian and $> h$ in Indo-Aryan but there is a possibility that this split was already a feature of different ‘Proto-Indo-Aryan’ dialects. In fact, Trubačov (1999: 239) gave three³⁷ h -initial words in his list of the reconstructed relic Proto-Indo-Aryan vocabulary of which at least one word *harmisia* ‘fortress’ is clearly related to I-E $*ḡher$ ‘enclosure’.

According to De Vaan (2008: 290) “[t]he verb can be old, and so can the derivative in $*-ōs-$ ”. At the late I-E stage the three g -less branches: Proto-Italic, Proto-Greek and Proto-Indo-Aryan probably overlapped in the area between the Balkans, Thracho-Phrygia, Danube and the Carpathians (Safronov 1989: 179–217; Nikolaeva 2007: 9) where the already g -less $*hr(V)s$ could had been taken into the proto-Slavonic and proto-Baltic dialects with certain ancient loan-words.

³⁴ For a recent assessment of various views on this controversial issue see Bičovský (2009).

³⁵ Law or Justice personified.

³⁶ There are many variations of the reconstructed I-E phonetic system but the current ‘mainstream’ consensus is expressed in the recent textbook by Clackson (2007: 37–38).

³⁷ $*harmisia$ ‘fortress’ = Skr. *harmya* ‘large house, palace’; $*hava$ ‘sacrifice, oblation’ = Skr. *hava* ‘oblation, burnt offering, sacrifice’ and $*hingula$ ‘vermilion’ = Skr. *hiṅgula* ‘vermilion’.

Alternatively, it could have escaped the presumed Slavonic $*\hat{g}h/*g^h > z$ change due to various reasons (being an emphatic word, religious term, dialectal word etc.).

Exploring the etymology of *xoroš(ij)* ‘good’ Toporov (1989: 36–37) considered as its possible cognates *xoroxorit’sja* ‘to swagger, to boast (lit. ‘to stick up’ – said of a cock’s comb), *xorzat* ‘to get a swelled head, to boast’ and *xarzit’(sja)* ‘to become excited or angry’. He rightly noted that both words had a common semantic element ‘to grow big, increase in size’ but considered them as a development of Iranian *xvar* ‘sun’ based on a doubtful comparison with the sun rising and getting optically bigger at sunrise/sunset. While such etymology is questionable, these words may indeed be related if we view them in connection with the secondary meaning of *hr̥ṣu* ‘telling lies’ (i.e. boasting) and the nominative form *harṣa* having a wide array of meanings mentioned in 2.1.. In this context Rus. *xoroš-* may be viewed as a relic of the ancient fertility cult³⁸ developing semantically along the line ‘worthy, good’ < ‘fertile’ < ‘sexually potent’ < ‘erect’ < ‘to bristle’. This chain of logical connections may appear far-fetched but De Vaan (2008: 290) proposed the same course of development for the reconstructed I-E etymon $*g^her-i-$: “‘to enjoy’ < ‘to be excited’ < ‘to stick out (?)’” leading to the Greek *chairō* (*χαίρω*) ‘to be glad’, and Sanskrit *harayati* ‘to enjoy’.

It is important to stress that although the theonym *Xors*, Russian *xoroš*, *xorošij* and Sanskrit *hr̥ṣu* may come from the same ancient root, this does not mean that they derive directly from one another. Understanding the primordial semantics of this root may help in explaining the otherwise obscure meaning of *xoroš* as ‘lover’, as well as the mysterious *xorošul* ‘type of round ritual bread’ preserved in some Russian dialects (Dal’ 1909: 1224; Rybakov 1980: 434) and also give us a glimpse into the nature of ‘mysterious’ *Xors*.

2.3 ‘Sun god’ or ‘sun fertility hero’?

To summarise, we may say that the ancient root *hr̥ṣ* belongs to the deepest layer of the archaic lexicon relating to procreation and fertility and, by its association with *Dharma*, it is also linked to the fundamental concept of *rta* ‘fixed or settled order’ which, in its turn, is organically connected with the notions of *kāla* ‘a fixed or right point of time, a space of time, time (in general)³⁹, season’ and *kālacakra* ‘the wheel of time’ taken as the eternal cycle of rebirth and death expressing the Vedic world-view:

[...] the ancient nucleus of the RV [Rigveda] is represented by the myths of the cosmogonic theme and the primary meaning of the whole collection was to serve the ritual connected with the change of the yearly cycle which was understood as the destruction of the universe, its sinking into the chaos and its new resurrection i.e. restoring the cosmic order.⁴⁰ (Elizarenkova 1982: 25).

³⁸ The term ‘fertility’ is taken here in the wider meaning as the ‘eternal cycle of re-birth of nature’ and not just ‘the ability to produce offspring’ or the “basic human need” as in Campo (1994: 162).

³⁹ Cp. Slavonic *kolo* ‘circle, wheel’. Also Ukrainian *koli* ‘when?, at what period of time?’ and Skr. Locative *kale* ‘in a fixed or right point of time, season’.

⁴⁰ “[...] древнее ядро РВ [Риг-Веда] представляет собой гимны космогонической тематики и первоначальное значение всего собрания заключалось в том, чтобы сопровождать ритуал, связанный со сменой годового цикла, понимаемого как разрушение вселенной, погружение ее в хаос и новое ее восстановление, т.е. сотворение космического порядка.”

Importantly for this discussion, as a noun *hr̥ṣu* was also used as a theonym and stood for (1) *Agni* or fire⁴¹, (2) the sun and (3) the moon. In the Hindu tradition *Agni* is the second in importance to the thunder-god *Indra* and this kind of relationship exactly mirrors that of *Perun* and *Xors*. Although *Agni* is mainly a personification of the sacrificial fire (cp. Slavonic **ogni* ‘fire’) he also has clear solar features: he shines like the sun and disperses darkness. Like *Apollo*, *Agni* drives a shiny golden chariot drawn by two ruddy steeds and even the sun is regarded as his form. His animal form is a bull or a horse but he often takes the form of a divine bird: an eagle of the sky. He is a son of Heaven and Earth. As a fire being produced every morning *Agni* is ever young. Notably, one of his many epithets is *dvi-janman* ‘having two births’ (Macdonell 1917: 1–3). Thus the character of *Agni* combines the features of *Helios*, *Eros*, *Ares* and *Dionysus*.

The closely related *harṣa* was also used as an epithet of an *Asura*⁴² and as an appellation of the son of *Krishna*. In the popular Hindu mythology ‘son/daughter of god’ should not be taken literary in terms of conventional genealogy because god’s offspring were often seen as personifications of certain features of the parent deity and its incarnations (Avatars)⁴³. *Krishna* gained a special importance in the post-Rigvedic period but in the earliest texts he was mentioned primarily as the full incarnation of the Rigvedic *Vishnu*. They were so closely interrelated that *Krishna* was sometimes directly identified with *Vishnu* so E. W. Hopkins (1915: 3) occasionally used the joint name *Krishna-Vishnu*⁴⁴. Importantly, in *Mahābhārata*⁴⁵ one of the forms of *Krishna* – *Krishna-Gopala*⁴⁶ was depicted as a “young and amorous shepherd with flowing hair and a flute in his hand” (Monier-Williams 1899: 306). Although indirect, the intricate union of the ‘young and amorous god’, so reminiscent of Cretan young *Zeus*, Greek *Dyonisus* and *Kouros* and being the important part of the ‘Hindu triad’ (*Brahma* – creator, *Vishnu* – preserver and *Shiva* – destroyer), with *harṣa* is significant.

If we accept this new etymological link (putting aside for now the problematic s||š correlation) then instead of an abstract ‘solar god’ or the even more abstract “deity of the solar disc” (Rybakov 1987: 444) *Hr̥ṣu/Xors* would emerge as a typical ‘fertility hero’ or a ‘sun hero’. Of course, a sun hero is related to the sun by decent but, as Eliade noted:

[...] we must be careful not to reduce the sun hero to being simply a physical manifestation of the sun; neither his structure nor his place in myth is confined to merely the phenomena of the sun (dawn, rays, light, twilight, and so on). A sun hero will always present in addition a “dark side”, a connection with the world of the dead, with initiation, fertility and the rest. (Eliade 1958: 159–150).

⁴¹ Possibly, also influenced by the partial homophone *haras* ‘flame, fire’.

⁴² In the Vedic period *Asuras* were believed to be benevolent deities.

⁴³ A good example of the typical god-son relations is the story of *Gādhi* in Mahabharata: “Kuşika [name of a prince] is permeated with *Indra*, and *Gādhi*, son of *Kuşika*, is in reality son of *Indra*; in other words, for the purpose of having a son *Gādhi*, *Indra* becomes incorporate; *Gādhi* is *Indra* on earth” (Hopkins 1915: 3).

⁴⁴ *Kṛṣṇa* - *Viṣṇu*.

⁴⁵ *Mahābhārata* is by far the largest and one of the most important pieces of the Indian Sanskrit literature. It is sometimes referred to as ‘The Great Epic’ by analogy with the Greek epic poems. Although it was composed in the post-Vedic times, it represents the culmination of a lengthy tradition of oral poetry (Brockington 1998). Some of the personages of the Epic can be traced to legends and tales going back to the beginning of the Vedic times (Hopkins 1902: 286).

⁴⁶ Sanskrit *gopāla* ‘cowherd’ may be literally interpreted as ‘protector of cattle’.

Refuting the interpretation of *Xors* as an abstract ‘solar god’ or the ‘personification of the sun’ opens new interesting venues of research. Because of the limited volume of this paper, they can only be briefly outlined. The following text should not be treated as the Author’s endeavour to give bold solutions to various mythological topics, many of which have been debated for decades, but solely as a tentative try to cast an alternative view from a different perspective and, possibly, stimulate a discussion.

3 Outlook

3.1 Archaism of Slavonic language and mythology

In early historical linguistic studies Slavonic was routinely presented as ‘young language’ and a target for borrowing from more ‘ancient’ surrounding languages. Oleg Nikolajevič Trubačov in his book *Ėtnogenez i kul’tuta drevnejšix slavjan* (2003) questioned such widespread presumptions and also the theory of the recent ‘arrival’ of Slavs from a small ‘homeland’. Instead, he postulated the inherent multi-dialectal character of early Slavs spread over a large territory of Central and Eastern Europe with the core in the Middle Danube Region. As to the dating of these dialects Trubačov wrote:

*Currently, there is an objective tendency to deepen the dating of ancient Indo-European dialects. This also applies to Slavonic as one of the Indo-European dialects. However, the question now is not that the history of Slavonic may be measured by the scale of the II to III millenniums B.C. but that we can hardly date the ‘emergence’ or ‘separation’ of pra-Slavonic or pra-Slavonic dialects from Indo-European dialects because of the proper uninterrupted Indo-European origin of Slavonic.*⁴⁷ (Trubačov 2003: 25).

The concept of the “Indo-European archaism of Slavonic Language and culture⁴⁸” (182) and its inherent poly-dialectal nature should equally apply to the Slavonic mythology and pre-Christian religion. Trubačov spoke against simplistic attempts to ‘reconstruct’ the Indo-European religion only as a retrospective projection of the elaborated pantheons of Greece, Rome and ancient Indo-Iran. Such an approach would be particularly unfruitful for establishing the I-E identity of Slavonic heathen deities as it is often impossible to link them clearly to the prominent figures of classical pantheons. He believed that the reason for this was not the scarcity of written sources or some particular ‘forgetfulness’ of Slavs but the difference in the cultural stage. According to Trubačov, it would be “[m]ore natural and logical to presume with pra-Slavs in these cases the reflection of a more archaic stage⁴⁹” (2003: 196). The archaism of Slavonic culture was also noted by E. Gasparini who wrote that “the Slavic society presents

⁴⁷ “В настоящее время отмечается объективная тенденция углубления датировок истории древних индоевропейских диалектов, и это касается славянского как одного из индоевропейских диалектов. Однако вопрос сейчас не в том, что древняя история праславянского может измеряться масштабами II и III тыс. до н.э., а в том, что мы в принципе затрудняемся даже условно датировать “появление” или “выделение” праславянского или праславянских диалектов из индоевропейского именно ввиду собственных непрерывных индоевропейских истоков славянского.”

⁴⁸ “индо-европейский архаизм славянского языка и культуры”

⁴⁹ “[Г]ораздо естественней предположить у праславян в этих случаях отражение архаической стадии”.

itself as the most archaic one to which the ethnological sciences permit to descend in Europe⁵⁰ (1960: 21).

Importantly for the following discussion, Trubačov particularly stressed that for Slavs the characteristic feature was not the worshipping of a set of formal anthropomorphic deities but, mainly, “seasonal rituals similar to those related to the name of a straw doll at seeing-off of spring⁵¹” (2003: 196). Thus, if one has to draw parallels between Slavonic and Greek cults, the comparison should be done with the most archaic layer such as the Minoan religion which similarly “lacked genuinely aesthetic representations of its divinities” (Persson 1942: 8) and was also focused on seasonal fertility rituals. At the centre of these rites were the *Great Goddess* and her mortal but ever resurging male consort resembling the Phrygian *Attis* (Evans 1921: 161–162) and *Dionysus* to whom Farnell referred as “Zeus-Dionysus of Crete” (1896: 612).⁵²

3.2 ‘Dyonisiac complex’ and fertility cult

Although *Dionysus* is commonly known as the ‘god of wine’, this is only one aspect of the nature of this important deity intricately connected with the cult of fertility. The rites associated with his cult “were ecstatic and sensual” (De Rose & Garry 2005: 21) which precisely matches the cardinal meaning of *hṛṣu*. *Dionysus* was also worshipped as the god of trees and vegetation in general (Frazer 1922: 387; Seaford 2006: 22–23) but at the same time he was often imagined in an animal form as a bull or a goat having clear ithyphallic traits:

The Hellenes regarded the bull and the goat as his [Dionysus] frequent embodiments, and in ritual employed the phallos, the human generative organ as the symbol of his productive powers [...]. (Farnell 1909: 97).

These obvious links with fertility and the manhood are in perfect agreement with the semantics of *hṛṣu*. In this context the Latin *hircus* ‘he-goat, buck’ can hardly be a mere coincidence.

The origin of the Dionysian cult is believed to be Thraco-Phrygian (Farnell 1909: 86). Although the solely Thracian origin is now debated (e.g. Archibald 1999: 432), even if it originated elsewhere, the fact that this cult was particularly strong close to the area where Trubačov (2003) placed the core of the proto-Slavonic tribes is highly significant. It is also important that it is in the Balkans where we find the names like *Krestonia* (Κρεστονία) and *Cherso* (Χέρσο)⁵³, Bulgarian place names *Hārsovo*⁵⁴, Romanian city *Hârşova* (*Hîrşova*) and also words like the Greek *châris* (χάρις) ‘beauty, delight’ and Bulg. *haresam* ‘(I) like, love’ – all phonetically and semantically compatible with *harşa*. Not only do these words fall into the semantic field of *hṛṣu/harşa* but they obviously come from non-RUKI dialects since they keep the unchanged *-rs* as in *Xors*. The possible connection of *Hārsovo* and *Xors* has already been proposed by Kalojanov (2000). He gave

⁵⁰ “la società slava si presenta come la più arcaica alla quale le scienze etnologiche permettono a risalire in Europa.”

⁵¹ “сезонные обряды вроде того, который обозначается названием соломенной куклы на проводах весны”.

⁵² See more on the Cretan connection of *Dionysus* in Kerényi & Manheim (1976).

⁵³ Where, incidentally, was located the temple of *Dionysus* (Farnell 1909: 90).

⁵⁴ Хърсово.

an impressive list of Bulgarian place names with the root *hǎrs-* but being constrained by the conventional interpretation of *Xors* as an Iranian solar deity could not convincingly ground his theory of its South-Eastern and Balkan origin.

The obvious similarities between the traits of *Dionysus* and other deities related to the concept (archetype⁵⁵) of the seasonal “decay and revival of vegetation” (Frazer 1922: 393) and the idea of the seasonal cycle of death and re-birth (the dying and resurrecting god) of nature are well known (e.g. Seaford 2006: 23). Among the most prominent figures are Middle-Eastern *Attis*, Egyptian *Osiris* and Greek *Adonis*. Given the archaism of Slavonic culture, relics of this ancient archetype should be reflected in its mythology. Exploring the history of the ‘Dionysiac complex’ Toporov (1984) saw its clear manifestations in the Slavonic folklore and rituals connected with marriage, new-year traditions and seasonal feasts.

3.3 ‘Dionysiac complex’ in Slavonic and Baltic mythology

3.3.1 Thracian *Dionysus* and the Slavs

As mentioned earlier, seasonal rites were central to the religion of the early Slavs. They survive to this day in the form of folk festivals where the main event is the chasing away of winter, welcoming of spring and the start of the new calendar year. Spring festivals are common across Europe but this tradition is especially popular with Slavonic peoples to such an extent that some German scholars believed that it was Slavonic in origin (Frazer 1922: 309). More likely, though, that it continues the extremely ancient base myth⁵⁶ known as *hierós gámos* (ἱερός γάμος) ‘the divine marriage’ which may be traced to the cult of the ‘Great Mother (Goddess)’ taking its beginning in the Palaeolithic times. Central and Eastern Europe was the area of the oldest ‘Great Mother’ figurines bearing explicit fertility connotations. One can see here a continuous tradition stretching back to at least 25–30 Kya., subdued during the Last Glacial Maximum but springing up again in the “Mythological crescent” (a term proposed in Haarmann & Marler 2008) around the 8th millennium BC. In South-Eastern Europe these figurines reappeared in mass in the Cucuteni-Trypillian culture from ca. 5500 BC and the Great Mother had remained the centre of the earliest Thracian, Phrygian and Minoan cults:

In the houses, statuettes have been found that must be interpreted as idols. They are mostly female with strongly stressed sex properties. Male statuettes are phallic. We can infer that the religion of this agricultural population was centred on a fertility cult whose main figure was a Mother Goddess. (Katičić 1976).

It is believed that the main function of ‘Great Mother’ was “the creation and maintenance of the Universe in the form of the constant cycle of rebirth of life”⁵⁷ (Nikolaeva 2010a: 101).

We may assume that traces of this ancient cult should be preserved in the Slavonic mythology and religion, at least due to the geographical closeness. Indeed, the Slavonic New Year festival *koljada* reflects the ‘dionysiac complex’ in all major details:

⁵⁵ The term ‘archetype’ is used here in its usual dictionary meaning ‘original model or type’ and largely corresponding to ‘common ancestral myth’ by Witzel (2012: 48) without the Jungian mentalistic connotation.

⁵⁶ The term ‘base myth’ is used in this article in a general sense and not in the specific understanding promoted by Ivanov & Toporov (1974) as the universal myth of the fight of a divine hero with a serpent-demon.

⁵⁷ “создание и управление Вселенной в форме постоянного возрождения жизни”.

*To die, give birth and be reborn are agrarian concepts of the vegetal and animal life, whence the scenes of coitus, killing and the birth of koljada.*⁵⁸
(Gasparini 1973: 445)

Dionysus is not a Thracian word but the names of *Zamolxis* and *Sabazios*, attested in some Thracian inscriptions, could have been his local appellations (Farnell 1909: 94). These names are, obviously, difficult to connect phonetically with *Xors* yet there may be a link joining the Thracian *Dyonisus* with the Slavs. According to Herodotus, the Thracians worshipped the triad: *Dionysus*, *Ares* and *Artemis*. The latter may be the Greek equivalent of the local goddess *Semele*. Importantly, *Semele* is cognate with one of the I-E words for ‘earth’ well preserved in Slavonic: *zemlja/zemja*. We may thus connect the Thracian *Semele* and Phrigan *Zemélō* (ζεμέλω) ‘Earth-mother’ (Fasmer 1964–1973: 2,93) with the Slavonic archetype of *Mat’-(syr)-Zemlya* ‘Mother-(moist)-Earth’ and Lithuanian *Žemė Pati* ‘Earth Spouse’ or *Žemyna* – the female deity of the earth, harvest and fertility⁵⁹. Since *Dionysus* was believed to be the son of *Artemis/Semele*, she could be an important link bridging the ancient Thracian and Slavonic cults and implying the existence in the Slavonic and Baltic mythology of a fertility deity similar in role to *Dionysus* of Thrace.

3.3.2 Parallels in Baltic mythology

As mentioned earlier, *Xors* could not have derived directly either from the *-rs* RUKI form *harša* or, even less so, from the Persian *xwaršēd/xoršid*. Its original proto-form should have been **h(V)rs-* (*V* stands for ‘vowel’) which would be expected to remain unchanged in the non-RUKI languages but become **h(V)rx* in the *-rx* RUKI languages (Slavonic) and **h(V)rš* in *-rš* RUKI languages (Baltic, Indo-Aryan) if it were inherited directly from I-E, or remain as **h(V)rs* if borrowed from a non-RUKI dialect. Finding the relevant reflexes of the etymon **h(V)rs-* in Slavonic and Baltic among deities similar in role to *Dionysus* would deliver the final blow to the ‘Iranian loan’ theory.

Indeed, we do find in the Baltic area the *-rx* reflex in the name of the Old Prussian god of vegetation *Curcho*⁶⁰. According to some historians (Mone 1822; Grunau and Perlbach 1876), *Curcho* came to the Prussians from the neighbouring Slavonic Mazurians (*-rx/-rš* RUKI language). Phonetically, the development **h(V)rs* > **kh(V)rs*⁶¹ > **k(V)rx* (RUKI law) to the Old Prussian **kurk* would be natural since Old Prussian did not have a phonological *x* (*kh*). The mentioning of the Sorbian deity *Kruh* by Christian (1767: 22) in relation to *Curcho* gives some extra support to the Slavonic origin theory.

The religious function of *Curcho* has been debated (e.g. Pisani 1950; Puhvel 1974; Toporov 1984; Narbutas 1995; Kregždys 2012) but there is a consensus that this deity was related to the sphere of fertility. Interpreting *Curcho* purely as a fertility god was particularly promoted by Rolandas Kregždys (2009; 2012) based on the attested association of *Curcho* with a well-known fertility symbol – the bull. Notably, the bull was also believed to be the embodiment of *Dionysus*. A direct attempt to associate *Curcho* and *Xors* was

⁵⁸ “Morire, partorire e rinascere sono concetti agrari sia della vita vegetale che animale, d’onde le scene di coito, di uccisione e di parto della koljada.”

⁵⁹ See the in-depth research of the Slavonic and Baltic concepts of the *Earth-Mother* in Toporov (2000).

⁶⁰ Also attested as *Curche* and spelled *Kurkas* in modern Lithuanian texts. Old Prussian and Lithuanian do not have a phonological *x* (*kh*) which is usually reproduced as *k* in borrowed words (Sudnik 1972: 61).

⁶¹ Transition of *x* > *k* is not uncommon also in some Russian dialects (Šaul’skij & Knjazev 2005: 13).

done in Hanusch (1842: 226) and it was later developed in Narbutas (1994: 156): “Curcho may be compared with the Kievan god Chors⁶²”. Although this theory was based on some questionable presumptions, for which it was rightly criticised in Kregždys (2009: 261–262), the new etymology proposed here could give this comparison a more sound basis. The characteristic features of *Dyonisus* (seasonal deity, hilarious god of wine) are also easily recognizable in the description of *Curcho* by Franz Mone:

*The image of the Curcho was destroyed after the harvest and re-done annually, he was the protector of all field fruits, food and drink was in his care, he was a cheerful table God.*⁶³ (Mone, 1822, 95).

It is also significant that some researchers (Narbutas, 1995) saw *Curcho* as a relic of the ancient Mother Goddess cult being the son or husband of *Žemyna* whose connection to the Thracian *Semele* and her son *Dyonisus* has already been mentioned.

We may also tentatively bring up the Lithuanian ‘corn spirit’ *Kuršis* personified by a straw figure (Ivanov and Toporov, 1987: 154). Phonetically, *Curcho* could not have given *Kuršis* since it is believed that within the RUKI process both *-rx* and *-rš* forms developed from *-rs* independently. Therefore, we may hypothesise that Prussian *Curcho* and Lithuanian *Kuršis* could be parallel developments of **h(V)rs*⁶⁴: the former coming via Slavonic and the latter being the Baltic form.

3.4 Slavonic ‘sun fertility hero’

3.4.1 *Zeleni Juraj, Jarowit and connection with Thracian Heros*

As for the Slavs, we do not have to look far to find several similar characters in Slavonic popular rites albeit under different names. Closest to the Thracian area is the mythical personage central to Slavonic spring festivals – a young hero known as *Zeleni Juraj* (*Zeleni Jurij*) in the Balkans, *Jarowit* (*Herowit*, *Gerowit*) with the Western Slavs, *Jarylo* with the Eastern Slavs and his Christianised continuation *Jurij/Egorij/Georgij*. At first glance, these names do not appear to be directly related to *Xors* phonetically, however, they all derive from the root *jar-* contained in Rus. *jar*, Bulg. *jara*, Czeck. *jaro*, Pol. & Slovak. *jar* – all meaning ‘spring’ i.e. the beginning of a new yearly cycle. Traditionally, this root is derived from the hypothetical I-E **iero*; **ioro* ‘year; spring’. The same root is in the words *yaryj* ‘fierce, vehement, boisterous, rough’ and Serbian *jara* ‘heat’ both being compatible semantically with the cardinal meaning of *harša*. Importantly, the exact Lithuanian analogue of *jaryj* is *aršus*⁶⁵ ‘fierce’ (cp. also *aršytis* ‘excited’) which effectively bridges the Skr. *hr̥s̥* ‘excited’ and the *h*-less Slav. *jar-* ‘fierce, boisterous’. At a deeper level both roots may be related to the fundamental Vedic radical *ṛ/ār* ‘to move, excite, erect, raise; to put in or upon, place, insert; to deliver up, to give; to praise’ (one of its derivatives is *ārya* ‘praising, one who is praised’).

⁶² “Curcho galima palyginti su Kijevo dievu Chorsu.”

⁶³ “Das Bild des Curcho wurde jährlich nach der Aernte [Ernte] zerbrochen und neu gemacht, er war der Beschützer aller Feldfrüchte, Speise und Trank war in seiner Obhut, er war ein fröhlicher Tischgott.”

⁶⁴ According to Kregždys, *Curcho* and *kuršis* are not related. See his alternative etymology in Kregždys 2012 (131, f.135).

⁶⁵ Lithuanian does not have a native phonological [h] or [x].

The common feature of *Zeleni Juraž*, *Jarowit*, *Jarylo*, *Jurij/Egorij/Georgij* is that they were usually imagined as heroes on a (white) horse⁶⁶ from which we may draw a direct parallel with the images of the ‘Thracian horseman’ – *Heros*. It is important that depictions of the *Heros* often contained ritualistic objects and symbols of fertility: altar, fire, snake, the sacred tree etc. (Toporov 1992) but were also clearly connected with the cult of the dead (Boteva 2011: 100).

The Greek *hērōs* (ἥρωας) ‘hero’ is usually etymologised as ‘protector’ and associated with Latin *seruāre* ‘to safeguard’ (e.g. Partridge 1977: 1417) but Toporov (1992) offered a radically new etymology through the same I-E **iero*; **ioro* ‘year; spring’ thus directly linking *hērōs* with *hōros* (ἥρος) ‘time, season’, Avestan *yar-*, ‘year’, German *Jahre* (id.), Slavonic *jara* ‘spring; vehement, fervent’ and, consequently, with *Jarowit* and *Jarilo*. The name *Xors* could not derive directly from *hērōs* since the final *-s* in the Greek word is morphological (Nom., m., sing.) but it may be otherwise related to *Heros* because certain Thracian inscriptions are interpreted by some scholars in the sense that “where the Thracian Horseman is concerned the meaning of ‘Heros’ is not entirely similar to the Greek word” (Boteva 2011: 86). Dilyana Boteva believed that the name might be connected with Greek *Ērōs* (Ἔρως)⁶⁷ ‘Eros < love, mostly of the sexual passion’ and not with *hērōs* (2002: 819). She quoted from Plato’s *Syposium* an account of *Eros* as a messenger between the worlds of men and gods (idem) and drew direct parallels with the Thracian *Heros*. Commenting on the draft of this paper, Dilyana Boteva noted that her interpretation of *Heros* as a divine messenger “leads in a totally different direction” (p.c. 2013). In fact, the new vision of *Xors/hrṣu* exactly matches the character of *Eros* and is also not in conflict with the parallels with *Dyonisus* who was similar to *Eros* in many ways:

Another peculiar pair of divinities in classical religion is Aphrodite and Eros. I am not at all convinced that Eros is to be considered as the first personification within Greek religion. It is my opinion that he is the direct successor to the young Cretan god, closely related to Adonis and Attis, and that all of them are associated with the great Goddess of Fertility, the Goddess of Love. (Presson 1942: 151).

The role of *Eros*, described in *Syposium* as a messenger, may also be fully applied to Vedic *Agni* one of whose epithets was *hrṣu*:

He [Agni] both takes the offerings of men to the gods and brings the gods to the sacrifice. He is thus characteristically a messenger⁶⁸ (dūtá) appointed by gods and by men to be an ‘oblation bearer’. (Macdonell 1917: 2)

Some researchers believe that *Heros* could be directly linked to the name of the legendary Prince *Rhesos* (Ρῆσος) featured in Thracian epic tales as having a chariot drawn by white horses (Farnell 1909: 100) and the Thracian king *Rhesos* mentioned by Homer (Toporov 1992: 12). In the beginning of a word *P* is pronounced as *hr* so *Rhesos* and *Xors* are compatible phonetically. While the final *-s* is clearly morphological, the medial *-s-* is part of the root.

⁶⁶ See more on this in Ivanov & Toporov (1974: 180–216) and Sokolova (1979: 155–185).

⁶⁷ Of unknown etymology.

⁶⁸ E.g. in Rig Veda verse 1.059.02: “mürdhā divo nābhir agniḥ pṛthivyā athābhavad aratī rodasyoh” [Agni (is) the head of the Sky, the navel of the Earth. He became the messenger of the two worlds].

Importantly, in the legend *Rhesos* was directly compared to *Dionysus*. After his death *Rhesos* was placed in a cavern “of the silver land, half-human, half-divine with clear vision (in the dark), even as a prophet of Dionysos took up his abode in the rocky Pangaeon Mount” (Farnell 1909: 100)⁶⁹. Liapis (2011) highlighted the striking parallels between the characters of *Heros* and *Rhesos* and the obvious links with the Thracian Orphic and Dionysiac cults.

Finally, it is possible that the name of the 12th century Macedonian ruler *Dobromir Hrs* could also be related here as proposed by Čausidis (2003: 236–247). Moreover, *Rhesos* would be in all respects more plausible as the possible source of the Slavonic theonym *Xors* than the controversial Iranian *xwaršēd/xoršid*.

3.4.2 *Kresnik, Vesnik, Kurent and Xors*

Another interesting personage closely connected with *Zeleni Juraj* is the Slovenian *Kresnik* (*Krsnik, Skrstnik*) who is also dubbed “controversial and mysterious” (Šmitek 1998) like *Xors*. The origin of the name and the function of this deity are not clear. There have been attempts to link *Kresnik* with *Xors* but they were lost in the wake of the presumed Iranian origin of *Xors* as a ‘personified sun’. In Russia the first historian to connect, although indirectly, *Xors* and *Kresnik* was Efimenko (1868): who, although mistakenly linking *xort* ‘hound’⁷⁰ with *Xors*, mentioned that *Xors* could be related to the Old Czech *kres* ‘fire’ and O.C.S *kresū* ‘revival, resurrection’. Both words do not have a reliable explanation but the new etymology proposed here may give a fresh impetus to this theory since the meaning of *Xors/Hr̥su* unites the concepts of the personified fire and the sun with the archetype of the ever reviving sun fertility hero. The nature of *Kresnik* combines the distinct features of a ‘young sun hero’⁷¹ attributed to the Eastern Slavonic thunder-god *Perun* by Mikhailov (1996, 1998) but also those typical of the Slavonic spring fertility mythological complex:

*His [Kresnik] belonging to the celestial spheres, certain connection with the weather and atmospheric phenomena (thunder, lightning, storm) and fertility is more than obvious*⁷². (Mikhailov 1996: 137).

Krestnik appears as a hero warrior but also as a benevolent fertility god fused in many ways with the spring deity *Vesnik*: “myths about him [*Vesnik*] are difficult to keep separate from those of *Kresnik*” (Copeland 1931). The story of *Kresnik*’s death is characteristic: on the one hand, it has clear analogies with the ‘dying and resurrecting god’ concept since *Kresnik* does not really die. Like the mythical *Rhesos* “[h]e is only under a spell, and waits in his grave or in a mountain cavern for the hour of his awakening and return to true life” (ibid.). On the other hand, there is a direct link with another Slovene mythical hero *Kurent* personifying a variation of the same general mythologeme: a hero retreating to the realm of death (the moon in this case) and returning again. The new vision of *Xors* as reflecting the ‘Dionysiac complex’ at the core of the Slavonic mythology may help to clarify this ambiguity.

⁶⁹ See more on this and an excellent up-to-date bibliography in Liapis (2009, 2011).

⁷⁰ Slavonic *hort* ‘hound’ is most probably directly related to Skr. *hrt* ‘bringing, carrying, carrying away, seizing’ which is an exact description of the purpose and qualities of a hunting dog.

⁷¹ “Sončni junak Kresnik” in Kelemina (1997[1930]: 11).

⁷² “Более чем очевидно его принадлежность к небесным сферам, определённая связь с погодой и атмосферными явлениями (гром, молния, буря), а также с плодородием.”

3.5 Inherent duality of ‘sun fertility hero’

In the oldest Laurentian Codex (PVL 1377: 25) *Xors* appeared as a doublet *Xürs Daž’bog*⁷³ so Rybakov believed that *Xors* was an “inseparable addition to the image of *Daž’bog-Sun*⁷⁴” (1987: 444). Such duality, which is difficult to explain of a purely solar deity, may become clearer if we look at *Xors* as a sun fertility hero, the inherent duality of whom has already been mentioned, and compare *Xors* with *Dionysus*:

His personality is marked by ambiguities: born twice Dionysos displays divine, human and animal traits. [...] Dionysos has both masculine and feminine traits. Embodying the vitality of life on one hand, he also has marked connection with the dead and afterlife on another. He comes and disappears. (Versnel 2011: 38).

Double-faced representations of *Dionysus* as *Zeus* (as the *Zeus*’s youthful aspect) are among the oldest in Greece (Deedes 1935: 217–218). In his article Deedes gave an interesting image of *Dionysus* on a *lekythos* as two bearded masks hung back-to-back on a pillar. The young face could be taken as the image of *Zeus*-young-hero (*Kouros*) and the old face for *Zeus* as ‘Father of Gods and men’. It is significant that it was Crete where “both the cult of *Dionysus* and that of *Zeus* were celebrated [...] in orgiastic manner” (Deedes 1935: 219) and it was also the place where the cult of the Great Goddess flourished⁷⁵. Importantly, Thracian *Dionysus* and *Ares* were also often perceived as a single deity so Farnell even used in their respect a compound name “*Ares-Dionysus*” (1909: 104).

Dionysus has also been associated with the double axe from early times (Georgoudi 2011: 56). Depictions of *Zeus-Dionysus* as a double faced profile with the double-axe on the reverse became common in the Aegean area from 500 BC. According to Margaret Waites (1923), the double axe was originally a symbol of the great earth-goddess symbolising the union of her male and female elements (Deedes 1935: 211). With the ‘masculinisation’ of the ancient cults this duality could become reinterpreted as the union of *Zeus* and *Dionysus*. This custom of a double-faced *Zeus-Dionysus* spread later to Italy, Sicily, Central Europe and the British Isles although instead of the double axe on the reverse of the coins appeared either a club, representing the life-giving bow of the Tree of Life, or a horse (sometimes a boar) which are well-recognised fertility symbols.

3.5.1 *Xors-Daž’bog* as the Eastern-Slavonic reflection of duality concept

Nikos Čausidis (2000) explored the puzzling dual nature of *Daž’bog* combining both solar and chthonic aspects and proposed the existence of “two *Daž’bogs*: an Eastern-Slavic, Solar *Daž’bog* and the chthonic deity of the South Slavs” (2000, 41) stemming from a ‘common prototype’: “primary male deity” (ibid.). The new interpretation of *Xors-Daž’bog* as a ‘sun fertility hero’ and as a Slavonic analogue of the *Zeus-Dionysus* concept may add clarity to this complicated issue. The parallels with the Iranian triad: ‘primo-

⁷³ “ХЪРСАДАЖЪБ[ОГ]А”.

⁷⁴ “неотъемлимое дополнение к образу Дажьбога-Солнца”.

⁷⁵ Recent genetic studies have revealed a remarkable affinity between the modern inhabitants of the Cretan Lasithi Plateau (the centre of the Great Goddess cult) and the Balkan peoples: “Y-STR-based analyses demonstrated the close affinity that R1a1 chromosomes from the Lasithi Plateau shared with those from the Balkans, but not with those from lowland eastern Crete” (Martinez et al. 2007) so the striking resemblance between the ancient Cretan and Balkan fertility cults may not be accidental.

genitor' Z'rvan = Svarog and his sons Ormazd (Ahura Mazda) = Svarožič and Ahriman = Dažbog drawn by Čausidis appear correct but, in my opinion, there is no need to seek the explanation solely in the presumed Iranian⁷⁶ influence on Slavs as this may be a parallel development of the same ancient base myth. The Indo-Aryan analogue of Xors-Daž'bog could be the Hindu concept of Rudra-Shiva displaying a similar duality:

[...] Rudra-Śiva is both the god of procreation and destruction. He impersonates the generating power worshipped in the liṅga⁷⁷; similarly he reduces to ashes the god of 'desire' or sexual love, Kāma [...]. (Charkavarti 1994: 45).

Another parallel may be drawn with the Prussian Curcho who, being a fertility deity, also has chthonic features (Kredzys 2009: 293–294) and the concept of the 'sun fertility hero' in general.

An even more archaic reflection of the ancient duality concept can be found in the Eastern Slavonic vernal and summer rites where the main heroes Kostroma and Jarilo display a mixture of male and female traits.

3.6 'Sun fertility hero' and archetype of divine trinity

As already mentioned, the Thracians worshipped the trinity: *Dionysus*, *Ares* and *Artemis*. The concept of trinity is pervasive in the Indo-European mythology. Waites sought its origin in the "idea of a division of the divine nature between a god and a goddess who, together with their child, form a natural trinity, glorifying and repeating on their divine plane the life of the human family" (1923: 34). In the process of 'masculinisation' the female goddess was replaced by the sky-god and the two male elements became perceived as twin-gods: "[w]ith the predominance of the Father, we should expect the development of another double type, this time of two like gods" who in the course of time started to be differentiated by age (ibid.: 39). Waites gave a list of examples of such triple groups of gods in the Greek cults showing this gradual development.

Xors-Daž'bog and the supreme deity *Perun* form a triad which is reminiscent of the Thracian triad *Dionysus*, *Ares* and *Artemis* where the dual *Dionysus-Ares* may be paralleled with *Xors-Daž'bog*. The earlier, female dominated concept of the trinity could have been preserved in one of the most common motifs of the traditional 'tripartite' Slavonic embroidery showing the central figure of a woman and two horse riders (Slavonic analogue of *Ashvins/Diousekuri*?) with many details (e.g. rhombi with X-form crosses in place of the horses' genitals and between the woman's legs) having clear fertility connotations.

Such vision of the nature of the concept of trinity may also help to understand the Slovene mythological complex *Kresnik-Vesnik/Kurent*, forming a similar trinity with the mythical *Deva/Vesna*.

In the Baltic mythology the same idea is easily recognisable in the triple deity group: the sky-god *Perkūnas*, the young god of streams and nature *Patrimpos* and the chthonic deity *Patulos* described as an old bearded man (Ivanov and Toporov 1987; Balys 2012).

⁷⁶ Nikos Čausidis did mention the possible existence also of the Indo-Iranian pra-Slavonic substrate sometime between the end of the second and the beginning of the second millenniums BC (2000: 31).

⁷⁷ In Hinduism "the male organ or Phallus (esp. that of Śiva worshipped in the form of a stone or marble column [...])" (Monier-Williams 1963: 901).

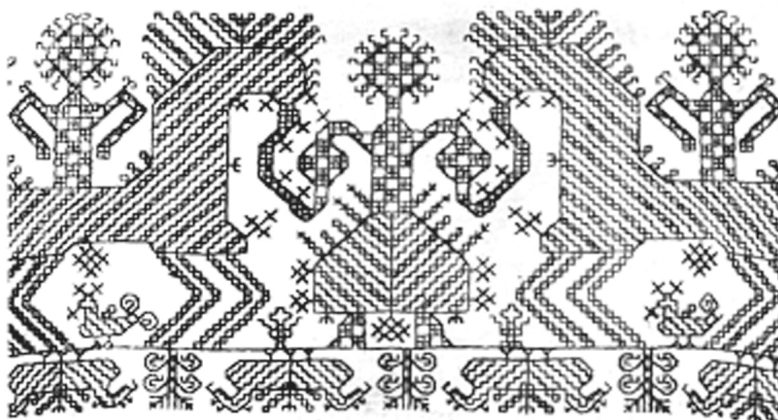


Fig.1: Towel end. 19–20th century. Vonguda village, Archangelsk region, Russia. From the collection of the Russian State Museum (Boguslavskaja 1972: fig. 25. p. 142).

3.6.1 ‘Sun fertility hero’, *Dioscuri* and the horse

The intricate relations between the dual nature of *Dionysus/Xors/Hr̥su* and the concept of ‘Divine Twins’ (*Dioscuri*) could be another promising area of research⁷⁸. This fundamental concept extends beyond the Indo-European mythology (Harris 1913). The West Semitic (Palmyrene) twin-gods ‘*Ar̥šû* and ‘*Az̥zû* appear particularly interesting because of the connection of ‘*Ar̥šû*, strikingly similar phonetically to *Xors*, with the pre-Islamic North Arabian deity *Ruḏâ* “*alias* Orotalt, locally identified with the Nabataean Dushares, under the name Dionysos, worshipped as the child of god, borne by ‘the young girl and virgin’ *alias* Aphrodite – Urania” (Hvidberg-Hansen 2007: 95).

Finally, the well-known association of ‘Divine Twins’ with horses may be reviewed in the light of the proposed etymology *Xors/Hr̥su*. The possible connection of Germanic *hros/horse* with the name of the legendary Anglo-Saxon *Horsa* and the Slavonic *Xors* was first proposed by Faminicyn (1884) but it was rejected out of hand at that time. This theory re-appeared in Chadwick (1946: 86) who dismissed the Iranian origin of *Xors* as “extremely improbable both in itself and also on philological grounds” (1946: 86, f.3). Although Chadwick’s definition of *Xors* as an “exact equivalent of the A[nglo].S[axon]. *hros*, O[lid].N[orse]. *hross*, ‘a horse’” was indeed one of her notorious “facile identifications” (Puhvel 1974: 81) for which she was rightly criticised by Tixomirov (1975), the parallels she drew between *Xors*, the phallic fertility god *Freyr* and the Norse *Völsi blót* ritual⁷⁹ could have been a remarkable insight. Of course, the Slavonic *Xors* is not a Germanic loan as Chadwick imagined and neither the Germanic *horse/hross* directly derives from *Xors*, yet these words may share the same common root⁸⁰ going back to the ancient fertility cult.

⁷⁸ For an in-depth analysis of possible relation of *Xors-Daž’bog* with the ‘*Dioscuri* complex’ see Beskov 2008.

⁷⁹ Sacrifice of the penis of a stallion that appears strikingly similar to the Roman ‘October Horse’ ritual as described in Vanggaard (1997: 89).

⁸⁰ The word ‘horse’ does not have a reliable etymology.

4 Conclusion

The traditional explanation of *Xors* as a late Iranian loan from the Persian *xwaršēd/xoršid* ‘(radiant) sun’, conceived in the early stage of Historical Linguistics, has become an anachronism. It is not viable linguistically and is also a methodological dead-end because defining *Xors* as an abstract generic ‘solar god’ or the ‘god of the solar disc’ does not really explain anything.

Slavonic mythology and pre-Christian religious cults directly continue the Proto-Indo-European and Indo-European traditions so one should view the Slavonic deities not as detached ‘exotic’ entities or endless ‘borrowings’ from surrounding peoples but as local developments of the common ancient base-myths. The new etymology of *Xors* as a relic of the I-E **ǵhers-* and the Proto-Indo-Aryan **hrs-/*hr̥s-*, preserved to this day in toponyms in the Balkan and Circum-Pontic areas and also in numerous cognates in the principal I-E language branches, integrates *Xors-Daž’bog* into the mainstream of the pan-European and Eurasian mythology. It also helps to understand the intricate deep connection of the multitude of seemingly diverse Eurasian cults and myths which may all decent to the same fundamental Palaeolithic archetypes of ‘Great Mother’, ‘Divine Marriage’ and the eternal ‘wheel’ of birth and dying repeated at all levels from plants, animals, humans to the seasonal and cosmic cycles.

References

- Abaev, V[asilij] I[vanovič]. 1949. *Osetinskij jazyk i fol’klor*. Leningrad: Izdatel’stvo Akademii Nauk SSSR.
- Abaev V. I. 1965. *Skifo-evropejskie izoglossy. Na styke Vostoka i Zapada*. Moskva.
- Archibald, Z[ofia] H[alina]. 1999. “Thracian cult – from practice to belief”. *Ancient Greeks West and East* ed. by Gocha R. Tsetskhladze, 427–468. Brill Academic Publishers.
- Balsys, Rimantas. 2012. “Lietuvių ir prūsų dievų atvaizdai rašytinių šaltinių duomenimis”, *Lituanistica* 58. nr. 1. 75–88.
- Beskov, A[ndrej] A[natolevič]. 2008. *Analiz mifologičeskoj sostavljajuejščeė vostočnoslavjanskogo jazyčestva*. PhD thesis, Niežegorodskij gosudarstvennyj pedagogičeskij universitet.
- Bičovský, Jan. 2009. “Initial *x in Slavic Revisited”, *Chatreššar* (Institute of Comparative Linguistics, Charles University, Prague) 1. 23–46.
- Boguslavskaja, I. J. 1972. *Russkaja narodnaja vyšivka*. Moskva: Izdatel’stvo “Iskusstvo”.
- Bodjanskij, O[sip] M[aksimovič]. 1846. “Ob odnom prologe biblioteki Moskovskoj duxovnoj tipografii i toždestve slavjankix božestv Xorsa i Daž’boga”. *Čtenija v imp. Obščestve istorii i drevnostej rossijskix* 1. Otdel I(1). 5–23.
- Boteva, Dilyana. 2002. “The Heros of the Thracian Iconic Narrative: A Data Base Analysis”. *Proceedings of the Eighth International Congress of Thracology. Thrace and the Aegean. September 2000. Vol. II.*, 817–822. Sofia.
- Boteva, D. 2011. “The ‘Thracian Horseman’ reconsidered”, *Early Roman Thrace: New Evidence from Bulgaria* ed. by I. P. Haynes, 84–105. Portsmouth.
- Boyce, Mary. 1979. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge.
- Brockington, John 1998. *The Sanskrit Epics*. Brill Academic Publishers.

- Burrow, Thomas. 1955. *The Sanskrit Language*. Faber & Faber.
- Butkov, P[ëtr] G[rigor'ëvič]. 1821. "Nečto k Slovu o polku Igorja". *Vestnik Evropy* 21. 58–59.
- Campo, A. L. 1994. *Anthropomorphic representations in prehistoric Cyprus: A formal and symbolic analysis of figurines, c.3500–1800 b.c.*. Jonsered: Paul Åström.
- Chadwick, Nora Kershaw. 1946. *The Beginnings of Russian History. An Enquiry into Sources*. Cambridge University Press.
- Chakravarti, Mahadev. 1989. *The Concept of Rudra Shiva Through the Ages*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd.
- Clackson, James. 2007. *Indo-European Linguistics. An Introduction*. Cambridge University Press.
- Copeland, F. S. 1931. "Slovene Folklore". *Folklore* 42. 405–444.
- Čausidis [Chausidis], Nikos. 2000. "Dažbog vo hronikata na Malala i negovite relacii so drugi srednovekovni i folklorni izvori". *Studia Mythologica Slavica* 3. 23–41.
- Čausidis, N. 2003. *Dualistički sliki: bogomilstvoto vo mediumot na slikata*. Skopje: List.
- Dal', V[ladimir] I[vanovič]. 1909. *Tolkovyj slovar' živogo velikoruskago jazyka. Tom IV*. S-Peterburg: Tovariščestvo M. O. Vol'fa.
- De Rose, Peter L. & Jane Garry. 2005. "Death and Departure of the Gods". *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature: A Handbook* ed. by Jane Garry and Hasan El-Shamy, 10–16. New York: M. E. Sharpe, Inc.
- De Vaan, Michael. 2008. *Etymological Dictionary of Latin and other Italic Languages*. Leiden–Boston: Brill.
- Deedes, C. N. 1935. "The Double-Headed God". *Folklore* 46(3). 194–243.
- Efimenko, P[ëtr] S[avvič]. 1868. *O Jarile, jazyčeskom božestve russkix slavjan*. S-Peterburg: Tipografija Majkova.
- Eliade, Mircea. 1958. *Patterns in Comparative Religion*. New York: Sheed & Ward.
- Elizarenkova, T[at'jana] Ja[kovlevna]. 1982. *Grammatika vedijskogo jazyka*. Moskva: "Nauka".
- Elizarenkova, T. Ja. 1993. *Jazyk i stil' vedijskix Riši*. Moskva: "Nauka".
- Evans, Arthur, Sir. 1921. *The palace of Minos: A comparative account of the successive stages of the early Cretan civilization as illustrated by the discoveries at Knossos*. London: Macmillan.
- Faminicy, Al[eksandr] S[ergeevič]. 1884. *Božestva drevnix slavjan*. S. Peterburg: Tipografija Ė. Arngol'da.
- Farnell, Lewis Richard. 1896. *The Cults of the Greek States. Volume II*. Oxford: Clarendon Press.
- Farnell, L. R. 1909. *The Cults of the Greek states. Volume V*. Oxford: Clarendon Press.
- Frazer, James George. 1922. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion (one volume abridged edition)*. New York: The Macmillan Company.
- Gasparini, Evel. 1962. "L'orizzonte culturale del mir". *Ricerche slavistiche* 1960, 10. 3–21.
- Gasparini, E. 1973. *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei protoslavi*. Firenze: Sansoni.
- Georgoudi, Stella. 2011. "Sacrificing to Dionysos: Regular and Particular Rituals". *A Different God?: Dionysos and Ancient Polytheism* ed. by Renate Schlesier, 47–60. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Gershevitch, Ilya. 1959. *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge University Press.

- Gerullis, Georg, *Die altpreussischen Ortsnamen: gesammelt und sprachlich behandelt* (Berlin und Leipzig: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1922).
- Glinka, G[rigorij] A[ndreevič]. 1804. *Drevnjaja religija slavjan*. Mišava: I. F. Štefengagen i Syn.
- Gorjaev, N[ikolaj] V[asil'evič]. 1896. *Sravnitel'nyj ètimologičeskij slovar' russkogo jazyka*. Tiflis: Loris Melik.
- Grantovskij, È[dvin] A[rvidovič]. & D[mitrij] S[ergeevič] Raevskij. 1980. "K voprosu ob «indoarijskom» etnojazykovom èlemente v Severnom Pričernomorè v anticnuju èpoxu". *Simpozium «Antičnaja balkanistika. Ètnogenez narodov Balkan i Severnogo Pričernomor'ja. Lingvistika, istorija, arxeologija. 2–4 dekabnja 1980 g.»*. *Predvaritel'nye materialy, tezisy dokladov*, 14–16. Moskva: Institut slavjanovedenija i balkanistiki AN SSSR.
- Grunau, Simon. 1876. *Simon Grunau's preussische Chronik, im Auftrage des Vereins für die Geschichte der Provinz Preussen herausgegeben von Dr. M. Perlbach [und Dr. P. Wagner]*. Leipzig: Duncker und Humblot.
- Haarmann, Harald Joan Marler. 2008. *Introducing the Mythological Crescent: Ancient Beliefs and Imagery Connecting Eurasia with Anatolia*. Otto Harrassowitz Verlag.
- Hanusch, Ignaz Johann. 1842. *Die Wissenschaft des Slawischen Mythus*. Lemberg, Stanislavów & Tarnow: Verlag von Joh. Millikowsk.
- Harris, James Rendel. 1913. *Boanerges*. Cambridge University Press.
- Hopkins, E[dward] W[ashburn]. 1902. *The Great Epic of India. Its Character and Origin*. Charles Scribner's Sons, New York.
- Hopkins, E. W. 1915. *Epic Mythology*. Strassburg: K. J. Trübner.
- Hvidberg-Hansen, Finn Ove. 2007. *ʿAršū and ʿAzîzū: A Study of the West Semitic "Dioscuri" and the Gods of Dawn and Dusk*. Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabskabernes Selskab.
- Ivanov, V[jačeslav] V[selodovič]. & V[ladimir] N[ikolaevič] Toporov. 1974. *Issledovanija v oblasti slavjanskix drevnostej*. Moskva: "Nauka".
- Ivanov, V. V. & V. N. Toporov. 1987. "Baltijskaja mifologija". *Mify narodov mira, tom 1*, 153–159. Moskva: Sovetskaja Ènciklopedija.
- Jakobson, Roman. 1985. *Selected writings, Vol. 4. Contribution to Comparative Mythology. Studies in Linguistics and Philology, 1972–1982*. Berlin–New York–Amsterdam: Mouton.
- Katičić, Radoslav. 1976. *Ancient Languages of the Balkans. Part one*. The Hague–Paris: Mouton.
- Kalojanov, A[nčo]. 2000. "Nazvanijata na etnografskata grupa hārcoi i kulta kām bog Hārš". *Arnaudov Sbornik*, 47–51. Leni. An.
- Kelemina, Jakob. 1977[1930]. Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom. Bilje: Humar.
- Kerényi, K. & R. Manheim. 1976. "The Cretan Core of the Dyonisos Myth". *Dyonisos: Archetypal Image of Indestructible Life*, 52–67. Routledge & Kegan Paul.
- Kregždys, Rolandas. 2009. "Pruss. Curche: ètimologija teonima, funkcii božestva; problematika ustanovlenija kul'tovyx sootvetstvij na počve obrjadovoj tradicii vostočno-baltijskix, slavjanskix i drugix indoevropskix narodov", *Studia Mythologica Slavica* 12. 249–320.

- Kregždys, R. 2012. *Baltų mitologemų etimologijos žodynas*. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas.
- Kuz'mina, E[lena] E[fimovna]. 2007. *The Origin of the Indo-Iranians*. Leiden, the Netherlands; Boston: Brill.
- Liapis, Vayos. 2009. "Rhesus Revisited: The Case for a Fourth-Century Macedonian Context". *Journal of Hellenic Studies* 129. 71–88.
- Liapis, V. 2011. "The Thracian Cult of Rhesus and the Heros Equitans". *Kernos* 24.95–104.
- Mallory, James Patrick. 1989. *In Search of the Indo-Europeans*. London: Thames and Hudson Ltd.
- Macdonell, Arthur Anthony. 1917. *A Vedic Reader for Students*. Oxford: Clarendon Press.
- Maksimovič, M. A. 1859. "Pesn' o polku Igoreve, pereložennaja na ukrainskoe narečie" *Ukrainec. Kn. 1*, Moskva.
- Mann, S. E. 1958. "Initial X/Š in the Slavonic Languages". *The Slavonic and East European Review* 37:88. 131–140.
- Martinez, L., P. A. Underhill, L. A. Zhivotovsky, T. Gayden, N. K. Moschonas, C.-E. T. Chow, S. Conti, E. Mamolini, L. L. Cavalli-Sforza & R. J. Herrera. 2007. "Paleolithic Y-haplogroup heritage predominates in a Cretan highland plateau". *European Journal of Human Genetics* 15. 485–449.
- Mikhailov, N. A. 1996. "Fragment slovenskoj mifoëpičeskoj tradicii" in *Koncept dviženija v jazyke i Kul'ture, 1927–1941* Moskva: Izdatel'stvo «Indrik».
- Mikhailov, Nikolai. 1998. "Kr(e)snik, der Slowenischen version des urslawischen Hauptmythos". *Baltische und slawische Mythologie*, 111–137. Madrid: ACTAS Editorias.
- Mone, Franz Joseph. 1822. "Geschichte des Heidenthums im nördlichen Europa. Erster Theil: Die Religionen der finnischen, slawischen und skandinavischen Völker", *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. Volume 5 ed. by Creuzer, Georg Friedrich. Leipzig und Darmstadt: Heyer und Leske.
- Monier-Williams, Sir Monier. 1963. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages. 1899 Edition (revised)*. Clarendon Press.
- Narbutas, Ignas. 1994. "Curcho ir ožio vaidmenys prūsų religinėje sąrangoje", *Prūsijos kultūra* ed. by Algirdas Gaižutis, 149–166. Vilnius: Academia.
- Narbutas, I. 1995. "Prūsų dievas Kurka", *Lietuvos kultūros tyrinėjimai, 1*, ed. by Stasys Juškevičius, 140–159. Vilnius: Valstybinis leidybos centras.
- Nikolaeva N[adežda] A[lekseevna]. 2007. "Indo-arii na Severnom Kavkaze (III tys.)". *Vestnik Moskovskogo oblastnogo gosudarstvennogo universiteta* 2007, 1.3–26.
- Nikolaeva, N. A. 2010. "O koncepcii četyrëx prarodin indoevropeicev V.A. Safronova" in *Indoevropejskaja istorija v svete novyx issledovanij. Sbornik konferencii pamjati profesora V.A. Safronova*, 50–72. Moskva.
- Nikolaeva, N. A. 2010a. "O kul'te Velikoj bogini v religii indoirancev po dannym arxeologii", *Vestnik Moskovskogo oblastnogo gosudarstvennogo universiteta* 2010, 1. 98–106.
- Obnorskij, S[ergej] P[etrovič]. 1929. "Prilagatel'noe xorošij i ego proizvodnye v russkom jazyke". *Jazyk i literatura* 3. 241–258. Leningrad: RANION.
- Partridge, Eric. 1977. *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*. London & New York: Routledge.
- Persson, A[xel] W[aldemar]. 1942. *The religion of Greece in prehistoric times*. Vol. 17 of *Sather Classical Lectures*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

- Pisani, Vittorio. 1950. *Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell'Europa precristiana*. Milano: Istituto editoriale Galileo.
- Pizani, V. [Vittorio Pisani]. 1966. "K indioevropskoj problemme". *Voprosy jazykoznanija* 4.3–21. (Translated from Italian by T. B. Anisov.)
- Prejs, P[ëtr] I[vanovič]. 1841. "Donesenie P. Prejsa g. ministru narodnogo prosvješčenija iz Pragi ot 26 dekabnja 1840 goda". *Žurnal Ministerstva narodnogo prosvješčenija* 29.Otd. IV: 32–52.
- Puhvel, Jaan. 1974. "Indo-European structure of the Baltic pantheon". *Myth in Indo-European Antiquity* ed. by Jerald James Larson, 75–85. University of California Press.
- PVL. 1377. *Povest' vremennyx let* ["Laurentian codex"]. Ms. Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka, reg. nomer F.п.IV.2.
- Raevskij, D[mitrij] S[ergejevič]. 2006. *Mir skifskoj kul'tury*. Moskva: Jazyki slavjanskix kul'tur.
- Russov, S[tepan] V[asil'evič]. 1824. *Opyt ob idolax, Vladimirom v Kieve postavlennyx vo vremena jazyčestva, i sim že velikim knjazem samim uničožennyx, kogda on prosvetilsja blagodatnym učeniem xristianskoj very*. Sankt-Peterburg.
- Rybakov, B[oris] A[leksandrovič]. 1980. *Jazyčestvo drevnix slavjan*. Moskva: "Nauka".
- Rybakov, B. A. 1987. *Jazyčestvo drevnej Rusi*. Moskva: "Nauka".
- Safronov, V[ladimir] A[leksandrovič]. 1989. *Indoevropskie prarodiny*. Gor'kij: Volgo-Vjatskoe knižnoe Izdatel'stvo.
- Seaford, Richard. *Dionysos*. 2006. London–New York: Routledge.
- Sokolova, V[era]. K[onstantinovna]. 1979. *Vesenne-letnie kalendarnye obrjady russkix, ukraincev i belorusov. XIX - načalo XX v.* Moskva: "Nauka".
- Sreznevskij, I[van] I[vanovič]. 1846. "Ob obožanii solnca u drevnix slavjan". *Žurnal Ministerstva narodnogo prosvješčenija* LI. 36–60.
- Strykowski, Maciej. 1846[1582]. *Kronika polska, litewska, zmódzka i wszystkiéj Rusi Macieja Strykowskiego. Volume I*. Warszawa: Nak. G.L. Glüksverga.
- Sudnik, T. M. 1972. "Lazūnai, litovskaja, belorusskaja i pol'skaja fonologičeskie sitemy". *Balto-slavjanskij sbornik*, 15–115. Moskva: "Nauka".
- Šaul'skij, E. V. & S. V. Knjazev. 2005. *Russkaja dialektologija. Fonetika*. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskogo gos. universiteta im. M.V. Lomonosova.
- Šmitek, Zmago. 1998. "Kresnik: An Attempt at Mythological Reconstruction". *Studia Mythologica Slavica* 1. 47–76.
- Tatiščev, V[asilij] N[ikitič]. 1768. *Istorija Rossijskaja s samyx drevnejšix vremen. Kniga pervaja. Čast' pervaja*. Moskva: Imperatorskij Moskovskij Universitet.
- Tixomirov, M[ikhail] N[ikolaevič]. 1975. "Otkrovenija Čadvik o načale russkoj istorii (recenzija)". *Drevnjaja Rus'*, 297–302. Moskva: "Nauka".
- Toporov, V[ladimir] N[ikolaevič]. 1984. "K istorii dionisijskogo kompleksa", in *Antičnaja balkanistika. Karpato-balkanskij region v diaxronii. Predvaritel'nye materialy k mezdunarodnome simpoziumu*, 44–45. Moskva: Izdatel'stvo "Nauka".
- Toporov, V. N. 1989. "Ob iranskom elemente v russkoj duxovnoj kul'ture". *Slavjankij i balkanskij fol'klor. Rekonstrukcija drevnej slavjanskoj duxovnoj kul'tury: istočniki i metody*, 44–45. Moskva: "Nauka".
- Toporov, V. N. 1992. "Ešče raz o frakijskom vsadnike v balkanskoj i indo-evropejskoj perspektive". *Obraz mira v slove i rituale. Balkonskie čtenija. I*, 3–32. Moskva: RAN.
- Trubačov, O[leg]. N[ikolaevič]. 1999. *INDOARICA v Severnom Pričernomor'e. Rekonstrukcija reliktovej jazyka. Ėtimologičeskij slovar'*. Moskva: "Nauka".

- Trubačov, O. N. 2003. *Ėtnogenez i kul'tura drevnejšix slavjan: Lingvističeskie issledovanija*. Moskva: "Nauka".
- Trubačov, O. N. 2004. *Trudy po Ėtimologii. Tom. 2*. Mojskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury.
- Vanggaard, Jens Henrik. 1997. "The October Horse". *Temenos* 15. 81–99.
- Vasiļev, M[ixail] A[leksandrovič]. 1989. "Bogi Xors i Semargl vostočno-slavjanskogo jazyčestva". *Religii mira. Istorija i sovremennost'. Ežegodnik*. Moskva: Glavnaja redakcija vostočnoj literatury izdatel'stva "Nauka".
- Vasiļev, M. A. 1998. *Jazyčestvo vostočnyx slavjan nakanune kreščenija Rusi: Religiozno-mifologičeskoje vzaimodejstvie s iranskim mirom. Jazyčeskaja reforma knjazja Vladimira*. Moskva: Indrik.
- Vasmer, Max. 1958. *Russisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter – Universitätsverlag.
- Versnel, Henk S. 2011. "Heis Dionysos! – One Dionysos? A Polytheistic Perspective". In *A Different God?: Dionysos and Ancient Polytheism* ed. by Renate Schlesier, 23–46. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Waites, Margaret C. 1923. "The Deities of the Sacred Axe". *American Journal of Archaeology* 27:1. 25–56.
- Watkins, Calvert. 2000. *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Boston, New York: Houghton Mifflin Company.
- Witzel, Michael. 2012. *The origins of the world's mythologies*. New York–Oxford: Oxford University Press.

Неиранское происхождение восточнославянского бога *Хьрса/Хорса*.

Константин Л. Борисов

Несмотря на то, что в древнерусских исторических и религиозных источниках *Хорс* является вторым по частоте упоминаний после верховного языческого бога *Перуна*, о его роли в пантеоне древних славян практически ничего не известно. В этой статье делается попытка нового осмысления функции *Хорса* через метод сравнительного лингвистического и мифологического анализа.

В самых ранних исторических исследованиях *Хорс* описывался как славянский аналог греческого *Бахуса (Дионисия)*, а также сравнивался с древнепрусским божеством плодородия *Curcho*. Однако, с середины девятнадцатого века прочно утвердилась теория об иранском происхождении имени *Хорс*, как прямого заимствования из персидского *xwaršēd/xoršid* ‘солнце-царь’. На этом основании *Хорс* представляется как ‘солнечный бог’ или как некое абстрактное ‘божество солнечного диска’. Такая интерпретация *Хорса* и сегодня является общепризнанной среди историков. При этом игнорируются объективные сложности произведения имени ‘Хорс’ из иранского *xoršid*. Такая радикальная трансформация звучания не характерна для известных иранских заимствований в славянский. В частности, необъясним предполагаемый переход иранского *š* в *s*. Кроме того, слово *xwaršēd* появилось в средне-иранском языке относительно поздно (не ранее IV в. до н. э), как сокращённый вариант Авестийского *hvarə xšaētəm* ‘солнце сияющее, правящее’, и не является собственно теонимом. С последующим развитием Зороастризма функции солярного бога *Hvar* перешли к переосмысленному *Mumpe (Mihr)*, и само его имя стало уже использоваться как синоним солнца. В современных иранских языках *xoršid* также имеет значение ‘солнце’, но без какого-либо религиозного подтекста.

Наряду с лингвистическими есть и культурно-исторические препятствия иранского происхождения теонима ‘Хорс’. Несмотря на то, что образ солнца занимает важное место в славянском фольклоре, зачастую солнце представлялось как ‘девица’. Однако главной проблемой в теории об иранском происхождении *Хорса* является вопрос о том, когда и при каких условиях славяне вообще могли заимствовать солнечный культ и название солнечного бога у иранцев.

Изначальная проблематичность теории прямого заимствования из иранского заставляла многих исследователей искать альтернативные объяснения. В частности, были попытки использования фонетической близости восточнославянского ‘хорошо/хорош’. При этом, как правило, не подвергался сомнению постулат о солярной сущности *Хорса* и его иранском происхождении. Основная трудность на этом пути состоит в том, что отсутствует надёжная этимология самого слова ‘хорошо/хорош’ и его конкретный иранский источник. Возможность прямого родства с практически полностью фоно-семантически совпадающим древне-индийским *hr̥ṣu* ‘радостный, довольный’ не рассматривается *a priori*, ввиду якобы невозможности прямого контакта древних славян с индо-арийскими языками в силу их географической удалённости и установившимся предубеждением, что любые сходения сакральной и религиозной лексики славянского с индо-иранским следует рассматривать исключительно как заимствования из иранских языков посредством скифского.

Данная работа опирается на возможность сохранения в Северном Причерноморье этноса или языковых реликтов прото-индо-иранского языка, восходящего ко времени Ямной культуры (3600—2300 до н. э.), до его предполагаемого разделения на индо-иранскую и иранскую ветви. Отталкиваясь от кардинального значения корня *hr̥s* в древне-индийском, как ‘ощетинивание, эрекция’, возводимому к праиндоевропейскому этимону **ǵhers*(**ǵhers-*) ‘ощетиниваться’, теоним ‘Хорс’ интерпретируется как божество плодородия, сочетающее функции ‘солнечного героя’ и ‘хтонического бога’, сравнимого по функции с греческим *Дионисом* и его аналогами в других европейских и восточных культах.

В заключительной части коротко описываются некоторые перспективы сравнительного мифологического анализа, которые открываются благодаря новой интерпретации образа Хорса как отражения древнего ‘дионисийского комплекса’.

ПОХОВАЛЬНІ ПАМ'ЯТКИ СЛОВ'ЯНСЬКОГО ЧАСУ ПЛІСНЕСЬКОГО АРХЕОЛОГІЧНОГО КОМПЛЕКСУ

Михайло Филипчук, Галина Соловій

This article deals with the burial monuments (middle-late 7th c. - late 10th c.) that are located on the territory of the Plisnesk archaeological complex (Western Ukraine). The materials from two ancient burial grounds with the typical burial ritual and the separate ritual burial places of the Old Slavic sanctuary cult complexes are analysed. Close and distant analogies of burial monuments of Plisnesk are provided.

Key words: typical burial, ritual burial, burial ground, sanctuary, Raykovetska culture, the Slavs, Plisnesk archeological complex

1. Вступ.

Пліснеський археологічний комплекс - це унікальна сукупність різночасових пам'яток, які зараз знаходяться на території і в околиці сучасного хутора Пліснесько (село Підгірці, Бродівський район, Львівська область, Україна), (рис. 1) (Филипчук М. 2009г, 12). Головне місце в комплексі посідає городище слов'янського часу та давньоруське літописне місто Пліснеськ, яке двічі згадується в "Повісті минулих літ" під 1188 і 1232 рр. (Літопис Руський 1989, 347, 390) і в "Слові о полку Ігоревім" (Слово о поході Ігоревім 1999, 31). Слов'янський період розвитку Пліснеська (сер. - кін. VII - кін. X ст.) характеризується зародженням і розростанням полісної моделі городища (Филипчук М. 1993, 23; Филипчук М. 2009г, 5 - 7, 12; Филипчук М. 2012б, 210 - 212; Fylypctscuk 2012). До його складу протягом цього часу органічно входили два ґрунтові кремаційні могильники, а також язичницьке святилище з комплексом ритуальних захоронень. Варто зазначити, що наші уявлення про некрополі в межах городища та в його найближчій окрузі ще донедавна зводилися лише до знань про курганний могильник кін. X - поч. XII ст. (урочище "Поруби"), а також про кілька ґрунтових християнських інгумаційних цвинтарів XII-XIII ст., розташованих на високому плато городища. Однак, ці старожитності давньоруського періоду, не мають відношення до поховальних пам'яток слов'янського часу.

Перший могильник IX-X ст. разом з рештками тогочасного крематорію було виявлено протягом сезонів 2001 та 2003 рр. (Филипчук М. 2000, 12 - 13; Филипчук М. 2004, 333). Другий некрополь кін. IX - поч. X ст. віднайдено у 2007 р. під час дослідження оборонної споруди (валу № 5) та внутрішньої частини площадки укріплення (Филипчук М. 2009а, 141; Филипчук М. 2009б, 21 - 22). Як з'ясувалося, ці відкриття мали надзвичайно важливе значення для формування уявлень про "типові" захоронення давніх слов'ян. Більше того, нововиявлені могильники становили фактично половину усіх відомих поховальних старожитностей VIII-IX ст. українського Прикарпаття.

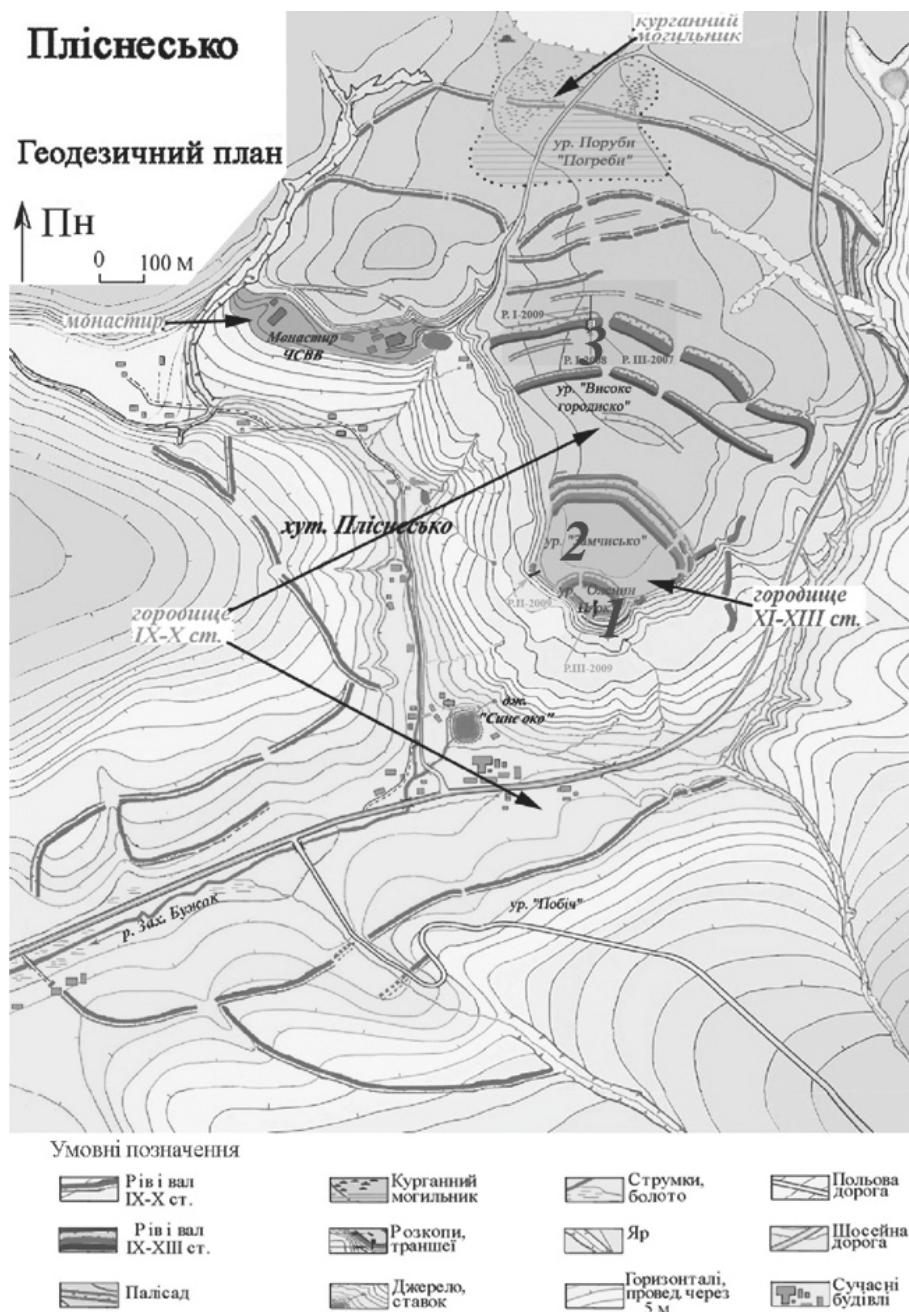


Рис. 1. Топогеодезичний план Пліснеського археологічного комплексу та місцезнаходження поховань слов'янського часу: 1 – ритуальні захоронення у складі "жертвового поясу" культового центру, 2 – типові поховання в ур. "Замчисько", 3 – типові захоронення у підніжжі оборонної лінії № 4 (валу № 5).

Fig. 1. Instrumental plan of Plisnesk archaeological complex and location of the Slavic burials: 1 – ritual burials in the "sacrificial girth" of the cult centre, 2 – typical burials from "Zamchys'ko" tract, 3 – typical burials at the footstep of the defensive line № 4 (bulwark № 5).

Ще більш рідкісними виявилися ритуальні захоронення, які входили до складу культового місця Пліснеська, відкритого у 2009 р. (Филипчук М. 2010а, 20 - 28, 30; Филипчук М. 2010б), (див.: рис. 1). Дослідження цієї частини городища протягом 2009-2013 рр. дало доволі цікаві результати (Филипчук М. 2010а, 20 - 28; Филипчук М. 2011, 5 - 19; Филипчук М. 2012а, 21 - 35; Филипчук М. 2013, 120 - 129).

2. “Типові” слов’янські поховання.

Перший слов’янський могильник Пліснеська розташовувався у південно-західній частині так званого “Дитинця” (урочище “Замчисько”), на північ, у безпосередній близькості до місцевого язичницького святилища, що знаходиться в урочищі “Оленин Парк”¹, (Филипчук М. 2001, 12). Могильник був виявлений в результаті проведення рекультиваційних робіт та вивчення забудови IX-XIII ст. цієї частини пам’ятки (Филипчук М. 2004, 328 - 334). Спочатку пощастило натрапити на залишки 13 інгумаційних християнських поховань, які іноді “прорізали” житлово-господарські і культові об’єкти ранішого часу. Одним з таких об’єктів, що залягав під християнськими захороненнями, був крематорій давніх слов’ян (рис. 2). Його рештки представлені залишками споруди прямокутної форми, з дещо заокругленими кутами. Своїми сторонами вона зорієнтована по осі північ-південь, з незначними відхиленнями на захід. Ширина крематорію сягала 0,8 м, довжина 1,8 м, а глибина (від рівня виявлення) - 0,25-0,3 м. Стінки і дно об’єкта мали товщину 0,1 м і були випалені до червонувато-чорного кольору. На його поверхні простежувалися сліди своєрідного підлощення, швидше за все жиру. Саме тут та на рівні денної поверхні вдалося віднайти дрібні кальциновані кістки (знищені кремаційні захоронення). Поряд з ямою, а також в її заповненні, яке представлене чорними гумусованими суглинками із значними вкрапленнями глиняної вимазки, вугілля і золи, зустрічалися фрагменти керамічних горщиків X ст. (Филипчук М. 2001, 12 - 13; Филипчук М. 2004, 333). На користь вказаної функції об’єкту (крематорій) свідчили сліди підлощення на дні і стінках споруди, її параметри, наявність поблизу, на рівні денної поверхні, кремаційних решток тощо (Филипчук – Шуй 2006, 72). Віднайдений рухомий матеріал на рівні, а також в заповненні крематорію, дозволив віднести час його існування, а разом з ним і знищених кремаційних поховань до кін. IX-X ст. На жаль, більше інформації про характер захоронень і межі самого могильника, поки що немає. Подальші дослідження внесуть корективи у це питання. Однак, поза всякими сумнівами, перед нами рештки типових ґрунтових кремаційних безінвентарних, швидше за все ямних захоронень, поруйнованих старожитностями більш пізнього періоду. Цікавим, до речі, видається той факт, що територія, на якій розташований досліджуваний могильник, є однією з найвищих в межах цілого слов’янського городища (Шуй 2004, Шуй, 2005). Ще більшу увагу привертає локалізація некрополя саме поблизу язичницького святилища. Можливо, у давнину існували певні зв’язки між слов’янським культовим місцем та цим могильником, аналогічно як у християнській церкві найбільш ранні поховання локалізувалися навколо церков (“прицерковні захоронення”) (Томенчук 1997; Томенчук 2000; Томенчук 2005, 40-48).

¹ Напевне, більш правило говорити про залишки поховальної обрядовості, котрі простежуються саме на археологічних матеріалах, аніж про саму обрядовість, яка скоріше є сукупністю дійств, пов’язаних із захороненням покійника.

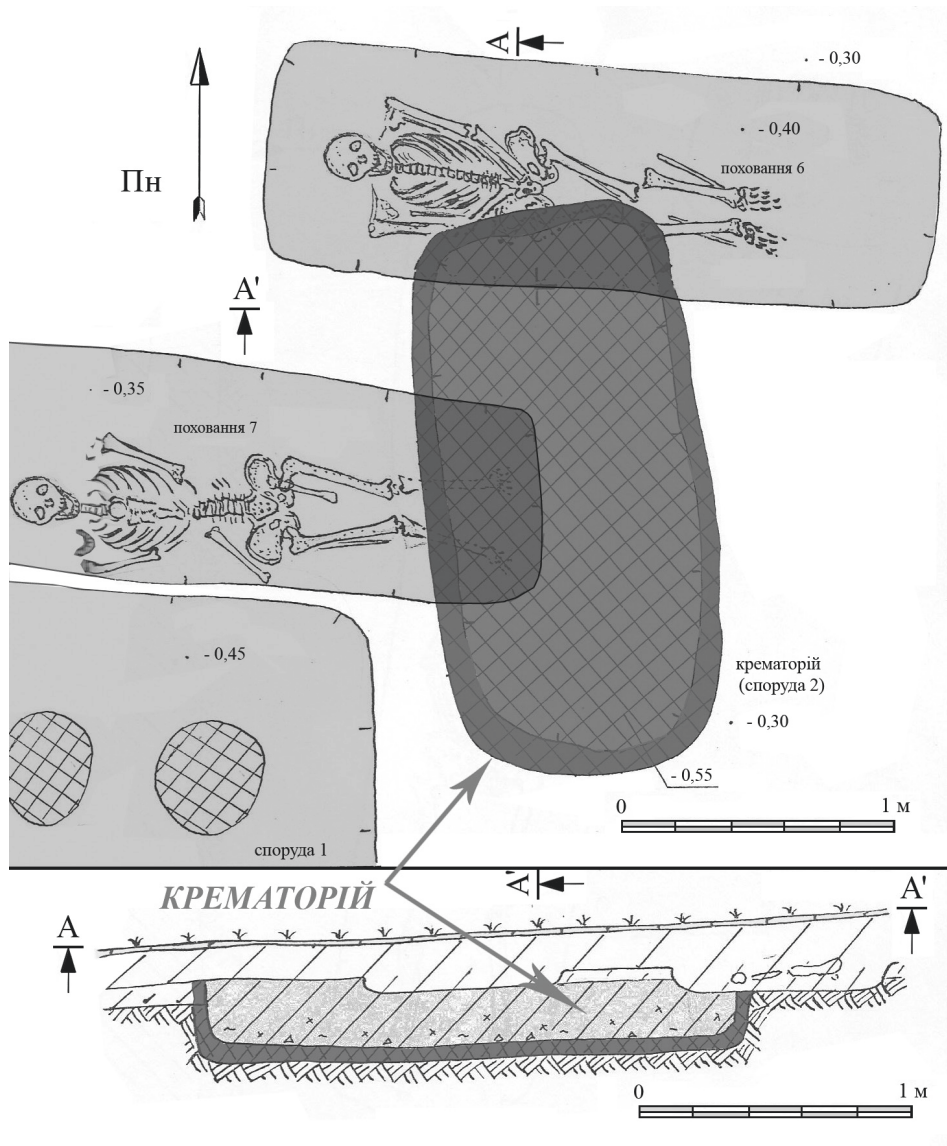


Рис. 2. Крематорій давніх слов'ян на першому кремаційному некрополі Плісеська (матеріали розкопок 2003 року).

Fig. 2. Crematorium of ancient Slavs in the first cremation necropolis of the Plisnesk (from materials of excavations in 2003).

Другий кремаційний могильник на Пліснеську було віднайдено в результаті дослідження одного з найбільших валів слов'янського городища (№ 5) (Филипчук М. 2009а, 141; Филипчук М. 2009б, 21 - 22). Намагаючись синхронізувати оборонну споруду із забудовою напільної частини цієї площадки городища, вдалося виявити два тілопальні ґрунтові поховання. Вони знаходилися в ямках, діаметри яких становили 0,20 м та 0,42 м відповідно (фото 1). Заповнення цих ямок репрезентоване кальцинованими кістками, перепаленими грудочками ґрунту та вугликами. Серед кісток другого захоронення виділялися фрагменти черепа. Обриси цієї ями були подекуди викладені дрібним камінням, без слідів вогню. Беручи до уваги уламки кружалної кераміки, віднайдені поруч захоронень, а також опираючись на стратиграфічні спостереження, обидва поховання віднесені до кін. IX - поч. X ст.

Складається враження, що даний кремаційний могильник (північну частину якого охоплено в результаті розкопок п'ятого валу) міг існувати протягом I етапу функціонування досліджуваної оборонної лінії (др. пол. IX - поч. X ст.) (Филипчук М. 2009а, 141; Филипчук М. 2009б, 22). Виходячи з двох етапів функціонування валу, слід вважати, що некрополь перестав функціонувати вже при будівництві нових оборонних споруд. Так, під час першого етапу існування лінії захисту, ще можна допустити ймовірність нових захоронень на розташованому поблизу могильнику. Натомість, коли замість примітивних дерев'яно-земляних укріплень, приблизно у пер. пол. - сер. X ст. були побудовані масштабні дворівневі оборонні споруди валу № 5 (Филипчук М. 2009в; Филипчук А. 2009а; Филипчук А. 2009б) на некрополі (або принаймні на його північній частині), поховання людей, мабуть, припинилися. Адже підтримання функціонування нової оборонної споруди вимагало, відтак,



Фото 1. Кремаційні захоронення у підніжжі лінії захисту № 4 (валу № 5) Пліснеського археологічного комплексу.

Photo. 1. Cremation burials at the footstep of the defensive line № 4 (bulwark № 5) of Plisnesk archaeological complex.

концентрації воїнів не в прибудовах до валу, які на Плісеську, як правило, розташовувалися через кожні 12-14 м, (як це було, припустимо під час першого етапу існування лінії захисту), а перебування озброєних людей, принаймні по одному-двох в кожній з 125 бойових камер новозбудованої оборонної споруди. Таке скупчення воїнів неодмінно вплинуло на локалізацію могильника, або значної його частини. Виходячи із полісної структури міста, реконструкція ліній захисту була чимось на кшталт удосконалення цієї моделі.

Доволі добрі аналогії кремаційним ґрунтовим могильникам Плісеська можна відшукати й на інших слов'янських городищах українського Прикарпаття. Мова йде про Ревнянське та Старозбарзьке укріплені поселення. На цих пам'ятках дослідники виявили та стаціонарно дослідили залишки язичницьких некрополів. Зокрема, доволі добре вивченим є Ревнянський могильник, який знаходиться у південно-східній частині укріплень городища (Тимошук 1990, 38 - 39; Михайлина 2000; Михайлина 2007, 69; Михайлина 2008, 279). Впродовж 1979-1980 рр. на його території було відкрито 53 ямних ґрунтових кремаційних поховань, культове місце і яму для спалення померлих. Як виявилось в процесі робіт, захоронення здійснювалися в круглих, рідше овальних ямках, які мали плоске або округле дно та розширення у верхніх частинах. Їхня глибина сягала: 0,3-0,4 м від рівня виявлення. В усіх ямах простежені залишки вогнища у вигляді темного насиченого ґрунту, перемішаного з вугіллям, попелом і кальцинованими кістками. У різних могилах зустрічалася неоднакова кількість перепалених людських решток: від великої купки до кісткового попелу. В ревнонських захороненнях виявлено фрагменти ліпного і кружального посуду, на якому інколи простежувалися сліди повторного перебування у вогні. Серед нагромадженого керамічного матеріалу переважала кераміка, сформована на швидкоротаційному колі. Разом з цим, поряд зустрічалися дрібні шматки обпаленої глини, інколи поодинокі камені, ошлаковані фрагменти залізних та скляних виробів (Михайлина 1997, 70; Михайлина 2007, 69 - 70).

Матеріали язичницького некрополя у Ревному дають підстави вважати, що поховальний обряд передбачав кремацію померлого на стороні. Для цього мала б слугувати певна споруда у спеціально відведеному місці. Такий об'єкт вдалося відкрити у північно-східній частині могильника (Тимошук – Русанова – Михайлина 1981, 87 - 88; Михайлина – Тимошук 1983, 218 - 219). Його форма та конструкція дещо відрізнялися від крематорію у Плісеську. Ця споруда представлена підпрямокутною ямою шириною 1,10 м, що витягнута вздовж лінії схід-захід на 2,50 м, та глибиною 0,35 м від давньої поверхні. Як і у випадку з крематорієм у Плісеську, плоске дно ями та її вертикальні стінки були сильно випаленими. На дні об'єкта дослідники виявили рештки поховального вогнища, що складалося з перепалених людських кісток, обпаленого каміння, фрагментів ліпного і кружального посуду IX-X ст. Товщина цього шару сягала 0,20 м. Зверху він перекривався жовтою, насиченою вугликами, глиною, товщиною 0,15 м (Тимошук 1999, 33).

Як бачимо, на двох синхронних слов'янських городищах (у Плісеську та в Ревному) зафіксовано споруди для спалення померлих, а також кальциновані кістки, які знаходилися на їхніх долівках. Наявність спеціально відведеного місця для тілоспалення померлих характерно для могильників (в т.ч. більш ранніх) з інших територій, де існував обряд кремації “на стороні” (Русанова 1973, 37; Русанова 1976, 52; Сухобоков 1975, 54).

Подібний ґрунтовий некрополь з трупоспаленням віднайдений на городищі Старий Збараж (Ягодинська 1994, 137). Могильник розташовувався у північно-східній околиці населеного пункту, з північної сторони Замкової Гори, на лівому березі р. Гнізни. Язичницький некрополь (як і у випадку Пліснеська та Ревного) займав практично найвищу частину укріплення (знаходився на так званому “Дитинці” городища) (Ягодинська 1995, 66). М. Ягодинська досліджувала периферійну його частину, що не зазнала руйнувань каменоломнями. Площа закладених розкопів була не великою - всього 32,7 кв м. Однак, на ній все ж вдалося віднайти сім скупчень фрагментів кераміки, під якими і поруч яких виявлено кальциновані кісточки з вугликами. Ям від поховальних урн дослідниця не віднайшла. Проте, на нашу думку, виглядає маловірогідним, що урни із кальцинованими кістками просто знаходилися на рівні денної поверхні. У північній частині розкопу знаходилися два відкриті вогнища овальної форми, розмірами 1x0,70 м та 1x0,80 м, з товщиною перепаленого шару до 0,02 м. Вони вкривалися шаром попелу з вугликами, товщиною 0,02-0,03 м. Поруч з вогнищем зафіксовано стовпову ямку діаметром 0,10 м і глибиною 0,10 м. Біля них, у північно-західній частині розкопу дослідниця відшукала дві плями перепаленої землі з великими фрагментами згорілого дерева, кремаційними кістками та вугіллям (Ягодинська 1994, 137 - 138). Окремо слід відзначити, що по всій площі розкопу були розсипані дрібні та великі частинки вугілля. На думку М. Ягодинської, язичницький некрополь належав до “пізньої фази” райковецької культури і датувався кін. IX - пер. пол. X ст. (Ягодинська 1994, 141).

Таким чином, до недавнього часу на території українського Прикарпаття відомими були чотири ґрунтові кремаційні могильники кін. IX-X ст. Вони характеризуються подібним обрядом захоронення, близькими топографічними умовами розташування. Локалізація некрополів на центральних частинах городищ в черговий раз підтверджує полісну структуру цих укріплених пунктів. Більше відомостей про “типові” слов'янські могильники регіону нам не відомо. Проте, проблемами топографії та характеру решток обряду захоронення, вивчення поховальних пам'яток в т.ч. Пліснеська, не обмежується. Мова йде про питання генези поховальної обрядовості останньої чверті I тис. н.е.². В цьому плані відзначимо, що рештки поховальних звичаїв слов'ян цього часу, загалом не відрізняються від місцевих старожитностей попереднього періоду, тобто від ґрунтових урнових чи ямних кремацій праязької культури (Археологія Прикарпаття, Волини и Закарпаття 1990, 62 - 63). Розглядаючи праязькі поховання, треба взяти до уваги той факт, що вони, як і інші типи пам'яток, є генетично споріднені з райковецькими. Навіть більше, нині немає підстав говорити про ці старожитності не інакше, як про два періоди розвитку однієї давньоукраїнської культури (Филипчук М. 2008, 97 - 98). Тому, поховальні пам'ятки, представлені двома Пліснеськими, Ревнянським та Старозбаразьким некрополями, походять від праязьких старожитностей цього ж регіону.

² Напевне, більш правило говорити про залишки поховальної обрядовості, котрі простежуються саме на археологічних матеріалах, аніж про саму обрядовість, яка скоріше є сукупністю дійств, пов'язаних із захороненням покійника.

3. Ритуальні захоронення.

Іншим, доволі нетрадиційним типом поховань, відомим за матеріалами культового місця Плісеського городища, були ритуальні захоронення. Вони походять з так званого “жертвеного поясу” сер/кін. VII ст. - поч. X ст., структурного елементу язичницького культового центру, відкритого 2009 р. і дослідженого впродовж 2010-2013 рр. Культові поховання представлені тут “типовими” кремаціями та рідкісними фрагментованими інгумаційними рештками.

Аналіз стратиграфічних і планіграфічних даних над “жертвеним поясом” дають змогу стверджувати, що тілоспалення не становили чітко окреслених поховань в буквальному сенсі цього слова. Вони тісно пов'язувалися із рештою заповнення зазначеного об'єкту, яке представлено перевідкладеними лесовими суглинками, сильно насиченими вугіллям та інгумаційними фрагментованими похованнями. Верхні контури заповнення “жертвеного поясу” простежувалися вже на глибині 0,90 м від рівня сучасної поверхні, а товщина сягала до 0,75 м. Вище нього знаходився насип з перевідкладених лесових і опідзолених ґрунтів (решток оборонної споруди сер. - кін. X ст.). Нижня межа “жертвеного поясу” окреслювалася лесовою підосною. Загалом, форма цього об'єкта в розрізі нагадувала сегментоподібний насип, який поступово звужувався до країв (Филипчук М. 2010б, 139). Одна його сторона обмежена краєм південної частини майданчика (овального виступу, який якраз і описує ритуальна споруда), а інша, тильна - визначалася передньою стінкою деструкцій наземних споруд культового призначення - будинків-контин (рис. 3; фото 2). Варто зазначити, що антропологічні рештки не поширювалися за межі окреслених просторових рамок. У різний час вони були синхронними до вказаних вище довгих наземних будівель. Тобто вже зараз можна стверджувати факт тісного зв'язку між кремаційними і інгумаційними рештками та різночасовими будинками-континами.



Фото 2. “Жертвений пояс” (за матеріалами досліджень 2010 року).

Photo. 2. “Sacrificial girth” (materials from research in 2010).

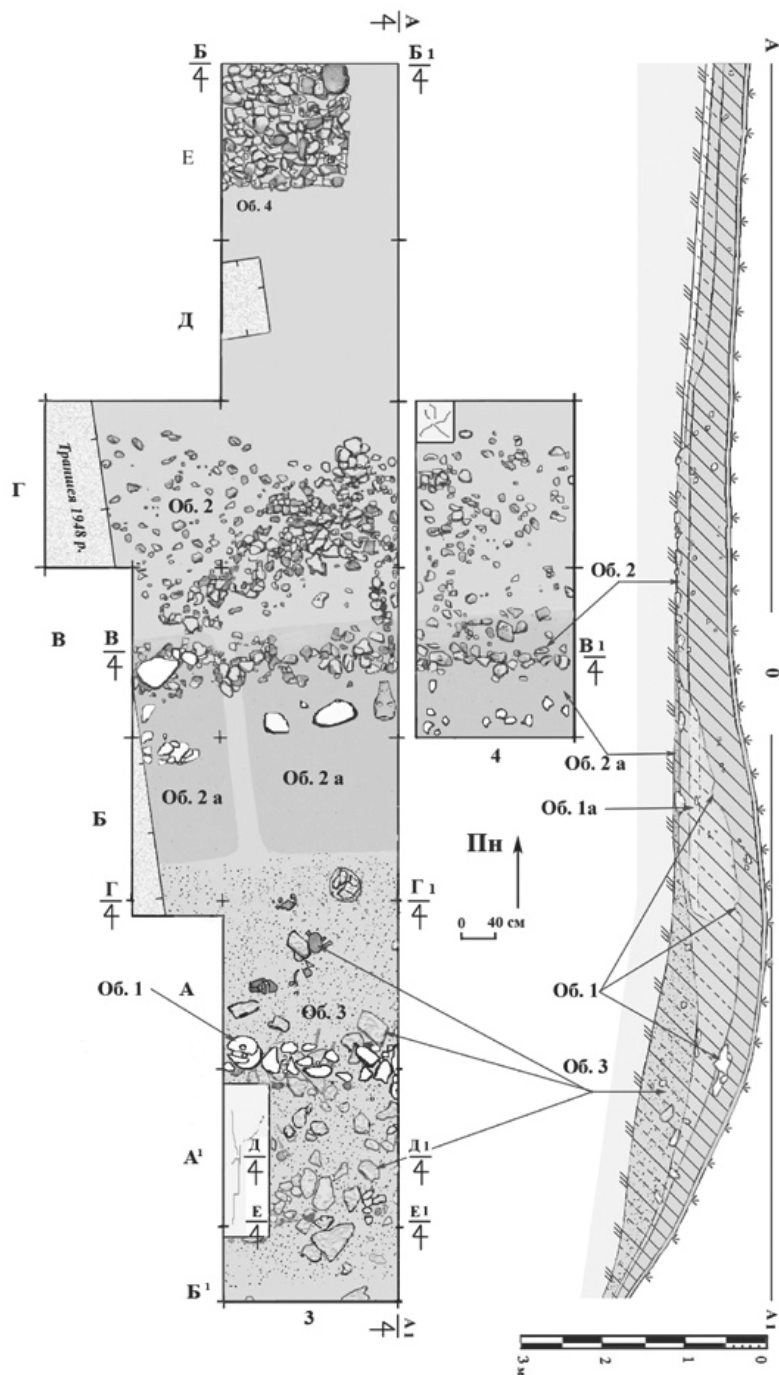


Рис. 3. Культурні поховання у складі "жертвового поясу" (об'єкт № 3), за матеріалами розкопу III 2009 року.

Fig. 3. Cult burials in the "sacrificial girth" (object № 3), from materials of excavation № 3 in 2009.

Аналогії такого розташування культових споруд відшукати важко. На сакральний характер довгих наземних будинків звісно неодноразово вказували багато вчених. Зокрема, Б. Тимощук писав, що у цих спорудах могли здійснюватися різноманітні ритуали (в тому числі і жертвоприношення) (Тимощук 1976, 124 - 128; Тимощук 1989; Тимощук 2000, 228). Однак, до цього часу не було виявлено ритуальних кремаційних поховань за межами довгих наземних будинків, як і не було встановлено певних зв'язків між ними та місцями таких захоронень у системі язичницького святилища.

Іншим, доволі унікальним типом "поховань", віднайденим під час вивчення "жертвовного поясу", були культові фрагментовані тілопокладення. Вони, як і кремаційні рештки, також знаходилися по всій глибині заповнення вказаного об'єкту, хоча розташовувалися все ж ближче до долівки споруди. Всього у 2009 р. було віднайдено 9 ритуальних інгумаційних "поховань". Попередній аналіз цих інгумаційних фрагментів на предмет механічних пошкоджень³ дозволяє висловити низку припущень.

Так, по-перше, кожне з таких "поховань", представлене окремими фрагментами пошкоджених частин скелета чи скелетів (напр. пох. № 1 – фото. 3; пох. № 6 - рис. 4; пох. № 7 - рис. 5). У деяких "захороненнях" кістки належали кільком особинам, причому різного віку. Треба зауважити, що в кожному такому "похованні"

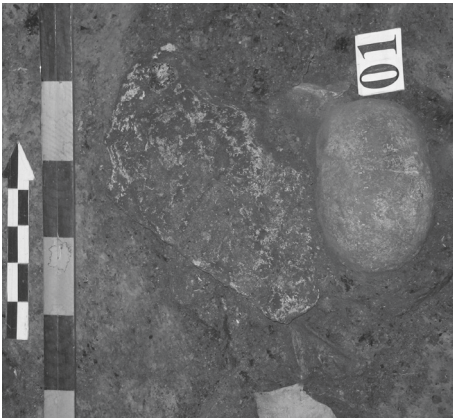


Фото 3. Культове інгумаційне захоронення №1 (матеріали дослідження 2009 року).

Photo. 3. Cult inhumation burial № 1 (materials from research in 2009).

траплялися більші чи менші фрагменти черепа. Вони часто супроводжувалися іншими частинами людського тіла: хребцями, ребрами, тазовими кістками та кінцівками рук і ніг. Значна кількість виявлених кісток зазнала механічних пошкоджень гострими ріжучими та рубаючими масивними предметами (напр. пох № 9 - рис. 6; або фрагменти кісток, котрі не ввійшли у склад відомих поховань - рис. 7). Для цього, можливо (?), могли послугувати два інструменти, віднайдені у слов'янських нашаруваннях культового місця: великий ніж (кв. Б. 3; гл. 0,45 м); та фрагмент леза сокирки (кв. В 4; гл. 0,50 м). Стратиграфія залягання обох артефактів вказує на їхнє використання у IX-X ст., а то й в більш ранній час (Филипчук М. 2010а, 25; Филипчук М. 2011). Увагу привертає великий ніж, значні розміри якого (довжина - 35 см, в т.ч. леза - 28 см) та відповідна вага дають підстави припустити, що його використовували для здійснення жертвоприношень.

³ Ми провели лише попередній аналіз кісткових решток на предмет механічних пошкоджень. Основною його метою було встановлення видимих пошкоджень, як факту, котрий разом із інформацією про місце розташування захоронень, вказував на здійснення певних ритуальних актів. Наголосимо, що "чистих" аналогій подібним комплексам поки-що не відомо. Тому, такі матеріали потребують неодмінної публікації. В майбутньому, над ритуальними захороненнями буде проведено антропологічні дослідження та трасологічну експертизу. Це дасть змогу точніше встановити вік, стать, характер механічних пошкоджень тощо. Такі завдання поки що виходять за рамки нашої роботи.



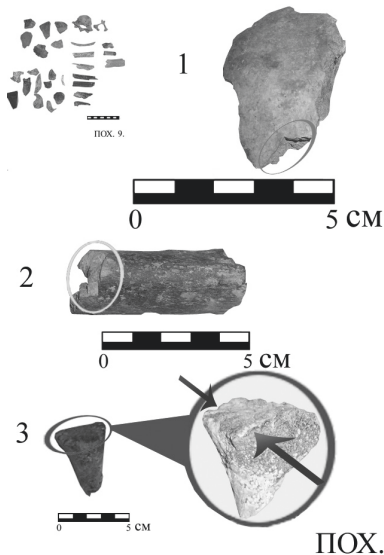
ПОХ. 6.

Рис. 4. Антропологічний матеріал з культового інгумаційного поховання № 6 (дослідження 2009 року).
Fig. 4. Anthropological material from the cult ingumation burial № 6 (research of 2009).



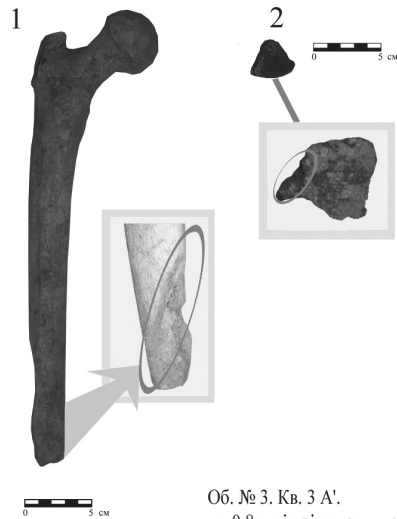
ПОХ. 7.

Рис. 5. Антропологічний матеріал з культового інгумаційного поховання № 7 (дослідження 2009 року).
Fig. 5. Anthropological material from the cult ingumation burial № 7 (research of 2009).



ПОХ. 9.

Рис. 6. Механічні пошкодження антропологічного матеріалу з культового інгумаційного поховання № 9 (дослідження 2009 року).
Fig. 6. Mechanical damages of the anthropological material from the cult ingumation burial № 9 (research of 2009).



Об. № 3. Кв. 3 А'.
гл. 0,8 м від рівня суч. пов.
(заповнення)

Рис. 7. Механічні пошкодження антропологічного матеріалу, віднайденого в заповненні "жертвеного поясу": квадрат 3А' (дослідження 2009 року).
Fig. 7. Mechanical damages of the anthropological material discovered in completing of the "sacrificial girth": 3А' square (research of 2009).

По-друге: низка кісток кожного трупопокладення обпалена тією чи іншою мірою. До того ж вони часто супроводжувалися малими та середніми скупченнями власне кремаційних решток. Варто вказати і на значну кількість деревного вугілля, що траплялося поблизу поховань. Інколи на кістках простежуються відбитки горілого дерева. Все це дає змогу стверджувати, що фрагментовані інгумації знаходилися у безпосередній близькості до джерела вогню.

По-третє: практично кожне жертвоприношення певним чином “прив’язане” до скупчення середнього та великого каміння, яке залягало на одному рівні та перекривало їх. Можливо, що це могли бути невідомі нам конструкції, які становили собою якийсь комплекс.

По-четверте: майже в кожному “похованні” виявлено набір супровідних речей, які могли належати їхнім власникам (елементи одягу, прикрас, ливарних формочок, тощо). В контексті зазначеного постає питання співвідношення інгумацій та кремацій. Як відомо, типовим слов'янським елементом поховального обряду було тілоспалення. Тому кремації, що залягали у заповненні жертвовного поясу, з великою долею вірогідності можна віднести до слов'ян. З іншого боку, про характер культових жертвоприношень відомо не так уже й багато. Можливо, хоча дуже малоймовірно, що інгумаційні матеріали могли і не належати слов'янським особинам. Якщо ж антропологічний аналіз підтвердить їхній зв'язок із слов'янськими серіями пізніших періодів (епохи поширення християнства), то ми матимемо справу із ритуальними інгумаціями, що виражатимуть культ предків. На це вказує й сама локалізація інгумаційних решток у жертвовному поясі та їхній зв'язок із кремаційними залишками слов'ян. В такому випадку ми матимемо справу з доволі складним культовим дійством, наслідком чого, у “похованнях” трапляються фрагментовані тілопокладення, абсолютно більша частина кісток яких відсутня. Навіть зважаючи на велику кількість фрагментів скелету, які в силу певних обставин не дійшли до нас, незрозумілим залишається призначення решток кожної особини, які не ввійшли у склад так званих “поховань”, а знаходились окремо. Можливо, саме ці залишки й послуговували матеріалами для спалення, під час виконання певних обрядів. Проте, лише подальші дослідження у цьому напрямку дозволять підтвердити чи спростувати висловлену думку (Филипчук – Соловій 2011; Филипчук – Соловій 2012; Соловій 2012).

Із зазначеного випливає висновок про тісний зв'язок між фрагментованими інгумаційними та кремаційними “похованнями”, які поза всякими сумнівами треба віднести до ритуальних жертвоприношень. Вони були пов'язані з культом предків і визначалися функцією жертвовного поясу, що у свою чергу перебував у тісному взаємозв'язку з будинками-континами, які знаходилися поблизу - в напрямку внутрішньої сторони площадки.

Результати польових робіт 2010-2012 рр. суттєво розширили наші уявлення про цей сакральний об'єкт. Зокрема, у 2010 р. нововідкриті тілопокладення було об'єднано у 5 комплексів захоронень (Филипчук М. 2011, 15 - 17). Чималу кількість інгумаційних і кремаційних поховань виявлено також впродовж 2011-2012 рр. (Филипчук М. 2012а; Филипчук М. 2013). Ці матеріали, загалом, виявилися аналогічними до тих, що були нагромаджені протягом сезону 2009 р.

Слід зазначити, що пошук аналогій плісеській антропологічній колекції є вкрай важкою справою. Адже інгумаційні рештки власне слов'янського населення

відомі сучасній науці лише в поодиноких випадках. Насамперед, йдеться про знахідку із поселення Рашків III, де у підвальній ямі житла № 56, на глибині 1 м знаходився череп особи (віком 20-25 р.) без нижньої щелепи і носових кісток (Баран 1988, 39, 107). Поряд з ним лежали два роздавлені ліпні горщики, типові для празько-корчацької культури та кістки дрібних свійських тварин. Антропологічний аналіз (проведений В. Дяченком та Є. Даниловою) схиляє фахівців до думки, що череп належав до групи європеїдів і є близьким до слов'янських серій Київської Русі. Інтерпретація знахідки не виключає й будівничої жертви, хоча культ предків видається нам більш обґрунтованим. Цікаво, що до недавнього часу рашківський череп був єдиним відомим слов'янським інгумаційним матеріалом, який відносився до VI-VII ст. (Баран 1998, 37 - 38; Баран В. – Баран Я. 2005, 56, 59).

Дещо пізнішим часом датується знахідка з Добринівців. В ямі однієї з контин (будинку № 2) Добринівського городища Б. Тимошук віднайшов скелет дорослої особини у скорченому положенні ("на троні"). У заповнення ями також потрапили уламки кераміки, перепалених кісток тварин та ін. На думку дослідника, цей комплекс слід віднести до IX ст. (Тимошук 1976, 122 - 124). Ритуальні трупопокладення відомі і в давньоруський час. Свого часу проблемі людських жертвоприношень цього періоду багато уваги приділили І. Русанова та Б. Тимошук (Русанова – Тимошук 1993).

Окрему групу інгумаційного матеріалу, схожих до пліснеських захоронень, можуть становити фрагментовані людські рештки, виявлені в результаті розкопок Зимнівського городища. Однак їхнє відношення до пам'ятки, як і сама функція останньої до сих пір не є до кінця зрозумілою. Так, один з фундаментальних дослідників Зимного В. Ауліх вважав, що на городищі знаходився адміністративний центр невеликого племені, яке входило до дулібського союзу. Тут, на його переконання, могла бути постійна садиба вождя племені і його дружини (окрім того, на пам'ятці могли проживати також ювеліри, не виключено й квалі) (Ауліх 1969; Ауліх 1972, 120, 123). З часу виходу монографії згаданого вченого, у літературі закріпилося тепер вже тенденційне уявлення про городище (Археологія Прикарпаття, Волини і Закарпаття 1990, 61; Давня історія України 2002, 98). Лише Б. Тимошук підкреслював сакральну функцію окремих структурних елементів зимнівського комплексу (Тимошук 1995, 24). Цікаво, що позиція останніх дослідників пам'ятки суттєво не змінилася. Зокрема, Т. Милян і надалі вбачає в Зимному об'єкті центр (Милян 2004, 251; Милян 2006; Милян 2008, 10, 15; Милян 2009, 238). На нашу думку, низка об'єктів та знахідок Зимнівського городища за призначенням наближені до тих, що ми віднайшли на культовому місці в Пліснеську. Зокрема, увагу привертає кістяк людини, "похованої в стоячому положенні" на краю мису, про що писав ще О. Цинкаловський у 30-х рр. XX ст. (Цинкаловський 1938). Водночас треба зазначити, що цей матеріал так і не отримав детальної прив'язки. Поряд з цим похованням, на площадці городища зафіксовано велику кількість фрагментованих людських кісток та будинки-контин, що проходили по краю поздовжніх сторін плато. До речі, у довгому будинку відкрито вогнища, які представлені двошаровими відкладами, верхній з яких був світло-сірого кольору з включеннями дрібних кусочків перепалених кісток (Ауліх 1972, 8, 24, 27 - 30). Увагу привертає також численний інвентар, в першу чергу дорогоцінних речей: прикрас, фрагментів поясних наборів, а також ливарних формочок (Ауліх 1972, 40 - 86). До речі, велика кількість рухомого матері-

алу має аналогії з артефактами із “жертвовного поясу” культового місця Плісеська⁴. Крім того, надзвичайно важливим є те, що переважна більшість виявлених речей у Зимному сконцентрована вздовж країв плато (Ауліх 1972, 117). Варто зауважити, що якраз по краю мису в урочищі “Оленин Парк” на Плісеську і знаходиться “жертвний пояс”. І ще один немаловажний факт: на Зимному не зафіксовано жодної споруди, яку з певною долею вірогідності можна було б віднести до в'їзду (Ауліх 1972, 19). Як бачимо, наведені дані дають підстави припустити, що площадка городища в Зимному в якісь мірі мала культове призначення. Тут слід наголосити і на датуванні віднайдених речей. В. Ауліх відніс виявлені матеріали до VI-VII ст., тоді як Ю. Кухаренко вказував на можливість приналежності окремих речей і до VIII ст. (Кухаренко 1961, 9). Про дещо занижене датування городища писав і А. Айбабін (Айбабін 1975, 312-313). Саме тому, описані матеріали Зимного можуть бути хоча б частково синхронними до тих, які виявлені на культовому місці в Плісеську.

Вважаємо за потрібне також зацентувати на взаємозв'язку ритуальних тілоспалень та/або культових фрагментованих тілопокладень “жертвовного поясу” Плісеська із супровідним інвентарем, зокрема фрагментами ліпного і ранньокуржального посуду, елементами поясних наборів, зброєю, прикрасами тощо. Такий зв'язок простежується і на низці інших пам'яток. Гарним підтвердженням висловленого можуть слугувати деякі скарби лісостепової й степової зон України. Наприклад, на основі детального аналізу речей степових скарбів, Г. Корзухіна інтерпретувала їх як поховання (Корзухіна 1955, 61 - 82). Такими, на її думку, були й матеріали виявлені у Глodosах, Вознесенці та ін., хоча дослідниця й вважала, що степові скарби відрізнялися від лісостепових етнічною належністю: носії останніх були слов'янами, тоді як перших - кочовиками. Свого часу подібної позиції дотримувався А. Амброз, який відносив “скарби” Перещепина, Глodos і Вознесенки до царських поминальних комплексів, типу комплексів на честь Кюль-Тегіна в Монголії (732 р.) (Амброз 1982).

Загострюючи увагу на Вознесенській пам'ятці, необхідно вказати, що її інтерпретували і продовжують трактувати по-різному (Етнокультурна карта 1985, 101). У літературі закріпилася версія військового табору (Приходнюк 1980, 86). Укріплення пам'ятки, які обмежували невелику площадку (62×31 м), представлені замкненим валом, насипаним із землі в перемішку з камінням. Помітною є відсутність в'їзду, а також житлових чи господарських споруд на оточеній валом площадці. Під час дослідження південно-західної частини “табору” виявлено численні кінські кістяки, переважно зуби і щелепи, уламки амфор, тощо. Південніше цих комплексів були відкриті дві ями, одна з яких закладена камінням, а інша - вміщала численні речі. Виявлені матеріали А. Сміленко інтерпретувала як колективні поховання-спалення (Сміленко 1975, 103 - 109). Сама ж сукупність кремаційних решток та дорогоцінного інвентаря (в основному предметів особистого вбрання, зброї і

⁴ Зокрема, мова йде про предмети озброєння (трилопатеві наконечники стріл аварського типу: (Филипчук М. 2010а, 76, рис. 36 - 1, 3, 5; Филипчук М. 2011, 16, 18, 74, рис. 31 - 6-7), бронзові підвісні бляшки (Филипчук М. 2011, 76, рис. 33 - 8-9), бронзові шестигранні в перерізі браслети з потовщеними кінцями (Филипчук М. 2010а, 86, рис. 46 -5-6), формочки для лиття (Филипчук М. 2010а, 77 - 81, рис. 37 - 1, рис. 38 - 1, С. 79, рис. 39 - 1, рис. 40 - 1, рис. 41 - 1, рис. 42 - 1; Филипчук М. 2011, 83 - 84, рис. 40 - 1-3, рис. 41 - 1-2), на яких навіть є схожі елементи, фрагмент тигелька (Филипчук М. 2011, 16, 82, рис. 39 - 1) тощо.

спорядження воїнів) ввійшла в літературу під назвою “Вознесенського скарбу”. На думку О. Приходнюка, речі з Вознесенського поховання дозволяють віднести його та саму пам’ятку до кінця VII-VIII ст. Стосовно етнічної належності цих старожитностей, то вчений визнавав перевагу степового етнічного компоненту (Приходнюк 1980, 90 - 91), що, в свою чергу, суперечило намаганням А. Сміленко пов’язати ці комплекси із слов’янськими племенами уличів. Як бачимо, не зважаючи на наведені ознаки пам’ятки та той факт, що А. Сміленко справедливо відзначала зв’язок скарбу із похованнями, на переконання вченої, як і низки інших фахівців, Вознесенка являла собою звичайний укріплений табір без ритуального підтексту. Найближчою аналогією до нього, на думку дослідниці є Глodosька пам’ятка. Саме тут відкрито поховання військового вождя, здійснене за обрядом, аналогічним до комплексів Вознесенського поселення. У ямі, діаметром понад 1,0 м і глибиною 0,70 м, виявлено численні людські перепалені кістки, поруч з якими лежали дорогоцінні речі, нерідко оплавлені у вогні (Сміленко 1975, 109 - 110).

Ми вважаємо, що матеріали Вознесенки та Глodos носять ритуальний характер. Адже, ані так звані “укріплення” Глodos, ані кільцева замкнута “лінія оборони” Вознесенки, не дають підстав говорити про “військову” функцію цих пам’яток. На їхній території знаходилися кремаційні поховання, поруч з котрими віднайдено супровідний інвентар. Саме це і дозволяє вважати їх культовими захороненнями, які певним чином знаходять аналогії до решток культу предків, представленого у “жертвовному” поясі Плісеського культового центру.

4. Висновки.

На території Плісеського городища розташовуються два могильники, типові для райковецької культури Прикарпаття. Перший некрополь знаходився у безпосередній близькості до язичницького культового місця (урочище “Оленин Парк”), на території південно-західної частини так званого “Дигинця” Плісеська (урочище “Замчисько”). Могильник займав одне з найвищих місць у межах всього городища. Під час його дослідження було виявлено унікальну споруду - крематорій, функціонування якого, як і самого могильника, припадає на кін. IX-X ст. Рештки другого могильника кін. IX - поч. X ст. було відкрито у підніжжі оборонної лінії № 4 (валу № 5). Розкопані поховання очевидно, співіснували з першим періодом функціонування валу. В результаті заміни старих укріплень, при спорудженні нової лінії захисту й удосконалення полісної структури міста, могильник, або принаймні значна його частина, у цьому місці припинили своє існування.

Характерним для обох язичницьких некрополів був кремаційний ґрунтовий ямний безінвентарний обряд поховання, який своїми витокami сягав достовірно слов’янського звичаю, простеженого в праських старожитностях. Топографія могильників у Плісеську (особливо першого - в ур. “Замчисько”), а також рештки обряду захоронення, знаходять аналогії синхронним слов’янським некрополям на городищах в Ревному та у Старому Збаражі.

Іншим, доволі нетрадиційним типом плісеських поховань були ритуальні захоронення, які репрезентовані кремаційними й фрагментованими інгумаційним рештками людських особин. Вони мають відношення до давнього слов’янського культу предків. Виявлені протягом 2009-2012 рр. культові інгумаційні поховання,

як правило, були сильно фрагментованими, напевне внаслідок різноманітних культових дійств. Захоронення супроводжувалися певним інвентарем (предметами озброєння, елементами поясних наборів, прикрасами, предметами виробництва тощо). Наразі важко відшукати прямі аналогії до ритуальних захоронень Плісеського культового місця. Подібну функцію, правда, могли “виконувати” фрагментовані інгумаційні матеріали з Зимнівського городища, що на Волині. Зрештою, складається враження, що є багато спільних рис між культовим місцем у Плісеську та ранньослов'янськими комплексами Зимного. Можна припустити, що обидві частини цих пам'яток мали подібну функцію. З іншого боку, певну схожість до кремацийних ритуальних захоронень “жертвовного поясу” Плісеського сакрального центру можна простежити у “скарбах” типу Вознесенки, Глудос тощо. Подальші дослідження культового місця в Плісеську дадуть підстави доповнити, підтвердити чи спростувати висловлені нами судження.

ЛІТЕРАТУРА

- Айбабин 1975. А. И. Айбабин, Рецензія на працю Ауліха В. В. “Зимнівське городище”, *Советская Археология*, 2, 309–313.
- Археология Прикарпатья, Волини и Закарпатья 1990. *Археология Прикарпатья, Волини и Закарпатья (раннеславянский и древнерусский периоды)*, Ред. Ауліх В. В., Свешников И. К., Цыгылык В. Н. и др. Отв. ред. Черныш А. П.), Киев.
- Амброз 1982. А. К. Амброз, О Вознесенском комплексе VIII в. на Днепре (вопрос интерпретации), *Древности эпохи великого переселения народов V - VIII вв.*, Москва, 54–76.
- Ауліх 1969. В. В. Ауліх, Соціальний зміст городища Зимне, *Слов'яно-руські старожитності*, Київ, 54–58.
- Ауліх 1972. В. В. Ауліх, *Зимнівське городище – слов'янська пам'ятка VI-VII ст. н.е. в Західній Волині*, Київ.
- Баран 1988. В. Д. Баран, *Пражская культура Поднестровья (по материалам поселений у с. Рашков)*, Київ.
- Баран 1998. В. Д. Баран, *Давні слов'яни*, Київ.
- Баран В. – Баран Я. 2005. В. Д. Баран, Я. В. Баран. *Історичні витоки українського народу*, Київ.
- Давня історія України 2002. *Давня історія України*, ред. П.П.Толочко, Т. III, Київ 2002.
- Етнокультурна карта 1985. *Етнокультурна карта території Української ССР*, Київ.
- Корзухина 1955. Г. Ф. Корзухина, К истории Среднего Поднепровья в середине I тис. н.э., *Советская Археология*, Т. 22, Москва, 61–82.
- Кухаренко 1961. Ю. В. Кухаренко, *Средневековые памятники Полесья*, Москва.
- Літопис Руський 1989. *Літопис Руський*, переклад з давньоруської Махновця Л. Є., відп. ред. Мишанич О. В, Київ.
- Милян 2004. Т. Р. Милян, Пам'ятки укріпленого типу у ранньослов'янський час, *Saratica-Карпатика, Давня історія Карпато-Дунайського ареалу та суміжних регіонів*, 31, Ужгород, 242–251.

- Милян 2006. Т. Милян, Оборонні укріплення Зимнівського ранньосередньовічного городища, *Археологічні дослідження Львівського університету*, 9, Львів, 235–248.
- Милян 2008. Т. Р. Милян, *Пам'ятки празько-корчацької культури у верхів'ях Дністра, Західного Бугу та Вісли у V-VII століттях*, автореф. дис. ... канд. іст. наук., Київ.
- Милян 2009. Т. Милян, Оборонні споруди у ранньослов'янський час, *Фортеця, Збірник заповідника "Густань": на пошану Михайла Рожка*, Кн. 1, Львів, 228–238.
- Михайлина 1997. Л. П. Михайлина, *Населення Верхнього Попруття VIII-IX ст.*, Чернівці.
- Михайлина 2000. Л. Михайлина, Східнослов'янський могильник кінця I-го тис. н.е. біля с. Ревне на Пруті, *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології*, Т. 2, 81–90.
- Михайлина 2007. Л. Михайлина, *Слов'яни VIII-X ст. між Дніпром і Карпатами*, Київ.
- Михайлина 2008. Л. П. Михайлина, Могильники та особливості поховального обряду райковецької культури, *Деньсьлово: збірка праць на пошану дійсного члена Національної академії наук України Петра Петровича Толочка з нагоди його 70-річчя*, Київ, 279–287.
- Михайлина – Тимошук 1983. Михайлина Л. П., Тимошук Б. А. Славянские памятники бассейна Верхнего Прута VIII-IX вв., *Славяне на Днестре и Дунае, Киев*, 205–219.
- Приходнюк 1980. О. М. Приходнюк, *Археологічні пам'ятки Середнього Придніпров'я VI-IX ст. н.е.*, Київ.
- Русанова 1973. И. П. Русанова, *Славянские древности VI-IX вв. между Днепром и Западным Бугом*, Москва.
- Русанова 1976. И. П. Русанова, *Славянские древности VI-VII вв.*, Москва.
- Русанова – Тимошук 1993. И. П. Русанова, Б. А. Тимошук, *Языческие святилища древних славян*, Москва.
- Слово о поході Ігоревім 1999. *Слово о поході Ігоревім Ігоря сина Святославоного внука Олегового*, попереднє слово, переклад та примітки П. Малевича, Львів.
- Сміленко 1975. А. Т. Сміленко, *Слов'яни у Степовому Подніпров'ї (II-XIII ст.)*, Київ.
- Соловій 2012. Г. Соловій, Ритуальні поховання культового місця Пліснеського археологічного комплексу (за матеріалами досліджень 2009-2010 рр.), *Середньовічні старожитності Центрально-Східної Європи*, Матер. XI міжн. студ. наук. археол. конф., Чернігів, 174–176.
- Сухобоков 1975. О. В. Сухобоков, *Славяне Днепровского Левобережья*, Киев.
- Тимошук 1976. Б. О. Тимошук, *Слов'яни Північної Буковини V-IX ст.*, Київ.
- Тимошук 1989. Б. А. Тимошук, Об археологических признаках восточнославянских городищ-святилищ, *Древние славяне и Киевская Русь*, Киев, 74–83.
- Тимошук 1990. Б. О. Тимошук, *Восточнославянская община VI-X вв. н. э.*, Москва.
- Тимошук 1995. Б. А. Тимошук, *Восточные славяне: от общины к городам*, Москва.
- Тимошук 1999. Б. О. Тимошук, *Східні слов'яни VII-X ст: полюддя, язичництво, початки держави*, Чернівці.

- Тимошук 2000. Б. О. Тимошук, Східнослов'янське полюддя, *Археологічні студії. Інститут археології НАН України, Буковинський центр археологічних досліджень при університеті ім. Ю. Федьковича*, 1, Київ-Чернівці, 223–234.
- Тимошук – Русанова – Михайлина 1981. Б. А. Тимошук, И. П. Русанова, Л. П. Михайлина, *Итоги изучения славянских памятников Северной Буковины V-X вв., Советская Археология*, 2, Москва, 87–88.
- Томенчук 1997. Б. П. Томенчук, Християнські некрополі давнього Галича, *Галицько-Буковинський хронограф*, 1 (2), Івано-Франківськ–Чернівці, 5–20.
- Томенчук 2000. Б. Томенчук, Одержавлення та християнізація Галицько-Волинських земель в часи середньовіччя (за даними поховального обряду), *Галичина*, 4, Івано-Франківськ, 16–24.
- Томенчук 2005. Б. Томенчук, *Олешківська ротонда. Археологія дерев'яних храмів Галицької землі XII-XIII ст.*, Івано-Франківськ.
- Филипчук А. 2009а. А. Филипчук, До питання про один конструктивний тип слов'янських ліній захисту (за матеріалами Плісеська), *Тези міжнародної наукової конференції “Східноєвропейські старожитності в добу середньовіччя”*, Чернівці, 73–74.
- Филипчук А. 2009б. А. Филипчук, Про попередні результати дослідження валу №5 Плісеського городища у 2008 р., *Середньовічні старожитності Центрально-Східної Європи. Матер. VIII міжн. студ. наук. археол. конф.*, Чернівці, 216–220.
- Филипчук М. 1993. М. А. Филипчук, Слов'янський період в історії Плісеська, *Тези конф. “Галицько-Волинська держава: передумови виникнення, історія, культура, традиції”*, Львів, 22–23.
- Филипчук М. 2001. М. А. Филипчук, *Звіт про проведення рятівних археологічних досліджень на території літописного Плісеська (с. Підгірці Бродівського району Львівської області) у 2000 р.*, Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка, Львів.
- Филипчук М. 2004. М. Филипчук, Рятівні археологічні роботи в літописному Плісеську протягом 2001-2003 рр., *Археологічні дослідження в Україні. 2002-2003 рр.*, Київ, 328–334.
- Филипчук М. 2008. М. Филипчук, Райковецька культура в українському Прикарпатті: хронологія і періодизація, *Вісник інституту археології ЛНУ ім. І. Франка*, 3, Львів, 68–135.
- Филипчук М. 2009а. М. А. Филипчук, Дослідження Плісеського археологічного комплексу у 2007 році, *Вісник Інституту археології ЛНУ ім. І. Франка*, 4, Львів, 130–176.
- Филипчук М. 2009б. М. А. Филипчук, *Звіт про археологічні розкопки на території літописного Плісеська у 2007 році*, Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка, Львів.
- Филипчук М. 2009в. М. Филипчук, *Звіт про археологічні розкопки Плісеського городища у 2008 році*, Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка, Львів.
- Филипчук М. 2009г. М. А. Филипчук, Структура Плісеського археологічного комплексу в слов'янський та давньоруський час, *Вісник Інституту археології ЛНУ ім. І. Франка*, 4, Львів, 3–21.
- Филипчук М. 2010а. М. Филипчук, *Звіт про дослідження Плісеського археологічного комплексу у 2009 році*, Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка, Львів.

- Филипчук М. 2010б. М. А. Филипчук, Попередні результати дослідження культового місця слов'янського часу на території Пліснеського археологічного комплексу в 2009 р., *Вісник Інституту археології ЛНУ ім. І. Франка*, 5, Львів, 135–169.
- Филипчук М. 2011. М. Филипчук, *Звіт про дослідження Пліснеського археологічного комплексу у 2010 році*, Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка, Львів.
- Филипчук М. 2012а. М. А. Филипчук, *Звіт про дослідження Пліснеського археологічного комплексу у 2011 році*, Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка., Львів.
- Филипчук М. 2012б. М. Филипчук, *Слов'янські поселення VIII-X ст.. в українському Прикарпатті*, Львів.
- Филипчук М. 2013. М. А. Филипчук, *Звіт про дослідження Пліснеського археологічного комплексу у 2012 році*, Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка, Львів.
- Филипчук – Соловій 2011. М. А. Филипчук, Г. В Соловій, До питання про ритуальні інгумаційні поховання жертвовного поясу святилища Пліснеського городища (за матеріалами досліджень 2009 р.), *Вісник Інституту археології ЛНУ ім. І. Франка*, 6, Львів, 62–95.
- Филипчук – Соловій 2012. М. Филипчук, Г. Соловій, До питання про ритуальні поховання жертвовного Поясу культового місця Пліснеського археологічного комплексу (за матеріалами досліджень 2009 року), *Наукові записки Львівського історичного музею*, XV, Львів, 24–41.
- Филипчук – Шуй 2006. М. Филипчук, Н. Шуй, Могильники Пліснеського археологічного комплексу як джерело до вивчення етнокультурних взаємовпливів на мікрорегіональному рівні, *Вісник Інституту археології ЛНУ ім. І. Франка*, 1, Львів, 71–85.
- Цинкаловський 1938. О. Цинкаловський, Матеріали до археології Володимирівського повіту, *Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка*, Т. 154, Львів, 225–227.
- Шуй 2004. Н. Шуй, До питання про топографію слов'янських кремаційних могильників в Українському Прикарпатті, *Середньовічні старожитності Південної Русі-України. Тези доповідей III Міжнародної студентської наукової археологічної конференції*, Чернігів, 137–138.
- Шуй 2005. Н. Шуй, Про топографію могильників літописного Пліснеська, *Середньовічні старожитності Південної Русі-України. Матеріали IV Міжнародної студентської наукової археологічної конференції*, Чернігів, 194 -196.
- Ягодинська 1994. М. Ягодинська, Слов'янський могильник біля Старого Збаража, *Джерело*, 1, Тернопіль, 137–153.
- Ягодинська 1995. М. Ягодинська, Слов'яни (VI-IX ст. н.е.), *Тернопілля: сторінки історії*, Тернопіль, 57–68.
- Fylyptscuk 2012. M. Fylyptscuk, Der archäologische Komplex von Plisnesko, *Mezi raným a vrcholným středověkém. Pavlu Kouřilovi k šedesátým narozenám přátelé, kolegové a žáci*, Brno, 235–250.

Burial Monuments of the Slavic Times in the Plisnesk Archeological Complex

Mihajlo Filipčuk, Galina Solovij

There are two burial grounds on the territory of the Plisnesk site of settlement, which are typical for the Raykovetska culture. The first necropolis was situated near the pagan cult site in Pre-Carpathian region ("Olenyn Park" tract), on the territory of the so-called "Dytynets" of Plisnesk (the "Zamchys'ko" tract). The burial ground occupied one of the highest locations within the whole site of settlement. A unique structure, a crematorium, was discovered during the research, and its functioning, as well as that of the burial ground itself, is dated back to the late 9th-10th c. The remnants of the second burial ground of the late 9th-10th c. were discovered at the footstep of the defensive line № 4 (bulwark №5). The discovered burials obviously date back to the first period of the functioning of the bulwark. The existence of the burial ground, or at least of its considerable part, came to an end as a result of the substitution of the old fortification, when a new defensive line was constructed and the *polis* structure was being improved.

The cremation ground hole burial ritual was typical of both pagan necropolises; it is traced back to Slavic tradition observed in Prague antiquities. The topography of burial grounds in Plisnesk (especially the first one, the "Zamchys'ko" tract), and also the remains of the burial ritual, find their analogies in synchronous Slavic necropolises in the sites of settlement Revne and Staryy Zbarazh.

Another non-conventional type of the Plisnesk burial grounds was ritual burials presented by cremated and fragmentary inhumation remains of human beings. They are connected with the Old Slavic ancestor cult. The cult inhumation burials discovered in 2009–2012 were fragmental, probably as a result of the cult ceremonies. The burials were attended with certain objects (armaments, elements of belt sets, jewellery, production objects, etc.). Thus far, it is difficult to find direct analogies of the Plisnesk cult site. The fragmental inhumation materials from the Zymno site of settlement in Volyn', however, possibly functioned in a similar way. In any case, there seem to be many common features between the cult site in Plisnesk and the Early Slavic complexes of Zymno. It may be presumed that the both parts of these monuments performed a similar function. In contract, a certain similarity with the ritual cremation burials of the "sacrificial zone" of the Plisnesk sacral centre can be found in the "treasures", such as Voznesenka, Hlodosy, etc. Further study of the cult site in Plisnesk will provide evidence for the complementation, confirmation or refutation of our statements.

The Three-Headed One at the Crossroad: A Comparative Study of the Slavic God Triglav*

Jiří Dynda

This paper introduces a comparative analysis combined with a historical source overview concerning a particular Slavic god: Triglav. The aim of this paper is to verify the hypothesis that Triglav was, in the cosmological perspective, a deity connecting the structured layers of the world. Numerous indications from various written and archaeological sources may be drawn upon in the forming of a comprehensive picture of competences of this deity.

Keywords: Triglav, tricephality, cosmology, crossroads, Indo-European comparative mythology

1. Introduction

I would like to present an interpretation of western Slavic deity called Triglav. As a basis for this study, I have chosen the tricephalic nature of this deity, and I treat it both with the *comparative* and the *historical-contextual* methods. Setting the tricephality into the wider context of the Indo-European comparative mythology in correlation with a thorough analysis of our medieval sources, i.e. mostly Latin texts from medieval Pomerania and Brandenburgia from 11th to 13th centuries, can lead to the detection of some of the Triglav's "faces" that were not much visible until now.

The claimed tricephality of Triglav's *simulacrum* (and, in general, the polycephality of various Slavic deities) was an important issue in the long-standing scholarly discussion, and the interpretation of this symbolic feature differs from scholar to scholar.¹ Is the tricephality of Triglav a result of a Celtic influence? Or a Christian one? Or is there no need to search for complicated and perhaps artificial "influences", and would much better option be to accept its genuine originality and its possible connection with the complex archaic symbolism of the number three?²

* I would like to thank to my friends and colleagues, who helped me with writing this paper during the winter of 2012: Michaela Šebetovská, Jan A. Kozák, Filip Kass, Barbora Sojková and Dalibor Antalik. For various profound comments and emendations I am also grateful to the reviewer of this paper, Andrej Pleterški.

¹ See for example Niederle 1916, 150–152; Pettazzoni 1946, 135–151; Łowmiański 1979, 195; Gieysztor 2006, 152.

² I do not mean this in so exaggerated and mystical way, as for example Lease, 1919 did; despite the fact that Lease's paper is full of Frazerian excitement and of non-critical comparison of everything with everything without any methodological framing, it contains many witty and useful remarks as well.

I am inclined to the latter possibility, and my intention here is to examine its width and verifiability. I believe that we are dealing with a type of god that, in the symbolic system, plays the role of a cosmological node and a mediator between the three levels, the three spheres or realms of the world – of the same world to which Triglav sovereignly rules as a henotheistic supreme god. In my view, Triglav would be a deity that binds the tiers of the world together in the form of a central cosmic pillar *axis mundi*, a deity that enables and protects the movement and passage of all things in general, as well as the transition between various tiers of the world in a wide cosmological perspective, especially the mediation between the world order and the divine order, and the transition to the netherworld, i.e. a transition inevitable for all living creatures.

Because of the very scarce extant testimony of Slavic mythology and cult that we possess, our only option in this case is to use a comparative method. However, since it might be considered to be methodically disputable, I must emphasize that each of hereafter presented parallels and comparative concordances from Indo-European mythological heritage is, I believe, also demonstrable for Slavic Triglav. Even though some of the evidence is rather covert and indirect, I would like to put forward these allusions and connections anyway, because it was those that have led me to the present hypothesis.

I see the comparative method of the study of religion as a heuristic and creative enquiry (Antalík 2005, 202) that enables a better understanding of the surveyed mythology, even though the outcome of this comparative research can be perhaps labelled, using the words of Marcel Detienne (2003, xiv), as a mere “series of informed guesses”. Nevertheless, these “informed guesses” are, in my opinion, the very core of the comparative method and the very process by which a philologist-religionist can attain a desirable, verifiable hypothesis. Hence, I call this process “informed guesses”, as Detienne does – proudly.

Henceforth, it will depend only on the reader’s consideration whether he will reject some of the presented comparisons and similarities, or whether he will be willing to ponder their verifiability and to assess whether the parallels and associations can or cannot refer to either some common origin, or to some kind of a “common prototype”. However my aim remains not to reconstruct some hypothetical *Urquell* of the representation of this particular deity.³ Rather, my aim is solely to outline the network of interconnections that could have been a *thematic*, rather than *historic* core of this representation – a network that can form a proper heuristic intellectual construct, usable for further research.⁴

2. Historical sources

The evidence of Triglav’s cult is attested in two Pomeranian cities, Wolin and Szczecin, by Adam of Bremen and by medieval biographers of Otto of Bamberg (i.e. Herbord, Ebbo and Monachus Prieflingensis).

In Szczecin, there were four heathen temples, but biographers considered just one of them worthy of further description: that of Triglav, allegedly the most important and

³ As, for example, Witzel 2012 does for the whole complex of the world mythology (in his words, Laurasian and Gondwana complexes inherited from original Pan-Gaeian mythology).

⁴ In this I am inspired by the work of Wendy Doniger (1979 and 1998).

the most beautiful one.⁵ The simulacrum of this deity was distinctive by its three heads, which were conjoined,⁶ which is not surprising, because his very name means “The Three-Headed One”. According to Slavic priests, Triglav had three heads as a symbol of his sovereignty over the three worlds: heaven, earth and underworld.⁷ Triglav’s eyes and mouths on each head were, as we are told, covered by golden bands: allegedly to prevent him from seeing the sins of men.⁸ Similarly to Arkonian Svantovit, a horse was consecrated to Triglav (a black horse, in contrast to Svantovit’s white one) and a decorated horse saddle hung on a wall of his sanctuary. The oracles were held using this horse in a specific case of hippomancy.⁹ Triglav from the city of Wolin was connected with horses as well: there is also evidence of a horse saddle in his temple: the so-called *sellam Trigelawi*.¹⁰

The evidence of Adam of Bremen is particularly interesting. While Adam refers to an important seaport city of Wolin, he mentions a local deity. However, he does not refer to him by his indigenous name, but instead calls him “Neptunus of three natures”.¹¹ He does so because, in his own words, the island, on which Wolin is situated, is surrounded by three different varieties of water, or sea: The first one is very green, the second one whitish and the third one is always raging and stormy (*unum esse viridissimae speciei, alterum subalbiade, tertium motu furibundo perpetuis saevit tempestatibus*).

In some texts written by other medieval authors (e.g. by Heinrich of Antwerp, by Přebík Pulkava of Radotín or by Petrus Albinus), there are more traces for the cult of the three-headed god in this area. This deity is always said to be tricephalic and always seems to have some relation with black or somewhat dark, resin colour, but it’s name is never given (cf. NIEDERLE 1916, 151).

⁵ Herbord II, 32–33 (for full titles see bibliography): “*Erant autem in civitate Stetinensi continae quator, sed una ex his, quae principalis erat, mirabili cultu et artificio constructa fuit... Erat autem ibi simulacrum triiceps, quod in uno corpore tria capita habens Triglaus vocabatur.*” (ed. Pertz 1868, 89–90; FHRS 25.41 ff and 26.24 ff) Nevertheless, Monachus Prieflingensis claims that there were just two temples and later says that Triglav was venerated in both of them, cf. Monachus prieflingensis II, 11: “*In ea siquidem civitatem domus duae, quas ab eo quod inclusa deorum simulacra continerent, continas dixere priores, ingenti cura vel arte constructae, haud grandī ab invicem intervallo distabant, in quibus ab stulto paganorum populo deus Triglaus colebatur.*” (ed. Petersohn 1999, 96; FHRS 41.4–9).

⁶ Ebbo III, 1: “*...summo paganorum deo Trigelawo dicatus, tricapitum habebat simulacrum...*” (FHRS 35.34–35).

⁷ Ebbo III, 1: “*...asserentibus idolorum sacerdotibus ideo summum deum tria habere capita, quoniam tria procuraret regna, id est coeli, terrae et inferni...*” (FHRS 35.36–36.1).

⁸ Ebbo III, 1: “*...aurea cidari oculos et labia cotengebat ... pro eo quod peccata hominum, quasi non videns et tacens, dissimularet.*” (FHRS 35.36 and 36.1–36.2).

⁹ Monachus prieflingensis II, 11: “*Hastis pluribus sparsim positīs, equum Troglōi per eas transire fecerunt...*” (ed. Petersohn 1999, 97; FHRS 41.16–17) and Ebbo II, 33 (cf. also Thietmar VI, 24 and Saxo Grammaticus XIV, 39, 9–10). But similarities and connections between Triglav and Svantovit does not lie solely in a horse symbolism – as L. Niederle already noticed (1916, 150), Ebbo called Triglav “*summus deus*” (Ebbo III, 1), which appellation has its neat correlation in the case of Helmold’s title for Svantovit: “*deus deorum*” (Helmold II, 108).

¹⁰ Ebbo II, 13 (FHRS 34.24).

¹¹ Adamus Bremensis II, 22: “*Ibi cernitur Neptunus triplicis naturae: tribus enim fretis alluitur illa insula, quorum aiunt unum esse viridissimae speciei, alterum subalbiadae, tertium motu furibundo perpetuis saevit tempestatibus.*” (ed. Pertz 1846, 62; FHRS 14.7–15)

3. Neptunus triplicis naturae and axis mundi

“...the priests asserted that the statue of this supreme god has three heads because he rules to the three realms, and these are heaven, earth and underworld.”¹² This information of Ebbo brings to us an instant association with the abundantly widespread archetype of “the axis of the world”, *axis mundi*, which connects the tiers of the world together and bounds them into the totality of cosmos. This symbolic element was in the archaic cultures represented in many various ways, mostly as a cosmic tree, a cosmic mountain, a column or a rope connecting heaven, earth and underworld.¹³ Furthermore, there is no need to rely only on shallow and sketchy associations, because there are many particular indices that can lead us to the hypothesis about parallels between Triglav and *axis mundi*.

Firstly, it is the remarkable cosmogonic narration from the Slovenian folklore tradition, where we are told that “in the beginning the great Triglav mountain arose from the sea” (i.e. the peak of the Julian Alps).¹⁴ The beginning of the world is connected with the emerging of the primordial mountain called Triglav. In fact, many significant or outstanding mountains and hills have a great potential to be sacralised. Nevertheless, this veneration of a central cosmic and sacred mountain is typical and significant especially in the context of Slavic religious representations,¹⁵ e.g. the Polish Ślęza, Bohemian Říp, Slovakian Kriváň, or Montenegrin Durmitor. However, only the abovementioned eponymic mountain Triglav in the Julian Alps has a clear and evident connection with the god Triglav.¹⁶ We can only parallel this Slovenian triple mountain with the fact that Triglav’s temple in Szczecin stood on the highest of the three hills,¹⁷ and that Polish Ślęza is also the highest peak of the group of three (next to Ślęza, there are Radunia and Wieżycza mountains).¹⁸ The connection of this axial triple deity with triple mountains must be therefore seen as no coincidence.

Moreover, in the case of the Szczecin deity, we can follow the trail further. As we know from Herbord, once Bishop Otto had destroyed pagan temples in Szczecin (and once he had sent Triglav’s head to Rome to the hands of pope Callixtus II as a testimony of successfully continuing evangelisation of Baltic lands), he ordered one more thing: to uproot and burn a huge oak that grew nearby Triglav’s temple, with a small well under it. He had not actually done this only on requests of “the common people”, because they

¹² Ebbo III, 1: “...asserentibus idolorum sacerdotibus ideo summum deum tria habere capita, quoniam tria procuraret regna, id est coeli, terrae et inferni...” (FHRS 35.36–36.1).

¹³ Cf. Eliade 1949, 16–22; Eliade 1965, 28–47; Eliade 1968, 211–222; or most recently Witzel 2012, 131–137.

¹⁴ Szyjewski 2003, 82. Cf. Yasna 43.8, RV 1.19.7, 2.11.8, 6.30.3. See Witzel 2012, 112 for primordial mountain emerging from the sea, and Witzel 2012, 116–117 for earth-island and Earth Diver myth – cf. Johns 2005, 257–291. But A. Pleterski pointed out that in this region there is no such tradition, but only a legend about emerging of the mountain from the Bohinj Valley, which was consequently filled with water and the Bohinj Lake was made.

¹⁵ Třeštík 2003, 76, accentuates the fact that Slavs were originally people from the lowlands and therefore mountains could have had an extraordinary effect on their religious representation.

¹⁶ Cf. Šmitek 1999, 161 ff; Ślupecki 2002, 25–28; Třeštík 2003, 72–77; Szyjewski 2003, 80.

¹⁷ Ebbo III, 1: “Stetin vero amplissima civitas et maior Iulin tres montes ambitu suo conclusos habebat, quorum medius, qui et alcior summo pgnarorum deo Trigelawo dicatus...” (FHRS 35.30–35)

¹⁸ See Rosik 2001, 62–72.

promised him that they would not hold any cultic ceremonies under that tree anymore.¹⁹ With regard to the high-grown oak (*quercus ingens et frondosa*) and the well under it (*fons subter eam*), it is impossible not to mention Old Norse cosmic ash Yggdrasill, which had its roots nearby three wells in the three worlds,²⁰ and to remember its (probable) mundane representation in a form of the tree and well in the sanctuary of Uppsala, about which the scholion on Adam of Bremen makes a notion.²¹ The cult of a tree, and cult of an oak in particular, is quite expectable universalia in the context of archaic religions of Europe.²² However, speaking of Triglav, this “protector of three realms”, the present conjunction of motives is very interesting indeed.

Furthermore, as we know from Ebbo, the Szczecin priests succeeded in their efforts to hide Triglav’s golden statuette from the bishop’s destructive attempts. The statuette was then taken away to “a small village, where there was no chance to find it”²³ and there hidden inside a hollow tree,²⁴ from which the spy, who was later sent by bishop Otto, found it impossible to extricate.²⁵ We can observe here that Triglav’s cult after the Christianization was held under the cover of veneration of the old tree, where locals went to sacrifice coins to this deity.

On our imaginary list of the *axis mundi* representations, we have just checked a mountain in Slovenia and a tree (twice) in Szczecin. In Wolin, a pillar remains: according to all three biographers of Otto of Bamberg, in Wolin was situated very revered wooden pillar into which a very ancient lance was hewn²⁶ – a lance allegedly belonging to Julius Caesar himself, who had supposedly founded the whole city (this medieval etymology is the reason Wolin is in the Latin texts called Iulin).²⁷ We have no other additional data about this mysterious pillar, except that in 1147, during a crusade against Slavs, the pillar was destroyed by the hand of Bernard of Clairvaux himself (if Ebbo’s account can be

¹⁹ Herbord II, 32: “*Erat praeterea ibi quercus ingens et frondosa, et fons subter eam amoenissimum quam plebs simplex numinis alicuius inhabitatione sacram aestimans, magna veneratione colebat. Hanc etiam episcopus cum post destructas continas incidere vellet, rogatus est a populo ne faceret. ... ‘Acquiesco’, inquit episcopus, ‘de arbore; sed illud unum, vivum numen sortium vestrarum, de medio tolli oportet, quia nec augurium nec sortilegium exercere christianis licet.’*” (ed. Pertz 1868, s. 89–90; *FHRS* 26.36–27.7).

²⁰ As Snorri Sturluson writes (*Gylfaginning* 15–17): Urðarbrunnr somewhere in Ásgarðr (cf. *Völuspá* 19–20; *Hávamál* 111), Hvergelmir in Niflheimr, and Mímisbrunnr on a place where Ginnungagap once was and where now lies the land of *jötnar* (cf. *Völuspá* 19 and 27); see also Bauschatz 1982.

²¹ Adamus Bremensis IV, 26, schol. 138: “*Prope illud templum est arbor maxima late ramos extendens, semper viridis in hieme et aestate, cuius illa generis sit, nemo scit. Ibi etiam est fons, ubi sacrificia paganorum solent exerceri et homo vivus immergi. Qui dum non invenitur ratum erit votum populi.*” (ed. Pertz 1846, 200).

²² On Slavs, see Tétra 2009, 197–225; generally Dowden 2002, 66–77 and Witzel 2012, 484; cum grano salis also Frazer 1994, 101–123. Cosmic tree is Aarne-Thompson motif A652.

²³ Ebbo II, 13: “*...apud villam modicam degenti, ubi nec spes ulla requirendi esset.*” (*FHRS* 33.17–18).

²⁴ *Ibidem*: “*...trunco validissimae arboris...*” (*FHRS* 33.21).

²⁵ So he at least stole Triglav’s saddle. Cf. Ebbo II, 13 (*FHRS* 34.15–27).

²⁶ Ebbo III, 1: “*Iulin a Iulie Cesare condita et nominata – in qua etiam lancea ipsius columpnae mirae magnitudinis ob memoriam eius infixata servabatur – cuiusdam idoli celebritatem in inicio aetatis maximo concursu et tripudio agere solebat.*” (*FHRS* 35.14–18); Monachus Prieflingensis II, 5–6: “*...venerabiliter reservata Iulii Caesaris lancea colebatur, quam ita rubigo consumpserat, ut ipsa ferri materies nullis iam usibus esset profutura. ... Pagani vero, ut impii et infideles, vehementer abnuerem lanceam divnioris esse naturae, nichil ei transitorium vel caducum posse conferri, ac proinde nullo umquam a se pretio extorquendam, in qua praesidium sui, patriae munimentum et insigne victoriae esse constabat.*” (ed. Petersohn 1999, 87–88; *FHRS* 40.24–37); According to Herbord III, 26 bishop just ordered not to venerate “*...Iulii hastam...*” (ed. Pertz 1868, 140; *FHRS* 31.35).

²⁷ Gieysztor 2006, 151.

trusted).²⁸ L. Niederle (1916, 203–204) supposed that the name *hasta* or *lancea Iulii* was merely a misunderstanding from the side of Otto's hagiographers, who just incorrectly interpreted the specific Germanic term *Julblock*, i.e. name for the "log of Yule", a timber that was revered during the time of winter solstice.

Even though this log/pillar and lance from Wolin have no provable connection with Triglav (there is no mention to which deity it was actually consecrated), on a base of henotheistic tendencies of all Polabian deities,²⁹ it can be assumed that their cult could not be absolutely detached from this otherwise sovereign god. Moreover, the lance inserted into wooden pillar reminds us of Triglav's golden statuette hidden and wedged into the trunk of a hollow tree.³⁰ Whether it is a mere coincidence or a manifestation of some complex but fragmentarily preserved "theology" of this deity cannot be known for certain.

Speaking of the three layers of the world, it is necessary to mention the so-called Zbrucz idol (*Збручський ідол*). It is a stone stele from 11th or 12th century, which was found in 1848 in Ukraine, in the riverbed of a brook named Zbrucz near a village of Lychkivtsi (Личківці), north of Husyatyn (Гусятин). On this monument, a representation of a three-fold universe can also be observed. This stele is vertically divided into three layers:

1. In the first, uppermost tier are four human-shaped figures, most likely gods and goddesses, one on each side of the monument; they are probably two males and two females, and their heads are united beneath a tall rounded hat. The attributes of these deities differ: one of the females holds drinking horn; the male on her right side is depicted with a sword and horse; the female on the right holds a ring or a bracelet; and the last figure on the opposite has no attributes at all.
2. The middle tier displays four smaller figures with extended arms joined together; their gender correlates with the gender of upper deities and beside the woman under the goddess with drinking horn, there is a tiny figure of a child.
3. On the lowest tier is depicted probably only one entity that appears to support the whole idol and both upper tiers with its hands; it is most likely one, supposedly three-headed figure, which is depicted in perspective from the three sides.³¹ The fourth, rear side, was left blank except for an engraved circle with three crossed lines.³²

The four-headedness of this idol indicates a background for its common name "Svantovit of Zbrucz" because its appearance is strikingly similar to a description of Svantovit's four-headed *simulacrum* in Arkona on Rügen, as known from Saxo Grammaticus.³³ Most frequently, its appearance is interpreted as a reflection of a Slavic cosmological conception, i.e. the union of four points of the compass (four elemental horizontal directions) and three vertical tiers of cosmos (heaven, earth and underworld) into one whole³⁴ – a representation of *axis mundi* in its perfect form. Nevertheless, all attempts to

²⁸ Ebbo II, 2: "*Bernhardus amore martirii flagrans, arepta securi columnnam mirae magnitudinis Iulio caesari, a quo urbs Iulin nomen sumpsit, dicatam excidere aggressus est.*" (cited by Niederle 1916, 158, footnote 1).

²⁹ Cf. Tétra 2009, 313 ff.

³⁰ My colleague Jan A. Kozák pointed out another significant metaphor: A *beehive* full of honey can be conceived as the "gold" hidden in the trunk of a tree. This additional remark about gold will become clearer in the subsequent section of this article.

³¹ Cf. Leńczyk 1964, 5–59.

³² Cf. Szymański 2001 (for recommendation of this article I thank to Andrej Pleterski).

³³ Cf. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* XIV, 39, 3.

³⁴ Cf. Łapiński 1984, 128–139; Szyjewski 2003, 89.

identify any particular deity shown in the uppermost tier and to interpret the symbolic features of the whole stele are altogether flawed in one point: they will remain forever mere “unprovable constructs without any reasonable foundations.”³⁵ For this moment, only one thing is quite certain: in the case of the Zbrucz idol we can observe merging of polycephality and triplicity, however, in this particular stele, its connection is rather complicated and differently structured than in the case of Triglav.

The abovementioned testimony of Adam of Bremen, concerning the three-coloured sea around “Neptunus” from Wolin, can be explained. Karel Jaromír Erben was the first to interpret it as a metaphorical representation of the three realms over which Triglav reigns. According to Erben, the colours of the sea, i.e. white, green, and black (black is Erben’s “correction” of the tempestuous sea) represent colours of heaven, earth, and underworld, respectively.³⁶ This is in correlation with the evidence known from Triglav’s priests. Additionally, Erben found some similar mythological concepts in Slavic and German folktales, where the main villain is a kind of dark, ominous character usually endowed with some ternary attributes (for example a three-headed dragon or a necromancer with the three rims or bands around him). This villain steals and hides a treasure, or a princess, in the air, in the earth and under the ground, and hero must save it/her by performing some heroic deeds in these three areas.³⁷

It seems very tempting to interpret these colour/nature specifications via a prism of the Indo-European (IE) colour symbolism as it was reconstructed by Dumézil.³⁸ The green colour (*unum esse viridissimae speciei*) could be a representation of third, agricultural function, the white colour (*subalbidae*) is in IE contexts always connected with the priestly and sovereign first function, and the tempestuous and fierce nature of the third sea (*tertium motu furibundo perpetuis saevit tempestatibus*) probably denotes the second, warrior function, whose representing figures are mostly thunder gods. In this interpretation, Triglav would be the point of the merging of all three dumézilian functions in a similar way as can be said of various other deities in the henotheistic cults³⁹ and as was foreshadowed by Dumézil himself in his hypothesis concerning the abovementioned Zbrucz idolum.⁴⁰ Even though tripartite dumézilian interpretation is only an additional, probably unprovable hypothesis, it nevertheless can supply our search for the characteristics of this “Neptunus of three natures” with one more aspect.

³⁵ Těra 2009, 121.

³⁶ Erben 2009, 276, the poems *ibidem* 282.

³⁷ Erben 2009, 177–8. But Erben puts the whole narrative in the context of his typical nature-mythological constructions about annual battles between the triple “Triglav-Černoboh” of Winter (or Krt, the pseudo-deity invented by Václav Hanka’s in his glosses in *Glossae Salomonis* [or *Mater verborum*]) and the triple “Triglav-Bělboh” of Summer (or Hanka’s Sitivrat). Yet quite interesting is Erben’s notion of the three-coloured bird “strakapoud”, Woodpecker, *Dendrocopos*.

³⁸ See briefly Dumézil 1992, 104–106 or Dumézil 1973, 124; Dumézil’s color analysis in the context of tripartite ideology was later extended and enhanced by Lyle 1982 and especially by Sauzeau & Sauzeau 2012, 75–130. For IE perception of colours in general see Mallory & Adams 2006, 331–334.

³⁹ Cf. Dynda 2012, 29–31. This henotheistic tendencies in area of Western Slavs are most evident in a case of monolatric cults of Svarožic in Retra/Riedegost (*urbs tricornis*, by the way) in the times of dominance of the Lutician Union, and in the shift of this theocratic power from Retra to Rügen Arkona and its uppermost god Svantovit; cf. Hrabová 2006, 119–127.

⁴⁰ Dumézil 1983. Dumézil interprets the attributes of each figure in the uppermost tier trifunctionally. The same interpretation is implicitly (i.e. not in Dumézilian terms) presented by Ślupecki 1993, 61, footnote 162.

In addition to Triglav, “the ruler of three realms”, who binds different spheres of the world together in a form of a sacred mountain, a tree, or his very *simulacrum*, we can now potentially see a deity in which the three functions of Indo-European religious ideology are henotheistically merging, and the dumézilian three function can in a certain sense also be seen as three discrete worlds that need to be united in some way, most often under the figure of the king (*la synthèse fonctionnelle royale*).⁴¹ Triglav is indeed *summus deus*, using Ebbo’s words.

As we will see further, Triglav’s reign over the three spheres of the world have had its specific expression in each one of them. In the following sections of this article, I will therefore attempt to render a thorough account of modalities of his activity in each one of these spheres, while simultaneously attempting to draw an outline of his conduct and competences in the world in general.

3.1. *The Heaven: The Blind Seer and the Mute Poet*

“Szczecin had within its scope three hills, from which the one in the middle was the biggest and it was consecrated to the supreme pagan god Triglav, who had three-headed simulacrum, whose eyes and lips were covered by golden ribbons. ... [A]nd due to face covered by a ribbon he leaves the sins of men – as if he did not see nor speak – unnoticed.”⁴²

That is how priests from Szczecin (according to Ebbo) explained one of the most remarkable Triglav’s attributes – his eyes and mouth being concealed behind golden bands, ribbons, or stripes (*cidaris*).

We see that the most important deity from Szczecin allegedly cannot see or speak of the sins of men and leaves them unnoticed. In my opinion, the most extraordinary but very enlightening can be the puzzling word *quasi* (*non videns et tacens*) – “as if (he did not see nor speak)”. I assume that the golden bands covering Triglav’s face can be interpreted to denote a “paradoxical mutilation” (*la mutilation paradoxale*), i.e. the principle that was discovered by Georges Dumézil in the case of some Indo-European gods. This paradoxical mutilation is in Dumézil’s opinion very typical primarily for deities of the first function, i.e. gods of the Varuṇa-type⁴³ usually suffer from some kind of vision defect, they use their sight in extraordinary way, or their eyes are in some way monstrous, malformed, ill-coloured, or extreme in general (Óðinn, Velinas, Lugh, Varuṇa, etc.); and gods of the Mitra-type are either completely missing their right hand or have this hand mutilated (Týr, Nuadu, etc-).⁴⁴

⁴¹ See Sauzeau & Sauzeau 2012, 49–52.

⁴² Ebbo III, 1: “Stettin ... tres montes ambitu suo conclusos habebat, quorum medius, qui et alcior, summo paganorum deo Trigelawo dicatus, tricapitum habebat simulacrum, quod aurea cidari oculis et labia cotengebat ... et faciem cidari operiri pro eo quod peccata hominum, quasi non videns et tacens, dissimularet.” (FHS 35.32–36.2)

⁴³ I use the formula “Varuṇa-type deity” as a short form denoting a complex “pool category” of rather dark, mostly (cata)chthonic and ambivalent Indo-European deities that are, in my opinion, comparable via Vedic Varuṇa. I only found this short form useful in this context and in this repertoire of material, although I am well aware of the fact that this construct is a mere “academic myth” and that Dumézil’s construction of the concept does not respect the Vedic characteristics of Varuṇa and rather describes Varuṇa from the Brahmanas.

⁴⁴ Dumézil 1948, 163 ff.

Thus far we can observe that the god of wizardry and wisdom typically has no sight at all, or his eyes are in some way severely damaged or, conversely, absurdly hyperbolized, and god of justice, order and contracts paradoxically has no hand for making those contracts and he is potentially unable to carry out justice.

Therefore, if my hypothesis is right, Triglav's covered eyes would paradoxically denote his omniscience, or they might eventually indicate some kind of poetical inspiration by means of turning the sight into the inner vision (in the same sense as Irish poets, *filides*, closing their eyes while improvising⁴⁵). Likewise, a covered mouth would possibly denote the paradoxical mutilation of oracular deity that cannot speak. (Or perhaps a law-uttering deity that cannot speak.) In this part of article, I will attempt to underlay this hypothesis via comparative references of the other omniscient deities in Indo-European world, while simultaneously attempting to point out allusions to Triglav's peculiar solar competences.

This type of "omniscient protector" deity is usually connected with some solar attributes. The sun as omniscient and semper-vigilant entity is not a speciality merely of the Indo-European religions, it is mostly a kind of cultural universalia.⁴⁶ However, when considering only IE civilizations, one of the most illustrative cases is the Greek Helios, *ὁς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει* ("[he], who sees everything and hears everything"; see Homer, *Iliad* 3.277 and *Odyssey* 11.109) or *παν(τ)όπτης* ("all-seeing"; see Aeschylus, *Prometheus Bound* 91, fr. 192.5). Or Vedic Sūrya, who is *viśvácakṣas-* ("all-seeing"; RV 1.50.2, 7.63.1),⁴⁷ *urucákṣas-* ("wide of vision"; RV 7.35.8, 7.63.4), *nrcákṣas* ("men-watching"; RV 1.22.7, 7.60.2) and who sees *ṛjú márteṣu vrjinā ca* ("[what] is right and crooked among the mortals"; RV 4.1.17, 6.51.2, 7.60.2). Sūrya is also called *dūredrśe* ("the one who sees far away"; RV 10.37.2),⁴⁸ and *mitrasya varuṇasya cakṣase* ("the eye of Mitra and Varuṇa"; RV 10.37.1);⁴⁹ cf. also Old Norse kenning⁵⁰ for "eyes", *ennis sólr*, i.e. "the suns of the forehead". The metaphoricity connecting the sun with eyes is an abundantly rich semantic field in many languages.

Mythologically speaking, the Sun is always the protector and overseer, merely because it sees everything (like Russian *матушка красное Солнце*), it covers the earth by its vision, by light (in many Slavic languages there is a semantic connection between the "world" and the "light", cf. Czech *svět* and *světlo/svit*; in Baltic languages the word for "world" means literally "under-sun", cf. Lithuanian *pasaulis*, Latvian *pasaule*), and it sovereignly rules to the world (like Russian *Солнце Цар* or Latin *Iouis oculus*).

The sun god also usually guarantees the law and punishes the violation of it; here we should recall Triglav and his paradoxical and peculiar connection with the law in the abovementioned formulation, according to which he "leaves the sins of men – as if he did not see nor speak – unnoticed." The formulation and the use of Latin wording seem to implicate that if he did not have the golden ribbons on his eyes, he *would have seen them*. Last but not least, the omniscience of the Sun allows him to guarantee oracles

⁴⁵ Téra 2009, 322.

⁴⁶ West 2007, 198; cf. Sick 2004.

⁴⁷ All quotations from the Vedic *samhitās* (i.e. *Rgveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* and *Atharvaveda*) are done according to their on-line versions on the Internet Sacred Texts Archive (see bibliography).

⁴⁸ Hymn 37 from the 10th book (*maṇḍala*) of the *Rgveda* is extraordinary rich with various sight- and eyes-metaphors for Sūrya.

⁴⁹ Or *caṁṣurmitrasya varuṇasyāghneḥ* in RV 1.115.1; cf. also RV 6.51.1; 7.61.1 and 7.63.1.

⁵⁰ ON *kenning* is a poetical literary trope, specifically a circumlocution, using two words in place of a single-word noun; e.g.: *gjálfr-marr*, "steed of sea" = "ship", or *imun-laukr*, "garlic of battle" = "sword".

and divination. Moreover, as we know from Triglav's case, his sacred horse was used for divination in Szczecin and Wolin; the black horse was forced to cross a row of lances (!) lying on the ground, and if it touched one of them or not was considered as a decisive argument in the matter of war campaigns and setting sail.⁵¹

Nevertheless, it seems that Triglav's omniscience did not have its direct source in his solar character, which (after all) is not visible in his appearance. Most likely his clairvoyance came from a deeper, more complicated and darker source, as it is for example in a case of Old Norse god Óðinn. As we know from *Elder Edda* and from Snorri's account, Óðinn sacrificed his eye to Mími's well in the exchange of a vision of qualitatively different type; for this sacrifice he received his magical insight, deep clairvoyance and wisdom concerning the fate of the whole world (and, in addition to this, his sacrifice of eye is presumably a kind of explicative and supplemental mythological episode that is entirely correlative with Óðinn's second constitutive sacrifice, i.e. his self-sacrifice on a cosmic tree, by means of which he achieved the knowledge of the runes and the ability to provide poetical inspiration).⁵² Even the Vedic king-god Varuṇa, abiding in his cosmic waters (he is in a certain sense an antithesis of solar Sūrya/Agni) is an omniscient divine seer, who observes the whole world by his thousand yellowish eyes (cf. for example RV 7.34.10: *varuṇa ughraḥ sahasracakṣāḥ*)⁵³ and who judges the sins of men.⁵⁴

Therefore, Triglav's omniscience grows out of the merging of his primarily solar character⁵⁵ (a pillar, golden stripes), i.e. of the omniscience of the Sun, supplemented by the peculiar attribute of his bleary or veiled vision, which is paradoxically able to see much more than an ordinary vision. That is the omniscience of – what exactly? The dark side of the Sun, I believe.

We can ask ourselves a question: Exactly what type of connection lies behind Triglav's possible blending with the Sun? Even though we would not expect any solar characteristics in the case of Varuṇa-like deity, it seems that solarity has, in fact, played a decisive role in this mythological complex.⁵⁶ In this regard, it is not a coincidence that, in the cult of Old Norse Óðinn during the Migration Period, we can see a suspicious convergence with the cult of Roman (or, more precisely, Imperial) god Mithra(s), *Sol Invictus*; i.e. an eminent solar deity, patron of the secret society of warriors, a god, who has little in common with the rather dark, Varuṇa-like Óðinn.⁵⁷

In my opinion, it is not useful to seek behind this curious, elusive "solarity" any straight-lined reference to bright "apollonian" type of deity.⁵⁸ This kind of solarity can be

⁵¹ See above, footnote no. 9.

⁵² Cf. Kozák 2010.

⁵³ Cf. Jakobson 1985, 39–40.

⁵⁴ My view of Varuṇa is shaped mostly by Brereton 1981, 63–149.

⁵⁵ Niederle 1916, 152 ff already assumed that Triglav could be local Pomeranian variation of a solar deity; see also Pettazzoni 1956, 234 ff.

⁵⁶ Cf. Green 2001, who brilliantly argues for the ambiguous polarity of the Sun in the ancient European sun-cult, where the sun possessed both a light and a dark aspect (p. 43).

⁵⁷ Kaliff & Sundqvist 2006. It is good to mention here that two of the many Óðinn's names were *Þriði*, "The Third" and *Þriggi*, "The Triple", see Price 2002, 101.

⁵⁸ That is in a sense of "apollonian deity" or "principle", as it was artificially constructed by the "academic myth" of polarity between Apollo and Dionysos. Apollo is much more complicated god than this – he is absolutely ideal representation of deity, which is not just bright, nor straightforwardly dark. On the question, to which extent is this Dionysos-Apollo polarity mere modern academic invention and to which extent is it appropriate to archaic imagination, see Isler-Kerényi 2007, 225–254.

related to “the other side” of solar hierophany; i.e. it is *the Sun in the waters*, the setting sun that goes to the underworld. The Sun does not dwell in a celestial height forever, but it descends each and every day to the dark and dangerous underworld and it emerges once again from there every single morning.

I assume that this dark and ambiguous nature of the Sun, which plunges regularly into the netherworld, is the reason why these solar-catachthonic deities have the ability to oversee and protect humans’ souls on the ramified path of their destiny in a sense of a typical *psychopompos* (as we will see thereafter), and the ability to judge and punish their sins. The order has to obtain its power from disorder, as well as structure gains its power from anti-structure⁵⁹ – the Sun from the water. However, we can at the same time see in this deity even that “first”, non-ambivalent and celestial Sun, which is *the face covered by gold*,⁶⁰ the giant eye, into which it is not possible to look straight, and which from the height of its cosmic pillar, tree or mountain oversees all “three worlds” and “the sins of men”.

One more very interesting comparative “cluster of material” for our purpose can be found in the Vedic literature. The characteristics of Vedic *Trita* (literally “Third”) are very close to those of Triglav. *Trita Āptya* is in some way a parallel to the thunder-god Indra, because he acts by his side in killing of the monstrous adversary of the gods, mostly dragon/Vṛtra/Vala/Viśvarūpa (see e.g. RV 1.187.1 or 8.7.24), or *Trita* helps Indra to kill monster by pressing Soma (RV 2.11.20, 9.34.4) and sometimes Indra kills the monster for *Trita* (RV 10.48.2, 2.11.19).⁶¹ However, *Trita* is much more complex character; he is the one who takes unto himself Indra’s every *sin and stain* that was generated by killing the adversary, who was monstrous, but he was a brāhman after all; thus the sin and consequent *Trita*’s “scapegoating” role is recalled in AV 6.113: “This sin the Gods wiped off and laid on *Trita*, and *Trita* wiped it off on human beings,” and in RV 8.47.13: “Each evil deed made manifest, and that which is concealed, o Gods, the whole thereof remove from us to *Trita Āptya* far away.” Furthermore, *Trita* is a god with “wise insight” (RV 10.8.7) and in *Trita* “all wisdom centres, as the nave is set within a wheel” (RV 8.41.6). Moreover, he is connected with *gold* (AV 5.1.3. depicts him as radiant fluid gold) and he himself harnessed *the stallion* for Indra (YV 19.14). Below in this paper, Triglav’s connection with various IE triple characters will be reconsidered once again.

Nevertheless, at the end of this section it is worth mentioning just one more enigmatic god, who is an especially outstanding figure amongst the tricephalic deities of archaic Europe. This is so-called “Thracian Horseman” or “Thracian Rider”, an interesting figure depicted on various stone steles from 3th to 5th century CE. These steles (in sum more than 2000 monuments) come from the area of Balkan Peninsula, particularly from erstwhile Roman provinces Thracia, Moesia a Scythia Minor. It is usually a relief image of a rider on horse; either he is endowed with some hunting tools, or he is depicted alongside a woman, a various dogs or a snake-entwined tree (which is the most common

⁵⁹ See in general Douglas 1966, Turner 1969, Chlup 2005a and 2005b.

⁶⁰ In the Old Norse Eddic poetry there is an idea that what people judge to be the Sun is in fact only a golden shield that covers the real Sun, which would be extremely dangerous to look at. Cf. *Grímnismál* 38; *Sigrdrífumál* 14–15.

⁶¹ These overlaps and fusion among Vedic gods are present mostly due to the syncretic nature of Vedic mythology, which probably assimilated the mythologies of different tribes. Cf. Hillberandt 1999, 32, or Witzel 2003, 71–73.

motif at all).⁶² This god (or *hērōs*) was later identified with Hellenistic Apollo (but also with a wide range of other various Greek deities), and eventually with Saint George; from these facts we can deduce his highly syncretic nature.⁶³ Some of his solar aspects were pointed out by Pettazzoni.⁶⁴ However, on a funerary inscriptions from the Odessus area (today Varna in Bulgaria), and even in some other cases, this rider is called *Hērōs Karabasmos* (*Ἡρώς Καράβασμος*), that is the underworld *hērōs*, presumably consorting the deceased man in particular grave to the netherworld. This corresponds with the fact that the inscriptions are often dedicated to the catachthonic deities (*Dis Manibus* or *Θεοῖς Καταχθονίοις*)⁶⁵ besides the dedications to this god/*hērōs* himself. Furthermore, the most remarkable representation of the Thracian Rider was discovered nearby Bulgarian Plovdiv: on a stone stele the rider is depicted *with three heads* on one neck. Even though this tricephality is rather unusual motif in context of the Thracian Rider depictions, even more intriguing could be the fact that in a Roman times the city of Plovdiv was called *Trimontium*, The Three-Mountain City, because of its setting in between the three almost equally high hills, similar to the Pomeranian Szczecin.⁶⁶

3.2. The Earth: Trivium, or The Three-Headed One at the Crossroad

In this section, I will first stray somewhat from the line of the straight evidence of Triglav. I will examine the properties of some other Indo-European tricephalic deities in a slightly broader context, and then I will come back to the Triglav once again.

I do so, because I wish to introduce here a certain motif: the deity standing at a crossroad. In the classicist's mind, that is a notion that instantly recalls image of *hermai*, stone steles with phallic image of the god Hermes, to whom many sacrifices were held at the crossroads in the antiquity.⁶⁷ Hermes was called "god of the paths" or "god of the roads" (*ἄδιος, ἐνόδιος, πομπαῖος*),⁶⁸ he was *psychopompos* (*ψυχοπόμπος*), a conveyor of souls, or *psychagōgos* (*ψυχαγωγός*), a leader of souls, and in the Hellenistic period he was called *Hermes Trismegistos* (*Ἑρμῆς ὁ Τρισμέγιστος*, "thrice-greatest Hermes"), or *τρίμορφος* ("three-formed"), or *τρικέφαλος* ("three-headed").⁶⁹ No less important for our purpose is the Greek goddess Hecate: most likely pre-Olympian goddess with three heads.⁷⁰ She was connected with crossroads as well, most importantly with the three-way crossroad (*trivium*),⁷¹ where her shrines were placed (she was called *τρίοδια, τριμόρφη, ἐνόδια*). Hecate was a guardian of door-steps: she was liminal goddess *par excellence*, who was connected with magic, with the souls of the deceased men, and with divination and oracular knowledge. According to Hesiod's *Theogony*, Hecate received from

⁶² Dimitrova 2002, 213.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Pettazzoni 1956, 178–183.

⁶⁵ Dimitrova 2002, 210.

⁶⁶ See above, footnote no. 17.

⁶⁷ Brown 1966, 126.

⁶⁸ West 2007, 282.

⁶⁹ Versnel 1990, 233 ff. But Versnel points out that there is no ternary evidence in Hermes' cult until 1st century CE; at that time Hermes metamorphosed into peculiar hermetic god Hermes Trismegistos, cf. *ibidem*, 237.

⁷⁰ Even if Hecate was probably very old Greek goddess, her tricephalic iconography is attested in later times; according to Pausanias the first three-headed sculpture of Hecate was made by Alcmenes in 5th century BCE (see Farnell 1896).

⁷¹ Ovid, *Fasti* I, 141: "Ora uides Hecates in tres uergentia partes / seruet ut in ternas compita secta uias."

Zeus her share equally on earth, on sea, and in heaven.⁷² Hesiod also says that she was the protector of equestrians and seafarers,⁷³ i.e. the same characteristics as in the case of Triglav from Szczecin.

Why was the crossroad such a remarkable place that it had to be held under the protection of a particular deity? At this point, I have to emphasize that by “crossroad” I mean its elementary and original form, that is not the X-type crossroad, where two separate roads are crossing,⁷⁴ but rather the Y-type or T-type crossroad, in which an ordinary road from a point “A” to a point “B” suddenly splits and branches into another unexpected destination, point “C”, i.e. merging of three roads. In Ancient Greek this type of crossroad was called *τρίοδος* (three-way), *τριπλαί ἀμαξίτοι* (triple roads), or *σχιστή ὁδός* (forked/split road).⁷⁵ Numerous examples from European folklore attest to which extent this very type of crossroad, lat. *trivium*,⁷⁶ was considered to be extremely numinous and, in a certain sense, an abnormally dangerous place.

Possibly a great deal of the importance of the crossroad was due to the fact that from a clearly utilitarian perspective an unexpected branching of the roads is rather confusing for the traveller, i.e. already dangerous and liminal journey on the Road is affected by breaking in of another Road. In addition to (and maybe because of) this aspect, the crossroad is considered to be a place where the dangerous and weird powers and demons manifest themselves. According to the folk beliefs throughout medieval Europe, the *sabbats* were held at night at the crossroads, and Satan himself (or rather non-specified “Evil One”) was manifested there;⁷⁷ in Russia, for example, the devil in a form of the whirlwinds was “mating with witches” there.⁷⁸ In Schleswig, the legend says that the wayfarers were hunted by the three-legged hare, which used to suddenly appear at the crossroad and which could

⁷² Hesiod, *Theogonia*, line 413: “He [i.e. Zeus] gave her splendid gifts, to have a share of the earth and the unfruitful sea.” Or *ibidem*, lines 426 – 427: “...but she holds, as the division was at the first from the beginning, privilege both in earth, and in heaven, and in sea [ἐν γαίῃ τε καὶ οὐρανῷ ἥδὲ θαλάσσει].” Cf. Dumézil 1985 and Brown 1966, 125.

⁷³ Hesiod, *Theogonia*, lines 439–444: “And she is good to stand by horsemen, whom she will: and to those whose business is in the grey discomfortable sea [οἱ γλαυκὴν δυσπέμφελον ἐργάζονται εὐχονται], and who pray to Hecate and the loud-crashing Earth-Shaker, easily the glorious goddess gives great catch, and easily she takes it away as soon as seen, if so she will. She is good in the byre with Hermes to increase the stock.” Thus, we can mention also Hecate’s Roman equivalent goddess, called *Trivia* (“Three-wayed”), or rather Gallic Mercury, who was “*viarum atque itinerum ducem*” (Caesar, *Comentarii de bello Gallico* VI, 17.1), and Lithuanian/Prussian god of the roads, Kellukis (Matthaeus Praetorius, *Deliciae Prussicae*, cap. 74: “*Kellukis, der auf die Wege Achtung hat*”), or last but not least unknown god of the roads on the *Thornbrough dedication* from North Yorkshire (191 CE): “*deo qui vias et semitas commentus est*” (CIL, vii, 271).

⁷⁴ By the “original form” a mean the “more natural form” – such as the *branching of a tree* or *conflux of rivers*. The crossroad of X-type is something essentially artificial, human; it is a human perfection.

⁷⁵ See Rusten 1996, 97.

⁷⁶ In the later medieval Latin literature, this three-road intersection was called *bivium* and the X-type crossroad was *trivium*; in this case, the name comes from the perspective of the traveller approaching an intersection, whether he sees two or three possible roads. In this work, however, I hold (otherwise stated differently) the older conception, i.e. the *trivium* denotes a Y-type of crossroad, and X-type of crossroad is being called *quadrivium*.

⁷⁷ See for example Caesarius of Heisterbach, *Dialogus miraculorum* V.2: “Die quadam tempore meridiano, eo quod tunc maiores habeat vires daemionum meridianum, Philippus militem in quoddam bivium duxit, gladio illum circumcircinavit, circuli legem infra circulum positio praedixit, et ait: Si aliquod membrorum tuorum extra hunc circulum ante meum reditum extenderis, morieris, quia mox a daemionibus extractus, peribis.”

⁷⁸ Ryan 1999, 40.

be stopped only by means of a silver bullet.⁷⁹ In Schleswig, in Denmark and in Pomerania (that is in the area of the erstwhile Slavic influence) it was believed that a mysterious wanderer used to join with the travellers only to disappear at the next crossroad again.⁸⁰

The spectres and the souls of the dead allegedly appeared at the crossroad as well, especially on the All Souls Day. In Denmark, it was purportedly possible to invoke the soul of the deceased on the All Souls Day; in Wales, Halloween Eve was called “the weird-est of the Three Nights of the Souls” (*Teir Nos Ysbrilion*), and in Scotland people foretold, using a tripod placed at the crossroad, who is going to die in the following year. Contact with the Otherworld was also done in many other ways: in Sweden people believed that the *trivium* was the place, where *álfar* (the elves) held their gatherings, and in Ireland there was a belief that the power of the fairies could be broken off only at the crossroad.⁸¹

Henceforth, we can see that at the crossroad not only an epiphany of evil and danger is present, but that its ambiguous nature allows to perform many positive magical practices as well, such as breaking off the curses, foretelling the future, or healing.⁸² The spread of this practice is attested by Saint Ouen/Audoen, who in the 7th century warned against the danger of performing rituals at the *trivium*.⁸³ The many magical and benevolent powers of the crossroads are preserved in vast folklore evidence of cultic practice of common people: in Wales girls were trying to lure their beloved boyfriends using the crossroad magic;⁸⁴ the same custom was documented in Russia.⁸⁵ In Denmark, it was believed that three fistfuls of the soil from the crossroad in a bag on hung from one’s neck has the power to avert the curse of an Evil Eye;⁸⁶ in Russian, icons that had to be disposed of were burned at the crossroads,⁸⁷ and in Karelia and Arkhangelskaya Oblast’ the crossroad was the best place to inconspicuously leave a curse, written on a birch-bark or a paper, because only there the curse would obtain its utmost power and easily “stick” to the victim, who would be the first to pass the crossroad.⁸⁸

In my opinion, it is possible to apply a similar explanation to a baffling practice that was common to virtually all medieval Europe: burying suicides at the crossroads. The people who committed suicide died by their own hands, thereby committing a capital sin for which they could not be buried in the common graveyard. Therefore, the dangerous potential arising from the unresolved status of their remains had to be dealt with a special care, i.e. it had to be “put aside” at a place that was capable of absorbing this ambiguous power, i.e. at the crossroad. In other words, crossroads were in this sense something like ambivalent storehouse of highly dangerous numinous trash (biohazard-sacrohazard).

⁷⁹ Puhvel 1976, 169.

⁸⁰ Puhvel 1976, 170 and 172.

⁸¹ Puhvel 1976, 173.

⁸² Soil gathered on the crossroad had many healing powers, see below.

⁸³ Saint Ouen, *Vita Eligii* II.16: “No Christian should make or render any devotion to the deities of the *trivium*, where three roads meet...”

⁸⁴ Puhvel 1976, 170.

⁸⁵ Ryan 1999, 110.

⁸⁶ Puhvel 1976, 171.

⁸⁷ Ryan 1999, 54.

⁸⁸ The same function was fulfilled by a doorstep and jamb of doors (lintel) – also places of exceptionally liminal character. My attention in this direction was brought by Ilya Lemeshkin from the Institute of East European Studies on the Faculty of Arts, Charles University in Prague, whom I wish to thank. Cf. Ryan 1999, 164 ff.

The crossroad, *trivium*, is the axial point, where otherwise distinctive spaces are merging together: either three “worlds” in horizontal spatial dimension, i.e. three roads; or in its vertical spatial dimension (because horizontal triplicity also implicates the fourth dimension, i.e. depth and height⁸⁹) it is the connection between our world, the underworld and the world “above” (although European folklore accentuates mostly the catachthonic dimension). The crossroad is a nodal point of *axis mundi*; it is a link between worlds *par excellence*. The same triple centrality is, in my opinion, present in the well-known symbols connected with the passage to the Otherworld: i.e. the Old Norse *valknút*, “node of the dead”, or the Celtic *triskelion* (which is attested already on the decoration of pre-Celtic Neolithic chamber tombs in Ireland, especially in Newgrange⁹⁰). As a place capable of mediation between different levels of the cosmos, the crossroad had to be protected by a very special deity that itself enabled the dangerous passage between the tiers of the world. These were usually deities of Hermes or Hecate psychopompic type.

For the time being, we have to say that regrettably we lack any allusion to the crossroad as such in the whole evidence surrounding Slavic Triglav *per se*, as far as I was not able to detect any. However, we do possess a noteworthy evidence that he might have been somehow connected with roads, journeys and protection of travellers. In Ebbo’s report of a secret mission of bishop’s companion Hermann, who was ordered to retrieve Triglav’s *simulacrum* from the trunk of a tree where it was hidden. Hermann, “after encountering many dangers in the course of his difficult journey”, had finally come to the house, where Triglav was venerated, and asserted, “He had been delivered from a tempestuous sea and desired to offer a fitting sacrifice as a token of gratitude for his safety. He said also that he had been led thither in a marvellous manner and by unknown ways.”⁹¹ This is a truly remarkable note that could indicate Triglav’s competence and purview of the roads. Thus, we have some further evidence that Triglav was in charge of journeys in a broad sense: he guaranteed and protected a journey to the Otherworld.

3.3. The Underworld: The Island of the Dead

There is a hypothesis that in the cosmological imagery of archaic Slavs the land of the dead was situated “somewhere beyond the waters”, or generally that the water is supposed to surround the underworld in some way. That is an old Indo-European concept⁹² (complementary to a concept of the Elysian pastures and the “usual” un-

⁸⁹ Brown 1966, 124.

⁹⁰ The *triskelion* inside Newgrange is allegedly illuminated by the rays of the sun that come there by an air shaft, or lunette, which was built exactly for this purpose. The rays enlighten the *triskelion* exactly and only on a winter solstice. See Lewis-Williams & Pearce 2008, 275 ff. (Let us recall here the Wolinian *hasta Iulii* and its possible interpretation as a *Julblock* in the context of celebration of winter solstice, as was mentioned above in the text.) The huge lintel stone in front of the entrance into the Newgrange mound is decorated by the same triple spiral (*triskelion*) as the inside stones are. This fact is particularly interesting with regard to the Lewis-Williams & Pearce hypothesis that the Neolithic chamber tombs were cosmological maps allowing passage to the Otherworld.

⁹¹ Ebbo II, 13 (*FHRS* 33.41–34.5; translation Robinson 1920, 89): “*Herimannus* [...] post multa arduae viae pericula viduam illam tandem conveniens, asserebat se nuper de procelloso maris gurgite per invocationem dei sui Trigelawi erutum, ideoque debitum ei pro salvatione sua sacrificium litare desiderantem, ductu eius illo mirabili ordine per ignotos viae tractus devenisse” (emphasis mine, J.D.).

⁹² See West 2007, 389 ff.

derworld) and as we have seen already, the sun sets in the sea.⁹³ Even though this was probably not true for the Slavic *Urheimat* (wherever it was, it was not nearby sea), the image of a reflection of the setting sun in the water can be seen virtually anywhere and might have contributed to this mythological notion. Moreover, water does not have to be the sea, as the Proto Slavic word **mor'e* originally meant rather “standing water, moor, lake”.⁹⁴

In the Slavic worldview, the concept of the watery netherworld was somehow related to the deity called Veles/Volos, who is the most appropriate candidate for the Varuṇa-like deity in the Slavic mythology. Veles, as well as his Lithuanian cognate, Velnias, could presumably be the mythical ruler of the underworld and subterranean waters. This is indirectly attested by the unique Czech phraseology in a dramatic play from 16th century, *Tkadleček*, where Veles is depicted as a demonic being alongside with dragon and devil:⁹⁵ “...what devil, or what veles or what dragon incited you against me?” (...*ký jest črt, aneb ký veles, aneb ký zmek tě proti mně vzbudil?*) Veles’ demonic character is implied in the words of a certain Hussite sermon, that called parishioners to leave their sin “at Veles”, *u Velesa*. (I cannot resist recalling again here the abovementioned RV 8.47.13: “Each evil deed ... remove from us to Trita Āptya far away”). Tomáš Hájek z Libočan depicted Veles as a sly whisperer, and quite remarkable is also *Knihá Jezusa Siracha* (1571), which contains a narration about a man who wishes his malicious wife to be metamorphosed into a goose and then “she should fly somewhere beyond the sea to Veles” (*někam k Velesu za moře*).⁹⁶

That the “Evil One” dwells behind the sea is attested in some medieval sources not related with Slavs. The first occurrence comes from *De miraculis* by Herbert of Clairvaux, in which the devil tells to the young Christian: “I hid in the sea escaping from your cross...”⁹⁷ The second occurrence is in *Dialogus miraculorum* by Caesarius of Heisterbach, in which the devil says to the knight: “I was behind the sea, just as far as the sea is distanced from this place.”⁹⁸

In a case of Szczecinian Triglav, above all we must recall Ebbo’s aforementioned information about a sacrifice, which was made for Triglav because of a gratitude for safety during sea voyages,⁹⁹ and then also Adam’s reference of Wolinian Triglav as a “*Neptunus* of the three natures” (as we already know, Wolin was a seaport town). As it was already said, the land of the dead in the Indo-European mythologies was often situated somewhere beyond the sea, on some kind of a blessed island of the deceased, or on some

⁹³ Cf. *Kauṣītaki Brāmana* XVIII, 9, where the sun setting into the water in the form of Varuṇa is depicted (citation by Hillebrandt 1999, 6) and an Old Norse phrase *sól gengr í ægi*, lit. “sun goes into sea” (see Cleasby & Vigfússon 1874, 738, entry *Ægir*).

⁹⁴ *Etimologičeskii slovar’ slavjanskikh jazykov*, vol. 19, 227-230, s. v. **mor'e*. For this remark. I thank to Andrej Pleterski.

⁹⁵ All consequent Old Czech citations were for the first time introduced by Jakobson (1985, 36) and I refer to them according to Jakobson.

⁹⁶ For an extensive examination of Veles’ connection with sea, marches, gold and underworld, see Golema 2006, 161–171.

⁹⁷ Herbertus Claraevallis, *De miraculis libri tres* LXXIV: “Ex quo venisti ad terram meam, ego inde exivi ac fugiendo crucem tuam usque nunc in pelago latitavi” (ed. Gufler, s. 257).

⁹⁸ Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus miraculorum* V.2: “Tantum ex illa parte maris fui, quantum ab hoc loco distat usque ad mare.”

⁹⁹ See above, footnote no. 91.

mountain with the sea around it.¹⁰⁰ The water is a natural cosmological complement of the underworld in the mythological systems, and in the triad *heaven–earth–underworld* the water is a common variation often replacing the underworld.

Moreover, I am convinced that more a thorough and circumstantial analysis and comparison would show, and perhaps prove, the parallel between Triglav and the Indo-European *gods of waters and seas*, such as the Greek Triton (and his father Poseidon), the pre-Olympian Titan Oceanus, the Etruscan centaur Mares,¹⁰¹ the Roman Neptunus, the Irish Nechtan, the Welsh Rhiannon (goddess of horses and sea), the Vedic Apām napāt (literally “Child of the Waters”; perhaps a “Fire in the Water” type of deity, i.e. the Sun in the Ocean, or Soma/Agni in waters, which is Varuna¹⁰²), or the Vedic Trita Āptya (from the stem *āp-*, water¹⁰³), the Hittite “Sun goddess of Arinna”,¹⁰⁴ the Old Norse sea god Ægir (and it should be well noted that ON kenning for “gold” was *Ægis bál*, “the fire of Ægir”) and perhaps even the Old Norse Njörðr/Nerthus or the Greek Nēreus. These (semi)deities were usually, but not always, somehow connected with sea and/or fresh waters, with horses and with the inspired oracular visions and wisdom. Also worth mentioning are some other suspects, among them a Slavic folktale about the appalling Děd Vševed (“All-Knowing Old Man”),¹⁰⁵ who dwells *beyond the waters*, and about the hero, who has to steal his *three golden hairs* (possibly one hair from each of his three heads?).

And the crossroad? Honestly, as I said, we lack any source that would confirm the hypothesis and connection of Triglav and the Indo-European deities of the crossroads, apart from Ebbo’s enigmatic remarks concerning roads and Triglav’s protection on the sea. Nevertheless, I believe that if we can see the crossroad metaphorically as a mediating axis of the world, binding the three-layered cosmos together, and as a nodal point, from which a passage to the underworld is made possible, the crossroad in this light can be seen as a useful comparative parallel with no direct counterpart in the material we possess.

I believe this is not a problem. In my opinion, in Triglav’s case, the crossroad is the notorious “strange attractor”, a non-extant attribute, which *itself is not present* (he is “present in a form of absence”), but which *despite of this still clusters together the semantic field of the same motifs and symbols* that we tried to untangle in the presented analysis. These symbols were otherwise common to all abovementioned symbolic complex-

¹⁰⁰Cf. for example Celtic *Avallon, Amber, Glastonbury* (or ON *Glassisvellir*); see Ahl 1982. *Nota bene* the common spatial localization of the Neolithic mounds on the British Islands: the burial mounds were usually built on a tidal foreshore (see Lewis-Williams & Pearce 2008, 230), which was taken as a liminal zone allowing an easy passage to the netherworld.

¹⁰¹According to Aelian, the half-horse Mares underwent a *triple death and resurrection*; see Aelian, *Varia Historia* 9.16, cf. Versnel 1985, 147–148.

¹⁰²Varuṇa placed “Agni in the waters, the sun in heaven and, Soma on the stone” (RV 5.85.2), everything in its proper place; see Brereton 1981, 93. Varuṇa is associated with Soma and Agni in many ways (see Brereton 1981, 119–121), but the most noteworthy is that *when Soma comes in the water, he becomes Varuṇa* (cf. RV 9.73.4).

¹⁰³For mythological semantic associations between Trita, Varuṇa and Soma, see Brereton 1981, 121–123.

¹⁰⁴Hittite “Sun goddess of Arinna” (dUTU-*uš* URU*Arinna*) with her epithets “of the water” (*weteni*) and “of the sea” (*aruna*). These epithets were complementary to her more common names dUTU-*uš nepišaš* (the sun goddess of the sky) and dUTU-*uš taknaš* (the sun goddess of the earth); the third tier is watery, as we have already seen. For this remark, I thank Dalibor Antalík.

¹⁰⁵In Grimm’s fairy tales, it is No. 29, “The Devil with the Three Golden Hairs” (*Der Teufel mit den drei goldenen Haaren*); Aarne-Thompson Motif No. 461.

es connected with Tricephalic Deity: [Foretelling], [Knowing], and [Magic] /Hermes, Hecate, Apollo, Sūrya, Varuṇa/, [Horses] /the Thracian Horsemen, Poseidon, Trita Āptya/, [Lance] /Triton's *trident*, Hermes' *caduceus*, Óðinn's spear/, [Tree], /Óðinn's Yggdrasil, Hecate's cypress with its otherworldly connotations/, [Sea] /Neptunus, Apāñ napāt, Hecate/, [Roads] /Hermes, Hecate, Mercurius Viator/, [Gold] /Apāñ napāt, Ægir/, [Reign over the Three Worlds], [Underworldly competences], and last but not least [Tri-cephality] itself. It seems only reasonable to assume that sovereign, tricephalic, oracular, and roads-protecting deity could have some dealings with the *trivium* crossroads as well.

4. A trivial conclusion: *Ternarium numerum perfectum summo deo assignant*¹⁰⁶

This “Neptunus of the three natures” who binds and regulates in himself three spheres of the tiered universe (“three seas” in Adam’s metaphor) is – according to my hypothesis – a reflection of a complex symbolic concept that finds its origins in the very ancient Indo-European symbolic and religious representations: In addition to all the tricephalic deities described above, the part of this complex might go even to the archetype of a strangely “triple” Indo-European hero, who killed a triple monster of chaos (and perhaps simultaneously a monster inside himself?). How to imagine the archetypal harnessing of chaos and releasing of some benevolent powers other than on the example of Indian Trita, who killed the monstrous Triśiṣṇa (i.e. “The Three-headed One”) or Viśvarūpa; Trita’s Iranian “cousin” Ōraētaona, who killed Aži Dāhaka; Greek Zeus, who defeated many-headed Typhōeus; also Greek Hēraklēs, who killed three-bodied giant Gēryōn; Roman Hercules, who killed abominable Cacus; Horatius (or the Horatii triplets), who killed three Curatii?¹⁰⁷ However, the Slavic Triglav does not seem to have this monster-slaying aspect.¹⁰⁸

On the level of the first tier of the world (the celestial sphere) Triglav is an omniscient solar-celestial deity, perhaps a kind of “Varuṇa-like binder”, who on a metaphorical three-threaded rope holds the past, the present and the future together in a unity of time, about which only he himself knows absolutely everything and henceforth he is capable of bestowing the oracular omens. He is a sovereign ruler, who from his position of the supreme deity rules the world as a *summus deus* of Ebbo. He also guarantees the observance of the covenants: He mediates between the order of the universe and the society by means of (non)punishing the transgressions and evil-doing of men.

¹⁰⁶“The perfect quality of the number three can be assigned to a supreme deity.” Maurus Servius Honoratus according to Publius Vergilius Maro, *Eclogae* VIII.

¹⁰⁷Cf. Dumézil 1970, 9–28 and 115–138; see also Watkins 1995, most notably 297–468.

¹⁰⁸After this article was written and reviewed, I had a chance to read the paper by Trkanjec 2013, treating the very same topic. Trkanjec broadens the abovementioned similarities with Triglav and Indo-European tricephalic monsters (he omits the fact the killer-hero himself is usually ternary). His analysis, based on Watkins 1995 and folklore narratives from Katičić, is very profound and he sensibly connects these narratives with Ebbo’s notion (II, 13) and sets this into the context of Ivanov’s and Toporov’s theory of “basical myth” (основной миф). Although I agree with some of his conclusions, I disagree with the conception of Triglav as a mere adversary of the Thunder God. Surely he has this demonic side, but it’s not everything. Unfortunately Trkanjec’s arguments for his statement that Triglav was god of dead and underworld (which is probably partially true!) are not so persuasive in his article (the repeated notion of “a chthonic deity” doesn’t say much *per se*) and this statement doesn’t correlate with his assumption that Triglav is based on a heritage of the Indo-European serpent monsters. I believe that Triglav is much complex figure; and I tried to present my view as thoroughly as I was able to.

Triglav on the second tier of the world, in the terrestrial sphere, is a guide and mediator, perhaps the god of the roads similar to *Hermēs pompaíos*, *Mercurius viator* and *Óðinn Gangleri* (“Wanderer”), *Gagnráðr* (“Journey-Advisor”) or *Vegtamr* (“Way-tamer”). In contrast to the first level, on which he mediates between two vertically related worlds, in the terrestrial sphere he helps the humans to go *horizontally* through the dangerous crossroads, *trivia*, of their lives. He is the protector and guide on a way when a man is about to cross his own threshold, when a man is travelling “there and back again”, and especially *when a man is travelling by sea*, which is always a journey to somewhere Else, somewhere Other.

Triglav on the third, catachthonic-aquatic level is the triple guardian of the netherworld and at the same time the guide, *psychopompos*, who helps souls to get there; he is something like *Cerberus*, *Lord of Annwn*, *Hermēs psychopompos*, *Varuṇa* in his celestial-oceanic representation of *yóni ápyam* (“womb of the waters”), perhaps the Old Norse *Brymr* (holding his three grey hounds [literally “bitches”, *greyjar*] on a golden chain). He guarantees contact with the netherworld; he enables the communication with the deceased and simultaneously prevents their permanent return to the world of the living.¹⁰⁹ He is the principle that rules the cosmos and consequently enables mediation and permeability of the whole system, thereby allowing the transfer between the tiers of the world.

In Triglav’s case, the number three is a powerful symbol – it is an expression of a very archaic numinous power. “Three” in the Proto-Indo-European possibly meant something like “further, over, too much”, i.e. a number beyond “two” (from a PIE stem **terh2-* “to traverse, to cross”¹¹⁰ or “middle, top, protruding”; cf. Latin *trans*).¹¹¹ Two is a company, but three is a crowd. And three, as well as any other number, is of course a silent potentiality of its following number: three implicates number four as its middle, that is an unsaid intersection point of the three ways, or as a Jungian *quaternitas* that exceeds the triadic structure quantitatively as well as qualitatively. As it was said above, the *quadrivium* is an artificial human perfection of otherwise natural shape of the *trivium*. To change *trivium* into *quadrivium*, i.e. a Y-crossroad into an X-crossroad, is very easy: simply add another path.¹¹² Possibly we could understand the four-headedness of Arkonian Svantovit, Garzian Porenutius, or Zbrucz idolom as a kind of “*quaternitas* potential in the *triplicitas* came true”.

Maurus Servius Honoratus, cited above, probably has made the correct conclusion: the perfect quality of the number three can be assigned to a supreme deity. The Celts were very much aware of the potential and power of this number; the triads are a constant feature in the Celtic symbolic universe. The metaphysical value of the threefold nature was fully grasped by gnostic Hermes Trismegistos, who was in a metaphorical

¹⁰⁹The vertical and horizontal aspects merge here, because the Slavic notion of the Netherworld might have been as well horizontal (Otherworld) as vertical (Underworld). Judging by a comparison with the other Indo-European traditions and their representations of the Netherworld confirm this guess.

¹¹⁰Watkins 1995, 351–356.

¹¹¹Cf. Sauzeau & Sauzeau 2012, 56; for arguments *contra* this etymology (originally by Émile Benveniste) see Mallory & Adams 2006, 311.

¹¹²Nevertheless even *quadrivium* is in truth (if we do not count the road of our arrival) actually a crossroad with *the three options of further directions*; see for example a Russian *bylina* about final journey of Il’ya Muromets.

sense his own substitute gladiator (*tertiarius*).¹¹³ The power of *ter unus* mystery was ingeniously employed by the Christian Church Fathers when they established the doctrine of the Holy Trinity as a central dogma of Christianity – the doctrine of a God, who is in the same time the creator, the creature and the creating, Father, Son and Holy Spirit.

Nevertheless, none of these concepts was in any way transplanted or “printed” onto the reality of early medieval Pomeranian Slavs in form of their Triglav. Under the weight of the assembled evidence – connections, parallels, and contiguities – I assume that it is not difficult to accept the genuine and original nature of this Slavic deity to the extent to which it is possible to speak about genuineness and originality in a case of conceptions and representations of an indubitable antiquity, and the conceptions and representations known and common to a large part of Indo-European civilization.

Bibliography

Primary sources

- Adamus Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, edition: Georg Heinrich Pertz, *Adami Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, Hannoverae: impensis Bibliopolii Hahniani, 1846.
- Caesar, *Comentarii de bello Gallico*, edition: Franciscus Oehler, *C. Iulii Caesaris Comentariorum de bello Gallico*, Lipsiae: sumptibus et typis B. G. Teubneri, 1862.
- Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus miraculorum*, on-line edition on Bibliotheca Augustana: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/Caesarius/cae_dmco.html, 4. 8. 2013]
- CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. VII, edition: Aemilius Hübnner (edd.), *Inscriptiones Britanniae Latinae*, Berolini: apud Georgium Reimerum, 1873 (impr. iter. 1959 et 1996); on-line pdf on website of Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities [http://cil.bbaw.de/cil_en/dateien/cil_baende.html, 4. 8. 2013].
- Ebbo, *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, in: Carolus H. Meyer (ed.), *Fontes historiae religionis slavicae*, Berolini: de Gruyter, 1931, s. 32–40.
- FHRS = *Fontes historiae religionis slavicae*, collegit Carolus H. Meyer (Fontes historiae religionum, Fasc. IV.), Berolini: de Gruyter, 1931.
- Helmold Bosoviensis, *Cronica Slavorum*, edition: Iohannes M. Lappenberg et Bernhardus Schmeidler (edd.), *Helmoldi Bozoviensis Cronica Slavorum*, editio tertia, *Scriptores rerum Germanicarum*, Hannoverae et Lipsiae: impensis Bibliopolii Hahniani, 1937.
- Herbertus Claraevallis, *De miraculis libri tres*, in edition: Gabriela Kompatscher Gufler (ed.), *Herbert von Clairvaux und sein Liber miraculorum: Die Kurzversion eines anonymen bayerischen Redaktors (Untersuchung, Edition und Kommentar)*, Bern: Peter Lang, 2005.
- Herbordus, *Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, edition: Georg Heinrich Pertz (ed.), *Herbordi dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1868.

¹¹³Versnel 1990, 206ff.

- Hesiod, *Theogonia*, on-line English and Ancient Greek edition on Perseus Hopper [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0129%3Acard%3D404>, 4. 8. 2013].
- Knýtlinga saga, edition: Bjarni Kolbeinsson (bp.), *Jómsvíkingasaga ok Knytlínga, með tilheyrandi þáttum: Eptir gömlum handritum*, Kaupmannahöfn: Prentaðar hjá H. F. Popp, 1828.
- Matthaeus Praetorius, *Deliciae Prussicae*, in edition: William Pierson (ed.), *Matthaeus Praetorius Deliciae Prussicae: oder preußische Schaubühne, mit zwei lithographirten, Tafeln* – Berlin: Duncker, 1871.
- Monachus Prieflingensis, *Vita Ottonis babenbergensis episcopi*, edition: Jürgen Petersohn (ed.), *Die Prüfeningener Vita Bischof Ottos I. von Bamberg nach der Fassung des Grossen Österreichischen Legendars*, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1999.
- Ovid, *Fasti*, on-line on Project Gutenberg [<http://www.gutenberg.org/cache/epub/8738/pg8738.html>, 4. 8. 2013]
- Ṛgveda-Samhitā*, on-line edition on the Internet Sacred Texts Archive website [<http://www.sacred-texts.com/hin/rvsan/index.htm>, 4. 8. 2013]; correlated with Karl Friedrich Geldner (üb.), *Der Rig-Veda*, Cambridge – London: Harvard University Press, repr. 2003 (11951).
- Saint Ouen, *Vita Eligii*, on-line edition on Catholic Forum [<http://www.catholic-forum.com/saints/sto09001.htm>, 4. 8. .2013].
- Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, edition: Jørgen Olrik & Hans Raeder (eds.), *Saxonic Gesta Danorum*, Hauniae: Levin & Munksgaard, 1931–1957.
- Thietmar Merseburgensis, *Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon*, edition: Robert Holzmann (Hrsg.), *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung*, Monumenta Germaniae Historica 9, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1935.
- Virgil, *Aeneid*, on-line edition on Perseus Hopper [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.02.0055>, 4. 8. 2013].

Secondary sources

- Ahl 1982: Frederick M. Ahl, “Amber, Avallon, and Apollo’s Singing Swan”, in: *The American Journal of Philology*, 103.4 (1982), pp. 373–411.
- Antalík 2005: Dalibor Antalík, *Jak srovnávat nesrovnatelné*, Praha: Oikoymenh, 2005.
- Bauschatz 1982: Paul C. Bauschatz, *The Well and the Tree: World and Time in Early Germanic Culture*, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1982.
- Brereton 1981: Joel Peter Brereton, *The Ṛgvedic Ādityas*, New Haven, Conn.: American Oriental Society, 1981.
- Brown 1966: Theo Brown, “The Triple Gateway”, in: *Folklore* 77.2 (1966), pp. 123–131.
- Chlup 2005a: Radek Chlup, “Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera I”, in: *Religio: Revue pro religionistiku* 13.1 (2005), pp. 3–27.
- Chlup 2005b: Radek Chlup, “Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera II”, in: *Religio: Revue pro religionistiku* 13.2 (2005), pp. 179–197.
- Cleasby & Vigfússon 1874: Richard Cleasby & Gudbrand Vigfússon, *An Icelandic-English Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1874.

- Detienne 2003: Marcel Detienne, *The writing of Orpheus: Greek myth in cultural context*, Baltimore – London: Johns Hopkins University Press, 2003.
- Dowden 2002: Ken Dowden, *European Paganism: The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*, London – New York: Routledge, 2002 (12000).
- Dimitrova 2002: Nora Dimitrova, “Inscriptions and Iconography in the Monuments of the Thracian Rider”, in: *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 71.2 (2002), pp. 209–229.
- Doniger 1979: Wendy Doniger, “Sacred Cows and Profane Mares in Indian Mythology”, in: *History of Religion* 19.1 (1979), p. 1–26.
- Doniger 1998: Wendy Doniger, *The Implied Spider: Politics & Theology in Myth*, New York: Columbia University Press, 1998.
- Douglas 1966: Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, London – New York: Routledge, repr. 2002 (11966).
- Dumézil 1948: Georges Dumézil, *Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations Indo-Européennes de la souveraineté*, 2e édition, Paris: Gallimard, 1948.
- Dumézil 1970: Georges Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1970 [orig.: *Heur et malheur du guerrier: Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris: Presses Universitaires de France, 1969].
- Dumézil 1973: Georges Dumézil, *Gods of the Ancient Northmen*, edited by Einar Haugen, introduction by C. Scott Littleton and Udo Strutynski, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1973 [orig.: *Les Dieux des Germains*, Paris: Presses Universitaires de France, 1959].
- Dumézil 1983: Georges Dumézil, “Un pillier galicien” (*Esquisse* 46), in: G. Dumézil, *La courtisane et les seigneurs colorés et autres essais*, Paris: Gallimard, 1983, pp. 199–208.
- Dumézil 1985: Georges Dumézil, “La triple Hécate” (*Esquisse* 58), in: G. Dumézil, *L’Oublie de l’homme et l’honneur des dieux et autres essais*, Paris: Gallimard, 1985.
- Dumézil 1992: Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Indo-Européens*, textes présentés par Hervé Coutau-Bégarie, Paris: Flammarion, 1992.
- Dynda 2012: Jiří Dynda, *Archaické slovanské náboženství z pohledu komparativní mytologie Georgese Dumézila*, Bc. thesis, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 2012, 64 p. [on-line: https://www.academia.edu/attachments/31990002/download_file, 4. 8. 2013].
- Eliade 1949: Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition*, Paris: Gallimard, 1949.
- Eliade 1965: Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, Paris: Gallimard, 1965 [orig. *Das Heilige und das Profane*, Hamburg: Rowohlt, 1957].
- Eliade 1968: Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïque de l'extase (deuxième édition revue et augmentée)*, Paris: Payot, 1968.
- Erben 2009: Karel Jaromír Erben, “O dvojici a trojici v bájesloví slovanském”, in: *Slovanské bájesloví*, edd.: † Věnceslava Bechyňová, Marcel Černý & Petr Kaleta, Praha: Etnologický ústav AV ČR & Slovanský ústav AV ČR, 2009, pp. 275–306 [orig. in: *Časopis českého muzeum* 31 (1857), II, pp. 268–286, III, pp. 390–415].
- Etimologičeskii slovar' slavyanskikh jazykov*: O. N. Trubachev et al., *Etimologičeskii slovar' slavyanskikh jazykov: Praslavyanskii leksičeskii fond*, Moskva: Nauka, 1974–2002.

- Farnell 1896: Lewis Richard Farnell, "Hecate in Art", in: *The Cults of the Greek States*, Oxford: Oxford University Press, 1896.
- Frazer 1994: James George Frazer, *Zlatá ratolest*, Praha: Mladá Fronta, 1994 [orig.: *The Golden Bough*, London: Macmillan & Co., 1960 (11890–1915)].
- Gieysztor 2006: Aleksander Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006 (11982).
- Green 2001: Miranda J. Green, "Contested Sovereignities: The Enigma of the Celestial Cult in Ancient Europe", in: H. E. Davidson & A. Chaudri (eds.), *Supernatural Enemies*, Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 2001, pp. 31–47.
- Golema 2006: Martin Golema, *Stredoveká literatúra a indoeurópske mytologické dedičstvo. Prítomnosť trojfunkčnej indoeurópskej ideológie v literatúre, mytológii a folklóre stredovekých Slovanov*, Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta.
- Hillebrandt 1999: Alfred Hillebrandt, *Vedic Mythology*, Vol. 2, Delhi: Motilal Banarsidas Publishers, 1999 (reprint of 11981 English edition) [orig. *Vedische Mythologie* in three volumes: Breslau, 1891, 1899 and 1902; in two volumes: Breslau, 1927 and 1929].
- Hrabová 2006: Libuše Hrabová, *Stopy zapomenutého lidu: Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice: Bohumír Němec – Veduta, 2006.
- Isler-Kerényi 2007: Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece: An Understanding Through Images*, Leiden – Boston: Brill, 2007.
- Jakobson 1985: Roman Jakobson, "The Slavic God Velesъ and his Indo-European Cognates", in: Idem, *Selected Writings VII: Contributions to Comparative Mythology: Studies in Linguistic and Philology, 1972-1982*, Berlin – New York – Amsterdam: Mouton Publishers, 1985, pp. 33–48 [orig. in: *Studi lingvistici in onore di Vittore Pisani*, Torino: 1969, pp. 579–599].
- Johns 2005: Andreas Johns, "Slavic Creation Narratives: The Sacred and the Comic", in: *Fabula* 46.3, s. 257–291.
- Johnston 1999: Sarah Iles Johnston, *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley: University of California Press, 1999.
- Kaliff & Sundqvist 2006: Anders Kaliff & Olof Sundqvist, "Odin and Mithras: Religious acculturation during the Roman Iron Age and the Migration Period", in: A. Andrén, K. Jennbert & C. Raudvere (eds.), *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes & Interactions (An international conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004)*, Lund: Nordic Academic Press, 2006, pp. 212–217.
- Kozák 2010: Jan A. Kozák, "Óðinn a medovina básnictví: Dva aspekty iniciačního procesu", in: *Religio: Revue pro religionistiku* 18.2 (2010), pp. 191–216.
- Łapiński 1984: Adam Łapiński, "Światowid czy model świata?", in: *Z otchłani wieków: Pismo poświęcone pradziejom Polski* 50.2 (1984), pp. 128–139.
- Lease 1919: Emory B. Lease, "The Number Three, Mysterious, Mystic, Magic", in: *Classical Philology*, 14.1 (1919), pp. 56–73.
- Leńczyk 1964: Gabriel Leńczyk, "Światowid zbruczański", in: *Materiały Archeologiczne* 5 (1964), pp. 5–59.
- Lewis-Williams & Pearce 2008: David Lewis-Williams & David Pearce, *Uvnitř neolitické mysli: vědomí, vesmír a říše bohů*, Praha: Academia, 2008 [orig.: *Inside the Neolithic Mind: Consciousness, Cosmos, and the Realm of the Gods*, London: Thames & Hudson, 2005.]

- Łowmiański 1979: Henryk Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1979.
- Lyle 1982: Emily Lyle, "Dumézil's Three Functions and Indo-European Cosmic Structure", in: *History of Religions* 22.1 (1982), pp. 25–44.
- Mallory & Adams 2006: James P. Mallory & Douglas Q. Adams, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, New York: Oxford University Press, 2006.
- Niederle 1916: Lubor Niederle, *Slovanské starožitnosti: Oddíl kulturní, dílu II. svazek 1. (oddíl VI.: Víra a náboženství)*, Praha: Bursík a Kohout, 1916.
- Pettazzoni 1946: Raffaele Pettazzoni, "The Pagan Origins of the Three-Headed Representation of the Christian Trinity", in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 9 (1946), pp. 135–151.
- Pettazzoni 1956: Raffaele Pettazzoni, *The All-knowing God: Researches into Early Religion and Culture*, London: Methuan, 1956 [repr.: New York: Arno Press, 1978; orig.: *L'onnisienza du Dio*, Torino: Einaudi, 1955].
- Price 2001: Neil Price, *The Viking Way: Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*, Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History, 2002.
- Puhvel 1976: Martin Puhvel, "The Mystery of the Cross-Roads", in: *Folklore* 87.2 (1976), pp. 167–177.
- Robinson 1920: Charles H. Robinson (transl.), *The Life of Otto, Apostle of Pomerania (1060 – 1139) by Ebo and Herbordus*, London – New York: Macmillan, 1920.
- Rosik 2001: Stanisław Rosik, "W cieniu śląskiego Olimpu: Uwagi nad możliwością kosmicznej waloryzacji góry Ślęży w badaniach nad historią religii", in: S. Rosik & P. Wiszewski (eds.), *Origines mundi, gentium et civitatum*, Wrocław 2001, s. 62–72.
- Rusten 1996: Jeffrey Rusten, "Oedipus and Triviality", in: *Classical Philology* 91.2 (1996), pp. 97–112.
- Sauzeau & Sauzeau 2012: André Sauzeau & Pierre Sauzeau, *La Quatrième fonction: Alterité et marginalité dans l'idéologie des Indo-Européens*, Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- Sick 2004: David H. Sick, "Mit(h)ra(s) and the Myths of the Sun", in: *Numen* 51.4 (2004), pp. 432–467.
- Słupecki 1993: Leszek Paweł Słupecki, "Słowiańskie posągi bóstw", in: *Kwartalnik historii kultury materialnej* 1 (1993), pp. 33–67.
- Słupecki 2002: Leszek Paweł Słupecki, "Pagan Religion and Cultural Landscape", in: *Siedlungsforschung. Archäologie – Geschichte – Geographie* 20, 2002, s. 25–40.
- Szyjewski 2003: Andrzej Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2010 (12003).
- Szymański 2001: Wojciech Szymański, "Aktualny stan wiedzy o posągu ze Zbrucza i rejonie jego odkrycia", in: *Z archeologii Ukrainy i Jury Ojcowskiej*, Ojców 2001, pp. 265–300.
- Šmitek 1999: Zmago Šmitek, "The Image of the Real World and the World Beyond in the Slovene Folk Tradition", in: *Studia Mythologica Slavica* 2 (1999), pp. 161–195.
- Téra 2009: Michal Téra, *Perun, bůh hromovládce: Sonda do slovanského archaického náboženství*, Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2009.
- Třeštík 2003: Dušan Třeštík, *Mýty kmene Čechů: Tři studie ke "Starým pověstem českým"*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003.

- Trkanjec 2013: Luka Trkanjec, “Chthonic aspects of the Pomeranian deity Triglav and other tricephalic characters in Slavic mythology”, in: *Studia Mythologica Slavica* 16 (2013), s. 9–25.
- Turner 1969: Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, Chicago: Aldine Publishing Company, 1969.
- Versnel 1985: H. S. Versnel, “Apollo and Mars One Hundred Years after Roscher”, in: *Visible Religion: Annual for Religious Iconography, Vol IV–V: Approaches to Iconology*, Leiden: E. J. Brill, 1985–86, pp. 134–169.
- Versnel 1990: H. S. Versnel, *Ter Unus: Isis, Dionysos, Hermes – Three Studie in Henotheism (Inconsistencies in Greek and Roman Religion I)*, Leiden – New York – København – Köln: E. J. Brill, 1990.
- Watkins 1995: Calvert Watkins, *How to Kill a Dragon: Aspect of Indo-European Poetics*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1995.
- West 2007: M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2007.
- Witzel 2003: E. J. Michael Witzel, “Vedas and Upaniṣads”, in: Gavid Flood (ed.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Malden: Blackwell, 2003, pp. 68–98.
- Witzel 2012: E. J. Michael Witzel, *The Origins of the World Mythologies*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2012.

Troglavi na razpotju Primerjalna študija o slovanskem bogu Triglavu

Jiří Dynda

Članek predstavlja primerjalno analizo, ki jo dopolnjuje historično-kontekstualna analiza virov o zahodnoslovanskem božanstvu z imenom Triglav. Hipoteza je, da je imel Triglav v simbolnem sistemu arhaičnega verstva pomorjanskih Slovanov vlogo posrednika med različnimi kozmičnimi ravnemi. Pregled osnovnih Triglavovih atributov v kontekstu vseh dostopnih srednjeveških virov iz domačega okolja, to je z zgodnesrednjeveškega Pomorjanskega in Brandenburškega, ter vključevanje teh indicev v mrežo primerjalnih povezav splošnega indoevropskega verstva, vodi k odkritju drugih, doslej slabo vidnih Triglavovih »obrazov«.

Sklepam, da gre za boga, ki v simbolnem sistemu deluje kot vodnik in posrednik med tremi ravnemi, tremi področji sveta, ki mu vsemu popolnoma vlada kot henoteistični bog in s tega položaja omogoča njegovo prehodnost. Gre za božanstvo, ki povezuje v celoto tri plasti sveta v podobo kozmičnega stebra *axis mundi* (svetovna os). Gre za božanstvo, ki na splošno daje varstvo in sploh omogoča potovanje, zlasti pa prehod med različnimi svetovi v široko kozmoloških razsežnostih. Tako posreduje med božanskim svetom in svetom ljudi, nadalje skrbi za vodoravno potovanje po svetu in nazadnje tudi za prehod iz tostranstva v onostranstvo.

William of Malmesbury's "Fortune" (Gesta Rerum Anglorum II 12) – An Attempt at a New Interpretation

Michał Łuczyński

The article constitutes an attempt to interpret one of the newly discovered source texts concerning mediaeval Slavdom, which is William of Malmesbury's Chronicle of English Kings. The author analyzes a passage devoted to the cult of "Fortune" among the pagan Lutici tribes which is described in a fragment of the chapter 'De Henrico Imperatore' devoted to the allies of the empire. The fragment in question concerns the Veleti – the pagan allies of emperor Henry III in the years 1045–1055. On the basis of an analysis of the description of prophesies from the horn of the statue of Fortune, the author tries to justify a hypothesis that the presently missing German source of this fragment (dating back to the middle of the 11th c.) was based on a 15th book 'Diversarum hereseon liber' by Filastrius of Brixen, an early mediaeval author of the 4th/5th century, whereas the cult described by William of Malmesbury concerned a female goddess with uranic-pluvial connotations (whose proper name had been substituted in the Roman interpretation by "Fortune") in one of the cities of the northern Veleti.

Keywords: William of Malmesbury, medieval sources, Slavs, cronicle, Veleti, cult, Fortune

William's of Malmesbury (ca. 1090 – ca. 1143) Chronicle of the kings of England, one of the newly-discovered source texts concerning Medieval Slavdom, has recently become the subject of two different interpretations, whose authors are R. Zaroff and L. Ślupecki.¹ In this article, an attempt to re-interpret the passage about the cult of "Fortuna" among pagan Veleti, contained in the devoted to the allies of the Empire chapter on Emperor Henry the Third, was made.²

¹ L.P. Ślupecki, R. Zaroff, William of Malmesbury on Pagan Slavic Oracles: New Sources for Slavic Paganism and its two Interpretations, "Studia Mythologica Slavica", II, 1999, p. 9–20; L.P. Ślupecki, William z Malmesbury o wyroczniach słowiańskich, "Acta Universitatis Wratislaviensis", No 2675, Historia CLXX, Wrocław 2004, p. 251–258;

² The passage on the Veleti's Fortuna is repeated after the Gesta by the chronicles such as Helinald, Alberik and others: *Helinaldi frigidi montis monachi guntheri cisterciensis Opera omnia. Chronicon*, Patrologiae cursus completus, Patrologiae tomus CCXII, ed. Migne, Paris 1855, p. 931; *Chronica Alberici Monachi Trium Fontium*, Monumenta Germaniae Historiae, Series Scriptores, 23, Leipzig 1925, p. 778; *R.P. Aloysi Novarini Veronensis, clerici regularis, Schediusmata sacro-prophaana: hoc et, observations*, LVGDVNI, M. DC. XXXV, p. 328; *Speculi maioris Vincentii Burgundi Praesulis Belvacensis, Ordinis Praedicatorum, Theologici doctoris eximii, tomus quartus*, Venetis MDXCI, p. 347; *Polychronicon Ranulphi Higden monachi cestrensis*, London 1869, s. 282; *Johannis Capgrave Liber de Illustribus Henricus*, *Rerum Britannicarum mediaevi scriptores*, 7, ed. F. Ch. Hingeston, London 1858, p. 25; M. Frenkel, *Dissertationes historicae*

William of Malmesbury started to write *Gesta Rerum Anglorum* being the source of the passage on the religion of Polabian Slavs that interests us in the 20s of the 12th century. In his 2nd book, the chapter *De Henrico Imperatore* presents the Polabian tribes, called Vindelici and Veleti, which in the years 1045-1056 were the allies of Emperor Henry the Third (1039–1056). German source from the mid-eleventh-century, from the reign of Henry the Third, used by William in writing his chronicle is not known, but it is supposed that the tendentious coloring of the information contained therein, depicting the glory of the German ruler, not necessarily in line with the historical facts, has its source in this lost text:

Vindelici vero **Fortunam adorant**, cujus idolum loco nominatissimo ponentes, cornu dextrae illius componunt plenum potu illo quem [quod] Graeco vocabulo, ex aqua et melle, Hydromellum vocamus. [...] Unde ultimo die Novembris mensis, in circuitu sedentes, in commune praegustant; et si cornu plenum invenerint, magno strepitu applaudunt, quod eis futuro anno pleno copia cornu responsura sit in omnibus; si contra, gemunt.³

Although the text used by William was lost,⁴ a probable source used by the anonymous German author as a canvas for the description of "savage" customs of controversial allies of the emperor is known - this could have been an early Christian book *Diversarum hereseon liber* by Filastrius, where in the passage devoted to the heresies among the Jews the author mentions the heavenly goddess Tanit, the wife of Baal Hammon, "Queen of Heaven" worshiped by heretics (i.e. the followers of late syncretic cults) in North Africa. Female deity is called "Fortuna Caeli" here. The said source could have been a direct basis for the description of a deity worshiped in a Slavic Polabie, the Slavic name of which was replaced in the text with Latin theonym due to the strangeness and incomprehensibility of "barbaric" language:

Alia est haeresis in Iudaeis, quae Reginam i quam et **Fortunam** Caeli nuncupant <**adorant**>, quam et Caelestem vocant in Africa.⁵

This fragment of the book seems to be of great importance for the purposes of reading out the semantics and pragmatics of the William's text about Slavs, since in both cases we are dealing with the theological polemic against the views considered to be heresy – expressed directly in the book of Filastrius, whilst in the *Gesta's* source implied

tres de idolis slavorum, Scriptores rerum Lusaticum, ed. Ch. G. Hoffmannus, Lipsia & Budissa 1719, p. 113; Theodoricus Engelhusius, *Chronicon* T. II, Scriptores Rerum Brunsvicensium, ed. G. W. Leibnitz, Hanover 1707-1711, p. 1086. See also: J. Kollár, *Sláva bohyně a původ gměna Slawůw čili Slawjanůw*, W Pěsti 1839, p. 245 and A. Naruszewicz, *Historia narodu polskiego*, t. I, Lipsk 1836, p. 49. This source was therefore known in historiography long before R. Pettazzoni quoted it in his work on the margins of other deliberations, but, until recently, it was not included in the corpus of sources for the history of the Western Slavdom (it is not included in, among others, the F. Meyer's choice of sources).

³ *Willelmi Malmesburiensis Monachi Opera omnia*, Patrologia cursus completus: Series Latina, ed. J.-P. Migne, v. 179, Paris 1899.

⁴ It was probably a panegyric in honor of the emperor or an unknown German chronicle reporting profusely on current political events at the court of Henry the Third.

⁵ *Gnostica, Judaica, Catholica: collectaed essays of Giles Quispel*, ed. Johannes van Oort, Leiden and Boston 2008, p. 401.

in the ideological layer of the work. The difference boils down to the fact that the ancient source mentions “Iudaeis”, whilst the German anonymous author from the 11th century (Gesta’s source...) probably mentioned, in addition to “Vindelicos et Leuticos”, “Saraceni et Turchi” as negative examples of apostates from the one true faith (heretics). The pragmatic function of this passage of the William’s source on Veleti was to point out that the faith of the allies of the emperor was false and that they still remained - “as the only among currently living” tribes - in the darkness of false doctrines, as the author indeed stated that: “even Saracens and Turks worship God the Creator...”.

Another issue in the interpretation of which the cited passage proves to be extremely helpful is to determine the function of the female deity, referred to in both text as “Fortuna”, from Latin. While in the alleged ancient source the concept of the heavenly deity is expressed directly (*Caelesta* epithet), in the William’s description the relationship with heaven only becomes apparent through the semantic analysis of the divination performed at the shrine of “Fortuna”. Taking into account the meaning of magical operations described by him, “horn divination” turn out to be specific to pluvial or aquatic magic, related in primary cultures to the cults of uranic deities.⁶ The aim of Fortuna’s November Oracle is probably to ask the goddess what the next year’s crops will be like, however this was done by asking about water. Plenty of water meant heavy rain, little water – low rainfall and drought. Her followers probably believed that the goddess was “holding water”, and the signs revealed her bad or good will towards the tribe. This allows one to see in the Veleti’s “Fortuna” a rain and - indirectly – heavenly deity, functioning in the religious system of pagan Slavs.

The description by William of Malmesbury was probably referring to Veleti, not to Vindelici. It seems that the pagans described by the German anonymous author were the same pagans with whom Emperor Henry concluded a nearly ten-year alliance, namely the federation of tribes called the Veleti Union rather than Vindelici (i.e. Rani), with whom the Emperor had no political contacts and who are not even mentioned in the chronicle. One should also stand against locating the description of pagan oracle in Radogoszcz - a “spiritual capital” of the Veleti Union, which housed the main sanctuary with Swaróžyc’s temple surrounded by other gods and goddesses. The most important argument against the location of “Fortuna” in Radogoszcz is associated with the specificity of the main sanctuary of the Veleti Union, whose characteristics that can be found in the historical sources contradict such a hypothesis. A center in Radogoszcz was, in the light of recent studies, a cult’s gord isolated from society, located in an inaccessible area, “military” specialized and limited in its cult’s functions. It was not suitable for holding multi-tribal rallies, in contrast to the center of the cult of “Fortuna” – an urban gord with the Arkona-type temple, whose care could be extended to the sphere of agricultural economy, in which agricultural in nature harvest rites could had been held.⁷ The temple of “Fortuna” could have represented the same type of sanctuary as the temple of “Diana” in Magdeburg.⁸ In addition to being a female deity, the similarities between “Diana” and

⁶ K. Mikoś, *Boginie deszczu. Studium porównawcze*, Kraków 1997. See also: K. Mikoś, *Naczynie Paraskiewy/ Piatnicy. W poszukiwaniu pluwialnego symbolu słowiańskiej bogini deszczu*, “Nomos”, No 78 (2012), p. 92–121.

⁷ S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmond)*, Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia 144, Wrocław 2000, p. 117–118, 127, 129, 201.

⁸ Mentioned in *Annales Magdeburgenses*: C. H. Meyer, *Fontes Historiae Religionis Slavicae*, Berolini 1931, p. 57.

Veleti's "Fortuna" include topographical conditions: location in an urban town made it possible for the sanctuary to satisfy economic needs in the ideological sphere, associated with, for example, the agricultural economy.

The fact that both sanctuaries were founded in the little-tribal territory, in the direct proximity to the inhabited areas, suggests that these can be "sister" centers. Magdeburg – a port city by the Elbe River – could have been suitable for the center of aquatic cults due to cultural and spatial reasons (like coastal Arkona), which corresponds to the pluvial nature of the deity described by the German anonymous author.

Are there any data today which would allow us to locate the said center, beside the information on the nature of urban nature and location within the territory of the Veleti Union? It seems that it had to be an important town, associated with political rather than strictly religious power, as indicated by the pragmatics of the text, functioning in the sphere of political relations (which could have interested the biographer of Henry the Third), and not religious (which interested Thietmar, Helmond and Adam of Bremen, who were writing about Veleti only in the context of Christian missions). Perhaps this was the second, alternative decision-making center of the tribal union, based on the institution of the rally and the princely power, that the researches suppose it had once existed on the basis of the later split of the federation after 1056. This would be justified by a long-lasting and trouble-free coexistence of the sanctuary far from theocratic ambition prevailing in the center in which the political power is exercised by prince and the rally – in Dymin or another major center within the territory of Circipania and Kessinians. It has not been mentioned in sources, since pragmatic factors of the written sources led to the situation in which the church chroniclers did not record any centers of Veleti beside the religious ones, and the only source that could have contained more comprehensive information about the political realities, namely the William's of Malmesbury source, is cited by him only fragmentary. Perhaps, however, it should be linked to one of the smaller North Veleti towns, such as the temple in Malchow by Müritz Lake, destroyed in 1147, or "fanum" of Kessinians and Circipania in Chyżyn, existing until 1151.⁹

The location of the cult of "Fortuna" is clearly different than it was presented by Zaroff and Słupecki. It seems unlikely that this could have been any other town within the territory of Redariers or Tollenses other than Radogoszcz, since the "Gesta's" German source writes about it in the political context, which indicates a center competitive against Radogoszcz, most probably located in the north of the Veleti Union territory. Unlike suggested by L.P. Słupecki, also the function of the said Veleti's "Fortuna" should be considered as aquatic and rainy (linked closely to the needs of the agricultural society) than chtonic (in this way Słupecki takes into account the least important aspect of the "agrarian" rituals associated with the worship of this deity).

The mention of the worship of the pluvial female deity allows one to restore an undoubtedly important trait of the Old-Polabian mythological system, namely the existence in the pantheon of deities of male and female deity doublet taking care of rain and abundance. Convergent descriptions of divinations, the similarity of artistic representations and – as it can be guessed – identical functions of Svetovit and "Fortuna" testify to the fact that this couple represented in the mythological plan a complementary duet of

⁹ L.P. Słupecki, *Słowińskie posągi bóstw*, "Kwartalnik Historii Kultury Materialnej", 1993, No 1, p. 38; S. Rosik, op. cit., p. 279–280.

“guardians” and custodians of water resources, whose powers were not limited to atmospheric phenomena, but were extended also to abundance and plant vegetation. While in the case of the male deity (Svetovit) we can guess that it was the well-known figure of the Storm God (Perun), “Fortuna” has not so far been convincingly linked to any of the known Slavic goddesses.

The issue of identifying the female deity described by William of Malmesbury with any documented figure from the pantheon of pagan Slavs remains open. However, pluvial powers of Mokoš seen in the light of recent research on the linguistic and cultural reconstruction of the image of this goddess, in conjunction with probable traces of her worship in the Old Polabian toponymy,¹⁰ allows one to link not mentioned by name Slavic deity with the aforementioned figure. This would result from the fact that the deity’s name, which in the William’s of Malmesbury source was replaced by the theonym of Latin *Fortuna*, was the Old Polabian name **Mokošb* (preserved in local names). Her “unpleasant” to the ear, barbaric-sounding name was then replaced in the German text with classical counterpart by association with the Roman *Fortuna*, which occurred as a result of reading Filastrius and other early Christian authors from the fourth century.¹¹

At the end, it is worth to mention the issue of knowledge of the William’s text in the earlier historiographical tradition. The omission of “Gesta” (as well as some other source texts) by F. Meyer and ignorance of the earlier works by contemporary historians gives the impression of “discovery” of this source and bringing it back for the Slavic studies. It is a false impression, since what happened here was the elimination of marginal – at first glance – source texts and information from the scientific discourse. Later researchers generally did not tend to come back to them, since they were influenced by the most accessible choice of sources and did not attempt to make their own library inquiries. The proof that such inquiries are, however, necessary is “rediscovery” of the chronicle by William of Malmesbury for the studies of the religion of the Slavs.

Literature

- Mikoś K., *Boginie deszczu. Studium porównawcze*, Kraków 1997
- Mikoś K., *Naczynie Paraskiewy/Piatnicy. W poszukiwaniu pluwiainego symbolu słowiańskiej bogini deszczu*, “Nomos”, No 78 (2012), p. 92–121
- Rosik S., *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmond)*, “Acta Universitatis Wratislaviensis”, Historia 144, Wrocław 2000
- Słupecki L.P., *Słowiańskie posągi bóstw*, “Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 1993, No 1, p. 33–69

¹⁰ T. Witkowski, *Perun und Mokoš in altpolabischen Ortsnamen*, “Onomastica”, XVI, 1971.

¹¹ For example Prudentius and Ammianus Marcellinus: “Formatum Fortune habitum cum divite cornu, sacratumque domi lapidem consistere parvus spectarat, matremque illic pallere paecantem” (*Aurelii prudentii Clementis V. in lib. Contra Symmachum, Praefectum urbis*, Magna bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum, T. VII, (ed.) Marguerin de La Bigne, Parisii M. DC. LIIII, p. 543); “mundanam cornucopiam Fortuna questans” (Ammianus Marcellinus, *Contra fortuna quae memoratur*, XXII. 9. In: Mauricii Hauptii Opuscula, ed. U. von Wilamowitz, Moellendorf 1875, p. 497).

- Słupecki L.P., *William z Malmesbury o wyroczniach słowiańskich*, "Acta Universitatis Wra-tislaviensis", No 2675, Historia CLXX, Wrocław 2004, p. 251–258
- Słupecki L.P., Zaroff R., *William of Malmesbury on Pagan Slavic Oracles: New Sources for Slavic Paganism and its two Interpretations*, "Studia Mythologica Slavica" 1999, vol. II, p. 9–20
- Witkowski T., *Perun und Mokoš in altpolabischen Ortsnamen*, "Onomastica", XVI, 1971, p. 178–182

Sources

- Alberyk – *Chronica Alberici Monachi Trium Fontium*, Monumenta Germaniae Historiae, Series Scriptores, 23, Leipzig 1925
- Alojzy – R.P. Aloysi Novarini Veronensis, clerici regularis, *Schediusmata sacro-prophaana: hoc et, observations*, LVGDVNI, M. DC. XXXV
- Ammianus Marcellinus – Ammianus Marcellinus, *Contra fortuna quae memoratur*, XXII. 9. In: Mauricii Hauptii Opuscula, ed. U. von Wilamowitz, Moellendorf 1875
- Caprave – *Johannis Capgrave Liber de Illustribus Henricis*, Rerum Britannicarum medii aevi scriptores, 7, ed. F. Ch. Hingeston, London 1858
- Engelhuz – *Theodoricus Engelhusius, Chronicon T. II*, Scriptores Rerum Brunsvicensium, ed. G. W. Leibnitz, Hanover 1707–1711
- Filastrus – *Filastrii Episcopi Brixienensis Diversarum Hereseon Liber*, ed. F. Heylen, Corpus Christianorum. Series Latina, 9, Turnhout 1957, p. 207–324
- Frenkel M., *Dissertationes historicae tres de idolis slavorum*, Scriptores rerum Lusaticum, ed. Ch. G. Hoffmannus, Lipsia & Budissa 1719
- Helinald – *Helinaldi frigidi montis monachi guntheri cisterciensis Opera omnia. Chronicon*, Patrologiae cursus completus, Patrologiae tomus CCXII, ed. Migne, Paris 1855
- Higden – *Polychronicon Ranulphi Higden monachi cestrensis*, London 1869
- Kollár J., *Sláva bohyně a původ gména Slawůw čili Slawjanůw*, W Pěsti 1839
- Meyer C.H., *Fontes Historiae Religionis Slavicae*, Berolini 1931
- Naruszewicz A., *Historia narodu polskiego*, v. I, Lipsk 1836
- Oort J. van (ed.), *Gnostica, Judaica, Catholica: collectaed essays of Giles Quispel*, Leiden and Boston 2008
- Prudencius – *Aurelii prudentii Clementis V. in lib. Contra Symmachum, Praefectum urbis*, Magna bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum, T. VII, (ed.) Marguerin de La Bigne, Parisiis M. DC. LIIII
- Vincent – *Speculi maioris Vincentii Burgundi Praesulis Belvacensis, Ordinis Praedicatorum, Theologici doctoris eximii*, tomus quartus, Venetiss MDXCI
- William – *Willelmi Malmesbusiensis Monachi Opera omnia*, Patrologia cursus completus: Series Latina, ed. J.-P. Migne, v. 179, Paris 1899

“Fortuna” Williama z Malmesbury (*Gesta Rerum Anglorum* II 12) – próba nowej interpretacji

Michał Łuczyński

Artykuł zawiera próbę interpretacji jednego z na nowo odkrytych tekstów źródłowych dotyczących średniowiecznej Słowiańszczyzny, jakim jest Kronika królów angielskich Williama z Malmesbury. Autor analizuje passus na temat kultu “Fortuny” u pogańskich Luciców, zawarty w poświęconym sojusznikom cesarstwa fragmencie rozdziału De Henrico Imperatore. Dotyczy on Wioletów – pogańskich sojuszników cesarza Henryka III w latach 1045–1055. W oparciu o analizę opisu wróżb z rogu posągu Fortuny autor uzasadnia tezę, że zaginione obecnie źródło niemieckie tego fragmentu (z połowy XI w.) opierało się na XV księdze *Diversarum hereseon liber* Filastrusa z Brixen, wczesnośredniowiecznego pisarza z IV/V w., a rytuał opisany przez Williama z Malmesbury dotyczył kultu bóstwa żeńskiego o konotacjach uraniczno-pluwialnych (którego właściwe imię zostało zastąpione interpretatio Romana “Fortuna”) w którymś z ośrodków miejskich północnych Wioletów.

«Земля незнаема» и иранский субстрат «Слова о полку Игореве»

Константин Рахно

This article deals with the semantics of the image of the Unknown Land in the Tale of Igor's Campaign. It is proposed to examine it in the light of the warriors' classification of lands peculiar to the Ossetians and reflected in the Ossetian Nart sagas. The ancestors of the modern Ossetians, the Alans, were the closest neighbours and allies of the Slavic population of the Kievan Rus. Therefore many folklore motifs and religious conceptions of the Iranian peoples are present in the above-mentioned epic poem, including the direct parallels with the Nart epos. Some characters of the poem, for example, the bard Boyan, who turns into a weasel, a wolf or an eagle and is apostrophized as Veles's grandson, could not be explained correctly without bringing the Ossetian epic and mythology into the picture.

Keywords: the Tale of Igor's Campaign, Kievan Rus, Slavic mythology, Ossetian mythology, Nart epos, shamanism, Iranian substratum, Boyan, Syrdon, Soslan, the Unknown Land

Темные места «Слова о полку Игореве» являются не просто литературоведческой или филологической проблемой. Они активно использовались и используются, несмотря на субъективность и гипотетичность их истолкования, для обоснования тех или иных исторических теорий и предположений. Одним из них является «земля незнаема»:

Збися Дивъ,
кличеть врѣху древа:
велить послушати земли незнаемѣ –
Влгзѣ,
и Поморию,
и Посулию,
и Сурожу,
и Корсуню,
и тебѣ, Тьмутороканьскый блъванъ! [Слово 1950, с. 12, IX, 37].

С одной стороны это словосочетание является вроде бы вполне понятным. Слово «незнайомий» до сих пор функционирует в украинском языке. С другой стороны, непонятно его значение в данном контексте, потребность в использовании.

Одна за другой выдвигались версии, например, о том, что это свидетельство незнания указанных земель самим автором поэмы [Махновець 1989, с. 197; Сухобо-

ков 2012, с. 303]. Другие исследователи, напротив, указывали, что, судя по многочисленным упоминаниям Тмуторокани, автору, возможно, доводилось в ней бывать. И тогда «землю незнаему» следует понимать не буквально, как неизвестную, незнакомую, а в смысле ее отдаленности. «Земля незнаема» – это земля далекая, утраченная, ибо русины не могли не знать Корсуня, Сурожа и, тем более, Посулья, Поморья и Волги, которые в поэме также фигурируют как «земли незнаемые» [Мавродин 2002, с. 331; Захаров 1988, с. 219–220]. Эти ученые считали, что даже печенежские орды не сумели нарушить связь русского Приднепровья с русскими же низовьями Дона, Таманью и Корчевом. Но это удалось сделать половцам, сумевшим превратить ко временам написания поэмы Посулье, Поморье и Тмутараканский пролив в «землю незнаему» [Мавродин 1946, с. 196]. «Что такое «земля незнаемая»? Это – никем не освоенные степи, где бродили кочевые племена, почему степи были ничейной землей – *res nullius*. В понятие земли тогда входило представление и о населении – русском народе: это были земли знаемые. Понятие о земле незнаемой сложилось давно; в эти степи в X веке вторглись печенеги, победив хазар и захватив территорию от Волги до Дуная. Через столетие сюда хлынула новая волна – половцев (куманов), которые оттеснили часть печенегов в пределы Киевской Руси; она взяла их под свое покровительство как «своих поганых». Но земля незнаемая оказалась под властью половцев. Отсюда у русских сложилось представление о ней, как о поле половецком. Однако в ней кочевали и другие племена – ковуи, торки, печенеги, почему понятие «половецкая земля» не вытеснило прежнего «земля незнаемая». И Див «кличет земли незнаемой», т. е. не только занятой половцами, но другими кочевниками, подвластными последним. Другие страны в этом обращении Дива расположены по периферии «земли незнаемой», и они перечисляются Дивом в определенном порядке: Волга, Поморье и т. д. Под Волгой понимается Средняя Волга с сильным Булгарским ханством; по Волге шла большая транзитная торговля – между жителями Верхней Волги, Камы, Каспийского поморья и стран Средней Азии: все эти территории контролировались Булгарским ханством, как равно и Нижняя Волга, путь по которой охранялся от половцев, грабивших подвластные булгарам племена. Посулие, Корсунь, Сурож и Тмуторокань не причислялись к незнаемой земле. Посулие было плацдармом русских (для наступлений против половцев и обороны от их нападений), где все дороги были хорошо известны. Проплыв Днепр, автор плывет «залозным путем» к Корсуню, Сурожу и Тмуторокань, бывшей ранее вотчиной черниговских князей. Эти последние земли не были друзьями половцев и не собирались уничтожить дружины Игоря, который стремился сделать свободным торговый путь по Дону и Донцу и воссоединить Тмуторокань с Русью. Итак: Игорь входит в степь, происходит солнечное затмение, во тьме Див, испуганный русскими полками, взлетает на дерево и пробуждает «землю незнаемую» послушать о причине его испуга. Крик Дива разносится по всей территории, покрытой тьмой солнечного затмения, – «знаемые страны» держатся пассивно и ждут, а в «незнаемой земле» Гзак и Кончак пришли в панику и кинулись перехватывать князя Игоря у Дона» [Головенченко 1963, с. 35]. Это земли к югу и востоку от Сулы, где кочуют половцы [Огоновский 1876, с. 46; Набоков 2004, с. 89; Чернов 2006, с. 143], дикая половецкая степь за Ворсклой [Падалка 1914, с. 37], или уже – пограничные с Русью половецкие земли Поволжья, неизвестные жителям центральных княжеств и упомянутые вместе с другими кочевиями [Сумаруков 1989, с. 57–63]. Или же практиче-

ски ничейная земля с самоуправляемым населением, пребывавшим в относительно мирных отношениях с соседними кочевыми племенами Поднепровья [Сухобоков 2012, с. 304–305]. Это земли за Волгой или за Доном в сторону Кавказа, куда князья ранее не совершали походов или же совершали, но так давно, что забылось. И неизвестны они не вообще для русинов, а для Игоря и его войска, поэтому враждебны и таят в себе опасности для них. Див же предупреждает все земли, для которых этот поход опасен [Полканов 1929, с. 50–51]. Это странные и недостижимые куманские территории, города и земли, находящиеся под владычеством кочевников [Ševčenko 1991, p. 34; Besharov 1956, p. 61], утраченные земли, дальние и чужие [Брун 1880, с. 226; Дашкевич 1899, с. 36; Якобсон 1964, с. 78; Гадло 1994, с. 120]. Будучи утраченными, они стали пограничными, за эти земли еще борются, и поэтому их судьба еще не решена, она неизвестна [Прицак 2008, с. 127–129]. Некоторые толкователи подчеркивают апокалиптический характер неизвестности половецкой степи, в которой обитают безбожные, нечистые половцы [Клейн 1976, с. 111], потусторонность пределов чужого мира, которые носят неопределенный характер [Гаспаров 2000, с. 224]. Это неизвестная для чужих, непосвященных, враждебная земля [Бубнов 2006, с. 404], царство смерти в горизонтальной космологии [Ткачев 2003, с. 118–120]. К такому толкованию близок взгляд, согласно которому сама «земля незнаема» – мифическая тридевятая земля, где находится обитель Дива, он велит покориться ей и тем семи реальным землям, где живут не русины, но их враги [Пушик 1990, с. 41–42, 119]. Сюда же примыкают и те, кто считает, что Див предупреждает все те страны, которым угрожают полки Игоря, в том числе и «землю незнаему» – половецкую степь [Гумилев 1997, с. 387].

Абсурдность и надуманность этих версий очевидны. На самом деле нигде ни в каких летописях не содержится указаний на полный отход и исчезновение русского населения из степи. Это вымысел, такой же, как некая мифическая смешанность с половцами в бродницкой среде, будто бы имевшая соответствия в быту русских городов. И карта огромной сплошной Половецкой земли давно устарела под напором археологических данных. Не являлись местом обитания исключительно кочевых племён и низовья Днепра. Изучение многочисленных археологических материалов в соединении с анализом данных других источников приводит археологов, специализирующихся на древностях украинской степи, к таким выводам. На протяжении IX–XIV веков Южное Поднепровье было занято двумя группами населения – кочевниками, жившими на степных просторах, и оседлым населением, памятники которого сконцентрированы, среди прочего, в долине Днепра и на его островах. Оседлое население проживало в Южном Поднепровье постоянно на протяжении IX–XIV веков. Картографирование памятников оседлого населения даёт возможность говорить о сплошной заселенности региона, особенно в XII – первой половине XIII веков. И именно в этот период его связи с Киевом были наиболее интенсивными. Южное Поднепровье, по которому проходил один из важнейших торговых путей, всегда входило в состав и сферу интересов Русского государства. Это нашло свое отражение уже в первых договорах Руси с Византией, где Нижний Днепр и Северное Причерноморье признавались сферой русинов. О важности Южного Поднепровья для Киевской Руси свидетельствует, в частности, стремление русских князей всегда держать под контролем Олесье – важный стратегический и торговый пункт в устье Днепра. Очевидно, под контролем Киева находился

и другой стратегически важный пункт – остров Хортица, который служил местом собирания русских войск перед походами против кочевников. Власть киевских князей распространялась на население Южного Поднепровья, а контроль над Днепровским торговым путём всегда находился у киевских князей. Оседлое население в Южном Поднепровье, несмотря на количественные колебания, проживало постоянно, что находит подтверждение в непрерывности существования жизни на ряде поселений с IX до XIV века, а также преемственности ряда особенностей материальной культуры, что отразилось в домостроении, погребальном обряде и керамическом комплексе. Основой хозяйства оседлого населения служило земледелие, а также скотоводство. Существовали разные промыслы, особенно значительную роль играла рыболовля. Сельским хозяйством занимались на всех поселениях. Ремесленное производство было развито только на отдельных поселениях. На них занимались плавкой и обработкой железа, изготовлением различных изделий из цветных металлов, камня, кости. Значительных успехов достигло гончарное производство. Особенно широкое развитие ремесла на отдельных памятниках отмечено в XII – первой половине XIII века. Хозяйство в основном было натуральным. Большинство необходимых в повседневной жизни изделий население Южного Поднепровья изготовляло само. Домашний характер имело изготовление различных мелких предметов из дерева, кости, камня, прядение, ткачество. Однако некоторые виды производства – плавка и обработка железа, обработка цветных металлов, изготовление крупных изделий из камня – сосредотачивались в руках отдельных специалистов-ремесленников. Центры, где ремесленная деятельность получила значительное развитие выделяются на основе картографирования. Большинство их функционировало в XII–XIII веках. Эти же поселения играли значительную роль и в торговле, что подтверждается наличием на них большого количества привозных изделий. К этим большим поселениям с развитым ремеслом и торговлей – торгово-ремесленным центрам – тяготели более мелкие поселения. В этническом составе населения славяне преобладали. Антропологи отмечают также наличие небольшого количества оседлых аланов (ираноязычные аланы компактно обитали в лесостепном Подонье, Северном Приазовье, на Нижней и Средней Волге, а также на Северном Кавказе [Бубенок 1997; Бубенок 2004; Бубенок 2011]). Материальная культура оседлого населения Южного Поднепровья XII – первой половины XIII веков очень близка киеворусской. Наблюдается единство в способе домостроительства, в погребальном обряде, керамическом комплексе, орудиях труда и наборе украшений. Последний почти полностью совпадает с киеворусским. Глиняная посуда в подавляющем большинстве случаев тоже имеет аналоги в Среднем Поднепровье. Много общего в наборе сельскохозяйственных орудий, причем не только в типологии и размерах, но и в технологии их изготовления. Та же картина – и при сравнении различных ремесленных инструментов. Влияние кочевников прослеживается только в некоторых типах украшений и оружия. Взаимоотношения оседлого славянского населения с кочевниками в основном носили мирный характер. Об этом свидетельствует отсутствие искусственных укреплений в Южном Поднепровье. Основой мирных отношений, очевидно, служили взаимовыгодные экономические связи. Однако во время прихода новых орд оседлое население вынуждено было отступать в более безопасные районы, к тому же оно принимало посильное участие в междоусобицах, которые сотрясали Русь и степные земли.

Тесные экономические и политические отношения соединяли оседлое славянское население региона с Русской державой, для которой Южное Поднепровье имело огромное стратегическое и экономическое значение. Оно, вероятно, предоставляло помощь при продвижении торговых караванов и продвижении русских дружин. Кочевники воспринимали более высокую культуру славян и заметного влияния на неё не оказали. Оседлое население тяготело к Киевской Руси. В свою очередь, оно представляло собой форпост Руси в степи и играло значительную роль в торговых отношениях [Козловский 1992].

Точно так же не принадлежали половцам Тмуторокань, русские города Посулья, Сурож, Корсунь и земли Поволжья. Тмутороканское княжество служило для Киевской Руси стратегически важным форпостом в Северном Причерноморье и опорным пунктом русского продвижения в Приазовье и на Северный Кавказ, начатого Игорем и Святославом. Но вместе с тем создание на Тамани русского княжества способствовало и росту самой Тмуторокани, ставшей в XI веке значительным торговым пунктом Юго-Востока. Именно в XI веке, как убедили археологические исследования относительно недавнего прошлого, Тмуторокань стала значительно населеннее, чем в предшествующий период, хотя материальная культура – керамический комплекс, жилища со стенами из самана на каменном основании – продолжала носить, очевидно, местный характер, свидетельствуя о влиянии на пришлое славянское население аланов [Якобсон 1964, с. 77]. На Таманском полуострове на XI век приходится демографический взрыв, когда число сельских поселений не только не уменьшается по сравнению с хазарским временем, но и существенно увеличивается. И хотя многие из этих поселений прекращают свое существование в первой половине XII века, археологические исследования показывают, что и на Таманском полуострове, и в Приазовье в середине XII века, да и позже, жизнь продолжалась [Волков 2003, с. 108–114]. Арабские источники середины XII века описывают Тмуторокань как древний город с множеством жителей, крупный процветающий торговый центр, на ярмарки которого съезжались купцы из разных стран. В подчинении у правителей Тмуторокани была большая округа. Они славились мужеством, смелостью и воинственностью, наводя страх на соседей. Город окружали возделанные пашни и виноградники, богатые села. О его подчинении половцам нигде не говорится [Грушевский 1905, с. 508, 512; Насонов 1940, с. 97; Якобсон 1964, с. 78; Коновалова 1995, с. 63–66]. Отсутствие на Тамани византийской монеты XII века тоже бросается в глаза [Каждан 1965, с. 289]. Во второй половине XII века Византия, судя по договорам с генуэзцами, рассматривала Тмуторокань, наряду с Русью, как опасного конкурента в торговле, с которым коммерческим партнерам запрещалось иметь дела [Полканов 1929, с. 60; Насонов 1940, с. 97; Якобсон 1964, с. 166, 170; Каждан 1963, с. 96; Shepard 2006, р. 62–63; Jacoby 2007, р. 677; Jacoby 1994, р. 359–360]. Тмутороканцы, судя по византийским источникам, считались тогда дурными и невежественными людьми [Каждан 1963, с. 96]. Ширванские же и грузинские сведения позволяют говорить о военных экспедициях северокавказских русинов в Закавказье и об их коалиции с аланами во второй половине XII века [Дорн, с. 20–31, 388–390, 524–530; Мавродин 1938, с. 39; Гадло 1994, с. 121–123]. В настоящее время нет никаких археологических свидетельств присутствия половцев на Тамани в XII или первой половине XIII века [Захаров 1988, с. 220–221; Чхаидзе 2001, с. 67]. Зато на самом городище найдена русская каменная иконка второй половины XII –

начала XIII веков [Архипова 2009, с. 161–165]. В этот период бродники с Северного Кавказа время от времени принимают участие в политических событиях на Суздальщине, что доказывают и археологические материалы их погребений [Волынкин 1949, с. 56–58, 60–61]. В первой половине XIII века Тмуторокань с окрестными землями все еще представляла собой отдельное княжество, правитель которого проводил самостоятельную политику [Коновалова 1995, с. 66–67; Коновалова 2009, с. 31]. Судя по венгерским источникам первой половины XIII века, её населением являлись преимущественно русины, которые формально исповедовали христианство, но придерживались своих древних языческих обычаев [Аннинский 1940, с. 78, 96]. О таком этническом составе свидетельствует и топонимика Приазовья на каталонских и итальянских портоланах [Талис 1974, с. 88]. Даже во второй половине XIII века, после монгольского нашествия, город был местом оживленной международной торговли [Плано Карпини, Рубрук 1911, с. 66; Матузова 1979, с. 211]. Остатки былой автономии Тмуторокань сохраняла вплоть до первой половины XIV века [Коновалова 1995, с. 67–68; Коновалова 2009, с. 116–117].

В первой половине XIV века, судя по арабским источникам, правители кавказских черкесов, русинов и аланов владели полуавтономное существование, являясь вассалами татар [Тизенгаузен 1884, т. 1, с. 231, 233–234; Полканов 1929, с. 58–59; Поляк 1964, с. 53–54; Мавродин 1938, с. 46; Мавродин 1980, с. 182]. В это же время Тмуторокань всё еще упоминается в списке русских городов [Прицак 2008, с. 107–108]. Через сто лет кавказские русины вместе с черкесами и абхазами, по свидетельству греков, сражались в рядах татарской армии [Иловайский 1882, с. 345]. Подтверждает это одно французское свидетельство начала XV века, по которому русины все еще входили в число северокавказских народностей, наряду с черкесами, лезгинами и аланами [Галонифонтибус 1980, с. 15]. Австрийские источники первой половины XVI века свидетельствуют о сохранении славянского языка и христианского богослужения на нем у подвергнувшегося ассимиляции адыгами населения Северного Кавказа [Герберштейн 1988, с. 59, 182].

Однозначно не было опустевшим и подвластным половцам Посулье. С рубежа X–XI века и до середины XIII века течение реки Сулы и её притоков являлось устойчивой юго-восточной границей Южной Руси со степью, а ныне представленные городищами и Змеевыми валами многочисленные остатки долговременных оборонительных сооружений некогда составляли стройную и постоянно совершенствуемую систему защиты оседлых земледельческих районов от постоянных кочевнических вторжений и набегов. Стратегически важные броды и переправы через Сулу, как и устоявшиеся военно-торговые пути, ведущие вглубь Переяславской земли и в направлении Киева, контролировала группа небольших крепостей, благодаря которым половецкие перемещения на Русь даже изменили свои маршруты. С особой тщательностью укреплялась переяславскими князьями Нижняя Сула – отрезок берега от устья реки до Лубен, перекрывавший стокилометровый степной коридор, протянувшийся от Орели до верховьев Супоя. Даже в начале XII века тут строились новые форты – Желни, Лукомль и другие. Правый берег на этом участке усиливался валами, одно- и двухъярусными эскарпами, связывавшими городища в неразрывную цепь. Приложенные титанические усилия по обороне южных подступов к столице Переяславского княжества дали свои результаты. Половецкие ханы всё реже пытались прорваться к Переяславу напрямик. Они вынуж-

дены были использовать для своих целей окружные пути через Верхнее Посулье и поудайские переправы. К началу XII века Сулу, по мнению археологов, нельзя уже рассматривать как крайний или внешний рубеж государства. Её функции переходят к более южным рекам Руси – Пслу, Ворскле, Орели, где возникают русские сторожевые заставы, поселения бродников и иноэтнических наемников. В первой половине XII века на Посулье летописями засвидетельствован институт посадничества. Земледельческое население за пределами посульского укрепленного района научилось не только выживать в условиях постоянной внешней опасности, но и производить достаточное количество продукта, необходимого для дани своей знати и княжескому посаднику. Об этом говорит наличие городищ и открытых поселений с культурными отложениями указанного времени не только вдоль основных левых притоков Днепра к востоку от Сулы, но и по берегам впадавших в них речушек. В некоторых случаях поблизости от них располагались огромные могильники, насчитывавшие от нескольких десятков и до нескольких сотен, а то и тысяч погребений. Это свидетельствует об устойчивой длительной оседлости обитателей бассейна Сулы. Развитие городской жизни является определенным показателем степени заселенности и освоения этой территории. Вплоть до середины XII века активно строятся укрепленные комплексы, часть из которых связана с охраной пограничной линии, а часть – с защитой и заселением внутренних районов Посулья. Судя по археологическим данным, местные обитатели, соседствовавшие с аланами, придерживались как христианства, так и язычества. Керамика и металлические изделия позволяют подтвердить функционирование русских городищ во второй половине XII – первой половине XIII века. Их строительство несколько сокращается, но на участке Верхней Сулы, находившемся под эгидой новгород-северских князей, всё еще предпринимаются значительные оборонные мероприятия. Посульская граница стала одним из наиболее надёжных рубежей киеворусских земель [Коринный 1992, с. 75–76, 116, 138–140; Моргунов 1996; Моргунов 1998; Моргунов 2003; Моця 2007, с. 61–70; Сухобоков 2012, с. 291–292; ПСРЛ 1846, с. 133].

Начиная с IX века, русины были обычными обитателями в Крыму, в частности, в Херсоне [Грушевский 1905, с. 514; Яacobсон 1964, с. 55, 163]. Между Херсоном и Русью существовали торговые связи, херсониты часто ездили в Русь, видимо с целью коммерции, а кроме этих поездок, они поддерживали контакты с русинами в устье Днепра, где существовало поселение херсонских рыболовов и тоже мог происходить торговый обмен [Яacobсон 1964, с. 58; Богданова 1991, с. 77–78, 111]. Судя по всему, именно значительным удельным весом русинов среди населения Крыма объясняются попытки русских князей распространить на него свою власть [Грушевский 1905, с. 515]. Уже в X веке вследствие их походов Византия была вынуждена признать политические права Руси в Таврике и в Северном Причерноморье вообще. Её позициям был нанесен ощутимый удар. В последующее время влияние империи в Крыму ощущается все слабее и слабее, зато при раскопках Херсона встречается русское оружие, в том числе бронзовый наконечник меча X века, наконечники ножен конца X – начала XI века, бронзовая булава. Кроме того, в могиле некрополя на западном берегу Карантинной бухты найдено погребение вооруженного русского воина X века [Яacobсон 1964, с. 59–60; Богданова 1991, с. 79]. В XI веке указания летописей и данные археологии, в частности находки печатей, подтверждают то, что усилившая Тмуторокань, державшая в зависимости от себя северо-

кавказские племена, пробовала расширить свою власть на Крым. Восстание против византийского наместника в связи с совершенным им убийством князя Тмуторокани Ростислава – предка галицкой династии, свидетельствует, что последний имел значительное число приверженцев в Херсоне [Грушевский 1905, с. 510–511; Shepard 2006, р. 33, 51–52, 56–59; Мавродин 2002, с. 204–205]. Это и последующие восстания, опрокинувшие, хотя и временно, византийскую власть в городе, называют, с одной стороны, на шаткость её, а с другой – на значение Тмутороканского княжества, являвшегося в то время наиболее устойчивой и реальной силой в Крыму [Якобсон 1964, с. 77]. Во второй половине XI века отмечается установление торговой связи половцев с Херсоном, куда они могли сбывать продукты своего скотоводческого хозяйства и особенно рабов – тот полон, который составлял чуть ли не основную цель их набегов на русские земли. Половцы поэтому были на первых порах столь же заинтересованы в Херсоне, как до них печенеги [Якобсон 1964, с. 78, 166]. В XII веке, особенно во второй его половине, связи Херсона и всего Крыма с Византией ослабли. Империя даже формально отступилась от большинства своих крымских владений [Якобсон 1973, с. 95; Якобсон 1964, с. 60, 80–81]. Следует думать, что город постепенно перешел под контроль русинов. Очевидно, именно это способствовало приливу земледельческого населения и развитию экономики полуострова. Именно в XII–XIII веках ожили и росли сельские поселки, ожили и развивались старые поселения и города, такие, как Эски-Кермен, Чуфут-кале, Мангуп. Плодородные долины юго-западного Крыма со множеством источников постепенно густо заселились, о чем свидетельствуют многочисленные руины селений с прискальными постройками, широких мощеных дорог, каптажи источников, остатки развитой системы ирригации с глиняными водопроводами и одичавшие культурные растения, часто встречающиеся среди нынешних лесных зарослей. Половцы не нарушали эту фактическую независимость Херсона и его Климатов от Византии, находки кочевнических вещей в городе единичны. В XII–XIII веках, как и в предшествующий период, Херсон занимал господствующее положение по отношению ко всем княжествам и замкам западного Крыма. Для всей юго-западной части полуострова он оставался не только единственным портом, но и ближайшим и, по сути, единственным рынком сбыта сельскохозяйственной продукции и ремесленным центром, о чем свидетельствует и археологический материал. В кузнечных мастерских города, помимо массового изготовления рыболовного инвентаря, производились и земледельческие орудия – сошники, серпы, косы, мотыги и т.п., находившие себе сбыт как в ближайших окрестностях и поселениях юго-западного нагорья, так, по всей вероятности, и севернее – в округе Евпатории, где в это время возобновилось производство зерна. В херсонской керамике проявляются культурные связи с Киевской Русью, в то же время амфоры херсонского производства в XII – первой половине XIII века встречаются порой даже на сельских поселениях Черниговщины, херсонский поливной красноглиняный кувшин XIII века найден в Киеве. Напротив, в Херсоне обнаружено несколько десятков овручских шиферных пряслиц, русские керамические изделия типичной формы и техники изготовления с характерным орнаментом и клеймами на дне, в том числе горшки, аналогичные приднепровским, корчажец киевского типа, наконечники ножен мечей, серебряные гривны, костяные рукоятки ножей, пластинки для гребня, золотые украшения, в том числе крупное височное кольцо, многочисленные бронзовые энколпии,

кресты с русскими надписями, цепи, датируемые XI–XIII веками. Исследователи давно отметили факт широкого распространения характерного для русских сосудов орнамента на гончарных изделиях корсунских мастеров, начиная с X–XI веков вплоть до XIII века, когда эта орнаментация идет резко на убыль и почти исчезает. Херсон в XII–XIII веках оставался все еще многолюдным городом, самым большим в Крыму. Здесь, помимо греков, жили армяне, хазары и аланы. Крымские аланы, согласно византийским источникам, населяли также ближайший к Херсону район, во главе их стояли местные князьки, успевшие, в противоположность основной массе алан, принять христианство. Судя по энколпиям, крестам, сосудам со славянскими надписями и другим археологическим находкам, в самом городе существовала к середине XIII века большая русская колония, возможно, занимавшая отдельный квартал [Веймарн, Стржелецкий 1952, с. 99; Якобсон 1958, с. 116–128; Якобсон 1964, с. 80–103, 166–167; Пиоро 1990, с. 160; Богданова 1991, с. 79–80, 111, 113, 126, 135, 148; Веремейчик 2004, с. 398; Алемань 2003, с. 313–317; Бубенок 2004, с. 190–194]. В середине XIII века города и замки южного Крыма уже платили половцам дань [Плано Карпини, Рубрук 1911, с. 68]. Географические названия на западном побережье Крыма, содержащие указания на присутствие русинов, встречаются на упомянутых выше портоланах [Талис 1974, с. 88, 97].

В Судак в восточной части Таврики уже в середине X – середине XI века в погребениях и заполнении жилого дома попадают керамические писанки киевского производства. Материальная культура города этого времени изобилует разнообразными другими находками киеворусского происхождения, иллюстрирующими самые разноплановые направления связей. Это шиферные пряслица, происходящие из жилых домов, хозяйственных помещений и культовых объектов, костяные пуговицы, стеклянные бусы, нательный ромбовидный крест-медальон из серого шифера, обнаруженный в погребении и имеющий прямые аналогии в русских древностях. На фрагменте ручки крупной амфоры выявлено кириллическое граффито. Особо следует выделить уникальную пока для Юго-Восточного Крыма находку серебряной шестиконечной гривны киевского типа, использовавшейся, по мнению большинства специалистов, только для крупных государственных торговых операций. Обнаружена она была во время подводных исследований в Судакской бухте, и ее связь с деятельностью порта несомненна. К концу XI века этот город выделился как средоточие торговых операций. Найдены в порту Сутдеи и свинцовые печати-моливдовулы упомянутого в поэме деда Игоря – князя Тмуторокани Олега Святославича. Там же обнаружена печать еще одного тмутороканского князя Давида Игоревича. Уникальный по количеству и разнообразию комплекс печатей позволяет ставить вопрос не только об экономических связях Юго-Восточного Крыма и Тмуторокани, но и об определенной политической зависимости этой территории полуострова от княжества. В XII веке Судак уже успел приобрести значение важного, если не основного торгового центра Таврики. Постепенно торговое значение Херсона перешло к нему [Майко 2004, с. 221; Майко 2009, с. 311–318; Майко 2010, с. 45–47; Якобсон 1964, с. 78]. Судак в конце XII – начале XIII века, согласно арабским источникам, стал местом торговли иностранных купцов с половцами, а предметом её служили рабы и северные меха [Тизенгаузен 1884, с. 26]. Тем не менее, говорить о подчинении города кипчакам не приходится. О постоянных торговых сношениях Малой Азии с половцами и русскими в начале XIII века, осуществлявшихся через

Судак, рассказывают и другие восточные источники [Якубовский 1928, с. 66; Полканов 1929, с. 51–58; Якобсон 1964, с. 78]. По сообщению фламандского источника, именно здесь осуществлялась торговля между купцами из Руси и купцами из Малой Азии и в середине XIII века [Плано Карпини, Рубрук 1911, с. 66]. На присутствие русского населения указывают энколпии и иконка киевского производства конца XII – начала XIII века, а также другие русские вещи [Полубояринова 1978, с. 126]. Благодаря наладившимся международным торговым связям Судак в XIII веке стал относительно большим торговым городом. В нем встречались самые различные этнические элементы: помимо основного греческого христианского населения, вероятно, занимавшегося, как и позднее, ремеслами, здесь постоянно жили армянские, аланские и русские купцы [Якобсон 1964, с. 79; Бубенок 2004, с. 194–197]. Примечательны и рыскающие в окрестностях города дружины русских князей. В первой половине XIII века существуют известия о богатых русских колониях Крыма и Азовского побережья. Ввиду прихода монголов многие русские купцы и богачи из Судака и других городов, согласно арабским источникам, бежали на кораблях по морю в Малую Азию. Население победнее укрылось в юго-западном нагорье [Тизенгаузен 1884, с. 26, 27]. Фигура русского купца – торговца северными мехами – стала в Судаке в XIII веке, по-видимому, обычной, судя по фламандскому источнику [Плано Карпини, Рубрук 1911, с. 67]. Меха эти были, несомненно, русского происхождения. Они доставлялись в Судак старым Греческим путем, шедшим по Днепру, а затем Черным морем, или Залозным путем, шедшим также по Днепру, а затем направлявшимся в Крым степью через Перекоп. Это были древние, проторенные дороги русских караванов. Русские князья подолгу стерегли важнейшие пункты этих путей – места сборищ русских купцов [Якобсон 1964, с. 79]. Меха были не единственным предметом торговли. Согласно тому же фламандскому источнику, со всей Руси на соленые озера около Судака ездили за солью [Плано Карпини, Рубрук 1911, с. 68].

Даже через несколько десятков лет после монгольского нашествия территории от Судака до Перекопа были населены преимущественно русинами, которых всё время упоминает фламандский источник второй половины XIII века. Русинов было очень много, они исповедовали христианство и необычайно рьяно и упорно сопротивлялись татарским обычаям [Плано Карпини, Рубрук 1911, с. 83–84], что само по себе свидетельствует о том, что это было коренное население Поморья, а не какие-то переселенные невольники [Грушевский 1905, с. 514–515]. В арабских источниках также есть сведения о русской колонизации в Крыму во второй половине XIII века. Так, по сообщению послов египетского султана, город Солхат (Старый Крым) в это время населяли половцы, русины и аланы [Тизенгаузен 1884, с. 63; Мавродин 1938, с. 40; Поляк 1964, с. 38; Якобсон 1964, с. 105; Якобсон 1973, с. 106]. Судя по сообщениям арабских авторов, во второй половине XIII века представители этих трех народов вообще являлись населением Крымского полуострова, причем обитали они там, очевидно, примерно в равном количестве [Тизенгаузен 1884, с. 192]. В конце XIII века жители Судака, как свидетельствуют летописи, всё ещё поддерживали связи с Галицко-Волынским княжеством [ПСРЛ 1871, с. 605; Салмина 2004, с. 177].

Грузинские литературные памятники конца XII–XIII веков указывают на русские поселения на Волге [Тресков 1963, с. 250]. Согласно арабским источникам, во

второй половине XII века Нижняя Волга и Приволжская возвышенность пребывали во власти русинов, причем не из Киева, а из того же Галицко-Волынского княжества. Русины, населявшие эти земли, поддерживали связь с Галицией, а также с родственным им русским населением степей и соседствовали у берегов Каспия с местными аланами [Поляк 1964, с. 38, 44–46]. Если автор поэмы действительно был выходцем из Галицко-Волынского княжества, то он не мог не знать этих земель и уж тем более считать их утраченными. Таким образом, выдвигавшиеся ранее истолкования данного выражения противоречат реальному положению вещей.

Возможно, целесообразно рассматривать его как ориентализм, перевод с неизвестного нам языка, где оно имело свое специфическое значение и откуда его усвоили. Однако исследования возможных ориентализмов в «Слове» давно превратились в бессмысленное копошение в тюркских языках, откуда один за другим добываются термины, в какой-то мере фонетически схожие с употребленными. Такой подход объективно ведет к обесцениванию востоковедческих штудий, замыканию их в рамках только одного направления и дальнейшей политизации.

Допустимым и исторически обоснованным могло бы быть обращение к данным североиранской традиции, носителями которой были ближайшие соседи и союзники русинов – аланы, предки современных осетин. Тем более, что соответствия некоторым гапаксам поэмы там уже обнаружены. В частности, в осетинском нартовском эпосе, который восходит к скифо-сарматским временам, отмечено синее вино (с'æх агаг) [Абаев 1990, с. 540]. Важно, что в Осетии, если человек не устраивал вовремя поминки, то каждый мог упрекнуть его в том, что его мертвые едят траву, не имея священного хлеба, черного пива и синего вина [Памятники 1992, с. 371; Гатиев 1876, с. 11]. И сопутствующий последнему в описании великокняжеского сна обычай сыпать на лоно покойника жемчуг из колчанов тоже находит себе параллель в погребально-поминальной обрядности древних ираноязычных кочевников степи [Толль 1936, с. 300; Набоков 2004, с. 98]. Сам сон великого князя Святослава Всеволодовича рассматривают как четкое описание обрядов, совершаемых над умершим князем в Киевской Руси. Своим походом в степь молодые князья Игорь и Всеволод собирались «похитить» славу старого Святослава. Возможно, эти подозрения властолюбивого князя явились поводом для него увидеть во сне жестокую картину собственной смерти и последующего приготовления тела к погребению. По мнению некоторых исследователей, сон содержит указание на бальзамирование тела князя [Степанов 1978, с. 149]. Это тоже имеет прямые корреляции в погребальном обряде ираноязычных степняков, прежде всего скифов. Скифские правители исполняли, помимо прочих, ритуальные и культовые функции, их власть носила сакральный характер и санкционировалась свыше. Пышные похороны и поминки были вызваны особым почитанием умерших вождей, верой скифов в их могущество, продолжающееся и после смерти [Бессонова 1983, с. 65]. Обряд бальзамирования трупов царей, как и особый культ царственных мертвецов, о котором имеются отрывочные данные, был воспринят у скифов западными иранцами. Сохранение тел царей, возможно, было связано с представлениями о царственной благодати-хварэна, обитающей в гробнице царя ко благу его преемников и всех людей вообще [Бойс 1987, с. 65–66; Бабаева 1995, с. 88; Мейтарчиян 2001, с. 60–61, 96].

Там же, во сне Святослава Всеволодовича говорится о том, что вороны, клевавшие распятого готами древнего князя Буса, от галицкого города Плеснеска и

дебри Кисани несутся дальше на юг, «къ Синему морю». «Синее море» – обозначение Черного моря как географическое название. Оно встречается в поэме неоднократно, причем иногда в контекстах, не оставляющих сомнения в географической точности: «Обида... всплескала лебедиными крылы на Синѣмъ море у Дону плещучю», «се бо готьскія красныя дѣвы въспѣша на брезѣ Синему морю», «лелѣючи корабли на Синѣ морѣ». Топоним «Синее море» является калькой скифского названия Черного моря (αἴθρι-, осетинское дигорское æxsīn ‘темно-серый’, ‘темно-синий’), которое было заимствовано древними греками и сохранено в греческом названии Черного моря Πόντος Ἀξείνος ‘Темно-синий Понт’. Впоследствии греки переделали ἄξεινος, осмыслявшееся ими как ‘негостеприимный’, в εὐξεινος ‘гостеприимный’: Πόντος Εὐξεινος. Скифским заимствованием является также адыгское Аһуп, Аһупə ‘Черное море’, ‘бог Черного моря’. Помимо скифского и осетинского, слово широко представлено в других иранских языках: хотано-сакское āššaina, āšāna, āšem, согдийское ‘ys’yn’u, ‘ys’ynh, ‘ys’yn’k, йидга axšIn, пушту šin, в женском роде šna, ваханское yiš, таджикское диалектное xing, шугнанское, рушанское, хуфское, бартангское xīn, сарыкольское хеуп, язгулемское šin, ормури šin, ормури логарское xīn, канигурамское šin, курдское šin, hešin, персидское хаšīn, хаšēn, авестийское axšaēna, древнеперсидское axšaina, пехлевийское axšēn, xšēnēn, хаšēn, zray-i-Хаšēn ‘Черное море’ [Абаев 1949, с. 21, 38, 158; Абаев 1958, с. 220–221; Vasmer 1923, S. 20–21, 60; Фрейман 1930, с. 647–651; Герценберг 1965, с. 36, 137; Bailey 1979, с. 12, 26–27, 346; Пахалина 1975, с. 299; Бонгард-Левин, Грантовский 1974, с. 23–24; Мартынов 1983, с. 52; Орел 1986, с. 108; Салманов 1992, с. 84; Gharib 1995, p. 27; Кумахов, Кумахова 1998, с. 71–74; Morgenstierne 1974, p. 102; Стеблин-Каменский 1999, с. 427; Цаболов 2010, с. 324; Расторгуева, Эдельман 2000, с. 284–286; Шапошников 2007, с. 286; Juan-Galan 2010, p. 247; Чёнг 2009, с. 237]. Это наследие северноиранской гидронимии, сохранившееся в местах прежнего обитания скифов, сарматов и алан. Весьма часто звучит в поэме редкий для всей киеворусской и вообще древней и средневековой литературы эпитет «синий». Обозначения этого цвета нет ни в Библии, ни у Гомера. Овидию и Вергилию фиалки казались чёрными. За неимением собственного слова для обозначения синего цвета византийцы пользовались искусственным оборотом «персидский цвет». Нет упоминаний синего цвета даже в очень позднем Коране. А вот древний и кочевой Восток пользовался синими и голубыми красителями, любил их оттенки, разве что кроме глубокого тёмно-синего, цвета траура в иранском мире. Как раз это траурное ощущение неотвратимости грядущего рока призваны в поэме передать цветовые эпитеты. Становится явным желание выделить образ «Помория» как синего вообще. Причерноморье прозывалось синим краем задолго до половцев, еще в раннескифскую пору и, видимо, значительно раньше. Вот куда через сарматское и аланское посредство уходят глубинные истоки вдохновения автора поэмы [Лебеков 1978, с. 147; Омархали 2005, с. 64–65, 154–155]. Упомянутое в поэме прозвище галицкого князя Ярослава – Осмомысл – тоже находит точное соответствие в скифском именовании: Ὀκταμυσάδης [Наливайко 2001, с. 75–77].

Точно так же и в ситуации с вещим Бояном, который, помимо превращений в волка и орла, «растѣкашется», то есть убегает «мыслию по древу», следует отказаться от конъектур и примкнуть к неожиданной и блестящей этимологии, согласно которой «мысль» поэмы продолжает особое славянское *myslь (лишь омонимичное *myslь ‘мысль’), которое родственно осетинскому mystulæg ‘ласка’, происхо-

дящему из скифского языка [Абаев 1965, с. 28, 38, 123, 129–131; Абаев 1949, с. 50; Трубачев 1974, с. 26; Журавлев 2005, с. 208]. Этот ловкий и быстрый в движениях зверек занимает довольно важное место в фольклоре осетин, с ним связаны обряды и поверья, в том числе и представления об оборотнях. В нартовском эпосе хтонический изобретатель струнного инструмента Сырдон, спасаясь бегством от врага, превращается в ласку и удирает в подземный мир мертвых, посредником с которым он выступает [Абаев 1973, с. 143; Чочиев 1996, с. 9–13; Гусалов 1987, с. 70–71; Ирон 2007, ф. 86; Мальсагов 1969, с. 276–277; Мальсагов 1970, с. 68, 70; Дакхильгов 2012, с. 557, 559–560; Вольная 2002, с. 113; Алироев, Орлов 1978, с. 12; Далгат 1972, с. 146–148, 422].

Параллели с североиранской мифологией будут особенно очевидны, если учесть, что здесь упомянуто не простое дерево, а мировое дерево, отражающее космологические представления язычников. Первым известным воплощением таких представлений на территории Украины является фигура скифского бога-творца на бронзовом навершии из урочища Лысая Гора близ Днепропетровска. Очень похожее древовидное навершие было найдено в склепе представителя скифской знати середины V века до н.э. на территории античного города Никония возле села Роксоланы Овидиопольского района Одесской области, а фрагмент такого же – в насыпи кургана у села Марьяновка Новомосковского района Днепропетровской области. Центральный ствол сливается с фигурой мужского итифаллического божества, от основания ствола отходят четыре ветви с идущими по ним фигурками четвероногих животных. Это изображение мирового дерева со всеми присущими ему атрибутами, известными в индоевропейской мифологии. Центральная фигура – несомненно, бог-творец, бог неба, громовержец, божество плодоносящих сил природы. Над головой его праобраз – орел, ставший его символом. Хищные птицы, сидящие на ветвях – подчиненные. Животные на ветвях, скорее всего волки, – его помощники. На цепочках, воплощающих льющисся с неба струи дождя, подвешены колокольчики,



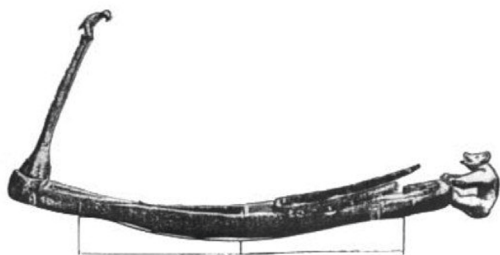
1. Скифское ритуальное навершие из урочища Лысая Гора вблизи города Днепропетровска (Украина). Бронза. Середина V века до н.э.

подвески в виде полумесяцев и круглые, символизирующие, несомненно, гром и небесные светила. Такое толкование скифских наверхий подтверждается мифологическими параллелями. В индоевропейской мифологии центром сакрализованного четырехугольного мира выступает мировое дерево, с которым связан обширный комплекс шаманских представлений о божестве, заполняющем собою вселенную. На этом дереве находится бог грозы, поражающий змея у корней дерева. В то же время божество на дереве обладает пророческими, вещими функциями – обычно это первоучитель колдовства, первый шаман (например, скандинавский Один). В развитых пантеонах этот образ более всего соответствует верховному божеству, творцу богов и людей, семантическим эквивалентом которого является орел, обитающий на мировом дереве. Он, как властелин птиц, сам выступает нередко в роли творца вселенной, первоучителя колдовства, врачевания, первого шамана или же родоначальника и творца всех шаманов. В Авесте священный орел обитает на космическом дереве, которое именуется деревом всех исцелений. В нартовском эпосе гнездо орла также находится на верхушке мирового дерева, растущего в царстве мертвых, то есть корнями уходящего в нижний мир. Композиция наверхия с Лысой Горы отражает сравнительно поздний этап развития этого образа, когда хозяин мирового дерева мыслился в основном антропоморфным, а орел представлялся его символом и двойником [Бессонова 1983, с. 42; Акишев 1984, с. 24; Мороз 1977, с. 66; Таказов 2012, с. 140–141; Ильинская 1967, с. 298–299; Метелкин 2006, с. 55]. В свою очередь ласка в мифологии осетин являлась властелином над мышами и другими мелкими хтоническими зверьками. Поэтому ей поклонялись. Такие же представления существовали о ласке у таджиков, ваханцев, шугнанцев, бартанцев, рушанцев, язгулемцев, ишкашимцев, татов, йидга, кховарцев и шина [Абаев 1973, с. 143; Йеттмар 1986, с. 295; Туаллагов 2001, с. 185; Чочиев 1996, с. 15–16; Семенов 2005, с. 129–130; Семенов 2009, с. 313–314; Стеблин-Каменский 1999, с. 235]. В таком случае формула Боянова тройственного превращения истолковывается как шаманское путешествие певца, его «растѣкание», то есть бег по мировому дереву, по трем сферам космоса: в образе орла (символа неба) – под облаками, в образе волка (символа земли) – по земле, в образе ласки (символа подземного мира) – вниз по стволу мирового дерева. Именно эти или очень близкие к ним зооморфные образы в фольклорных и эпических сказаниях о мировом дереве представляют три сферы мироздания [Потебня 1914, с. 229; Иванов, Топоров 1973, с. 76–77; Шарышкин 1976, с. 16, 18, 19; Мороз 1977, с. 65–66, 71–72; Евсюков 1988, с. 144–146; Журавлев 2005, с. 207–208; Бутанаев 2006, с. 151] и единственно возможны в данном контексте. Трехуровневая модель мира, связь внутри которой осуществляет дерево, является отличительной особенностью осетинских религиозно-мифологических воззрений, фольклора и этнографии [Таказов 2012, с. 137, 139; Цхурбаты 2005, с. 123–129, 137; Салбиев 2013, с. 134, 138, 214–215]. В целом этот комплекс идей находит аналогии в шаманских культах. Такое толкование образа Бояна подтверждается тем, что и в других фрагментах поэмы он выступает как обладатель сверхъестественных способностей («вѣщій»), как шаман, волхв, основной функцией которого является посредничество между людьми и сверхъестественными силами – богами и духами.

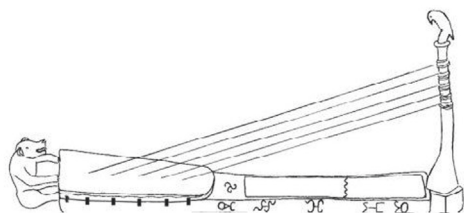
Специфика идеологии, продуктом которой является шаманизм, обуславливает синкретичность фигуры шамана как сакрального лица. Он сочетает в себе самые различные функции – жреца, прорицателя, колдуна, знахаря, создателя и

рассказчика сказаний. Часто шаманы являются главными хранителями устного эпического творчества. Со временем происходит специализация разных сторон духовной культуры: появляются профессиональные священнослужители, предсказатели, сказители, а затем и поэты, каждый из которых несет в себе груз освященных традицией пережитков, свидетельств глубокой древности [Евсюков 1984, с. 88; Элиаде 1998, с. 32]. В нартовском эпосе осетин Сырдон, изобретатель музыкального инструмента и одновременно первый поэт, находясь на вершине дерева, может обозревать все три сферы мироздания, видеть дела богов и людей. Его признают всезнающим (*æppætzonæg*). Именно ему принадлежит честь дать имя некоторым будущим славным воинам. Сей живущий на окраине селения рапсод мудр, но лукав и коварен, часто использует во зло магическую хитрость, строит козни героям, похищает у них скот. В большинстве сказаний он беден, но в некоторых версиях эпоса, наоборот, самый богатый, ему принадлежат неисчислимые стада. Его главное оружие – это язык, острый, ядовитый и беспощадный. Это сеятель раздоров и вражды, зачинщик и подстрекатель ссор, оборотень, имеющий многочисленные связи с нижним, подземным миром, посещающий его и даже изредка признающийся одним из его богов. Связан он и со смертоносной, карающей силой земли. Иногда этот культурный герой, обладающий внешним сходством с диким зверем, признается рожденным, как и враждебный ему солярный витязь Сослан, от камня. Из-за происхождения от хтонического змееподобного демона вод или оказавшегося на берегу реки дьявола витязи не принимают его в свое общество, считают чуждым и лишь после создания им струнного инструмента ситуация меняется. За певцом признано право быть рядом с воинами, служить их славе. В эпосе прямо сказано, что песни слагает именно он. Стоит ему выяснить новые факты – он определяет их достоинство, нравственную и моральную значимость, чтобы включить в эпическую песнь. Он же напоминает воинам о долге кровной мести, показывает глубину нравственного падения недругов. Летописец, блюститель нравов и морали, он сделал оружием слово и музыкальный инструмент – стать признанным героем можно было только став воспетым, только воспетое делалось престижным. Прославление героев битв и их щедрости сочетается с высмеиванием всего остального [Нарты 1989, с. 188–191, 195, 198, 204, 207, 212; Чочиев 1996, с. 9–25; Мелетинский 1957, с. 58–60; Мелетинский 2004, с. 353; Абаев 1965, с. 98, 100–101; Абаев 1990, с. 193, 196–197; Абаева 1978, с. 43; Чибиров 1984, с. 48, 50, 54, 88; Чибиров 2008, с. 34, 52, 55, 59, 72, 105; Дзиццойты 1992, с. 77; Туаллагов 2001, с. 104, 160–162, 165–169; Кочиев 1998, с. 222, 235; Сокаева 2011, с. 71; Салбиев 2013, с. 10–11, 16, 18; Вьель 2003, с. 68; Кристоль 2003, с. 153; Дюмезиль 1976, с. 92–94, 103, 108–109, 111, 128; Дюмезиль 1990, с. 16, 42, 65, 73, 76, 171, 194, 205; Далгат 2004, с. 58–59; Цагараев 2000, с. 254–258, 264, 276]. «Смысленный» Боян, воспевавший войны, в поэме называется потомком хтонического змееподобного божества Велеса, связанного со скотом, дикими животными, водой, клятвой с помощью земли, камнями, загробным миром, и отождествленного позже в балто-славянской перспективе с чертом. Посвященные Велесу святилища сооружались возле рек на окраинах городов. Боян помнит усобицы прошлого, он способен при помощи своего красноречия «ущекотати плъкы», то есть заставить правителей начать войну, его характеристики князей порой резки, саркастичны и безжалостны.

Боян воспеваёт походы князей, «свивая славы обаполы сего времени», то есть соединяя былое с грядущим, а его музыкальный инструмент наделяется сверхъестественными свойствами. Щипковый перебор струн его вещими пальцами сравнивается с напусканьем соколов на стадо белых лебедей, дабы та, которую настигли первой, пела песнь князьям. Этот образ находит соответствия в славянском свадебном фольклоре, где в образе хищной охотящейся птицы, как правило, сокола, представлялся жених, а в образе добычи-лебёдушки – невеста. Струны – живые. Сам Боян во время пения порхает по мировому дереву, превратившись в соловья. Злорадно предрекает он бедствия враждебным правителям. Осетинский же эпический создатель струнного инструмента, даже будучи принят в среду воинов, тоже остается больше похож на жреца, шамана. Он превращается в случае необходимости в ласточку, синицу, поднимается в небо, способен определять прошлое и будущее – всё, что было, и всё, что будет, даже пол будущего новорожденного, предсказывает то, что произойдет на расстоянии, в том числе неизбежные несчастья, добывает огонь, даёт советы по части принесения в жертву скота, обустройства в доме сакрального центра и знает секреты мироздания. Временами проявление дара предвидения сопровождается злорадством по поводу неизбежности несчастья, о котором другие не подозревают. Сырдону ведомы тайны чисел, которые он, очевидно, и воплотил в своем изобретении. Нартовский эпос даёт возможность предположить, что музыкальный инструмент как атрибут жреческого сословия в далеком прошлом сакрализировался, связывался с прорицанием и жертвоприношениями, а исполнение героических песнопений носило сакральную форму. Струнные музыкальные инструменты наделялись у осетин волшебными свойствами – они могли говорить человеческим голосом, звуки их струн возносились к небесам. Инструмент был средством шаманского путешествия певца в мирах. Представления о ритуально-магической роли музыкального инструмента отражалось и на его декоративном оформлении. В традиционной инструменталии осетин струнные выделялись вообще особым богатством декора, несли семиотическую нагрузку. Их деки украшались символами мирового дерева в виде спиральных завитков, исходящих из общего стержня. Существовали инструменты с изображением головы птицы, на некоторых изображениях птиц размещались над струнами. Фигурка орла есть на сарматском музыкальном инструменте конца I – начала II века до н.э. из Ольвии. Сходным образом оформлялись резные консоли горских деревянных храмов. Данные осетинской этнографии показывают, что извлечение звука на струнном музыкальном инструменте соотносилось с сексуальным актом, соединением мужского и женского начала, а также с терзанием хищником своей жертвы, проходившим через всю культуру иранского мира [Дюмезиль 1976, с. 94; Чибиров 1984, с. 25, 137; Туаллагов 2001, с. 96, 162, 168, 170, 201; Кристолю 2003, с. 155–156; Кочиев 1998, с. 222–235; Нарты 1989, с. 237, 241, 477; Олійник 2007, с. 89, 91, 92; Олійник 2006, с. 287–288; Цагараев 2000, с. 264–267, 274–279]. Хотя автор поэмы и отказывается следовать Бояну, тем не менее постоянно к нему обращается. В эпосе народов, у которых бытовал шаманизм, содержатся точно такие же обращения исполнителя, считавшегося избранником высших сил, к своим знаменитым предшественникам – и к реальным лицам, прославленным сказителям недавнего прошлого, и к первому из них – мифическому предку. Едва ли можно сомневаться в том, что такого рода обращения в архаичной эпике и поэме генетически связаны с шаманской традици-



2. Сарматская арфа из античного города Ольвии (Украина) и её реконструкция. Дерево. Конец I – начало II века до н.э.



ей, ведь считалось, что у сказителя во время исполнения эпоса может открываться дар особого видения. Этнографические материалы свидетельствуют, что ни одно шаманское камлание не начинается без предварительного призывания шаманом своих духов-покровителей, с помощью которых он затем и совершает путешествие в иной мир. Значительная их часть – это предки самого шамана или его рода, имеющие власть над природными локусами. Камлающий указывал на то, что он является наследником шамана, младшим братом или племянником нескольких шаманов, обращался за помощью к своему покойному дяде, бабушке, просил бодрости и мужества у умершего деда. Перечислялись все предки и места их рождения. Универсальность этого элемента объясняется фундаментальным положением идеологии традиционного общества: человек может добиться чего-либо исключительно с помощью богов и обожествленных пращуров, следуя их архетипическому поведению. Шаманские обряды сопровождалась рифмованным напевом. Каждый шаман сам сочинял и исполнял свою мелодию. Гимны были индивидуальными, и к шаману приходили люди, чтобы насладиться его пением. Многие народы верили, что стоящий шаман должен быть хорошим музыкантом и сказителем. При этом шамана могли обвинить, что он слаб, если его стихи грубы, а камлание звучит не так сладко для слуха. По мере вычленения функции сказителя из шаманского комплекса место шаманских духов-предков занимали уже не родовые, а профессиональные покровители сказительского ремесла, осмысляемые в качестве его мифических основоположников, легендарных певцов древности, помнящих легендарное первое время, эпоху космического первотворения, у которых исполнители эпоса и просят благословения. К ним обращались с традиционными призывами [Евсюков 1984, с. 86; Мороз 1977, с. 68–70; Функ 2005, с. 19–20, 260–261, 264–267, 338–340, 365–367; Дампилова 2012, с. 153, 163; Кенин-Лопсан 1987, с. 12–13, 69, 80, 147; Кенин-Лопсан 1995, с. 38, 40–45; Кенин-Лопсан 2000, с. 80–81; Кенин-Лопсан 2011, с. 20, 23, 30, 33–34]. При этом у осетин подобные возвания адресовались именно все тому же герою нартовского эпоса Сырдону, который создал струнный инструмент [Гуриев 1991, с. 34–35].

В поэме говорится, что Боян воспевал походы князей в шаманском экстазе – «летая умом под облака..., рища в тропу Трояню чрес поля на горы». У осетин существовало поверье, что души некоторых старых людей, наделенных колдовскими способностями, в том числе умением впадать в транс и прозревать будущее, под Новый год во время крепкого продолжительного сна оставляли тело и осуществляли странствие в таинственную страну верхнего мира, из которой в родную общину могли принести или счастье и урожай, или болезни. Такие полеты были для колдунов небезопасны, поскольку духи мертвых преследовали их, стреляя из луков [Шанаев 1870, с. 28–29; Гатиев 1876, с. 26–27; Миллер 1882, с. 270–272; Чичинадзе 1993, с. 123–124; Алборов 2006, с. 230–236; Чибиров 1984, с. 25–26; Чибиров 2008, с. 34, 37, 378–380; Туаллагов 2001, с. 210–211; Периодическая 1987, с. 101, 141–142; Периодическая 1989, с. 28–29; Яценко 2001, с. 73–75]. Аналогичные экстатические путешествия души в потусторонний мир, в то время, когда человек пребывал в бессознательном состоянии, подобном сну, известны у древних южноиранских жрецов, постигавших таким образом мироздание. В их видениях особенно интересны горы, находящиеся в центре мира [Пехлевийская 2001; Чунакова 2004, с. 12, 15, 27, 35, 44, 47, 63–64, 67, 83, 101, 105, 119, 150, 153, 156–157, 192, 206, 224, 243, 255–256; Алборов 2006, с. 235; Бойс 1987, с. 141; Бонгард-Левин, Грантовский, с. 106–111; Элиаде 2002, с. 282–283; Элиаде 1999, с. 291–293]. У дардов Гиндукуша шаман вторил пению духов-помощников, и его душа возносилась ввысь. Отделившись от тела, она летела над горами и долинами, над чужими странами. В песне шаман описывал свои приключения и злоключения [Йеттмар 1986, с. 290–291; Басилов 1992, с. 11]. У скифов и саков особенности рельефа осмысливались в глобальных мифологических антиномиях: горы – доли, земля – вода. Древние иранцы считали священные горы опорой земли, основой мироздания. Эти представления времени общеиранского единства, специфически связанные с шаманизмом, отражались в скифо-сакском эпосе. При этом, ввиду особенностей системы кочевания, несомненно, актуализировалась мифологема вселенской горы. Шаман посещал её в своих магических странствиях в потусторонний мир, охватывавших иногда степи, реки и леса. Восхождением на гору он достигал центра мира. Жертвенные направления, переправы и дороги, в том числе в самые труднодоступные и отдаленные места земной зоны, вообще были важны во время камлания. Пути, по которым шаман пробирался во владения божеств и духов, лежали в разных мирах. По ним же, согласно таджикским представлениям, приходили и духи. При этом у каждого шамана была своя, предназначенная для него дорога – извилистая, со многими ответвлениями. Сперва он должен был её найти. Некоторые не всем были доступны. Собственно, шаманская дорога, странствования и полет, который часто проходил над заснеженными горными хребтами, выступали устройением мира как исключительно шаманским деянием. Шаманские восхождения или нисхождения по уровням Вселенной были направлены прежде всего на ее упорядочивание. Горные вершины были воплощением мифических мировых гор, соединяющих землю с небом, и путь к ним нес соединяющую функцию, которую считали равнозначной космосвязи по каналу, утвержденному в сверхсакральной точке пространства, в центре космоса, у оси мира – по мировому дереву. Также с древности гора рассматривалась как символ родовых кочевий, почему и становилась местом отправления родовых культов.

У высоких горных хребтов просили хорошую погоду, лучшую жизнь, доброе здоровье. Эти воззрения исторически были связаны с индоиранскими религиозными идеями. Во время камлания шаманы непременно подымались к горам как главным сакральным ориентирам местности. Это были места совершения ритуалов. Духи-хозяева последних часто были покровителями шаманов, в том числе и таджикских, помогая им при камлании и передавая им жизненную силу скота. В шаманских призывах присутствуют обращения к ним, поскольку именно так устанавливалась связь с предками, которые выполняли функции пророков, помощников и хранителей. Сперва упоминались ближние горы, потом дальние, и, наконец, достигалась родовая гора. С экстатического путешествия на гору, подпирающую небо, начинался путь шамана в иной мир, на протяжении которого духи обучали его песням, как вознесение на гору он ощущал и возвращение в мир людей. Там он очищался после пребывания в подземном царстве. К технике шаманского путешествия прибегал и сказитель, отправляясь в мир богатырей, о которых он пел [Косарев 2003, с. 155, 279; Бутанаев 2006, с. 124, 142; Новик 2004, с. 90–91; Потапов 1991, с. 5, 25–27, 137–140; Алексеев 1992, с. 113, 129, 139–141, 143, 152; Blacker 1999, р. 8, 49–50, 60–64, 141, 162, 240, 300–309; Элиаде 1999, с. 146, 157, 162–163, 173, 176, 188–189, 204–206, 212, 217, 223, 242, 265, 267, 286, 289, 302, 327, 332, 356–357, 359; Бонгард-Левин, Грантовский 1974, с. 29–31, 35, 45–55, 62–66, 68, 71–72, 84–86, 104–105, 111; Смоляк 1991, с. 135, 137; Кенин-Лопсан 1987, с. 143, 149; Кенин-Лопсан 1995, с. 40, 194, 229–230, 283–284; Кенин-Лопсан 2002, с. 376; Кенин-Лопсан 2006, с. 92–93; Кенин-Лопсан 2008, с. 144–145; Кенин-Лопсан 2009, с. 259–260; Муродов 1975, с. 100, 109, 113–114; Басилов 1984, с. 62–63, 65, 68, 70, 73–74, 75; Функ 2005, с. 87–88, 101, 106, 110, 181, 331–333, 340–343, 351, 354; Бутанаев 2006, с. 124, 127–128, 132, 134, 137; Дампилова 2012, с. 164; Акишев, Акишев 1981, с. 149; Акишев 1984, с. 21–23, 90]. Войска духов у шаманов таджиков и их соседей, сражавшиеся с врагами, отвечают военной тематике песен придворного певца [Сухарева 1975, с. 51–55, 66–67; Муродов 1975, с. 113–114; Тайжанов, Исмаилов 1986, с. 120–124, 127; Басилов, Ниязклычев 1975, с. 125, 128–131; Басилов 1970, с. 93–117; Басилов 1986, с. 96; Басилов 1992, с. 100, 187, 201].

Цитируемые автором поэмы строки Бояна иногда перекликаются с североиранским эпосом: «Рекъ Боянъ и ходы на Святъславля пѣс(не)творца стараго времени...: «Тяжко ти головы, кромѣ плечю; зло ти тѣлу, кромѣ головы» [Слово 1950, с. XLIV, 49]. Несомненно, речь идет о прошедшем жизнь в постоянных походах великом князе Святославе Игоревиче, которого убили печенег и сделали из его головы ритуальную чашу [Махновец 1989, с. 209–210; Шевчук 1989, с. 248, 262; Бабкин 1950, с. 398; Огоновский 1876, с. 125; Скляренко 2003, с. 111–112]. Сожаление певца о судьбе обезглавленного и не погребенного надлежащим образом правителя, с которой он сравнивает Русскую землю, имеет соответствие в упомянутом в нартовских сказаниях осетин обычая, согласно которому нельзя было предавать земле знаменитых личностей, если недоставало какой-либо части тела, иначе мир охватит тьма, мрак и хаос [Дюмезиль 1990, с. 191; Шанаев 1876, с. 16; Цагараев 2000, с. 245; Нарты 1989, с. 285]. Судя по археологическим данным, это представление восходит к скифо-сарматскому времени [Пикалов 2011, с. 19–20]. С целостностью тела умершего владыки в степной иранской традиции, как уже говорилось, были связаны представления о благополучии страны.



3. Объемная фигурка лебедя, украшавшая скифскую погребальную повозку, из Пазырыкских курганов в Горном Алтае (Российская Федерация). Войлок. V век до н.э.

86–88, 94–95; Раевский 2006, с. 371]. Здесь стоит вспомнить и об огромных фигурах лебедей, вырезанных в дерне на зольнике VI–V веков до н.э. в селе Пожарная Балка близ Полтавы, свидетельствующих о культе этих птиц у населения лесостепи скифского времени [Рыбаков 2002, с. 296–299]. О почитании их же в среде скифов Южной Сибири свидетельствует факт нахождения археологами в Пазырыкских курганах деревянных изображений лебедей, а также четырех фигурок этой птицы, сшитых из войлока и набитых мехом северного оленя. По всей видимости, подобные изделия предназначались для ритуальных целей [Габуев 2002, с. 25]. На это указывают параллели в шаманистических культурах [Кукашев 2002, с. 38–43; Потопов 1991, с. 83–84]. Примечательно, что символика орнитозооморфных образов поэмы, признание их важного смысла и очень высокого места в иерархии природных форм прямо связаны со скифо-сарматским звериным стилем. Отношения между этими образами, как и в древнем искусстве ираноязычных кочевников, символизировали суть космических и социальных отношений. Их породила одна и та же тщательно разработанная система описания мира [Лелеков 1976, с. 258–263; Вагнер 1976, с. 250–256].

«Дружину твою, княже, птиц крылы приоде, а звери кровь полизаша» [Слово 1950, с. XXXIV, 45]. В древнеиранских религиях смерть понималась как разделение организма на составляющие элементы и воссоединение последних со стихиями космоса. Эти элементы не исчезали бесследно, а циркулировали во вселенной и могли переходить в другие существа, сохраняясь и возрождаясь через уничтожение. Расформирование тела происходило по космологической схеме мирового

Точно так же упомянутая выше загадочная, зловещая Обида, которая «встала... вь силахъ Дажьбожа внука», то есть русского князя – потомка Солнца, а затем, «вступивъ дѣвою на землю Трояню, вьсплескала лебединными крылы...» у моря, напрашивается на аналогии с демонической девушкой из осетинского нартовского эпоса, которая, встретив у озера одного из витязей, предложила ему взять её в жены, но в ответ получила отказ и оскорбления. Тогда она подняла руки, которые превратились в крылья, вспорхнула и улетела, пригрозив обидевшему её воину мстью. Вскоре месть свершилась, и обидчик девы Сослан, наделенный солярными чертами, погиб [Dumézil 1965, p. 135–145; Дюмезиль 1990, с. 109–110]. Изображения крылатой богини характерны еще для скифского искусства [Артамонов 1961, с. 67–71; Петров 1968, с. 40–42, Бессонова 1983, с.



4. Сцена терзания в ярусе нижнего мира на скифской царской пекторали из кургана Толстая Могила возле города Орджоникидзе Днепропетровской области (Украина). Золото. IV век до н. э.

дерева. Пожирающие труп птицы и звери здесь маркировали, олицетворяли сферы мира и природные стихии, в которые уходили частицы сущности умершего. На существование таких верований указывают в скифском и сакском искусстве изображения хищников, убивающих и поедающих травоядных животных, сцены терзания, неразрывно связанные с мировым деревом. Вероятно, этот процесс считался абсолютно необходимым, обеспечивающим воспроизводство жизни и коллектива, поддержание существующего мироздания. Исходя из контекста погребений, в которых были найдены изображения сцен нападения и терзания, можно утверждать, что они были связаны только с высшими слоями скифского общества. Прежде всего это касается западных регионов скифского мира, где данные изображения происходят практически из всех известных царских курганов, а также некоторых курганов высшей знати [Акишев, Акишев 1981, с. 146–147; Кузьмина 1976, с. 69–70; Кузьмина Конь в религии 1977, с. 106–107; Кузьмина 1979, с. 44; Кузьмина Сцена терзания 1979, с. 78–83; Раевский 1978, с. 124–126; Раевский 2006, с. 334, 335, 337, 361, 392, 393, 405, 437–441, 448, 466, 470, 473–474, 481, 483–485, 492, 533, 545; Полидович 2006, с. 360–373]. В мифологии и обрядности скифов, массагетов и аланов человеческой крови придавалось важное значение, ей приписывались мистические свойства [Рид 2006, с. 19–20, 62, 71, 130, 139, 161–164, 175–177, 182, 208, 224, 258, 264, 272; Алемань 2003, с. 396].

Весьма характерны и представления о смерти воина в поэме: князь Изяслав, сын Васильков «изрони жемчужну душу изъ храбра тѣла чрѣсь злато ожереліе» [Слово 1950, с. XXXIV, 45]. Эта фраза об отлетании души не просто указывает на значимое для североиранской культуры обезглавливание [Гаспаров 2000, с. 83]. У иранцев, в том числе у кочевых, золотые гривны подчеркивали богоданность власти и служили, наряду с другими украшениями, инсигниями царя – отличительными знаками его достоинства. Простые смертные, рядовые общинники не имели права надевать подобные вещи, носила их только знать. В таких и подобных украшениях изображены вельможи на рельефах Персеполя, Суз и Малой Азии, на статуе, найденной в Египте. Гривны, браслеты и перстни носили и персидские цари. Иногда они посылали в подарок украшения или одежду со своего плеча. Моду эту ввели мидийцы: их царь преподнес своей дочери к свадьбе браслеты и гривны. Один из персидских владык послал в дар киликийскому царю сделанные из золо-

та гривну, браслет, меч и персидский костюм. По словам греческих авторов, при персидском дворе считалось великой честью быть пожалованным царским подарком: конем с золотыми удилами, золотой гривной и браслетом, золотым мечом и персидским платьем [Кузьмина В стране 1976, с. 56–57; Яценко 2006, с. 339–340]. Шейные гривны были значимы в скифской культуре, в то время как с жемчужиной отождествлялась бессмертная душа в культуре родственных скифам парфян, а также у согдийцев, курдов, персов, в старинных погребальных причитаниях и заклинаниях осетин [Мещерский, Мещерская 1987, с. 146–147; Брагинский 1972, с. 135; Зуев 2002, с. 196–198; Элиаде 2002, т. 2, с. 320–323, 463–464; Henning 1977, p. 169–173; Corbin 1986, p. 193, 237–238, 240, 241, 253; Corbin 1978, p. 22–25, 124–125; Eliade 1991, p. 125–150; Moosa, p. 195–197, 201, 203–204; Омархали 2005, с. 41; Виденгрэн 2001, с. 19, 25–27, 80, 84, 101, 154; Гатиев 1876, с. 23–24].

Перекликается с осетинским мировоззрением и описание потери души, повторяющееся в описании кровопролитной битвы на Немиге, – «животь кладуть, веють душу отъ тела». Каждый человек, как полагали осетины, имеет своего двойника – душу (*ūd, od*). Она неощутима и невидима глазом. Тело человека, по их мнению, являлось для неё лишь вместилищем, оболочкой. Жизнь в человеке поддерживается его душой, она основа его физического существования. Душа может покидать тело временно – во время сна, как уже говорилось, и обморока или навсегда, но тогда наступает смерть. После наступления смерти душа отделяется от физической оболочки. В нартовском эпосе рассказывается, как витязь упал на землю ничком с коня, и тут же его дух отлетел от тела. Находясь до поры до времени в определенной связи с семьей, душа продолжает жить дальше [Магомедов 1974, с. 310; Чибиров 2008, с. 37, 43]. Аналогичные представления бытовали у памирских таджиков, где признаком того, что душа покинула тело, считалась кровь, и у средневековых персов [Хисматуллин, Крюкова 1997, с. 188–189; Мейтарчиан 2001, с. 115; Бабаева 1993, с. 26–28, 31–32].

Поэма всё время проявляет черты архаичной паниранской религиозности, глубоко отмеченной военной этикой. Этому типу религиозности, судя по классическим источникам, отвечала религия скифов, сарматов и алан [Ньюли 2002, с. 40]. В горевании о князьях Игорю и Всеволоду говорится о них, что «оба багряная стлѣпа погасоста». В домостроительном творчестве осетин образ мирового древа был представлен фактически лишь горизонтальной структурой. Отсюда мировое древо стало организующим началом ритуала, реализуемого в развитии этикета горцев. Пространство традиционного жилища горцев становилось структурой символических оппозиций: мужского и женского, родителей и детей, хозяев и гостя и т.д. Смысловой и пространственной осью этой структуры служил центральный столб, что нашло отражение в его названиях и символических значениях. Наиболее архаичное название центрального столба сохранилось у некоторых кавказцев: и колонна, и, в случае её отсутствия, предполагаемое место, где она должна была стоять, назывались «срединным столбом», отражая космологическую роль мировой оси как центра Вселенной. При трауре на это место, считавшееся священным, сажали женщину, которая была самой старшей из родственниц умершего. У осетин существовал обряд, посвященный рождению и первым годам жизни новорожденного. После родов ребенка три раза пронесли вокруг центрального столба общесемейной комнаты. Смысл этого ритуала заключался в показе ребенка богам

и покровителям жилища, который сопровождался просьбами благословить и защитить новорожденного. Затем непосредственно у столба совершали обряд укладывания ребенка в колыбель (*avdænbaettæn*) и благодарили богов за благополучное разрешение родов. А ровно через год у срединного столба устраивали моления в честь первого года жизни ребенка. Возле него стояла во время свадьбы невеста, и там же шафер снимал с неё кисею. У многих кавказских народов срединный столб был объектом обрядов, связанных с жертвоприношением, – к центральному столбу привязывали жертвенного барана или бычка для их освящения и изгнания из них злых духов. Однако у большинства народов Северного Кавказа центральный столб имел название, соответствующее его основной пространственно-символической функции, – фиксировать основные нормы поведения патрилокальной семьи. У осетин центральный столб торжественно назывался *særyzæd*, то есть «ангел головы» (в значении главы рода), у соседних с ними народов, на этногенез которых повлияли аланы, – «столб-отец», «столб корня» (в значении рода). Центральный столб являлся символом не только родового жилища, дома, но и самого рода, продолжение которого он обеспечивал. Отсюда обычай некоторых кавказских народов переносить из старого дома в новый этот столб, который передавался по наследству из поколения в поколение. В причитаниях плакальщицы осетин и их соседей называют покойных мужчин центральными столбами (*sægyndzæ*, *sægindzæ*) своей семьи и своего рода, пропавшими или оставшимися на кровавых полях битв [Сулименко 1997, с. 20–21, 38–40; Карпов 2001, с. 93–95; Памятники 1992, с. 139, 143, 414; Гатиев 1876, с. 20; Чибиров 1970, с. 177; Миллер 1882, с. 293; Шарашидзе 2004, с. 35; Магометов 2011, с. 341; Мальсагов 1959, с. 166]. Мотив крушения опорного столба дома в связи с гибелью воина есть в исторических песнях курдов [Джалилов 2003, с. 97].

Однако особо привлекает исследователей поэмы своими очевидными связями с реальным языковым и даже фольклорным контекстом иранской традиции именно мифический Див, кличущий на вершине древа, велящий подчиниться «земли незнаемъ» и предвещающий, наряду с затмением, судьбу русского войска. Это териоморфное существо из иранской мифологии. Его имя точно соответствует иранским терминам, относящимся к целому классу мифологических существ. Сперва это были амбивалентные небесные божества, позже, при принятии древними ираноязычными племенами других религий, прежде всего зороастризма, слово подверглось семантической трансформации с положительного, точнее, великого, верховного божества, на отрицательное и стало обозначать злое божество, злого духа, демона. В более поздние периоды практически во всех иранских языках это слово уже обозначало демона, нечистого, злого духа или недоброжелательное сказочное существо (авестийское *daēva-*, древнеперсидское *daiva-*, среднеперсидское и новоперсидское *dēw*, манихейское *dūw*, согдийское буддийское, манихейское *dūw*, христианское *dūw*, *dēw*, парфянское *dēv*, *dūw*, бактрийское *dēo*, хотано-сакское *dūy*, классическое персидское *dēv*, дари *dēw*, ягнобское *dēw*, *dew*, *dēv*, белуджийское и мазендаранское *dēb*, курдское курманджи и сорани *dēv*, гурани *dew*, талышское, гилянское, мазендаранское, современное персидское *dīv*, наини, курдское абдуи, кешеи, бахтиярское *dīv*, сангесари, сивенди, вонишуни, кохруды, зефрей, седеи, гази, кафрони *dīb*, авромани *dēw*, татское *döç*, кумзари *daywī*, таджикское *dēv*, рушанское, хуфское *dīw*, *dēw*, бартангское, рошорвское *dīw*, сарыкольское *dayw*, *dēuw*, мунджанское *dīw*, *liw*, ишкашимское и сангличское *lew*, афганское *lewá*, ва-

неци *lew*, ваханское *liw*, *liv*, йидга *líw*, язгулемское *diw*, *dew*, шугнанское *dēw*). С победой эсхатологии зороастризма, объявившего объектом поклонения класс богов ахура, а не девов, этот персонаж мог сохранить свою значимость на периферии, в том числе скифской, иранского мира. И как раз раннескифская его трактовка бытовала среди тех ираноязычных племен степи, с которыми контактировал славянский мир [Головенченко 1963, с. 36–37; Jacobson 1966, р. 292–294, 702; Ворт 1978; Топоров 1995, с. 514; Зализняк 2004, с. 130; Андреев 1957, с. 246; Gershevitch 1954, р. 7, 168, 192, 211, 237; Morgenstierne 1974, р. 32; Муродов 1979, с. 29–30, 107; Bailey 1979, р. 166; Басилов 1992, с. 238–242; Gharib 1995, р. 150–151; Стеблин-Каменский 1999, с. 225–226; Цаболов 2001, с. 304–305; Манн 2009, с. 53; Эдельман 2002, с. 162–164, 204; Расторгуева, Эдельман 2003, с. 306–310; Эдельман 2005, с. 532–539; Bielmeier 2005, р. 12; Чёнг 2009, с. 231].

Судя по осетинскому композиту с пейоративным значением *ævdīw*, *ævdew*, обозначавшему колдуна, демона, злого духа, и названию божества *Avdīwag* в эпосе [Бенвенист 1965, с. 146; Dumézil 1960, р. 217–218; Дюмезиль 1976, с. 138–140; Дюмезиль 1986, с. 210; Иванов, Топоров 1966, с. 29; Абаев 1939, с. 6, 30, 82; Абаев 1958, с. 84, 199–200; Чёнг 2009, с. 231–232], Див у славян является именно скифским заимствованием. Однако, на наш взгляд, еще существеннее то, что формулы, в которых Див упоминается в поэме, можно сопоставить с формулами, дошедшими до нашего времени из иранского фольклора и сохранившими соответствующую иранскую лексему. Помимо менее выразительных примеров, вроде фрагментов из мунджанских сказок: *dīw-ān hāmlá kər* ‘див бросился (кинулся)’; *dīw-ān kə vay ləšák, yāki lārzá da jón-i dīw-ghon ləgháy* ‘когда див его (героя сказки) увидел, тотчас дрожь охватила его тело’, напоминающих конструкцию поэмы «збися Дивъ», пристального внимания заслуживает исключительное сходство выражения бояр «уже врѣжеса Дивъ на землю» и того отрывка из мунджанской сказки, где после описания победы над дивом говорится *žíyá da zamín, diw mərə́* ‘див треснулся об землю и сдох’. Совпадение судеб иранского дева и славянского Дива, обнаруженное в мунджанском фольклоре, очень важно [Орел 1988, с. 135]. Тем более, что мотив падения дева, судя по всему, знаком и авестийской мифологии [Иванов, Топоров 1973, с. 76]. В фольклоре горных таджиков перед появлением дэва небо темнеет. По мнению ваханцев, когда диву пора прийти, весь мир сразу дрожит, вокруг становится темно, свет меркнет [Сказки и легенды горных таджиков 1990, с. 106; Сказки народов Памира 1976, с. 114]. Авестийские дэвы тоже погружают вселенную во мрак. Они ревут при столкновении добра и зла, и от их рева содрогается мир. Это напоминает Дива из поэмы, реагирующего на сражение [Зороастрийские 1997, с. 271; Чунакова 2004, с. 107; Короглы 1983, с. 57, 59, 113; Мосенкис 2006, с. 44]. Исследователи, вправе, следовательно, предполагать не просто заимствование, а преемственность формул, текстов, фольклорных представлений – только учитывая это обстоятельство, можно искать подход к литературоведческой трактовке образа Дива.

Очевидно, Див оставался зловещим в киеворусской традиции, будучи приурочен к мифологеме мирового дерева: «збися Дивъ, кличетъ врѣху древа», предвещающая движение половцев к Дону. Когда же на реке Каяле «тьма свѣт покрыла: по Руской земли протрашася половци, аки пардуже гнездо», тогда «уже врѣжеса Дивъ на землю». В этом контексте в традиционную мифологему мирового дерева укладывается и зооморфный образ половцев: гнездо приурочено к корням миро-

вого древа в славянской традиции; правда, там это змеиное гнездо, соответствующее хтоническим силам и преисподней. Существенно, однако, что в иранской, в том числе и скифо-сарматской космологии, по мнению исследователей, кошачьи хищники (пардус – гепард) воплощают разрушительную силу стихийных божеств земли, смертоносное начало, противопоставляемое сфере живых, и нижний, хтонический мир [Раевский 2006, с. 391–393, 401, 437, 446–447, 456, 483, 537; Белова, Петрухин 2008, с. 87, 158; Акишев 1984, с. 47–50; Засецкая 1980, с. 46–51; Ильинская 1971, с. 67–81; Вольная 2002, с. 78, 100; Туаллагов 2007, с. 5; Полидович 2006, с. 358, 359, 361, 366–367]. Скифский зооморфный код тем и отличался от универсального, что нижний мир обозначался в нем, наряду со змеями, также при помощи хищных зверей. В нартовском эпосе осетин кошачий хищник терзает свои жертвы именно у корней мирового дерева, где его и видят витязи [Уарзиати 2004, с. 51; Газданова 2007, с. 218–219; Цагараев 2000, с. 37]. Идея контакта героев с потусторонним миром сохраняется во всех осетинских сказаниях. Она выражается как в облике нартовских противников, так и в некоторых других элементах преданий, к которым относятся мотивы переправы через водную преграду, тьмы, изобилия и плодородия далеких земель [Ардзинба 1985, с. 131–132, 136–138, 155; Туаллагов 2001, с. 100], имеющие соответствия в поэме. Связаны по своему происхождению, функциям, облику, времени и путям проникновения в восточнославянское язычество с иранским миром, в том числе с сарматами и аланами, по мнению исследователей, и другие упомянутые в поэме божества – Бог, Хорс, Троян, Стрибог, Ветер-Ветрило и Дажбог – бог Солнца, потомками, которого, как и у скифов, является княжеская династия [Pirchegger 1947, S. 311–314; Абаев 1949, с. 254, 565, 595–596; Абаев 1965, с. 48–49, 109, 115–116; Головенченко 1963, с. 36–37; Jacobson 1966, p. 291–292, 701–702; Dujčev 1966, p. 263; Иванов, Топоров 1966, с. 18, 67, 173; Трубачев 1967, с. 25–31; Булаховский 1978, с. 497, 504; Менгес 1979, с. 192–195, 207–208; Турчанинов 1990, с. 48–49; Якобсон 1970, с. 617; Schmitt 1971, S. 193–199; Булаховский 1978, с. 495–497; Kulišič 1979, s. 174, 177, 235; Акишев 1984, с. 99; Гейцор 1986, с. 41–45, 156–160; Бирнбаум 1986, с. 309–310, 315; Бонгард-Левин, Грантовский 1988, с. 112; Мартынов 1989, с. 63–76; Панчовски 1993, с. 53–54; Топоров 1995, с. 512–513, 515, 519, 521–525, 528–530, 567, 570–574; Васильев 1995, с. 16–18; Васильев 1999; Васильев 2000, с. 75–77; Кузнецов 1998, с. 249–262; Гогешвили 1999, с. 296–297; Калоянов 2000, с. 160; Зуев 2002, с. 179–180; Дзиццойты 2003, с. 194–195; Журавлев 2005, с. 626–627; Чернов 2006, с. 78; Камболов 2006, с. 175]. Вполне возможно, что и понятие «земли незнаемой» может найти истолкование, хотя бы гипотетическое, на иранской почве.

Действительно, в осетинском фольклоре сохранились данные, которые дают для этого основания. У осетин, по свидетельству этнографов, в старину, чтобы отличить страны и районы от других по прибыльности их для набега существовала соответствующая система терминов, часть из которых встречается в осетинском эпосе: *ævicog bæstæ*, то есть нехоженная, неисследованная, непроверенная страна, *ænævnæld bæstæ* – нетронутая страна, *ænæsgærst bæstæ* – необследованная страна, *ænævxærd bæstæ*, буквально – неизраненная страна, то есть богатая, непотребованная, сильная. Походы туда давали особенно богатую добычу [Чочиев 1985, с. 124–125; Чочиев 1996, с. 166; Дарчиева 2012, с. 291; Дзиццойты 1992, с. 109]. Для поиска нетронутых земель нередко предпринимались далёкие походы [Абаев 1990, с. 221]. В одном из сказаний воины отправляются в экспедицию в страну, которая

менее других сломлена (*ænæsastdær cy zæxx u*), откуда видно, что покорение необследованных земель проходило поэтапно [Дзиццойты 1992, с. 109]. Виднейших героев эпоса видим нередко озабоченными тем, не осталась ли где-нибудь такая опустошенная ими область (*ænæxærd bæstæ*). Сам факт, что такая область где-нибудь сохранилась, был достаточным мотивом, чтобы отправиться туда в поход [Абаев 1990, с. 220; Цхурбаты 2005, с. 130; Далгат 1972, с. 117, 310]. Недаром сразу же после крика Дива, оповестившего огромную территорию о необходимости покориться и смириться со своей судьбой, появляются половцы, которые окружают Игоря со всех сторон. А далее упоминаются бедствия именно в тех землях, куда был направлен крик Дива, – по Роси и Суле [Николаева 1997, с. 58]. Судя по всему, «земля незнаема» – это не утерянные для русских князей и забытые ими земли, а, наоборот, их богатые и пока еще не потревоженные набегами, не опустошенные и не разграбленные кочевниками владения, которым угрожает нашествие половецких орд. К такому прочтению обязывают, помимо данных истории, параллели с осетинским эпосом.

Эти соответствия, несомненно, могут служить ещё одним доказательством аутентичности поэмы. На потребности изучения «Слова о полку Игореве» как памятника письменности, в котором термины, понятия, имена, лексические обороты указывают на понимание автором языка степняков и знание их внутренней жизни, настаивали давно. Примечательно, что теперь можно говорить о целых разделах поэмы, сохранивших в себе североиранские по происхождению лексемы, речевые обороты, клише и мотивы. Они создают целостную и достаточно сложную систему образов.

Литература

- Абаев В.И. Из осетинского эпоса: 10 нартовских сказаний, текст, перевод, комментарии. – Москва-Ленинград: издательство Академии наук СССР, 1939. – 134 с.
- Абаев В.И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. – Владикавказ: Ир, 1990. – 640 с.
- Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1958. – Т. I. А–К'. – 656 с.
- Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1973. – Т. II. L–R. – 448 с.
- Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор: В 2-х т. – Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1949. – Т. 1. – 601 с.
- Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. – Москва: Наука, 1965. – 168 с.
- Абаева З.В. Этюды по осетинскому эпосу. – Цхинвали: Ирыстон, 1978. – 152 с.
- Акишев А.К. Искусство и мифология саков. – Алма-Ата: Наука, 1984. – 176 с.
- Акишев А.К., Акишев К.А. Интерпретация исыкского погребального обряда // Культура и искусство древнего Хорезма. – Москва: Наука, 1981. – С. 144–153.
- Алборов Б.А. Этноним «Царциатæ» осетинских нартовских сказаний. Осетинские ведуньи и ведьмы «Курысмæдзаутæ» и «Буркудзаутæ» // Дарьял. – Владикавказ, 2006. – № 1. – С. 224–239.

- Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири . – Новосибирск: Наука, 1980. – 317 с.
- Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1992. – 242 с.
- Алемань Агусты. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. – Москва: Менеджер, 2003. – 608 с.
- Алироев И.Ю., Орлов М.М. Зоонимия народов Северного Кавказа // Вопросы отраслевой лексики. – Грозный: Чечено-Ингушский государственный университет, 1978. – С. 5–15.
- Андреев М.С., Пещерева Е.М. Ягнобские тексты (с приложением ягнобско-русского словаря, составленного М.С. Андреевым, В.А. Лившицем и А.К. Писарчик). – Москва-Ленинград: издательство Академии Наук СССР, 1957. – 392 с.
- Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. – Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1940. – Т. III. – С. 71–112.
- Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. – Москва: Наука, 1985. – С. 128–168.
- Артамонов М.И. Антропоморфные божества в религии скифов // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. – Ленинград: издательство Государственного Эрмитажа, 1961. – С. 57–87.
- Архипова Е. Каменная иконка с Тамани с изображением воина-мученика св. Глеба // Борисо-Глебский сборник. – Paris: Association des amis du centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2009. – Вып. 1. – С. 160–182.
- Бабаева Н.С. Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX – начало XX вв.). – Душанбе: Дониш, 1995. – 156 с.
- Бабкин Д.С. «Слово о полку Игореве» в переводе В.В. Капниста // Слово о полку Игореве: Сборник исследований и статей. – Москва-Ленинград: Изд-во АН СССР, 1950. – С. 320–399.
- Басилов В.Н. Избранники духов. – Москва: Политиздат, 1984. – 208 с.
- Басилов В.Н. Культ святых в исламе. – Москва: Мысль, 1970. – 144 с.
- Басилов В.Н. Пережитки шаманства у туркмен-гёкленов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. – Москва: Наука, 1986. – С. 94–110.
- Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. – Москва: Наука, 1992. – 327 с.
- Басилов В.Н., Ниязклычев К. Пережитки шаманства у туркмен-човдуrow // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – Москва: Наука, 1975. – С. 123–137.
- Белова О.В., Петрухин В.Я. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. – Москва: Наука, 2008. – 263 с.
- Бенвенист Э. Очерки по осетинскому языку. – Москва: Наука, 1965. – 168 с.
- Бирнбаум Хенрик. Праславянский язык: Достижения и проблемы в его реконструкции. – Москва: Прогресс, 1986. – 512 с.
- Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. – Киев: Наукова думка, 1983. – 140 с.

- Богданова Н.М. Херсон в X–XV вв. Проблемы истории византийского города // Причерноморье в средние века. – Москва: издательство МГУ, 1991. – Выпуск 1. К XVIII международному конгрессу византинистов. – С. 8–172.
- Бойс Мэри. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – Москва: Наука, 1987. – 302 с.
- Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии: Загадки истории древних ариев. – Москва: Мысль, 1974. – 124 с.
- Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. Скифы и славяне: мифологические параллели // Древности славян и Руси. – Москва: Наука, 1988. – С. 110–114.
- Брагинский И.С. Из истории персидской и таджикской литературы: Избранные работы. – Москва: Наука, 1972. – 524 с.
- Брун Ф. Черноморье: Сборник исследований по исторической географии Южной России (1852–1877 г.). – Одесса: типография Г. Ульриха, 1880. – Часть 2. – II, II, 408, 1 с.
- Бубенок Олег. Аланы-асы в Золотой Орде (XIII–XV вв.). – Киев: Истина, 2004. – 324 с.
- Бубенок Олег. Від Агтілі до Чингіз-хана. Алани і тюркомовні номади Євразії. – Біла Церква: видавець Олександр Пшонківський, 2012. – 508 с.
- Бубенок Олег. Ясы и бродники в степях Восточной Европы (VI – начало XIII вв.). – Киев: Логос, 1997. – 220 с.
- Бубнов Н.Ю. «Слово о полку Игореве» и поэзия скальдов. – Санкт-Петербург: Русская симфония, 2006. – 416 с.
- Булаховський Л.А. Лінгвістичні уваги про міфологічні назви «Слова о полку Ігоревім» // Булаховський Л.А. Вибрані праці в п'яти томах. – Київ: Наукова думка, 1978. – Том третій. Славістика. Російська мова. – С. 494–518.
- Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. – Абакан: издательство Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, 2006. – 254 с.
- Вагнер Г.К. Судьбы образов звериного стиля в древнерусском искусстве // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. – Москва: Наука, 1976. – С. 250–257.
- Васильев М. А. «Хорс жидовин»: древнерусское языческое божество в контексте проблем khazaro-slavica // Славяноведение. – Москва, 1995. – № 2. – С. 12–21.
- Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Религиозная реформа князя Владимира. – Москва: Индрик, 1999. – 328 с.
- Васильев М. А. Забытые страницы изучения древнерусского язычества в XIX веке // Славяноведение. – Москва, 2000. – № 2. – С. 75–81.
- Веймарн Е.В., Стржелецкий С.Ф. К вопросу о славянах в Крыму // Вопросы истории. – Москва, 1952. – № 4. – С. 94–99.
- Веремейчик Е.М. Предметы южного импорта на сельских поселениях междуречья низовий Десны и Днепра // Сугдейский сборник. – Киев-Судак: Академперидика, 2004. – С. 389–401.
- Виденгрэн Гео. Мани и манихейство. – Санкт-Петербург: Евразия, 2001. – 256 с.
- Волков И.В. Поселения Приазовья в XII–XIII вв. // Русь в XIII веке. Древности темного времени. – Москва: Наука, 2003. – С. 108–130.
- Волынкин Н.В. Предшественники казачества – бродники // Вестник Ленинградского университета. – Ленинград, 1949. – № 8. – С. 55–62.

- Вольная Г.Н. Прикладное искусство Притеречья середины I тысячелетия до н.э.: (На материале скифо-сибирского звериного стиля). – Владикавказ: Ирстон, 2002. – 145 с.
- Ворт Д. Див – Simurg // Восточнославянское и общее языкознание. – Москва: Наука, 1978. – С. 127–132.
- Вьель Кристоф. Осетино-арийский героический мифоцикл // Эпос и мифология осетин и мировая культура. – Владикавказ: Ир, 2003. – С. 160–195.
- Габуев З.К. Этногонические представления древних кочевников Великой Степи: Иранцы и тюрки. – Москва: Наука, 2002. – 110 с.
- Гаглойти Ю.С. Осетинско-вайнахские нартские параллели // Проблемы этнографии осетин. – Орджоникидзе: Северо-Осетинский научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики при Совете министров СОАССР, 1989. – С. 135–163.
- Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа X – XIII вв. – Санкт-Петербург: издательство Санкт-Петербургского университета, 1994. – 238 с.
- Гадло А. В. Предыстория Приазовской Руси. Очерки истории русского княжения на Северном Кавказе. – Санкт-Петербург: издательство С.-Петербургского ун-та, 2004. – 362 с.
- Газданова В.С. Золотой дождь: Исследования по традиционной культуре осетин. – Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований, 2007. – 437 с.
- Галонифонтибус Иоанн де. Сведения о народах Кавказа (1404 г.). – Баку: Элм, 1980. – 42 с.
- Гаспаров Б.М. Поэтика «Слова о полку Игореве». – Москва: Аграф, 2000. – 608 с.
- Гатиев Б. Суеверия и предрасудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. – Тифлис: типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1876. – Выпуск IX. – С. 1–83.
- Гейшор Александр. Митология на славяните. – София: Български художник, 1986. – 304 с.
- Герберштейн Сигизмунд. Записки о Московии. – Москва: издательство МГУ, 1988. – 430 с.
- Герценберг Л.Г. Хотано-сакский язык. – Москва: Наука, 1965. – 153 с.
- Гогешвили А.А. Три источника «Слова о полку Игореве»: исследование. – Москва: Белые альвы, 1999. – 415 с.
- Головенченко Ф.М. Слово о полку Игореве. Библиографический очерк. Перевод. Пояснения к тексту и переводу // Ученые записки Московского государственного педагогического института имени В.И. Ленина. – Москва, 1963. – № 198. – С. 1–358.
- Грушевський Михайло. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. – Львів: накладом автора; з друкарні Наукового Товариства імені Шевченка, 1905. – Т.ІІ: XI–XIII вік. – 633 с.
- Гумилев Лев Н. Поиски вымышленного царства. – Москва: Институт ДИ-ДИК, 1997. – 480 с.
- Гуриев Т.А. Наследие скифов и алан (Очерки о словах и именах). – Владикавказ: Ир, 1991. – 173 с.

- Гусалов В.М. Вербальное табуирование в осетинском // Проблемы осетинского языкознания. – Орджоникидзе: Северо-Осетинский научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики при Совете министров Северо-Осетинской АССР, 1987. – Вып. 2. – С. 64–82.
- Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. – Москва: Наука, 2004. – 240 с.
- Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. – Москва: Наука, 1972. – 458 с.
- Дахильгов И.А. Ингушский нартский эпос. – Нальчик: ООО «Тетраграф», 2012. – 600 с.
- Дампилова Л.С. Шаманские песнопения бурят: Символика и поэтика. – Москва: Восточная литература, 2012. – 263 с.
- Дарчиева М.В. Завоевательные походы в осетинских сказаниях // III Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 4–5 октября 2012 г.): Сборник статей. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ имени В.И.Абаева, 2012. – С. 289–300.
- Дашкевич Н.П. Еще разыскания и вопросы о Болохове и болоховцах // Университетские известия. – Киев: типография Императорского университета Св. Владимира, 1899. – № 1 – январь. Отд. IV. – С. 1–63.
- Джалилов О.Дж. Исторические песни курдов. – Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2003. – 832 с.
- Дзиццойты Ю.А. Нартовский эпос и Амираниани. – Цхинвал: полиграфическое производственное объединение, 2003. – 224 с.
- Дзиццойты Ю.А. Нарты и их соседи. Географические и этнические названия в нартовском эпосе. – Владикавказ: Алания, 1992. – 280 с.
- Дорн Б. Каспий. О походах древних русских в Табаристан, с дополнительными сведениями о других набегах их на побережья Каспийского моря. – Санкт-Петербург: типография Императорской Академии наук, 1875. – LVI, 718, IV с.
- Дюмезиль Жорж. Верховные боги индоевропейцев. – Москва: Наука, 1986. – 234 с.
- Дюмезиль Жорж. Осетинский эпос и мифология. – Москва: Наука, 1976. – 273 с.
- Дюмезиль Жорж. Скифские романы // Эпос и мифология осетин и мировая культура. – Владикавказ: Ир, 2003. – С. 125–133.
- Дюмезиль Жорж. Скифы и нарты. – Москва: Наука, 1990. – 229 с.
- Евсюков В.В. Шаманские реминисценции в древнерусской литературе: («Слово о полку Игореве» и «Задонщина») // Проблемы реконструкций в этнографии. – Новосибирск: Институт истории, филологии и философии АН СССР, 1984. – С. 80–94.
- Евсюков В.В. Мифы о Вселенной. – Новосибирск: Наука, 1988. – 176 с.
- Журавлев А.Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». – Москва: Индрик, 2005. – 1004 с.
- Зализняк А.А. «Слово о полку Игореве»: взгляд лингвиста. – Москва: Языки славянской культуры, 2004. – 352 с.
- Засецкая И.П. Изображение «пантеры» в сарматском искусстве // Советская археология. – Москва, 1980. – № 1. – С. 46–54.

- Захаров В.О. Тмутаракань и «Слово о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Комплексные исследования. – Москва: Наука, 1988. – С. 203–221.
- Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Издание подготовлено О.М. Чунаковой. – Москва: Восточная литература, 1997. – 352 с.
- Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 338 с.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов) // Труды по знаковым системам. Сборник научн. статей в честь Мих. Мих. Бахтина (к 75-летию со дня рождения) (Ученые записки Тартуского университета. Вып. 308). – Тарту, 1973. – Вып. VI. – С. 46–82.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период). – Москва: Наука, 1966. – 248 с.
- Иловайский Д. Разыскания о начале Руси: Вместо введения в русскую историю. С присоединением вопроса о Гуннах. – Москва: типография бывш. Миллера, 1882. – 567 с.
- Ильинская В.А. Навершия из Майкопского и Новочеркасского музеев // Советская археология. – Москва, 1967. – № 4. – С. 293–301.
- Ильинская В.А. Образ кошачьего хищника в раннескифском искусстве // Советская археология. – Москва, 1971. – № 2. – С. 64–85.
- Ирон адамон сфæлдыстад: Дыууæ томы. – Дзæуджыхъæу: Ир, 2007. – Фыццаг том / Сарæзта йæ Салæгаты З. – 719 ф.
- Йеттмар Карл. Религии Гиндукуша. – Москва: Наука, 1986. – 524 с.
- Каждан А.П. Византийский податной сборщик на берегах Киммерийского Боспора в конце XII в. // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран: Сборник статей к 70-летию академика М.Н. Тихомирова. – Москва: издательство восточной литературы, 1963. – С. 93–101.
- К[аждан] А. Керамика и стекло древней Тмутаракани. М., 1963, стр. 187 // Византийский временник. – Москва, 1965. – № 26 (51). – С. 287–289.
- Калоянов Анчо. Старобългарското езичество: мит, религия и фолклор в картината за свят у българите. – Велико Търново: университетско издателство «Св. св. Кирил и Методий», 2000. – 239 с.
- Камбаров Т.Т. Очерк истории осетинского языка. – Владикавказ: Ир, 2006. – 463 с.
- Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. – Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2001. – 416 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Алгыши тувинских шаманов. Тыва хамнарнын алгыштары. – Кызыл: Новости Тувы, 1995. – 528 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Дыхание Черного Неба. Мифологическое наследие тувинского шаманства. – Москва: Велигор, 2008. – 192 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Магия тувинских шаманов. Тыва хамнарнын хувулары. Magic of Tuvinian Shamans. – Кызыл: Новости Тувы, 1993. – 160 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Мифологические корни тувинских шаманов // Этнографическое обозрение. – Москва, 2000. – № 2. – С. 80–86.

- Кенин-Лопсан М.Б. Мифы тувинских шаманов. – Кызыл: Новости Тувы, 2002. – 544 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Мудрый ворон предсказывает: шаманское наследие тувинского народа. – Кызыл: ОАО Тываполиграф, 2011. – 208 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987. – 168 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинцев. – Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2006. – 232 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Тувинские шаманы. – Москва: ИПЦ Маска, 2009. – 328 с.
- Клейн И. «Слово о полку Игореве» и апокалиптическая литература (К постановке вопроса о топике древнерусской литературы) // Труды отдела древнерусской литературы. – Ленинград: Наука, 1976. – Т. XXXI. «Слово о полку Игореве» и памятники древнерусской литературы. – С. 104–115.
- Козловский А.О. Историко-культурный розвиток Південного Подніпров'я в IX–XIV ст. – Київ: Наукова думка, 1992. – 184 с.
- Коновалова И.Г. Тмутаракань в XII–XIV вв. (по данным арабских источников) // Контактные зоны в истории Восточной Европы: перекрестки политических и культурных взаимовлияний. – Москва: Институт российской истории, 1995. – С. 61–71.
- Коновалова И.Г. Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв.: текст, перевод, комментарий. – Москва: Восточная литература, 2009. – 223 с.
- Коринный Н.Н. Переяславская земля. X – первая половина XIII века. – Київ: Наукова думка, 1992. – 312 с.
- Короглы Х.Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. – Москва: Наука, 1983. – 336 с.
- Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. – Москва: Ладога-100, 2003. – 352 с.
- Кочиев К.К. Сырдонова арфа // *Studia iranica et alanica: Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovič Abaev on the Occasion of His 95th Birthday.* – Roma: Istituto universitario orientale (Naples, Italy). Dipartimento di studi asiatici, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, 1998. – Vol. LXXXII. – P. 221–241.
- Крестоль Ален. Сырдон и Одиссей // Эпос и мифология осетин и мировая культура. – Владикавказ: Ир, 2003. – С. 149–159.
- Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет: (История религии бон). – Санкт-Петербург: Евразия, 1998. – 352 с.
- Кузьмина Е.Е. Древнеиранские и переднеазиатские элементы в искусстве ираноязычных народов первой половины тысячелетия до н.э. // Искусство и археология Ирана и его связь с искусством народов СССР с древнейших времён: Тезисы докладов. – Москва: Советский художник, 1979. – С. 42–45.
- Кузьмина Е.Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. – Киев: Наукова думка, 1977. – С. 96–119.
- Кузьмина Е.Е. О семантике изображений на Чертомлыцкой вазе // Советская археология. – Москва, 1976. – № 3. – С. 68–75.
- Кузьмина Е.Е. Сцена терзания в искусстве саков // Этнография и археология Средней Азии. – Москва: Наука, 1979. – С. 78–83.

- Кукашев Р.Ш. К образу лебедя в казахском шаманстве // Этнографическое обозрение. – Москва, 2002. – № 6. – С. 38–44.
- Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос: язык и культура. – Москва: Наследие, 1998. – 310 с.
- Лелеков Л.А. Искусство Древней Руси и Восток. – Москва: Советский художник, 1978. – 158 с.
- Лелеков Л. А. Наследие звериного стиля в искусстве средневековой и Древней Руси // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. – Москва: Наука, 1976. – С. 258–270.
- Мавродин В.В. Древняя Русь: (Происхождение русского народа и образование Киевского государства). – Ленинград: ОГИЗ Госполитиздат, 1946. – 312 с.
- Мавродин В.В. Очерки истории Левобережной Украины (с древнейших времен до второй половины XIV века). – Санкт-Петербург: Наука, 2002. – 416 с.
- Мавродин В. В. Славяно-русское население нижнего Дона и северного Кавказа в X–XIV веках // Ученые записки Ленинградского педагогического института имени А.И. Герцена. – Ленинград, 1938. – Т. XI. – С. 7–49.
- Мавродин В.В. Тмутаракань // Вопросы истории. – Москва, 1980. – № 11. – С. 177–182.
- Магомедов А.Х. Культура и быт осетинского народа. – Владикавказ: Ир, 2011. – 432 с.
- Магомедов А.Х. Общественный строй и быт осетин (XVIII–XIX вв.). – Орджоникидзе: Ир, 1974. – 373 с.
- Майко В.В. Сугдея во второй половине X – начале XI вв. // Сугдейский сборник. – Киев-Судак: Академперіодика, 2004. – С. 201–244.
- Майко В.В. Давньоруські знахідки з Південно-Східного Криму (до питання про економічні та політичні контакти) // Дньєслово: Збірка праць на пошану дійсного члена Національної академії наук України Петра Петровича Толочка з нагоди його 70- річчя. – Київ: Корвінпрес, 2008. – С. 311–321.
- Майко Вадим. Тмутаракань и Восточный Крым. Основные этапы этнокультурных связей // Ruthenica. – Київ, 2010. – Том IX. – С. 37–48.
- Мальсагов А.О. Нарт-орстхойский эпос вайнахов. – Грозный: Чечено-ингушское книжное издательство, 1970. – 178 с.
- Мальсагов А.О. О нарт-орстхойском эпосе ингушей и чеченцев // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – Москва: Наука, 1969. – С. 255–281.
- Мальсагов Д.Д. О некоторых непонятных местах в «Слове о полку Игореве» // Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. – Грозный, 1959. – Т. 1. – Вып. 2. Языкознание. – С. 120–167.
- Манн Р. «Песнь о полку Игореве»: Новые открытия. – Москва: Языки славянской культуры, 2009. – 96 с.
- Мартынов В.В. Сакральный мир «Слова о полку Игореве» // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. – Москва: Наука, 1989. – С. 61–78.
- Матузова В.И. Английские средневековые источники IX–XIII вв.: тексты, перевод, комментарии. – Москва: Наука, 1979. – 268 с.
- Махновец Леонід. Про автора «Слова о полку Ігоревім». – Київ: видавництво при Київському державному університеті, 1989. – 264 с.

- Мейтарчян М.Б. Погребальные обряды зороастрийцев. – Москва-Санкт-Петербург: Институт востоковедения РАН; Летний сад, 2001. – 248 с.
- Мелетинский Е.М. Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос: Материалы совещания 19–20 октября 1956 г. – Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1957. – С. 37–73.
- Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. – Москва: Восточная литература, 2004. – 462 с.
- Менгес К.Г. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве». – Ленинград: Наука, 1979. – 268 с.
- Метелкин Н.В. Сокровища и найденные клады Украины. – Москва: ОЛМА Медиа Групп, 2006. – 192 с.
- Мещерский А.Н., Мещерская Е. Н. «Жемчужная душа» в «Слове о полку Игореве» // Исследования по древней и новой литературе. – Ленинград: Наука, 1987. – С. 144–147.
- Миллер Всеv. Осетинские этюды. Часть вторая. Исследования // Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. – Москва: типография А. Иванова (бывш. Миллера), 1882. – Выпуск второй. – 304 с.
- Моргунов Ю.Ю. Древнерусские памятники поречья Сулы. – Курск: издание Института археологии РАН, Курского государственного областного музея археологии, 1996. – 159 с.
- Моргунов Ю.Ю. Посульская граница: Этапы формирования и развития. – Курск: издание Института археологии РАН, 1998. – 160 с.
- Моргунов Ю.Ю. Сампсониев Остров: Пограничная крепость на Посульской окраине Южной Руси в XI–XIII вв. – Москва: Наука, 2003. – 187 с.
- Мороз Е.Л. Следы шаманских представлений в эпической традиции древней Руси // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. – Ленинград: Наука, 1977. – С. 64–72.
- Мосенкис Ю.Л. Поэтическая реконструкция «Слова о полку Игореве» и летописная поэзия. Мифология и шаманизм. Новые параллели. Темные места. – Киев: издательский дом А+С, 2006. – 224 с.
- Моця О.П. «Південна» Руська земля. – Київ: Корвін-прес, 2007. – 264 с.
- Муродов О. Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана: Этнографические исследования к истории религии и атеизма. – Душанбе: Донишъ, 1979. – 116 с.
- Муродов О. Шаманский обрядовый фольклор у таджиков средней части долины Зеравшана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – Москва: Наука, 1975. – С. 94–124.
- Набоков В.В. Слово о полку Игореве. Перевод и комментарий. – Санкт-Петербург: Академический проект, 2004. – 136 с.
- Наливайко Степан. Таємниці розкриває санскрит. – Київ: Просвіта, 2001. – 288 с.
- Нарты. Осетинский героический эпос / Составители Т.А. Хамицаева и А.Х. Бязиров. – Москва: Наука, 1989. – Кн. 2. – 494 с.
- Насонов А.Н. Тмуторокань в истории Восточной Европы X века // Исторические записки. – Москва, 1940. – № 6. – С. 79–99.

- Николаева Т.М. «Слово о полку Игореве». Поэтика и лингвистика текста. «Слово о полку Игореве» и пушкинские тексты. – Москва: Индрик, 1997. – 336 с.
- Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. – Москва: Восточная литература, 2004. – 304 с.
- Ньоли Герардо. Название алан в сасанидских надписях: Лингвистические и исторические размышления по поводу противопоставления Ирана внешнего и Ирана внутреннего. – Владикавказ: Ир, 2002. – 44 с.
- Огоновський Омелян. Слово о пълку Игоревѣ. Поетичний пам'ятник руської писемності XII віку: Текст с перекладом і с поясненнями. – Львів: накладом видавця, 1876. – XLIV, 138 с.
- Олійник Ольга. Сарматська арфа з території України // Студії мистецтвознавчі. – Київ: видавництво ІМФЕ, 2007. – Число 4 (20). Театр. Музика. Кіно. – С. 89–97.
- Олійник Ольга. Скіфо-сарматські музичні інструменти (за матеріалами археологічних розкопок на території України) // Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2006. – Вип. 10. – С. 283–290.
- Омархали Ханна. Йезидизм. Из глубины тысячелетий. – Санкт-Петербург: издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2005. – 192 с.
- Орел В.Э. К вопросу о реликтах иранской гидронимии в бассейнах Днепра, Днестра и Южного Буга // Вопросы языкознания. – Москва, 1986. – № 5. – С. 107–113.
- Орел В.Э. «Слово о полку Игореве» и его этимологическое изучение // «Слово о полку Игореве». Комплексные исследования. – Москва: Наука, 1988. – С. 134–136.
- Падалка Л.В. Прошлое Полтавской территории и ее заселение. Исследования и материалы с картами. – Полтава: Т-во Печатного Дела тип. быв. Дохмана, 1914. – X, 238, 6, 4, 37, 3 с.
- Памятники народного творчества осетин / Сост. Т.А. Хамицаева. – Владикавказ: Ир, 1992. – Т.1. Трудовая и обрядовая поэзия. 1992. – 440 с.
- Панчовски И.Г. Пантеонът на древните славяни и митологията им. – София: Булвест-2000, 1993. – 280 с.
- Пахалина Т.Н. Ваханский язык. – Москва: Наука, 1975. – 344 с.
- Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах: Научно-популярный сборник / Составление, предисловие, примечания и комментарии Л.А. Чибирова. – Цхинвали: Ирыстон, 1987. – Книга 3. – 444 с.
- Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах: Научно-популярный сборник / Составление, предисловие, примечания и комментарии Л.А. Чибирова. – Цхинвали: Ирыстон, 1989. – Книга 4. – 416 с.
- Петров В.П. Скіфи: Мова і етнос. – Київ: Наукова думка, 1968. – 150 с.
- Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты. Введение, транслитерация пехлевийских текстов, перевод и комментарий О.М. Чунаковой. – Москва: Восточная литература, 2001. – 206 с.
- Пикалов Дмитрий. Мифология и космогония ираноязычных кочевников Евразии. Опыт реконструкции. – Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing GmbH & Co. KG, 2011. – 177 с.
- Пиоро И.С. Крымская Готия (Очерки этнической истории населения Крыма в позднеантичный период и раннее средневековье). – Киев: Лыбидь, 1990. – 200 с.

- Плано Карпини Иоанн де. История монгалов. Рубрук Вильгельм де. Путешествие в Восточные страны / Введение, перевод и примечания А.И. Малеина. – Санкт-Петербург: издание А.С. Суворина, 1911. – III, XVI, 224 с.
- Полидович Ю.Б. Хищник и его жертва: Выражение круговорота жизни и смерти средствами скифского зооморфного кода // Структурно-семиотические исследования в археологии. – Донецк: Институт археологии НАН Украины; Донецкий национальный университет, 2006. – Том 3. – С. 291–302.
- Полканов А.И. К вопросу о конце Тьмутороканского княжества // Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии (бывш. Таврической ученой архивной комиссии). – Симферополь, 1929. – Том III (60-й). – С. 44–60.
- Полное собрание русских летописей. Т.1. I. II. Лаврентиевская и Троицкая летописи. Издание Археографической комиссии. – Санкт-Петербург: типография Эдуарда Праца, 1846. – IX, 267, 2 с.
- Полное собрание русских летописей. Т.2. Летопись по Ипатскому списку. Издание Археографической комиссии. – Санкт-Петербург: печатня В. Головина, 1871. – IX, 616, 33, 28, 12 с.
- Поляк А.Н. Новые арабские материалы позднего Средневековья о Восточной и Центральной Европе // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. – Москва: Наука, 1964. – Т. 1. – С. 29–66.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Ленинград: Наука, 1991. – 322 с.
- Потебня А.А. Слово о полку Игореве: Текст и примеч.: с доп. из черновых рукописей «О Задонщине»; Объяснение малорусской песни XVI века. – Харьков: Мирный труд, 1914. – 233 с.
- Прицак Омелян. Коли і ким було написано «Слово о полку Ігоревім». – Київ: Обереги, 2008. – 359 с.
- Пушик Степан. Дараби пливуть у легенду: Повість, есе, оповіді. – Київ: Радянський письменник, 1990. – 334 с.
- Раевский Д.С. Из области скифской космологии (Опыт семантической интерпретации пекторали из Толстой могилы) // Вестник древней истории. – Москва, 1978. – № 3. – С. 115–134.
- Раевский Д.С. Мир скифской культуры. – Москва: Языки славянских культур, 2006. – 600 с.
- Расторгуева В.С., Эдельман Д.И. Этимологический словарь иранских языков. – Москва: Восточная литература, 2000. – Том 1: а – ā. – 327 с.
- Расторгуева В.С., Эдельман Д.И. Этимологический словарь иранских языков. – Москва: Восточная литература, 2003. – Том 2: b – d. – 502 с.
- Рид Говард. Артур – король драконов. Варварские истоки величайшей легенды Британии. – Москва: Менеджер, 2006. – 360 с.
- Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – Москва: София; Гелиос, 2002. – 592 с.
- Салбиев Т.К. В поисках Создателя: мифология и традиционная культура осетин. – Москва: СЕМ, 2013. – 240 с.
- Салманов Эмиль. Симорг и Симар: миф о борьбе птицы и змеи по древним источникам и археологическим находкам Кавказа // *Caucasologie et mythologie comparée: Actes du Colloque international du CNRS. – IVE Colloque de caucasologie (Sèvres, 27–29 juin 1988).* – Paris: Peeters Publishers, 1992. – P. 83–93.

- Салмина М.А. Корсунь, Сурож и «Слово о полку Игореве» // Труды отдела древнерусской литературы. – Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2004. – Т. LV. – С. 173–175.
- Семенов И.Г. Демонологический персонаж Нумнегир у горских евреев // Дагестанский этнографический сборник. – Махачкала: Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, 2005. – № 2: Сборник статей, посвященный памяти профессора С.Ш. Гаджиевой. – С. 128–131.
- Семенов И.Г. Иранские элементы в демонологии горских евреев // Лавровский сборник: материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2008–2009 гг.: этнология, история, археология, культурология: к столетию со дня рождения Леонида Ивановича Лаврова. – Санкт-Петербург: РИО МАЭ, 2009. – С. 313–314.
- Сказки и легенды горных таджиков / Составление, перевод с таджикского и комментарии А.З. Розенфельд и Н.П. Рычковой. – Москва: Наука, 1990. – 238 с.
- Сказки народов Памира / Перевод с памирских языков, составление и комментарии А.Л. Грюнберга и И.М. Стеблин-Каменского. – Москва: Наука, 1976. – 536 с.
- Скляренко Віталій Григорович. «Темні місця» в «Слові о полку Ігоревім». – Київ: Довіра, 2003. – 147 с.
- Слово о полку Игореве / Под. ред. В.П. Андриановой-Перетц. – Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1950. – 482, 46 с.
- Смирнов А. П. К вопросу об истоках Приазовской Руси. // Советская археология. – Москва, 1958. – № 2. – С. 270–279.
- Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (народы Нижнего Амура). – Москва: Наука, 1991. – 280 с.
- Сокаева Д.В. Переосмысление традиционных образов в современных устных рассказах осетин // IX Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Петрозаводск, 4–8 июля 2011 г. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2011. – С. 71.
- Стеблин-Каменский И.М. Этимологический словарь ваханского языка. – Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 1999. – 480 с.
- Степанов А.Г. Сон Святослава и «синее вино» в «Слове о полку Игореве» // Слово о полку Игореве. Памятники литературы и искусства XI–XVII веков. – Москва: Наука, 1978. – С. 148–150.
- Сулименко С.Д. Башни Северного Кавказа (символизация пространства в домостроительном творчестве горцев). – Владикавказ: Проект-Пресс, 1997. – 150 с.
- Сумаруков Г.В. Кто есть кто в «Слове о полку Игореве». – Москва: издательство МГУ, 1989. – 143 с.
- Сухарева О. А., Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – Москва: Наука, 1975. – С. 5–93.
- Сухобоков О.В. «Земля незнаема»: население бассейна Среднего Псла в X–XIII в. по материалам роменско-древнерусского комплекса в с. Каменное. – Киев: ТОВ «Аграр Медіа груп», 2012. – 376 с.
- Тайжанов К., Исмаилов Х. Особенности доисламских верований у узбеков-кармуртов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. – Москва: Наука, 1986. – С. 110–138.

- Таказов Ф.М. Зооморфные маркеры мировой оси в осетинской мифологии // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: Сборник научных трудов. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ имени В.И.Абаева, 2012. – С. 137–144.
- Талис Д.Л. Росы в Крыму // Советская археология. – Москва, 1974. – № 3. – С. 87–100.
- Тизенгаузен В. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. – Санкт-Петербург: Издано на иждивение графа С.Г. Строганова, 1884. – Том 1. Извлечения из сочинений арабских. – 564 с.
- Ткачев А.В. Боги и демоны «Слова о полку Игореве». – Москва: Жизнь и мысль, 2003. — Книга 1. – 495 с.
- Толль Н. О жемчуге в сне Святослава // *Seminarium Kondakovianum*. Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый Институтом имени Н.П. Кондакова. – Praha: Kondakov Institute, 1936. – Т. VIII. – С. 300–301.
- Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. – Москва: «Гнозис» – школа «Языки русской культуры», 1995. – Т.1. Первый век христианства на Руси. – 875 с.
- Тресков И.В. Фольклорные связи Северного Кавказа. – Нальчик: Кабардино-Балкарское книжное издательство, 1963. – 344 с.
- Трубачев О. Н. Из славяно-иранских лексических отношений // *Этимология*. 1965: Материалы и исследования по индоевропейским и другим языкам. – Москва: Наука, 1967. – С. 3–81.
- Трубачев О.Н. Еще раз мыслю по древу // Вопросы исторической лексикологии и лексикографии восточнославянских языков. – Москва: Наука, 1974. – С. 22–27.
- Туаллагов А.А. Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин. – Владикавказ: издательство Северо-Осетинского университета, 2001. – 315 с.
- Туаллагов А.А. Гребни из древних и средневековых погребений кочевников Северного Кавказа и Северного Причерноморья // *Известия Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева*. – Владикавказ, 2012. – Вып. 1 (40). – С. 5–16.
- Турчанинов Г.Ф. Древние и средневековые памятники осетинского письма и языка. – Владикавказ: Ир, 1990. – 240 с.
- Урзиати В.С. Средневековый герб алан-осетин // Вопросы этнической истории народов России: межвузовский сборник. – Санкт-Петербург: издательство Санкт-Петербургского университета, 2004. – С. 37–54.
- Фрейман А.А. Название Черного моря в домусульманской Персии // *Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР*. – Ленинград, 1930. – Т. 5. – С. 647–651.
- Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей (комплексное исследование телеутских и шорских материалов). – Москва: Наука, 2005. – 398 с.
- Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. – Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 1997. – 272 с.
- Цаболов Р.Л. *Этимологический словарь курдского языка*. – Москва: Восточная литература, 2001. – Том 1: А-М. – 687 с.
- Цаболов Р.Л. *Этимологический словарь курдского языка*. – Москва: Восточная литература, 2010. – Том 2: N-Z. – 536 с.

- Цагараев Валерий. Золотая яблоня нартов: история, мифология, искусство, семантика. – Владикавказ: Республиканское издательско-полиграфическое предприятие им. В.А. Гассиева, 2000. – 300 с.
- Цхурбати З.Л. Мотив мирового дерева в осетинском нартовском эпосе // // Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language. – Paris - Vladikavkaz / Dzaewydz̄yqaew, 2005. – Volume 3. – № 1–2. – С. 123–140.
- Чаусидис Никос. Дуалистички слики – богомилство во медиум на сликата. – Скопје: НИК Лист, 2003. – 426 с., LXI т., 4 с.
- Чернов А. Ю. Хроники изнаночного времени. «Слово о полку Игореве»: текст и его окрестности. — Санкт-Петербург: Вита Нова, 2006. – 480 с.
- Чёнг Джонни. Очерки исторического развития осетинского вокализма. – Владикавказ: издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева, 2009. – 496 с.
- Чибиров Л.А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. – Цхинвали: Ирыстон, 1984. – 216 с.
- Чибиров Л.А. Осетинское народное жилище. – Цхинвали: Ирыстон, 1970. – 203, XXIII с.
- Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. – Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 711 с.
- Чичинадзе З. История Осетии по грузинским источникам. Составлена на основе устных сказаний, народных преданий и сохранившихся старинных сведений. – Цхинвал: Полиграфическое производственное объединение республики Южная Осетия, 1993. – 166 с.
- Чочиев А.Р. Нарты-арии и арийская идеология. – Москва: АКАЛИС, 1996. – Книга 1. – 263 с.
- Чочиев А.Р. Очерки истории социальной культуры осетин: (Традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). – Цхинвали: Ирыстон, 1985. – 290 с.
- Чунакова О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. – Москва: Восточная литература, 2004. – 286 с.
- Чхаидзе В.Н. К вопросу о появлении половцев на Таманском полуострове // Археологический журнал. – Армавир, 2007. – № 1. – С. 66–69.
- Шанаев Джантемир. Осетинские народные сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. – Тифлис: типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1870. – Выпуск IV. – С. 2–40.
- Шанаев Гацыр. Из осетинских сказаний о нартах // Сборник сведений о кавказских горцах. – Тифлис: типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1876. – Выпуск IX. – С. 1–64.
- Шапошников А.К. Сарматские и туранские языковые реликты Северного Причерноморья // Этимология 2003–2005. – Москва: Наука, 2007. – С. 255–322.
- Шарашидзе Жорж. Индоевропейская память Кавказа. – Владикавказ: Ир, 2004. – 79 с.
- Шарыпкин Д.М. Боян в «Слове о полку Игореве» и поэзия скальдов // Труды отдела древнерусской литературы. – Ленинград: Наука, 1976. – Т. XXXI. «Слово о полку Игореве» и памятники древнерусской литературы. – С. 14–22.

- Шевчук Валерій. Мисленне дерево: Роман-есе про давній Київ. – Київ: Молодь, 1989. – 360 с.
- Эдельман Д.И. Иранские и славянские языки: Исторические отношения. – Москва: Восточная литература, 2002. – 230 с.
- Эдельман Д.И. Еще раз о славянском Диве и иранских дэвах // Язык, личность, текст. Сборник статей к 70-летию Т.М. Николаевой. – Москва: Языки славянских культур, 2005. – С. 533–540.
- Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей: В 3-х т. – Москва: Критерион, 2002. – Т.1. От каменного века до Элевсинских мистерий. – 464 с.
- Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей: В 3 т. – Т.2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. – Москва: Критерион, 2002. – 512 с.
- Элиаде Мирча. Шаманизм: архаические техники экстаза. – Киев: София, 1998. – 384 с.
- Якобсон А.Л. Крым в средние века. – Москва: Наука, 1973. – 173 с.
- Якобсон А.Л. Русско-корсунские связи XI–XIV вв. // Византийский временник. – Москва, 1958. – Т.14. – С. 116–128.
- Якобсон А.Л. Средневековый Крым. Очерки истории и истории материальной культуры. – Москва-Ленинград: Наука, 1964. – 232 с.
- Якобсон Р. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. – Москва: Наука, 1970. – Т. 5. – С. 608–619.
- Якубовский А.Ю. Рассказ Ибн-ал-Биби о походе малоазийских турок на Судак, половцев и русских в начале XIII в. // Византийский временник. – Ленинград, 1928. – Том XXV. – С. 53–76.
- Яценко С.А. Костюм древней Евразии: ираноязычные народы. – Москва: Восточная литература 2006. – 664 с.
- Яценко С.А. О шаманстве у алано-осетин // Кавказ и кочевой мир Евразии: V Минаяевские чтения по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа. – Ставрополь: Ставропольский государственный университет, 2001. – С. 73–75.
- Bailey H.W. Dictionary of Khotan Saka. – Cambridge-London-New York-Melbourne: Cambridge University Press, 1979. – 559 p.
- Besharov Justinia. Imagery of the Igor' Tale: In the Light of Byzantino-Slavic Poetic Theory. – Leiden: E.J. Brill, 1956. – 114 p.
- Bielmeier Roland. On West and East Iranian Loans in Kartvelian // Haptaçahaptäitiš: Festschrift for Fridrik Thordarson on the occasion of his 77th birthday. – Oslo: Novus Forlag, 2005. – P. 1–18.
- Blacker Carmen. The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan. – Richmond: Curzon Press Ltd., 1999. – XV, 364 p.
- Corbin Henry. Temple and Contemplation. – London: Taylor & Francis, 1986. – XII, 413 p.
- Corbin Henry. The Man of Light in Iranian Sufism. – London: Taylor & Francis, 1978. – 174 p.
- Day Gerald W. Manuel and the Genoese: A Reappraisal of Byzantine Commercial Policy in the Late Twelfth Century // The Journal of Economic History. – Cambridge, 1977. – Volume XXXVII. – № 2. – P. 289–301.

- Dujčev Ivan. Il mondo slavo e la Persia nell'alto Medioevo // La Persia e il mondo greco-romano, Atti convegno, Roma 11-14 aprile 1965. – Roma: Accademia dei Lincei, 1966. – P. 243–313.
- Dumézil Georges. A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes // Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde. – Frankfurt am Main, 1960. – Band 7. – Heft 4/6. – P. 216–224.
- [Dumézil Georges.] Le Livre des Héros: Légendes sur les Nartes / Traduit de l'Ossete avec une introduction et des notes par Georges Dumézil, professeur au Collège de France. – Paris: Gallimard, 1965. – 264 p.
- Eliade Mircea. Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism. – Princeton: Princeton University Press, 1991. – 189 p.
- Gershevitch Ilya. A Grammar of Manichean Sogdian. – Oxford: Basil Blackwell, 1954. – 308 p.
- Gharib B. Sogdian Dictionary. Sogdian – Persian – English. – Tehran: Farhangan Publications, 1995. – XLII, 517, 50 p.
- Henning W.B. Selected Papers. – Leiden-Teheran-Liège: E.J. Brill/Bibliothèque Pahlavi, 1977. – VIII, 666, XXXII tabl.
- Jakobson Roman. Selected Writings. – Paris – The Hague: Walter de Gruyter, 1966. – Volume 4: Slavic Epic Studies. – 751 p.
- Jacoby David. Byzantium, the Italian Maritime Powers, and the Black Sea before 1204 // Byzantinische Zeitschrift. – Berlin: Walter de Gruyter, 2007. – Band 100. – Heft 2. – S. 677–699.
- Jacoby David. Italian Privileges and Trade in Byzantium before the Fourth Crusade: a Reconsideration // Anuario de estudios medievales. – Barcelona: Consejo superior de Investigaciones científicas, Institución Milá y Fontanals, 1994. – Vol. 24. – P. 349–369.
- Kulišič Špiro. Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja, posebno balkanoloških. – Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja ANUBiH, 1979. – 246 s.
- Mokri Mohammad. Le symbole de la perle dans le folklore persan et chez les Kurdes fidèles de Vérité (Ahl-e Haqq) // Journal Asiatique. – Paris, 1960/1961. – Volume 248/249. – P. 463–481.
- Moosa Matti. Extremist Shiites: the Ghulat Sects. – Syracuse: Syracuse University Press, 1987. – 580 p.
- Morgenstierne Georg. Etymological Vocabulary of the Shughni Group. – Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1974. – 119 p.
- Pirhegger S. Zum altrussischen Götternamen Stribogъ // Zeitschrift für slavische Philologie. – Heidelberg: Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1947. – Band 19. – S. 311–316.
- Schmitt Rüdiger. Zur angeblich iranischen Herkunft des altrussischen Gottesnamen Stribogъ // Die Welt der Slaven. – München, 1971. – Band XVI. – Heft 2. – S. 193–200.
- Shepard J. Closer Encounters with the Byzantine World // Pre-Modern Russia and Its World: Essays in Honor Thomas S. Noonan. – Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2006. – P. 17–78.
- Ševčenko Ihor. Byzantium and the Slavs in Letters and Culture. – Cambridge – Napoli: Harvard Ukrainian Research; Istituto Univesitario Orientale 1991. – 740 p.
- Vasmer Max. Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven. I. Die Iranier in Südrussland. – Leipzig: In kommission bei Markert & Petters, 1923. – 79 S.

The Unknown Land and the Iranian Substratum in the Tale of Igor's Campaign

Kostyantyn Rakhno

There is an episode in the Tale of Igor's Campaign, where the monstrous Div is aroused; he shrieks a command to the Unknown Land, to the Volga, coastal area, Sula Region, Surozh, Korsun, and to the idol of Tmutorokan. Despite numerous treatments, this is one of the darkest places in the poem, because it remains unclear what "unknown" means. According to the written sources and archaeological evidence, all the listed territories were well-known for the Ruthenians in the late 12th century. Therefore, it seems to be reasonable to regard it as an oriental loanword, a translation from another language, where it had its specific meaning.

An appeal to some data of North Iranian tradition could be acceptable and historically grounded. Its bearers were the closest neighbours and allies of the Kievan Rus – the Alans, the ancestors of the modern Ossetians. Moreover, direct equivalents for some *hapax legomena* of the poem have been already discovered there. Particularly, in the Ossetic Nart epos, which dates back to the Scythian and Sarmatian time, "dark blue wine" is recorded. It is connected with traditional funeral rites as well as an old Scythian custom of strewing pearls on the bosom of a dead man from a quiver, mentioned in the exposition of the Great Duke Sviatoslav Vsevolodovich's dream. This dream contains the description of sepulchral rites, being performed over the ruler and, probably, including embalming, characteristic for the Iranian-speaking inhabitants of steppe regions. The denotation of the Black Sea as the "Dark Blue Sea" also originated in the Scythian substratum.

Many folklore motifs and religious conceptions of the Iranian peoples are present in the Ruthenian epic poem, including the direct parallels with the Nart epos. Some characters of the poem, for example, the bard Boyan, who turns into a weasel, a wolf or an eagle and is apostrophized as the Slavic chthonic god Veles's grandson, could not be explained correctly without bringing the Ossetian epic and mythology into the picture. The earliest representations of his moving on a Cosmic Tree are the Scythian *poletops*, connected with shamanistic ideas. The Ossetian epic bard Syrdon, associated with the creation of a stringed instrument, was born from a chthonic demon and changed himself in a weasel and other creatures. He has the features of a priest and a shaman; he eulogizes warriors and caustically blames them for crimes and minor offences, which is comparable with Boyan's glorifications and sharp references to dukes. The technique of religious ecstasy, in which Boyan makes his spiritual travels, has parallels in the shamanic practice of the Ossetians, the Persians, and the Dards from the Hindu Kush. The description of such his travels into supernatural realms with mountains and dales on a divine path is very similar to the classical shamanism, its Tajik version included.

Boyan's regret at the destiny of the Great Duke Sviatoslav, decapitated and not buried in the proper way, with which he compares the land of the Rus, has a direct equivalent in the custom, mentioned in the Nart sagas of the Ossetians, in accordance with which it was not allowed to commit a famous person to earth, if any part of his body was absent, or else darkness, shadows, and chaos would have possession of the world. Judging by the archaeological evidence, this belief could be a Scythian and Sarmatian legacy. The idea of the prosperity of a country being connected with the integrity of the body of the deceased sovereign is found in the steppe Iranian tradition.

In exactly the same way, the mysterious, sinister Obida, which comes among the forces of Dazhbog's grandson, i.e. the Ruthenian duke – a descendant of the Sun, and then, having stepped like a maiden onto the land of Troyan, has splashed her swan's wings upon the sea automatically makes a comparison with a demonic girl from the Ossetian Nart epos, who meeting one of the knights with near the lake, proposed him take her to wife, but in response she refused and was outraged. Then she raised her hands, which changed into the wings, spread them and flew off, threatened the warrior, immediate revenge. The revenge happened shortly thereafter, and the offender of this maiden, who is Soslan, endowed by solar features, was killed. Moreover, swans were of great importance in the Scythian culture. It is noteworthy that the symbolism of ornithomorphic and zoomorphic images of the poem, the recognition of their important meaning and very high position in the hierarchy of natural forms are directly connected with the Scythian and Sarmatian animal style. The relations between these images, like in the ancient art of the Iranian-speaking nomads, symbolized the essence of cosmic and social relations. They were caused by the same carefully elaborated system of the description of the world.

The poem says that the wings of birds cast shadows upon the duke's armed force and that beasts were licking their blood. In the ancient Iranian religions, death was comprehended as the decomposition of a body into constituent components and the reunification of the last ones with the rudiments of the cosmos. These components did not disappear without a trace, but circulated in the universe and could pass into other beings, being preserved and revived through destruction. The disassembly of a dead body was occurring in the cosmological scheme of the World Tree. Here, birds and wild beasts, devouring a corpse, marked, personified the spheres of the world and the elements, into which the particles of the essence of the deceased went. In the Scythian and Saka art, the images of predators, killing and devouring herbivorous animals, the scenes of torment, inseparably linked with the World Tree testify to the existence of such beliefs. Probably, this process was regarded as being absolutely necessary, ensuring the reproduction of life and community, the maintenance of the existing cosmos. Proceeding from the context of burials, in which portrayals of the scenes of aggression and laceration were found, it is possible to insist that they were connected only with the upper classes of the Scythian society. Human blood was very important in the mythology and ceremonial rites of the Scythians, the Massagetaes, and the Alans, the mystic properties were ascribed to it.

Also rather typical are the ideas about the death of a warrior in the poem: he dripped out his pearly soul from his brave body through a golden necklace. Among the Iranian peoples, including the nomads, golden torches underscored the divinity of authority and served, together with other adornments, as the insignias of a king, i.e. as distinctive marks of his rank. They were significant in the Scythian culture. In addition, the immortal soul was identified with a pearl in the culture of the Parthians, akin to the Scythians, as well as among the Soghdians, the Kurds, the Persians, in the ancient funeral lamentations and invocations of the Ossetians. The description of the loss of soul by its separation from the body during a bloody battle has something in common with the Ossetian world view. The mention of two blood red pillars in the lamentation over the dukes Igor and Vsevolod is connected with the cult of a bearing pillar in a traditional Ossetian house. It was worshipped as *Axis mundi* and the ritual centre of a dwelling. In the keening, the weepers of the Ossetians and their neighbours call the late men central

pillars of their family and their kin, missing or left on the battlefields. The similar motif of the collapse of the bearing pillar of a house in connection with the death of a warrior is present in the historic songs of the Kurds.

However, the one attracting the most of attention of the researchers of the poem by its apparent connection with the real linguistic and even folklore context of Iranian tradition is the mythical Div, who is crying on the top of a tree, ordering the Unknown Land to obey and foreshadowing, equally with the solar eclipse, the destiny of the Ruthenian army. The etymology of his name is unquestionably Iranian. Div is a Scythian loanword among the Slavs. However, more important is the fact that those formulae, in which Div is mentioned in the poem, could be compared with the formulae, which exist hitherto in Iranian folklore and have retained the proper Iranian lexeme. They are present, for example, in Munjani fairy tales. The circumstances of Div's appearance have parallels in the folklore of the Wakhi people and Tajik highlanders as well as in ancient Avestan texts. Therefore, researchers are correct in assuming not just an adoption, but a continuity of formulae, texts, folklore beliefs; merely by taking this circumstance into consideration, an approach to the philological interpretation of Div's image could be found.

Alanian roots could also be traced in the image of the Cumans as a brood of cheetahs, connected in Iranian mythology and ancient art with the underworld. In the opinion of researchers, other divine beings, mentioned in the poem, such as Bog, Khors, Troyan, Stribog, Veter-Vetrilo, and Dazhbog, a sun god whose descendants (as among the Scythians) were considered to be the members of ruling princely dynasty, are connected by their origin, functions, look, times and routes of penetration into the East Slavic paganism with the Iranian world, including the Sarmatians and the Alans.

The conception of the Unknown Land could also find its probable interpretation on the Iranian ground. The information supporting this has, in fact, survived in Ossetian folklore. According to the evidence of ethnologists, a proper system of terms aimed to differentiate countries and regions in accordance with their profitability for raids existed among the Ossetians in the old days. Part of them is found in the Ossetian Nart sagas. Leaning on these Ossetic data, the Unknown Land could be interpreted as an unexplored, untouched, unspoiled country, campaigns against which would yield especially rich spoils. The Unknown Land was apparently not areas lost by Russian dukes and forgotten by them, but, quite the contrary, their rich possessions, still undisturbed by forays, not empty, and not plundered by nomads. They are threatened by the invasion of Cuman hordes. In addition to historical facts, parallels with Ossetian epos oblige such a reading.

These correspondences undoubtedly could be further proof for the authenticity of the poem. For a long time, scientists insisted on the need to study the Tale of Igor's Campaign as a literary monument, in which terms, notions, names, phrases denote the author's comprehension of the language of the inhabitants of steppe regions and his familiarity with their inner life. It is noteworthy that it is possible to speak about the whole parts of the poem, which conceal the lexical elements, locutions, clichés, and mythological motifs of Northern Iranian extraction. They create the integral and sufficiently involved system of images.

Znaczenie odciętych głów w obrzędowości pogańskiej wczesnośredniowiecznych Słowian zachodnich*

Kamil Kajkowski

The author of this paper analyses the sources of the early medieval Western Slavs that point to the existence of the beliefs that connected heads with the essence of the life – the spirit/soul, and considered the head as the most important part of the human body, also possessing a mediatory nature. The head was believed to encompass the most significant aspects of human personality and individual skills. It could also have had supernatural qualities that were manifested through its ability to speak, give advice, warn against danger or foresee the future. This article presents the results of the investigations on the role of the head in Slavic societies and offers new hypotheses.

Keywords: Western Slavs, severed head, offering rituals, medieval sources, folk beliefs, decapitation, skull

W wielu kulturach głowa uważana była za jedną z najistotniejszych części ciała ludzkiego (zob. Gardęła, Kajkowski, red, 2013). Wynikało to z faktu, że właśnie w niej koncentrować się miały najważniejsze cechy charakteryzujące osobowość i określające indywidualne cechy człowieka. Na przestrzeni dziejów, w różnych systemach religijnych, wierzono że właśnie w głowie przebywać miała dusza ludzka, zaś w indoeuropejskiej spuściźnie symbolicznej odgrywała też niebagatelną rolę w poglądach na pochodzenie świata i jego komponentów. Mity natury kosmogonicznej były jednym z podstawowych filarów ideologicznych wyjaśniającym podstawy istnienia i funkcjonowania świata, a przez to podstawą systemu wierzeniowego wspólnot o charakterze plemiennym, wczesnopaństwowym (Toporow 1977, s. 103–131), jak i w czasach późniejszych, co zdają się potwierdzać źródła etnograficzne (Rybakow 1986, s. 167). W niektórych z nich, z różnych części ciała makroantroposa - postaci o charakterze androgynicznym, (bóstwa, herosa) miał powstać świat. Głowa odgrywała tutaj szczególną rolę pramaterii tworzącej sferę niebiańską (uraniczną)¹ (por. Ljupcho 2003, s. 93; Trzciniński 2006, s. 31). Niemniej jednak interesująca nas część ciała ludzkiego związana była również z mitami innej natury. Ona właśnie posłużyła za oręż zdolny pozbawić życia skandynawskiego Heimdalla (Foote, Wilson 1975, s. 362)², z nią jako atrybutem przedstawiany był Jaryło – domniemane bóstwo wschodniosłowiańskie (Łuczynski 2006, s. 171), niekiedy symbolizowała

* Jest to poprawiona i rozszerzona wersja tekstu napisanego w 2009 roku.

¹ Funkcjonowania podobnych wierzeń u Słowian domyśla się G. Augustynowicz (1987, s. 118–119, przyp. 21).

² Co ciekawe nazwa miecza – *Höfüt* (*Gylfaginning*, 26, 1848, s. 100) będącego atrybutem tego bóstwa oznacza właśnie głowę.

także słońce (Čausidis 1999, s. 288–290). Być może ze znaczeniami natury mitologicznej wiązać można również fenomen policefalizmu idoli Słowian nadbałtyckich (Rosik 2000, s. 216). Ucięta głowa mogła w końcu posiadać właściwości magiczne przejawiające się w możliwości mówienia, doradzania, ostrzegania przed niebezpieczeństwem czy przepowiadania przyszłości (np. Gomme 1892; Eliade 1994, s. 174; Słupecki 2003, s. 68; Price 2002, s. 98; Dumézil 2006, s. 54; Zavaroni 2006, s. 288; Parker 2007, s. 324–330). Niemniej jednak wierzenia nie sprowadzały się jedynie do szeroko pojętej mitologii. Istotnym, jeśli nie jednym z najistotniejszych elementów religii, była jej strona praktyczna, przede wszystkim zaś akt składania ofiar (por. Kajkowski 2012). Głowa w wertykalnym układzie świata stanowiła istotny element określający w nim rolę człowieka, a poprzez położenie najbliżej niebu, uważana za najważniejszą część ciała ludzkiego w działaniach mediacyjnych. Zapewne to właśnie tutaj należałoby szukać jej znaczenia w określonych czynnościach religijnych: używania w obrzędach według zasady *pars pro toto* lub czynnościami magiczno-symbolicznymi, wynikającymi z inherencji roli głowy lub czaszki w kulcie (por. Kajkowski 2013).

Próbując scharakteryzować praktyki kultowe związane z rytualną dekapitacją i/lub znaczeniem odciętej głowy niezbędnym jest wykorzystanie wszelkich dostępnych źródeł mogących wzbogacić naszą wiedzę na ten temat. Szczególnie wymowne, i często dramatyczne w swym wydźwięku, są przekazy pisane, tworzone niemal wyłącznie przez przedstawicieli Kościoła już z definicji wrogich pogaństwu.

Najwcześniejszym wydarzeniem zanotowanym przez źródła narracyjne jest relacja Thietmara mówiąca o rywalizacji księcia Mieszka I o tzw. *regnum ablatum* (Rosik 2000, s. 96; Labuda 2004, s. 116, przyp. 234; Strzelczyk 2013, s. 187). Pod rokiem 990 kronikarz zanotował istotną dla nas informację. Otóż pokonany książę czeski Bolesław II Pobożny, w drodze powrotnej w rodzime strony, miał zająć jeszcze jakiś nieznaną z nazwy gród. Jego dowódcę wydał sprzymierzonym ze sobą połabskim Lucicom. Paganie natychmiast złożyli go w ofierze ucinając głowę, po czym uchwalili powrót do domu (Thietmar IV, 13). Wypada chyba zgodzić się z kronikarzem i uznać opisane wydarzenia i akt dekapitacji za dar dla bóstwa, być może związany z próbą wyjednania sobie bezpiecznej drogi do rodzimych ziem, co sugeruje podjęcie zaraz potem decyzji o powrocie i zaniechanie jakichkolwiek dalszych działań militarnych. Fakt złożenia ofiary w zaimprowizowanych warunkach nie musi dziwić, biorąc pod uwagę zaistniałe okoliczności. Poza tym wydaje się, że składanie darów bogom nie musiało być implikowane bliskością sanktuarium i można chyba założyć, że przynajmniej część ofiar w jakichś określonych przypadkach mogła być składana *ad hoc* (Słupecki 1998, s. 339).

Kolejne wiadomości, które mogą wprowadzić nieco informacji dla rozważanego tematu zawarte zostały w napisanym w 1008 roku liście św. Brunona z Kwerfurtu do Henryka II z 1008 r. Interesujący nas fragment, mający formę oskarżenia skierowanego w stronę cesarza Niemiec, wymierzony jest przeciwko przymierzu jakie zawarł on z pogańskimi Wioletami, którzy mieli go wspomagać w wojnie z państwem Piastów. Biskup, zarzucając cesarzowi tolerowanie kultu i obrzędów urągających chrześcijaństwu, wspomina o składaniu przez Słowian ofiar z chrześcijan (*Epistola Brunonis*, s. 226). Pomijając aspekty polityczne, które do tej współpracy doprowadziły (por. Górski 1960, s. 61) uwagę przykuwają, ogólnie co prawda, ale dość wymowne zwyczaje Słowian połabskich polegające na składaniu przez nich ofiar z ludzi, a w tym konkretnym przypadku, ofiarowaniu głowy chrześcijanina *ad daemonum*.

Bardziej wymowny i bogaty w szczegóły jest *passus* z manifestu magdeburckiego arcybiskupa Adalgota z 1108 r. Autor, pełen goryczy, wspomina że *gdy obchodzą swoje święta, powiadają ich czarownicy w trakcie uczy "głów pragnie nasz Pripegala! Trzeba mu dostarczyć takich ofiar". Pripegala³ to, jak utrzymują Priaps i bezwstydy Belfegor. Potem ściągwszy chrześcijanom głowy przed ołtarzami swej profanacji, biorą w ręce puchary pełne krwi ludzkiej i wyjąc strasznym głosem wołają: "Świętmy dzień radości! Zwyciężony jest Chrystus! Zwyciężył niezwyknięzony Pripegala!"⁴ (Labuda 2002, s. 805).*

Niewątpliwie najwięcej szczegółów zawiera opis męczeńskiej śmierci biskupa Jana. Przywołane wydarzenie relacjonują dwa źródła: XI-wieczna kronika Adama z Bremy (III, 51) i *Chronica Sclavorum* autorstwa proboszcza z Bozowa Helmolda z wieku XII (I, 23). Akcja rozgrywa się w roku 1066⁵ w obodrzyckiej *sedes ydolatriae* Radogoszczy i związana jest z działalnością ewangelizacyjną jaką biskup podjął w połabskim Mechlinie (Meklemburgu). Tutaj też został ujęty. Wkrótce przetransportowano go do najważniejszego, centralnego ośrodka kultu Obodrzyców. Po drodze do sanktuarium obwożono go po okolicznych grodach i osadach, w których go wyszydzano i okładano kijami, za – jak twierdzą źródła – wiarę w Chrystusa. Ostatecznie, po pewnym czasie, biskup został zabity w Radogoszczy poprzez dekapitację. Odrąbano mu również ręce i nogi. Wedle relacji kronikarzy okaleczone ciało porzucono na ulicy, odciętą zaś głowę, na której wycięto znak krzyża, nabito na włócznię i poświęcono naczelnemu z tutejszych bogów – Radogostowi.⁶

Część badaczy porównuje opisane wyżej wydarzenia ze śmiercią innego męczennika – św. Wojciecha/Adalberta (997 r.) (np. Słupecki 1993, s. 82; Labuda 1999, s. 201–202), sugerując niekiedy, iż mord czeskiego biskupa został dokonany na pograniczu Pomorza i Prus, co wskazywać może na inicjatywę Słowian⁷. Nie wdając się w szczegóły genezy i przebiegu misji Wojciecha, skoncentrować się tu należy nie tyle na okolicznościach, co sposobie jego uśmiercenia. W zasadzie wszystkie znane źródła historyczne opisujące losy i tragiczny koniec misjonarza (zob. Strzelczyk 1997, s. 191) przekazują, że mnich najpierw został przebity włócznią, a dopiero potem ścięty. Wyjątkiem jest tutaj *Pasja z Tegernsee*, która relacjonuje, że Wojciech przed śmiercią został obrzucony kamieniami przez przyglądających się temu wydarzeniu ludzi. Według przekazu Jana Kanapariusza, zaraz po przebicciu włócznią biskup otrzymał liczne razy od zgromadzo-

³ Próby interpretacji o odczytanie tego imienia dokonuje A. Gieysztor (1982, s. 262).

⁴ *Phanatici autem illorum, quotiens commensationibus vacare libet, ferii indictis: "Capita, iniquiunt 'vult noster Pripégala! Huiusmodi fieri oportet sacrificia". Pripégala, ut aiunt Priaps est et Belphegor impudicus. Tunc decollatis anteprophanationis sue aras christianiscrateras tenent humano sanguine plenas et horrendis vocibus ululantes: "Agamus, iniquiunt leticie! Victus est Christus! Vicit Pripégala victoriossimus!"*

⁵ Jest to okres tzw. reakcji pogańskiej na Połabiu (ostatnio Lübke 2011)

⁶ Nie będę się tutaj zajmował etymologią i różnymi wariantami imienia tego bóstwa. W tym miejscu najistotniejsze jest to, iż postać tą wiąże się z kompetencjami natury uranicznej.

⁷ Podobne propozycje pojawiają się także w przypadku dekapitacji św. Brunona z Kwerfurtu (Kowalczyk-Heyman 2009). Niemniej jednak, według Szymona Grunaua, także Prusom nie były obce wierzenia związane z rytualną waloryzacją głowy. Kronikarz wspomina (Grunau I,2,2) o czasie ludzkiej zatkniętej na dębie poświęconym Patollemu w świętym gaju Romowe: *Das dritte bilde Patolli hilt inne die dritten seitte, und sein cleinott war ein todten kopf vonn ein menschin, pferde und ku, und diesen zeiten in iren festen in ein toppe unslitt brandten zur erungk*. Z kolei Kronika Mistrzów Pruskich M. Mariniusa (cap. III) wspomina, iż na cześć wspomnianego Patollego każdy z Prusów trzymał we własnym domu głowę zmarłego człowieka. Niemniej jednak tego rodzaju zwyczaje religijne praktykowane przez Bałtów zostały ostatnio poddane krytyce (Wadyl 2013). Tym bardziej uprawdopodobnia to tezę, iż św. Wojciech mógł znaleźć śmierć z rąk Pomorzan.

nych ludzi, a następnie, po ucięciu głowy, jego ciało zostało poćwiartowane i porzucone w pobliskim świętym gaju (*Vita Sancti...*) lub zatopione w przepływającej opodal rzece (*Pasja z Tegernsee*)⁸. Głowę natomiast, podobnie jak w przypadku św. Jana u Obodrytców, zatknięto w wyeksponowanym miejscu, z tą różnicą, że w przypadku Adalberta miało to być drzewo, pod którym biskup miał odprawiać modły (Saczyńska 2006, s. 255). Części badaczy neguje w tych wydarzeniach przejawy kultu przedchrześcijańskiego *explicite* i widzi tutaj formę kary, jaką poniósł męczennik z powodu niedostosowania się i złamania jakichś zakazów czy norm postępowania obowiązujących w miejscach pogańskiego sacrum (por. Sabaciński 2005, s. 90), uznane zapewne przez pogan za profanację ich sanktuarium (por. Wood 2008, s. 732–733). Źródła nie przekazują jednak żadnych dodatkowych informacji na temat pozostałej części zwłok Wojciecha. Według T. Michałowskiej (1995, s. 79 i n.) miały zostać rozczłonkowane co również odnajdywałoby analogie w opisie rytuału w Radogoszczy.

Helmold na kartach swojej kroniki przywołuje kolejny *passus* mogący mieć znaczenie w podjętych przez mnie rozważaniach. Chodzi o wydarzenie związane z losem księcia połabskiego Gotszalka (1066 r.). Postać ta, poza zjednoczeniem obodrzyckich plemion, zasłynęła sprzyjaniem i gorliwym szerzeniem wiary chrześcijańskiej (Turasiewicz 2004, s. 143–144; 149–152; Rosik 2013, s. 219). Symptomatyczne, iż ciało Gotszalka odnaleziono bez głowy (Wiszewski 2007, s. 67). Kronikarz co prawda milczy na temat dalszych losów głowy Gotszalka, jakkolwiek nieodległe wydarzenia związane z biskupem Janem pozwalają wysnuć hipotezę, że także i w tym przypadku, adwersarza starego porządku postanowiono złożyć w ofierze, zapewne patronującemu działaniom wojennym Radogostowi. Wymowne jest, że razem z Gotszalkiem śmierć poniósł mnich Eppon, który mógł zostać poświęcony pogańskiemu bogu (Strzelczyk 1997, s. 259; Turasiewicz 2004, s. 150).

Wiemy także, że podobny los chrześcijanom chcieli zgótować Rugianie. Biskup Otton z Bambergu, po walkach szczecinian z mieszkańcami Rugii podjął decyzję o wyprawie ewangelizacyjnej na wyspę. Wiadomość ta szybko dotarła do mieszkających tam Słowian, którzy, przez wysłanych posłów, zagrozili, iż w razie podjęcia tej próby apostoł zostanie pozbawiony głowy, a jego ciało rzucone dzikim zwierzętom na pożarcie. Taki sam los miał spotkać jego ewentualnych emisariuszy (Ebo III, 23).

Świątyni w Radogoszczy dotyczy jeszcze jedna niewielka wzmianka źródłowa. Adam z Bremy (III, 71) wspomina, że słyszał, iż swego czasu święty przybytek Obodrytców odwiedziło dwóch mnichów pochodzących z Czech. Podobnie jak biskup Jan, za publiczne wygłaszanie swoich poglądów (por. Witkowska 1995, s. 11) religijnych zostali pochwyteni i skazani przez wiec na tortury i ścięcie.⁹

Relacjonując pobyt i przebieg misji chrystianizacyjnej prowadzonej przez biskupa Ottona z Bambergu jeden z jego hagiografów opisuje wydarzenie jakie miało miejsce w Szczecinie. Wygłaszane przez apostoła kazanie zostało przerwane przez pogańskiego kapłana, który czyniąc wielki hałas zwrócił się do zgromadzonej gawiedzi i wzywał *ażeby zgodnym głosem podziękowali bogom, którzy swoich i ojczyzny wrogów oddali im w ręce. Inni mianowicie, mówi dalej, powinni zginąć wśród różnorakich mąk, biskupa zaś*

⁸ Znacznie późniejsze źródło *Pomerania...* Tomasa Kantzowa (I, 63) podaje, że ciało Wojciecha zostało pochowane w ziemi.

⁹ (...) *fama est eo tempore duos monachos a Boemiae saltibus in civitatem Rethre venisse. Ubi dum vertum Dei publice annunciarent paganorum, sicut ipsi desidera verunt, diversis primo suppliciis examinati ad ultimum pro Christo decollati sunt.*

(...) należy pociąć na kawałki¹⁰ (MzP III, 8). Ostatecznie kapłan postanowił wziąć sprawy w swoje ręce i zlecił zamach na mnicha. (...) *chełpiąc się zaczął wystawiać łaskawość bogów i mówił, że otrzymał od nich zapewnienie, że w tym dniu o takiej to godzinie (...) przybędzie posłaniec, który przyniesie odciętą głowę starego biskupa albo pewną wiadomość, że wraz ze swoimi utonął on w morzu* (MzP III, 12). Pojawiają się tutaj dwa aspekty związane z potraktowaniem cielesnej powłoki Ottona, mianowicie rozczłonkowanie oraz dekapitacja. Wróć do tego później. Sądzę że w kontekście rozpatrywanej problematyki warto rozpatrzyć jeszcze jeden incydent zanotowany przez źródła wczesnośrednio-wieczne. Mowa o wyprawie Pomorzan na ziemię domeny piastowskiej. Nie wdając się w analizę szczegółów podjęcia działań natury wojennej (zob. Gall II, 43) uwagę zwraca pewien szczegół związany z wydobywaniem z grobu i sprofanowaniem szczątków rodziców Bolesława Krzywoustego. Otóż po wyciągnięciu zwłok, obcięto im głowy, wybito zęby a resztę szczątków rozrzucano po okolicy¹¹ (Ebo III, 13). Oczywiście możemy założyć, że takie działania Pomorzan były usankcjonowane szaleństwem i chęcią niszczenia, gdzie pogwałcenie rodziny wroga było szczególnie pożądane (Kowalski 2010, s. 10). Ale prawdopodobne wydaje się także inne wyjaśnienie, gdzie dekapitacja, a być może również czynność rozrzucenia kości¹² mogła wynikać z nakazów religijnych – szczególnie w kontekście braku informacji na temat dalszych losów czaszki złożonej w grobie księcia Władysława Hermana.¹³

Być może intensyfikację zwyczaju składania przez pogańskich Słowian głów w ofierze bogom, w szczególności zaś głów chrześcijan (Niemców), należy łączyć z reakcją na militarne działania niemieckie jakie miały miejsce w latach 929 i 955. Relacje z obu tych wydarzeń w swym dziele *Res gestae Saxonicae* przekazuje mnich korbejski Widukind.

Pod rokiem 929 dziejopisarz przedstawia wydarzenia, jakie rozegrały się jesienią pod Łączynem¹⁴. Pozostawiając na marginesie opis zmagania wojennych (por. Turasiewicz 2004, s. 82), uwagę przykuwa fakt, że następnego dnia po bitwie wszyscy jeńcy słowiańscy zostali ścięci. Analogiczna sytuacja zaistniała w niespełna 30 lat później i związana była z wyprawą Ottona I na Połabszczyznę. W trakcie walk głowę stracił książę obodrzycki Stoigniew. Zaraz po pokonaniu głównych sił słowiańskich cesarz nakazał wbić ją na pal i wystawić na widok publiczny jako zapowiedź losu pojmanyh jeńców, których wkrótce ścięto (Turasiewicz 2004, s. 93–94). Można zakładać, że w obu przytoczonych przypadkach dekapitacja jeńców pojmanyh w trakcie walk, miała znaczenie symboliczne i wią-

¹⁰ *Cumque de his omnibus interpres antistitis copiosius disputaret, profanus ille ydolorum pontifex supervenit, et ingenti strepitu concitato vocem illi praedicationis eripuit. Conversus denique ad astantes, monet, ut voce consona diis gratias agerent qui suos ac publicos hostes eorum manibus tradidissent. Nam reliquos quidem per varia interire tormenta, episcopum vero, qui totius mali caput extiterit, in frustra concidi debere testatur*

¹¹ *Dicens gentem islam beluiane ferocitatis immanitate teram populumque suum devastasse, adeo ut etiam parentes suos e sepulchris protraheret, et collis capitibus dentes excuteret [...].* Wątek ten rozwija szerzej Augustyn ze Stargardu, dodając że ciała spalono a prochy rozrzucano bez szacunku (Augustyn..., s. 50). Informacje te uznać należy jednak za inwencje autora (Augustyn..., s. 51, przyp. 202) mające zapewne zbudować dramatyczną scenerię i odpowiednio nakierować emocje czytelników.

¹² Niestety kronikarz nie opisuje czy dokonano tego bezpośrednio w strefie spoczynku pary książęcej czy też w innym miejscu co w zasadzie uniemożliwia próbę szerszej analizy i pozostawia sprawę w kwestii hipotezy.

¹³ Kronikarz podaje, że czaszkę matki Bolesława Krzywoustego rozbito milcząc w kwestii dalszych losów głowy jej męża.

¹⁴ Warto przypomnieć, że w tym samym grodzie śmierć, być może przez dekapitację, poniósł ponad sto lat później książę obodrzycki Gotszalk.

zała się z charakterem informująco-ostrzegawczym (karą), czym grozi sprzeciwianie się cesarzowi niemieckiemu. Trudno określić czy, jak chce L. P. Słupecki (2006), wydarzenia te stanowiły *terminus post quem* "kultu" głowy u Słowian. Można jednak przypuszczać, że wydarzenia te były przyczyną odwetu pogan, w rezultacie wzrostu wzajemnych okrucieństw, przede wszystkim w relacji z Niemcami, a przez to przekonania, że bogowie najbardziej cenią krew chrześcijan (por. wyżej list Adalgota; Helmold I,52, s. 246).

Reasumując informacje zawarte w źródłach pianych można stwierdzić, iż ta część ciała ofiary jaką była głowa cieszyła się szczególną estymą pogańskich bogów. Część przekazów wprost określa ją jako atrybut wotywny poświęcany "demonom" w trakcie celebracji rytualnych. Akt składania człowieka w ofierze dokonany poprzez dekapitację miał formę dramatycznej inscenizacji, w wyniku której głowę poświęconej osoby umieszczano w widocznym miejscu w obrębie sanktuarium. Ofiarę torturowano poprzez obijanie kijami, obrzucanie kamieniami ewentualnie okaleczano za pomocą broni. Okaleczone zwłoki ćwiartowano a następnie pozbywano się ich porzucając na pastwę zwierząt, być może topiono lub zawieszano na drzewie, na co mogą wskazywać źródła z innych regionów europejskiego *barbaricum* (Gardeła, Kajkowski, red. 2013). Co ciekawe, większość z tych czynności znajduje analogie w wynikach badań archeologicznych.

Rolę głowy, lub/i czaszki jako ofiary poświęconej bóstwom w przedchrześcijańskiej religii Słowian zachodnich poświadczają mogą rezultaty prac wykopaliskowych przeprowadzonych w obrębie domniemanych miejsc kultu. Niewątpliwie w omawianym kontekście jednym z częściej przytaczanych w literaturze przedmiotu, miejsc tego typu jest odkryte przez W. Szafrąńskiego uroczysko na Wzgórzu Tumskim w Płocku¹⁵. Przy domniemanym ołtarzu, na który miało się składać skupisko kamieni o nerkowatym kształcie, w obstawie trzech naczyń ceramicznych, odkryto czaszkę dwunastoletniej dziewczynki oraz leżący opodal kamienny tłuk w kształcie młota (Szafrąński 1979, s. 392). Według odkrywcy są to najprawdopodobniej ślady krwawej ofiary jaką złożono tu nieznanemu z imienia bogu, którego wizerunek mógł górować nad ołtarzem. Natrafiono tu bowiem na ślad po sporych rozmiarów osmiokątnym słupie drewnianym, który według badacza mógł być przedstawieniem bóstwa. Kontekst znaleziska sugeruje, że właściwym przedmiotem ofiary była głowa ludzka (por. Łowmiański 1986, s. 185)¹⁶. Być może, ze względu na narzędzie mordu jakim był kamienny "młot", złożony przy głowie ofiary, do stanowisk o takim charakterze można by zaliczyć pochówek ludzki odnaleziony niedaleko Łaskarzewa, w okolicach rzeczki Promnik (Gierlach 1984, s. 93–94). Wydaje się jednak, że ze względu na nienaturalną pozycję szkieletu i złożonej wraz z nim nie odjętej głowy, należałoby wykluczyć ten przypadek z dyskusji nad *expressis verbis* "kultem" głowy, choć niewątpliwie jest on niezwykle ciekawy w przypadku rozważań nad krwawymi ofiarami ludzkimi u Słowian w ogóle.

¹⁵ Pomijam tutaj przebieg dyskusji czy rzeczywiście było to miejsce kultu przedchrześcijańskiego i jakiego rodzaju. Wydaje się, że bez względu na jej wynik, kontekst i rodzaj znaleziska można łączyć z jakimiś zabiegami o charakterze obrzędowym – nawet jeśli odbyły się one jednorazowo (por. Gołębnik 2002, s. 10–12; Buko 2005, s. 118).

¹⁶ Podobny przykład znany miał być z Płońska. Niestety badania na tym stanowisku jawią się w sposób problematyczny, jako że niemożliwe okazało się dotarcie do dokumentacji i ich weryfikacji. L. P. Słupecki określa je wprost jako "naukowy błąd" (2006, s. 336–337). Z opublikowanych informacji wynika, że w trakcie badań archeologicznych, stwierdzono tutaj relikty trzech palenisk, pomiędzy którymi rozlokowane były ślady postłupowe. W niedalekiej odległości od tego założenia odnaleziono czaszkę dwuletniego dziecka oraz dwa żelazne topory (Gierlach 1984, s. 91).

Z kolei z jakąś rolą głowy w kulcie pogańskim można chyba łączyć znalezisko, którego dokonano w 1964 roku w Wolinie. Na szczycie Srebrnego Wzgórza odkryto kilka jam i palenisk. W jednym z tych ostatnich, między kamieniami, w towarzystwie ułamków naczyń ceramicznych i szczątków osteologicznych, zalegał duży fragment czaszki ludzkiej. Około 1,5 m od tego paleniska natrafiono na jamę, wewnątrz której znajdowało się drugie naczynie, z dwoma ludzkimi czaszkami. W ich pobliżu złożono zachowane w całości naczynie, w trakcie badań natrafiono też na fragmenty ceramiki i zwierzęce kości. Czaszki należały do dorosłego mężczyzny, kobiety i dziecka (Rożnowski, Gładkowska-Rzeczycka 1979, s. 85–87). Dwie ostatnie były silnie zdeformowane przy pomocy opasek mających uciskać głowę i w rezultacie nadawać jej określony kształt (Rożnowski, Gładkowska-Rzeczycka 1979, s. 91), co wskazuje ich niesłowiańskie pochodzenie (por. Hakenbeck 2011, s. 117). Badania wykopaliskowe poświadczają, że w okresie wczesnego średniowiecza szczyt wzgórza nie był zamieszkały, a osadnictwo koncentrowało się przy jego podnóżu przylegającym do rzeki Dziwny. Kontekst morfologiczny i archeologiczny znaleziska każą domyślać się w zdeponowanych tu czaszkach pozostałości po jakichś specyficznych czynnościach religijno-obrzędowych powiązanych najpewniej ze składaniem ofiar (szerzej na ten temat: Kajkowski 2013, s. 169–170).

Czaszkę ludzką zarejestrowano także w tzw. warstwie z kośćmi w Kałdusie. Wraz z innymi odkrytymi tu fragmentami szkieletów ludzkich, ze względu na kontekst stratygraficzny wydatowano ją na X w. i powiązano z praktykami obrzędowymi związanymi ze składaniem krwawych ofiar (Chudziak 2006, s. 79–80). Niemniej jednak, w wyniku analizy radiowęglowej jakiej poddano czaszkę okazało się, że jej wiek należy zweryfikować i cofnąć o kilka stuleci (Chudziak 2006, s. 80, przyp. 13). Powoduje to wątpliwości związane z łączeniem opisywanych szczątków z działaniami obrzędowymi jakie miały tu miejsce w okresie wczesnego średniowiecza. Być może opisywaną czaszkę można by próbować łączyć z praktykami rejestrowanymi na cmentarzyskach, gdzie mamy dowody na wydobywanie z grobów tych części ciała ludzkiego (w najbliższym sąsiedztwie omawianych struktur w Kałdusie funkcjonowała nekropola). Także fakt wykorzystywania obiektów pradziejowych przez społeczności wczesnośredniowieczne nie jest niczym zaskakującym (Brzostowicz 2004), jednak bardziej szczegółowe określenie przyczyn złożenia w “warstwie z kośćmi” czaszki “łużyckiej” musi pozostać w sferze hipotez.

Kolejnym miejscem o charakterze kultowym, gdzie odnaleziono najprawdopodobniej pozostałości ofiary z ludzkiej głowy jest Kopic Krakusa, który część badaczy łączy pierwotnie z kultem solarnym na cześć wiosny lub praktykami powiązanimi z obrzędami natury eschatologicznej (Jamka 1965, s. 227). Na podstawie badań wykopaliskowych, w szczytowej partii kopca lokalizuje się potężny dąb wiązany z okresem wczesnego średniowiecza. Najczęściej próbuje się go interpretować w kategoriach ziemskiej manifestacji *axis mundi* mającej wyznaczać centralny obszar celebracji kultowych (por. Kajkowski 2005, s. 133–134). Można zakładać, że jakiś związek z obrzędami przedchrześcijańskimi miały stwierdzone w pobliżu niegdyś rosnącego tu drzewa palenisko o średnicy przekraczającej 1 m, szkielet dziecka i fragmenty czaszki dorosłego mężczyzny (Jamka 1965, s. 200; Kotlarczyk 1979, s. 58).

Kolejnym znaleziskiem, które warto przywołać w kontekście poruszanych tu zagadnień jest obiekt zarejestrowany w trakcie badań archeologicznych w Klein Steinerdorf na Połabiu. W jego wnętrzu znajdował się depozyt w postaci złożonej do naczynia ceramicznego czaszki ludzkiej, które przed zakopaniem ustawiono na kamieniu (Łęga 1930, s. 375).

Kości czaszek należące do kilkunastu osobników zarejestrowano w trakcie badań archeologicznych przeprowadzonych w Arkonie. Znalaziono je w kontekście palenisk w towarzystwie węgla drzewnych, licznych kości zwierzęcych i fragmentów ceramiki (Herrmann 1971, s. 198). Szczątki te nosiły ślady uderzeń ostrym narzędziem co dowodzić może działań związanych ze składaniem ofiar z ludzi (Tianmuscheit 2006, s. 235).

W pobliżu miejsca kultu w Parchim (Paddenberg 2006) w trakcie badań wykopaliskowych, przy wielkim kamieniu, odnaleziono dwie ludzkie żuchwy oraz fragmenty mózgowcaszki (Bleile 2008, s. 177, 180).

Na szczątki zwierzęce i ludzkie natrafiono także na tzw. plaży kultowej w Ralswiek. J. Herrmann (1998, s. 20 i n.) zwraca uwagę na zabiegi „chirurgiczne” jakim poddawano czaszki (głowy?) ludzkie.¹⁷

Pewnym poświadczeniem przekazów kronikarskich relacjonujących fakt eksponowania obciętych głów ludzkich na włóczniach czy palach może być znalezisko dokonane w 1939 r. w Chrościnie na Śląsku, przy przeprawie promowej na Odrze. W trakcie prac budowlanych natrafiono tu na pochówek czaszki, która w części potylicznej posiadała sztucznie wybitą trójkątny otwór, będący najprawdopodobniej śladem po nadzianiu głowy na włócznię¹⁸ (Limisiewicz 2002, s. 358). Uwagę zwraca również kontekst znaleziska – oprócz zdobionego naczynia pochówkowi towarzyszyła schematycznie potraktowana figurka konia, której znaczenie można odnosić do rytualno-symbolicznego postrzegania rzeczywistości (Kajkowski, w druku).

Analizując przytoczone do tej pory materiały źródłowe można pokusić się o próbę rekonstrukcji scenariusza obrzędowego związanego z rytualną dekapitacją i waloryzacją głowy ofiary. Zarówno przekazy narracyjne, jak i wyniki badań archeologicznych wskazują, że ofiary składano najczęściej w obrębie przestrzeni sakralnej lub jej najbliższym sąsiedztwie. Po dokonaniu dekapitacji głowę ofiarowywano (na ołtarzu, włóczni, lub innym wyeksponowanym miejscu) naczelnemu z bogów określonego sanktuarium. Nie wiemy co działo się z resztą doczesnych szczątków złożonych w ofierze osób. Ciało biskupa Jana, wedle słów kronikarza, miało zostać porzucone na ulicy. Wydaje się to mało prawdopodobne ze względów chociażby czysto praktycznych. Rugianie zagrozili św. Ottonowi z Bambergu, że zostanie pozbawiony głowy, a jego zwłoki rzucone dzikim zwierzętom. Dwóch mnichów ściętych w Radogoszczy przedtem zostało poddanych torturom. Być może potraktowano ich analogicznie do działań przedsięwziętych w przypadku św. Jana, jednak źródło tego nie precyzuje. W innych przypadkach brak jakichkolwiek dalszych wzmianek. Biorąc pod uwagę analogie z innych rejonów wczesnośredniowiecznej Europy sądzę, iż ciała mogły być albo chowane w ziemi albo topione w zbiornikach wodnych. Nie można wykluczyć, że odbywało się to w trakcie jednej ceremonii, sakralnego *theatrum* o odpowiedniej dramaturgii. W zachowanych przekazach

¹⁷ Być może chodzić tutaj mogło m.in. o zabiegi trepanacyjne – otwarcie czaszki poprzez usunięcie z niej kości w celach leczniczych lub/i kultowo – magicznych (Stanaszek 2008, s. 239). Według niektórych badaczy szczególną estymą związaną ze sferą nadprzyrodzoną (Paluch 1970, s. 2) mogły cieszyć się kości zmarłych. Badania etnograficzne donoszą, że jeszcze w XIX stuleciu wśród Polaków istniało przekonanie, że kości nieboszczyka mają szczególną moc i wykorzystywano je do różnego rodzaju działań natury magicznej (Beigeleisen 1930, s. 67, 71). Wiemy też, że m.in. na obszarze wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny wschodniej wykonywano amulety z kości uzyskanych w wyniku trepanacji (Bereczki, Marcsik 2005, s. 65). Warto też dodać, że w chrześcijańskim średniowieczu dokonywano trepanacji w celu egzorcyzmowania złych duchów, o czym wspominają traktaty chirurgiczne (Jagla 2011, s. 168–169).

¹⁸ Być może w kontekście symbolicznego znaczenia głowy ludzkiej warto rozpatrywać słynną głowę z Jankowa?

dotyczących miejsc kultu wspomina się o znaczeniu sakralnym obiektów związanych nie tylko ze sferą niebiańską ale również chtoniczną – na wielomian kultowy składały się nie tylko świątynie czy szczyty wzgórz ale także zbiorniki i ciek wodne (Kajkowski 2004), dokonywano także obrzędów związanych z kopaniem w ziemi (Radogoszcz). Wszystko to wskazuje, że obrzędy religijne były skierowane zarówno do sił uranicznych jak i podziemnych. Podstawą funkcjonowania świata była równowaga między siłami Kosmosu i Chaosu, którą należało zachować poprzez działania rytualne. Możliwe więc, że głowę składano naczelnemu bóstwu niebiańskiemu, pozostałe zaś szczątki zakopywano lub topiono, co mogło wiązać się z poświęceniem ich istotom natury chtonicznej.

Na inne jeszcze formy waloryzacji głowy w wierzeniach pogańskich Słowian zachodnich wskazują wyniki badań wykopaliskowych wczesnośredniowiecznych cmentarzy. Analizując poszczególne groby na nekropolach¹⁹ badanego obszaru pod uwagę wzięte zostały pochówki czaszek²⁰ (w tym wtórne) lub/i szkieletów. Wyłącznie natomiast groby w obrębie których znaleziono więcej niż jedną czaszkę. Wynika to z faktu, iż na podstawie dostępnych publikacji, nie ma możliwości określenia czy zostały one złożone do jamy grobowej intencjonalnie czy też dostały się tutaj w wyniku przemieszania kości związanego na przykład z wkopem pod inny, młodszy pochówek. Podobnie trudno brać pod rozwagę pochówki, w których zarejestrowano czaszki zniszczone. Mimo, iż samemu aktowi miażdżenia czaszek (głów?) przypisuje się niekiedy wymiar obrzędowy (por. Back Danielsson 2007, s. 174; Pollex 2010, s. 490), w kontekście samego grobu trudno stwierdzić czy mamy do czynienia z efektem celowego działania czy badamy relikwiny zwykłych procesów podepozycyjnych. Trudności pojawiają się także w przypadku szkieletów gdzie stwierdzono brak czaszki. Określenie przyczyny tego stanu rzeczy spotyka problemy natury „technicznej”, wynikające ze złego stanu zachowania szczątków kostnych a przez to na brak możliwości obserwacji śladów, które mogłyby wskazywać intencjonalną dekapitację (np. cięcie na kręgach szyjnych). Powoduje to, iż dowody ucinania głów rejestrowane na szkieletach są relatywnie rzadkie (por. Wiltschke-Schrotta, Stadler, 2005, s. 58). W związku z powyższym, do niniejszych rozważań wybrane zostały szczątki ludzkie, w przypadku których pojawiają się przynajmniej wskazówki pozwalające widzieć w nich pochówki związane ze świadomymi, dokonywanymi z pobudek religijno-magicznych, czynnościami dotyczącymi głowy/czaszki.

W wyniku dokonanego przeglądu pochówków spełniających powyższe kryteria można stwierdzić, że głowa i/lub czaszka ludzka odgrywała istotną rolę w obrzędowości i symbolice Słowian zachodnich. Analiza sytuacji zarejestrowanych na cmentarzyskach wskazuje na jakąś jej rolę w obrzędowości pogrzebowej lub innych działaniach sankcjonowanych religijnie jakie odbywały się w obrębie strefy sepulkralnej. Rekonstrukcja przebiegu, czy charakteru obrzędów jakich dokonywano na cmentarzach, jest utrudniona i skazana na wnioski natury hipotetycznej, bowiem badamy jedynie końcowy etap tych czynności jakim jest jama grobowa wraz z pochówkiem i jego najbliższym otoczeniem. Nie ulega wątpliwości, że na określony rytuał składać się muszą nie tylko konkretne gesty, formuły czy sposób zachowania uczestników, ale także określone symbole i rekwizyty (Fałkowski 2006, s. 6). Działanie obrzędowe jest zachowaniem implikowanym obecnością rzeczy o statusie sakralnym (Buchowski 1993, s. 84). Zrozumienie mecha-

¹⁹ Ujęcie katalogowe omawianych grobów znacznie przekraczałoby objętość artykułu.

²⁰ Według A.P. Kowalskiego (2013, s. 50) późniejszy kult relikwii w postaci głów męczenników i świętych wynikał z pogańskiego kultu zmarłych

nizmów jakie konstituowały rytuał pogrzebowy wydaje się być istotnym elementem w poznaniu wierzeń pogańskich w ogóle (por. Härke 1992, s. 25). Nie znamy i zapewne nigdy nie dowiemy się jakie emocje towarzyszyły społecznościom pogańskim w tak specyficznych czynnościach obrzędowych jakimi było pozbawianie zmarłych głów czy wydobywanie czaszek z grobów przodków. Można zakładać, że działaniom tego rodzaju towarzyszył dramatyczny scenariusz i równie wymowna oprawa wizualna. Pojawia się oczywiste pytanie: jaki był cel działań dekapitacyjnych lub będących ich następstwem. Najpowszechniejszym wyjaśnieniem zwyczaju ucinania głów jako funkcjonuje w literaturze przedmiotu jest tłumaczenie go działalnością apotropaiczną związaną z tzw. grobami antywampirycznymi – pochówkami osób podejrzewanych o kontakty ze sferą nadprzyrodzoną w trakcie życia, przez co mogących stanowić zagrożenie po jego zakończeniu. Dekapitacja mogła być jednym ze sposobów zatrzymania zmarłego w grobie. Ucinanie głów mogło też stanowić formę składania ofiary (Kajkowski 2012). Niestety nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć, gdzie dokonywano dekapitacji. Czy poza rejonem strefy nekropolicznej, czy w obrębie cmentarza w jakiejś wydzielonej przestrzeni o charakterze niefuneralnym, czy w końcu w najbliższym otoczeniu grobu. Być może pod uwagę brać należy występowanie wszystkich trzech możliwości, których wybór charakteryzowały określone okoliczności i potrzeby. Głowa/czaszka wydobywana z grobu, jako miejsce przebywania kwintesencji osoby zmarłej, na zasadzie *pars pro toto*, mogła uczestniczyć w jakichś ważnych dla lokalnej wspólnoty momentach i/lub obrzędach. Przekazy dotyczące społeczności typu tradycyjnego dowodzą, że czaszki wydobyte z pochówków, szczególnie osób o wysokiej pozycji społecznej, bądź związanych ze sferą działań religijnych, mogły być w różnych celach (symbolicznych) przenoszone na obszary będące poza obrębem jamy grobowej czy cmentarza w ogóle (Parkin 1992, s. 22). Ciekawie jawi się w tym kontekście zwyczaj umieszczania zamiast głowy jej ekwiwalentu w postaci kamienia – przedmiotu o silnych konotacjach ze sferą religijno-symboliczną. Być może głowę/czaszkę zmarłego wykorzystywano w obrzędowości natury wróżebnej, o czym szeroko rozpisują się sagi skandynawskie. Zapewne chodziłoby tutaj o szczątki osób ciszących się za życia szczególną estymą współrodowców ze względu na posiadaną wiedzę i/lub umiejętności. Pochówki samych czaszek mogły być grobami *pars pro toto* towarzyszy podróży/walki, którzy zmarli lub polegli z dala od rodzinnych stron (por. Brückner 1984, s. 85). Szczątki pozbawione głów mogły być wreszcie wynikiem egzekwowania kar warunkowanych systemem prawnym lokalnych społeczności. Dekapitacja to jedna z najszerzej i najczęściej stosowanych kar wśród różnych kultur²¹ (Ström 1942, s. 162, 169; Maisel 1982, s. 184; Gołdyn 2006, s. 127). Warto też wspomnieć, iż nadzwyczajnych właściwości upatrywano w czaszkach zmarłych jeszcze w czasach późniejszych. Znamy przekazy poświadczające używanie ich w obrzędowości magicznej w XIV, XVII a nawet XX w. (Krauss 1890, s. 661-662; Potkowski 1973, s. 37; Daković 1999, s. 141; Koprowska-Głowacka 2010, s. 41-42).

Z symboliczno-magicznym postrzeganiem głowy/czaszki wiązać można także wykonywanie pucharów z tych części ciała. Jak można podejrzewać, przyczyną takiego postępowania była wiara, iż głowa jest siedliskiem duszy i to w niej koncentrują się wszelkie

²¹ Warto jednak zaznaczyć, iż niekiedy była uważana za śmierć honorową (Lucas, McGoven 2007, s. 24; por. Gimbutas 1963, s. 188). Według niektórych badaczy sądownictwo i rytualizm w ludów pogańskich stanowiły „swoistą jedność” (Powierski 2004, s. 139, przyp. 76, a kata utożsamiana z postacią ofiarnika (Gross 1990, s. 43).

najistotniejsze cechy nieboszczyka, takie jak odwaga, nieustępliwość w walce, wiedza, mądrość etc. Wypicie określonego napoju z czaszki miało zapewnić przejście tych właściwości i wzbogacenie osoby, która z tak osobliwego naczynia korzystała. Zwyczaj ten doskonale poświadczony dla ludów celtyckich (Rosen-Przeworska 1964, s. 232–233; Mac Cana 2005, s. 3807), znajduje również odbicie w obrzędowości ludów wczesnośredniowiecznego *barbaricum*. Z przekazu Pawła Diakona (I, 27) wiemy że Alboin, król Longobardów, po zwycięskiej bitwie z Gepidami z odciętej głowy władcy pokonanych uczynił sobie puchar. Z kolei w Chorografii Teofanesa Wyznawcy (zm. 817), przy opisie porażki cesarza Nicefora z Bułgarami walczącymi pod dowództwem Krumnosa, kronikarz podaje, iż cesarz poległ a *odciętą głowę Nicefora Krumnos kazał trzymać przez szereg dni zawieszoną na drzewie, aby mogli ją widzieć wszyscy przybywający do niego [...] Następnie polecił ją zdjąć, obnażyć kość i oprawić w srebro i dawał z niej pić władcom Sklawinów, chełpiąc się ze zwycięstwa [...]* (Teofanes, s. 160). Z kolei po zakończeniu zwycięskich dla Pieczyngów walk z Rusią, ci pierwsi pozbawili księcia Światosława głowy i *okuwszy czaszkę jego* (PVL, s. 52) pili z niej jak z pucharu. Wydaje się, że także i Słowianom Zachodnim analogiczne zwyczaje nie były zupełnie obce. Sugeruje to informacja o pogonach, którzy wydobywszy z klasztoru benedyktynów w Ansbach, czaszkę św. Huberta, pili z niej jakiś napój (Kowalski 1998, s. 133). Informacje o użytkowaniu tego rodzaju specyficznych naczyń potwierdzają wyniki prac archeologicznych. Naczynie libacyjne wykonane z kaloty czaszki ludzkiej odkryto w Viperov na Połabiu (Pollex 2010, s. 490), analogiczne puchary znane są ponadto z terenów Czech, Węgier, Bułgarii, czy Szwecji (Paluch 1970, s. 21; Kerrigan 2009, s. 152).²²

Według niektórych badaczy w obrzędowości pogrzebowej można doszukiwać się działalności usankcjonowanej symboliką mitologiczną. *Swoiste „uprawomocnienie” śmierci kodyfikowane jest m.in. rytualno-obrzędowym refleksem eschatologicznej strony mitu. Dokonuje się tego poprzez powtórzenie określonych precedensów mitycznych a raczej ich konstytutywnego uobecniania w obrzędzie pogrzebowym. Warto więc rozpatrywać dawny obrzęd pogrzebowy jako formę „mitu w akcji”* (Kowalski 1988, s. 115). Zakładając funkcjonowanie rozbudowanej sfery mitycznej dla obszaru wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny północno-zachodniej, w świetle znanych źródeł, skazani jesteśmy jedynie na mniej lub bardziej rozbudowane próby ich odczytania i rekonstrukcji. Zapewne jakichś śladów tego rodzaju wierzeń można doszukiwać się w policefaliźmie wyobrażeń bóstw Słowian nadbałtyckich. Niestety temat ten nadal pozostaje opracowany w sposób niewystarczający. Jedyną próbę prześledzenia omawianej problematyki podjął ponad 15 lat temu S. Rosik (1995) skupiając się jednak na kwestiach nie związanych z mitologią. Temat ten nadal czeka na opracowanie. Być może jako materiał źródłowy do poruszanych tu zagadnień mógłby być wykorzystany ryt umieszczony na fragmencie naczynia wydobytego w trakcie badań archeologicznych w Dębczynie. Przedstawia on jeźdźca z zaznaczonym tułowiem, rękoma i nogami. Brak jest natomiast głowy. Analogię do tego wyobrażenia znajdujemy na naczyniu z mazowieckiego Wyszogrodu, gdzie przedstawiono wyobrażenie jeźdźca na jakimś zwierzęciu (najczęściej interpretowanym jako koń) nad którym zaznaczono błyskawicę (tzw. ryt perunowy). Także ta postać pozbawiona została głowy. Oczywiście można te wizerunki rozpatrywać w kategoriach niestaran-

²² W okresie późniejszego średniowiecza napoje pito z czaszek świętych wierząc w ich leczniczą działalność (Biegeleisen 1929, s. 108)

ności wykonania, równie uprawnione wydaje się jednak intencjonalne działanie twórcy, którego celem była wizualizacja jakichś znanych mu wydarzeń może natury mitologicznej. W literaturze przedmiotu oba wspomniane rytury wiąże się z wyobrażeniami bóstw lub postaci nadprzyrodzonych (np. Dulnicz 2008, s. 312).

Niewątpliwie obrzędy składania darów z ludzi były krwawe i brutalne. W analizowanych przypadkach przed dekapitacją ofiary były bite (ślady na kościach w obrębie cmentarzyska, przekazy kronikarskie dotyczące losu św. Jana), rozczłonkowane (pochówki cząstkowe, biskup Jan, groźba kapłana pogańskiego pod adresem Ottona z Bambergu). Z dzisiejszego punktu widzenia działania te jawią się jako bestialskie i okrutne. Jednak dla ludzi dawnych epok przemoc w trakcie ceremonii składania krwawych ofiar był nieodłącznym elementem teatru obrzędowego jaki dokonywał się w miejscach mediacyjnych, miejscach o cechach hierofanicznych. Relatywnie niewielkie ilości relikwów takich ofiar rejestrowanych w trakcie badań archeologicznych mogą dowodzić, iż składano je wyjątkowo, w sytuacjach skrajnych. Zapewne w przypadkach niekorzystnego obrotu spraw dla określonych społeczności okoliczności wymagały takich właśnie działań. Zapewne w niektórych przypadkach istotne znaczenie, wynikające z tradycji mitologicznej i konstytuowane scenariuszem obrzędowym, miał tutaj akt odejmowania ofierze głowy.

Źródła

Adam z Bremy

1917 *Magistri Adam Bremensis Gesta Hamburgensis ecclesiae pontificum*, [w:] *Monumentis Germaniae Historicis, Scriptorum, Rerum Germanicum*, oprac. B. Schmeidler, Hannover – Leipzig.

Augustyn ze Stargardu

2008 *Protokół*, [w:] *Augustyn ze Stargardu zwany niegdyś Angelusem: Protokół, Kamieńska Kronika, Rodowód Księżąt Pomorskich, tzw. Stargardzka Genealogia*, oprac. E. Rymar, Stargard, s. 36–95.

Ebo

1872 *Ebonis vita Ottonis episcopi babenbergensis*, [w:] *Monumenta Poloniae Historica. Pomniki dziejowe Polski*, t. II, oprac. A. Bielowski, Lwów, s. 32–70.

Epistola Brunonis

1864 *Epistola Brunonis ad Henricum regem*, [w:] *Monumenta Poloniae Historica. Pomniki dziejowe Polski*, t. I, oprac. A. Bielowski, Lwów, s. 224–228.

Gall

1989 Gall Anonim, *Kronika polska*, oprac. M. Plezia, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź.

Grunau

1876 *Preussische Chronik*, [w:] *Die preussischen Geschichtschreiber des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Herausgegeben von dem Verein für die Geschichte der Provinz Preussen. T. I: Simons Grunau's preussische Chronik, t. I*, oprac. M. Perlach, Leipzig.

Gylfaginning

1848 *Gylfaginning*, [w:] *The Prose Edda*, oprac. T. Primus, Hafniae, s. 30–206.

- Helmold
1974 *Helmolda kronika Słowian*, oprac. J. Strzelczyk, Warszawa.
- Kantzow Thomas
2005 *Pomerania. Kronika pomorska z XVI wieku*, t. I, red. T. Białecki, Szczecin.
- Murinius Marcin
1582 *Kronika Mistrzów Pruskich*, Toruń.
- MzP
1872 *Monachi Prieflingensis vita Ottonis babenbergensis*, [w:] *Monumenta Poloniae Historica. Pomniki dziejowe Polski*, t. 2, oprac. A. Bielowski, Lwów, s. 128–144.
- Paweł Diakon
1995 *Historia rzymska. Historia Longobardów*, oprac. I. Lewandowski, Warszawa.
- PVL
1957 *Powieść minionych lat*, [w:] *Kroniki staroruskie*, oprac. F. Sielicki, Warszawa, s. 15–199.
- Teofanes
1952 *Teophanis Chronographia*, [w:] *Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian. Część I (do VIII wieku)*, oprac. M. Plezia, Poznań – Kraków 1952.
- Thietmar
2002 *Kronika*, oprac. M. Z. Jedlicki, Kraków.

Opracowania

- Augustynowicz G.
1987 *Transformacje mitu kosmogonicznego (próba budowy modelu)*, *Lud*, t. 71, s. 111–126.
- Back Danielsson I.-M.
2007 *Masking Moments. The Transition of Bodies and Beings in Late Iron Age Scandinavia*, Stockholm.
- Bereczki Z., Marcsik A.
2005 *Trephined skulls from ancient populations in Hungary*, „*Acta Medica Lituaniaca*”, t. 12, nr 1, s. 65–69.
- Bleile R.
2008 *Quetzin - Eine spätslawische Burg auf der Kohlisnel in Plauer See. Befunde und Funde zur Problematik slawischer Inselnutzungen in Mecklenburg – Vorpommern*, Schwerin.
- Brückner A.
1984 *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, Olsztyn.
- Brzostowicz M.
2004 *Pamiętki przeszłości mieszkańców Polski średniowiecznej*, [w:] *Wędrówki rzeczy i idei w średniowieczu. Spotkania Bytomskie*, t. V, red. S. Moździoch, Wrocław, s. 199–216.
- Buchowski M.
1993 *Magia i rytuał*, Warszawa.
- Buko A.
2005 *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej. Odkrycia – hipotezy - interpretacje*, Warszawa.

- Chudziak W.
2006 *Problem projekcji mitu kosmologicznego na organizację przestrzeni sakralnej "in culmine" na Pomorzu Nadwiślańskim*, *Slavia Antiqua*, t. 47, s. 67–94.
- Čausidis N.
1999 *Mythical Pictures of the South Slavs*, "Studia Mythologica Slavica", t. 2, s. 275–296.
- Daković B.
1999 *About the Custom of Repeated (Double) Burial*, "Etnolog", t. 9, z. 1, s. 137–144.
- Dulinicz M.
2008 *Sztuka i mit. Przedstawienia narracyjne na wczesnosłowiańskich naczyniach*, [w:] *Sztuka pradziejowa i wczesnośredniowieczna jako źródło historyczne*, red. B. Gediga, W. Piotrowski, Biskupin – Wrocław, s. 309–322.
- Dumézil G.
2006 *Bogowie Germanów*, Warszawa.
- Eliade M.
1994 *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. II, Warszawa.
- Fałkowski W.
2006 *Dwuznaczność przekazu rytualnego. Średniowieczne formy komunikowania społecznego*, "Kwartalnik Historyczny", t. 113, z. 2, s. 5–25.
- Foote P.G., Wilson D.M.
1975 *Wikingowie*, Warszawa.
- Gardela L., Kajkowski K. (red.)
2013 *Motyw głowy w dawnych kulturach*, Bytów.
- Gieysztor A.
1982 *Mitologia Słowian*, Warszawa.
- Gierlach B.
1984 *Świt Mazowsza*, Warszawa.
- Goldyn P.
2006 *Ukamenowanie i rozszarpanie w polskiej wczesnośredniowiecznej praktyce karnej*, "Czasopismo Prawno-Historyczne", t. 58, z. 2, s. 127–133.
- Gołębniak A.
2002 *Początki osadnictwa na Wzgórzu Tumskim – kwestia tzw. uroczyska Pogańskiego*, [w:] *Wczesnośredniowieczny Płock*, red. A. Gołębniak, Warszawa, s. 10–12.
- Gomme G.L.
1892 *Ethnology in Folklore*, London.
- Górski K.
1960 *Niemieckie misje wśród Słowian i Prusów*, *Zapiski Historyczne*, t. 25, z. 2, s. 59–70.
- Härke H.
1992 *The Nature of Burial Data*, [w:] *Burial & Society. The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*, red. C. K. Jensen, K. Høilund Nielsen, Aarhus, s. 19–27.
- Herrmann J.
1971 *Arkona auf Rügen. Tempelburg und politisches Zentrum der Ranen vom 9. bis 12. Jh. Ergebnisse der archäologischen Ausgrabungen 1969–1971*, "Zeitschrift für Archäologie", t. 8, s. 177–209.

- 1998 *Ralswiek auf Rügen. Die slawisch -wikingischen Siedlungen und deren Hinterland. Teil II - Kultplatz, Boot 4, Hof, Propstei, Mühlenberg, Schloßberg und Rugard*, Lübstorf.
- Jagla J.
- 2011 *Profesjonalne zabawy z ciałem. Motywy chirurgiczne w kulturze i sztuce XIII - XVII wieku (ze szczególnym uwzględnieniem chirurgii wojskowej)*, [w:] *Non sensistis gladios. Studia ofiarowane Marianowi Głóskowi w 70. rocznicę urodzin*, red. O. Ławrynowicz, J. Maik, P.A. Nowakowski, Łódź, s. 169–193.
- Jamka R.
- 1965 *Wyniki badań wykopaliskowych na Kopcu Krakusa w Krakowie*, "Slavia Antiqua", t. 12, s. 183–231.
- Kajkowski K.
- 2004 *Słowiańskie miejsca kultu pogańskiego typu otwartego na ziemiach polskich we wczesnym średniowieczu* [mps pracy magisterskiej w posiadaniu autora].
- 2005 *Wczesnośredniowieczne święte gaje i drzewa pogańskich Słowian na terenie Polski (ze szczególnym uwzględnieniem Pomorza)*, "Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodnio-Kaszubskiego w Bytowie", nr 8, s. 125–138.
- 2012 *Czy bogowie Pomorzan łaknęli krwi obcych?*, [w:] *Obcy* (Funeralia Lednickie 14), red. W. Dzieduszycki, J. Wrześniński, Poznań, s. 55 – 77.
- 2013 *The Symbolism and Ritual Significance of the Human Head Among the Pomeranians in the Early Middle Ages*, [w:] *Motyw głowy w dawnych kulturach*, red. L. Gardęła, K. Kajkowski, Bytów, s. 156–193.
- w druku *Drobna plastyka figuralna wczesnośredniowiecznych Pomorzan – zabawki, obiekty magiczne czy rekwizyty obrzędowe*.
- Kerrigan M.
- 2009 *Historia śmierci. Zwyczaje i rytuały pogrzebowe od starożytności do czasów współczesnych*, Warszawa.
- Kolarczyk J.
- 1979 *Kopiec Krakusa – kopiec zagadek i rozczarowań*, *Z Otchłani Wieków*, t. 45, z. 1, s. 52–62.
- Koprowska – Głowacka A.
- 2010 *Czarownice z Pomorza i Kujaw*, Gdynia.
- Kowalczyk - Heyman E.
- 2009 *Gdzie nawracał i gdzie zginął biskup Bruno z Kwerfurtu?*, [w:] *Święty Brunon. Patron lokalny czy symbol jedności Europy i powszechności Kościoła*, red. A. Kopiczko, Olsztyn, s. 171–185.
- Kowalski A.P.
- 1988 *Mit w obrzędzie pogrzebowym. Próby etnograficznej analizy materiału prahistorycznego*, "Lud", t. 72, s. 113–125.
- 2010 *Etnologiczne uwagi na temat nietypowych form obrzędowości pogrzebowej ujawnianych w badaniach archeologicznych*, [w:] *Wymiary inności. Nietypowe zjawiska w obrzędowości pogrzebowej od pradziejów po czasy nowożytny*, red. K. Skóra, T. Kurasiński, Łódź, s. 7–11.
- 2013 *Mit a piękno. Z badań nad pochodzeniem sztuki*, Bydgoszcz.
- Kowalski P.
- 1998 *Głowa*, [w:] tegoż: *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa – Wrocław, s. 133–134.

- Krauss T.S.
1890 *Powrót umarłych na świat. Studium wiary ludowej południowo-słowiańskiej*, "Wisła", t. 4, z. 3, s. 657–683.
- Labuda G.
1999 *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna. Antologia tekstów źródłowych*, Poznań.
2002 *Fragmety dziejów Słowiańszczyzny Zachodniej*, t. I–III, Poznań.
2004 *Polska piastowska X wieku w systemie państw i narodów europejskich wczesnego średniowiecza*, [w:] *Civitas Schinesghe. Mieszko I i początki państwa polskiego*, red. J.M. Piskorski, Poznań – Gniezno, s. 13–25.
- Limisiewicz A.
2002 *Kulturowe aspekty inhumacji na Śląsku w dobie przedpiastowskiej*, [w:] *Popiół i kość* (Funeralia Lednickie 4), red. J. Wrzeński, Wrocław – Sobótka, s. 353–360.
- Ljupcho R. S.
2003 *Cultural topography of the human body*, "EtnoAnthropoZoom. Journal of Institute of Ethnology and Anthropology Faculty of Natural Sciences and Mathematics. University St. Cyril and Methodius Skopje R. Macedonia", s. 89–115.
- Lübke C.
2011 *Das Christentum als Herausforderung gentilreligiöser Gesellschaften in östlichen Europa*, [w:] *Dynamika przemian społecznych i religijnych w średniowieczu*, red. T. Grabarczyk, T. Nowak, Warszawa, s. 155–167.
- Łęga W.
1930 *Kultura Pomorza we wczesnym średniowieczu na tle wykopalisk*, Toruń.
- Łowmiański H.
1986 *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa.
- Łuczniński M.
2006 *Semantyka obrzędów wiosennych związanych z Marzanną i Jaryłą (próba rekonstrukcji "prasłowiańskiego tekstu")*, "Respectus Philologicus", t. 10 (15), s. 165–176.
- Mac Cana P.
2005 *Head: The Celtic Head Cult*, [w:] *Encyklopedia of Religion*, t. VI, red. J. Lindsay, Detroit, s. 3807–3808.
- Maisel W.
1982 *Archeologia prawna Polski*, Warszawa – Poznań.
- Paddenberg D.
2006 *Parchim Löddingsee - late Slavonic temple and trading site*, [w:] *Old Norse religion in Long-Term Perspectives. Origins, changes, and interactions. An international conference in Lund, Sweden, June 3 - 7, 2004*, red. A. Andrén, K. Jennbert, C. Raudvere, Lund, s. 229–233.
- Paluch A.
1970 *Trepanacja lecznicza i magiczna w Europie*, "Archiwum Historii Medycyny", t. 33, s. 1 – 29.
- Parker W.
2007 *The Four Branches of Mabinogi. Celtic Myth and Medieval Reality*, New York.

- Parkin D.
1992 *Ritual as spatial direction and bodily division*, [w:] *Understanding Rituals*, red. D. De Coppet, London - New York, s. 11–25.
- Pollex A.
2010 *Recepcja inhumacji u Słowian północno-zachodnich*, [w:] *“In silvis, campis... et urbe”*. Średniowieczny obrządek pogrzebowy na pograniczu Polsko – Ruskim, red. S. Cygan, M. Glinianowski, P.N. Kotowicz, Rzeszów – Santok, s. 483–509.
- Potkowski E.
1973 *Dziedzictwo wierzeń pogańskich w średniowiecznych Niemczech. Defuncti vivi*, Warszawa.
- Price N. S.
2002 *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*, Uppsala.
- Rosen – Przeworska J.
1964 *Tradycje celtyckie w obrzędowości Protosłowian*, Wrocław.
- Rosik S.
1995 *Udział chrześcijaństwa w powstaniu policefalnych posągów kultowych u Słowian zachodnich*, Wrocław.
2000 *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Wrocław.
2013 *Bolesław Krzywousty*, Wrocław.
- Rożnowski F., Gładkowska-Rzeczycka J.
1979 *Dwie czaszki z XI wieku odkryte w jamie nr 11 na Srebrnym Wzgórzu w Wolińcu*, “Materiały Zachodniopomorskie”, t. 25, s. 85–92.
- Rybakow B. A.
1981 *Jazyczestwo drewnich Slovan*, Moskwa.
- Sabaciński M.
2005 *Bałtyjski kult głów (?) na podstawie materiału z grodziska w Szestnie: “Czarnym Lesie”*, *Archeologia Polski*, t. 50, z. 1–2, s. 81–101.
- Saczyńska M.
2006 *Msza pod osłoną nieba, czyli kiedy kultura spotyka się z naturą. Sprawowanie eucharystii w czasie podróży w okresie wczesnego średniowiecza – uwagi wstępne*, [w:] *Mundus hominis – cywilizacja, kultura, natura*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław, s. 243–255.
- Słupecki L. P.
1993 *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw.
1998 *Archaeological sources and written sources in studying symbolic culture (exemplified by research on the pre-Christian religion of the Slavs)*, [w:] *Theory and practice of archaeological research*, red. S. Tabaczyński, Warszawa, s. 337–366.
2006 *Posłowie*, [w:] A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, oprac. A. Pieniądz, Warszawa, s. 323–360.
- Stanaszek Ł. M.
2008 *Trepanacje i pseudotrepanacje - problem identyfikacji znalezisk*, [w:] *Epidemie, klęski, wojny (Funeralia Lednickie 10)*, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań, s. 233–238.
- Ström F.
1942 *On the Sacral Origin of the Germanic Death Penalties*, Lund.

- Strzelczyk J.
1997 *Apostołowie Europy*, Warszawa.
2013 *Mieszko I*, Warszawa.
- Szafrański W.
1979 *Pradzieje religii w Polsce*, Warszawa.
- Tianmuscheit A.
2006 *Pre-Christian cult in Arkona. A short summary of the archaeological evidence*, [w:] *Old Norse religion in Long-Term Perspectives. Origins, changes, and interactions. An international conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004*, red. A. André, K. Jennbert, C. Raudvere, Lund, s. 234–237.
- Toporow W.
1977 *O kosmologicznych źródłach wczesnohistorycznych opisów*, [w:] *Semiotyka kultury*, oprac. E. Janus, M. R. Mayenowa, Warszawa, s. 103–131.
- Trzciniński Ł.
2006 *Mit bohaterski w perspektywie antropologii filozoficznej i kulturowej*, Kraków.
- Turasiewicz A.
2004 *Dzieje polityczne Obodryców od IX wieku do utraty niepodległości w latach 1160–1164*, Kraków.
- Wadył S.
2013 *Znaczenie głowy w kulturze i religii Prusów*, [w:] *Motywy głowy w dawnych kulturach*, red. L. Gardela, K. Kajkowski, Bytów, s. 264–280.
- Wiltshcke - Schrotta K., Stadler P.
2005 *Beheading in Avar times (630 – 800 A.D.)*, "Acta Medica Lituanica", t. 12, nr 1, s. 58–64.
- Wiszewski P.
2007 *Zemsta, zemsta na wroga... czy wyzwanie? Rzecz o obcinaniu głów zmarłym i społecznym wymiarze emocji (Ebonit vita s. Ottonie, III, 13)*, [w:] *Cor hominis. Wielkie namiętności w dziejach, źródłach i studiach nad Przyszłością.*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław, s. 61–73.
- Witkowska A.
1995 *Peregrinatio religiosa w średniowiecznej Europie*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa, s. 11–16.
- Wood I.
2008 *Christianisation and the Dissemination of Christian Teaching*, "The New Cambridge Medieval History. Volume I c. 500–c. 700", s. 710–734.
- Zavaroni A.
2006 *Communitary and Individualistic Gods in German and Roman Religion*, "Gerión", t. 24, nr 1, s. 287–304.

The Meaning of Severed Heads in Ritualism of Early Medieval Western Slavs

Kamil Kajkowski

In many past societies, especially in those in which the world was perceived as being set on a vertical axis, the human head was regarded as a very important feature. Because the head was conceptually closest to the sky, it was considered to be the most important part of the human body and to be in possession of a mediatory nature. The head was believed to encompass the most significant aspects of human personality and individual skills. In past beliefs, the quintessence of life, i.e. spirit or soul, was also contained within the head. In the mythologies and symbolism of many societies, this part of the body played a very significant role in their understanding of the genesis of the world and its various components. The head of a deity, or other supernatural being associated with the sphere of religious beliefs, was often believed to have been used in the process of creating the uranic sphere, i.e. the sky where the gods, heroes, mythological beings or ancestors resided. It is likely that some traces of the significance of the human head in past religious symbolism can be found in the notion of the polycephalism of pagan idols. Moreover, a cut-off head could have also had supernatural qualities that were manifested through its (alleged) ability to speak, give advice, warn against danger or foresee the future.

Based on available accounts, it is possible to argue that heads played some role among practically all early medieval societies that neighboured the Western Slavs. Therefore, it seems that the Slavs, who were certainly not an isolated ethnic group, must have also had similar beliefs associated with human heads. The existence of such beliefs is implied by a range of sources discussed in this article. A thorough analysis of these sources allows for the assumption that the Western Slavs attributed some special religious values to the human head and that it played some role in pre-Christian cult practices. Unfortunately, based on the available sources, it is impossible to clearly define the exact nature of such practices. However, some conclusions can still be drawn when attempting to explore traces of various customs associated with this part of the human body. This article presents the results of investigations on the role of the head in Slavic societies and offers a range of new hypotheses.

Petroglifi iz Jame v bližini Trnovskega studenca nad Ilirsko Bistrico na Snežniški planoti

Katja Hrobat Virloget

The article is an attempt of interpretation of the petroglyphs in Cave in the vicinity of Trnovo spring or Iapods' cave. The anthropomorphic figure (archer/horseman) and the circles with the crossed lines inside are compared to other cases of rock art. A step forward of the analysis is the comparative study of ritual caves with phallic stalactites in the surroundings and the analysis of its mythical landscape.

Keywords: Petroglyphs, phallic stalactite, ritual caves, mythical landscape

Članek predstavlja skromen poskus analize Jame v bližini Trnovskega studenca nad Ilirsko Bistrico na Snežniški planoti, ki je vzbudila pozornost zaradi petroglifov v njej. V raziskavi bom poskušala razumeti pomen petroglifov sprva prek ikonografskih primerjav, pri čemer so rezultati seveda lahko vprašljivi, zato bom poskusila prepoznati, ali obstaja kakšen pomen jame na podlagi njene umestitve v mitično pokrajino.

Arheologinja Vanja Celin navaja, da se jama nahaja na Črnih njivah (<http://sms.zrc-sazu.si/Si/izrocilo/IlirBistrica.html>; 14.5.13), kar Sabina Puglej (domačinka in avtorica knjige lokalnih povedk Pugelj 2012) zavrača. Na jamskem katastru je jama na ledini Zelene doline (http://www.geopedia.si/?params=T118_L7185_F7691#T118_F7185:7691_x443960_y48740_s14_b4; 14.5.13), kar prav tako po njenem poročilu domačin Ljubo Stegu (Bilčev, Bilčeva pot 4, Ilirska Bistrica) zavrača kot novo poimenovanje. Območje namreč pozna le kot *Trnovski stedjenc*. Na www.geopedija.si je jama označena kot Japodska jama in je pod tem imenom vpisana v kataster jam (www.katasterjam.si). Gre najbrž za ime, ki so ji ga jamarji podelili na osnovi petroglifov v njej, saj jame domačini ne poznajo pod tem imenom. Zato raje uporabljam ime iz lokalnega izročila. Po besedah sogovornika iz vasi Jasen so jamo vedno poznali le pod imenom Jama oziroma kot navaja avtor prvega objavljenega poročila o petroglifu iz jame ljubiteljski arheolog Franc Poklar Jama v bližini Trnovskega studenca nad Ilirsko Bistrico (Poklar 2009: 4). Vanjo naj bi hodili kot pastirji, ko je tudi v studencu zraven zmanjkalo vode, saj naj je ne bi v jami nikoli zmanjkalo. Po izročilu starejše generacije domačinov je to bila nekdaj pokrita votlina, v katero so v času košnje in paše domačini hodili po vodo. Jama ima namreč studenec izvirne vode. Nihče, niti starejši lastniki sosednjih parcel, se ne spomnejo, kdaj se je strop jame udrl (Poklar 2009: 5).

Ob terenskem ogledu avgusta 2012 z jamarjem in geografom Borutom Pericem iz Parka Škocjanske jame smo dejansko opazili, da je stena jame vlažna in se na dnu skalne vdolbine zbira voda. Na dnu jame sta umetno narejena podporna zidova v dveh nivojih, pri čemer naložene kamne podpirata lesena tramova. V jamo se je potrebno spustiti

kakšen meter navzdol po skali, nato se po strmem pobočju spustimo nekaj metrov do velikega kapnika, v katerem so vrezani različni simboli. Žal je velik del spodnjega dela kapnika umetno odstranjen, saj so vidni sledovi rezanja kamna z vrtnim svedrom. Po navedbi Boruta Perica je bil po spominih kolega jamarja iz Ilirske Bistrice kapnik v jami v njegovem otroštvu še cel, pri čemer se spominja nerazumljivih znakov, kot nekakšne pisave (ki je ni bilo mogoče brati, kar po njegovem mnenju pojasnjuje, da najbrž ni bila latinica). Zaradi ukradenega dela petroglifov bo tudi njihova analiza zgolj poskus, saj, kar je ostalo danes, je le parcialna slika (morda) neke celote.

Petroglifi

Med risbami vzbuja pozornost jasno vklesan lik v severnem predelu sigaste jamske stene, v katerem bi lahko prepoznali stiliziranega strelca z lokom (Slika 1, 2) (Poklar 2009: 4–5). Ob tem je potrebno poudariti, da siga s sprednje strani deluje kot kapnik, ki deluje kot slika falusa, kar je zelo dobro razvidno na sliki 1. V spodnjem delu sigaste stene so grobo vrezani krogi nepravilnih oblik z nejasnim številom prekrizanih črt in nejasnimi sledovi drugih vrezov – črt (Slika 3).

Stilizirani strelec (?)

Zaradi oblike je najbolj vznemirljiv petroglif ta, ki deluje kot antropomorfini lik. Za razliko od preostalih petroglifov je edini, ki deluje skrbno, natančno in bolj globoko vrezan. Na prvi pogled resda deluje kot stiliziran strelec z lokom, pri čemer bi bili nogi stilizirani v razkoraku, okroglina glave zgolj nakazana, z iztegnjeno roko, v kateri si lahko



Slika 1: Falusoidna podoba kapnika s petroglifi iz Jame ob Trnovskem studencu nad Ilirsko Bistrico (Fotografija: Katja Hrobat Virloget).



Slika 2: Strelec/konjenik? (Fotografija: Katja Hrobat Virloget)



Slika 3: Vrezi prekrizanih krogov na preostalem delu kapnika (Fotografija: Katja Hrobat Virloget).

v dveh poševno prekrizanih črtah proti koncu prestavljamo lok s puščico. Po drugi strani bi v figuri lahko prepoznali konjenika, če spodnje črte (ki smo jih prej razumeli kot ponazoritev nog) povežemo z zgoraj prekrizanima črtama (ki smo ju prej razumeli kot lok) v obliko stiliziranega konja s stilizirano glavo in ušesi. Ob podrobnem pogledu slike (Slika 2) se res zdi, da ravna poševna črta poteka od trupa konja navzgor predstavlja vrat konja. Z vidika obiskovalca, torej brez obračanja slike, bi lahko petroglif razumeli kot stiliziranega strelca ali konjenika z iztegnjeno roko (iztegnjenimi rokami).

Možnosti primerjav s podobnimi petroglifi je kar nekaj, vendar je vprašanje, kakšen odgovor lahko taka primerjava poda. Prvo, kar pride na misel, je primerjava z znanimi petroglifi iz Valcamonice na območju italijanskih Alp, ki se časovno razprostirajo od neolitika do sodobnosti. Med njimi je ogromno variant antropomorfnih figur, na konjih ali brez, v boju, pri plesu, z orožjem, z orodji, s plugom, v spolnem odnosu itd. (Priuli 2002: 8–9). Med njimi bi se morda kvečjemu dalo primerjati s kakšno shematizirano antropomorfnó figuro, medtem ko gre pri shematiziranih konjenikih za precej drugačne podobe. Čeprav je tak tip shematiziranih figur bolj uporaben do železne dobe (Priuli 2002: 10), bi težko trdila, da je mogoče govoriti o primerljivosti. Računati moramo tudi, da gre za povsem drugačen kontekst, saj so petroglifi Valcamonice v glavnem na skalah na prostem in ne v jamah (Priuli 2002; 1990). Primerjave z drugimi petroglifi po Evropi od Španije (npr. Garcia Alen, De la Pena Santos 1980) do Italije, Francije (npr. Mannoni, Moreno, Rossi 2006) in Avstrije (Mandl 2011), ki segajo od prazgodovine do novega veka, bi lahko naštevali v nedogled, vendar se zaradi dvomov v izpovednost tovrstnih rezultatov ne bom spuščala v to.

Kar pade v oči zaradi izrazite stilistične podobnosti pri analizah petroglifov, so rovodni in lastniški znaki, iz katerih naj bi se razvila južnosibirskó slikovna pisava (Kšica 1984: 129). Čeprav gre za območje južne Sibirije, ki se zdi preveč oddaljeno, da bi bile primerjave sploh mogoče in izpovedne, je mogoče vredno vzeti v obzir koncept lastniškega znaka. Vendar, čeprav so znani lastniški znaki za označevanje živine in polšje pasti (informacija Janez Bogataj), jih je najbrž težko pričakovati na parcelah.

Če domnevamo, da so simboli v Jami ob Trnovskem studencu mlajšega nastanka (po mnenju nekaterih arheologov; zato jama najbrž ni pritegnila njihove večje pozornosti), je mogoče poskusiti z razlagami v kontekstu slovanskih mitičnih predstav. Konjenik oziroma strelec bo takoj vzbudil analogijo v mitičnem nebeškem božanstvu groma in bliska, navadno oboroženem z bliskom, sekíro ali drugim orožjem, ki ubija svojega zemeljskega nasprotnika v obliki pošasti. V tem okviru je primerljiva podoba stiliziranega konjenika na loncu iz Wyszogroda na Poljskem (7. st.), ki ga Andrzej Moszczyński interpretira kot Peruna (ustna informacija Andreja Pleterskega; slika na zadnji platnici Studia Mythologica Slavica XV).

V okviru slovanskih mitičnih predstav bi bilo mogoče potegniti vzporednico z zgodnesrednjeveškím konjeniškim reliefom iz Žrnovnice pri Splitu na Hrvaškem (7–8 st.). Ante Milošević interpretira prizor v okviru pogansko-krščanskega sinkretizma kot upodobitev nebeškega božanstva Peruna, katerega kopje izhaja iz oblaka kot grom, ki napada medveda, kot personifikacijo Veleša, božanstva podzemlja in Perunovega nasprotnika. Tezi v prid navede številne podobne ikonografske motive, med drugim tudi na stečkih (Milošević 2011: 17–72; 2013: 11–87). Ker se mi ne zdi smiselno preveč odstopati od izvorne zelo shematične upodobitve na kapniku v Jami ob Trnovskem studencu, se bom na tem mestu ustavila in vse povedano ponudila zgolj v razmislek.

Simbolika prekrizanih krogov

V spodnjem delu sigaste stene je v ravni liniji zgoraj mogoče opaziti večji krog s tremi bolj poudarjenimi nepravilno razporejenimi prekrizanimi črtami v krogu, čeprav so opazne tudi bolj rahlo vrezane črte. Tak je križ v levem razdelku kroga med dvema črtama. Na desni strani je morda potegnjena še ena črta, tako da bi to lahko delovalo kot krog s štirimi prekrizanimi črtami. Pod njim je manjši nepravilen krog, v katerem je kot neka-kšen križ, v njegovem spodnjem delu pa se še dve dodatni črti stikata pod presečiščem križa (ena od teh dveh črt se morda nadaljuje). Tretji krog ima rahle in zato zelo nejasne črte, vendar deluje, kot da bi imel štiri prekrizane črte. Pod krogi so vrezane in prekrizane črte, vendar je nadaljevanje sige odklesano (morda deluje kot nedokončan pentagram?). Risbe so zelo grobe, niso dobro razpoznavne, deluje, da niso pozorno in skrbno vrezane, zato bo vsak videl nekaj drugega. V zgornjem in spodnjem krogu so opazne vdolbinice, dve v zgornjem krogu, vsaka v eni četrtini, ena v spodnjem krogu, vendar ni jasno, če so naravnega ali umetnega izvora. Kljub nerazpoznavnosti je na prvi pogled opazno, da se ponavlja simbolika krogov s prekrizanimi polji, pri čemer je število črt spremenljivo.

Glede na to, da je krogov več vrst, so površno narejeni, in ti, ki so vidni, so najbrž le ostanki večjega števila krogov na odlomljenem delu kapnika, preverimo, kaj je znanega o simboliki prekrizanih krogov.

V prekrizanem krogu (z dvema črtama) je mogoče prepoznati to, kar večina raziskovalcev imenuje sončni križ. Mirjana Trošelj (2010: 82) pri analizi simbolov sončnega križa oziroma solarnega diska na mirilih (grobovih za duše), ki se na Velebitu na Hrvaškem pojavljajo do srede 20. st., navaja, da se kot ikonografski motiv pojavlja že od prazgodovine (Batović 2006: 128), na antičnih (ilirskih) spomenikih (Gabricevic 1983: 69), na zgodnjekrščanskih v solarni kristologiji (Migotti 1995: 263), na stečkih (Wenzel 1965: 23,101; Bešlagić 1982: 192) itd.

Božidar Premrl iz ZVKDS Restavratorskega centra je opozoril na možnost krščanske simbolike. Opazil je, da so podobni simboli prekrizanega kroga na bližnjih železniških stavbah iz sedemdesetih let 19. v Ilirski Bistrici (20.11.12; elektronsko sporočilo). Opozarja tudi na možnost primerjave s kamnoseškimi znaki (npr. na Goriškem), česar pa ne bi potrdila tako zaradi površnosti vrezov v jami kot zaradi oblik. Dvakrat prekrizani krogi so sicer prisotni na primer na Žički kartuziji (Zadnikar 1982: 104). Na ostenju romanskega okna je mogoče zaslediti celo kamnoseški znak, ki deluje kot napet lok z uperjeno puščico (brez strelca) (Zadnikar 1982: 105) in je stilistično podoben »strelcu« iz jame, vendar je tudi v tem primeru težko pričakovati kamnoseški znak v jami, ki nima sledov kamnoseške dejavnosti.

Ikonografski simbol je široko razprostranjen, med drugim se pojavlja tudi na petroglih v severnih Apneniških Alpah v Avstriji (Mandl 2011:111, 188, 346–348). Diski in notranje prekrizani krogi (z različnim številom črt, tudi s pikicami v prekrizanih poljih) se pojavljajo po vsem področju petroglih v Valcamonici v severni Italiji. Dvakratno prekrizan krog naj bi bil bolj koncentriran med neolitikom in bronasto dobo (Priuli 2002: 8–11). Variante naj bi predstavljale različne razvojne faze sonca »v obliki kolesa z namenom poudarka koncepta gibanja in razdelitve nebeškega ter zemeljskega prostora na štiri dele v odnosu na različne pozicije, ki ga to nebesno telo prevzame na svoji poti (Priuli 1990: 3)«.

Da je mogoče v simbolu prekrizanega kroga dejansko prepoznati simboliko sonca, bi lahko potrjevalo tudi izročilo iz Prelož pri Divači o spomladnem ritualu, posvečenem najbrž Dajboggu, ki so ga izvajali v takšnem simbolu. Po besedah domačinke je bil Pri belem

križu okrogel *ris* (krog) iz kamnov, razdeljen na štiri *parte* (dele), v vsakem polju pa je bila večja škrla, na katero je morala v obredu stopiti mladenka. Po spominu drugega domačina je bil vrh hriba postavljen križ iz kamnitih škrl v krogu približno šestih metrov premera. Na vsaki točki stika štirih črt z obodom so bili še štirje pokončni neobdelani kamni, visoki približno meter in pol ter pol metra debeline. Ob petju pesmi, namenjeni Dajbogcu (Dajbog?), so dekleta v na tleh prekrižanem krogu s kamni in s po eno škrl v vsakem polju krožile iz polja v polje z dvema bršljanovima kitama, napetima čez sredino kroga. Po trikratno zapeti pesmi, ko so stopale vedno hitreje, so položile bršljanove kite počez na križ v polja in izstopile iz kroga (Čok 2012: 33–34). Na ta način je bil krog razdeljen na eni strani na štiri polja, simbolno pa še dodatno na osem polj, kar je bilo izvedeno tako s škrlami v sredini štirih polj kot tudi z dvema bršljanovima kitama položenima prek njih (torej z dodatnim križem). Pesem, ki so jo peli ob obredu v prekrižanem krogu, prosi Dajbogca za blagostanje in O, *Dajbogec daj toplote, /.../ o, Dajbogec sonca na nebes* (Čok 2012: 33)! V pripisu k prevodu Malalasove kronike iz 13. Stoletja je Dažbog predstavljen kot Svarogov sin in se povezuje s soncem. »... po njem je vladal njegov sin, imenovan Sonce, a imenovali so ga Dažbog ... Sonce car (=bog), sin Svarogov, to je Dažbog« (Belaj 1998: 342–343; Šmitek 2010: 187; Hrobat Virloget 2012a: 167–169). Tudi v panteonu ruskega kneza Vladimirja (980) se potrjuje njegov sončni značaj, saj stoji neposredno za Horsom, nedvomnim sončnim božanstvom. Po mnenju Vladimirja N. Toporova bi bilo mogoče filološko rekonstruirati Dažboga kot sonce in Svaroga kot zemeljski ogenj. V ukrajinski pesmi Dažbog pošlje slavčka, da zaklene zimo in odklene poletje, pri čemer je predstavljen tudi motiv čezmerne vročine, požara, ki sežge mlade ptičke. Poudarjen motiv téme žara nakazuje, da ime Dažboga ne gre razumeti le kot oznake boga darovalca, temveč tudi kot boga nebeškega žara (indoevropsko +deg-/-+dag) (Toporov 2002: 60). Slovanski teonimi veljajo za apelative, epitetna, deskriptivna imena, kar bi pri Dažbogcu pomenilo »tisti, ki daje bogastvo« (= blaginjo, srečo) (Mikhailov 2002: 92). Sončnost, darovanje in apelativni naziv potrjuje obredna pesem iz Prelož, peta zgodaj spomladi, v kateri poleg blaginje prosijo Dajbogca za toploto in »sonca na nebes« (Hrobat Virloget 2012a: 169). Simbol prekrižanega kroga, z dvema in štirimi križi, je tako tudi prek izročila iz Prelož mogoče interpretirati kot solarni simbol, kar nakazuje obredna pesem posvečena božanskemu liku Dajbogcu, ki ga raziskovalci povezujejo s soncem, nebeškim žarom in posledično blagostanjem.

Simbol, ki nastopa v obredni pesmi božanstvu, povezanemu s soncem, je prekrižan krog s po eno piko sredi vsakega polja. Po besedah Borisa Čoka prekrižan križ v *risu*, krogu predstavlja hkrati štiri letne čase in štiri obdobja v življenju. Iz lokalnega izročila se spominja, da so naredili pike na telesu, ker naj bi delovale protiuročno. Križ v krogu je osnova tudi svastiki, pri čemer gre za kompozicijo štirih živalskih glav okrog skupne osi in središča. Gre za dvodimenzionalno reprezentacijo nebes, sončnega kroga, sončnega gibanja (Čausidis 2005: 352–354, 20) in štirih strani neba kot pri kolesu sv. Katarine (Pleterski 2008: 300).

Bogato ornamentirana simbolika križa v krogu s pikami na sredini se ponavlja tudi na mirilih na Velebitu, kjer sicer nastopa tudi raznovrstna simbolika raznih variacij križev (Trošelj 2010: 81–91). Le nekaj desetih kilometrov stran od jame v bližini Trnovskega studenca se na hrvaški strani v bližini Pasjaka nahaja jama/pečina Loza I – Loza Brgujčeva, na katere vhodu so v sigo vrezani sončni krogi z osrednjim križem, nekateri s piko v posameznem polju (slika 4; za terenski ogled 11. februarja 2013 in za literaturo o jami se zahvaljujem Nenadu Smajili in Nenadu Kuzmanoviću). Arheološki material iz jame priča



Slika 4: Petroglifi na vhodu v jamo/pečino Loza I – Loza Brgujčeva v bližini Pasjaka na Hrvaškem (Fotografija: Katja Hrobat Virloget).

o njeni uporabi v času mezolitika, bronaste dobe, pred 5. stoletjem n. št. in v času pozne antike (Starac 2011: 28). Za razliko od vrezov v Jami ob Trnovskem studencu so ti vrezi zelo razločni in pravilni, med njimi je tudi simbol P in simbol stilizirane človeške figure, stran od te skupine simbolov je vrezana (najbrž) letnica 1912.

Pri analizi kroga ne gre mimo simbolike *risa*, za katerega Boris Čok pravi, da je imel v izročilu varovalno vlogo. Tako so na primer v lokalni povedki trije hlapci v iskanju bogastva ostali zaščiteni pred hudičem zaradi tega, ker so ostali v začrtanem *risu* (Čok 2012: 69–70). Tudi povedke s Krasa in drugod potrjujejo varovalno funkcijo *risa* pred nevarnostmi iz onstranstva. Po interpretaciji Zmaga Šmitka se z *risom*, ki je ustvarjen z začrtanjem kroga okoli določene točke, ki ustvarja simbolno središče, lahko doseže onstranstvo (Šmitk 2001, 50). Ta ideja se ponavlja v mnogih povedkah, kjer se vzpostavi komunikacija z onstranstvom (pogosto s hudičem kot prinašalcem bogastva) prek določenih dejanj na določen dan v *risu*, ki nastopa v varovalni funkciji (Hrobat 2010: 133; Hadalin, Kocjan 1993: 88; Peršolja 2000: 56–58). Mirjam Mencej (2010) na folklornem materialu celotne Evrope opaza, da so bile vse oblike krožnega gibanja, kot recimo kotaljenje, kroženje, obkrožanje, predenje (vrtenje vretena, kolovrata oziroma niti), obkrožanje, vrtenje, vitje, hoja v rogu itd. v tradicijskem pogledu na svet razumljene kot način prehajanja med svetom živih in mrtvih. Pomenile so obliko (namerne) interakcije med svetovoma živih in mrtvih oziroma način vstopanja v oni svet in izstopanja iz njega.

V Preložah je tudi odročitev od uroka potekala tako, da se je uročeni vrtil v obratni smeri urinega kazalca ob izgovorjavi magične formule zdravilke, pri čemer je vrtenje odražalo simboliko kolovrata (Čok 2012: 52). Kot je prababica povedala Borisu Čoku (ki ji je njena babica še pripovedovala o staroverskih praksah), »kjer je vklesan kolovrat (op.

v *portonih*), vedi, da so tam verovali po starem (Čok 2012: 55) «, pri čemer je kolovrat po besedah Čoka ponazorjen kot krog z osmimi črtami (pisna korespondenca, 3. april 2013). Staroverski simboli ob strani *portonov*, kot so kolovrat, bršljan, svarica, praprot, hrastovi listi naj bi imeli protiuročno in varovalno vlogo (Čok 2012: 55).

Poleg kroga s štirimi in osmimi prekrižanimi črtami je znan tudi krog s šestimi črtami, ki je primerljiv s simbolom svarice, cveta s šestimi listi, ki so jo v preloškem izročilu imenovali tudi perunica ali perunov svet. Po besedah prababice Borisa Čoka naj bi svarica »starega nebesnega boga svarila, naj ne pošlje strele v hišo (Čok 2012: 46).« Svarice naj bi imele varovalno funkcijo tudi na bazoviški noši. Po opisu ene izmed bazoviških noš naj bi manjša svarica pod družinskim koškom sreče varovala dom, dve svarici s soncem na sredi, ki se vrtijo »vnic« (v obratni smeri urinega kazalca) na obeh straneh koška, pa naj bi ga tudi varovale (Čok 2012: 55–56). Šesterokraka zvezda v krogu lahko predstavlja tudi moro, simbol, ki so ga vrezovali v zibelko otrokom v zaščito pred moro (simbolizirano tudi s pentagramom) (Kropej 2008: 302; v izročilu Prelož in Bazovice Mora nastopa kot bitje zime in nasprotje rodovitni Devi; več glej Hrobat 2012).

Simbolika nejasno in neskrbno prekrižanih krogov iz Jame ob Trnovskem studencu bolj kot na jasno izrezane prečrtane kroge iz Jame Loza I pri Pasjaku spominja na petroglife iz kanjona reke Like na Hrvaškem. Tudi ti so nejasno vrezani in nastopajo skupaj različni tipi krogov in drugih simbolov: krogi s po tremi, štirimi, petimi, šestimi, sedmimi in osmimi kraki, poleg simbolov križa, peterokrake in šesterokrake zvezde, romba, borove vejice idr. (Malinar 2007/08: 207–214; za literaturo se zahvaljujem Nenadu Kuzmanoviću).

Jama ob Trnovskem studencu v mitični pokrajini

Čeprav ikonografske primerjave podobe shematiziranega konjenika/strelca in prekrižanih krogov ne dajo jasnih idej, morda vsaj napeljujejo na idejo o mitičnem kontekstu jame. Ostane nam poskus njenega razumevanja prek umestitve v ti. mitično krajino. Pri tem je potrebno izpostaviti dejstvo, da je območje precej skromno z izročili, morda tudi zaradi neposeljenosti in njegove precejšnje oddaljenosti od bližnjih naselij.

Kultne jame s falusoidnim kapnikom

Pri kapniku, v katerega so vrezani simboli, pade v oči njegova podoba v obliki falusa, kar je jasno prepoznavno na fotografiji (Slika 1). Simbol falusa v obliki kapnika so domačini prepoznavali tudi v spodmolu Triglavca pri Lokvi na Krasu, v kateri so se Preložani v tajnem kultu za plodnost obračali na žensko božanstvo Devo (več glej Čok 2012: 21–24; Hrobat 2012). V spodmolu je spodaj jamski stalagmit, vrh katerega je škovnica, naravna luknja. Ta po besedah prababice Borisa Čoka, ki ji je o obredu pripovedovala njena prababica kot zadnja udeleženka v obredu v Triglavci, predstavlja obliko ženskega spolovila ter ponazarja boginjo rodnosti Devo. V njo kaplja voda iz stalaktita v obliki moškega spolovila, ki predstavlja njenega ženina Devača. »Voda, ki kaplja z Devača, ponazarja, da sta onadva kot ženin in nevesta, ki se zmeraj ženita, po starem se je reklo, da se jaresta (Čok 2012: 23).« Nasproti dveh obrednih kamnov v Triglavci so ostanke treh nekdanjih kapnikov, stalaktitov, ki naj bi predstavljali boga Triglava (Čok 2012: 23).

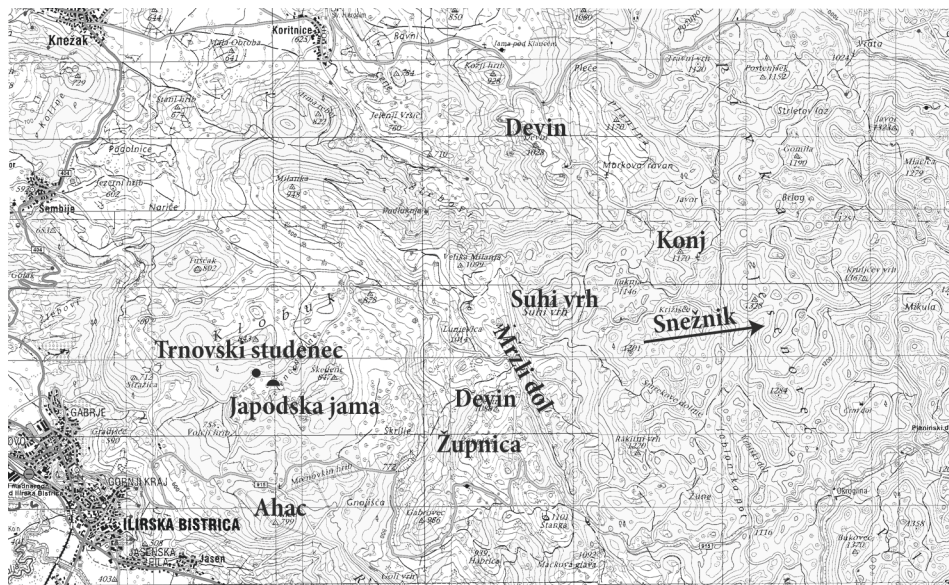
V okviru faličnih simbolov je v isti regiji okolice Ilirske Bistrice zanimiv velik kamen Devar iz rupe pri Hujah v Brkinih, ki je imel obliko moškega spolovila in naj bi pomagal pri rodnosti. O njem domačini niso hoteli povedati niti ga pokazati komu od tujcev. Po

pričevanju je neko znanko lokalna vedeževalka odpeljala v temi k Devarju, ki ga je na kolenih rotila naj pomaga pri zanositvi (Medvešček 2006: 226; Placer 2010: 316?17). Borisu Čoku so sicer nakazali obstoj podobnega obreda kot v spodmolu Triglavca ravno tako v Brkinih, na Barki, o tem pa za zdaj ne vemo še nič natančnejšega.

Kulturni pomen jam s faličnim simbolom v obliki kapnika ni potrjen le prek ustnega izročila, temveč tudi z arheološkimi raziskavami. V Spili (Nakovani) na odročnem in težko pristopnem terenu v bližini zaselka Donja Nakovana na zahodnem delu polotoka Pelješac v južni Dalmaciji se nahaja falusoidni stalagmit (višine 65cm), pred katerim je bila najdena izrazita koncentracija dragega finega keramičnega posodja in ostankov stegenskih kosti domačih živali (jagenjčki, kozlički), kar raziskovalci interpretirajo kot ostanke praznovanja, daritev nekemu božanstvu. Večino posodja, ki pripada fini helenistični lončenini, datirajo v obdobje tritostih let, od konca 4. st. pr. n. št. do začetka štetja. Prisotnost popravljenih posod, ki v grških svetiščih niso značilne in lahko kažejo, da so predstavljale posebno vrednost avtohtonemu prebivalstvu, bližina gradišča in odsotnost glinenih svetilk, ki jih pelješki Iliri niso uporabljali, nakazujejo, da so obrede izvajali pripadniki avtohtonega ilirskega plemena. Ni znano ime božanstva iz Spile, ki je bilo očitno povezano s plodnostjo in moškostjo in se je morda stopilo z grškim božanstvom (Menalo 2005: 8, 20, 25, 27)

Mitična toponomastika

Na Snežniški planoti, kjer se nahaja Jama ob Trnovskem studencu z obravnavanimi petroglifi, je mogoče prepoznati primerljivo mitično situacijo kot pri lokavski Triglavci s koncepti Triglava in Deve, Devača. Nedaleč stran (3,04 km) od jame s petroglifi na faličnem kapniku je hrib Devin (1088 m n.m.), kar nekoliko spominja na odnos iz Preloškega izročila o Devi in Devaču (kot falusu; Slika 5). Le 3,6 km severno od Devina je hrib Veliki



Slika 5: Mitično indikativni toponimi v okolici Jame ob Trnovskem studencu (Japodska jame) na Snežniški planoti (podlaga: DTK 50 C GURS 2005, pomanjšano na polovico).

Devin (1029 m n.m.; gradišče iz železne dobe – ARKAS), v bližini katerega je Knežak, kar bi po mnenju Zmaga Šmitka lahko izhajajo iz stare slovanske besede knez, ki lahko pomeni tudi apelativ v religioznem pomenu za božansko bitje (Šmitek 2008: 23; Pugelj 2010: 173).

Raziskovalci v toponimih iz besede deva prepoznavamo mitično komponento in povezavo z rodnostjo (glej Hrobat Virloget 2013b). Na kulturni pomen toponimov z besedo Devin (glej Badjura 1953: 133) je prvi opozoril Jan Peisker, ki je besedo izvajal iz slovanskega daeva, »zli demon« (Peisker 1928: 1–36). V vseh slovanskih jezikih *deva pomeni deklica, devica, kar je tudi izvor slovenske besede, ki je manjšalnica od devica (Snoj 1997: 88; Šmitek 2008: 15). Po mnenju Franceta Bezlaja bi bilo v toponimih Devin skok mogoče prepoznali določen element iz slovanskega mitičnega izročila (Bezljaj 2003: 548–54). Zmago Šmitek izpostavlja pri Devinu pri Trstu ljudski motiv devinega skoka, pri čemer naj bi na dekle, ki je skočilo z gradu, spominjala okamnena Baba na klifu nad morjem. Po vsem slovanskem svetu se na tovrstne toponime povezujejo povedke o devinem skoku, v katerih je dekle rešeno nevarnosti ali izbere manjše zlo – smrt in ohranitev časti. Zgodbo avtor primerja z variantami zgodbe, v kateri Mokoš prevara Peruna in zato jo ta kaznuje (Šmitek 2008: 21–22). Zmago Šmitek se pri razlagi najbrž naslanja na znano hipotezo Ivanova in Toporova (2002: 49–51), da je Perun kaznoval Mokoš zaradi njenega prešuštva z njegovim nasprotnikom Velesom. Njuno hipotezo postavlja pod vprašaj Radoslav Katičič z argumentom, da svoje trditve nista utemeljila na ustreznem folklornem gradivu (Katičič 2011: 209–210, op. 15). Mitični pomen toponima iz osnove deva se nakazuje tudi v baltskem mitičnem izročilu. V latvijski *daini*, pesmi z mitično vsebino, je omenjena reka Dvina: »Kovač je kovao na nebesima, iskre su frcale u Dvinu: kovao je krunu onoj sestri u koje je devet braće (prevod iz latvijskega jezika Katičič 2010: 266).« Po interpretaciji Radoslava Katičiča je voda (konkretne) reke Dvine uporabljena pri kovanju nebeškega kovača, ki kuje krono sestri, ki ima devet bratov (Katičič 2010: 266–267). Tako nebeški kovač kot sestra z devetimi brati sta pogost motiv v slovanskih mitičnih besedilih o incestni poroki Mare in Jurija (glej Belaj 1998, Katičič 2010; Hrobat 2013b).

Poleg tega se nakazuje povezava motiva devinega skoka in toponimov po imenu Baba, kot recimo pri toponimu Device v severozahodni steni gore Planjava/Baba (Šmitek 2008: 33; Badjura 1953: 133). Pri Repentabru na Tržaškem Krasu sta ledini Babice in Medvedjak, ki bi lahko simboliziral Velesa (Mencej 2001: 168–172; Katičič 2008: 136–149), pod njima pa Devinec (glej Zemljevid ledinskih imen Tržaško ozemlje 1977).

Analize ustnega izročila nakazujejo idejo, da bi lahko v Devi prepoznali rodoviten aspekt osrednjega ambivalentnega slovanskega ženskega božanstva. Po izročilih sodeč je Deva vezana na rodoviten del leta kot nasprotje Makurški, ki vlada zimi v Bazovici na Tržaškem Krasu, kot nasprotje Mori iz obredja v Triglavci, ki *jari* žito in ga ščiti pred Moro in kot bitje, s katerim se Devač v Triglavci *jari*. Ambivalentne lastnosti je moč prepoznati v Babi, po eni strani vezani na rodovitnost, nosilnost temeljnih elementov, po drugi strani pa na starost, strašnost, ogabnost in povezavo z zimo (glej Hrobat Virloget 2013a, b; Marjanić 2003; Nodilo (1981(1885–1890))). Enako ambivalentnost je mogoče prepoznati v Gromovnikovi hčeri, mladi veseli Mari na eni strani, povezani z rodovitnostjo, in nevarni stari morilski Morani na drugi strani kot simbolom smrti (Katičič 2010: 441; Belaj 1998). Tudi analize obrednih odlomkov o gospodarici, slovanski Veliki boginji, Materi Zemlji nakazujejo dualizem, saj ji je kot ženi nebeškega gromovnika posvečena gora, vendar hkrati tudi dolina oziroma močilo, kraj v dolini ob (tekoči) vodi in povezuje se tako z nebeškim kot s podzemnim svetom (Katičič 2011: 22–23, 231–234).

Če se vrnemo nazaj na mitično zanimive toponime okrog Jame pri Trnovskem studencu, se med hriboma Veliki Devin in Devin nahaja hrib Suhi vrh. Radoslav Katičič toponim Suhi vrh umešča v mitični kontekst Peruna, saj naj bi vrh suhe krošnje svetovnega drevesa sedel Perun v liku ujede, podobno kot pri starih Grkih, kjer je bil orel Zevsova ptica (Katičič 2008: 311). Med Suhim vrhom in Devinom velja opozoriti na toponim Pekel in Mrzli dol – ozko kotanjo, ki po mnenju Sabine Pugelj ustreza Peiskerjevi shemi mitičnih toponimov. V bližini avtorica opozarja še na morebitno mitično vsebino hribov Konj in Župnica, vendar zgolj na osnovi toponimov, brez ustnega izročila (Pugelj 2010: 173).

Nedaleč od Devina je Veliki Snežnik (proti vzhodu 10,3 km), na katerega se navezuje mitično izročilo. Snežnik naj bi ljudje iz okolice Ilirske Bistrice imenovali Bela gora. Na njem naj bi živel demon »Vatež«, pol kozel pol človek. S kamenčki z njega naj vedeževali in ljudje naj bi se z njegovo snežnico očistili grehov (Medvešček 2006: 227). Po izročilu izpod Snežnika je bila to nekoč Bela gora s tremi vrhovi in izvirom vode sveta (Medvešček – v tisku). Zanimivo, da se tudi na Snežnik kot na sveto goro s tremi vrhovi veže vedeževanje. To je prisotno tudi pri lokavski Terglovci, od koder so jemali vodo za vedeževanje, prav tako kot pri Triglavu, najvišjem bogu Pomorjancev. Njegov triglavi idol na enem izmed treh hribov Szczecina je po zgodovinskih virih imel usta in oči prekrita z zlato prevezo, kar Vladimir N. Toporov povezuje z vedeževanjem, videnjem prihodnosti, ki je globlje od tistega, kar lahko vidijo oči in izrečejo usta (Toporov 2002: 64–5). S sveto goro s tremi vrhovi je tako odnosu Deva in Devač dodan še tretji mitični primerljiv element iz Preloškega izročila, to je Triglav, ki naj bi po zgodovinskih virih tako kot po izročilu iz Prelož imel tri glave, ker naj bi upravljal s tremi kraljestvi, to je z nebeškim, zemeljskim in podzemnim (Katičič 2008: 51; glej tudi Toporov 2002: 64–5; Čok 2012: 22). Podobno kot Triglav v izročilu Prelož je tudi slovenska najvišja gora Triglav po izročilu povezana z ženskim likom, z Babo v dolini (informacija Andreja Pleterskega; o Triglavu glej Hrobat 2010; 2013b). Zanimivo je izročilo iz Lokavskega, da naj bi Triglav pomenil hkrati dva boga in eno ljubico; na sredi je ženska, ki je bila ljubica hkrati obeh božanstev: pozimi z bogom pod zemljo, poleti pa na nebu (Elektronsko sporočilo dne 3.4.13 Borisa Čoka, povedala zdravilka, sestrična od Nackota Božeglava iz Vrhpolj). Izročilo se presunljivo ujema s hipotezo Vjačeslava V. Ivanova in Vladimira N. Toporova o tem, da je bila Mokoš ljubica hkrati dveh bogov, Velesa in Peruna (Toporov 2002: 47–51; Ivanov, Toporov 1974).

Tako so jasno izpričani kulturni/mitični simboli Triglava, Deve in Devača v Preloškem predkrščanskem izročilu primerljivi z mitično simboliko v pokrajini okrog Jame ob Trnovskem studencu. V obeh kontekstih je prisoten kapnik v obliki falusa, tj. Devač v Triglavci v Lokvi in kapnik s petroglifi v Jami ob Trnovskem studencu, pri obeh sta prisotna mitična toponima iz besede deva, tj. Deva iz Triglavce in Devin v bližini obravnavane jame, in prav tako je v obeh pokrajinah mogoče najti simbol Triglava, v jami Triglavca v obliki treh kapnikov in na Snežniški planoti kot Snežnik, v izročilu svete gore s tremi vrhovi.

Sveto pokrajino na področju jame ob Trnovskem studencu bi lahko nakazoval že sam studenec (notranje obokan), ki naj po izročilu ne bi nikoli presahnil. Ob njem stoji lesen križ, obkrožen s kamni (slika 6). Zraven, čez makadamsko pot je s kamnitimi ploščami tlakovan kal.

V širši okolici Jame ob Trnovskem studencu se zdijo nekateri toponimi in izročila zanimivi z mitičnega vidika, zato jih bom vsaj nakazala. 2 km južno od Jame pri Trnovskem studencu se nahaja hrib Sv. Ahac, ki naj bi ga zaznamovala Mati Božja, z visoke skale na njem naj bi se božja beseda razlagala, na njem naj bi bil zdravilni studenec (za



Slika 6: Lesen križ ob Trnovskem studencu v bližini jame s petroglifi (Fotografija: Katja Hrobat Virloget).

oči; omenja že Valvasor), ki ne usahne, njegovo vodo so uporabljali za rodnost polj, nanj so hodili v procesijah v prošnjah za dež. Na hribu so sledovi kamnitega obzidja, ki mu v lokalnem izročilu pravijo »rimski zid« (Celin 2005). Na Sv. Ahacu naj bi sedeli ajdi, ki so si namakali noge pri Zemljaki (oz. vile; Pugelj 2012: 57, 69) (podobno izročilo iz arheološkega najdišča Ajdovščina nad Rodikom, Hrobat 2005). V vasi pod Sv. Ahacem, Jasen, je zabeleženo izročilo o šmrkovi babi, panju, ki naj bi ga poljubili ob prvem odhodu v gozd (Pugelj 2012: 147; o povezavi *šmrkavih* bab z Mokošjo in arhaičnim ženskim mitičnim likom glej Hrobat 2010; Hrobat Virloget 2012a in b; Hrobat Virloget 2013a, b itd.; izročilo o ajdih kot staroselcih in babi je prisotno tudi v Rodiku, glej Hrobat 2010). Arheološko indikativno izročilo o območju nad jamo, pri Volovji rebri, je posredovala Sabina Puglej, kjer sta ji Ljubo Stegu (Bilčov) in Vilko Škrab (Škrabov) omenila še vidne sledove stavb na ledini Sela, ki bi lahko bili ostanki pastirskega naselja.

Zaključek

Zaključne misli žal ne bodo dokončno razkrile enigme petroglifov iz Jame pri Trnovskem studencu, temveč bodo zgolj nakazale določene možnosti interpretacij. Ikono-grafska analiza petroglifov ni dala nedvoumnih interpretacij niti datacije niti pomena. Opazno je, da je lik strelca/konjenika upodobljen bolj natančno in poglobljeno kot druge površno vrezane risbe prekrizanih krogov. Nedvomno smo zaradi odlomljenega in ukradenega dela kapnika z drugimi petroglifi oropani celotnega konteksta, ki bi bil najbrž bolj izpoveden. Petroglifi strelca/konjenika so na splošno primerljivi z drugimi petroglifi po Evropi, npr. v Valcamonici v italijanskih Alpah, vendar prav prepričljive povezave ni opaziti. Morda velja nakazati povezavo z shematiziranim konjenikom na slovanskem loncu

iz Wyszogoroda na Poljskem, ki je interpretiran kot Perun (glej sliko na zadnji platnici *Studie Mithologicae Slavicae* 15, 2012)?

Pri površno vrezanih prečrtanih krogih z različnim številom črt ni opaziti kakšnega ponavljanja, sploh v primerjavi s podobnimi petroglifi v Limskega kanalu na Hrvaškem, kjer se ravno tako zdi, da avtorji v tem (poznem?) času niso več poznali izdelane simbolike različno prečrtanih krogov (ki je jasno določljiva v izročilih Borisa Čoka). Jasno je namreč opazno nasprotje s ponavljajočimi se in skrbno vrezanimi krogi z dvema prekrižanima črtama pred jamo Loza I – Loza Brgujčeva v bližini Pasjaka. Kakorkoli, najbolj verjetna osnovna simbolika, ki se vleče od prazgodovine (*Valcamonica*) in je potrjena v recentnem ustnem izročilu iz Prelož, je simbolika sonca, štirih nebesnih strani in letnih časov.

Po drugi strani velja opozoriti na opažanje Petra Jordana pri sibirskem plemenu *Khanty*, ki nakazuje možnosti drugačnega načina interpretacij nekega zbira vrezov (tudi petroglifov). Ob vsakem uboju medveda namreč lovec naredi rezbarijo v drevesu v skladu z verovanji, s čimer opravi dejanje komunikacije z zgornjim vladarjem. Enkrat ko je vrez narejen, je ta izmenjava mimo in ljudje ne dajejo več pozornosti rezbarijam. Tako zbir teh vrezov ne ustvarja nekega enotnega kozmološkega teksta, z dekodiranjem katerega bi prišli do osnovnega pomena, ampak gre za palimpsest komunikativnih dejanj, ki so sicer povezane z idejami o svetu (Jordan 2003: 118–119). V tem interpretativnem kontekstu lahko dobijo tudi neskrbno vrezani krogi povsem drug pomen, kot materialni ostanki komunikacijskih dejanj z onstranskimi silami.

Umestitev Jame ob Trnovskem studencu v kulturni oziroma mitični kontekst nakazuje falusna simbolika kapnika, na katerem so petroglifi. Kultnost jame morda nakazuje falusna oblika kapnika s petroglifi, ki je primerljiv z izročili o ritualnih moških falusnih kapnikih z plodnostno simboliko iz dveh jam v širši regiji na Primorskem (*Devač/Prelože*, *Devar/Huje*) in s falusoidnim kapnikom v *Spili Nakovani* v Dalmaciji, na katerega so se po arheoloških spoznanjih navezovala ritualne dejavnosti.

Zanimivo je tudi opaziti, da se na širšem območju Jame ob Trnovskem studencu ponavlja enaka mitična simbolika kot pri predkrščanski simboliki *Triglavce* (*Triglav* personificiran v treh kapnikih, *Deva* personificirana v luknji na stalagmitu v obliki vulve, *Devač* personificiran v faličnem kapniku). *Triglava* je moč prepoznati v *Snežniku*, najvišji gori območja, ki je po izročilu veljala za sveto goro s tremi vrhovi, *Belo goro*, ki naj bi imela zdravilno vodo, na njej naj bi živel demon in naj bi bila povezana tudi z vedeževanjem, podobno kot nekatera mesta povezana s *Triglavom*. Poleg jame s falusnim kapnikom je tretji soroden element, *Devo*, moč prepoznati v bližnjem hribu *Devin*, katerega ime izhaja iz mitičnega konteksta. Ob teh treh znanih mitično indikativnih elementih in nekaterih drugih ne gre spregledati pomena studenca v bližini Jame ob Trnovskem studencu, ob katerem je križ in kjer voda naj ne bi presahnila, tako kot v obravnavani jami.

Eno izmed vprašanj je, kaj je tisti, ki je vrezal simbol strelca/konjenika na falusnem kapniku v *Jami ob Trnovskem studencu*, želel izraziti? Ali je s tem želel poistovetiti falusni in (najbrž) plodnostni simbol z mitično figuro, ki strelja, kar po dosedanjih spoznanjih v raziskavah slovanske mitologije ponazarja hkrati tisto božansko bitje, ki upravlja s strelom?

Zahvale

Za vzpodbudo in pomoč pri odkrivanju jam in pisanju prispevka se zahvaljujem: *Borutu Pericu*, *Nenadu Smajili*, *Nenadu Kuzmanoviću*, *Sabini Pugelj*, *Borisu Čoku*, *Andreju Preložniku* in *Andreju Pleterskemu*.

Literatura

- Batović, Šime (2006). Pregled prapovijesti hrvatskih zemalja. *Zadarska smotra LV, broj 3-4*: 73–148.
- Badjura, Rudolf (1953). *Ljudska geografija. Terensko izrazoslovje*. Ljubljana, Državna založba Slovenije.
- Belaj, Vitomir (1998). *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb: Golden marketing.
- Bezljaj, France (2003). Problematika imen Vir in Skočidjevojka. In *Zbrani jezikoslovni spisi I*, ur. Furlan, Metka, str. 548–55. Ljubljana: ZRC (Zbirka Linguistica et philologica).
- Celin, Vanja (2005): Zbirke ustnih izročil. Ilirskobistriška kotlina v zgodnjem srednjem veku (<http://sms.zrc-sazu.si/Si/izrocilo/IlirBistrica.html>).
- Čok, Boris (2012). *V siju mesečine*. Ljubljana: ZRC-SAZU (Studia Mythologica Slavica, Supplementa, Supplementum 5).
- Čausidis, Nikos (2005). Kosmološki sliki. Simbolizacija i mitologizacija na kosmosot vo likovniot medium. Skopje: Izdavač Nikos Čausidis.
- Gabričević, Branimir (1983): Anticka nekropola u Sinju. *Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku LXXVI*: 5–101.
- Garcia Alen Alfredo, De la Peña Santos, Antonio (1980): *Grabados rupestres de la provincia de Pontevedra*. La Coruña: Fundacion »pedro Barrié de la Maza, conde de Fenosa«, Museo de Pontevedra.
- Hadalin, Jelka, Kocjan, Danila (1993): *Bežji zlodej, baba gre: kraške štorije*. Ljubljana: Kmečki glas.
- Hrobat, Katja (2005): Ajdi z Ajdovščine nad Rodikom. *Studia Mythologica Slavica 8*: 99–112.
- Hrobat, Katja (2010): *Ko Baba dvigne krilo. Prostor in čas v folklori Krasa*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Hrobat Virloget, Katja (2012a): Obrisi mitskih likov Lokve in Prelož v kontekstu slovanske mitologije. V: *V siju mesečine : ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice* (Zbirka Studia mythologica Slavica, Supplementa, suppl. 5), Čok, Boris, str. 165–72, 173–82. Ljubljana: Založba ZRC: Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje.
- Hrobat Virloget, Katja (2012b): »Poljubiti Babo«. O slovanskem in predslovanskem mitskem liku. *Keria XIV/1*: 67–81.
- Hrobat Virloget, Katja (2013a): The snooty Baba in the landscape of Karst, Slovenia : about a Slavic ambivalent female mythical figure. *Cosmos*: 141–171.
- Hrobat Virloget, Katja (2013b): Deva, Baba in Triglav v mitskem izročilu in pokrajini. *Sodobnost*.
- Ivanov, Vjačeslav Vsevolodovič, Toporov, Vladimir Nikolajevič (1974). *Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej*. Moskva: Nauka.
- Jordan, Peter (2003). *Material culture and sacred landscape. The anthropology of the Siberian Khanty*. Walnut Creek, Lanham, New York, Oxford: Altamira Press.
- Katičić, Radoslav (2008): *Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb, Mošćenička Draga: Ibis grafika, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga.

- Katičić, Radoslav (2010): *Zeleni lug. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb, Mošćenička Draga: Ibis grafika, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga.
- Katičić, Radoslav (2011): *Gazdarica na vratima. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb, Mošćenička draga: Ibis grafika, Matica hrvatska, Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga.
- Kropej, Monika (2008): *Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*. Celovec: Mohorjeva založba.
- Kšica, Miroslav 1984: *Výpravy za pravěkým uměním*. Bratislava: Obzor.
- Pugelj, 2010, Arheološki izsledki na območju Ilirske Bistrice. V: Bistriški zapisi 7: 161–176.
- Malinar, Hrvoje (2007/08): Nađeni petroglifi u kanjonu rijeke Lika. *Godišnjak zaštite spomenika kulture Hrvatske* 31/32: 207–214 (http://www.min-kulture.hr/userdocsimages/pdf/godisnjak_mkrh_001-278_web.pdf).
- Mandl, Franz 2011: *Felsbilder. Österreich – Bayern. Nordliche Kalkalpen*. Druck: ANISA.
- Mannoni, Tiziano, Moreno, Diego in Rossi, Maurizio 2006. *Archeologia Postmedievale* 10. Firenze: All'Insegna del Giglio.
- Marjanić, Suzana (2003): The Dyadic Goddess and Duotesism in Nodilo's *The Ancient Faith of the Serbs and the Croats*. *Studia Mythologica Slavica* 6: 181–204.
- Medvešček, Pavel (2006). *Let v lunino senco*. Nova Gorica: Taura.
- Medvešček, Pavel (v tisku): Zbrano folklorno gradivo za knjigo.
- Menalo, Romana 2005. *Spila Nakovana. Ilirsko svetište na Pelješcu*. Dubrovnik: Dubrovački muzeji, Arheološki muzej.
- Mencej, Mirjam (2001): *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, numb. 6).
- Mirjam Mencej (2010): Gibanje med prostori v evropskem tradicijskem pogledu na svet. V: *ustvarjanje prostorov*. Ur. Mencej, Mirjam, Podjed, Dan. Str. 15–56. Ljubljana, Praga, Bratislava, Krakow: Znanstvena založba Filozofske fakultete; Filozofická fakulta Univerzita Karlova; Filozofická fakulta Univerzita Komenského; Wydział Filologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Migotti, Branka (1995): "Sol Justitae Christus est (Origenes)" Odrazi solarne kristologije na ranokršćanskoj građi iz sjeverne Hrvatske. *Diadora* 16–17: 263–291.
- Mikhailov, Nikolai (2002): *Mythologia Slovenica. Poskus rekonstrukcije slovenskega pogankega izročila*. Trst: Mladika.
- Milošević, Ante (2011): Slika "Božanskog boja" - likovni i ikonografski pogled na konjanički reljef iz Žrnovnice u Dalmaciji. V: *Perunovo koplje*. Ur. Pleterski, Andrej, Vinšćak, Tomo. Str. 17–72. Ljubljana: Inštitut za arheologiju ZRC SAZU, Založba ZRC.
- Milošević, Ante (2013): *Tragovi starih vjerovanja u kršćanstvu ranoga srednjeg vijeka (Traces of ancient beliefs in early medieval Christianity)*. Dubrovnik, Split: Filozofski fakultet Sveučilišta, Centar Studia mediterranea, Omega engineering.
- Nodilo, Natko (1981 (1885–1890)): *Stara vjera Srba i Hrvata (Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog)*. Split: Logos.
- Peisker, Jan (1928): Koje su vjere bili stari Slovjeni prije krštenja? *Starohrvatska Prosjeta*, N.S. 2: 1–36.

- Peršolja, Jasna Majda (2000): *Rodiške pravce in zgodbe*. Ljubljana: Mladika.
- Placer, Ladislav (2010): Triglavca, kraj češčenja plodnosti. Poskus etimologije Divače, *Studia Mythologica Slavica* 13: 313–23.
- Pleterski, Andrej (2008). The swinging of spacetime. V: *Space and time in Europe : East and West, past and present*, Mencej, Mirjam (ur.) (Zbirka Zupaničeva knjižnica 25). Str. 293-304. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.
- Poklar, Franc (2009): Motiv na spominskem kovancu za 10 let EMU – 2009. 18. *Numizmatični list. Glasilo Primorskega numizmatičnega društva s filatelistično sekcijo Ilirska Bistrica*, 22.2.2009, leto XXXIV: 4–5.
- Priuli, Ausilio (2002): *Valcamonica: Valley of Prehistory*. Brescia: Priuli Edizioni.
- Priuli, Ausilio (1990): *Incisioni rupestri nelle Alpi*. Ivrea: Priuli & Verlucca Editori.
- Pugelj, Sabina (2010): Arheološki izsledki na območju Ilirske Bistrice. *Bistriški zapisi* 7: 161-176.
- Pugelj, Sabina (2012): *Vile bile. Dolina Reke od Ilirske Bistrice do Zabič in Hrušice*. Celje, Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Snoj, Marko (2009): *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Modrijan.
- Šantek, Goran Pavel, ur., str. 63–93. Ljubljana: Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, Založba ZRC, 2010.
- Šmitek, Zmago (2001): Time in myth and fairytale. V: *Zemljevidi časa/maps of time*. Šmitek, Zmago, Brumen, Borut (ur.). str. 33–60. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva Knjižnica 5).
- Šmitek, Zmago (2008): The Sacred Language of the Toponyms. V: *Post-Yugoslav lifeworlds*, Šmitek, Zmago in Svetieva, Aneta, ur., str. 13–35. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva Knjižnica 15/1).
- Šmitek, Zmago (2010): Od staroslovanskega Svarožiča/Radogosta do slovenskega Kresnika, *Studia Mythologica Slavica* 13: 187–197.
- Starac Ranko (2011): Arheološka baština na področju naselja Šapjane, Pasjak, Rupa. V: *Zbornik Liburnijskega krasa. Brdce, Pasjak, Šapjane, Rupa, Lipa. Kud Danica Pasjak*, Opčina Matulji. Str.17–30.
- Toporov, Vladimir N. (2002): *Predzgodovina književnosti pri Slovanih. Poskus rekonstrukcije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, numb. 9).
- Trošelj, Mirjana (2010): Natpisi I likovni prikazi na velebitskim mirilima. V: *Mirila : kulturni fenomen* (Zbirka *Studia mythologica Slavica, Supplementa*, suppl. 3). Pleterski, Andrej in
- Wenzel, Marian (1965): *Ukrasni motivi na stečcima*. Sarajevo
- Beglašić, Šefik (1982): *Stećci – kultura i umjetnost*. Sarajevo.
- Zadnikar, Marijan (1982). *Romanika v Sloveniji. Tipologija sakralne arhitekture*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Zemljevid ledinskih imen Tržaško ozemlje (1977). R. Petaros, K. Levak, G. Budal. Ljubljana – Trst.

Petroglyphs from the Cave in the vicinity of Trnovno spring above Ilirska Bistrica on the Snežnik plateau

Katja Hrobat Virloget

This article presents an attempt to interpret the petroglyphs from the stalactite in the (locally called) “cave in the vicinity of Trnovo spring” (Jama pri Trnovskem studencu), which is probably because of its incisions officially naming it Japodska jama (Iapodes’ cave). The interpretation is limited because of the fragmentary material, i.e. a large piece of the stalactite with petroglyphs that was cut away (according to the recollection of a speleologist there were some unknown signs/writing on it).

What provokes interest is an anthropomorphic figure that could be interpreted as a stylized archer or even horseman. Unlike the signs of circles, the anthropomorphic figure is carefully incised. These kinds of figures are common in many examples of rock art in the Alps, such as Valcamonica or in Austria, but the context seem to be different from this case. If it is true that the petroglyphs from the cave are more recent (as it seems to some archaeologists at a glance), the figure could be interpreted as Perun, the pre-Slavic god of thunder. As such is interpreted the figure of horseman from the ceramic pot from Wyszogrod in Poland (7th century).

Beside the main figure there are a number of imprecisely incised circles crossed by different number of lines. The most plausible meaning could be the solar circle, which is crossed with two lines. The solar symbolism is confirmed lately by rituals from Prelože, where a song dedicated to some solar deity (Dažbog?) was sung in a circle with two lines crossed (and four points in the middle). The other known symbolism is the one of Perun, which is linked to a circle with three crossed lines (as the flower named “Perunica” with six leaves). Unlike the precisely incised circles from Cave Loza I by Pasjak not far away (or other similar caves), the circles of the analysed cave are similar to imprecise different types of signs from the canyon of Lika in Istria in Croatia.

A different direction of analysis was made with the attempt to understand the discussed cave in the landscape. The cult context of the cave could be indicated by the analogies with the caves with phallic stalagmites. The form of the stalagmite with the petroglyphs from the cave is similar to the oral traditions of ritual phallic stalagmites with a fertility symbolism from two caves in the wider region of Primorska (named Devaè in Triglavca/Three-headed cave in Prelože and Devar in Huje) and with the phallic stalagmite in Spila Nakovana in Dalmatia, in front of which archaeological excavations indicated ritual activities. It is interesting to note that in the landscape around Cave by Trnovo spring a similar symbolism can be found as in the pre-Christian ritual cave of Triglavca in Prelože (Triglav, Devaè, Deva – in the previous research of Zmago Šmitek, Andrej Pleterski and Katja Hrobat Virloget, Deva was shown as a Slavic mythical character, connected with the Slavic and more archaic female mythic character Baba). Triglav/Three-headed could be recognised in the oral tradition about the three-headed snow white mountain of Snežnik. Moreover, the phallic stalagmite in the cave the third element, Deva, could be recognised in the nearby hill of Devin. It is important to note also the meaning of the spring in the vicinity of the cave, where there is a Christian cross and where the water would never dry up, similarly as in the discussed cave.

At the end, the author does not offer any confident interpretation, but all the material as the petroglyphs on the phallic stalagmite and the elements of the mythical landscape indicate a probable mythic meaning of the cave. One question remains: did the archer/horseman on the phallic stalagmite, probably with fertility symbolism, indicate the Slavic deity, which controls the thunderbolt?

Simbolna krajina na širšem območju zgornje Vipavske doline

Tina Kompare

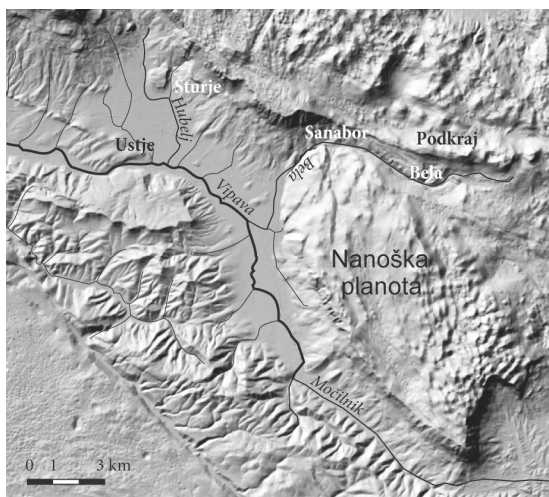
The aim of the contribution is to reconstruct the symbolic landscape on the base of the folk tradition in the Upper Vipava Valley and surroundings. However, there are visible differences in observed elements between the valley and the plateau, which is the result of the duration of its being inhabited and the density of population. It is to be understood from the folk tradition that the Nanos plateau has been considered as a holy mountain before the arrival of Christianity.

Keywords: symbolic landscape, sacred mountain, folk tradition, mythical creatures, Nanos, Vipava Valley

Krajina je izraženo razmerje med človekom in naravo na določenem območju in v določenem času. Da je prostor postal krajina, je torej moral imeti neko konkretno kulturno podobo in pomen (Novaković 2003, 174). Za kapitalistično družbo je prostor zgolj vir, ki ga je potrebno z ustrezno družbeno organizacijo čim bolj učinkovito izrabiti. Predkapitalistične družbe so ga dojemale globlje. Verjeli so, da obstajajo kraji, ki omogočajo stalno komunikacijo s predniki, duhovi in drugimi silami (Novaković 2003, 175). Določeni zgodovinski dogodki in verski elementi se v kolektivnem spominu ohranijo, če imajo povezavo z materialnim simbolom, nameščenim v prostoru, ki nezavedno vpliva na spomin posameznika (Hrobat 2007, 32). Spomin na ritualno pomemben prostor v preteklosti lahko prepoznamo v ritualnih praksah in vraževerjih, ki vzdržujejo določen pomen kraja (Hrobat 2007, 39). Prispevek predstavlja eno izmed obravnavanih tem v diplomskem delu »Arheološka topografija in zgodovina območja nekdanjega vipavskega gospostva«, ki je nastalo pod mentorstvom doc. dr. Katarine Katje Predovnik na Oddelku za arheologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani (Kompare 2008).

Ustje - na vhodu v deželo Kranjsko

Prehod v Zgornjo Vipavsko dolino (slika 1) z zahoda zapira potok Hubelj ter osamelec, na katerem stoji vas Ustje, ki naj bi dobila ime prav po svoji legi. Ustje je ležalo na ustju, meji dežele Kranjske. V kartografiji iz leta 1561 se pojavi pod imenom "Gmynd", kar v stari nemščini pomeni sotočje (Kos 1954, 55). Vas se razprostira po jugovzhodnem pobočju griča, ki je s treh strani obkrožen vodo. Tik pod vasjo se namreč potok Jovšček združi z Vipavo, le pol kilometra višje pa je sotočje Hublja in Vipave. Ravno tu, jugovzhodno od vasi, naj bi se nekoč raztezalo jezero, čez katero so mrtve vozili v



Sl. 1: Zemljevid obravnavanega področja z nazakanimi kraji, ki se omenjajo v tekstu.

čolnih.¹ Pripoved o obstoju jezera je v slovenskem izročilu zelo pogosta, v neposredni bližini jo srečamo še v Sanaboru in Vodichah. Jezero simbolizira zemeljsko oko, s katerim prebivalci podzemlja opazujejo dogajanje na Zemlji. Voda je ločnica med živim svetom in mrtvim podzemljem (Hrobat 2010, 144). Tudi v pokrajini reke razmejujejo področje. Srenjska meja Ustja iz franciscejskega katastra na vzhodu in jugu poteka po strugi Hublja ter Vipave. Jezero ima pogosto tudi funkcijo meje med prostorom ljudi in prostorom, kjer človek ne more živeti (Hrovatin 2007, 109). Ravnica je še danes neposeljena, saj so s hidroregulacijo pridobili rodovitno obdelovalno površino. Jezero lahko v konkretnem primeru govori tudi o cerkveni meji. Cerkev sv. Janeza Evangelista v Ustju je bila leta 1650 omenjena kot podružnica Vipavskega Križa (Vidmar 2004, 206), za razliko od bližnje sv. Marjete na sosednjem hribu, ki je takrat pod oskrbo cerkve v Šmarjah (Vidmar 2004, 142).

Sama cerkev sv. Janeza Krstnika na Britihu, na najvišji točki vasi, je iz leta 1618, kot nam pove napis nad glavnim portalom. Stena cerkve je na zahodu drugače zidana, zato je mogoče, da je bila cerkev naknadno podaljšana in je v resnici še starejša, kot piše nad vhodnimi vrati. Stavba ima gotske forme in domnevajo, da stoji na temelju starejše stavbe, ki je služila kot taborsko pribežališče. Na obrambno funkcijo cerkve v okviru protiturškega tabora kaže strelna lina na južni steni (Vidmar 2004, 206).

»Nekateri mislijo, da so na tukajšnjem hribu obglavili Janeza Evangelista. Cerkev je poznana tudi po svojih zvonovih. Eden je posvečen Mariji, drugi, »jukuc« pa je odganjal točo. Ta zvon ima posebno vibracijo, ki razkroji oblake s točo. Pod cerkvijo je Plešiše (na severovzhodni strani, op.a.). Tu naj bi kurili kres in plesali.«²

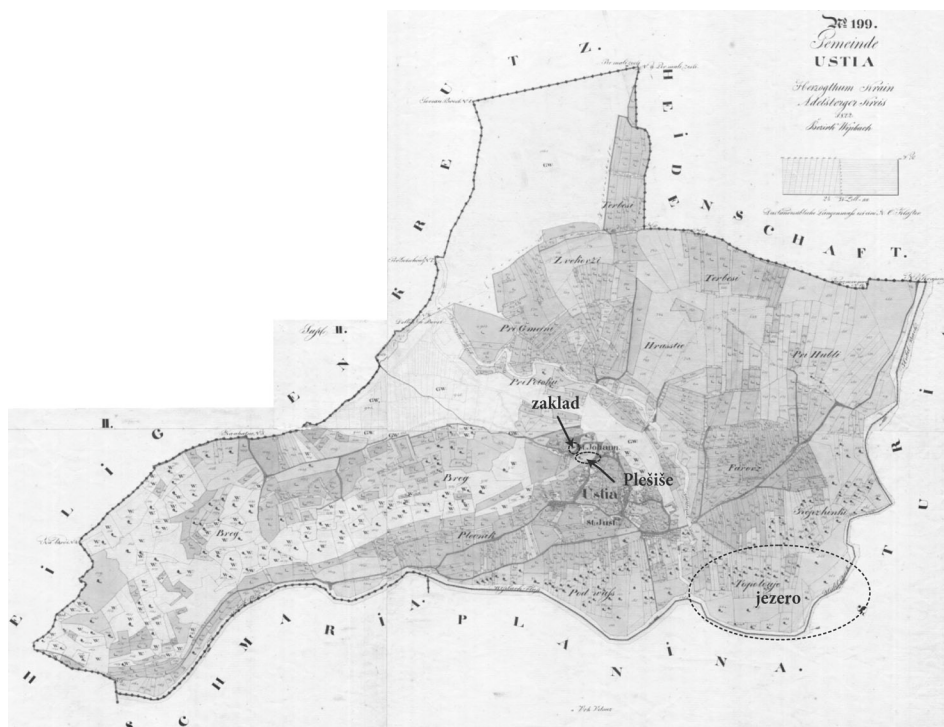
Izročilo o Plešišu (slika 2) v Ustjah se glede svoje lege lepo ujema s starim obrednim plesom, ki nam je znano predvsem iz Dolenjske in Štajerske (Šmitek 2004, 46–47). Obred je potekal na travniku pod goro blizu cerkve kot arhetipske »svetovne osi«. Takšne ekstatične plesne slovenski romarji v 19. in prvi polovici 20. stoletja izvajali ob glavnih romarskih shodih, ki so se skoraj vedno odvijali pri cerkvah, posvečenih Mariji (Mencej

¹ Pripovedoval Silvester Fakuč, Ustje 56, roj. 1959; Zapisala Tina Kompare (24.1.2008).

² Pripovedoval Silvester Fakuč, Ustje 56, roj. 1959; Zapisala Tina Kompare (24.1.2008).



Sl.2: Pogled iz Britha na Plešiše (spodaj ležeča terasa) in Vipavsko dolino z vhomom v dolino Bele v ozadju.



Sl.3: Franciscejski kataster za Ustje iz leta 1822 (Vir: Državni arhiv Slovenije, Ljubljana).

2013, 175). V obravnavanem primeru je Mariji posvečen zgolj zvon. Plesati oz. »vrtec igrati« so pričeli ob mraku. Premikali so se v obliki spiral in vijug. Ob plesu je nastajal spiralni labirint, njegovo središče pa je predstavljalo sveto ali najvišje, skrivnostni kraj, kjer sta se povezovala življenje in smrt, svetloba in tema, moški in ženski princip. Kroženje po labirintu lahko simbolizira vzpon na sveto goro ali v nebo, če se odvija v smeri gibanja Sonca, oziroma spust v podzemlje, če se odvija v nasprotni smeri gibanja Sonca. Igranje vrtca je imelo močan psihološki naboj, posamezni udeleženci so ob tem doživljali ekstazo. Kroženje okoli megalitov ali cerkva je bil način premagovanja pregrade med tem in onim svetom (Mencej 2013, 12). Vrtec je primer kolektivnega rajanja, ki morda izvira iz starega religioznega obreda in ga je krščanstvo nato preoblikovalo (Ramovš 1975, 73).

Na cerkev v Ustju (slika 3) je vezano tudi izročilo o zakladu:

»Govorili so, da obstaja zaklad, ki so ga predniki skrili pred Turki. Zaklad naj bi bila dva lonca zlatnikov, ki so jih zakopali. Dva vaščana sta kopala za oltarjem, a sta se med delom prestrašila, ker se jim je zdelo, da kip sv. Janeza odkimuje z glavo.³«

Zaklad, o katerem govori ustno izročilo, je po mnenju g. Silvestra Fakuča, ki danes skrbi za cerkvico, kamniti oltar, ki je bil skrit pod lesenim. Za ta oltar ni vedel nihče in so ga slučajno odkrili, ko so hoteli med obnovo premakniti leseni oltar. Lesen oltar naj bi bil iz okoli leta 1927, tako kot baročni kip sv. Janeza.

Bela

Izročilo o Turkih ponovno srečamo nedaleč stran, na nasprotni strani Vipavske doline, na koncu soteske, ki je ujeta med Trnovsko in Nanoško planoto.

»Pred Turki je v Belo pribežala kneginja oz. grofica Bela. Doma je bila menda nekje z Gorenjske, po drugi različici iz Štajerske. Tu je bila na varnem pred Turki, ker je vas skrita v ozki soteski in skozi ni peljala nobena pot. Ta begunka je pripeljala s seboj tudi veliko belih kokoši, ki jih tedaj v vasi še ni bilo. Za velikonočne praznike je vsem otrokom podarila pirhe. Svoje bele kokoši je vodila vsak dan na pašo na senošet »Kurji laz«. Živela je v hiši, ki je zdaj že podrta, a vendar so še obrisli starih zidov, kar priča, da je tu stala hiša. Njen mož, vitez, je bil v vojski. Zanj se je zelo bala, zato je dala postaviti tri znamenja (pri Metnovem naj bi bil mož po eni različici pripovedi pokopan, op. a.), ob katerih je molila za srečno vrnitev svojega moža. Žal pa molitve niso zalegle, saj je bil mož v vojski ranjen. S svojim zvestim hlapcem sta hodila od Vipave do Sanabora, do kraja, ki mu pravimo Krajna voda. Tam je omagal in ni mogel več naprej. Prosil je svojega hlapca, naj gre dalje ter poišče njegovo ženo Belo, jo pozdravi in pove, kje je omagal. Bela je skuhala nekaj jajc, na katera je vtisnila svoj grb, ki se je glasil: »Ne kradi, ne zmikaj, kar najdeš ne podtikaj.« Ta jajca je dala hlapcu, naj jih nese možu. Mož je po grbu spoznal, da je njegova žena blizu. Z zadnjimi močmi je lezel naprej. Tudi ona mu je šla naproti. Nekaj sto metrov pred vasjo je umrl. Vdova ga je pokopala in mu dala postaviti znamenje, na katerem sta še danes vidni črki M|N. Kaj je bilo s kneginjo se ne ve. Morda se je celo vrnila v svojo deželo. V spomin nanjo, ki so jo vaščani ljubili in spoštovali, je vasi ostalo ime Bela (Černigoj (ur.) 2002, 367).«

Vas Bela je še po Franciscejskem katastru sodila v srenjsko območje Višnjega. Žal mi ni uspelo identificirati lege treh omenjenih znamenj, ki bi morda lahko bili mejniki novovzpostavljene vaške skupnosti.

³ Pripovedoval Silvester Fakuč, Ustje 56, roj. 1959; Zapisala Tina Kompare (24.1.2008).

Sanabor

Do Bele lahko pridemo iz zahoda po poti iz Višnjega ali pa po soteski, kot v zgodbi vitez, skozi sosednjo vas Sanabor. Prvotno naj bi vas bila na sončni strani proti Colu (Černigoj (ur.) 2002, 375). Kjer stoji vas sedaj, je bilo po ljudskem izročilu jezero, ki je odteklo po strugi Bele. Ena različica ljudskega izročila izginotje jezera pripisuje kazni bogov:

»V Sanaborju je bil raj na zemlji, v vasi pa sta živela zakonca, ki sta se nenehno prepirala. Mož je bil pijanec in nevernik, žena pa je častila bogove. Ko ga je žena nekega dne karala, ker ni nehal piti, ji je mož zagrozil, da ji bo privezal kamen za vrat in jo vrgel v jezero, če ga bo še enkrat okregala. To je zelo razjezilo bogove in sklenili so, da bodo zaradi tega kaznovali vas. Poslali so strelo, da je udarila v skalo, ki je vodi zapirala pot, in jo preklala. Za vaščane se je zavzel njihov zavetnik sv. Daniel in predlagal bogovom, naj v zameno za jezero nastane tam rodovitna zemlja (Mladi Vipavec, 1979/80, 30) .«

»Voda jezera je počasi pronicala skozi apnenčasto skalovje in si vrezala ozko sotesko. Kraju, kjer se je voda prebila skozi apnenčaste skale, so domačini rekli Čojk. Tu je tudi precej globok tolmun (Černigoj (ur.) 2002, 375).«

»Ko si je voda utirala pot, je počasi odtekala in na gričku, ki je gledal iz vode, so zgradili cerkvico. Cerkvi sv. Danijela se v ljudskem izročilu reče tudi Na jezeru (slika 4), ker je bilo tu nekoč jezero (Černigoj (ur.) 2002, 379; Postojinsko okrajno glavarstvo 1889, 159–160). «

»Za časa, ko so v Ajdovščini bili še ajdje, so nosili kristjani iz Šempasa in Črnič (na Goriškem) mrliče pokopavat v Sanabor. Hodili so preko Čavna, tako da so se ognili Ajdovščini (Plesničar 1998, 47).«



Sl.4: Sanabor, območje nekdanjega jezera s cerkvico sv. Danijela.

V Sanaboru imamo poleg izročila o izginulem jezeru, ki smo ga srečali že pri Ustju, tudi pripoved, ki spominja na motiv vesoljnega potopa, pri tem tukaj namesto vode nastopa burja. Sam motiv mogoče kaže na staro poselitev z dolgo prekinitvijo. Nad Sanaborom na Vrhku so nekoč bivale hudobne vile, ki so hotele uničiti svet s hudo burjo (Černigoj (ur.) 2002, 375):

»Nekateri stari ljudje pravijo, da so na hribu nad vasjo prebivale vile, ta kraj se imenuje Vrhek. Stari ljudje pravijo, da so nekoč bivale nad vasjo hudobne vile, ki so večkrat nagajale kmetom in popotnikom. Bogovi so se jezili nad hudobnimi vilami in so jih hoteli uničiti. Ker so vile vedele, da se pred bogovi ne morejo rešiti, so s hudo burjo uničile svet. Rešil se je le Reber. Eden izmed bogov mu je dal rožo in jabolko, to pa zato, ker se je rešil tako, da je splezal na jabolko, ki je segalo globoko pod zemljo. Vsadil je rožo in jabolko, pod jabolkom pa si je sezidal hišo. Na tem kraju odlično uspevajo jabolka, pa tudi rož je mnogo. Za spomin na Rebra so vaščani dali kraju, kjer je vsadil rožo in jabolko, ime Reber. Pa tudi njegova kočica še stoji tam (Mladi Vipavec, 1979/80, 30).«

Zgodba spominja na pripoved o Kurentu, ki je ob vesoljnem potopu rešil stražarja, ker se je zatekel k vinski trti, Kurentovi rastlini (Kropej 2008, 38). Kurent naj bi bil slovansko božanstvo vina in veselja, po imenu sodeč rodovitnostno-lunarni lik (Kropej 2008, 41). Arheološke raziskave ga povezujejo z antično Kibelo, frigijsko »mati zemljo« (Ciglencečki 1999, 21–31).

Vile so v Sanaboru hudobne, pri izviru Hublja in v Višnjah pa pomagajo drugim. V Sanaboru in Višnjah imajo nadnaravno moč in sposobnost vpliva na vreme. Nad Višnjami se strmo dviga svet, na vrhu pa so skalnati grebeni, kjer so v starih časih prebivale vile:

»Lepa dekleta z dolgimi lasmi so sedela na Pisanem školu in prepevala kasno v noč zmerom na večer pred dežjem. Eno leto dolgo ni hotelo biti dežja. Vile se niso oglasile, pa se je mladina zmisllila, da bo oponašala vile. Ljudje v vasi so jih slišali in si oddahnili. Drugi dan se je nebo res stemnilo, čez in čez je bilo naenkrat tako črno, da je bilo kot na sodni dan. Začelo je grmeti in bliskati, usula se je kot oreh debela toča in klestila vsevprek. Tisto leto ni bilo nobenega pridelka. In od tistikrat ni več nobeden slišal petja vil na Pisanem školu (Černigoj 1988, 28–29).«

Vile delujejo kot posrednik med človekom in naravo. Zadržujejo se na skalnatem vrhu hriba in so ljudem nedostopne.

Šturje z zaledjem

Če se iz sanaborske soteske med Trnovsko in Nanoško planoto pomaknemo nekoliko bližje Ajdovščini, se v izročilu o Podrti gori zopet pojavi turški motiv:

»Nekoč je bila v tej gori velikanska votlina. V njej se je svetil marmor in bleščeči karniki so kar jemali vid. Zgodilo se je, da je mimo te votline šel kralj Matjaž s svojo vojsko. Votlina mu je bila zelo všeč, zato se je odločil, da bo tu prebival. Vse bi bilo v redu in prav, če ne bi za votlino izvedeli Turki. Pridivjali so v našo deželo in hoteli iztrgati kralju Matjažu bleščeči zaklad iz rok. A kralj Matjaž se ni dal kar tako, zato so Turki poskusili z zvijačo. Na dan odločilne bitke so s skalami zagradili vse izhode iz votline. Ko je kralj Matjaž to opazil, se je tako razsrdil, da se je začela gora podirati. Z bliskom in gromom se je odprla votlina in iz nje je stopil kralj Matjaž s svojo vojsko. Z enim zamahom je pokončal zbegane Turke in se zopet umaknil v votlino, kjer še danes spi (Burja 1986/87, 9).«

Vipavci pripovedujejo, da visi izpod stropa Matjaževe dvorane velik meč in da od njega kapa kri v velikansko skledo stoječo na tleh. Kadar bo ta skleda polna, tedaj se prebudi Matjaž (Kelemina 1997, 50). Na izročilo o odrešilnem spečem vladarju v votli gori so se navezale že sibilinske prerokbe, mesijanska pričakovanja te vrste so bila v Evropi razširjena v času križarskih vojn, okrepila pa so se v 16. stoletju (Šmitek 2004, 52). Izročilo o spečem kralju Matjažu, ki bo s svojo vojsko pridrl iz votle gore na naš svet, ko bo napočil pravi trenutek za začetek nove dobe, kaže na ciklično pojmovanje časa. Po katastrofi se življenje ponovno obnovi. Takšna katastrofa, ko je kralj Matjaž že posredoval, so bili Turki. Ker je podzemna jama prispodoba svetega in absolutnega, je pogosto polna zakladov–vode (Šmitek 2004, 48).

Podrta gora naj bi se zvalila navzdol že v rimskih časih (Postojinsko okrajno glavarstvo 1889, 224), medtem ko prevladujoče ustno izročilo navaja, da je do katastrofe prišlo v srednjem veku. Marmor so menda kopali dolga stoletja, do leta 1916. Pred kakimi 350-imi leti se je Gora podrla zaradi potresa in je zasulo pri tem veliko rudarjev (Černigoj 1999, 179).

Kako se je gora podrla, pripoveduje tudi zgodba, v kateri je čevljar z zvijačo ugnal hudobnega škrate Fifija:

»Fifi je hotel trgovčevo hčer Francko, ki pa je bila že zaročena z mladim čevljarjem Janezom. Janez je škrate poiskal in mu čevlje premazal z lepilom. Prevarani škrate se je še isti večer izselil. Na vrhu gore se je ustavil in naredil silen vihar, da so skale padale po strmini navzdol. Vas je na srečo ostala nepoškodovana. Vaščani se še sedaj hvaležno spominjajo Janeza, ki je rešil svoje dekline in vas. Spomin na ta dogodek je še viden, saj je pod vrhom gore mnogo skal, ki so nastale ob neurju (Mladi Vipavec, 1979/80, 29–30).«

Kot vidimo, je rušenje gore v izročilu prisotno tudi v drugačnih različicah, zato je tu vprašljiva zgodovinska resničnost motiva Turkov. Turških motivov v ljudskem izročilu je veliko in iz nekaterih je mogoče sklepati, da »turški čas« simbolno predstavlja kaotično obdobje, čas pred »našim« (Hrobat 2010, 54).

V zaledju vasi Šturje, ki je danes del Ajdovščine, se pogosto pojavlja motiv velikana. Velikani so nadnaravna bajeslovna bitja, ki utelešujejo naravne moči in predhodniki ljudi ter tudi bogov (Kropej 2008, 1999). V Primorju, naj bi Slovani, ki so sčasoma asimilirali staroselce, sledove pred svojim prihodom razlagali kot ostanke bivanja velikana (Hrobat 2010, 48). Hrib Školj je nastal, ko se je utrujeni velikan ulegel, da bi počival. Med njegovim počitkom je pričela pihati močna burja, ki je nanesla na velikana pesek in drug material⁴. Podobno motiviko lahko zasledimo na Britanskem otočju, kjer so se velikani spremenili v goro in zaspali, da bi dočakali lepše čase (Kropej 2008, 199). Velikani lahko nastopajo kot prijazni ali pa so ljudem sovražni. V Vipavski dolini se ravno njim pripisuje zasluge, da so ljudje dobili vodo:

»Velikan je žejen iskal vodo in v spanju so mu vile povedale, kje naj koplje, da bo našel vodo. Pri delu je tako vzdihoval: »Hu, hu, hu...«. Palčki so ga gledali (v nekaterih verzijah so tudi oni kopali, op. a) in ga vzpodbujali: »Belj, belj, belj...« (bolj, op.a.). Tako je voda, ki je pritekla ven, dobila ime Hubelj⁵.«

»Velikan se je spotaknil ob skalo, izpod katere je pritekla studenček, in padel na trebuh. Popil je vso vodo, ki je pritekla, zato ga je pogumen pastirček pregnal. Tako je vas Lozice dobila potok Močilnik (Mladi Vipavec, 1982/83, 36).«

⁴ Povedala Kaja Rustja, roj. 1997, Šturje; Zapisala Tina Kompare (13.10.2007).

⁵ Povedal Andraž Kravos, roj. 1990, Šturje; Zapisala Tina Kompare (13.10.2007).

Velikani so tudi skušali vplivati na vodni izvir:

»Velikan je hotel narediti velik jez, v katerem bi bil gospodar nad vsemi. Padel je v rečni tok, ki ga je potegnil na dno razburkane reke. Palčki so žalovali za njim, čeprav jim je storil veliko hudega. Spomnili so se velikanovega stokanja in reki dali ime Hubelj (Burja, 1986/87, 11).«

Kot vidimo, se v pripovedih o velikanu pogosto pojavljajo tudi palčki, ki so za razliko od škratov ponavadi prijaznejši in človeku pomagajo pri delu. Po ljudskih prerokovanih naj bi bili naši predhodniki velikani, za nami pa bodo prišli ljudje, ki bodo veliki kot naš palec (Kropej 2008, 267).

Potok Hubelj ima močan izvir (slika 5), najverjetneje odtok podzemnega jezera v skalnih stenah Kovka, ki ga prebivalci imenujejo »Naša gora« in spada pod Šturje (Müller 1909, 674). Ob Hublju po ljudskem izročilu ni bilo nobene naselbine, le neki puščavnik si je izbral to samoto za svoje bivališče na mestu »Jeremitovše«, ki se še dandanes imenuje po njem (Plesničar 1998, 88). Ovce in koze so se svobodno pasle po skalnatem pobočju na obeh straneh hubeljske drče nad Luknjo in Staro Babo tja gor do dol-otliških in kovških obrobnihih grebenov. Skalnata vzpetina Stara Baba, ki se dviga nad Šturjami je zanimiva že zaradi svojega imena, ki je navadno vezano na različne šege in navade. Oronim Baba se pojavlja povsod tam, kjer je mogoče zaslediti staro slovansko naselbinsko imenoslovje (Šmitek 2004, 238). V slovenskem jeziku lahko označuje staro žensko, demona, čarovnico, suho, usahlo rečno strugo ali sotesko, teman oblak, ki prinaša nevihto z dežjem in mokrim snegom, pojavlja pa se tudi v snovni ljudski kulturi (npr. zadnji snop



Sl.5: Izvir Hublja.

pri mlatvi). Po mnenju Rudolfa Badjura naj bi se v toponimih Baba in Mož ohranile sledi nekdanjih verovanj v mitična bitja, ki so poosebljala smrt, zimo, mraz in neurje (Badjura 1953, 132–134). Pastirsko izročilo o kamnitih Babah le-te povezuje z vodo, rodovitnostjo, plodnostjo (Šmitek 2004, 238). V bližnjih vaseh (Budanje, Lokavec), je bilo zabeleženo izročilo, ki pravi, da je potrebno poljubiti oz. pljuniti »šmrkavo« babo (Horvat 2010, 198). Na Stari Babi nad Šturjami naj bi se mladi zbirali na jurjevo, kurili kres (še danes) ter plesali (Hrobat 2010, 198–200). Pogosto stojijo monolitne Babe na mestih, kot šturska, s pogledom na celotno dolino ali zaliv ter v bližini arheoloških najdišč (Hrobat 2010, 205). Babo lahko umestimo v staroslovanski mitični sistem s pomočjo njene povezave s Perunom, bogom gromovnikom. V neposredni bližini Stare Babe ste dve ledini, Mali in Veliki strel, ki po imenu namigujeta povezanost s strelami ter vrhovi kot so Požgani grič, Suhi vrh in Sinji vrh (Hrobat 2010, 216).

Danes za nenavadno poimenovanje vzpetine obstaja še eno izročilo:

»Domačinka se je zaljubila v francoskega vojaka, ko so bili tukaj v času Napoleona. Sestajala sta se na tej skalni polici. S premikom vojske je odšel tudi vojak. Ženska je dolga leta hodila jokat gor za svojo ljubeznijo. Že ostarela se je nekega dne napila in se vrgla dol. V spomin nanjo so domačini začeli ta kraj imenovati Stara Baba.«

Kronološke okvirje, kot je npr. francoska zasedba, si kolektivni spomin večkrat izposoja od zgodovinskega spomina ter tako umesti lokalne dogodke v dogodke širše skupnosti (Hrobat 2010, 54). Zgodba nekoliko spominja na Devinsko zgodbo ter tamkajšnji »devin skok«, pri čemer naj bi na dekline, ki je skočilo z gradu, spominjala okamenela Baba na klifu nad morjem (Hrobat 2010, 217). Zanimivo, da se motiv devinega skoka po vsem slovanskem svetu navezuje na toponime z imenom Devin skok, ki so pogosto povezani tudi s toponimom ali izročilom o Babi (Šmitek 2008, 21–22; Hrobat Virloget 2014, 104), kar se potrjuje tudi v izročilu o Stari Babi nad Šturjami. Vsekakor je mogoče v tovrstnih izročilih prepoznati staroslovanske, celo predslovanske predstave o ženskem mitskem liku (Hrobat Virloget 2013; 2014).

Nanos – sveta gora

Nad celotno Vipavsko dolino kraljuje Nanos. Iz razlage imena sklepamo, da je Nanos zemljepisno ime, ki hoče označiti tamkajšnja tla z ozirom na geološko sestavo ob vznožju gore. Ob vznožju doline je nanos, ki obsega včasih za cele hribe visoke sklade raznega gorskega drobirja. Na enem izmed takih stoji cerkvice svetega Miklavža, zraven katere je štirivoglata skala (Štrekljeva zapuščina 8/106):

»Okoli te skale so štirje hrastiči. Noter, pravijo, leži en kralj, ki so ga v vojski ubili, v treh trugah: železni, srebrni in stekleni. Kralja varuje črn pes (Pegan, Černigoj 2007, 148).«

V župnijski kroniki je bilo ob koncu prejšnjega stoletja zapisano, da cerkev obiskujejo tudi tisti, ki iščejo pri njej zaklad. V inventarju o glavni imovini cerkve iz l. 1922 je zabeleženo, da so leto prej zlikovci, kopali pod oltarjem in ga tako izpodkopali, da je le za las manjkalo, da se nastavek ni podrl (Rosa 1996, 224).

Izročilo o pokopanemu kralju v treh krstah med štirimi drevesi na Nanosu je zelo podobno številnim izročilom o Atilovem grobu. Omenjena drevesa so simbol prebivališča mrtvih, saj se v ikonografiji paradiža pojavljajo drevesa in vodni izvir. Oba motiva sta vključena v sklop izročil o Atilovem grobu. Takšne stereotipne podobe o onostranstvu so



Sl.6: Nanoška planota (pogled iz Vrabč).

prevladovala v arhaičnih kulturah od Indije in Bližnjega vzhoda do Evrope (Šmitek 2004, 158). Tako kot v izročilu iz Tolmina, je pokojnik pokopan v treh krstah, železni, srebrni in za razliko od tolminske zlate, se tu pojavi steklena. Tudi na Krasu ima skoraj vsaka vas svoj Atilov grob (Hrobat 2010, 57–59). Pokop vladarja v treh kovinskih krstah spada v evrazijsko dediščino (razširjeno od Kitajske in Mongolije do Panonske nižine) (Šmitek 2004, 283). Tri kovine so simbolizirale tridelno potovanje duše v onostranstvo. Kompleks Atilovega groba naj bi bil zgolj profanacija predkrščanskih predstav o deželi umrlih (Šmitek 2004, 280–281). Ko so se pod vplivom krščanstva sesule stare kozmološke predstave, so se z motivi dreves, vodnjakov in krst začele povezovati zgodbe o zakladih. Ti zakladi v ustnem izročilu ustvarjajo predstavo, da prihajajo iz onostranstva in vzpostavljajo točko v krajini, ki presega meje zemeljskega (Hrobat 2010, 59). Pogosteje so locirani na srenjskih mejah (med Nanosom in Vipavo v konkretnem primeru) in zaznamujejo mejnike v prostoru.

Ljudje so bili včasih trdno prepričani, da so v belih skalah, v spodmolih, ki se vidijo s ceste, živele bele žene (Drašler Cerar 2003, 67). Bele žene (tudi vile, želik žene itd.), ki ji srečamo tudi na Vrhku (nad Sanaborom), na Pisanem školju (nad Višnjami) ter pri Malem školju (v Vodciah) in imajo v ljudskem izročilu predvsem negativne lastnosti. Ambivalentna narava vil je povezana z antitezo bogastvo-nesreča (Kropej 2008, 236).

Če se po cesti iz Sanaborja podamo na Nanoško planoto (slika 6), se cesta ob vznožju dveh hribov, Orlovškega in Devinskega, razcepi. Hriba sta enake velikosti ter oblike, med njunima vrhovoma pa je zgolj pol kilometra oddaljenosti. Zanimivi sta poimenovanji, v katerih lahko zopet prepoznamo, kot pri Stari Babi nad Šturjami, povezavo s staroslovanskimi mitičnimi božanstvi. V orlu, ki navadno kraljuje na vrhu svetovnega drevesa, lahko prepoznamo Peruna, boga gromovnika (Katičič 2008, 79). Kraju, kjer je po pripovedi lovec ustrelil orla, so rekli Orlovški hrib. Puščica se je orlu z vso silo zarila globoko v telo, ki je potem kot kamen priletelo na zemljo in okamenelo. Iz njegove krvi zraste čudežna roža orlica (Medvešček 1992, 99). Pastirji so pogosto posedali na kamnitem orlu, da bi jih ta ponesel v deželo izobilja. Toda to se bo zgodilo tistemu, ki bo na Nanosu našel rožo orlico (Černigoj 1999, 185–1869).

Zgodba o Orlovškem hribu spominja na njeno bolj poznano različico s področja Triglava o Zlatorogu in triglavski roži. Tako na Nanoški planoti kot na sosednji Trnovski, se pojavlja tudi motiv Zlatoroga:

»Da bi dobili zlati rog, so lovili runje (koze) z zlatimi rogovi s pomočjo mardruha. Ošiljen kol so obkrožili s tremi mušnicami (Šavli 1994, 377).«

Zlatorog je nosilec zlatega roga, ki ga hočejo vsi imeti, saj prinaša srečnemu najditelju srečo in izobilje, pripadajo mi vsi zakladi, ki jih čuva večglava kača (Kropej 2008, 120). Nedvomno je povezan z rogom izobilja, ki so ga kot pridatek imela zlasti antična božanstva zemlje (Pluto, Gaja, Fortuna...). Različne zgodbe o Zlatorogu se pojavljajo na širšem primorskem območju⁶. Tovrstne povedke verjetno kažejo na okolje, kjer je bil lov zelo razvit. Zdravilna zelišča se pojavljajo še na drugi strani Nanoške planote:

»Skoraj že na Suhem Vrhu je skala, v katero je vrezana podoba. Tej podobi so rekli Pihnje. Ko so bili ljudje še nepismeni, so pogosto hodili v Pihnje in tam prosili za zdravje, srečo, kruh in še kaj. Vsa zelišča, nabrana nad Pihnjem, so bila zelo cenjena in močna ter bolj zdravilna od drugih (Penko 2007, 80–81).«

Rože s čudežno močjo, ki rastejo sredi nedostopne divjine, so povezane s predstavo o rajskem vrtu. Rožni vrt je prebivališče pokojnikov. Zdi se torej, da je v izročilu skrito pojmovanje Nanosa kot svetovne gore, središča sveta, sedeža bogov in bivališča duš izjemnih ljudi, ki jih bogovi povabijo k sebi (Šmitek 2004, 280).

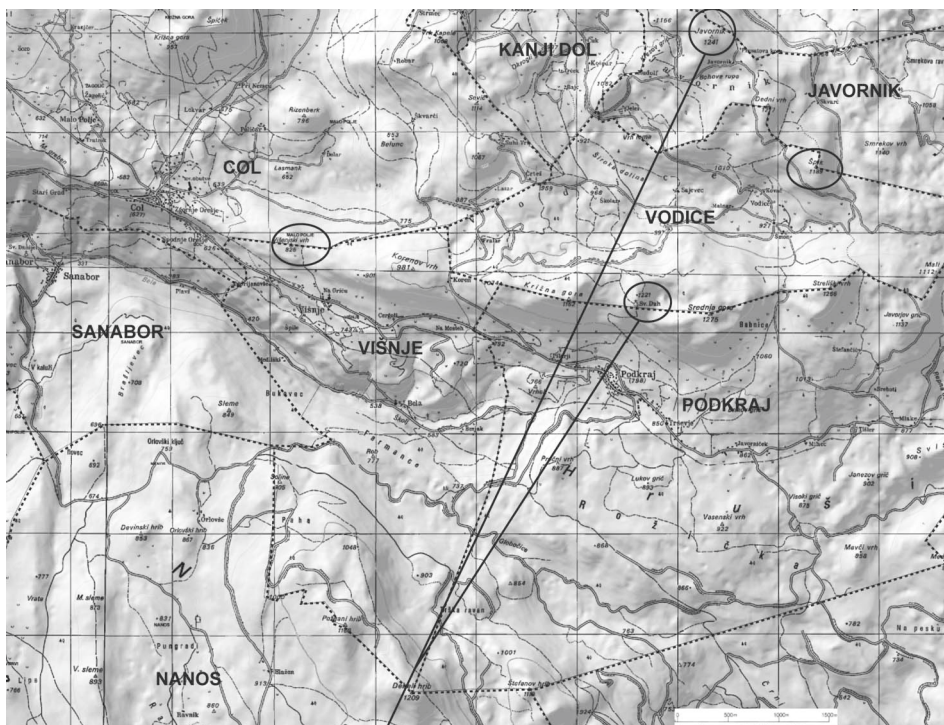
Izročilo o pastirju, ki premaga nanoškega povodnega moža, potrjuje razumevanje Nanosa kot bivališče bogov. Vedomec, ki v našem primeru nastopa v obliki povodnega moža, je gospodar vode. Ena različica zgodb o morju na Nanosu pravi, da je bil hrib celo preplavljen z morjem:

»V njem je živel povodni mož, ki ni imel usmiljenja z ljudmi. Pastir, pogumen mladenič, se mu je postavil po robu. Palček, ki mu je pastir nekoč rešil življenje, mu je dal čarobno tekočino za okamnitev. Povodni mož pastirja ni mogel videti, saj je imel slabe oči. Mladenič ga je s svojim zasmehovanjem zvabil na visoko skalo, kjer si je povodni mož odpočil od hitre hoje. Mladenič je izkoristil priložnost in mu za vrat zlil čarobno tekočino. Mož je v trenutku okamenel. Skala, na kateri je sedel, se je nagnila. Nastala je velika odprtina, v katero se je zlilo nanoško morje (Mladi Vipavec 1982/83, 37).«

Na Nanos se navezujejo izročila o katastrofalni povodnji. V notranjosti naj bi skrival tolikšno količino vode, da lahko poplavi celotno Vipavsko dolino (Hrobat 2010, 151–152). Hrib naj bi stal na sedmih, devetih ali trinajstih stebrih, kar ga povezuje s starimi kozmogonskimi miti, v katerih se zamišlja, da Zemlja sloni na štirih stebrih ali s kozmogonskimi miti o svetovnih poplavah (Hrobat 2010, 153).

V ta okvir se lepo prilega izročilo o brlišku (slika 7), ki po slovanskem verovanju tudi čuva zaklade. Zgodbe o brlišku so pogoste na Nanosu in v okolici Podkrajja, saj po izročilu ta mitološki plazilec »leti« oz. ima svojo pot med tema dvema krajema. Brzoliška oz. brliška je v Podkrajju videlo več ljudi. Videli so ga pri nabiranju malin proti Svetemu Duhu, na cesti pri Hudi peči ter prav na vrhu Svetega Duha. Kosci gor na podkrajjskih senožetih so videli sled, ki se je vlekla od Svetega Duha čez Belo in gor naprej proti Nanosu (Černigoj (ur.) 2002, 361–362, 364). Na enem skalnem grebenu v okolici vasi Višnje so tudi že videli bazališka (Černigoj 1988, 104–116) ter pri Vodicach (Černigoj 1988, 104–116).

⁶ Zgodbe o zlatorogu je Pavel Medvešček zabeležil v Drežnici nad Kobaridom, Gorenjem Lokovcu nad Čepovanom, Črnem vrhu nad Idrijo, Harijah pri Ilirski Bistrici, Studenu pri Postojni...



Sl.7: Kraji, kjer je prisoten brlišč (označeno s krogi).

Obstaja tudi pripoved o kači, ki hodi z Javornika na Nanos, kjer ji zrastejo krila, da lahko spet odleti na Javornik:

»Nekateri so jo menda videli, ko so žagali krle na Nanosu. Do Podkraja je z Nanosa en kos poti in so prenočili kar tam. Vsako jutro jih je zbudilo žvižganje in brlizganje prav blizu barake. V zmoti da gre za velikega modrasa, so proti njemu zalučali kamen. Tisto je švignilo dol po bregu, zgornji del žgota je imelo vzdignjen, zdelo se je, da gre kar po zraku, tako hitro je šlo. Najstarejši med delavci je pozneje povedal, da je to bil brlišč, ki ima v glavi nad zobmi diamant (Černigoj 1988, 110–111).«

Brlišč ima telo kot kratka debela kača, poraslo s sivkasto dlako, glava je ploščata z velikimi očmi, na sredi glave pa ima rdečo rožo kot petelin, v glavi ima skrit diamant. Ime brlišč, brzelišč, bazališč, brzolišč naj bi dobil po predrljivem piskanju oz. brlizganju (Černigoj 1988, 105). Pri južnih Slovanih so bili liki, nastali s kombinacijo petelina in kače, uporabljeni kot zaščitno sredstvo proti nečisti sili (Radenković 1996, 158). Zdi se, da je bajno bitje prevzelo osnovne funkcije zmajev, živečih v notranjosti gora. Kot čuvaj zakladov in gospodar vode bi lahko bil darovalec dobrin in rodovitnosti (Hrobat 2004, 74). Kače se pojavljajo na mejah posesti ali pa povezujejo dve vasi, kot kaže primer iz Rodiške Ajdovščine (Hrobat 2010, 91). Na opazovanem območju je bil motiv brliška prepoznan samo na pasu med Javornikom in Nanosom. Dve liniji, ki jih kača ustvarja, potekata od mejnikov (Javornik je mejnik javorniške srenjske meje; Sveti Duh je mejnik Podkraja) do Nanosa. Glede na to, da gre za povezovanje markantnih točk v prostoru in sorazmerno skladnost navideznih linij z dejanskim potekom srenjske meje, ima morda kača v obrav-

navanih primerih funkcijo razmejevanja. Kača na meji ustvarja simbolno črto, režo v prostoru, ki omogoča stik z onostranstvom (Hrobat 2010, 105). Zanimivo je, da se tudi s kraške strani pojavlja podobno izročilo; velikanska kača z Vremščice, naj bi se namreč plazila od ene do druge gore (Hrobat 2010, 151).

Ustno izročilo, ki se pojavlja v povezavi z Nanosom, dopušča domnevo o pomembni vlogi te planote v verovanju pred prihodom krščanstva. Motivi gore polne vode, belih žen, čudežnih zelišč, stebrov in mitični kači podpirajo tezo o Nanosu z mitično vlogo kozmične gore na regionalni ravni (Hrobat 2010, 153). Mogoče se je del simbolnega pomena ohranil s cerkvijo sv. Hieronima (tudi Jeromna), ki je nameščena točno na srenjsko mejo z Lozicami. K omenjeni cerkvi romajo verniki vsako leto na binkoštni ponedeljek (Vidrih Lavrenčič 2004, 23), ki je Marijin praznik. Podobno so na Krasu romali za Marijine praznike vrh Gure nad Plešivico, ki jo izročilo tudi povezuje s »svetovno goro« (Hrobat 2010, 149).

Zahvala

Najlepše se zahvaljujem Katji Hrobat Virloget za spodbudo in številne nasvete.

Literatura

- Badjura, R. 1953. Ljudska geografija. Terensko izrazoslovje, Ljubljana.
- Burja 1986/87. Glasilo učencev Osnovne šole Danila Lokarja, Ajdovščina.
- Ciglenečki, S. 1999. Late traces of the Cults of Cybele and Attis. The Origins of the Kurenti and the Pinewood Marriages (»Borovo gostovanje«). – *Studia mythologica Slavica* 2, 21–31.
- Černigoj, F. 1988. Javorov hudič, Kmečki glas, Ljubljana.
- Černigoj, F. 1999. Znamenje na Gori, samozaložba, Ajdovščina.
- Černigoj, F. (ur.) 2002. Semenje javorovo 1978–1998, Izbor iz prvih dvajsetih let Javorovega lista, šolskega glasila osnovna šole Col, Col.
- Drašler Cerar, I. 2003. Ljudsko izročilo: Bele žene, kače in vremezar z Nanosa. – *Gea* 13, 9, 67.
- Hrobat, K. 2004. Ustno izročilo o lintverju kot indikator ritualnega prostora antične skupnosti Ajdovščine nad Rodikom. – *Studia mythologica slavica* VII, 63–78.
- Hrobat, K. 2007. Use of oral tradition in archaeology: The case of Ajdovščina above Rodik, Slovenia. – *European Journal of Archaeology*, 10/1, 31–56.
- Hrobat, K. 2010. Ko Baba dvigne krilo. Prostor in čas v folklori Krasa, Znanstvena založba Filozofske fakultete, Ljubljana.
- Hrobat Virloget, K. 2013. The snooty Baba in the landscape of Karst, Slovenia: About a Slavic ambivalent female mythical figure. – *Cosmos* 29, 141–171.
- Hrobat Virloget, K. 2014. Deva, Baba in Triglav v mitskem izročilu v pokrajini. – *Sodobnost* 78/1, 98–117.
- Hrovatin, I. M. 2007. Izročilo o jezeru in zmaju kot kozmogonski mit. – *Studia mythologica slavica* X, 105–113.
- Katičič, R. 2008. Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine, Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb–Mošćenička Draga.

- Kelemina, J. 1997. Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom, Založništvo Humar, Renče.
- Kompare, T. 2008. Arheološka topografija in zgodovina območja nekdanjega vipavskega gospodstva, Diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta. Oddelek za arheologijo.
- Kos, M. 1954. Srednjeveški urbarji za Slovenijo, Viri za zgodovino Slovencev, Knjiga tretja, Zvezek tretji, Urbarji Slovenskega Primorja, II. del, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana.
- Kropej, M. 2008. Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja, Mohorjeva založba, Celovec–Ljubljana–Dunaj.
- Medvešček, P. 1992. Skrivnost in svetost kamna. Zgodbe o čarnih predmetih in svetih znamenjih na Primorskem, Založništvo tržaškega tiska, Trst.
- Mencej, M. 2013. Sem vso noč lupal v krogu. Simbolika krožnega gibanja v evropski tradicijski kulturi. *Studia mythologica Slavica–Supplementum* 7, Založba Znanstveno-raziskovalnega centra, Znanstvena založba Filozofske fakultete, Ljubljana.
- Mladi Vipavec 1979/80. Glasilo učencev Osnovne šole Draga Bajca, Vipava, letnik 10/1, 29–30.
- Mladi Vipavec 1982/83. Glasilo učencev Osnovne šole Draga Bajca, Vipava, letnik 13/1, 36–37.
- Müllner, A. 1909. Geschichte des Eisens in Inner–Österreich von der Urzeit bis zum anfang des XIX. Jahrhunderts, Wien und Leipzig, 674.
- Novaković, P. 2003. Osvajanje prostora. Razvoj prostorske in krajinske arheologije, Filozofska fakulteta, Ljubljana.
- Pegan, A. in Černigoj, F. (ur.) 2007. Indija Komandija. Prozna ljudska besedila z Vipavskega, Goriškega, s Krasa in Tolminskega iz 19. stoletja, Založba ZRC, Ljubljana.
- Penko, A. 2007. Naše korenine. Sledovi davnine na obrobju Pivškega, Galerija 2, Vrhnika.
- Plesničar, P. 1998. Ajdovščina–pogled v njeno preteklost. Komentirana objava zgodovine Ajdovščine in Šturij, Pokrajinski arhiv, Nova Gorica.
- Postojnsko okrajno glavarstvo: zemljepisni in zgodovinski opis, spisali in izdali učitelji v okrajih, Postojna 1889, ponatis Galerija 2, Vrhnika 2003.
- Radenković, L. 1996. Simbolika sveta u narodnoj magiji Južnih Slovena, Beograd, 158.
- Ramovš, M. 1975. Romarski vrtec. – *Traditiones* 4, 47–78.
- Rosa, J. 1996. Umetnostna dediščina kraja in okolice. – Št. Vid–Podnanos, Zbornik prispevkov o kraju in njegovi zgodovini, Pokrajinski arhiv v Novi Gorici, Nova Gorica, 200–224.
- Šavli, J. 1994. Slovenska znamenja, Založba Humar, Gorica–Bilje.
- Šmitek, Z. 1998. Kristalna gora: mitološko izročilo Slovencev, Ljubljana.
- Šmitek, Z. 2004. Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti, Ljubljana.
- Vidmar, L. 2004. Leksikon cerkva na Slovenskem. Škofija Koper. XI Dekanija Vipavska 1, 2, Ljubljana.
- Vidrih Lavrenčič, L. 2004. Sv. Socerb nad Podrago, Tiskarna Janežič, Nova Gorica.

The symbolic landscape in the wider area of the upper Vipava valley

Tina Kompare

The area considered in this contribution includes Upper Vipava Valley, the edge of Trnovska plateau, and the Nanos plateau. The motifs in oral tradition from the valley vary: that of the Turks is very frequent; it mostly appears under foot of Trnovska plateau. However, this motif should not be connected with the historical Turks, but with the time that was organised in a different manner. The story about Rebro from Sanabor seems a bit more archaic, and in it we can recognise elements of the narrative about Kurent. The occurrence of water springs (Hubelj, Moèilnik) are attributed to the giants, which are, in spite of this, marked as unfriendly. Despite the motif of a lake is occurring on both plateaus and in the valley, the interpretation of it differs according to the location. The lakes in the valley, in Ustje and Sanabor, were dried out; in the case of Sanabor Lake, this was as a punishment from gods. They can be interpreted as markers of frontiers. Both lakes in mountains are considered to be threats for the valley, since they can cause floods. Moreover, the tradition and topographic names that appear in the connection with the previously mentioned water-rich mountains are of interest. The motifs of baba, Deva and the god of storms suggest the Old Slavic mythical system (Perun, Veles, Mokoš). The thesis of Nanos as a “world’s mountain” is supported by the emergence of white wives, herbs, columns and *brlišk*, a mythical keeper of treasures. This mythical snake travels to Nanos from the side of Trnovska plateau and from the karst side (from Vremščica). We can summarise that in the case of Šturje we are dealing with holy mountain of a local importance, while Nanos is regionally recognised as such.

**RAZISKOVALNE METODE IN
INTERPRETACIJE LJUDSKEGA
IZROČILA**

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

**RESEARCH METHODS AND
INTERPRETATIONS OF FOLK
TRADITIONS**

Nočni bojevniki: Kmečke herezije in čarovništvo na Slovenskem in v Furlaniji

Zmago Šmitek

The author discusses records of the documents of two inquisition processes from the years 1583 and 1596 against a Friulian miller who was condemned as a member of the sect of banandanti, discovered by Italian historian Carlo Ginzburg and published in his famous book Cheese and Worms (1976). The Benandanti claimed that they were secretly gathering "in spirit" and fighting four times a year with sorcerers and witches in night battles. He compares them with Slovenian oral tradition about the kresniki and their opponents, the vedomci.

Keywords: Slovenia, Friaul, kresnik, benandant, witchcraft, cosmogony

Nekoč je živel furlanski mlinar, zidar in mizar Domenico Scandella, ki so ga domačini imenovali Menocchio, iz Montreała (Montereale Valcellina, dobrih 20 kilometrov severno od Pordenona). Rojen je bil leta 1532 in bi ga zgodovina zlahka prezrla, če se ne bi ohranila njegova inkvizicijska zaslišanja iz let 1583 in 1596 v dokumentih, ki jih hrani videmski nadškofijski arhiv (Archivio della Curia Arcivescovile di Udine). Ta kmečki, čeprav ne povsem neizobraženi vaščan, je bil obsojen kot član sekte benandantov in je zaradi svojih trdovratnih prepričanj na koncu nečastno zgorel na grmadi. Svojega heretičnega prepričanja ni zanimal, temveč se je o tem celo razgovoril in postavljaj zasliševalcem provokativna vprašanja. Dokumente o obeh procesih je odkril italijanski zgodovinar Carlo Ginzburg, ki je kasneje zapisal; »Zavedal sem se, da sem prišel do velikega odkritja, čeprav ga nisem mogel izostriti.«¹

Na drugem mestu, v svoji znameniti knjigi *Sir in črvi*, je Ginzburg vendarle poskusil nekoliko podrobneje opredeliti Menocchijeve ideje, za katere je trdil, da »nam razkrivajo še neraziskano plast ljudskih verovanj in mračnih kmečkih mitologij. A Menocchijev primer je veliko bolj zapleten, predvsem zaradi tega, ker so omenjene nejasne ljudske sestavine vcepljene v izjemno jasno in dosledno miselno celoto, ki se giblje od religioznega radikalizma, pa vse do znanosti naklonjenega naturalizma ter utopičnih teženj po družbeni prenovi.«² Vse to kaže, da je bil mož vedoželjen, pismen in za svoje lokalno okolje načitan in da lahko govorimo o prepletanju kulture višjih družbenih slojev s konservativno kmečko ideologijo. Torej ga, tudi po mnenju samega Ginzburga, ne moremo opredeliti za povsem »značilnega« ali »povprečnega« kmečkega človeka svoje dobe.³ Hkrati pa ugotavlja,

¹ Verginella, *Ginzburgova partija šaha*, str. 240.

² Ginzburg, *Sir in črvi*, str. 13–14.

³ Ginzburg, *Sir in črvi*, str. 14–15.

da se »kljub edinstvenosti Menocchievih trditev /.../ kmetom Montreala verjetno niso zdele tuje in oddaljene od njihovega življenja, verovanja in želja«⁴. V nekaterih pogledih so bile podobne idejam in praksam benandantov, nosilcev starega, še predkrščanskega agrarnega kulta vegetacije in plodnosti.

Ime benandanti je pomenilo »dobrohodci«, »dobrodelneži« ipd. Sami so se imeli za pripadnike kmečkega ljudstva, čeprav so bili med njimi tudi meščani. Trdili so, da so se ponoči »v duhu« tajno zbirali ponekod v vzhodni Furlaniji, torej blizu meje z današnjo Slovenijo. Za inkvizitorje pa so bili benandanti člani odpadniške sekte, ki je pomenila izziv, če ne tudi potencialno nevarnost za pravoverne kristjane v svojem okolju, podobno kot bogomili, patareni, katari in albižani v različnih drugih predelih Evrope. Za razliko od njih so bili benandanti obtoženi tudi tega, da se ukvarjajo s čarovništvom.⁵ Benandanti niso bili homogena skupina. Povečini so res pripadali nižjim slojem, a ne vedno. Med njimi je bilo mogoče najti različne profile, od religioznih odpadnikov do duhovnih posrednikov, eksorcistov, prerokovalcev, zdravilcev in šarlatanov, verjetno tudi psihičnih bolnikov, včasih pa se je več teh lastnosti povezovalo tudi v osebnih mentalitetah in življenjskih zgodbah posameznikov.

Gibanje benandantov je inkvizicijskim sodnikom (v letih 1575-1581) izgledalo kot čarovništvo, povezano s povzročanjem toče in neviht, nerodovitnosti ljudi in živine ter z nočnimi zborovanji s hudičem.⁶ Sami pa so trdili, da so »nati vestiti« ali »con la camicia«, torej s fetalno membrano, ali pa so bili rojeni z nogami naprej, na neobičajen način. Priznali so, da se štirikrat letno ponoči kot Kristusovi vojščaki borijo na različnih krajih s čarovniki in čarovnicami (*strigoni, malandanti*). Če so prevladali benandanti, so s tem zagotovili obilno letino, če ne, pa je bil pridelek slab in je grozila lakota.⁷ Vedeli so, ali pa so poizvedovali, kateri ljudje bi bili lahko čarovniki. Poznali so nekatere takšne iz Trivignana. Med drugimi pa so omenjali tudi nekega Štefana iz Gorice in Martina iz Dekanov pri Kopru (Chians), za čarovnico pa so imeli ženo Pavla Tirlicherja iz Merse (Mersio) v Nadiški dolini, pri Podutani (Santo Leonardo).⁸ Te primere omenjam z namenom, da bi opozoril na medkulturne povezave obeh sosednjih regij.

Benandanti so nastopali v manjših skupinah, ki so jih sestavljali tako moški kot ženske. Vsaka od njih je bila sestavljena po njihovi lokalni pripadnosti in je imela svojega vodjo. Takšne skupine so, glede na sodne zapisnike zasliševanj, obstajale v Vidmu, Čedadu, Gradiški, a tudi v Veroni in Vicenzi. Najbolj zanimivo pa je, da so se nočni spopadi dogajali v spanju, ko je telo benandanta ležalo v postelji kot mrtvo, duša pa se je tačas svobodno gibala povsod po svetu⁹. Če se duša, ki se v obliki sršena, čmrlja ipd. odpravi skozi usta spečega človeka, ne more vrniti nazaj, ta človek umre¹⁰. Za primerjavo navedimo zapis ljudske pripovedi iz okolice Kopra:

[...] Nekega dne so možje vzeli motike in šli dol proti Kopru iskat delo. Že dolgo so hodili po soncu in potem so prišli v neki kraj na vrhu hriba. Šli so k

⁴ Ginzburg, *Sir in črvi*, str. 180.

⁵ Ginzburg, *I benandanti*, str. 23.

⁶ Ginzburg, *I benandanti*, str. xii in 204–242.

⁷ Ginzburg, *I benandanti*, str. 217, 221.

⁸ Ginzburg, *I benandanti*, str. 219, 222.

⁹ Ginzburg, *I benandanti*, str. 220.

¹⁰ Ginzburg, *I benandanti*, str. 225.

bogatemu kmetu – Lahu in ga vprašali, če ima kaj dela. Poslal jih je okopavat vinograd. Zemlja je bila trda kot kamen, sonce jih je žgalo in kmalu so bili vsi mokri od znoja. Bili so žejni in lačni, a so morali potrpeti. Ko je prišla ženska z jerbasom na glavi in jim prinesla malico, so utrujeni sedli na tla in kot volkovi pojedli, kar so jim prinesli. Potem so šli v senco hrasta in so tam počivali. Neki možak, ki so ga klicali Pierin, pa je odšel počivat stran od njih in se je ulegel pod grm. Takoj je zaspal. Drugi možje so videli, da mu je iz ust priletel sršen. To je videl tudi Lazar in je rekel drugim, naj pazijo, kdaj bo priletel ta sršen nazaj. Res so videli, da se je sršen vrnil in je Pierinu zlezel nazaj v usta. Potem se je ta prebudil. A možje so skočili k njemu in mu rekli, da ga bodo ubili, če jim ne pove, kje je bil. Pierin se je ustrašil in jim je povedal. Rekel je: »Oh, ko bi vi vedeli, kje sem bil! Bil sem v Pazinu in sem neki ženi ubil še nerojenega otroka«. In še to je dejal: »Ko bi me vi samo malo premaknili, bi takoj umrl, kajti oni sršen, ki je bil moja duša, ne bi našel poti nazaj.¹¹

Zgodnja verzija te pripovedi sega v dobo priselitve Langobardov v Furlanijo. Ohranil nam jo je Pavel Diakon v svoji *Historia Langobardorum* (3.34) s konca 8. stoletja in je na tem ozemlju očitno preživela vse do najnovejšega časa. Res pa je tudi, da so na podoben način videli »potujoče duše« tudi v drugih delih Evrope in ponekod v Aziji.¹² Varianta zgodbe o poletu duše iz telesa spečega človeka je bila že pred več kot sto leti zapisana tudi na Tolminskem, vendar je bila v tem primeru duša prikazana na bolj konvencionalen način, kot bela ptica, ki se na koncu spet vrne skozi usta v telo.¹³

Če primerjamo furlansko dokumentacijo o benandantih s slovenskim ljudskim izročilom opazimo, da v slednjem nastopajo podobni liki, ki se imenujejo kresniki, v Istri in Dalmaciji pa krsniki. Tudi oni so bili, tako kot njihovi furlanski sosede, rojeni z membrano, ki pa je bila bela, medtem ko je bila pri čarovnikih rdeča ali črna. Barvna simbolika membrane je bila še posebno pomembna v Istri.¹⁴ Opolnoči so se ta bitja shajala na križpotjih, najraje pod orehovim drevesom. Tam so se spopadala med sabo, ali pa se dvobojevala leteč po zraku, pri čemer so se pogostokrat spremenila v živalsko obliko: na Slovenskem v vepra ali vola, na Hrvaškem pa poleg tega tudi v psa, mačko, ovna, konja.¹⁵

Dvobojujoči živali sta imeli vsaka svojo barvo, ki je bila morebiti enaka barvi membrane: kresnik je vedno nastopal kot beli, njegov nasprotnik pa kot rdeči ali črni. Drugače je bilo le v redkih primerih, npr., ko se je boril rdeči vol s črnim.¹⁶ Hrvaški krsnik je lahko nastopal tudi kot lisast vol, par mogutov (nekakšna varianta krsnikov) pa kot rdečkasti in lisasti prašič.¹⁷ Po nekaterih izročilih iz Istre je bilo treba košček membrane (»srajčice«) zašiti kresniku pod pazduho in s tem ohraniti njeno čudežno moč.¹⁸ Ta vera se je ohranila še v času čarovniških procesov v 17. in v začetku 18. stoletja, ko je znamenje na tem delu telesa pomenilo pripadnost čarovniškemu cehu. Verjeli so tudi, da si je pred čarovniškim poletom treba vtreti posebno mazilo zlasti pod pazduho ali tudi po celem telesu.

¹¹ Tomšič, *Noč je moja*, str. 58 (št. 38).

¹² Prim. Šmitek, *Mitološko izročilo Slovencev*, str. 179–193.

¹³ Fonovski, *Dve narodni*, str. 139.

¹⁴ Marjanić, *Witches' zoopsychonavigations*, str. 185.

¹⁵ Marjanić, *Witches' zoopsychonavigations*, str. 172.

¹⁶ Kelemina, *Bajke in pripovedke*, str. 89 (št. 35/III).

¹⁷ Marjanić, *Witches' zoopsychonavigations*, str. 172, 173.

¹⁸ Marjanić, *Witches' zoopsychonavigations*, str. 185.

Vsak kresnik je zaščitnik svojega teritorija (vasi, fare) in če v dvoboju zmaga, pribori prebivalcem tega območja dobro letino. Po nekaterih razlagah iz Pomurja in kajkavske Hrvaške so kresniki dijaki črne šole, ki se naučijo svoje obrti v babilonskem stolpu.¹⁹ Med enim in drugimi pa je bila tudi določena pomenska razlika, ki je kazala na razkroj starejših mitičnih vzorcev. Ime črnošolec je prišlo od črne jezuitske halje, talárja, ki so ga nosili študentje tedanjih teoloških kolegijev. Grabancijaš se ni boril za dobrobit svojega ozemlja, saj je bil brezdomni popotni individualist. Svoje znanje si je, za razliko od kresnikov, pridobil iz knjig.²⁰ Enake sposobnosti povzročanja in zaustavljanja toče so tedaj pripisovali tudi vaškim župnikom.

Po Ginzburgovi zaslugi zdaj lahko datiramo tudi slovenske pripovedi o kresnikih kot črnošolcih (torej ljudeh, ki prakticirajo čarovništvo) v 16. ali 17. stoletje, pri čemer so druge predstave o kresnikih še bistveno starejše. V kajkavskem delu Hrvaške je bil lik črnošolca dokumentiran že vsaj od leta 1740, kar je razvidno iz slovarja Ivana Belostenca. Tod in na Madžarskem je bil črnošolec znan z imenom *grabancijaš*, *garabonczás*, *garabonciás* ipd. To je bil potujoči dijak – čarovnik, ki je lahko vplival na vreme in delal točo tako, da je jahajoč na zmaju potoval po zraku. Romunska varianta črnošolcev so bili šolomari.²¹ »Zmajski človek«, ki uravnava vreme, je bil znan tudi v Srbiji, Makedoniji in Bolgariji. Vse to nam razkriva italijanske vplive, kar je podkrepljeno tudi z etimologijo besede *grabancijaš*, ki po mnenju Vatroslava Jagića izvira iz italijanskega *necromanzia* (vedeževanje s pomočjo pokojnikov) in nekoliko kasnejšega izraza *negromanzia* (črna magija).²² Črnošolci imajo knjigo, s katero lahko čarajo. Takšne »črne bukve« so bile znane tudi mnogokje v Evropi, na Slovenskem predvsem *Duhovna bramba* in *Kolomonov žegen*.

Ginzburg na kratko omenja slovenske in istrske kresnike/krsnike in še druge analogne like na Balkanu in drugod.²³ Omenja tudi sorodna demonska bitja: divjo jago, Perhto/Pehtro, vampirje, volkodlake in moro, ki so bili pomembna, čeprav nezaželjena, spremljava vsakodnevnega (ali bolje rečeno vsakonočnega) življenja mnogih generacij naših prednikov. Ne upošteva pa nekaterih drugih povezanih likov, kakršni so slovenski vedomci. Ti so po slovenskih pripovedih nasprotniki kresnikov ali »krivi kresniki«, kar pomeni, da so škodljivi ljudem in domači živini. Torej so ekvivalent furlanskim *malandantom*. Izjema je belokranjski *vidovina*, ki ima poteze dobrodelnega kresnika, saj varuje poljski pridelek na svojem teritorialnem območju.

Po Pleteršnikovem slovarju je *védomac* človek, ki vse ve, prerokovalec, napovedovalec vremena ali čarovnik, ki se zna spreminjati v različne živali²⁴. Ime vedomec dejansko izhaja iz korena, ki pomeni »vedeti«. ²⁵ Tako kot kresnikom je bila tudi vedomcem njihova vloga namenjena že ob rojstvu in podobno kot kresniki so nastopali v nekakšnem snu.²⁶ Po koroški razlagi so bili vedomci otroci obeh spolov, ki so se rodili v kvatrnem tednu.²⁷ Tudi zbirali so se ob teh praznikih ali pa ob kresu in božiču. Ti prazniki (kvatre, kresna noč, binkošti in božič) so bili znani tudi kot vsakoletni datumi čarovniških zborovanj. S

¹⁹ Šmitek, *Sledovi potujočih duš*, str. 20 (št. 8).

²⁰ Mencej, *Coprnice so me nosile*, str. 280.

²¹ Marjanič, *Dragon and Hero*, str. 134–135.

²² Jagić, *Die südslavischen Volkssagen*, str. 437–481.

²³ Ginzburg, *Storia notturna*, str. 138–139, prim. Bošković Stulli, *On the Track*, str. 1–39.

²⁴ Pleteršnik, *Slovensko-nemški slovar*, str. 754.

²⁵ Šmitek, *Mitološko izročilo Slovencev*, str. 208.

²⁶ Kelemina, *Bajke in pripovedke*, str. 91, (št. 36/III).

²⁷ Kelemina, *Bajke in pripovedke*, str. 92, (št. 37).

tem je jasno nakazano preoblikovanje lika vedomca v demonskega nočnega čarovnika ali čarovnico. Slovenci v Benečiji so nekoč verjeli, da je mogoče novorojenca s telesnimi znaki vedomca odrešiti na več načinov, npr. tako, da ga še pred prvim dojenjem pretaknejo skozi rogovilo vinske trte. Ta bo prevzela nase zle sile in se potem sama posušila.²⁸

Sprva vedomci niso imeli negativnega pomena, ki so ga dobili šele s pomešanjem med čarovnike, vampirje in volkodlake. O tem nam v svoji knjigi o Istri (1641) poroča novograjski škof Tommasini. Spodaj citirani odlomek v slovenskem prevodu iz leta 1993 vsebuje več pomanjkljivosti in napak, zato ga objavljam v popravljeni obliki. Pri popravkih je namreč treba upoštevati soroden, a vsebinsko nekoliko drugačen zapis, ki je bil objavljen v dodatku, ki sledi 8. delu Tommasinijeve knjige pri opisu Buj (Pinguente)²⁹:

Menijo tudi, da se nekateri ljudje rodijo pod določenim ozvezdjem (?), še posebno tisti, ki se rodijo oblečeni v posebno membrano. Ti se imenujejo ‚kresniki/cresnidi‘ in oni drugi ‚volkodlaki‘; ponoči naj bi v duhu hodili po križiščih ter po hišah strašiti ali delat škodo ljudem. Mislijo, da se v omenjenih krajih zbirajo ob kvatrah ter se tam borijo za obilje ali pomanjkanje vseh vrst dobrin. Zato mnogi ljudje takrat jedo česen, ker verujejo, da jih njegov vonj varuje strahu ali škode, ki bi jim jo oni prizadejali. Da bi se zavarovali pred temi čarovniki, nekateri sežigajo lase, rogovje (roževino) ali stare čevlje. Te vraže so tako zakoreninjene pri mnogih, da sem celo senatorje slišal pripovedovati o tem kot o živi resnici.³⁰

Furlanski benandanti so kot svoje orožje vihteli stebela koprca (*Anethum graveolens*), čarovniki/čarovnice pa so se branili s stebli sirka. Takšno »orožje« seveda ne bi bilo uporabno v spopadih v tostranskem zemeljskem svetu, v ekstatičnih vizijah pa je imelo čarobno apotropejsko moč. Simbolično je ponazarjalo moč vegetacije, saj je bilo od izida bitke odvisno, kakšen bo tisto leto pridelek kmečkih polj. Koprca ali sladki janež je očitno imel apotropejske lastnosti; v italijanskem jeziku se imenuje *finocchio*, beseda *finocchi* pa pomeni »za vraga!«. Sirkova slama ima votlo steblo, v katerega se lahko skrrije zli duh (mora ipd.). Revnejši Istrani so sirkova zrna mešali z drugimi žiti in delali iz te moke kruh.³¹ Iz sirkovine so poleg tega izdelovali metle, ki so jih čarovnice zlorabljale tako, da so ponoči na njih jezdile na zborovanja duhov, demonov in duš umrlih ljudi. Teh škandaloznih druženj so se – po obtožbah inkvizitorjev – udeleževale tudi ženske predstavnice benandantov, da bi izvedele, kdo od vaščanov bo umrl v naslednjem letu.

Orožje furlanskih čarovnic so bile lahko tudi grebljice krušnih peči (»pale da forno«).³² Te priprave tudi drugod v Evropi simbolizirajo peči ali ognjišča, kjer stare ženske – čarovnice počenjajo svojo magijo.³³ Za slovenske vedomce pa je bilo značilno, da so se borili med seboj z gorečimi »treskilniki«, poleni od katerih so kmetje tesali treske za razsvetljava bivalnih prostorov v hišah. Da jih vedomci ne bi kradli, so kmetje vanje vre-

²⁸ Kelemina, *Bajke in pripovedke*, str. 92, (št. 38).

²⁹ Tommasini, *De commentarii storici*, str. 519–520.

³⁰ Tommasini, *Zgodovinski komentarji*, str. 50 (v moji redakciji).

³¹ Tommasini, *Zgodovinski komentarji*, str. 63.

³² Nardon, *Benandanti e inquisitori*, str. 119.

³³ Marjanić, *Witches' zoopsychonavigations*, str. 183.

zali tri križe.³⁴ To orožje je primerljivo z gorečimi baklami, ki jih omenjajo nekatere druge slovenske pripovedi o vedomcih.³⁵ Zemeljski ogenj pa je tudi prisposodba nebesnega bliska in ima tako spet lahko apotropeski značaj sežiganja nečistih sil.

Med svojim pričevanjem je Menocchio izrekel nekoliko zagonetno misel: »Verjamem tudi, da se duhovi, ki so v zraku, med sabo bojujejo in da so strele njihova jeza.«³⁶ Tudi tej ideji bi lahko našli povezavo v slovenski tradiciji o kresnikih:

Če se v času žetve pod večer v oblakih bliska, pa nič ne grmi, pač pa le bliski švigajo iz oblaka v oblak, tedaj se kresniki med seboj bojujejo za žitne snope. Vsak kresnik ima svoj kraj. Enkrat je naš kresnik (med bojem) obdržal v rokah samo pas ali poveslo od snopa (vse drugo je odnesel njegov nasprotnik). Zato je naročil našim ljudem, naj (ob žetvi) delajo debele pasove, ker bo v njih dosti zrnja, drugo klasje pa bo prazno. In res so iz pasov namlatili največ žita.³⁷

Od tod ni bilo daleč do podobe čarovnika ali čaravnice, ki se dvigne v meglo (oblake) in tam dela točo³⁸. Nekatero slovensko ljudsko pripovedi govore o posamičnih dvobojih kresnikov in/ali vedomcev, toda naš najstarejši vir (Valvasor, 1689) poroča o vedomcih (vedavéze) na Pivki, kjer so se na sveti večer trumi takšnih duhov postavili nasproti šentjanževci (imenovani po Janezu Krstniku, a v bistvu identični s kresniki). Vse te prikazni je, enako kot furlanski inkvizitorji, imel za delo hudiča:

Pripovedujejo tudi, da se v tem predelu, namreč na Pivki, ob določenih časih v letu, zlasti na božični večer, prikazuje veliko prikazni, ki jih v dežel-nem jeziku imenujejo vedaveze, ki baje otrokom posesajo vso kri, tako da umre-jo. Tem prikaznim pa se postavljajo nasproti nižje prikazni, ki jih imenujejo sentiansavéze, in se borijo proti vedavezom. In če lahko verjamemo navadnim govoricam, potem jih je videlo veliko ljudi. Toda take prikazni niso nič drugega, kot hudičeve utvare...«³⁹

Po nekaterih pričevanjih furlanskih benandantov so se nočni boji med njimi in čaravnicami dogajali v onstranstvu, v dolini Jozafat⁴⁰. To ime ne izvira iz apokrifne legende o Barlaamu in Jozafatu, kot je menil Nardon, pač pa iz Svetega pisma stare zaveze, kjer je zapisano: »Narodi naj se zbudijo in gredo v dolino Jozafat, kajti tam bom sedel, da bom sodil vse narode naokrog« (Joel 4.12). Ta dolina je imenovana tudi »dolina odločitve ali uničenja« (Joel 4.14), v hebrejščini pa pomeni »(bog) Jahve sodi«. Neka sled te tradicije se je po vsej verjetnosti ohranila v razlagalni pripovedi iz Abitantov pri Koprju. Njen zapis je bil prvič objavljen šele leta 1989. Navedli bomo le relevantni odlomek, ki nekoliko podrobneje opisuje dolino mrtvih:

³⁴ Kelemina, *Bajke in pripovedke*, str. 90 (št. 36/I).

³⁵ Kelemina, *Bajke in pripovedke*, str. 93 (št. 38).

³⁶ Ginzburg, *Sir in črvi*, str. 159.

³⁷ Šmitek, *Sledovi potujočih duš*, str. 21 (št. 9); primerjaj tudi str. 20 (št. 8).

³⁸ Kelemina, *Bajke in pripovedke*, str. 95 ((št. 43) in str. 99 (št. 48).

³⁹ Valvasor, *Slava vojvodine Kranjske*, 3. del, knj. XI, str. 456.

⁴⁰ Nardon, *Benandanti e inquisitori*, str. 114 in 190.

Na drugem svetu mrtveci hodijo po neki grozljivi dolini, njihove duše pa zelo jokajo, ker trpijo zaradi svojih grehov. Takoj ko pridejo na drug svet, jih Bog vpraša, zakaj so prišli, in vsak pove svoje. Ko povejo, zakaj so umrli, jim Bog pokaže vse njihove grehe in jim naloži kazen.⁴¹

Furlanija je, gledano iz Rima, povsem periferni del Italije, čeprav dejansko v geografskem in gospodarskem smislu ni nepomembna. Še bolj pomembna pa je v zgodovinskem smislu, kot stičišče romanskih, slovanskih in germanskih jezikov in tradicij. O zgodnji slovanski naselitvi govorijo toponimi, ki v dobršni meri izvirajo iz slovanskih osebnih imen in imen dreves (antroponimi, dendronimi), ter krajevna imena s končnico *-jane/-jani* (npr. Dolegnano, Gramogliano, idr.). Ta imena so morebiti sledovi mirnih slovanskih migracij na opustela območja Furlanske nižine že v langobardskih časih, še bolj pa v frankovski dobi (od leta 774 do 9. stoletja) in še kasneje med ponovno kolonizacijo v 10. in 11. stoletju. Tako so npr. slovanski toponimi izpričani že od druge polovice 7. stoletja v okolici Čedada. Kasnejše selitve v 9. in 10. stoletju potrjujejo tudi arheološke najdbe, ki pripadajo kotalški kulturi (npr. v Pordenonu in Špetru Slovenov). Slovanskega porekla je tudi toponim Blaguč (Plagutis) v občini Codroipo, ki nam je v zgodovinskem zapisu znan že iz leta 875⁴².

Beneška republika si je to ozemlje pridobila šele leta 1420, vendar še dolgo po tem ni globoko posegala v njeno ustaljeno fevdalno strukturo in kulturo. Tako tudi furlanski benandanti niso nekaj povsem lokalnega. Zanimivo je, da se sorodni ljudski zdravilci, »kresniki«, ki varujejo kmečke pridelke pred točo, pojavljajo že v najbližjem sosedstvu, na Slovenskem in v hrvaški Istri, čeprav so bili podobni varuhi plodnosti znani tudi mnogokje v Evropi (hrvaški *krsniki* in *moguti*, dalmatinski *negromanti*, bosanski in črnogorski *zduhači*, srbski *vjedogonje* in *vjetrovnjaci*, bolgarsko-makedonski »zmajski ljudje«, madžarski *táltosi*, romunski *calușari*, grški *kallikantzari*, korziški *mazzeri* idr.).

Znano je bilo, da je bil nekakšen nočni borec proti čarovnicam izpričan tudi konec 17. stoletja tudi v Latviji, zato je sprva kazalo, da so takšne figure morebiti slovanski substrat. Ginzburg, ki je pogumno nadaljeval s preučevanjem teh sorodnosti, pa je kmalu ugotovil, da so se podobne mitične konfiguracije in obredi dogajali v tisočletjih tudi na ozemljih, ki so tisoče kilometrov oddaljeni od Furlanije: od Sredozemlja in Laponske do Sibirije in Kitajske⁴³.

Dosedanje hipoteze so reševale vprašanje razširjenosti teh predstav na osnovi arhetipov ali na strukturalistični in difuzionistični način. Šibka točka vseh pa je, da ne morejo odgovoriti na mnoga vprašanja, predvsem pa ne upoštevajo (dovolj) časovne dimenzije. Ginzburg si je prizadeval, da bi v te raziskave vnesti več diahronosti, vendar je moral marsikdaj priznati, da zaradi pomanjkanja zgodovinskih virov to ni mogoče.

Poleg nočnih spopadov s čarovnicami za rodovitnost določene regije so se benandanti udeleževali tudi procesij mrtvih, seveda spet le v stanju transa in ne telesno. Slednjim so prisostvovala večinoma ženske, v prvih pa so se angažirali predvsem moški. Procesije mrtvih je Ginzburg povezal s kultom boginje Diane in z izročilom o »divji jagi«, ki je dobro znano tudi na Slovenskem⁴⁴. V obeh primerih lahko govorimo o veri v blodeče

⁴¹ Tomšič, *Noč je moja*, str. 126 (št. 92).

⁴² Torkar, *Razpoznavanje slovenskih*, str. 693–695.

⁴³ Ginzburg, *Storia notturna*, str. xxv in 206–275.

⁴⁴ Prim. Šmitek, *Sledovi potujočih duš*, str. 35–37 (št. 30–32).

ali potujoče duše, ki ima svoje korenine v šamanizmu, le s to razliko, da je bil v določenih primerih večji poudarek na magičnem nadzoru nad silami narave, v drugih pa v potovanju šamanov ali njihovih duš v svet mrtvih⁴⁵.

Furlanski inkvizitorji so procesijam mrtvih namenili manj pozornosti kot nočnim bojem s čarovnicami, zato o njih nimamo podrobnih podatkov. Ob tem so bile že same izpovedi obdolženek, še bolj pa interpretacije preiskovalcev, obremenjene s stereotipom čarovniškega *sabata*. Tako se je izoblikoval vzorec, po katerem so ženske, rojene z membrano, ponoči odhajale na ekstatična potovanja z barko, ki jih je odložila na samotnem kraju v onstranstvu. Tam so jedle, pile in plesale in se nato v jutranjih urah vrnile nazaj v svoje telo. Ta vzorec je bil znan marsikod v Evropi od srednjega veka pa vse do danes.⁴⁶ Slovenske čarovnice so se po ljudskih predstavah shajale na gorskih in hribovskih vrhovih, npr. na Slivnici nad Cerknjskim jezerom, na Grintovcu ali na Donački gori, ali pa v kleteh in zidanicah, kjer so pile vino. Slednje je bilo verjetno povezano s staro vero, da med mrtvimi na onem svetu vlada huda žeja⁴⁷. Kolikor lahko sklepamo iz slovenskih folklornih zapisov, ki izvirajo od sredine 19. stoletja do sedanjega časa, procesije pokojnikov niso bile tako neposredno povezane s kresniki ali vedomci, kot so bile v Furlaniji prepletene z nočnimi bitkami benandantov. Kljub temu pa se seveda tudi v slovenskem ljudskem izročilu pogostokrat srečujeta tematiki smrti in rodovitnosti.

Leta 1508 je plemič Francesco di Strassoldo opozoril beneški senat, da se v furlanski deželi kmetje zbirajo na tajnih obredih in da se tam lahko sestane tudi dva tisoč udeležencev.⁴⁸ To število je bilo gotovo daleč pretirano in tudi ni povsem gotovo, če so ta zborovanja dejansko potekala v fizičnem smislu. Ne vemo še, če so tudi na Slovenskem kdaj dejansko obstajale skupine ljudi, kakršni so bili benandanti, ali pa je bilo nočno shajanje kresnikov skupaj z njihovimi boji le pripovedni motiv. A prav nedavno je Boris Čok objavil presenetljivo knjigo, v kateri razkriva obstoj skupine starovercev v vasi Prelože na Krasu. Ob določenih praznikih so se ponoči shajali v strogi tajnosti in opravljali obrede plodnosti za kmečka polja in za nerodovitne ženske. Ti obredi so se po spominih vaščanov ohranili vse do tridesetih let 19. stoletja. Staroverci so se razlikovali od benandantov že s tem, da se niso družili kot spiritualna bitja, pač pa v svoji telesni obliki, vendar bi nam njihov obstoj lahko potrdil možnost obstoja različnih heretičnih skupin na tem obmejnem območju. Avtor meni, da so staroverci prevzeli marsikaj od neslovanskih in na pol poganskih staroselcev ali pa od mnogo kasneje priseljenih uskokov.⁴⁹ Vendar se pri tem lahko opremo le na nezanesljivo ustno izročilo nekaterih prebivalcev ene same vasi, brez možnosti primerjave s kakšno drugo mikrolokacijo. Predvsem pa nam (še) manjkajo zgodovinski viri, na kakršne se je v svoji raziskavi lahko oprl Carlo Ginzburg.

Vsekakor pa nekateri fragmentarni podatki kažejo, da so bili tudi v slovenskem etničnem prostoru prisotni elementi šamanizma⁵⁰. Pomembni sestavini tega starega miselnega kompleksa sta bili let po zraku in spreminjanje šamana v divjo žival. Oboje je izpričano tudi za slovenske kresnike in vedomce: njihove duše letijo po zraku v času globo-

⁴⁵ Ginzburg, *Storia notturna*, str. xxvii.

⁴⁶ Nardon, *Benandanti e inquisitori*, str. 140.

⁴⁷ Mencej, *Coprnice so me nosile*, str. 259–62.

⁴⁸ Ginzburg, *Sir in črvi*, str. 41.

⁴⁹ Čok, *V siju mesečine*.

⁵⁰ Šmitek, *Mitološko izročilo Slovencev*, str. 195–216.

kega spanja ali zamaknjenosti. Torej »opravljajo svoja dela v nezavednosti«. ⁵¹ To posredno potrjuje tudi pripoved s Tolminskega, po kateri so med nočnimi boji »vsi razmesarjeni, a vendar so zopet vsi zdravi, kadar se ob zori vračajo domov«. ⁵² Kresniki se običajno borijo v oblakih v podobi vepra ali vola, medtem ko vedomci nastopajo v preobleki volov, psov, miši, jelenov, medvedov in levov. ⁵³ Zato imajo tudi v svoji človeški podobi nekatere prepoznavne živalske znake, npr. deformacije telesa, nesorazmerno velike oči in dlakavost:

V Lonjeru pri Trstu so si vedomca predstavljali kot nočno bitje, dlakavo in lasato, z velikimi rokami in dolgimi nohti. Imelo naj bi tudi velike »steklene« oči, zato so tudi ljudem s svetlo sivimi očmi brez izraza rekli: Imaš oči kot vedomec.⁵⁴

Na Slovenskem so imeli za vedomce ljudi z gostimi zraščeni obrvmi. Res so jim pripisovali tudi plešavost, vendar so si jo razlagali s tem, da se ob polnočnih dvobojih trkajo kot kozli. V Volčah pri Tolminu je bilo znano še, da človek v zenici vedomca lahko vidi svoj zrcalni odsev, vendar obrnjen narobe. ⁵⁵ Zraščene obrvi in na glavo obrnjeni odsev sta bila tudi prepoznavna znaka čarovnikov in čarovnic. Ker je bilo pogostokrat mogoče naleteti na koga, ki je po zunanosti stereotipno spominjal na vedomca, čarovnika ali čarovnico, se je s tem krepilo tudi praznoverje prebivalstva, zlasti na podeželju. Pogostokrat so v vedomcih prepoznavali tudi prav določene posameznike iz svoje vasi ali iz bližnje okolice, ki so ob poznih nočnih urah hodili naokrog. Če je kdo ogovoril vedomca, ko je ta odhajal od doma v nekakšnem snu, ali ga celo poklical po imenu, ga je prebudil in ni več nadaljeval svoje poti. V vaseh okoli Trsta je obstajal celo izraz »vrniti vedomca« (nazaj domov). ⁵⁶

Belokranjske in zagorske ljudske pesmi »Tri so ptičice morje/goro preletele« opisujejo ptice, ki se prek morja ali gore vračajo v domače kraje, kar pomeni, da prečkajo mejo med našim in onim svetom. Od tam uspešno prinesejo k nam tri dragocene darove: prva nosi pšenični klas, druga grozdno jagodo in tretja »zdravje in veselje«. Vse to bodo položile v »naše selo«, torej v dobrobit domače lokalne skupnosti. ⁵⁷ Iz tega tudi sledi, da je z jedačo (žitni klas) in pijačo (grozdna jagoda) neločljivo povezano zdravje ljudi. To je ob svojem času postalo kompatibilno tudi s krščansko simboliko žita/kruha in grozdja/vina kot Kristusovega telesa. Iz apokrifne literature vemo, da sta Kristus in Marija predstavljala zdravje medtem ko je bilo kraljestvo hudiča znano po gladi in boleznih. ⁵⁸ Zaradi vsega tega so dobrodelni kresniki v nekaterih primerih lahko nastopali tudi kot zdravniki različnih bolezni, enako kot furlanski benandanti.

Vendar je v istrski ljudski medicini mogoče prepoznati tri kategorije akterjev: zaščitniki, terapevti in povzročitelji bolezni. V Istri se kresniki/krsniki in kresnice/krsnice vsaj v zadnji polovici 20. stoletja niso ukvarjali toliko s terapevtskim zdravljenjem, pač pa so opravljali predvsem delo vizionarjev, prerokovalcev in branilcev pred negativnimi silami in bitji. Terapevtske postopke (odpravljanje urokov) so večinoma opravljale starejše žen-

⁵¹ Kelemina, *Bajke in pripovedke*, str. 91 (št. 36/IV).

⁵² Kelemina, *Bajke in pripovedke*, str. 91, ((št. 36/II).

⁵³ Kelemina, *Bajke in pripovedke*, str. 88-90 (št. 35/I-III) in str. 92 (št. 36/III).

⁵⁴ Ravbar Morato, *Kruh in ribe*, str. 39 (št. 31).

⁵⁵ Kelemina, *Bajke in pripovedke*, str. 90 (št. 36/II).

⁵⁶ Kelemina, *Bajke in pripovedke*, str. 91 (št. 36/III).

⁵⁷ Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi*, str. 157-159 (št. 5043-5046). Primerjaj tudi Šmitek, *Mitološko izročilo Slovencev*, str. 210.

⁵⁸ Šmitek, *Quand toutes les plantes*, str. 147-156.

ske, ki so jim ponekod rekli štrige⁵⁹. Kot kaže, je vsaka vas imela eno/enega ali več takšnih zdravilk/zdravilcev in šele v zadnjih desetletjih 20. stoletja je prišlo do izrazite prevlade uradnih in delno tudi komplementarnih medicin.⁶⁰ Za povzročitelje različnih bolezni so v Istri veljali štrige, štrigoni, kodlaki in more, kar so bili dostikrat ljudje iz sosedstva ali celo sorodniki, običajno ženskega spola.⁶¹

Iz furlanskih zapisnikov, ki jih imamo zdaj na voljo v knjižni in komentirani obliki, je razvidno, da je osumljenec in kasnejši obsojenec Menocchio zagovarjal kozmogonijo, ki ni bila skladna z biblijsko. Po njegovem prepričanju je svet spontano nastal iz kaosa, kate-rega del je bil prvotno tudi bog. Kot je raslo njegovo spoznanje, tako sta rasli tudi njegova volja in moč⁶². Zato je med zaslišanjem izjavil: »Bog je poskrbel za voljo, zaradi katere je vse nastalo«⁶³. Zelo podobna je bila tudi slovenska ljudska razlaga stvarjenja sveta. Bajeslovna pripoved, zapisana leta 1855 v Šiški in objavljena tri leta pozneje, govori o tem, da je na začetku sveta bog začutil željo, da bi se okopal. Potopil se je v morje in za nohtom prinesel na površje našo Zemljo⁶⁴. Druga bajka iz istega časa opisuje, kako je bog potem, ko se je prebudil iz sna, z vsakim pogledom ustvaril zvezdo. Začudil se je in začutil željo, da bi si svojo stvaritev ogledal. Med potovanjem se je kreativni proces nadaljeval, končni rezultat pa je bila stvaritev človeka⁶⁵. Iz božje želje je zrastle volja; tako bi lahko razumeli tudi odlomek iz *Rig vede* (10.129.3): »Najprej se je v njem porodila želja, ki je bila prvo seme duha«.

Vendar Menocchio ni verjel, da bi svet lahko ustvaril Bog in je dvomil tudi o sveto-pisemski pripovedi o prvem grehu. Iz zemlje, zraka, vode in ognja je po njegovem mnenju nastala gmota, podobno kot iz mleka nastane sir (pinjenje oceana v indijski kozmogoniji!). V tem siru so se naselili, podobno kot črvi, Bog in angeli. Ena od prič v njegovem sodnem procesu je povedala »Slišal sem ga govoriti, da je bil na začetku ta svet nič in da ga je morska voda premetavala kot peno, nato pa se je strdil kot sir, iz katerega je prišla množica črvov. Ti črvi so postali ljudje, od katerih je bil najmočnejši in najmodrejši Bog, ki so mu bili drugi poslušni [...]«⁶⁶.

Pred inkvizicijsko preiskovalno komisijo je Menochiu škodovalo tudi to, da je dvomil o brezmadežnem spočetju Kristusa, ki ga je povrh vsega pojmoval kot človeka. Razgovoril se je o padlih (izgnanih) angelih, o tem, da so vse religije enako ljube Bogu in da ni treba častiti božjih podob, zaničeval je tudi svetost hostije, kritiziral je privilegije katoliške Cerkve, ki bi morala biti preprosta in brez blišča in zraven še dodal: »Če se gremo spovedat k duhovniku, je tako, kot bi se spovedali drevesu«⁶⁷. To je aluzija na nekdanji kult svetih dreves, ki se je obdržal še dolgo po uradnem pokristjanjenju v spominu, včasih pa tudi v praksi, mnogih generacij.

Omenjal je »novi svet« izobilja, uživanja in brezdelja, ki po eni strani kaže na kmečke pripovedi o Indiji Koromandiji (Paese di Cuccagna), po drugi strani pa tudi na zgo-

⁵⁹ Lipovec Čebtron. *Kročere zdravja in bolezni*, str. 116–117.

⁶⁰ Lipovec Čebtron. *Kročere zdravja in bolezni*, str. 148.

⁶¹ Lipovec Čebtron. *Kročere zdravja in bolezni*, str. str. 141.

⁶² Ginzburg, *Sir in črvi*, str. 96.

⁶³ Ginzburg, *Sir in črvi*, str. 107.

⁶⁴ Šmitek, *Odkod je...*, str. 10 (št. 1).

⁶⁵ Šmitek, *Odkod je...*, str. 15 (št. 11).

⁶⁶ Ginzburg, *Sir in črvi*, str. 94.

⁶⁷ Ginzburg, *Sir in črvi*, str. 31, 36, 39, 40.

dnja poročila o Ameriki⁶⁸. Italijanske in tudi v Furlaniji znane gastronomske vizije Koro mandije, z gorami iz sira ipd., zasledimo tudi v slovenskem ljudskem pripovedništvu: na Koroškem je bila npr. znana verzija o gori z jezerom mleka na vrhu, s katere se namesto italijanskih raviolov kotalijo v dolino štruklji⁶⁹. Tudi v tem primeru lahko z večjo gotovostjo datiramo obstoj takšnih ljudskih predstav že pred 16. stoletje, kar se ujema z zaključki, ki jih je na podlagi študija italijanskih virov napravil Giuseppe Cocchiara.⁷⁰

Izročila o Paese di Cuccagna, Pays de Cocagne in Schlaraffenlandu so se obudila v Evropi 13. in 14. stoletja. Boccaccio v *Dekameronu* (8.3) govori o hribu iz naribanega parmezana, vrhu katerega se v juhi kuhajo makaroni in ravijoli, ki se kotalijo v dolino k mizam srečnih jedcev. Izvir ideje pa je še mnogo starejši. Lukian je v *Resnični zgodbi* omenil otok iz sira v mlečnem morju, o brezskrbni deželi izobilja pa so pisali tudi drugi antični avtorji, npr. Ezop in Herodot⁷¹. Lukianova zgodba o siru v morju mleka je že kar močno podobna Menocchijevi razlagi nastanka sveta s sirom in črvi, kar doslej še ni bilo upoštevano. Bolj znan in prav tako star je indijski mit o pinjenju mlečnega oceana (v prenesenem pomenu tudi Mlečne ceste), ki ga je omenil že Ginzburg.

Po drugi strani obstajajo tudi novejšje in bolj neposredne povezave med sirom in (čarovniško) kreacijo gmotne dobrine: Na Slovenskem je znano, da znajo čaravnice narediti maslo ali sir iz ukradenega mleka, pri čemer jim lahko v nekaterih primerih pomagajo tudi živali, kot so ščurek, murn ali močerad.⁷² Tudi v tem primeru se srečamo s pinjenjem mleka, ki lahko poteka na povsem magičen način ali s pomočjo živalskih posrednikov. V indijskem primeru pinjenja, ki smo ga omenili zgoraj, so bogovi in demoni za vrv in vrtljivo lopatico uporabili kačo Ananto in želvo Kurmo.

Zato je Ginzburg lahko ugotovil, da »po eni strani izvirajo te zamisli iz ustnega izročila, ki je verjetno zelo staro, po drugi pa opozarjajo na vrsto motivov, značilnih za krivoverske skupine humanističnega porekla.«⁷³ Vsekakor so v večjem delu »substrat kmečkih verovanj, ki je bil star več stoletij in ni nikoli čisto izumrl. Reformacija je s tem, ko je prelomila skorjo verske enotnosti, posredno omogočila, da so ta verovanja spet prišla na plan.«⁷⁴ Ginzburg to občutje sveta imenuje »elementarni, instinktivni materializem« in »nagonski kmečki materializem.«⁷⁵

Odločilna momenta sta bila tako reformacija kot tudi spremljajoče širjenje tiska: »Po zaslugi prve si je preprost mlinar upal vzeti besedo in povedati svoje mnenje o Cerkvi in svetu, tisk pa mu je dal na voljo besede, da je izrazil svoj zamegljen in nerazločen pogled na svet, ki je vrel v njem.«⁷⁶ Zelo verjetno je k temu prispeval tudi vpliv krščanskih apokrifov, ki se je v svojem času (od 6. do 8. stoletja) z bizantinsko ekspanzijo prek Balkana in Istre razširil vse do Ravenne, manj vidno, a še vedno dejavno pa je vplival še tudi pozneje in pustil sledove povsod po Evropi.

Menocchio si je po svoji lastni izjavi v Benetkah kupil knjigo *Il fioretto della Bibbia*, ki je bila prevod srednjeveške katalonske kronike iz 14. in 15. stoletja in je poleg drugih

⁶⁸ Ginzburg, *Sir in črvi*, str. 134.

⁶⁹ Möderndorfer, *Koroške narodne pripovedke*, str. 350–352.

⁷⁰ Cocchiara, *Il paese...*, str. 159–3187.

⁷¹ Več o tem: Šmitek, *Mitološko izročilo Slovencev*, str. 252–256.

⁷² Mencej, *Coprnice so me nosile*, str. 79–80, 255–256, 262.

⁷³ Ginzburg, *Sir in črvi*, str. 17.

⁷⁴ Ginzburg, *Sir in črvi*, str. 50.

⁷⁵ Ginzburg, *Sir in črvi*, str. 104, 183.

⁷⁶ Ginzburg, *Sir in črvi*, str. 101.

tekstov vsebovala tudi apokrifne evangelije⁷⁷. V njej je bilo mogoče prebrati, da se človek po smrti vrne k štirim elementom⁷⁸. V poznosrednjeveški Evropi so bili elementi zemlja, voda, ogenj, zrak in eter. Zadnji, peti element, ki sestavlja človeka, je njegova duša (ki bi jo tudi v indijski kozmologiji lahko primerjali z etrom, *akašo*). Po indijskem pojmovanju je smrt potopitev v petero elementov (*pancatvam gatah*). Menocchijeva prisposoba kozmosa kot jajca⁷⁹ ima prav tako indoevropske ter indijske paralele.

Težko verjamemo, da bi inkvizicija v enem samem stoletju popolnoma zatrla trdovratno furlansko kmečko verovanje. Po Ginzburgovih podatkih pa se je zgodilo prav to: okoli leta 1640 je bila javnost že tako prepričana, da benandanti niso dobrodelci, temveč čarovniki in čaravnice, da so to priznavali celo sami obtoženci. Njihova zborovanja so bila obsojena kot druženja s hudičem in njihovo delovanje kot povzročanje škodljivih neurij in toče. Da je bil ta očiščevalni proces dokaj hitro končan, dokazuje tudi furlansko ljudsko izročilo iz 19. in 20. stoletja, po katerem so benandanti sinonim za čarovnike ali čaravnice. Procesi proti benandantom so se v Furlaniji vrstili še vse do leta 1749, vendar so bili zadnjih sto let redki, tudi zaradi zmanjšane zanimanja posvetne in cerkvene oblasti.

Še drugače je bilo v Istri, kjer se je tradicija ohranila vse do današnjega časa. Podobno kot benandanti, ki so se nekoč imeli za »Kristusove vojščake«, so se tudi nekateri novodobni istrski kresniki izrecno deklarirali kot katoliki, med svojimi breztelesnimi potovanji pa so nosili s seboj križ ali zvon.⁸⁰

Besedo dajmo še kritikom Ginzburgovih analiz. Umestni se zdijo njihovi očitki, da se je avtor premalo posvetil družbenemu kontekstu in širšemu kulturnemu kontekstu ljudskih verovanj ter vprašanju, kdo so bili posredniki pri prenašanju idej ob prepletanjih ljudskega izročila s sestavinami visoke kulture⁸¹. Paola Zambelli je ugotavljala, da so bile Menocchijeve »ljudske ideje« kontaminirane s strani sočasnih intelektualnih aristotelijansko mislečih krogov iz Padove. Mogoči pa so bili tudi vplivi neoplatonizma, hermetizma, astrologije, alkimije ipd.⁸² Tudi če sprejmemo to razlago, še vedno ostane vprašanje, kakšen je bil pomen ljudskih verovanj, ki zagotovo niso bila izmišljena ali celo posledica psihičnih bolezni, pač pa so imela svojo predzgodovino in so v svojem jedru povsem pragmatična. To pomeni, da nimamo opravka le z anomalijami, kontaminacijami in mutacijami, temveč z nečim, kar se je v postopku Ginzburgove raziskave pokazalo za skoraj univerzalno v evrazijskem prostoru.

Drugo vprašanje je, koliko ljudskega in avtentičnega se je lahko ohranilo skozi ideološko optiko preiskovalcev, ki so bili nehote postavljeni v vlogo etnologov ali antropologov. Žal ne vemo, kakšno (pred)znanje so imeli zasliševalci v teh dialogih in kakšna vprašanja so zastavljali, saj je to iz zapisnikov le posredno razvidno. Na ta problem je opozoril Franco Nardon, ki je obravnaval vse obdobje inkvizicijskih procesov, od leta 1574 do 1749.⁸³ Ugotovil je, da so se pogledi sodnikov v tem obdobju spreminjali v smeri od dogmatičnosti do skepticizma, kar je bilo prepoznavno tudi pri samem vodenju procesov. Na verodostojnost izjav obtožencev pa je po drugi strani vplivala grožnja mučenja in zapora,

⁷⁷ Ginzburg, *Sir in črvi*, str. 62–63.

⁷⁸ Ginzburg, *Sir in črvi*, str. 185.

⁷⁹ Ginzburg, *Sir in črvi*, str. 114.

⁸⁰ Lipovec Čebren, *Krožere zdravja in bolezni*, str. 133.

⁸¹ Martin, *Journeys to the World*, str. 620.

⁸² Zambelli, *L'ambigua natura*, zlasti pogl. 5.

⁸³ Nardon, *Benandanti e inquisitori*, str. 51–56, kronološki seznam virov po posameznih arhivskih fondih.

če ne bi ugodili pričakovanjem sodne komisije. Zato izjave zaslišanih dejansko niso mogle biti povsem avtonomne in spontane.

Te kontaminacijske procese bi na Slovenskem lahko zaznali v ljudski tradiciji o Kresniku, o Kralju Matjažu, o svetem gralu, o Pegamu in Lambergarju, vidni pa so tudi v ljudskih Kolomonovih bukvah, v etnoloških legendah, v ljudskih baladah, temelječih na apokrifih, in še kje. Potrebne bo še nekaj raziskovalnega dela, da bi te procese lahko bolje razumeli in jih pojasnili.

Ne glede na kritične polemike posameznih zgodovinarjev o Ginzburgovih knjigah, ki se dotikajo interpretacije virov, so arhivski zapisniki o Menocchiu dejstvo, ki ga ni mogoče ignorirati in potrebuje le še nekaj več komentarja in razlage. Moja razlaga ni šla v vse širine, ki so jih nakazali različni drugi kritiki, saj temelji predvsem na regionalni in morebitni medkulturni sorodnosti furlanskih benandantov ter slovenskih kresnikov in vedomcev. Res pa je, da se v tej parcialni primerjavi skrivajo »možnosti interpretativne metode, ki temelji na [...] obrobni razkrivajočih podatkih. Na ta način prav podrobnosti, ki jih imamo navadno za nepomembne ali celo trivialne, pritlehne, omogočajo dostop do najzvišenejših stvaritev človeškega duha«. ⁸⁴

Viri in literatura

- Boškovič Stulli, M., *On the Track of Kresnik and Benandante*, v: R. Muršič and I. Weber (eds.), *MESS. Mediterranean Ethnological Summer School*, Vol. 5, Ljubljana 2002 (Županičeva knjižnica 10), str.13–39.
- Cocchiara, G., *Il paese di Cuccagna e altri studi di folklore*, Torino 1956.
- Čok, B., *V siju mesečine: ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice*, Ljubljana, Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, založba ZRC – Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, založba ZRC, 2012 (*Studia mythologica Slavica supplementa* 5).
- Fonovski, J., *Dve narodni s Tolminskega (O duši in sanjah)*, »Kres« 2, 1882, str. 139.
- Ginzburg, C., *I benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi 1966.
- Ginzburg, C., *Storia notturna: Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi 1989.
- Ginzburg, C., *Izdajalska znamenja: Korenine indicijske paradigme*, »Likovne besede« 45/46, 1998, str. 58–83.
- Ginzburg, C., *Sir in črvi: Svet nekega mlinarja iz 16. stoletja* (sl.prev.), Ljubljana, *Studia Humanitatis* 2010 (1976).
- Jagić, V., *Die südslavischen Volkssagen von dem Grabancijaš dijak und ihre Erklärung*, »Archiv für Slavische Philologie« 2, 1877, str. 437–481.
- Kelemina, J., *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*. Celje, Mohorjeva družba 1930.
- Lipovec Čebren, U., *Kročere zdravja in bolezni: Tradicionalna in komplementarne medicine v Istri*, Ljubljana, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo 2008 (Zbirka Županičeva knjižnica 24).
- Marjanić, S., *Witches' zoopsychonavigations and the astral broom in the worlds of Croatian legends as (possible) aspects of shamanistic techniques of ecstasy (and trance)*, »Studia mythologica Slavica« 9, 2006, str. 169–201.

⁸⁴ Ginzburg, *Izdajalska znamenja*, str. 62.

- Marjanić, S., *Dragon and Hero or How to Kill a Dragon – on the Example of the Legends of Međimurje about the Grabancijaš and the Dragon*, »*Studia mythologica Slavica*« 13, 2010, str. 127–150.
- Martin, J., *Journeys to the World of the Dead: The Work of Carlo Ginzburg*, »*Journal of Social History*« 25, št. 3, 1992, str. 613–626.
- Mencej, M., *Coprnicе so me nosile: Raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja*, Ljubljana, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo 2006 (Zbirka Županičeva knjižnica 18).
- Möderndorfer, V., *Koroške narodne pripovedke*, Celje 1946.
- Nardon, F., *Benandanti e inquisitori nel Friuli del seicento. Inquisizione e società*, Studi 1, Università degli studi di Trieste, Dipartimento di storia, Centro studi storici Menocchio, Montebelluna 1999.
- Pleteršnik, M., *Slovensko-nemški slovar II*, Ljubljana 1895.
- Puntin, M., *Gli Slavi Alpini nel Friuli altomedievale (secc. VI–X)*, »*Dom*« (Čedad/Cividale) l. 45, 2010.
- Ravbar Morato, N., *Kruh in ribe: Od Bržanije prek Trsta do Soče*, Celje, Mohorjeva družba (Glasovi 32) 2007.
- Šmitek, Z., *Odkod je ta naš svet: Slovenske pripovedi o poreklu stvarstva*, Radovljica, Didakta (Zakladnica slovenskih pripovedi) 2000.
- Šmitek, Z., *Sledovi potujočih duš: Vedomci, kresniki in sorodna bajna bitja*, Radovljica, Didakta (Zakladnica slovenskih pripovedi) 2003.
- Šmitek, Z., *Mitološko izročilo Slovencev: Svetinje preteklosti*, Ljubljana, Študentska založba 2004.
- Šmitek, Z., *Quand toutes les plantes pouvaient parler: La création du monde dans les légendes étiologiques slovènes*, v: G. Kabakova, *Contes et légendes étiologiques dans l'espace européen*, Paris, Pippa – Flies France 2013, str. 147–156.
- Štrekelj, K., *Slovenske narodne pesmi III*, Ljubljana 1904–1907.
- Tommasini, G. F., *De commentarii storici-geografici della provincia dell'Istria libri otto con appendice*, »*Archeografo Triestino*« 4, 1837.
- Tommasini, G. F., *Zgodovinski komentarji o Istri*, Ljubljana, Založba KRES 1993.
- Tomšič, M., *Noč je moja, dan je tvoj*, Ljubljana, Zbirka Glasovi, knj. 2, Ljubljana, Kmečka založba 1989.
- Torkar, S., *Razpoznavanje slovenskih zemljepisnih imen*, »*Slavistična revija*« 60, 2012, str. 693–707.
- Valvasor, J. V., *Slava vojvodine Kranjske*, Doris, Božidar in Primož Debenjak (prev.), Ljubljana, Zavod Dežela Kranjska 2011.
- Verginella, M., *Ginzburgova partija šaha*, v: Carlo Ginzburg, *Sir in črvi: Svet nekega mlinarja iz 16. stoletja*, Ljubljana, Studia Humanitatis 2010, str. 237–255.
- Zambelli, P., *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Venezia 1996.

Night Warriors: Peasant Heresies and Witchcraft in Slovenia and in Friuli

Zmago Šmitek

In *Archivio della Curia Arcivescovile di Udine* are preserved documents of two inquisition processes from the years 1583 and 1596 against the Friulian miller, mason and carpenter Domenico Scandella, who was condemned as a member of the sect of *benandanti*. Records were discovered by Italian historian Carlo Ginzburg and published in his well-known book *Cheese and Worms* (1976). The Benandanti claimed that they were secretly gathering “in spirit” and fighting four times a year with sorcerers and witches (*strigoni, malandanti*) in night battles, which took place in some localities in the eastern part of the province, near the current border with Slovenia. During those battles, they were organized in small groups that included both men and women, while their bodies were resting at each one’s home as in a deep sleep. They believed that they were predestined for such missions from the time of birth. In the eyes of the inquisitors, however, the benandanti appeared as practitioners of black magic who were responsible for the hailstorms and sterility of people and animals.

If we compare Friulian documentation about benandanti with Slovenian folklore, it can be observed that there existed similar figures, named *kresniki* and in Croatian Istria and Dalmatia *krsniki*. These demonic beings were believed to meet on crossings at midnight time and to fight with each other, frequently flying in the air in animal form (as vipers, bulls, dogs, etc.). According to Slovenian oral tradition, *kresniks’* opponents were named *vedomci*. They were harmful to people and domestic animals and were, as such, an equivalent to Friulian *malandanti*. Both *kresniki* and *vedomci* could act during the day as normal village peasants and took their other role only during night time, in a state of sleep. Moreover, both were predestined from birth for their “battles in dreams”, which was also proved by some special marks on their bodies. If we proceed further, we can discover more similar details in benandanti/*kresnik* tradition in both neighbouring regions, and cross-examination of this phenomena can lead to new insights.

Ginzburg established that the benandanti movement drew its inspiration predominantly from the oral tradition which is probably very old (with elements of shamanism and unique cosmogony). Therefore, it was the result of ancient but persistent peasant beliefs, but on the other side also included various motifs which were characteristic for heretical groups of humanist provenience. As it broke the core of religious unity, the Reformation indirectly created a favourable ground for these beliefs to reappear.

The Good, the Bad and the Outcast: On the Moral Ambivalence of Folk Heroes

Izar Lunaček

This article examines the common traits of popular folk heroes in order to demonstrate their common misconception as powerful individuals fighting against an evil threatening their community. In fact, folk heroes often prove to be tiny, seemingly insignificant aberrations the system, who gain their special status by rebelling against the rules governing their respective societies, thus becoming radical social outcasts whose characters border on the monstrous. Even when heroes are explicitly pitted against apparently evil monsters threatening their societies, their relationships with monsters prove to be highly ambivalent: they have to take on some of the monsters' qualities in order to be able to beat them and the later occasionally even prove to be uncomfortably related to them. In order to prove its point, this paper examines two of the most popular folk heroes in Slovenia: Martin Krpan and King Matjaž as well as a host of heroes and tricksters from across the globe, paying special attention to the worldwide motif of the miser and the thief, where the roles of hero and monster hold a particularly high degree of exchangeability.

Keywords: Hero, monster, folklore, mythology, liminality

Heroes are an odd breed. What one intuitively imagines is something along the lines of a superhuman-sized muscleman bravely fighting for the forces of good against an evil entity threatening his community. If, however, we examine the actual line-up of characters playing a part in various folk and tribal myths across the world, we find that they tend to be made up much more variable stock, both morally and physically. While some are truly described as colossal, heroes can also take on the form of tiny, at first sight insignificant glitches in the system. Moreover, while they do tend to be courageous, their bravery is expressed foremost in a willingness to cross the boundaries of the socially acceptable rather than in heeding the expectations of their respective surroundings. Folk heroes often establish their status by breaking the rules – including moral ones – defining the limits of the communities into which they have been born. Because of this, the paths of their lives tend to be balanced on the thin edge between champions and villains, and with their rule-breaking, new rules establishing actions are often not even blessed by altruistic motivations. This article examines certain concrete examples of folk heroes split between the roles of idols and outcasts and takes a detour through the subject of comic characters in tribal religions to demonstrate the proximity between the champions, monsters and fools of our mythologies.

Rebels without a cause

As is well known, Claude Levi-Strauss began his *Mythologiques* with a randomly chosen myth starring a, so to speak, “Amazonian Oedipus”. M1 is the tale of a boy who sleeps with his mother and is suspected of the act by his father, who tries to cause his death by sending him to all sorts of dangerous tasks, all of them, unsuccessfully, after which the son finally returns to his village after several years and kills his father.¹ Although this myth is but one of many, the similarity of its plot structure to other folk tales could suggest that heroes often attain their elevated status through a transgressive act that ignores the governing rules of their own societies and sometimes even literally obliterates the traditional social order, here embodied by the hero’s father. Furthermore, this rebellion against established social rules secured by paternal authority is apparently the one that gives the hero the power to establish his own rules: a mythical hero often becomes the rule-maker of a new world order. Because many of these tales are set at the beginning of time and discuss the origin of the current state of the cosmos, we thus arrive at the provocative point that social rules as such have at some point been set by a paternal authority figure that attained his status by disregarding hitherto existing social rules and rebelled against a previous figure of paternal authority. This is definitely an unexpected point to encounter in tribal and village societies, which are, by rule, rigid and focused on the importance of respecting authority, hierarchy and tradition; we will later return to the topic of this discrepancy between bowing to authority and the insight into the contra-authoritarian way this authority is seen to have itself established.

Rebellion against prevalent paternal authority is a common staple of mythic heroism, and examples of it can be found in such commonly known places as the succession line for the status of head god in classic Greek mythology, which is basically a tale of sons disposing of their tyrannical, progeny devouring fathers only to later succumb to the same fate themselves. Cronus castrates Uranus to be in turn challenged by his own son, Zeus, who is the first in the dynasty to successfully avoid dethronement. Zeus is a liminal example here, since he in time became increasingly understood as a metaphor for a single universal principle by the authors of classic Hellenism, and thus came very close to the concept of a monotheistic God that was to prevail in Europe with the advent of Christianity. While Greek stories of the gods’ ascent to power appear to promote rebellion against paternal authority, Zeus is a figure at the limit between two world views: some stories promote rebellion against him (the myth of Prometheus is the most paradigmatic one), but many show it to be futile, and a late Hellenistic understanding of Zeus actively discourages it.

It is still an open question, though, whether this makes traditional polytheism more radical than Christianity, for even if pagan heroes tend to be merited for challenging gods while Christian saints only challenge terrestrial authority (conceived precisely as pagan at the beginning of Christianity) by assuming a humbly submissive attitude towards God, this, in combination with actual cultural practices, would still suggest that polytheists only revere rebellion as a mythic story while demanding strict adherence to the rebel’s rules in everyday life, whereas a Christian is allowed to rebel against prevail-

¹ Claude Levi-Strauss: *Mythologiques I: The Raw and The Cooked*, Chicago: University of Chicago Press, 1983, p. 35-7.

ing rules if this is done in the name of being faithful to a more universal principle. In favour of polytheism, however, it must be noted that the pagan heroes' "rebellion for nothing" could be seen as more radical than "rebellion in the name of God", a point that became much clearer once Christianity outgrew its role as the stubborn faith of outcasts.

Furthermore, paganism is additionally radical (at least on the level of its myths) for its view of the rules it adheres to as capricious inventions of an ancestral rule-breaker, while Christianity sees its chief deity as a wise law-maker and denies Him a rebellious history, supplanting it with stories of creation rebelling against an eternally reigning God. The story of the War in Heavens, between God's and Lucifer's armies of angels, is structurally very similar to the myth of Zeus' battle with Cronus and the Titans, but where the latter is the account of Zeus' violent ascent to power, the former proposes God's rule as a state given *ab initio* and his sons' rebellion as a later diabolical corruption. Finally, while paganism does impose very strict rules on its subjects' everyday lives, it also very often provides them with a festive period where breaking them is actively encouraged and where ordinary people are believed to enter mythical times and take on the roles of their own taboo-breaking mythical ancestors.

We will return to this theme of how a society's conception of its gods and heroes combines with its social rules. At this point, let us strengthen our case by examining some more concrete examples of mythical heroes as morally ambivalent rebels. In Slovenian popular folklore, one of the best known heroic characters is King Matjaž, a mythical king based on the historical Mátyás Hunyada – Korvin of Hungary, who (like similar characters known in other parts of Europe, e.g. King Arthur in England or Wenceslas in the Czech Republic) is said to be waiting dormant together with his army in a cave under a local mountain until the time become ripe for his return to power. Whereas Matjaž's character is currently established in Slovenian national consciousness in a very positive light (he had been hidden into the mountains by God in order to save him from defeat at the hands of an invading army and his return will lead his people into a new Golden Age²), Slovene ethnologists have unearthed folk tales that show him as a more ambivalent figure: as an arrogant rebel against God, so overwhelmed by sensations of unheeded power that he challenges God himself to a duel. In this version, his entrapment into the mountain is seen as just punishment for his presumption, and his return at the end of time as a bloodthirsty rampage of an Anti-Christ before the Last Judgment: the stories of Matjaž's army return from the mountain prove strictly analogous to those of the dreaded biblical armies of Gog and Magog.³

Although it has often been reasonably argued that this version of the myth is a later addition of the Christian worldview through the lens of which no terrestrial hero can measure up to the power of God and where every earthly act of heroism is seen as too haughty in comparison with the properly humble pose of a good believer, I would argue for a different interpretation. I think that both the version in which Matjaž is a univocally good protégée of God and the one in which he is a univocally bad rebel against Him show signs of the monotheistic split into heroes as purely good or bad. In opposition, I would like to postulate that both stories actually point to a missing third viewpoint in which Matjaž could take on the role of a true pagan hero and be thus simultaneously seen as a

² See Zmago Šmitek: *Mitološko izročilo Slovencev*, Študentska založba, 2004, p.190.

³ *Ibid.*, p. 183.

brave and possibly problematic rebel against God, the embodiment of the highest possible authority; a rebel whose amoral, established-systems-destabilizing heroism holds the potential for being equally redeeming and dangerous. Like any hero, Matjaž challenges and threatens a stable order: following him down this path can lead to the establishment of a new and better order or to pure destruction, but the risk has to be reckoned with and is ours to take.

Heroes and monsters

It may be useful to compare this dual image of Matjaž's return as either messianic or anti-Christian with the popular Greek visions of Cronus' potential return. In the official mythology of classical Greece, Cronus is presented as a monstrous devourer of children and Zeus as the principle of reason that rightly cast its savage ancestor into the abyss to establish a more rational rule. Nevertheless, the Greeks regularly celebrated a festival called "Kronia" that enacted Cronus' temporary return to govern a new Golden Age. This was a merry, orgiastic celebration that seems to have granted a certain limited right of reign to Cronus' more "bestial" principle of being and even temporarily reversed the roles of hero and monster in the Zeus-Cronus relationship: Cronus was now, at least for a limited time, seen as a hero rebelling against the too-rational rule of law established by Zeus. An analogous festival was celebrated in ancient Rome called Saturnalia, Saturn being the equivalent of Cronus in Roman syncretistic mythology, and Bakhtin argued for the spiritual continuation of the latter's atmosphere in medieval carnival.⁴

It is highly telling that similar festivals were in some cases openly seen as the re-enactment of an era of the reign of the primordial beast whose slaying by the cultural hero meant the first act of creating the world as we know it today. One of the globally most widely spread myths records this victory of a heavenly storm god over a primordial snake or dragon, a myth often used as a background for festivals celebrating the beginning of the rainy season or the time of a harvest, where the sudden abundance of water or food is seen as having been provided by the storm god liberating the material from the monster hitherto hoarding or blocking it. The section of the festival centred on the dragon's temporary reign, however, is very far from celebrating stinginess of hoarding and is also an ecstatic, orgiastic event ambivalently connected to both the hero's slaying of the dragon and to its mad, irrational occupation of the ordered world.

In other words, the role of the monster in these myths is able to take on any one of two very different aspects: it can either play the part of the stingy, hoarding father figure that needs to be slain by the hero or god in order to release the blocked material back into the populace, or it can represent the principle of mad, limitless abundance itself, temporarily flowing over all borders and providing enjoyment until it is finally limited and ordered by the god or hero. The role of the hero and the monster is here obviously not completely fixed and ultimately depends on whether we view the hero as the principle of ordering reason or of anti-hoarding release, but also on whether this release is blamed on the hoarder himself or on a third, releasing party.

Thus, in the case of the proto-Slavic Perun vs Veles conflict, Veles steals Perun's bride/cattle/wheat and Perun retaliates by hitting him with lightning in order to liber-

⁴ Mikhail Bakhtin: *Rabelais and his World*, Bloomington: Indiana University Press, 1984, pp.10-14.

ate the stolen goods that finally shower onto the populace. Perun is quite obviously the hero here and Veles the villain. However, is there not a subtle undertone to this story that suggests that, perhaps, if Veles never stole the goods from Perun, the latter might not ever share it with his own people and that only Veles' theft provoked Perun to release the goods to the populace in order to prevent Veles from running off with them? Is Veles' theft not removed from tales of a more ambivalent character, like, for example, Prometheus, stealing fire from the gods to bring it to humanity, merely by Veles' more egotistic motives and the unintentional nature of the goods' release? Moreover, does not even that distinction disappear in folk tales of a young boy stealing something valuable from the castle of a mountaintop or cloud dwelling giant? Is not *Jack and the Beanstalk*, if we are to be utterly radical about the issue, merely a tale with a successful Veles in the role of the hero?

Finally, filling in the blanks between the figures of Jack and Prometheus are characters such as the North-American Tlingit tribe's trickster deity, Raven, who procured water for humanity by stealing it from another, more ethereal bird, the Petrel, who had in turn been hoarding it in his heavenly home.⁵ Raven here steals the water for purely egotistical reasons, because he, personally, is thirsty, and the procuring of water for humans is a pure side effect enabled by Raven's gluttony: Raven grabs more water than his beak can carry and spills enough onto the ground to create the Great Lakes of North America.⁶ This is by no means an isolated example: North American trickster folklore is full of analogous episodes, while half a world away similar antics are described to have been carried out by West African trickster gods: the Fon tribe trickster, a spider called Anansi, thus hides all the wisdom in the world in a ceramic vessel, but drops it in the process of carrying it up a tree, scattering pieces of wisdom all over the world.⁷ In both examples, the ambivalent, comical hero responsible for humanity's acquisition of a certain good previously monopolized by heavenly authorities, is not only a relatively small, insignificant animal, but also carries out its act out of pure egotism: the community-beneficial side-effect is only due to the tricksters' megalomaniac lack of control that causes the goods to spill over. In fact, I believe that this exaggeration on the trickster's part effectively limits the extent of our being able to interpret his actions as egotistic. Tricksters are so disproportionately "full of themselves" to be constantly not only on but already over the verge of exploding; they do not abandon this attitude despite the constant catastrophes to which they inevitably lead them. We could say that tricksters are the proponents of an interesting attitude in which one can afford to be egotistic insofar as one takes this egotism so far that it inadvertently strikes back and generously explodes its contents into the world, providing the megalomaniac with almost painful enjoyment and his surroundings with the latter's productive remains.

This point is further exemplified by a tale told by the descendants of black slaves just outside New York City at the beginning of the 20th century and recorded by Zora Neal Hurston in her pioneering monograph *Of Mules and Men*.⁸ The story recounts how

⁵ Paul Radin *The Trickster – A Study in American Indian Mythology*, New York: Schocken Books, 1972, p.104.

⁶ Ibid.

⁷ William J. Hynes & William G. Doty, (eds.): *Mythical Trickster Figures – Contours, Contexts, Criticisms*, Tuscaloosa & London: University of Alabama Press, 1997, p. 117.

⁸ Myth quoted from: Campbell Reesman, Jeanne: *Trickster Lives: Culture and Myth in American Fiction*, Athens & London: University of Georgia Press, 2001, p. X.

God first created people without any souls, and then made a giant “world soul”, set it in a field, covered it with a blanket and told the people that they would have to wait until the mud they are made of dries completely since the soul would otherwise seep out through the cracks. The people wait for a thousand years and still God is not satisfied with their dryness. No one dares touch the soul resting in the field, the white man, the black man and the Indian all pass it in fear until one day, a Jew grabs the precious item, tucks it under his shirt and runs away with it. Since man is apparently too weak to contain even a bit of the soul, the whole of it is no match for the Jew: it carries him into the air, rips him apart and scatters the soul all over the world. When the Jew’s cries eventually die out beyond the horizon, the people slowly crawl out of the holes they had hidden in and pick up the scattered pieces: some end up with big, some with small chunks, whatever they manage to come across. “Once, when God catches that Jew,” the story concludes, “he will divide things up more equally.”⁹

This is a story that summarizes our problem in a nutshell: in it, the Jew is openly condemned as the scapegoat for the unjust division of goods in the world as we know it, and God is established as the figure that would have set up a fairer scheme if there hadn’t been for the Jew’s meddling. However, the story also makes it implicitly clear that, had the Jew not stolen the soul, we might still be left without any, still waiting for God to be satisfied with our eternally postponed dryness. Who is the hero here then if not the Jew who broke God’s rules and sacrificed himself (the Jew is now, as the story explains, homeless, forever carried around the globe by the world soul) so humanity got at least a bit of soul to begin with? Moreover, can his act really be condemned as egotistic if he concludes the tale as the carrier of an impersonal, world soul that makes him a homeless citizen of the whole world and of nowhere in particular?

These examples of trickster antics have attempted to demonstrate that the hero need not be a particularly physically powerful nor altruistically oriented character: a megalomaniac midget can play the part just as well. Tricksters thus make for interesting connecting joints between seemingly opposite poles in more conventional pieces of mythology: they can expose a classical hero’s (like Perun’s) seeming altruism as a contingent effect of his vindictiveness that conceals a hoarding miser, and they can problematize a self-sacrificing cultural hero (like Prometheus) as possibly motivated by megalomania. However, most importantly, they let us turn a fresh eye to certain situations with seemingly clear-cut hero-villain roles and see them from a very different angle. Heroes always challenge existing rules and can thus be demonised as villains by a reigning ruler; while the ruler’s guarantee of an ordered and safe world always has its flip side in an unjust and oppressive blockade of enjoyment embodied in the figure of an ancient miser to be beheaded by a folk hero. It should be noted, however, that hoarding itself is not the true villainy here either, since it is the precisely the temporary blockade of the free flow of goods and their concentration in one place that enables their sudden, excessive and disproportionate release, i.e. a sudden release intimately connected with enjoyment. The period of this sudden release is celebrated as a return to the dangerous, excessive and ecstatic “Golden Age” before the ordering of the world, be they governed by a primordial mad, jolly monster spraying goods all over the populace or by a hero opening the belly of a stingy goods-hoarder.

⁹ Ibid.

Finally, these periods are always temporary and are brought to a close with the destruction of the figure embodying excessive enjoyment. The monster is slain, and characters governing periods of festive abandon are banished: Carnival is burned or drowned, and Green George is eventually sent off again on his eternal wanderings. Mythic consciousness seems to acknowledge that periods of excessive enjoyment cannot go on indefinitely and that the world has to be ordered again by a wise lawmaker, often embodied by the dragon-slayer himself, so society can resume its normal, everyday life. In ancient societies, however, the dragon's head proverbially makes up the buried base of any ordered world, and always awaits its re-emergence at the next festival of excess. Who is then the hero in all this repetition and circulation? Is it the rule-maker who slays the dragon (this very act an example of a typically problematic heroic deed, for the dragon is a deity itself and sometimes features as the hero's parent) and establishes a new world order on the basis of his victim's severed head? Alternatively, is the hero the monster that breaks the rules of the tyrant's world order and opens up the world for a new beginning when the society established by the ruler becomes too rigid? Whatever the answer, the two figures seem to be much more intimately connected than any of us would deem it at first sight.

Living on the edge

A hero nearly as popular as King Matjaž in Slovenia is Martin Krpan, a literary creation of a 19th-century writer based on several folkloric precedents. Krpan is an enormous, superhumanly strong smuggler of salt who is first attempted to be arrested by the royal guards of the Austro-Hungarian Empire but is then, when proven too strong, enlisted to fight a similarly powerful menace threatening Vienna in the form of an enormous Turkish warrior called Brdavs. After several amusing episodes of stomping and eating his way through the precious Viennese court, Krpan fights Brdavs and wins, asking in return only to be left in peace in his smuggling business.¹⁰

This story again presents the folk hero as a rebel against authority (this time embodied in the Viennese court), as an uncanny double of a villain (Krpan and Brdavs are both lumbering, civilization-threatening giants) and as a stubborn law-breaker who refuses to be rewarded with inclusion into stable society and prefers to keep to his career of a petty transgressor. Furthermore, Krpan's case demonstrates the tendency of heroes to come from the periphery of the places where they carry out their heroic deeds: in this case, Slovenia as the edge of the Austro-Hungarian Empire. On one level, this can be partially explained by the fact of periphery also being a place where the greatest threats to society come from (Brdavs in this case), thus prompting society's need for a peripheral figure as the only possible match for the menace. However, I believe that this explanation falls short in conceiving periphery merely as something completely external to the society that relies on it as the very source of its heroes and villains. The periphery is the source of all meaning for a given society: in this sense, it is transcendental, it cannot be contained in the same system to which it provides meaning. This is the reason the main gods in all societies, including monotheistic ones, are usually seen as having left earth

¹⁰ For an extended study of Krpan and his origins see Zmago Šmitek: *Poetika in logika slovenskih mitov*, Študentka založba, 2012, pp. 251-61.

ages ago and to be currently residing in heaven. However, the gods have to stay in heaven in order for a system to function; it has to refer to them as absent because once gods enter the system they had previously been procuring sense to, they undermine the very system established in their absentia. For one thing, the entry of peripheral gods into a system disrupts social rules. Gods made the rules, so they do not have to respect them. For another, when a god enters into a system based on his absence, the difference between the absolute good and the absolute bad tends to melt away. A god entering a system fuses that system's ideas of law-threatening monsters with that of law-creating heroes, a difference on whose maintenance a system's stability hinges. Hence, the confusion whether a supernatural being entering a system and dissolving all hitherto existing rules is good or bad; hence the dual status of the dragon, Cronus, Carnival or any other ruler of a temporary orgiastic Golden Age. Hence, the need for that same ruler to either move on or be killed and buried at the end of the festivities so a stable system can be re-established in his absence; and hence, Krpan's simultaneously preserving and destructive effect on the Viennese court as well as his uncanny similarity to Brdavs. The hero and the monster of a given system are essentially the same amoral entity, and it is only their banishment at the end of the story that enables the fantasy of having seen off the good part of this phenomenon into heaven from where it watches over the proper functioning of the society its absence enables, and the negative part of it into the underground from where it constantly threatens to disrupt it. The eruption of the chaotic beast and the return of the hero are one and the same, and festivals like Carnival, Saturnalia and Kronia were those that knew it best and continually acknowledged it by celebrating monsters as returned heroes of an orgiastic, chaotic and stable-system disrupting Golden Age.

The folkloric equivalents of Krpan (Löl Kotlič, Hudi Kljukec and Peter Klepec) are all similar to the literary hero in that they fight foreign giants, in two cases out of three in Vienna, and in that all of them also ask to be allowed to carry on with illegal activities similar or identical to smuggling.¹¹ Two of them, however, Klepec and Kljukec, grossly differ from Krpan in their tiny rather than superhuman size, thus further undermining the image of the hero as a muscular superman and additionally stressing their roles as tiny, peripheral, seemingly insignificant but actually essential disturbances in the dominant social fabric. They share this trait with the animals playing the parts of trickster heroes mentioned above, who are all relatively small in comparison to the big players in the animal kingdom and are regularly pitted against the latter to emerge victorious. This is a trait widely spread in biblical and Greek texts, in examples such as David's victory over Goliath or Ulysses' over the Cyclops and has most often been interpreted as embodying the victory of reason over brute force typical of the founding texts of Western civilization. As can be seen, however, such figures are also not strangers to texts completely outside the West, with the difference however (which I would like to count in their favour) that North American and African tricksters appear not to represent rationality as such but the wild, irrational rampage of cunning that often turns against its carriers as well. Paul Radin, the pioneer of trickster studies and the author of the first monograph on the topic, tellingly defined the trickster as "one who tricks others, and is also tricked himself".¹²

¹¹ Ibid.

¹² Radin, p. xxiii.

The trickster Radin based his study upon was called Wadjunkaga, and his story was still told among the Winnebago tribe in the 1930s; this was a comical hero who also started his journey by breaking rules: first of all the taboos defining his place as the ritual chief of his tribe (the myth starts by Wadjunkaga summoning his tribe to a war path, which is the domain of the war chief, never of the ritual one; in the continuation of the story, he goes on to break more social taboos by leaving the pre-war-path dinner and does so in order to sleep with his mother-in-law, until he finally abandons his war party in the middle of the forest and sets off on his own), becoming a sort of homeless wanderer disturbing the rules and bringing chaos to every place he visits. Towards the end of the myth, he unwittingly creates a couple of natural phenomena and concludes the story by preparing the world for humanity by banishing evil spirits.¹³ Again, the ultimate breaker of taboos becomes the creator of a new world and the establisher of new rules.

Like Wadjunkaga, the Slovenian folklore characters Pust (Carnival) and Zeleni Jurij (Green George) are also imagined as homeless, permanently on the move and only entering the community once a year at the time of their annual celebrations when Carnival causes havoc by disturbing rules governing everyday society. In an interesting folk song, Green George is described as a semi-tragic figure condemned to eternal wandering by being tied to a holy object, a ritual loaf that apparently drags him on his tireless journey in a fashion similar to the Jew carried by the world-soul above.

“George hollers along the creek / with a white loaf / if he eats it, he can’t go home / if he brings it home, the house will explode.”¹⁴

George’s loaf is apparently conceived as the carrier of a dangerous nomadic charge that can possess its carrier, turning him into an eternal nomad, and that can destroy a stable home if it is allowed to enter. This is a theme that could be connected to both a frequent ritual rule where certain sacred objects must not enter a house through the door but have to be lowered in through the chimney; as well as to the Slovenian superstition advising caution when bringing lightning-struck logs into the house since they could burn the dwelling down if they still contained the primordial serpent the lightning was trying to hit. Finally, we could also tie it to an episode from the Wadjunkaga cycle in which the trickster has the contents of an entire stable village piled up on top of him just to scatter them around by emitting an enormous fart.¹⁵ The pagan sacred appears to be essentially nomadic and thus dangerous to stable cultural structures including permanent dwellings. Similar dangerously sacred figures of eternal wanderers can be found in Slovenian folk superstitions connected to the tenth son or daughter, obliged to leave their homes to wander the world and believed to possess perilously precious magical powers. It is telling that tales from the realm of monotheism usually burden such eternal wanderers with exclusively diabolical qualities, as in the case of Ahasver, the infamous wandering Jew of Christianity.

In polytheistic religions, in contrast, a homeless, placeless, wandering life is usually seen as the ambivalent mark of a hero, god or other supernatural entity. Tricksters are especially shameless in exhibiting this quality of lacking a fixed place in the world order; the abovementioned Raven’s mythical cycle starts when he is banished from his village

¹³ Ibid.

¹⁴ Šmitek 2004, p. 10-11.

¹⁵ Radin, p.26

in the sky and begins to wander the earth, taking part in creating its present form;¹⁶ the Shinto God Susanowo is also banished from heaven after having played a particularly devious trick on his sister, the Sun, only to spend his life causing more mischief between heaven and earth;¹⁷ the West African Ananse, Legba and Eshu all constantly travel between the two realms as semi-independent messengers of their system's chief deities; Hermes, originally merely one of Zeus's illegitimate sons, elects himself into the Olympic pantheon only to gain a licence to plague the area between heaven and earth with divine authority from his father. Trickster gods also habitually feature – unsurprisingly – as gods of travellers, and their altars are often constructed at crossroads.

Tricksters have traditionally been interpreted as creatures bridging gaps: the gap between heaven and earth, between gods and mortals; gaps between separate paths, between cities, between producers and buyers (they frequently feature as gods of commerce), between good and evil, etc., but, as Lewis Hyde perceptively noted, they are also the creators of gaps, and are often depicted as the originators of the distance between heaven and earth,¹⁸ and at times even as the original inventors of death. If the Bible clearly differentiates between good, rational differentiation of the primordial mass as carried out by God in the first book of Genesis and between bad, tragic, death and pain bringing differentiation between God and his creation brought upon by the original sin in the next two chapters of the same volume, pagan worldviews normally see both as two aspects of the same gesture. Legba, the trickster of the West-African Fon banishes his Mother-goddess from the world by throwing dirty laundry water at her;¹⁹ a Slovenian folk tale shows the cohabitation of God and man as a depressing, stifling symbiosis on a barren Earth that only begins to bear fruit and make man happy when God's spirit leaves it, fertilizing it with his decaying body;²⁰ a Sumerian creation myth tells the tale of how Enlil had to push his eternally copulating divine parents, Heaven and Earth, apart to make room for children born of their embrace to dwell.²¹ Polytheism, in short, appears not to idealize unity nor see differentiation as merely rationally pragmatic ordering but conceives of gaps slashed into oneness as ambivalent: bringing relief, space, life and enjoyment, as well as death, pain, discordance and disproportion.

Mythical heroes of all kinds flourish in this ambivalent space opened by differentiation. They break the strict structures governing their own societies to become outlaws, homeless outcasts lingering on the periphery of their systems to fight liminal monsters as much as central authorities (sometimes the two are one and the same) and to capriciously create new rules for new world orders. If we focused extensively on tricksters in this essay, it is because they are the figures in which the link and difference between heroes and their monsters become truly visible. Tricksters are eternal rebels, constantly at odds with any established world order, and can thus act both as monsters attacking a reigning god's or hero's stable realm (like Veles' robbery of Perun's goods) and as folk heroes challenging a tyrant's authority and unwittingly procuring goods for humanity (from the Tlingit Raven through Prometheus to Jack and other fairy tale heroes). Every

¹⁶ Lewis Hyde: *Trickster Makes This World – Mischief, Myth and Art*, Edinburgh: Cannongate, 2008, p.23-5.

¹⁷ Campbell, pp. 181-3.

¹⁸ Hyde, p. 7.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 173-4.

²⁰ Šmitek 2004, p. 19.

²¹ Joseph Campbell: *The Hero with a Thousand Faces*, New World Library, 2008, p.243.

hero is a trickster and a homeless monster at heart, riding into a land from far away; a mysterious stranger bent on ridding the populace of a usurping, stingy and rigid authority. Every hero that takes the throne over from the tyrant will have to face the challenge posed to his kingdom by the next approaching wanderer.

Monsters are habitually described as wandering, homeless and peripheral (see the descriptions of Grendel and his mother from *Beowulf* as “dwelling at the borders” and “circulating in their loneliness”²²), and a king will have to attain some of the monster’s qualities and take to the road if he is to triumph in the approaching face-off. The endless travels of tricksters, tenth sons and daughters, eternal Jews and other monsters serve to remind heroes of their own amoral, misfit origins. Not confined merely to myth, this peripheral essence of heroes is also reflected in such modern genre plots like that of the classic western where passing strangers are enlisted to fight bandits after the sheriff’s death, or of hardboiled detective stories in which criminal cases are always solved by drunken, cynical private investigators rather than the official police force. There is a good reason these mysterious strangers ride off into the sunset before the rescued town could elect them as the new sheriffs; as well as why the Sam Spades and Philip Marlowes never fully cooperate with the police nor end up working for the government. It is the same reason that motivated Krpan to pack up from the court and get back to his smuggling business.

Thus, when monotheisms refuse to acknowledge monsters as the necessarily buried and continually returning basis’ of their stable order and insist on them as diabolical evils in need of utter annihilation, what they are really demonising is not so much nature, lust or animal instinct, as so many theories are quick to claim, but the amoral and headless, difference-based signification at the fundament of all society. A monster, or a pagan hero for that matter, is a mad signifier that only appears arrogant because it acknowledges no final master, and it is this mad signifier that must be stopped, buried, chained to a rock, shut up in a mountain to make stable society (made up of steady signifying chains referring to a stable, absent master) possible on its buried basis. Tribal and folk religions understand, however, that this mad signification, at once terrifying and poetic, must be regularly given free reign so that the rigid rules of stable society can be refreshed and regenerated. Some call carnivals mere safety valves because their existence prevents societies from exploding from the pressure built up in systems that have abided by the same rules too long. However, it is in this sudden release of pressure that the primary state of things before the establishment of an order is also regained and from its mad interactions overflowing with excess that any stable order is made possible. Heroic acts stem from the same core: they overstep the boundaries, cast themselves out from standard society and risk their own monstrosity in order to expose the artificiality and contingency of established rules and open the possibility for the establishment of new ones.

To conclude by posing that final question from the beginning of our essay once more: if tribal religions and folk superstitions really do implicitly acknowledge all this with their mythologies, why do they then demand such strict adherence to rules from their believers? Monotheists appear to be much freer than pagans in their list of urgent daily rituals, even though the heroes of their myths behave more humbly towards their

²² *Beowulf*, Manchester University Press, 1997, p. 21.

systems' chief deities. However, it is modern atheists, with their cosmopolitan, nomadic lifestyles and simultaneously lax moral attitudes who lead the very opposite of tradition-governed lives typical of polytheistic tribes, while appearing to make an almost perfect fit for the role of a pagan god, hero or at least a trickster. To be sure, world-travelling Westerners have often actually been confused for gods by polytheistic locals: the Inca's and Aztecs' mistaking of their colonizers for deities is the most famous example, but a book of North Indian trickster tales also lists several tribes using the same name for their trickster hero and a white foreigner.²³

What does this tell us? Are we actually the ones who finally managed to realize the fantasies harboured by the most rudimentary and ancient social organisations? Have we become the fickle gods that were but the stuff of fireplace tales in folks of yesteryear? Perhaps we have truly come closer to that status in reality than they ever dreamt was possible. Travel between territories of neighbouring tribes was impossible in traditional societies, and remains so in some areas of Papua New Guinea; the travels that their gods and heroes made were actually fantastic to them, and are own should seem incredibly more so. However, our radical liberation has also cost us one crucial thing. Because modern society has rendered rules virtually non-existent and because those that do persist (e.g. do not rape, do not kill) are so basic that their breaking would truly cause us to become monsters, we seem to have largely taken away our possibility of leading heroic lives. There are no heroes without rules; no excess without boundaries; no enjoyment without a temporary damming up of instant gratification.

This conclusion, however, I believe, is an illusion, i.e. it is not an illusion that we require limits to gain access to heroism and enjoyment, but it is an illusion that our world is one lacking all rules and structure. Despite the rampant postmodern ennui complaining of "every frontier having already been conquered", there are plenty of implicit, almost invisible rules still governing our seemingly post-historical world. These are the postulated "natural selection" supposedly objectively describing our free market economy; the collective blessed ignorance of environmental and developing world problems dumped into those peripheries by our high standard of living; and the politely dictated cynicism of political correctness that is prevailing ever more in our public communication, to name just a few. These are boundaries that still provide challenges for all candidates for future heroes and tricksters, if nothing else, to fend of truly diabolical monsters once they notice them as well.

²³ Erdoes, Richard & Ortiz, Alfonso (ed.): *American Indian Trickster Tales*, New York: Penguin Books, 1999, p. xvi (*Veeho* with the Cheyenes) in str. xviii (*Napi* with the Blackfoot), see also Hyde, *ibidem.*, p. 12.

**Dobro, zlo in izobčenec:
O moralni ambivalenci ljudskih junakov**

Izar Lunaček

Članek pod drobnogled vzame skupne poteze priljubljenih ljudskih junakov z jasnim namenom pokazati zgrešenost njihovega splošno sprejetega dojemanja kot mogočnih posameznikov v borbi z zlom, ki ogroža njihovo skupnost. Ljudski junaki se, prav nasprotno, pogosto izkažejo za drobne, navidez nepomembne motnje v sistemu, ki si svoj izstopajoči status pridobijo predvsem s kršenjem osnovnih družbenih pravil: to jim omogoči preobrazbo v radikalne družbene izobčence, njihova značaj pa vseskozi hodi po nelagodnem robu pošastnega. Celó kadar se spopadajo s pošastmi, izrecno označenimi kot zlimi, se odnos med obema akterjema boja izkaže za skrajno dvoumnega: junak mora vselej privzeti vsaj določene lastnosti pošasti, če jo hoče premagati, pošast pa se nemalokrat izkaže za junakovega sorodnika ali celo starša. V podporo svoji tezi naš članek obravnava oba najbolj priljubljena slovenska ljudska junaka, Martina Krpana in Kralja Matjaža, pa tudi vrsto drugih junakov in sleparskih mitoloških likov z vseh koncev sveta. Posebno pozornost pri tem posveti globalno razširjenemu motivu skupuha in tatu, kjer se vlogi junaka in pošasti izkažeta za še posebej zamenljivi.

Krvoločni osvajalci in hudičevi vojaki: »Turki« kot »barbari« v ideoloških diskurzih in slovenski folklori

Anja Mlakar

This paper presents and compares the image of “the barbaric Turk” in the political-ideological discourses and the perception of “the Turk” as a dangerous, cosmos-disturbing Foreigner in Slovene folklore. The centuries-old concept of “the barbarian”, ideological propaganda and the archaic fear of the threatening Outsider in traditional culture all contributed in the process formation of a certain imagery of “the Turk”.

Keywords: the Turkish raids, barbarians, Slovene folklore, the Other, demonization

»Barbar« je del percepcije tujcev kot pošastnih, zlih, nečloveških, ki ji lahko preko pisnih in drugih virov sledimo globoko v zgodovino ter na različne konce sveta in kulture; v tem prispevku pa bo govor predvsem o »evropskih barbarih«, ki so jih predstavljala različna ljudstva iz Vzhoda, ki v teku stoletij ogrožala Staro celino, oziroma še ožje o osmanskih Turkih v tej vlogi. Evropski in znotraj njega slovenski imaginarij je ustvaril vrsto zgodb in predstav o osmanskih osvajalcih, ki so rezultat resničnih zgodovinskih izkušenj z njimi, kot tudi podedovanih predstav in načrtno konstruiranih podob. V tem prispevku bom poskušala pokazati značilnosti podobe »Turka«¹ kot napadalnega, barbarskega sovražnika, kakršna se je oblikovala v politično-ideoloških diskurzih, ki so vedno rezultat manipulacije in težnje po doseganju določenih ciljev, ter podobo »Turka« v slovenski slovstveni folklori², v okviru katere se je razvil bogat sklop povedk o »Turkih« in turških

¹ V tekstu uporabljam izraz »Turki« ali generalizirano »Turek«, kar pa je terminološko neustrezen izraz, saj se pravzaprav nanaša na Osmane, pripadnike osmanske države. Čeprav se izraz »Turek« pogosto uporablja v poljudni in celo v znanstveni literaturi, ni pravilen, saj označuje vsa ljudstva, ki so pod vrhovnim poveljstvom osmanske države prišla v stik s krščanskim prebivalstvom; prebivalci turškega izvora so bili v osmanski državi namreč v manjšini (Pust 2007: 210). Kot navaja Voje (1996: 6), so slovenske dežele napadale predvsem čete spahijske vojske iz bosenskega in sosednjih sandžakov, ki je bila večinoma sestavljena iz prebivalstva južnoslovanske etnične pripadnosti. A kljub temu uporabljam izraz »Turki«, saj se v takšni obliki pojavlja v slovstveni folklori – za folkloro terminološka neoporečnost pač ni tako bistvena.

² Pri tem sem se osredotočila na raziskavo *povedk*, ki sem jih sistematično iskala in zbirala (za območje celotne Slovenije ter vsa obdobja, v katerih se je slovensko slovstveno folkloro zbiralo in zapisovalo t.j. predvsem konec 19. st., celotno 20. st. in 21. st.) v prvi vrsti po objavljenih zbirkah izročil, kot je zbirka *Glasovi*, ki jo izdaja Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, pregledala sem tudi zbirke izročil, kot so Keleminove *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Šašljeve *Bisernice*, Orožnove *Gradove in graščine v narodnem izročilu*, *Kotnikov zbornik*, *Möderndorferjeve Koroške ljudske pravljice in pripovedke* ter mnoge druge (lokalne ali tematske) zbirke slovstvene folklore, ki so jo zbirali ljubiteljski in bolj raziskovalno usmerjeni zbiralci, ki pa jih je preveliko, da bi jih tu naštela vse. Upoštevala sem tudi gradivo, ki ga hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU. Poleg tega sem pregledala tudi relevantno strokovno periodiko (predvsem revije *Traditiones*, *Studia mythologica Slavica*, *Etnolog*), kjer so včasih objavljena tudi izro-

vpadih. Slednje »Turke« prikazujejo kot barbarske, krute in nečloveške napadalce, katerih glavni namen je vsesplošno uničenje. Kot bo prikazano v nadaljevanju, je odnos med »zgodovinskim Turkom« in »Turkom« v slovstveni folklori precej kompleksen oz. moramo med ti dve podobi vključiti vsaj še eno – »Turka« kot je prikazan v ideološko-političnem kontekstu. Meje med njimi so zabrisane in jih tudi ni smiselno umetno vzpostavljati, lahko pa poskusimo nakazati njihove posamezne značilnosti in možne poti njihovega prepletanja. Pri tem se bom osredotočila predvsem na eno, morda najpomembnejšo lastnost »Turka«, kakršna se kaže v slovenskem kolektivnem spominu, na njegovo tujost in znotraj le-te barbarkost.

Konstrukcija »barbara«

V 16. st. se je »Turka« prikazovalo kot ubijalca in zasužnjevalca kristjanov, največjega sovražnika krščanske Cerkve, kot nehumanega divjaka, ki mu je evropski človek povsem nadrejen – resnični dogodki so se mešali s pretiranimi in standardnimi zgodbami o barbarskih napadalcih (več o tem v nadaljevanju) in to podobo »turškega strahu« so izrabile evropske države v procesu imagološke konstrukcije nasprotnika (Kumrular 2012: 47), kar je imelo pomembno vlogo tudi v procesih samoidentifikacije, ki so neločljivo povezani z določeno podobo Drugega (gl. Kuran-Burçoğlu 2012: 76, 84). Manipulacija s podobo Drugega s politično-ideološkimi nameni seveda ni nobena novost – interesi tistih na oblasti so pogosto spodbudili nastanek uradnih ideologij, ki so tujce prikazovale z negativnimi lastnostmi, kot moralno pokvarjene, na kulturno nižji ravni in celo s fizičnimi posebnostmi (gl. Poo 2005, Jones 1971, White 1990, Strickland 2003 idr.).

Tudi podoba divjega in krutega »Turka«, ki izvaja neizmerno nasilje, je, kot navaja Jezernik (2012: 19–21), v veliki meri proizvod pamfletov³ iz 16. st. Habsburžani so v težnji po centralizaciji svojega cesarstva načrtno širili in stopnjevali »turški strah« in s to idejo o kolektivni ogroženosti še bolj poudarjali svojo nepogrešljivost kot »branika« krščanstva in zahodne civilizacije (gl. tudi Niewiara 2012: 195–196). Takšna podoba »Turka« se sklada s podobo »barbara«, ki je bila poznana že stoletja pred turško nevarnostjo – podobne lastnosti (npr. predpostavke o divjaštvu, lažnivosti, pogoltnosti, nečastnosti, umazanosti, neciviliziranosti, o zunanosti podobni živalski ipd.) so pred tem pripisovali že Skitom, Hunom, Madžarom ali Mongolom, ki so ogrožali Evropo⁴ (gl. Gießauf 2005). Kljub več

čila, pa tudi lokalne zbornike za posamezne regije ali kraje, ki prav tako večkrat vsebujejo nekaj folklornih drobcev. Hkrati pa sem slovstveno folkloro iskala tudi v drugih publikacijah, kot so diplomske naloge in lokalno časopisje, zabeležila sem si tudi zgodbe, na katere sem naletela po naključju ali pa mi jih je kdo posredoval. Zaradi številčnosti vseh teh povedk (večina jih je migracijskih, torej razširjenih po vsem slovenskem ozemlju – morda pa tudi širše) v prispevku ne navajam dobesedno, ampak predvsem povzeman njihovo vsebino in posamezne motive in pri tem navajam zgolj en vir, v katerem sem naletela na določen motiv ali (migracijsko) povedko.

³ Naj tu zgolj omenim, da se je podoba Drugega konstruirala in razširjala po različni poti – od književnosti, umetnosti, propagande (ki se je posluževala različnih načinov za širjenje svojega vpliva), folklore – v tem prispevku to ni posebej razčlenjeno, moramo pa imeti v mislih, da so gotovo imele vpliv ena na drugo in jih je težko (ali nesmiselno?) med seboj ločevati.

⁴ Takšne predstave, poenostavitve in navidezna enotnost teh različnih ljudstev so bile velikokrat mogoče tudi zato, ker ta ljudstva niso premogla »civilizacijskih dobroti« (npr. pisne kulture), kar bi jim dalo možnost, da bi nam lahko omogočili vpogled z njihovega zornega kota na odnos s »civilizirano« Evropo (gl. White 1990, 186).

stoletjem, ki so ločevala ta napadalna ljudstva, je vsako od njih v očeh Evropejcev predstavljalo zgolj nadaljevalca prejšnjega (pogosto jih niso ločevali niti po imenih). Predstavljali so vdirajoči val, surovo silo, ki je občasno preplavila civiliziran svet, iz katerega so bili nato odgnani nazaj na rob konceptualne karte sveta skupnosti (ki je seveda sama sebe postavila v center te karte), ki je ta ljudstva postavila v vlogo »barbara«. Da bi se le-te lahko ume-stilo v evropsko predstavo o svetu, se je evropski človek zatekal k že znanim stereotipom, ki so se obnesli že v preteklosti (Gießauf 2005: 255–260, 266; White 1990: 53, 115–117, 186; gl. tudi Šmitek 2004: 291–299). Prostor, ki sega onkraj prostora, v katerem živi neka skupnost, je kraj projekcije najrazličnejših predstav, strahov in fantazij. Znotraj le-tega se je izoblikovala tudi kategorija *barbarstva*. Gre za izum »civiliziranega« človeka, ki je s tem pojmom označeval življenjske pogoje in lastnosti tistih, ki niso živeli na takšen način oziroma ki so iz njegovega vidika živeli na nižji materialni, intelektualni in moralni ravni (Jones 1971: 377). Tovrstne predpostavke o tujcih, ki so zelo pogosto negativne in so del procesa konstrukcije identitete lastne skupnosti⁵ (gl. Heit 2005: 727), segajo že globoko v zgodovino (gl. Poo (2005) za primere podob tujcev, ki so obstajale v starem Egiptu, Mezopotamiji in na Kitajskem), podoba »klasičnega barbara«, kot jo pozna zahodni svet, pa korenini v grško-rimski antiki in se je skozi stoletja spreminjala in prilagajala konkretnim družbeno-političnim razmeram ter vedno novim ljudstvom, ki so v danem trenutku utelešala *furor barbaricus*⁶ (gl. Jones 1971). Sam koncept »barbara« je torej že zelo star, sama beseda *barbar* pa izvira iz stare Grčije in prvotno ni imela pero-jativnega pomena. Nanašala se je na vse, ki niso govorili grško⁷ oziroma je pomenila *tujca*, ter tiste, ki niso pripadali grški kulturi. Šele po perzijskih vojnah⁸ v 5. st. pr. n. št. je dobila slabšalen etno-centrističen podton, ki je kot manjvredno pojmoval vse, kar je bilo v nasprotju z ideali antične civilizacije (kot so polis, književnost, umetnost). Pojem »Grk« je nastal istočasno kot pojem »barbar« (Fontana 2003: 9). Tovrstni binarni klasifikacijski model Mi – Drugi je podedovala tudi rimska in kasnejša evropska civilizacija (Jones 1971: 378–379; Heit 2005: 726; Ordóñez Burgos 2009: 127–128, 142; Strickland 2003: 40).

⁵ Treba pa je povedati, da binarna opozicija »mi proti njim« oz. »mi proti barbarskim napadalcem« ne ustreza nujno realnosti, ki ni vedno tako črno-bela (npr. daljša obdobja mirnega sožitja med kristjani in muslimani na Iberskem polotoku, ki se niso ohranila v kolektivnem spominu, zgodovinopisje pa jih šele zdaj ponovno odkriva; gl. Parařita 2006: 94–96; Zahod se ni branil z »barbari« ohranjati političnih in trgovskih stikov, napredna in rafinirana islamska kultura je bila predmet občudovanja; gl. Pust 2007: 213–214; White 1990: 181). Je pa simplifikacija na raven Naša skupnost vs. sovražni Drugi učinkovito in že zelo dolgo uporabljano ideološko orodje (gl. Poo 2005: 19, 84–85).

⁶ Skupna značilnost »evropskih barbarov« je tudi to, da naj bi se njihova domovina nahajala na negostoljubnih področjih severovzhoda, za katere se je že v času antike uveljavilo ime *Skitija*. Skitom in njihovim potomcem, med katere so uvrščali številne kasnejše »barbare«, tudi Turke (gl. Çirakman 2002: 81; Cardini 2003: 192–193), so pridajali negativne lastnosti tudi zaradi zaničevanja pastirskonomadske kulture, ki naj bi bila njihov prvotni način življenja. Nomad je predstavljal popolno antitezo civilizacije (Gießauf 2005: 256–267; že veliko pred tem so tudi za prebivalce mezopotamskih urbanih središč »necivilizirani« nomadi predstavljali grožnjo, pripisovali so jim tudi podobne lastnosti npr. divjost, nespoštovanje ustreznih moralnih načel ipd.; gl. Bahrani 2006). Obstoj »barbara« je bil torej mogoč v odnosu do *civilizacije*.

⁷ Beseda *barbar* izhaja iz grškega termina *barbaros*, kar je onomatopoiččen izraz za nekoga, ki »žlobudra« oz. ne govori razumljivo (Strickland 2003: 39).

⁸ Prav perzijske vojne so imele ključno vlogo pri nastanku grške identitete, saj so zaradi njih Grki morali preseči politično fragmentiranost in rivalstvo med posameznimi polisi – zunanja grožnja pogosto spodbudi tovrstne procese.

Za Rimljane je bil svet omejen na dva dela – na cesarstvo in na barbare, pri čemer so za slednje dojemali različna ljudstva in plemena,⁹ s katerimi so prišli v kontakt in podobno kot Grki so nasprotje med civilizacijo in barbarstvom pogosto vrednotili z vidika moralnih norm (Jones 1971: 379). »Barbari«, ki so pripomogli k zatonu rimskega cesarstva, so s sprejetjem krščanstva reinterpreterjali svoje identitete, ki je sedaj temeljila na pripadnosti krščanstvu.

Prav z razširitvijo krščanstva ter njegovimi univerzalističnimi tendencami in pretenzijami po tem, da pod svoje občestvo vključi prav vse ljudi, se je proces »drugačenja« drastično spremenil – kategoriziranje človeštva ni več temeljilo na krvi in teritoriju kot v antiki, ampak je pripadnost obči krščanski skupnosti pripadala enakopravno prav vsem ljudem, ne glede na politično in teritorialno pripadnost – pripadnost je torej postala stvar osebne odločitve, hkrati pa je bila pravzaprav ustvarjena sama kategorija človeštva. Posledično je ne-pripadanje h krščanstvu pomenilo zavrnitev dominantnih družbenih vrednot, legitimnosti Cerkev in je v končni fazi ogrožalo družbo samo. To je pripeljalo do povezovanja posameznih družbenih skupin (npr. Judov in tudi muslimanov) s hudičem in Antikristom in njihove izločitve iz zamišljene kategorije človeštva (gl. Fontana 2003: 27; Zukier 1999: 121–126). Hkrati pa sta bizantinski in evropski srednji vek podedovala antični koncept »barbara« in določene stereotipe, ki so mu pripadali, le da se je ta klasična podoba barbarstva skozi stoletja prilagajala trenutnim zgodovinskim razmeram¹⁰ in dominantnemu krščanskemu univerzalizmu, ki je redefiniral kategorijo »barbara« v kontekstu dihotomije *barbarstvo* (to se je sedaj nanašalo na *poganstvo*) vs. *krščanstvo* (Jones 1971: 378 – 381, 387). Tako kasneje tudi »Turek« ni bil več samo nasilni, nečisti, divjaški »barbar«, ampak heretik, *božji sovražnik*, ki se je odvrnil od možnosti odrešitve (gl. White 1990: 193). Res pa je, da se muslimanski sovražnik, s katerim se je v srednjem veku začel srečevati evropski človek, na začetku ni skladal s srednjeveškimi stereotipi o »barbaru« in so Arabce, Perzijce in Turke redko označevali s tem pridevnikom – islam namreč ni predstavljal poganke religije, ampak, še nevarneje, sprevrženo obliko »prave vere« in nevarno herezijo. Beseda »barbarski« se je muslimanskemu antagonistu začela pripisovati šele v 15. st., predvsem pa od časa osmanske osvojitve Konstantinopla leta 1453 in kasnejših turških osvajalnih uspehov. V času humanizma je namreč ta oznaka že izgubila precejšen del svojega religioznega konteksta in izobraženci so se začeli sklicevati tudi na antično znanje in predstave; to je vidno tudi v označevanju »Turkov« z izrazom »barbari«, ki se je uporabljal v klasični antiki. V tem ideološkem obratu je bil islam označen za »barbarstvo«,

⁹ Pri tem so jim Rimljani pripisovali etnično enotnost, ki dejansko ni obstajala; kot Kelte so npr. označevali obsežno skupino ljudstev od Galcev na Z Evrope do Galičanov iz Male Azije, plod rimske domišljije je tudi etnična enotnost Germanov, kot Gote so označevali združbe različnih ljudstev (Fontana 2003: 19–21).

¹⁰ To prilagajanje je vidno tudi v eshatoloških zgodbah o strašnih ljudstvih Gogu in Magogu, ki naj bi se v času apokalipse bojevala pod vodstvom Antikrista, in s katerimi so srednjeveški avtorji enačili mnoge stepske nomade, ki so ogrožali Evropo (na Slovenskem sta Primož Trubar in Jurij Dalmatin Goga in Magoga enačila s Turki in Tatarsi) (gl. Jones 1971: 399–400; Šmitek 2004: 292; Strickland 2003: 228–229). V srednjem veku se je v skladu z vseobsegajočo krščansko perspektivo konstruirala podoba Drugega, ki ima vedno obliko znanega, tako, da so posamezne sovražnike krščanstva umestili v okvir krščanske apokalipse – preko tega okvira so razlagali obstoj in aktivnosti sovražnih skupnosti, bojevanje z njimi, njihovo zatiranje (npr. judovske skupnosti) in hkrati dajali zagotovilo, da bo krščanstvo nekoč edina religija – v te apokaliptične predstave so tako umeščali tudi »barbare«, s katerimi so se Evropejci srečevali oz. ki so ogrožali Evropo (npr. Mongoli, Huni, Saraceni, Tatarsi, Madžari, Turki) – pač v skladu s spreminjajočimi se zgodovinskimi okoliščinami, religijskimi in političnimi cilji (Railton 2003: 32–39, 43; Strickland 2003: 211, 239).

krščanska Evropa pa za »civilizacijo« (Pust 2007: 219), oznaka »barbar« pa se je uporabljala predvsem za označevanje brutalnosti in krutosti, kar je »Turek« začel utelešati (Jones 1971: 392–393; gl. tudi Strickland 2003: 165). Empirična realnost o otomanski državi ni bila v ospredju – namen je bil združitev vseh kristjanov v boju turški nevarnosti in islamu (Pust 2007: 212). Podoba »barbara je torej podrejena različnim ideološkim ciljem in v tem smislu še največ pove o družbi, ki je te barbare »ustvarila« – Drugi torej molči¹¹.

Ideološki motivi pri konstrukciji določene podobe »Turka«

K nastanku podobe »Turka«, kot obstaja v slovenskem kolektivnem spominu, so prispevali realni stiki s njimi, politične tendence po poenotenju (prav obramba proti »Turkom« je postopno začela povezovati habsburške dežele v trdnejšo državno tvorbo; gl. Voje 1996: 35) in utrditvi lastnega položaja (kar se je odražalo v politično-ideološki propagandi) (gl. Bartulović 2012: 154; Pust 2007: 211, 229; Jezernik 2012: 18–20) in gotovo tudi folklorne predstave o nevarnem Tujcu.

Dejansko se je percepcija »Turka« v Evropi skozi čas spreminjala in se prilagajala okoliščinam, kot je oddaljenost dežele od Osmanskega cesarstva, vojaški uspehi v boju z njimi¹², trenutnim političnim potrebam in ideologiji (gl. Klímová 1972: 199; Kuran-Burçoğlu 2012: 75, 84; Niewiara 2012: 192–202; Sabatos 2008: 736, 738), pa tudi glede na verske in kulturne razlike ter že obstoječe predstave o »Turku«. Najbolj negativno nastrojena podoba »Turka« je v pisni kulturi obstajala v 15. st., medtem ko se je z zmanjševanjem vojaške in gospodarske moči Osmanskega cesarstva predvsem v 17. in 18. st. izrazilo negativen odnos do Turkov postopoma začel umikati etnološkemu zanimanju za njihovo kulturo.¹³ A kljub manjšanju vojaške groznje je »Turek« še vedno predstavljal »kulturno

¹¹ Pa tudi če ne molči več – kot se npr. dogaja s percepcijo iberskih Mavrov (zakoreninjene predpostavke o nasilnem muslimanskem osvajanju Iberskega polotoka in o nenehnemu boju med kristjani in muslimani se postavljajo na glavo – raziskave dajejo precej kompleksnejšo sliko njunega sobivanja; gl. Parafita 2006: 94–96) – težko preglasi kolektivni spomin in stare predstave o nevarnem in demonskem Tujcu – ker bi to nujno zahtevalo revizijo predstav o lastni preteklosti in s tem zamajalo temelje današnje identitete. Hkrati pa so se nekateri raziskovalci (npr. Stepanov 2010) začeli ukvarjati s precej neraziskano tematiko – s pogledom »barbarskega Drugega« na »civilizirane« družbe; izkazalo se je, da podoba »barbara« le ni tako statična, kot domneva večina raziskovalcev in da tudi »barbar« ni zgolj pasivni opazovalec ideološke podobe, ki jo o njem konstruirajo *njegovi* Drugi (torej »civilizirana« družba), so pa tovrstne raziskave težavne in omejene zaradi pomanjkanja pisnih virov »barbarov« (to se seveda ne nanaša na osmanske Turke – tu bi potencialno oviro pri raziskovanju »turškega vidika« lahko predstavljalo predvsem nepoznavanje jezika, op. a.). Tako so »barbari« s poudarjanjem svoje bojevitosti hoteli poudariti svojo vojaško moč in pri nasprotnikih vzbuditi strah (Rozhodestvenskiy 2013). Tudi »Turek« pri konstrukciji svoje lastne podobe v očeh Evropejcev ni bil povsem pasiven – sultanom ni bilo tuje taktično izbrabljanje dominantne podobe »Turka« in »turškega strahu« oz. psihološkega pritiska, če jim je to pomagalo pri njihovih teritorialnih osvajanjih (Jezernik 2012: 10–11; Kumrular 2012: 46, 48–49).

¹² Na Zahodu se je pogled na Osmansko cesarstvo spreminjal glede na vojaške in politične razmere – gibal se je od idealizacije njegovih civilnih in vojaških institucij v času vojaških uspehov cesarstva, občudovanja turške mode, estetike in etike v času, ko je turška nevarnost že pojemala, do ponižne vloge »bolnika ob Bosporju« v času osmanskega političnega zatona (Cardini 2003: 202–203, 254; Jezernik 2012: 8–9).

¹³ Do tega obrata je najprej prišlo v tistih krščanskih deželah, ki jim turška nevarnost ni neposredno grozila, ko pa je le-ta začela bledeti, so se jim pridružile tudi druge krščanske dežele. Res pa je tudi, da se je želja po bolj objektivnem prikazu Turkov občasno pojavljala že prej, večje razumevanje o pripadnikih Osmanske države pa so v svojih spominih izkazovali tudi kristjani, ki so bili določen čas ujetniki na ozemlju te države (Pust 2007: 220–221, 226, 230). V skladu z ideološko-političnimi predpostavkami je »Turek« lahko predstavljal strah in trepet, v drugih obdobjih pa osebo, vredno spoštovanja, vedno pa je bil v vlogi Drugega, ki

grožnjo«; se je pa negativno vrednotenje Osmanov začelo premikati iz polja religioznih razlik v razlikovanje na podlagi stopnje civilizacije (Jezernik 2012: 15). Tudi Cerkvi ni bilo tuje »spodbujati« določene predstave o posameznih ljudstvih in skupnostih z lastnimi ideološkimi cilji v mislih. Prižnica je bila učinkovito sredstvo propagande – katoliška Cerkev je »Turke« predstavljala kot »šibo božjo«, popis njihovih krutosti je bil v 16. st. sestavni del pridrig (Vinkler 2011: 60), obstajale so tudi številne molitve, v katerih ljudje kličejo božjo zaščito pred sovražnikom (Simoniti 1990: 94).

V slovenskem kolektivnem spominu se je ohranila precej homogena slika »Turka«, ki se sklada s konceptom *obmejnega orientalizma*, ki ga je Andre Gingrich (1996: 121) definiral kot varianto orientalizma (koncept, ki ga je uvedel Edward Said za opredelitev zahodnih reprezentacij »orientalnega Drugega«), ki pojasnjuje odnos do »muslimanskega Drugega« v tistih delih Evrope, ki so bili v dolgotrajnih kontaktih z njimi ali pa so bili del osmanskega cesarstva, torej tudi dežele habsburškega cesarstva (gl. tudi Baskar 2012: 139). Za razliko od Saidovega orientalizma tu »muslimanski Drugi« ne predstavlja oddaljenega pripadnika islama, ampak grozečega bližnjega sovražnika, ki predstavlja nevarnega tekmeča (ali ponižanega nasprotnika), ponavadi se prikazuje kot vojak in vedno kot moški (Gingrich 1996: 120–121). Obmejni orientalizem pogosto spremlja predstava o *antemurale christianitatis*, pri kateri gre za poveličevanje vloge lastne skupnosti pri obrambi krščanstva in zahodne civilizacije pred »muslimanskim Drugim« (Baskar 2012: 140; gl. tudi Jezernik 2012: 21; Niewiara 2012: 195–196). Slovenska varianta obmejnega orientalizma ne poudarja krščanske vojaške in kulturne superiornosti kot nekatere druge variante, ampak je prežeta z obžalovanjem trpljenja v času turških vpadov. Tovrstna reprezentacija »Turka« je vidna tudi v slovenski slovstveni folklori, ki le-tega postavlja v vlogo smrtnega sovražnika, boj proti njemu pa v okvir etnično-teritorialnega patriotizma (Baskar 2012: 141). Takšne predstave o »Turku« so se nadaljevale in še krepile v času oblikovanja slovenskega nacionalizma, ko je bil čas turških vpadov predstavljen kot težko, a herojsko obdobje slovenske zgodovine (Jezernik 2012: 21) in s tem postal pomemben del slovenske identitete (Baskar 2000: 4), hkrati pa je bila ta stereotipna podoba »Turka« brez večje kritike sprejeta tudi v medijih, šolskih učbenikih in slovenski literaturi¹⁴ (Bartulović 2012; Baskar 2012: 141; Jezernik 2012: 21–22; Kumrular 2012: 62).

je Naš sovražnik in ta podoba je odigrala pomembno vlogo pri nastajanju verskih in kasneje nacionalnih identitet (Kuran-Burčoğlu 2012: 84). Da se percepcija »Turka« lahko spreminja tudi v ljudski kulturi, je pokazala Aleksandra Niewiara (2012) na primeru poljske slovstvene folklore, predvsem ljudskih pesmi. »Turek« je prikazan v negativni luči kot sovražnik, osvajalec, krivoverec, skrunilec krščanskih simbolov, ubijalec in uničevalec, kar je ustaljena podoba tudi v slovenski slovstveni folklori. A takšna podoba »Turka« se je v poljskem izročilu v skladu z zgodovinskim in političnim dogajanjem spreminjala – poleg »Turka uničevalca« se pojavlja npr. podoba »Turka« kot privlačnega, močnega, pohotnega moža. Podoba je torej postala bolj kompleksna in ne odraža več zgolj binarno opozicijo med dobrim in zlim. Še bolj heterogena pa je podoba »Turka«, ki je obstajala pri poljskem plemstvu, ki je edino imelo dejanske stike s Turki (Niewiara 2012: 192–202).

¹⁴ V leposlovju je izrazito poudarjena binarna opozicija med krščanskim Evropejcem in turškim Drugim. Liki so močno shematizirani, individualnost je tako kot v nacionalni ideologiji in folklori tudi tu potisnjena v ozadje, »Turek« igra vlogo Drugega; tudi za Našo skupnost so značilne kolektivne kvalitete, ki pa so za razliko od »turških« pozitivne in hvalevredne (Bartulović 2012: 155). Baskar (2012: 141) celo meni, da je od vseh medijev prav književnost (predvsem v obliki literarne zvrsti imenovane *turška povest*, katere motivika se je preselila tudi v šolske učbenike) najbolj vplivala na slovensko percepcijo »Turka«.

Demonizirani »Turek«

V uradnem diskurzu je tako obstajala določena podoba »Turka«, ki je služila konkretnim ideološkim namenom in ki se je načrtno razširjala med prebivalstvom. Kot rečeno, se takšna podoba zunanjega sovražnika oz. Drugega večkrat ne sklada s stvarnostjo, a tu je potrebno upoštevati dejansko zgodovinsko izkušnjo, ki so jo imeli prebivalci slovenskih dežel s »Turki«. Težko bi namreč trdili, da se za uradno podobo »sovražnega Turka« skriva kakšna bolj pozitivna zgodovinska izkušnja s turškimi napadalci. Nedvomno je šlo za težko obdobje, ki se je zaradi svoje dolgotrajnosti, brutalnosti in zapisalo v slovenski kolektivni spomin in folkloro, vprašanje je predvsem to, v kolikšni meri je nanju vplivala ta »uradna«, ideološka podoba »Turka«. Predvsem nižji sloji so bili namreč poleg realne nevarnosti vpadov in vse tragičnosti, ki so jo ti prinašali, izpostavljeni tudi precej močno razvejeni in raznovrstni propagandi v podobi letakov, bakrotiskov, cerkvenih pridig ipd. Verjetno je tudi to prispevalo k tipični podobi »Turka«, o katerih se je v slovstveni folklori spletlo veliko zgodb, ki so te zgodovinske agresorje spremenile v osebe »brez obraza«, brez individualnosti, v generalizirane Druge, demonske nasprotnike in sovražnike krščanstva: njihovi napadi so bili nenadni, prišli so v velikem številu, ropali in pustošili so domove in polja, nad najšibkejšimi – otroki, ženskami in starejšimi – so izvajali neizmerne krutosti, jih ubijali in ugrabljali (gl. Simoniti 2003: 70–71). S tovrstno dehumanizacijo in pripisovanjem skoraj monstroznih atributov (fizičnih in ne-moralnih) Drugega izvzamemo iz sfere človeškega, kar opravičuje krutosti, ki jih izvede Naša skupnost proti njim, izkoriščanje in družbeno izključenost¹⁵ (gl. Wistrich 1999; Strickland 2003: 40) – takšna stereotipizacija je bila opravičilo in pojasnilo preštevilnih vojn, genocidov in izkoriščanj drugih družbenih skupin. Konstrukcija sovražnika kot ne-človeškega je že od nekdaj sestavni del vojaških propagand, saj tovrstna percepcija nasprotnika, ki ni človek, tako kot ti, na psihološki ravni pripomore k učinkovitejšemu bojevanju proti njemu (Rozhodestvenskiy 2013: 36–37). Evropski vojak je bil torej sposoben enakega nasilja kot turški – a demonizacija nasprotnika je lahko opravičilo za lastne krutosti in hkrati omogoča izvajanje določenega ideološkega pritiska. »Turek« je tako postal sinonim za vsakršno brutalno vojno prakso (Simoniti 2003: 70; gl. tudi Jones 1971: 377).

Najizrazitejša lastnost Turkov v folklori je torej njihova okrutnost in divjaška težnja po uničevanju. V tovrstnih povedkah o »Turkih« lahko prepoznamo dihotomijo človeško–nečloveško, v kateri »Turek« dobi lastnosti demonskega. Ta dihotomija je tesno povezana na opozicijo krščanstvo (»prava vera«) – islam (»neprava vera«). Zaradi simbolike krščanstva za identiteto skupnosti (gl. Hrobat 2010: 50–51, 54; Hrobat 2012: 43) najbrž ni presenetljivo občasno enačenje in povezovanje Turkov s hudičem (prim. Orožen 1936: 178) oz. prikazovanje »Turkov« kot nekakšnih »božjih sovražnikov«, ki napadajo tisto, kar je skupnosti najsvetejše – njene cerkve in njene božje podobe. Na nastanek takšne podobe »Turka« je gotovo vplivala tudi propaganda Cerkve, ki je muslimana degradirala v diabolično figuro in sovražnika vere (podobno kot muslimanske Mavre na Portugalskem, gl. de Paula 2011: 191). V slovenski folklori je polno zgodb o raznih svetoskrunskih dejanjih, ki so jih vršili Turki (npr. njihovi konji so jedli seno iz oltarja ali urinirali v cerkvi; prim. Cvetek 1993: 186), pa tudi o čudežnih rešitvah pred turškim napadom, ki

¹⁵ To ni samo stvar oddaljene preteklosti – s prikazovanjem Juda kot tistega, ki ogroža nemški narod, so nacisti nasilje nad njimi prikazali kot samoobrambo in s tem sebe postavili v vlogo žrtve (Burrin 1999: 228).

jih izvedejo ali Devica Marija ali pa zavetnik napadene cerkve (prim. Dolenc 2000: 83). »Turki« so na neki način postali demonizirani in so začeli utelešati abstraktno predstavo o zlu – ne samo naš bog, tudi naši demoni so oblikovani po naši podobi (gl. Befu 1999: 27). Tovrstne demonizacije Drugega se niso dogajale samo v preteklosti (primer za to so npr. antisemitski stereotipi, ki so Jude postavili v vlogo satanovega zaveznika in krivca za najrazličnejše družbene probleme; gl. Wistrich 1999), ampak smo jim nenehno priča tudi v sedanjosti (če pogledamo npr. vojne v nekdanji Jugoslaviji, kjer je vsaka stran sebe dojemala kot nedolžno žrtev Drugega, ki mu ni tuj niti genocid; gl. Wistrich 1999: 8) – pogosta povoda za demonizacijo sta sovražnost in agresija s strani Drugega (turški vpadi so to vsekakor bili) ter etnocentrizem¹⁶ (gl. Befu 1999: 26). Kot eno od možnih razlag za demonizacijo Drugega Wistrich (1999: 8) predlaga tudi prenašanje krivde in projekcijo zla v Drugega – ta mora tako »prevzeti odgovornost« za vse, kar je v Naši družbi narobe, kar odstopa od ustaljenih norm, odgovornost za potlačene želje in sadistične impulze, ki jih je prepovedano udejanjiti in jih je zato treba potisniti v nezavedno – in v telo Drugega, ki tako postane grešni kozel in katalizator zatajenega. Poleg prenašanja Naše krivde tovrstna konstrukcija Drugega služi tudi v namen postavljanja meje Naše skupnosti, ki nas loči o drugih, torej vzpostaviti (družbene, verske, nacionalne) identitete in družbenih pravil, ki so negativen (oz. ravno nasprotno – pozitiven!) odsev drugačnih/napačnih moralnih pravil Drugega. Naša skupnost je pri tem označena za pravilno, edino s »pravo« vero in ustreznim načinom življenja. »Turek« je torej tudi moralno nevreden, saj s svojo krutostjo, »brezbožnostjo« (njihov bog pač ne more biti pravi bog ali pa je njihovo čaščenje povezano z demonskim; gl. Belova 2007: 337) in vsesplošno drugačnostjo krši moralna pravila. A o čigavi morali je tu govor? Jasno je, da gre tu za moralna pravila Jaza (angl. Self) oz. lastne skupnosti, ki služijo za vrednotenje Drugega (gl. Befu 1999: 24). Različni avtorji (prim. Said 1996, Mason 1990, Todorov 1984, Bartra 1994) vedno znova ugotavljajo, da je Drugi oblikovan na podlagi predstav Naše skupnosti, realnost ima drugotno vlogo. Kljub temu da nam je tuj in naše poznavanje o njem ni celostno, so značilnosti Drugega vedno konstruirane tako, da so razumljive Naši skupnosti – na Druge lahko projiciramo kakršne koli podobe in predstave, ki nastajajo v naši kulturi. In prav slednje je ključno: Drugi ne predstavlja samega sebe oz. svojih dejanskih značilnosti in vrednot, ampak uteleša tiste značilnosti Naše skupnosti, ki so zanikane ali zamolčane (Zukier 1999: 120). Različne raziskave so pokazale, da so značilnosti Drugega dolgožive, se prenašajo iz ene skupnosti na drugo – pri tem gre lahko za prenos teh predstav skozi čas (Gießauf 2005: 255, 267; Krekovičová 1997: 167; Ward 1976; Bendix 1993: 15–19; Yelenevskaya, Fialkova 2007: 136; Belova 2007: 337–338, 344; Šmitek 1986: 293) ali pa skozi prostor (Mason 1990; Todorov 1984; Bartra 1994).

¹⁶ *Etnocentrizem* je skupek verovanj o lastni etnični skupnosti (pojavlja se na različnih nivojih družbeno-kulturnega razvoja skupnosti – od klanov, plemen do današnjih nacionalnih držav) in se odraža skozi prepoznavanje razlik do (pomembnih) Drugih, do katerih navadno izraža negativen odnos, medtem ko svoje dosežke, vrednote, verovanja, način življenja dojema kot dobre in edinstvene. Predstavlja kohezivno silo skupnosti in ponuja jasno strukturirano sliko sveta, v kateri Naša skupnost predstavlja središče le-tega in v katerem idealizirana podoba Naše skupnosti predstavlja referenčni okvir za vrednotenje. To pogosto pomeni precenjevanje svoje vrednosti in temeljno nerazumevanje drugih skupnosti (Drugih), a predstavlja bolj ali manj nujno lastnost različnih skupnosti, družb, narodov. Za etnocentrizem so velikokrat značilne politične konotacije in ideološke manipulacije (Heit 2005: 727; Parafita 2006: 129; Todorova-Pirgova 1999: 166).

Podoba »barbarskega Turka«, kot se pojavlja v uradnem diskurzu, se je torej ustalila tudi v slovstveni folklori, a je v njej dosegla še širše dimenzije in funkcije, ki so v tej podobi »Turka« zgolj napajale in jo uporabljale kot zgodovinski okvir.

Binarna struktura sveta in »Turek«

Več avtorjev (prim. Said 1996: 75–76; Löfgren 1981: 30–31; Yelenevskaya, Fialkova 2002: 210–211; Ó Giolláin 1991: 200; Blacker 1990: 162) ključno vlogo v binarni opoziciji¹⁷ Mi – Drugi priznava *prostoru* oziroma prepozna razliko med Našim, domačim prostorom in zunanjim, nepoznanim prostorom, ki je v končni fazi nekako izenačen z *onostranstvom*. Eliade (1987: 29, 47) tako pravi, da so tradicionalne družbe prostor delile na »znani« prostor njihove skupnosti (*kozmos*) in neznani svet, ki je le-tega obdajal (*kaos*). Ta neznani prostor je bil tuj, kaotičen, »oni svet«, kjer so prebivali duhovi, demoni ter tujci in vsak vdor iz tega sveta v Naš, kozmoiziran prostor je predstavljal nevarnost, da se ta svet pogrezne v primarni kaos. Po tej logiki je kaos prostor, v katerem se manifestirajo ravno nasprotni vidiki in vrednote, kot obstajajo v Našem, kozmoiziranem prostoru, in prostor, v katerem prebivajo duhovi, demoni, tujci, barbari oziroma Drugi¹⁸ (White 1990: 3–15; gl. tudi Eliade 1987). Na te bele lise na zamišljeni karti sveta, v prostor nepoznanega je lahko družba projicirala svoje lastne kategorije, tesnobe in želje, ki niso bili omejeni niti z empirično niti s fizično realnostjo (če se samo spomnimo številnih monstuoznih bitij, ki jih omenjajo pisci že v antiki¹⁹). Po drugi strani pa raziskovalci, kot je Mary Douglas (2010), poudarjajo, da prav periodične erupcije energije od zunaj, se pravi iz kaosa, omogočajo, da kozmos ostaja vitalen. Na splošno so tujci v slovenski folklori pogosto prikazani

¹⁷ Belova (2007: 336) pravi, da se binarna opozicija Mi – Drugi manifestira na vseh nivojih: od kozmološkega (Naš svet – svet Drugih, človeška bitja – demonska bitja) do vsakodnevnega (razlike v jezikih, načinih življenja ...).

¹⁸ Fizične bariere, kot so zidovi, jarki, nasipi na mejah med civiliziranim in neciviliziranim svetom (npr. kitajski zid), so tudi na simbolni ravni ločevale idealizirani sveti, kozmoizirani svet Naše skupnosti proti kaotičnemu in nečistemu svetu Drugih, ki mu je bila s tem zanikana pravica biti posvečen svet, kjer prebivajo »pravi ljudje« (Stepanov 2010: 14). Zato je bila tudi meja oz. prehod med tema svetovoma (pri tem ne gre zgolj za državno-teritorialne meje, ampak tudi za meje na bolj lokalnem, npr. vaškem območju – gre za podoben princip) zelo občutljivo dejanje – prečkanje meje med našim in v nekem smislu »onim« svetom Drugih ima negativne konotacije in je tudi v slovanski tradiciji pogosto povezano z nevarnostjo, zločinom in celo s smrtjo. Vse kulture prepoznavajo svoje teritorialne meje in le-tem pripisujejo posebne lastnosti. Zaradi takšne simbolne vloge so se na meji izvajali številni rituali, ki predstavljajo ločnico med življenjem in smrtjo (Tolstoj 1995: 537–540; v. Yelenevskaya, Fialkova 2002: 211; Moyle 1989: 87, 89, 92–93; za simboliko meje na Krasu gl. Hrobat 2010: 86–87; 2012: 47–48).

¹⁹ Kot ugotavlja Mason (1990: 78–79), je v tekstih Plinija Starejšega in Herodota mogoče videti enake predstave o organizaciji sveta: za oba pošastne človeške vrste, ki jih opisujeta (npr. Trogloditi, ki se oglašajo kot netopirji in živijo kot kače, Blemiti, ki nimajo glav in imajo usta in oči na prsih, Hipopodi, ki imajo konjska stopala ipd.) predstavljajo del sistema koncentričnih krogov, ki imajo center v Italiji ali Grčiji – dlje, kot se gre od centra, bolj divji in nečloveški postanejo tamkajšnji prebivalci. Poleg teh poganskih avtorjev so na predstave o monstuoznih bitjih, ki živijo onkraj znanega sveta, vplivali tudi krščanski pisci, predvsem sveti Avguštin in Izidor Seviljski, ki pa so za razliko od poganskih poskušali ta pošastna bitja umestiti v univerzalni koncept odrešenja in jih s tem umestili v krščansko strukturo sveta (White 1990: 64–67). Z novimi geografskimi odkritji, predvsem v času novega veka, so postajale tudi meje tega imaginarnega neznanega sveta pošastnih bitij vse bolj oddaljene. V tem času so se pod zastavo krščanstva evropske imperialne pretenzije in ekonomski interesi prepletle z »dolžnostjo« odrešiti svet oz. duše tistih, ki so živeli v novoodkritem svetu in ki so bolj kot »barbare« in monstuozne pol-ljudi predstavljali necivilizirane pogane, ki jih je treba pripeljati pod okrilje Cerkve (gl. White 1990: 196–197).

v negativni luči, kot sovražniki, napadalci, zaslužnjevanci (Šmitek 1986: 11). Predstava o Drugih kot sovražnih in nevarnih je v osnovi **arhaična** in je odraz starega verovanja, da so ljudje, ki pridejo v Našo skupnost od drugod, predstavniki »drugačnega« sveta in imajo posebne nadnaravne lastnosti (Belova 2007: 335–336). »Turki« so dobili svojo vlogo v tem binarnem modelu sveta kot poosebljena uničevalna sila, izgubili so svoje individualne poteze in zgodovinsko večplastnost ter z reducirano in demonizirano podobo postali del binarnega konstruiranja sveta, pri čemer so »Turki« kot predstavniki kaosa ogrožali Našo, pravično, dobro, pravoverno skupnost, ki predstavlja kozmos. In prav ta element drugosti se mi zdi eden najpomembnejših sestavnih delov podobe Turka – vanj je lahko skupnost projicirala svoje strahove, služili so za negativno zrcalo vrednot, morale in »pravega« načina življenja in so zaradi tega dobili važno vlogo pri dojemanju lastne identitete skupnosti – vse to se odraža tudi v folklori in posledično v percepciji prostora. Pri tem je treba poudariti, da znani, »notranji« prostor ni fiksni, ampak lahko predstavlja posamezno družino, posamezno vas, narod ali pa kakšno drugo družbeno skupnost – definicija »Našega« se spreminja in prilagaja temu, kakšne funkcije za skupnost izkazuje Drugi (ki je po isti logiki lahko posameznik ali določena skupnost, etnična skupina, narod, politični sovražnik, ekonomski tekmeč ...) ali pa glede na to, kje se ta nahaja (Befu 1999: 22, 26–27). Tako so »Turki«, odvisno od zornega kota opazovalca, predstavljali Druge v politično-ideološkem kontekstu Evrope, habsburškega cesarstva, krščanstva, na mikroravni pa Druge v kontekstu manjše skupnosti (kot je npr. vas) in njenem dojemanju lastne preteklosti in fizičnega okolja, ki jo obdaja (več o tem v nadaljevanju). Njihova podoba je povsem demonizirana, v njih težko prepoznamo resnične ljudi, ki so pred več stoletji vpadali v slovenske pokrajine.

Ko »Turek« ni nujno »Turek«: arhetipski elementi v turški podobi

Tragičnost resnične zgodovinske izkušnje s turškimi vpadi se je torej prepletla z arhaičnimi predstavami o nevarnem tujcu, ki so v primeru »Turkov« postale tako skrajne, da te skorajda enačijo z demonskim. A resnični »turški« napadalci sami se svoje »demonskosti« verjetno niso zavedali in so na svoja nasilna dejanja gledali z drugačnega vidika – a v procesu konstruiranja drugosti in lastne identitete je ta večslojnost Drugega potisnjena v ozadje – kot v primeru kolektivnega spomina se ohrani predvsem tisto, kar je za skupnost važno in potrebno. Zato tudi ni nenavadno, da se lahko v zelo podobnih povedkah v vlogi napadalnega Drugega enkrat pojavijo »Turki«, drugič pa pripadniki tistih agresorjev, ki so imeli vsaj približno podobno vlogo v zgodovini tega območja (gl. Parafita 2006: 80) – pri tem historična ali kronološka natančnost ne igrata večje vloge; kot pravi Marija Stanonik (2008: 131) so v folklornih pripovedih značaji oseb šibko oblikovani in jih je med seboj mogoče zamenjevati. Vzrok za to ni le omejena individualizacija, ampak tudi zakon prednosti dogodka v teh zgodbah. Ta zakon se ohranja celo tam, kjer zgodovinsko ne ustreza. Tako je lahko npr. turški sultan zamenjan z Napoleonom (prim. Vukmir, Kotnik 2009: 156–158). Podobnih primerov, ko se v zelo podobnih povedkah enkrat v enaki vlogi pojavijo Turki, drugič pa npr. Huni oziroma Atila, Napoleonovi Francozi ali pa tudi z zgodovinskega vidika neobstoječi pasjeglavci²⁰ (označujejo se tudi z imeni pesjanarji, pesjani,

²⁰ V južnoslovanski in tudi slovenski folklori se kinokefali pogosto enačijo s »Turki« ali pa povedke izvor »Turkov« pripisujejo nenaravni zvezi med žensko in psom, a White (1990: 61–62) je mnenja, da je lik pasjeglavec obstajal še pred turškimi napadi na Balkan v srednjem veku oz. da so so »Turki« v teh zgodbah

pesoglavci idr.; prim. Orožen 1936: 178; gl. tudi Kropelj 2008: 325) je precej. Šmitek (2004a: 219–240) navaja tudi motiv ugrabljenega dekleta (npr. Marjetica, ki jo ugrabi Trdoglav, ali Lepa Vida, ki jo ugrabi temnopolti »zamorec«²¹), kjer ugrabitelja (ki dejansko predstavlja črnega htonskega demona, ki prihaja izza morja, t. j. iz onostranstva) včasih v tej vlogi nadomesti »Turek« ali pa zgodbe o devici ali mladi ženski, ki pred napadalci ali zasledovalci, ki so lahko Turki, demoni, zmaj, skoči iz skale v globino. To nakazuje, da so postali »Turki« v podobi nasilnega in napadalnega sovražnika akterji v arhetipskih predstavah o sovražnem Tujcu, ki »od zunaj« nasilno vdre v Našo skupnost, hkrati pa potrdi tudi, da je časovna komponenta v folklori krhka in podvržena spreminjajočim se zgodovinskim izkušnjam, dinamičnemu procesu konstrukcije kolektivnega spomina in percepcije lastne preteklosti in identitete. Kolektivni spomin, pravi Eliade (1992: 57), je zmožen ohraniti historične dogodke le, če jih transformira v arhetipske, hkrati pa po starih »obrazcih« do jema novejšo zgodovinske okoliščine in osebnosti (gl. Parafita 2006: 191; Pleterski 2006). Po drugi strani pa, ugotavlja Befu (1999: 22–27), v kozmološki sliki sveta ves čas potekajo procesi demonizacije, preko katerih se lahko te formule demonizacije prenesejo na različne Druge – tako npr. Grki demonizirajo svoje turške sosedo in Jude, med 2. svetovno vojno pa so Japonci prenesli svoje tradicionalne folklorno-kozmoške obrazce na svoje najnovejše sovražnike, Američane in Britance. Včasih se torej ne gre nujno osredotočiti na akterje, ki se v folklori pojavljajo v vlogi barbarskega, sovražnega Drugega, ampak na druge podatke, ki jih prinaša zgodba – na tej točki se namreč meja med »zgodovinskim Turkom« in arhetipskim napadalnim Drugim skoraj povsem zabriše.

Večkrat tako čas turških vpadov služi predvsem kot kronološki okvir za posamezne dogodke, kar je najpogosteje v primeru razlagalnih povedk. Te razlagajo nastanek različnih toponimov²², razlag izvorov imena posameznega naselja, domačije ali priimka, nastanek nekaterih izstopajočih elementov v pokrajini (npr. kamnov, jam ...), ki svoj obstoj domnevno dolgujejo obdobju turških vpadov (prim. Kure 2004: 70) – v njih bi težko iskali

začeli nastopati šele, ko so stopili na zgodovinsko prizorišče tega območja; na kompleksnost tematike psoglavcev in na kontaminacijo različnih folklornih motivov v folklori o njih (tudi, da so jih včasih v zgodbah zamenjali »Turki« ali Huni) opozarjata tudi Šmitek (1994) in Monika Kropelj (2008: 295–297, 325). Kot pasjeglavci pa so bili pogosto označeni tudi muslimanski Saraceni, ki so v srednjem veku okupirali Sveto deželo, in tudi na splošno so krščanski teksti muslimane pejorativno povezovali s psi (Strickland 2003: 158–159). Sicer pa je enačenje Drugega z živalskim najskrajnejša oblika drugačenja, omogoča največje čustveno distanciranje in zato tudi njegovo uničenje ni dojeno kot moralno sporno – zato ima pripisovanje živalskih atributov »barbarom« (pa tudi npr. Judom; gl. Belova 2007: 341) že dolgo zgodovino (gl. Rozhdestvenskiy 2009: 38–39; White 1990).

²¹ »Zamorec« dobesedno pomeni »tisti, ki prihaja iz dežele onkraj morja« in je šele naknadno dobil pomen »temnopoltega«, nima pa nobene etnične konotacije. Ta izraz se pogosto uporablja za Saracene oz. za muslimanske Mavre, ki so kot pirati in trgovci s sužnji prihajali celo na področja severnega Jadrana oz. tudi do slovenskega etničnega prostora. V 15. st. je »saracensko nevarnost« zamenjal »turški strah« in tudi v slovenskih ljudskih pesmih (ki sicer niso predmet preučevanja tega prispevka op. a.) so se »Turki« začeli pojavljati v vlogah, ki so jih prej imeli Saraceni – a tako »Turek« kot Saracen nista etnični oznaki, ampak simbolizirata napadalca, plenilca, nevernika (Golež Kaučič 2007: 7).

²² Poimenovanje objektov, krajev ali oseb je mehanizem, preko katerega lahko poimenovano preobrazimo v nekaj poznanega in ga vključimo v svojo mentalno sliko sveta. S poimenovanjem nekega objekta ali pa osebe v le-te projiciramo svoje ideje, lahko pa z njim tudi dobimo moč nad poimenovanim (Poo 2005: 38). V toponimih je pravzaprav zapisan odnos človeka do prostora oz. predstavljajo vez med stvarnim, fizičnim prostorom in človekovim razumevanjem tega prostora. Skozi proces poimenovanja prostor postane kraj in ozemlje *krajina*. Toponimi se pogosto ohranijo skozi dolga časovna obdobja (Penko Seidl 2008: 49, 51) in mnogi se navezujejo na določene (zgodovinske) dogodke, ki naj bi se zgodili na tem mestu; na ta način kraj dobi »spominsko« vrednost (Hrobat 2010: 42; Parafita 2006: 195).

kakšne dejanske povezave s tem obdobjem.²³ Pri tem lahko na določen odmev zgodovinskih dogodkov sklepamo v primerih toponimov z imeni Straža, Stražnica, Tabor idr., ki se pogosto nanašajo na kraje, kjer so ljudje dejansko stražili oz. opazovali, če se bližajo Turki (prim. Bokal 2010: 137) ali kjer so se skrivali pred njimi (za simboliko in možne interpretacije povedk o protiturških taborih gl. Mlakar 2014).

Sicer folklor do neke mere vsekakor odseva zgodovinsko dogajanje. Povedke o »Turkih« in turških vpadih ohranjajo spomine na ropanja, ugrabljanja, načine obrambe prebivalstva in negotovost, ki je prevečala ljudi, medtem ko lahko za nekatere tipe zgodb predvidevamo, da s »Turki« nimajo dejanske zgodovinske povezave, ampak jim »turški čas« predstavlja zgolj zgodovinski okvir, v katerega je zgodba umeščena in s katerim se zagotavlja videz resničnosti. A tudi pri tipih zgodb, pri katerih lahko domnevamo odsev zgodovinskega dogajanja iz časa turških vpadov, sčasoma pride do mitizacije zgodovinskih dogodkov (s tem mislim na to, da spomin na dogodek postopoma izgublja elemente dejanskega zgodovinskega dogajanja in postaja vse bolj (arhe)tipski in »posplošen«), ki so se sicer lahko ohranili v folklori še stoletja po svojem nastanku (Pleterski 2006: 33); tako je zgodovinska oseba v ljudski domišljiji spremenjena v mitični arhetip (npr. v junaka), zgodovinski dogodek pa je poistoveten z mitičnim dejanjem, npr. dvoboj s pošastjo (Eliade 1992: 47–53). Velika večina motivov, ki se pojavljajo v povedkah o Turkih, verjetno temelji na tradicionalnih predstavah, ki so razširjene na celotnem slovenskem ozemlju ali širše.²⁴ V njih je težko iskati odmev na resnične zgodovinske dogodke, ki so morda včasih tvorili podlago posameznega izročila, a so se v teku časa povsem dehistorizirali in spojili s tradicionalnimi predstavami.

»Turek«, folklor in prostor

Ne glede na to, v kakšni funkciji in motiviki se v povedkah pojavljajo »Turki«, se te zgodbe nekako vedno vežejo na določena nasilna dejanja, ki jih lahko razumemo (na arhetipski ravni) kot vdor nasilnega elementa, ki pretrse skupnost in jo zaznamuje in katerega sledovi ostanejo *materializirani* v krajini – pri tem gre lahko za prostorske točke, kjer so »Turki« ali domačini skrili zaklad, lipe, ki naj bi jih v spomin ali kot prostorski marker (npr. za zaklad) posadili »Turki«, kapelice in znamenja, ki so bila postavljena v spomin na bitke z njimi, ključne najdbe »turških« podkev in »turških« grobov, na protiturške tabore in cerkve, za katerih zidovi so se skrivali prestrašeni prebivalci, ali pa določene (naravne ali umetne) elemente krajine (npr. nenavadne skale, kamne, ruševine objektov, katerih

²³ V takšnih primerih »Turki« zgodbi dajejo videz zgodovinske resničnosti, kar je po mojem mnenju zopet znak arhetipske vloge, ki jo večkrat igrajo »Turki« (o povezavi med zgodovinsko resničnostjo, folkloro oz. njeno materializacijo in fizičnim prostorom v povedkah o »Turkih« gl. Hrobat 2010; Mlakar 2014).

²⁴ Naj kot primer navedem povedke, ki govorijo o opasanju cerkve z verigo za obrambo pred »Turki«. Ritualno obkrožanje cerkva in kulturnih točk je bilo znano na širšem območju Mediterana (Šmitek 1999: 192). Gre za simbolno potrjevanje in ograjevanje svetega, pozitivnega od nevarnega zunanega prostora in ima že veliko starejše predkrščanske korenine (gl. Mencej 2013: 135–138). Ni torej nenavadno, da se »Turki« kot predstavniki kaosa oz. njihovi napadi tolikokrat koncentrirajo prav na cerkve – te so sicer dejansko lahko pomenile največje premoženje skupnosti in so večkrat služile kot zatočišča za prebivalce v času turškega napada (gl. Fister 1975: 61, 66), a nedvomno so zgodbe o krščanskih svetnikih, Mariji oz. o (krščanski) nadnaravni sili, ki odvrne »Turke«, predvsem odraz svetosti samega sakralnega prostora in vere v premoč krščanske vere. Sicer pa bi bila za podrobno razčlenitev vseh motivov (npr. zelo pogost motiv lip, ki so bile posajene v spomin na »turški« napad ali pa so jih posadili »Turki« sami), ki se pojavljajo v povedkah in pesmih o »Turkih«, potrebna posebna razprava.

funkcija je bila že pozabljena), katerih videz in obstoj se razlaga in utemeljuje s »turškim« izvorom ali izhajajoč iz »turških časov«. Prepojenost prostora z »opomniki« na to obdobje tvori pomemben del »imaginativne krajine«, ki je skonstruirana skozi različne predstave o prostoru, v katerem se ljudje gibljejo. Čemu vse to?

Morda to lahko pojasnimo s simbolno vlogo, ki jo ima fizični prostor. Kot navaja že Halbwachs (2001), se kolektivni spomin naslanja na časovno-prostorske reference, preko katerih se utrjuje spomin na skupno preteklost. Skozi navezavo na prostor se lahko preko poznavanja tega prostora določeni kolektivni spomini in tradicije ohranijo skozi daljše časovno obdobje, pri čemer te topografske točke delujejo kot mnemotehnična sredstva, ki aktivirajo kolektivni spomin (Argounova-Low 2011: 204). Tudi Katja Hrobat (2010: 36) v svoji raziskavi na kraškem podeželju ugotavlja, da skupnost svojo preteklost dojema skozi prostor. Hkrati je nanašanje in dojemanje norm, zgodb in spominov skozi prostor glavni način organiziranja sveta pri tradicionalnih družbah (González Álvarez 2011: 137), pri čemer ne gre zanikati pomena, ki ga ima povezava med krajino, spominom in zgodovinsko zavestjo pri »sodobnih« družbah (gl. Santos-Granero 1998: 139). Zgodbe o »Turkih« torej preteklost skupnosti umeščajo v konkreten zgodovinski okvir, ki pa se hkrati manifestira v sami krajini – pri tem pa kolektivne predstave o lastni preteklosti presežejo zgodovinsko resničnost in dobijo kozmološke lastnosti – nekatere povedke namreč govorijo o tem, kako je bilo po napadu Turkov ustanovljeno novo naselje (prim. Ožbolt 2004: 87–88). Iz njih se da sklepati, da »turški čas« predstavlja antitezo »našemu času«, saj se je po umiku Turkov, predstavnikov kaosa, svet spremenil v urejen, varen in organiziran kozmos (Hrobat 2010: 54; 2012: 43). Potemtakem, ugotavlja Hrobatova (2010: 51–52), so »Turki« v folklori dojeti kot mitični Drugi in lahko v njih prepoznamo kategorijo mitičnega arhetipa. Prostor je zaznamovan tudi s številnimi povedkami o zakladih (pogosto v obliki zlatega teleta ali zlate zibelke), ki so jih za seboj pustili Turki z namenom, da se nekoč vrnejo po njih ali pa so jih zakopali ter skrili napadeni prebivalci, da ne bi prišli v roke Turkom (prim. Eperjessy 1987: 37–38; nav. v: Kropelj, Dapit 2014: 50–51). Pogosti so tudi opisi tega, kako so ljudje te dejansko zaklade iskali (tudi še v nedavni preteklosti), a se ti poskusi skoraj vedno končajo neuspešno ali pa jih pri dejanju zaustavi nadnaravna sila. V teh povedkah lahko vidimo novo dimenzijo drugosti – »Turek« ne zgolj kot barbarski sovražnik, nevernik, ne-človek, ampak tudi kot pripadnik »onega sveta«, katerega del so tudi zakladi. Zato je tudi njihovo iskanje večinoma neuspešno – stik z onostranstvom je nevaren.²⁵ (gl. Hrobat 2010: 54; 2012: 43; gl. tudi Champion, Cooney 1999: 198).

Skozi prostor se torej ohranja kolektivni spomin in z njim namišljene predstave o lastni preteklosti, v kateri čas »divjega, kaotičnega Turka« pravzaprav lahko predstavlja sam začetek. Kako torej pojasniti številne druge elemente krajine, ki se razlagajo kot posledica »turškega« divjanja ali pa izhajajoč iz tistega časa? Dejansko zgodovinsko povezavo je včasih mogoče (povsem jasno ali pa vsaj domnevno) dokazati (za primere gl. Mlakar

²⁵ Z zakopanimi zakladi pa tudi z drugimi motivi, kot so kraji, kjer so se odvale bitke s Turki, kjer naj bi le-ti bili pokopani, je včasih povezano nenavadno dogajanje, kot je prikazovanje lučk, prikazni, procesij brez glav, včasih na teh mestih straši. Tudi »Turkom« samim so včasih pripisani določeni nadnaravni atributi, kar se vidi npr. v večkrat ponovljenem stavku »Kamor stopi turško kopito, tam trava ne raste več« (prim. Tončič Štrancar 2005: 147), ki je znan tudi v angleščini in nemščini (gl. Kumrular, 2012: 45; Schröder 2008: 1030–1031; Vinkler 2011: 43).

2014 in primere drugih avtorjev, ki jih je moč najti v tem prispevku), a imaginarne²⁶, historično nemogoče povezave jih po številu prekašajo – to lahko morda pojasnimo v okviru procesov konstrukcije in ohranjanja identitete. Z lokalizacijo slovstvene folklore v prostor se identiteta skupnosti namreč tudi simbolično umešča v prostor, se tako utrjuje in potrjuje ter hkrati izključuje pripadnike drugih skupnosti. Torej govori o tem, kdo v določen prostor (ki je tako fizična realnost kot družbeni konstrukt) spada in kdo ne (Bird 2002: 523–528). Kot v svoji raziskavi galicijskega podeželja ugotavlja María del Mar Llinares (1990: 129–132), v prostor umeščeno izročilo izraža pogled skupnosti na lastno identiteto tako v prostorskem (svet, ki pripada Nam, ljudem, proti svetu, ki pripada Drugim, »ne(pravim)-ljudem«) kot v časovnem (prostorsko-časovni kontekst Naše skupnosti in skupnosti tistih, ki se jih dojema kot »prednike«²⁷, proti kontekstu Drugih, ki ne predstavljajo dela kontinuitete v obstoječi zgodovinski percepciji preteklosti Naše skupnosti in sodijo v čas, ki je predhoden času Naše skupnosti) kontekstu (gl. tudi Bird 2002: 523–528). Prostor zaznamovan s sledovi Drugega, v tem primeru »Turka«, tako predstavlja nenehen »opomnik« skupnosti o njeni identiteti – v tem oziru »Turki« niso Tujci samo zato, ker so prihajali z drugega geografskega področja, ampak so začeli utelešati globlje koncepte – predstavljajo negativni dvojnik skupnosti same in kot takšni lahko služijo tudi v vlogi utelešene Napačnosti, ki omogoča, da skupnost definira svojo Pravilnost (torej zopet odnos Mi – Drugi). Tudi na tej točki torej prerastejo svojo zgodovinsko vlogo in dobijo karakteristike arhetipskega. Drugost »Turka« se tako kaže tudi skozi religiozno drugačnost in (čeprav manj pogosto) njihov drugačen jezik (prim. Radešček 1996: 27). Zavest o krščanski pripadnosti predstavlja zelo pomemben identifikacijski dejavnik v klasifikaciji preteklosti – zidanje cerkve je pomenila začetek »Našega časa«, podobno kot je pomenila ustanovitev novega naselja, potem ko so Turki porušili starega, začetek »Našega časa« v nasprotju »turškim časom«, ki po svoje predstavlja čas brezobličnega kaosa (Hrobat 2010: 50–51,54; 2012: 43). Hkrati pa je zunanja grožnja, ki jo predstavljajo Drugi (npr. za Jude v Izraelu so to Arabci), lahko tudi močan združevalni dejavnik za Našo skupnost (Yelenevskaya, Fialkova 2007: 153) – s tem ko se poudarja drugačnost »Turka«, drugačnost njegove religije in jezika ter njegova sla po uničenju Naše skupnosti, se tudi krepi Naša samoidentiteta kot tistih, ki živimo na »pravilen« način, imamo »pravo« vero (skozi »muslimanskega Drugega« se definira »katoliški Jaz«; gl. Gingrich 1996: 111) in se borimo za obstoj vsega, kar ima v življenju resnično vrednost in s tem varujemo ustaljeno strukturo sveta.

²⁶ Z izrazom »imaginarno« nikakor ne želim zmanjšati pomena, ki ga imajo za skupnost objekti ali predmeti, ki jim povezuje »turškim časom« zagotavlja zgolj kronološki okvir brez dejanske zgodovinske povezave s tem obdobjem – klasificiranje na resnično/neresnično je z vidika folklorne popolnoma nesmiselno, saj je percepcija obojega s strani skupnosti enakovredna in jih tudi znanstveni empirizem ne sme deliti na več ali manjvredne.

²⁷ Kot je bilo že večkrat pokazano (prim. Hrobat 2003: 55–71; 2010: 46; Slapšak 1995: 17–18), skupnost v kolektivne predstave o svoji preteklosti in o svojih prednikih pogosto vključuje ostaline nekdanjih (tudi prazgodovinskih ali (pozno)antičnih) naselbin ter drugih arheoloških najdišč, četudi zgodovinske/arheološke raziskave to pogosto zanikajo (za primere gl. Mlakar 2014 in ostale avtorje, ki jih navaja). Kot vzrok za njihovo opustitev ali razrušitev se večkrat omenja »turški« napad, kar pa se s historičnega vidika prav tako velikokrat izkaže za malo verjetno ali pa povsem neverjetno – kolektivni spomin za resnične »turške« vpade se torej včasih preplete v zgodovinske naracije, ki s »Turki« nimajo nobene zveze oz. lahko v celoti nadomestijo že pozabljene zgodbe in razlage o fizičnem prostoru oz. njegovih izstopajočih elementih, za katere skupnost rabi razlago – svet je lažje obvladljiv, če se ga da umestiti v razumljive in poznane miselne sheme. In »turško divjanje«, kot je bilo na kratko omenjeno v tem in prejšnjem poglavju, ponuja celo paleto možnih razlag in interpretacij za pojasnitev fizičnega okolja.

Sklep

Podoba »barbarskega Turka« se giblje med polji zgodovinske resničnosti, ideološko podprte podobe barbarskega sovražnika in arhaičnih predstav o nevarnem Drugem, ki ga v slovenski folklori v veliki meri predstavljajo prav »Turki«. Več avtorjev opozarja na fundamentalnost in očitno univerzalnost človekove potrebe po kategorizaciji oziroma ločevanju med tem, kdo ali kaj pripada ali ne pripada skupaj, k čemur sodi tudi ločevanje med Nami in Drugimi (prim. Belova 2007; Eliade 1987; Krekovičová 1997; Zukier 1999: 121 idr.), pri čemer slednji prenehajo biti bitja iz mesa in krvi, ampak je njihova podoba konstruirana skozi potrebe, strahove, stare stereotipe in samoidentitetne predstave Naše skupnosti. Podoba »Turka« je zaradi njegove zgodovinske vloge napadalca in osvajačca konstruirana skozi optiko »barbara«²⁸, pridano ji je mnogo elementov demonskosti in podedovanih predstav o nevarnem, agresivnem Tujcu.

Sam koncept »barbara« je sicer izum »civiliziranega« človeka in je odražal odnos kulturne in moralne superiornosti nad »barbarom«, v srednjem veku je imel pod vplivom krščanskega univerzalizma predvsem religiozne oziroma poganske konotacije, od konca srednjega veka pa je, podobno kot v antiki, zopet začel odražati predvsem kulturno manjvrednost – in ko so na zgodovinsko prizorišče poznega srednjega veka habsburških in slovenskih dežel stopili osmanski Turki, se jih je, v skladu z antično in srednjeveško tradicijo, umestilo v že obstoječo kategorijo »barbara« in se mu nadelo »dodatke« (stereotipe krutosti, moralne manjvrednosti, divjaškosti), ki le-temu pritičejo – realna podoba pripadnikov osmanske države je le počasi pronicala skozi stare predpostavke, v slovenski slovstveni folklori pa je takšna podoba očitno ustrezala funkcijam, ki si jih je ta folklor zadala, in je ohranila podobo »barbarskega Turka«²⁹, ki jo lahko kontekstualiziramo v okviru slovenske različice obmejnega orientalizma, nastale pod vplivom izčrpavajočih in nasilnih vpadov pripadnikov osmanske vojske.

A če primerjamo uradni diskurz o »Turku« s podobo »Turka«, kot se pojavlja v slovstveni folklori, vidimo, da je v slednji »Turek« pridobil dodatne dimenzije in funkcije, ki niso nujno povezane z »zgodovinskim Turkom«. Gre za skorajda kozmogonsko raven obstoja dobrega, moralnega v skupnosti, ki pa ne more obstajati brez slabega, nemoralnega – da obstajamo Mi, mora vedno obstajati tudi Drugi – in Turki so vlogo slednjega dobili

²⁸ Ni namreč vsak Drugi tudi »barbar«, nasilnež in uničevalec – tematika drugosti je sicer zelo široka (precej sistematičen pregled drugosti v folklori poda Belova 2007) in se nima smisla tu spuščati v podrobnosti, naj omenim zgolj, da Drugi ni vedno povezan z nasilnostjo, ampak je lahko v tej vlogi zaradi svojega etničnega ali narodnega porekla, spola, življenjskega sloga in še marsičesa drugega. Ima pa velikokrat negativne konotacije (ni pa to nujno – Drugi ima lahko tudi izrazito ambivalentne lastnosti, občasno je ovrednoten tudi pozitivno; prim. Krekovičová 1997: 181–182), prav vedno pa je vrednoten skozi vrednostni sistem Naše skupnosti – ne glede na vrsto njegove drugačnosti; prav tako lahko Drugi prihaja »od zunaj«, se pravi izven naše skupnosti, lahko pa živi v Naši sredi in predstavlja »notranjega Drugega« (tudi nekateri člani Naše skupnosti lahko dobijo attribute drugosti – tisti, ki posedujejo posebno znanje ali imajo določene sposobnosti (npr. zdravilci, kovači ...) ali fizične lastnosti (npr. gluhost, slepota ...), ki so lahko tudi začasne (npr. ženska po porodu), lahko tudi tisti, ki spremenijo svojo družbeno vlogo (npr. mladoporočenci) – v mnogi evropskih državah so *Judi* imeli vlogo »večnega Drugega« – tematika o njih in o njihovi drugosti je obsesna, prim. Cała 1995, Oișteanu 2009).

²⁹ Za razliko od predstav o nasilnih, krutih, »barbarskih« »Turkih«, ki so se ohranile na področju JV Evrope, se je v državah Z Evrope pod vplivom množičnih imigracij turških državljanov razvila podoba »Turka« kot »notranjega Tujca« (podobno kot so jo imeli *Judi*), ki sproža konflikte v družbi, hkrati pa predstavlja grešnega kozla za družbene probleme (Schröder 2008: 1031).

tako na makroravni (sem prištevam ideološko-politične vidike), kot tudi na mikroravni vsakdanjega življenja skupnosti (v odnosu do fizičnega okolja, v katerem skupnost živi, in skozi katero dojema svojo preteklost in identiteto). V vsakem primeru pa je demonizirani Drugi, v tem primeru »Turek«, prikazan kot grozeči sovražnik in kršitelj družbenih norm, zanikana je njegova človeškost, kot jo definirajo standardi Naše skupnosti (gl. Befu 1999: 26). Tovrstna demonizacija se sklada s tradicijsko podobo nevarnega Tujca³⁰, ki prihaja iz »onega sveta«, v ideološko-političnem diskurzu in kasneje v procesih konstrukcije slovenske identitete pa je demonizirani »Turek« pripomogel utrjevati položaj političnih elit in Cerkve in sodeloval pri oblikovanju slovenskih nacionalnih mitov.³¹ Zdi se, da »Turek« uteleša »nevarnega Tujca« na dveh ravneh: kot nasilni pripadnik ekspanzionističnega režima osmanske države, ki zaradi svoje krutosti, druge vere in drugačnega načina življenja pomeni grožnjo fizičnemu, družbeno-političnemu in verskemu obstoju skupnosti, ter kot bitje, ki prihaja iz onostranstva in ki je zaradi tega že samo po sebi nevarno in lahko zamaže krhko ravnotežje, ki vlada v kozmoiziranem svetu skupnosti, hkrati pa ves čas opominja družbo na njene šibkosti in strahove, ki jih uteleša. Pri tem seveda prihaja do posploševanj, do zatekanja k stereotipom in predsodkom, pri čemer se te predstave prilagajajo konkretnim družbeno-zgodovinskim situacijam in se nanašajo na obstoječe skupnosti, ki se jih percipira kot Druge – natančen, realen prikaz Drugih v okviru te percepcije pravzaprav niti ni ključen.

A vseeno se lahko vprašamo, zakaj obstaja toliko slovstvene folklore o »Turkih« – še posebej če vzamemo v obzir večkrat omenjeno arhetipskost, ki jo izkazujejo v folklori. Pokazali smo tudi, da zamenjave z različnimi zgodovinskimi osebnostmi in ljudstvi (predvsem s takšnimi, ki so imela vsaj približno podobno zgodovinsko vlogo – npr. Huni in do neke mere Napoleonovi Francozi) v povedkah niso redkost, prav tako je velika večina dogodkov v povedkah, v katerih nastopajo »Turki«, z zgodovinskega vidika vprašljiva, če že ne popolnoma neverjetna. Tu se lahko naslonimo na prej opisane ideološko-politične cilje, propagando in usidranje »krvoločnega Turka« v slovenski kolektivni spomin. Glede na več stoletno ali celo več tisočletno starost določenih karakteristik, ki so pripisane »Turku«, ne gre dvomiti, da so se funkcije in potrebe, ki se izražajo tako v folklori kot v ideoloških diskurzih, izvajali in izražali že veliko preden so osmanski Turki stopili na zgodovinsko prizorišče in so se nato v ustreznem zgodovinskem obdobju začeli izražati skozi »Turka«. Pri tem nikakor ne želim zreducirati resnične historične vloge, ki so jo imeli osmanski Turki in njihova osvajanja, skozi ta prispevek sem želela zgolj opozoriti na tiste vidike, ki to zgodovinsko vlogo po svoje presegajo, saj to omogoča vpogled v kolektivne predstave o življenju, svetu in poziciji skupnosti v njem. Zakaj se je torej »Turek« več stoletij po dejanskih vpadih ohranil v folklori? Nedvomno je k temu prispevalo dolgotrajno (skoraj 300 let trajajoče) obdobje turških vpadov, ki pa vseeno očitno še ni dovolj oddaljeno, da bi izginilo iz kolektivnega spomina. Če upoštevamo še propagando, ki je »Turka« še dodatno utrdila v vlogo sovražnega Tujca, vlogo, ki so jo turški vpadi dobili v procesu konstrukcije

³⁰ Kot že omenjeno Tujec nima vedno zgolj negativne vloge – njegova povezava z onostranstvom mu poleg nevarnih lahko da tudi ambivalentne lastnosti ali pa skupnosti prinaša celo blagostanje (gl. Belova 2007: 337, Blacker 1990: 162, Iwatake 1992) – a za »Turka« tega ni moč reči.

³¹ Pri nastanku takšne (selektivne) podobe, ki je postala tudi pomemben del slovenske nacionalne identitete, so imele pomembno vlogo intelektualne elite, ki so jo sooblikovale, razširjale in institucionalizirale (Bartulović 2012: 150; Hobsbawm 1988: 13). Na podoben način je bila s strani vladajočih političnih in religioznih elit konstruirana podoba »nevernega, barbarskega, muslimanskega, nasilnega« Mavra, ki je postala del portugalskega kolektivnega spomina (Parafita 2006: 88–90).

slovenske identitete (kar se je ne nazadnje izražalo tudi v slovenskih literarnih delih), ter dejstvo, da zgodovinsko gledano »Turki« v svoji funkciji demonskega Drugega v tem času očitno še niso imeli ustreznega naslednika, ki bi jim lahko (vsaj delno) odvzel njihove arhetipske naloge in funkcije, lažje razumemo izjemno številčnost povedk, ki se tako ali drugače umeščajo v »turški čas«.

Medtem ko se je z upadanjem vojaške moči osmanske države realni strah pred »barbarskim Turkom« spremenil v radovednost in fascinacijo nad njim kot predstavnikom orientalnega in eksotičnega, do tega premika ni prišlo v slovenski slovstveni folklori – tu se je, podobno kot v slovenskem kolektivnem spominu (v katerega lahko prištevamo tudi folkloro samo pa tudi nacionalno-ideološki pogled na slovensko zgodovino) in literaturi, ohranila podoba demonskega nasprotnika, ga lahko razumemo zgolj skozi mnogo širšo optiko binarnega konstruiranja sveta skozi Nas in Druge, pri čemer so slednji prerasli svojo zgodovinsko vlogo osmanskih osvajalcev in dobili funkcije, ki jih lahko pojasnimo predvsem z vidika *projekcije* določenih kolektivnih predstav, strahov in skrbi skozi Drugega.

Literatura

- Argounova-Low, Tatiana 2011: Perceptions of Landscape Among the Lake Essei Iakut: Narrative, Memory and Knowledge. V: *Landscape and Culture in Northern Eurasia*. Jordan, P. (ed.). London: Left Coast Press Inc. Str. 199–214.
- Bahrani, Zainab 2006: Race and Ethnicity in Mesopotamian Antiquity. *World Archaeology* 38(1): 48–59.
- Bartra, Roger 1994: *Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of European Otherness*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Bartulović, Alenka 2012: »S Turkom star račun imamo, prav je da ga poravnamo«: vpadi osmanskih čet skozi diskurzivno optiko slovenskega zgodovinopisja in leposlovja ter njihova aplikativnost v enaindvajsetem stoletju. V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, str. 145–174.
- Baskar, Bojan 2000: *Ambivalent Dealings with an Imperial Past: the Habsburg Legacy and New Nationhood in Ex-Yugoslavia*. Institut für Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie. Dunaj, 11. november 2003.
- Baskar, Bojan 2012: »Prvi slovenski pesnik v džamiji«: orientalizem v potopisih pesnika z imperialnega obrobja. V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, str. 127–144.
- Befu, Harumi 1999: Demonizing the Other. V: *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism, and Xenophobia*. Robert, S. Wistrich, ed. Australia et al.: Harwood Academic Publishers, str. 17–30.
- Belova, Olga 2007: The Stereotype of the »Other« Within Folk Culture: An Attempt at a Formal Description. *East European Jewish Affairs* 37(3), str. 335–351.
- Bendix, Regina 1993: Of Mohrenköpfe and Japanesen: Swiss Images of the Foreign. *Journal of Folklore Research* 30(1): 15–28.
- Bird, Elizabeth S. 2002: It Makes Sense to Us: Cultural Identity in Local Legends of Place. *Journal of Contemporary Ethnography* 31: 519–547.
- Blacker, Carmen 1990: The Folklore of the Stranger: A Consideration of a Disguised Wandering Saint. *Folklore* 101(2): 162–168.

- Bokal, Milka 2010: *Jaz sem višje kot Marija: folklorne pripovedi iz Polhovega Gradca, Dobrove, Horjula, Šentjošta, Črne Vrha in okoliških krajev*. Glasovi 38. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba.
- Burrin, Phillippe 1999: Nazi Antisemitism: Animalization and Demonization. V: *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism, and Xenophobia*. Robert, S. Wistrich, ed. Australia et al.: Harwood Academic Publishers, str. 223–256.
- Cała, Alina 1995: *The Image of the Jew in Polish Folk Culture*. Jerusalem: The Hebrew University.
- Cardini, Franco 2003: *Evropa in islam. Zgodovina nekega nesporazuma*. Ljubljana: Založba / *cf. (Modra zbirka – Delajmo Evropo).
- Champion, Sara, Cooney, Gabriel 1999, Naming the Places, Naming the Stones. V: *Archaeology and Folklore*. Gazin-Schwartz, A. and Holtorf, C. (ed.). London, New York, Routledge. Str. 196–213.
- Çirakman, Aslı 2002: *From the »Terror of the World« to the »Sick Man of Europe«*. *European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth*. New York et al.: Peter Lang.
- Cvetek, Marija 1993: *Naš voča so včas zapodval: bohinske pravljorce*. Glasovi 5. Ljubljana: Kmečki glas.
- De Paula, Elisângela Aparecida Zaboroski 2011: A visão popular ibérica do povo islâmico na guerra da reconquista: mouros históricos x mouros míticos. *Diálogos & Saberes* 7(1): 185–200.
- Dolenc, Janez 2000: *Kres na Grebljici: povedke z Loškega pogorja*. Glasovi 22. Ljubljana: Kmečki glas.
- Douglas, Mary 2010: Čisto in nevarno. Analiza konceptov nečistosti in tabuja. Ljubljana: Študentska založba.
- Eliade, Mircea 1987: *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Eliade, Mircea 1992: *Kozmos in zgodovina: mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova revija.
- Eperjessy, Ernő 1986: Monoštrska bitka v ljudskem izročilu Slovencev na Madžarskem. *Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj* 8: 31–61.
- Fister, Peter 1975: *Arhitektura slovenskih protiturških taborov*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Fontana, Josep 2002: *Evropa pred zrcalom*. Ljubljana: Založba / *cf. (Modra zbirka – Delajmo Evropo).
- Gießauf, Johannes 2005: Azijski barbar: iskanje sledi v srednjem veku. *Zgodovinski časopis* 59(3–4), 255–268.
- Gingrich, Andre 1996: Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe. V: *MESS, Mediterranean Ethnological Summer School*, Vol II. Borut Brumen in Bojan Baskar ur. Ljubljana, Inštitut za multikulturne raziskave, str. 99–127.
- Golež Kaučič, Marjetka 2007: Slovene Folk Songs At the Crossroads Of Influences, Contacts, and Oppositions Of East, West, North, and South. – *Slovene Studies* 29(1– 2): 3–17.
- González Álvarez, David 2011: Arqueología, folklore y comunidades locales: los castros en el medio rural asturiano. *Complutum* 22(1): 133–153.
- Halbwachs, Maurice 2001: *Kolektivni spomin*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Heit, Helmut 2005: Western Identity, Barbarism and the Inheritance of Greek Universalism. *The European Legacy* 10(7): 725–739.

- Hobsbawm, Eric 1988: Introduction: Inventing Traditions. V: *The Invention of Tradition*. Eric Hobsbawm in Terence Ranger (ed.). Cambridge: Cambridge University Press. Str. 1–14.
- Hrobat, Katja 2003: *Šembilja na rimskih cestah. O ustnem izročilu in arheoloških raziskavah. Neobjavljeno diplomsko delo*. Ljubljana: samozal.
- Hrobat, Katja 2010: *Ko Baba dvigne krilo. Prostor in čas v folklori Krasa*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Hrobat, Katja 2012: «Emplaced» tradition: the Continuity of Folk Tradition in the Landscape. 41(2): 41–52.
- Iwatake, Mikako 1992: Boundary, the Other World and the Stranger: Liminality and Space in Japanese Folklore Study. *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion* 28: 81–99.
- Jezernik, Božidar 2012: Imaginarni »Turek«. V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, str. 7–26.
- Jones, W. R. 1971, The Image of the Barbarian in Medieval Europe. *Comparative Studies in Society and History* 13(4): 376–407.
- Klímová, Dagmar 1972: Les guerres turques dans les narrations populaires III. *Ethnologica slavica* 2: 199–245.
- Krekovičová, Eva 1997: Jewishness in the Eyes of Others: Reflection of the Jew in Slovak Folklore. *Human Affairs* 7(2): 167–183.
- Kroječ, Monika 2008: *Od ajda do zlatoroga: slovenska bajeslovna bitja*. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva.
- Kroječ, Monika, Dapit, Roberto 2014: *Stoji, stoji tam beli grad. Slovenske ljudske pripovedi o naseljih, naravnih znamenitostih, cerkvah in gradovih*. Radovljica: Didakta (Zakladnica slovenskih pripovedi).
- Kumrular, Özlem 2012: Mediteranske konstrukcije »Turka« v šestnajstem stoletju. V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, str. 41–66.
- Kuran-Burčoğlu, Nedret 2012: Repräsentacje »Turka« v nemških medijih od zgodnjega novega veka do razsvetljenstva. V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, str. 75–86.
- Kure, Bogomira 2004: *Zgodbe ne moreš iz žakla zvrnit: folklorne pripovedi iz Bele krajine*. Glasovi 28. Ljubljana: Kmečki glas.
- Löfgren, Orvar 1981: World-Views: A Research Perspective. *Ethnologia Scandinavica*: 21–35.
- Mason, Peter 1990: *Deconstructing America: Representations of the Other*. London, New York: Routledge.
- Del Mar Llinares, María 1990: *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*. Madrid: Akal.
- Mencej Mirjam 2013: Simbolika obredov cirkumambilacije v tradicijskih skupnostih. *Studia mythologica Slavica* XVI: 125–148.
- Mlakar, Anja 2014: *Protiturški tabori v folklori in prostoru. Neobjavljeno diplomsko delo*. Ljubljana: samozal.
- Moyle, Natalie K. 1989 Spacy Soviets and the Russian Attitude Toward Territorial Passage. V: Elliot Oring (ed.), *Folk Groups and Folklore Genres. A Reader*. Logan, Utah: Utah State University Press. Str. 87–97.

- Niewiara, Aleksandra 2012: »Ljubi sosed«, ta »hudobni morilec« – podoba »Turka« v poljskem jeziku in kulturi. V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, str. 187–204.
- Ó Giolláin, Diarmuid 1991: The Fairy Belief and Official Religion in Ireland. V: *The Good People. New Fairylore Essays*. Peter Narváez, ur. New York in London: Garland Publishing Inc. Str. 199–214.
- Oișteanu, Andrei 2009: *Inventing the Jew. Antisemitic Stereotypes in Romanian and Other Central-East European Cultures*. Lincon, London: University of Nebraska Press.
- Ordóñez Burgos, Jorge 2009: Sobre lo griego y lo bárbaro. *Nova tellus* 27(2): 123–147.
- Orožen, Janko 1936: *Gradovi in graščine v narodnem izročilu. 1, Gradovi in graščine ob Savinji, Sotli in Savi*. Celje: samozal.
- Ožbolt, Andreja 2004: *Andrejeva stopinja: folklorne pripovedi iz Loške doline, Blok, Loškega potoka in okolice Cerknškega ter Babnega Polja*. Glasovi 29. Ljubljana: Kmečki glas.
- Parafita, Alexandre 2006: *A Mitologia dos Mouros. Lendas, Mitos, Serpentes, Tesouros*. Amadora: Edições Gailivro.
- Penko Seidl, Nadja 2008: Pomen toponimov s poudarkom na ledinskih imenih za proučevanje kulturne krajine. *Acta geographica Slovenica* 48(1): 33–56.
- Pleterski, Andrej 2006: Police na Tolminskem – prva »ciganska« vas na Slovenskem? V: *Med srednjo Evropo in Sredozemljem: Vojetov zbornik*. Saša Jerše, ur. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, str. 33–45.
- Poo, Mu-chou 2005: *Enemies of Civilization. Attitudes toward Foreigners in Ancient Mesopotamia, Egypt, and China*. New York: State University of New York Press.
- Pust, Klemen 2007: Podoba »Turka« v krščanskih deželah vzhodnega Jadrana v zgodnjem novem veku. *Acta historiae* 15(1): 209–234.
- Radešček, Rado 1996: *Slovenske legende 2*. Idrija: Bogataj, ABC Merkur.
- Railton, Nicholas M. 2003: Gog and Magog: the History of a Symbol. *The Evangelical Quarterly* 75(1): 23–43.
- Rzhodestvenskiy, Metodiy 2013: Claiming What Belongs to the Others: On Barbarian Rhetoric in Late Antiquity and the Early Middle Ages. *CAS Working Paper Series* (Issue 5): 3–47.
- Sabatos, Charles 2008: Slovak Perceptions of the Ottoman Legacy in Eastern Europe. *Middle Eastern Studies* 44(5): 735–749.
- Said, Edward W. 1996: *Orientalizem: zahodnjaški pogled na Orient*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij.
- Santos-Granero, Fernando 1998: Writing History Into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist* 25(2): 128–148.
- Schröder, Ina 2008: Türkei, Türkenbild. – V: *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Band 13*. Berlin, New York: W. de Gruyter, str. 1027–1033.
- Simoniti, Vasko 1990: *Turki so v deželi že: turški vpadi na slovensko ozemlje v 15. in 16. stoletju*. Celje: Mohorjeva družba.
- Simoniti, Vasko 2003: *Fanfare nasilja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Slapšak, Božidar 1995: *Možnosti študija poselitve v arheologiji*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo.

- Stepanov, Tsvetelin 2010: *The Bulgars and the Steppe Empire in the Early Middle Ages: The Problem of the Others (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450)*. Boston, Brill Academic Publishers.
- Strickland, Debra Higgs 2003: *Saracens, Demons, & Jews: Making Monsters in Medieval Art*. Princeton: Princeton University Press.
- Šmitek, Zmago 1986: *Klic daljnih svetov: Slovenci in neevropske kulture*. Ljubljana: Založba Borec.
- Šmitek, Zmago 1994: Primerjalni vidiki slovenskega ljudskega izročila o Atili. *Traditiones: zbornik Inštituta za slovensko narodopisje in Glasbenonarodopisnega inštituta ZRC SAZU* 23: 187–201.
- Šmitek, Zmago 1999: The Image of the Real World and the World Beyond in the Slovene Folk Tradition. *Studia mythologica Slavica* II: 161–195.
- Šmitek, Zmago 2004: Propad sveta. V: *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba, str. 285–299.
- Šmitek, Zmago 2004a: Govorica toponimov. V: *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba, str. 217–240.
- Todorv, Tzvetan 1984: *The Conquest of America: the Question of the Other*. New York: Harper & Row.
- Todorova-Pirgova, Iveta 1999: Cultural Images of the Ethnic Groups and Ethnic Interrelations. *Ethnologies* 21(2): 147–175.
- Tolstoj, N. I. 1995 Granica. V: *Slavanske drevnosti: Etnolingvistični slovar v 5 tomah, tom I*. N. I. Tolstoj, ed. Moskva: Meždunarodnye Otnošenja. Str. 537–540.
- Yelenevskaya, Maria N., Fialkova, Larisa 2002: When Time and Space Are No Longer the Same: Stories about Immigration. *Studia mythologica Slavica* V: 207–230.
- Yelenevskaya, Maria N., Fialkova, Larisa 2007: The Image of the Other in Personal Narratives. V: *Ex-Soviets in Israel: From Personal Narratives to a Group Portrait*. Detroit: Wayne State University Press. Str. 89–156.
- Podbrežnik Vukmir, Breda, Kotnik, Irena 2009: Čuden prečudež: folklorne in druge pripovedi iz Kamnika in okolice. *Glasovi* 37. Celje, Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba.
- Tončič Štrancar, Marija 2005: *Frk, čez drn – frk, čez trn: prolke, pravce, štorce in prfjetce iz Brkinov in Čičarije*. *Glasovi* 30. Ljubljana: Kmečki glas.
- Vinkler, Jonatan 2011: *Uporniki, »hudi farji« in Hudičevi soldatje. Podobe iz evropskih in »slovenskih« imaginarijev 16. stoletja*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Voje, Ignacij 1996: *Slovenci pod pritiskom turškega nasilja*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Ward, Donald 1976: *American and European Narratives as Socio-Psychological Indicators*. *Studia Fennica* 20: 348–53.
- White, David Gordon 1990: *Myths of the Dog-Man*. Chichago, London: The University of Chichago Press.
- Wistrich, Robert 1999: The Devil, The Jew, and Hatred of the »Other«. V: *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism, and Xenophobia*. Robert, S. Wistrich, ed. Australia et al.: Harwood Academic Publishers, str. 1–15.
- Zukier, Henri 1999: The Transformation of Hatred: Antisemitism as a Struggle for Group Identity. V: *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism, and Xenophobia*. Robert, S. Wistrich, ed. Australia et al.: Harwood Academic Publishers, str. 118 –130.

The Bloodthirsty Conquerors and the Devil's Soldiers: "the Turks" as "Barbarians" in Ideological Discourses and Slovene Folklore

Anja Mlakar

In accordance with the centuries-old European tradition, the Ottoman Turks were initially placed in a position of the dangerous outside invaders that presented a threat to the God-fearing civilized world, and their image can be contextualized within a much older perception of invading "barbarians" whose traits had been attributed to different peoples that threatened and invaded Europe for millennia. The expanding Ottoman Empire inherited these characteristics that have changed over time and been adapted to current political, ideological and religious circumstances. Slovene folklore also presents "the Turks" as savage, merciless and faithless plunderers. Both aspects (political-ideological discourses and oral traditions) express a degree of demonization and one-dimensional imagery that places "the Muslim Turk" in the position of the Other in the contexts of the Habsburg Empire, the Christian Church and on the micro-level of a traditional local community and its folklore. In the latter, "the Turks" acquired the role of the cosmos-disturbing Foreigners, an archaic element onto which actual historical events, the collective memory of the "Turkish time" and the deliberately planned image of the "Turkish threat" were interwoven. This predominantly negative imagery of the demonic, blood-thirsty and barbaric "Turk" became an important part of Slovene oral traditions, (physical) landscape and collective memory.

Uvod u klasifikaciju verbalne magije i verbalna magija u zapisanoj usmenoj hrvatskoj tradiciji

Deniver Vukelić

In this paper the main topic are different species of verbal magical shapes in the written Croatian oral tradition. Primarily, there is definition of verbal magic through linguistic, ethnological and historical perspectives, so its different contexts could be cleared. Furthermore, the most frequent forms of the verbal magic are soberly defined – charms, spells and curses, which are later depicted in examples preserved in different historical sources, compilations of Croatian oral tradition, collected from different tellers or in secondary scientific literature.

Keywords: Croatian magical conceptions and patterns, charms, curses, spells, verbal magic

1. Uvod

Verbalna magija, kao zaseban dio magijske prakse koji se koristi uporabom izgovorene ili pisane riječi, najčešće je tajni, skriveni dio usmene ili pisane magijske tradicije u svakoj ljudskoj kulturi pa tako i u hrvatskoj. Usmeni korpus verbalne magije dio je kolektivnog pamćenja, tajno prenašan s koljena na koljeno i pamćen kao dio zajedničke prikrivene kulture pojedinaca koji su se kroz povijest bavili ovim umijećem. Zapisani se pak oblici susreću ili u rijetkim knjigama, svojevrsnim osobnim priručnicima magijskih praktikanata kroz povijest, ili pak u povijesnim ispravama i dokumentima, ali i natpisima gdje s druge strane imaju svoju zemaljsko-nadzemaljsku juridičku vrijednost potvrđivanja pravnog ili nadgrobnog teksta. Također se mogu naći i u književnosti, gdje mogu biti interpolirani iz usmene tradicije kolektivnog pamćenja ili, pak, biti čistom autorskom fikcijom. Pritom, važno je naglasiti, njihova istinitost i uporabna vrijednost u smislu postizanja nekog učinka u okolini koja okružuje praktikanta, iznimno su ovisne o duhovnim uvjerenjima, kako praktikanata, tako i njihovih eventualnih “klijenata”, te je njihova utilitarnost često znanstveno i empirijski neprovjeriva.

Veza između magije i jezika odražava se kroz vjerovanje da određene riječi, izgovorene na određeni način, mogu utjecati na svemir, odnosno svu našu okolinu u kojem živimo i koje smo dio. Magijski je govor stoga ritualni čin i jednake je, ako ne i veće važnosti, za uspjeh magijskog čina od nekih neverbalnih magijskih praksi (Tambiah, 1968: 175-176). On se može shvatiti i kao produžetak osnovne svrhe jezika, a to je opisivanje ljudske okoline, u kojem znanje točnih, specifičnih riječi, fraza i formula daju čovjeku određenu moć kontrole nad njegovim inače ograničenim djelokrugom osobnih moguć-

nosti djelovanja na nju (Malinowski 1935: 235). No, nije sav govor magijski, magijski se govor razlikuje od ostalih kategorija govora po svojoj emotivnosti i pretvaranju riječi u simbole za osjećaje, za razliku od, recimo, znanstvenog govora koji riječima strogo objektivno opisuje izvanjsku stvarnost (Ogden i Richards, 1923: 88) ili svakodnevnog govora koji služi za međuljudsku komunikaciju. Magijski je govor okrenut konstrukcijama metafora ili drugih stilskih figura, a kako bi se uspostavili simboli koji povezuju čovjeka kroz magijski čin sa svijetom, odnosno okolinom na koju želi na neki način utjecati (Tambiah, 1968: 189).

Magijski je govor sakralan, odnosno koristi se u druge svrhe od profanog govora uobičajenog u svakodnevnom životu (Malinowski 1935: 213). Te dvije vrste govora često se razlikuju i po izboru riječi, gramatici, stilu ili uporabi specifičnih fraza, formula ili oblika, poput primjerice molitvi, pjesama, blagoslova ili napjeva. Čvrsta i zatvorena struktura tih magijskih formula (poput basmi, manjih ili dužih molitvi, zaklinjanja, kletvi i brojnih drugih) može se promatrati i kao da je riječ o magijskim tekstovnim strukturama vezanima uz određene obredne činove, a čija pravilna uporaba ima i određenu materijalnu moć. Latentna pjesnička funkcija jezika poput uporabe stiha i rime služi i kao mistično sredstvo kojim se nastoji postići praktičan učinak (Marks 2007: 27). S jedne strane možemo dijelove magijskog teksta promatrati kao formule, dakle relativno čvrsto zadane strukture, a s druge se strane mogu nuditi i njihove moguće interpretacije i razumijevanje kao usmeno-književnih oblika kojima su moć i praktični učinak sadržani već u njihovu izričaju, u riječima samima (Marks 2007: 27). Magijski govor radi svoje sakralnosti često koristi stare oblike riječi jezika koji se rabi ili pak strane jezike kako bi se dodala mističnost ili invocirala čistoća "starog" jezika, te su se stoga često u europskoj magijskoj praksi koristili i još se koriste hebrejski, latinski i grčki jezik uz arhaične oblike narodnih jezika na kojima se inače izvršava magijski čin (Tambiah, 1968: 182). Dodavanje pak mističnosti, nerazumljivosti ili složenosti magijskom govoru kao sakralnom daje na dodatnoj ekskluzivnosti i diferencijaciji od svjetovnog, svakodnevnog govora, elitizirajući tako uporabu magijskog *verbuma* samo za onu manju skupinu koja "ima pravo" na njegovu uporabu – magijske praktikante (iscjelitelje, vračeve, vještice, šamane, žrečeve i dr.). Stoga se može primijetiti kako magijski govor, između ostaloga, često krši i osnovnu svrhu jezika – međuljudsku komunikaciju (Tambiah, 1968: 179). No, ona i nije esencijalna *per se*, jer je svrha magijskog govora ustvari uporaba vjerovane moći jezika i riječi u magijskome činu, odnosno njezin krajnji cilj – komunikacija s onostranim, a ne međuljudska komunikacija. Magija i magijski govor su u tome poput religije, vjerovani u svom totalitetu, ili se vjeruje u njih ili ne (Mauss, 2005: 113). Magijska je moć zato i sadržana u samim riječima, one su te koje imaju izvršnu snagu. A ona se pak ostvaruje samo ako se te riječi i potvrde kao čin. Izvan izvedbi koje formulu čine performativnom, takav je tip iskaza ipak tek prazna formula (Marks 2007: 31). Magija se sastoji od znanja, a znanje proizvodi moć. Oni koji posjeduju znanje, imaju moć nad drugima upravo zbog tog znanja. Nedostatak znanja posebnih magijskih riječi potrebnih za magijski čin, čini čitav ritual nedjelotvornim (Passalis 2011: 7-9).

Za tekstualni dio magijskog govora, koji je sastavni dio magijskog verbalnog čina, nužno je da ostane tajan. Namjera očuvanja apokrifne i skrivene kulture određene čari kao magijskog čina kategorična je i eksplicitna te je integralni dio mitskog sustava prijenosa i izvedbe čari. Vjeruje se da kad vlasnik određene čari prenese verbalni dio nekome drugome, on gubi svoju moć i ona prelazi na tu osobu. Stoga se obično verbalne čari

prenose na drugoga tek prije smrti prethodnog vlasnika (Passalis 2011: 9). Usmena se čaranja tako prenose kroz mrežu odnosa u srodstvu slijedeći utvrđeni hijerarhijski sustav inicijacije. Odnos između učitelja i učenika može se promatrati i kroz odnos starijeg člana obitelji, koji obično posjeduje skriveno znanje, i mlađeg člana obitelji. Tako se znanje može dobiti samo nasljednim pravom. No, često se usmene čari (basme, kletve, uroci i druge) znaju i zapisati u magijskim knjigama, koje se čuvaju upravo zbog te svrhe i koje obično sadržavaju i općepoznate, školske, ali i usmene čari. Tako je se često mogu naći i zapisani usmeni oblici, a ne samo iskazani usmenom predajom (Passalis 2011: 10-13). Učinkovitost čaranja ovisna je, naravno, o točnosti zapisanog citata, s obzirom da bilo kakva odstupanja od točno utvrđenog mehanizma može čitav magijski čin učiniti nedjelotvornim (Passalis 2011: 14). Praktični aspekt magije složena je mreža, gdje komunikacija s natprirodnim rješava dnevne životne probleme. Magijski aspekt tekstova ustvari je praktični aspekt. Ta dva aspekta rade zajedno, ne odvajajući se jedan od drugoga i ovišeći jedan o drugome. Unutar okvira ove složene magijske mreže, bajanja, svakodnevni objekti i magijski amuleti djeluju zajedno kao alati magijske prakse. Svi su oni zajedno dio svakodnevnog životnog iskustva (Tsonkova 2011: 27 – 28).

Usmena čaranja često su bliska narodnim pjesmama, zagonetkama i dječjim pjesmicama, ali i jezikolomkama, epskoj usmenoj književnosti i mitovima i stoga ih se može gledati kao dio narodnog književnog stvaralaštva jer u narodu i nastaju. No bitna razlika od ostalih oblika nalazi se, kao što smo je već spomenuto u komunikacijskom i izvedbenom kontekstu njihova prijenosa i izvedbe, kao i u zabranima koji ih prate. Kako su govorni magijski činovi često izvođeni šaptom ili tihim recitiranjem, a upravo stoga kako bi magijski tekst ostao skriven ili nerazumljiv drugima, tako je magijski praktikant ustvari jedini koji je u poziciji potvrditi njihovu točnu lingvističku realizaciju kad su oni izvođeni po prvi put. To, naravno, ne daje mogućnost vanjskih ispravljanja od nekog drugog promatrača ili slušača, a koji bi verificirao ispravnost reprodukcije ili koherenciju čaranja, te na taj način čini magijski govor ranjivim na sve moguće vrste varijacija i alternacija (Passalis 2011: 16).

Glavnina kršćanskih crkava u većem je dijelu kroz povijest odbacila i u potpunosti napustila stariji, natprirodni pogled na svijet koji je podržavao uporabu čaranja, te brojni kršćanski teolozi koji definiraju što religija jest ili nije, stavljaju narodnu religiju i sustav vjerovanja u koji čaranja spadaju izvan religije (Gay 2004: 32). Usmeni magijski oblici srednjovjekovnih i modernih kršćanskih narodnih tradicija zasigurno podržavaju ideju da folklorizirani dio religije igra nužan i podržavajući dio ikoje religije. Iako su ih službene crkve odbacile kao dio svojih definicija službene religije, kršćanstvo je od svog začetka usmjeravalo ogromnu energiju u demonsko i u riječi moći koje se demonskome mogu suprotstaviti i pobijediti demonske napade na ovaj materijalni svijet. Rani kršćani, kao i kasnije mnogi diljem Europe, imali su ogroman strah pred neprijateljskim duhovnim silama koje su susretali u svojoj svakodnevici, silama za koje im je kršćanstvo govorilo da su primarno demonske. Ti su pak kršćani trebali jaku natprirodnu pomoć jer su susretali natprirodne prijetnje u svakodnevnom životu. Živjeli su u svijetu ispunjenom zlim duhovima i nepredvidljivim i hirovitim bogovima i božicama, u svakodnevnoj atmosferi prepunoj straha i nemira pred aktivnostima izdajničkih i podmuklih duhova. Istovremeno, među njima je postojala i stalna želja i volja što učiniti – a da djeluje, za zaštitu (Gay 2004: 34). U ovom tradicionalnom kršćanskom svijetu, gdje su demoni stvarni jednako kao i anđeoska i ostala dobroćudna bića i sile, pristup natprirodnoj moći je

bio esencijalan i nužan. Stoga su magijski govorni činovi među primarnim obranama u stalnoj bitci s demonskim, kao i s drugim, nedemonским neprijateljskim oblicima (Gay 2004: 34) jer je govor u pravilu čovjeku stalno dostupno oružje. Tekstovi crkvene tradicije i kanona, poput Evanđelja ili drugih tekstova Starog i Novog zavjeta, kao što su molitve, blagoslovi, egzorcizmi, himne, psalmi i slično, često su se znali upravo i koristiti kao dijelovi usmenih magijskih činova. Smatra se da takvi tekstovi, bili samostalno ili kao umetci u druge, veće tekstove, imaju moć zaštite od negativnog utjecaja, te su se često koristili i pri izradi amuleta različitih vrsta (Passalis 2011: 19), dakle i u kombinaciji s ostalim magijskim sustavima. Neka magijski usmeni činovi završavaju s “Amen” ili “Amen. Amen. Amen” što je unutar kršćanstva široko prepoznata riječ potvrde, molbe, nade i zaklinjanja u ostvarenje koja znači “Neka bude tako”. Čaranja su vrlo često mogla biti praćena i uobičajenim, svakodnevnim molitvama a što im je davalo dodatnu ratifikaciju potvrdu i osiguravanje natprirodne pogodbe (Roper 2003: 42). Kanonsko i nekanonsko tako su povezani u stalnoj interakciji i ispreplitanju. Konačni cilj ove interakcije jest uspješno rješavanje hitnih dnevnih problema. Najvjerojatnije bakanja i kanonski tekstovi stoje zajedno upravo zbog ovih funkcionalnih odnosa, jer oboje djeluju u istom djelokrugu apotropejske, zaštitne pozitivne magije. Korisnost i pomoć u teškim situacijama zajednička je i najvrjednija karakteristika podjednako i magijskih činova i molitvi. A to je i razlog da ih se zajedno čuva zapisane (Tsonkova 2011: 32).

2. Verbalni magijski instrumentarij

Kako bismo definirali verbalni magijski instrumentarij, treba se vratiti korak unatrag i definirati prije svega i samu magiju. Magiju se može definirati iz tri kuta: znanstvenog, religijskog i magijskog. Ovdje su odabrane tri definicije, a koje su u pravilu u većini slučajeva zajedničke, s više ili manje nijansi u svakoj od spomenutih ljudskih djelatnosti koje se bave propitivanjem čovjeka i njegove okoline.

2.1. Magija i njezine podjele

Iz znanstvenog kuta gledano (etnološkog i kulturno povijesnog, znači ne ulazeći u raspravu o njihovim stvarnim uspjesima i mogućnostima, op. a.) općenito pod magijom smatramo sve one postupke i tehnike za koje se u sklopu narodnih vjerovanja smatra da mogu pomoću natprirodnih moći ili komunikacije s onostranim liječiti, štititi od zla, donositi ili odnositi plodnost, nanositi zlo i općenito utjecati na čovjeka i njegovu okolinu, ali i sile prirode (Čulinović-Konstantinović 1989: 13). Sa strane kršćansko-teološkog gledišta magija je “prirodna sklonost svakog čovjeka, da se u svakome trenutku može buniti protiv Boga kao svoga početnog i konačnog uzroka” (Škobalj, 1970: 538). A iz magijskog kuta gledano, najšire je danas prihvaćena definicija da je “magija umijeće uzrokovanja promjena u čovjekovoj okolini i svemiru u skladu sa svojom voljom” (Crowley 1995: 10) ili prošireno, po najrecentnijoj definiciji modernih hrvatskih magijskih praktikanata “Magija je sposobnost psihičkog upravljanja energijom prirode (svemira) kako bi se postigla promjena na umnoj i/ili materijalnoj razini, u skladu s vlastitom voljom” (Iolar, 2013: 125).

Magija se u svim svojim dijelovima sastoji od čari (čaranja, vraćanja, čini, tj. različitih specifičnih magijskih činova), odnosno magijskih postupaka i učinaka magijskog

djelovanja. Magija se može podijeliti na različite magijske sustave, odnosno podjele. Neke od njih su prema načinu transformacije energije (simpatička magija, antipatička magija, transferencijalna magija, verbalna, pisana, biljna, amuletska), po stupnju formalizma (prirodna ili ceremonijalna), prema sveopćim načelima (konstruktivna ili destruktivna), po smjeru energije, po učinku magijskog postupka, po magijskoj namjeri, po podrijetlu i po mediju (Iolar, 2013: 145-150). Britanski lingvist Joanthan Roper pozabavio se između ostalih i brojnim klasifikacijama čaranja prema subjektu, prema području primjenjivosti na subjekt, formalnim obilježjima a i dr. (Roper 2003: 31 – 33), no mnoga čaranja, ipak, mogu potpasti pod više gore navedenih magijskih sustava, a što čini samu podjelu kategorijski nesigurnom. Jer sve se te kategorije mogu podijeliti i u podkategorije – primjerice – iscjeljujuća se čaranja mogu podijeliti prema bolestima za koja su zadužena, ishod po zdravlje i slično. Problem s njima jest što se njihova primjenjivost može mijenjati i prilagođavati potrebama, te su vrlo često multifunkcionalne.

Također, treba razlikovati i magijske sustave prema doticaju s religijom. Primjerice, važno za razvoj europske magije jest razlikovanje pretkršćanskih ili nekršćanskih od kršćanskih čaranja. Jer, otprilike u 11. stoljeću, po preuzimanju brojnih čaranja od nekršćana, i nakon što je većina Europe bila kristijanizirana, kršćanski su svećenici započeli s izradom novih čaranja koja su u pravilu drugačija od nekršćanskih modela. Sličnost takvih čaranja je prvenstveno u tome što su sva pisana isprva latinskim jezikom, te na taj način prenašana iz samostana u samostan, a onda potom, prije ili kasnije prevedena na lokalne jezike. Prema ovoj teoriji to je uzrokom mnogih latinskih riječi i imena u čaranjima mlađega tipa, te se ona potom mogu klasificirati i prema latinskim nazivima za njih, kao što su primjerice čaranja *Super petram, Longinus, Tres virgines, In sanguine Adc, Sanguis mane in te, Flum Jordan, Job sedet in sterquilinio, Tres boni fratres, Tres angeli* i druga (Roper 2003: 31 – 33), a koja su mahom novijega doba i kršćanske prominjencije.

Ovdje, u ovome radu, verbalna magija promatrat će se unutar podjele prema načinu transformacije energije. Dakle, glavni fokus je na verbalnoj magiji, odnosno na magijskom tekstu i govoru u hrvatskoj usmenoj i pisanoj tradiciji. U verbalnoj magiji koriste se verbalne formule koje magijski praktikant koristi u većini slučajeva u vancrkvenom i vanreligijskom kontekstu, odnosno u obraćanju onozemaljskim silama kako bi osigurao liječenje, zaštitu ili utjecaj određenih prirodnih procesa na svoj cilj.

Glavna razlika između verbalne (i verbalne zapisane), treba spomenuti da se ne bi zabunilo, i pisane magije, jest u tome što se verbalna čaranja izvode usmeno, bez obzira pamte li se ili su zapisana na papiru. Pisana magija s druge strane vrši svoj magijski zadatak bez izgovaranja, magijski tekst se koristi kao amulet ili talisman, to jest sam zapisan ispunjava svoju svrhu. Iako, vrlo često su pisana čaranja inačice izvorno verbalnih čaranja, s obzirom da i jedni i drugi pokazuju sve značajke usmene tradicije i književnosti i prisutnost formula, usmenih paradigmi, sa zamjenjivim i proširivim elementima. Stoga neke od formula mogu biti i samodostatne minijature zvučnih uzoraka, te su često starije od ostatka samih čaranja (Roper 2003: 11 – 12).

Cilj ovog rada jest preciznije razmotriti nekoliko verbalnih magijskih oblika koji su predmetom ovog istraživanja i to iz triju interdisciplinarnih perspektiva: književno-jezične, povijesne i etnološke. Ti oblici su *basma* (*bajanje*), *urok* i *kletva*. Stoga ih odmah na početku treba definirati i klasificirati.

2. 2. *Basme (bajanja)*

Basme ili *bajanja* spominju se, kao i kroz europsku, tako i kroz čitavu hrvatsku povijest i kulturu. Od pravnih, usmenoknjiževnih, povijesnih do etnoloških izvora. Bajanje se kroz povijest hrvatskog jezika još naziva i *čaranjem*, *vračanjem* i *vražanjem*. Prvobitno semantičko značenje riječi *bajanje* bila je *govoriti*. Bajati znači i “liječiti bolest ili drugu životnu teškoću paramedicinskim, natprirodnim načinima”. Najčešći oblik bajanja stoga je primarno iscjeliteljski, odnosno ona predstavljaju jedan od najstarijih oblika borbe čovjeka protiv bolesti (Kropej 2009: 146) koja napada čovjeka, životinje ili biljke. Kasnije se iz riječi bajati razvilo i pejorativno značenje u kontekstu *nabajati neko-me nešto*, odnosno “pričati laži, pretjerivanja ili izvrnute činjenice”. Izvedenice iz glagola *bajati* su imenice *bajač*, *bajalac* i *bajalica* za osobe koje bajaju te riječi *bajka* i *basna*, te *basma* za različite književne oblike (Skok 1971: 92 – 93).

Osnova riječi *bajati* je praslavenska i sveslavenska, a sama riječ dolazi iz pretkršćanske stare slavenske mitološko terminologije i narodnoga vjerovanja. Uz nju postoji i riječ *bahoriti*, iz koje se izvode i riječi *bahorija*, *bahornik* i *bahorica*, a s prvobitnim značenjem “govoriti nejasne, magične formule” (Skok 1971: 92 – 93). S druge pak strane postoji i riječ *čar* koja također ima značenja kao i lat. *divinatio*, *incantatio*, rus. *volšebstvo* i koja je podjednako baltoslavenski i sveslavenski magijski termin iz praslavenskoga doba. Iz nje proizlaze i riječi *čarati*, *čarovan* (*čaroban*), *čarovit*, *čarnik* i *čarnica*, *čaralac* i *čaralica*, *čarovija* (*čarobija*, *čarolija*, *čarovnica* (*čarobnica*) i *čarovnjak* (*čarobnjak*). Kao najstariji slavenski termin iz oblasti magije, riječi *čar* i *čarati* bile su tabu. Zbog toga su za njih postojale posuđenice *coprati*, *coprtja*, *čnparnjica* (v.) i eufemizmi *viška f* (Lika) *vještica f*, *viščun* (v.), *čini* (v.), *opčiniti* (v.). Kad je riječ *čar* izašla iz folklorne magije, promijenila je značenje u ono jednako kao u latinskoj riječi *carmen*, *incantare* > fr. *charme*, *enchanter*. Prema etimologu Petru Skoku vokal *á* u *čar* dolazi od *ie*. *e* poslije palatala, kako pokazuje lit. *keras* “čar”, odatle denominal *kereti* “pogledom ili riječima začarati, ureći”, od *ie*. osnove *qyēr-* “činiti, obrazovati”. Osnovno je značenje toga glagola bilo “činiti”, a kako pokazuje sanskrska paralela *karoti* 3. 1. sing. “čini”, ali i izvedenica nižeg prijevornog stupnja, *krty a znači* “čar”; u keltskom (kimričkom) *peri-* također znači “činiti”. Isti se razvitak ponavlja i u Slavena (*ini* pl. m., *opčiniti*, u tal. *fattura*, stfr. *failure* i španj. *hechicera* “vještica” (Skok 1971: 295). Čin se stoga definira na tri semantička značenja: 1° oblik, način, 2° radnja, djelo, ali u folkloru 3° u pl. *čini* m. pored f. “incantatio” i “magija” te radne imenice na *-ún* od participa perf. aktiva *činilac* m (17. v., Stulić) prema *činilica* f “incantatrix” od (*op*)*činiti* “začarati” (Skok 1971: 325 – 326). Narodni nazivi u hrvatskom jeziku za *basme* još su i *bajalica* i *bajavica*. (Dragić 2007: 505).

Bajanja se dakle još mogu nazivati i čarima, bakanjem ili bacanjem čini, a strogo znanstvenim jezikom verbalnom magijskom izvedbom, ritualom, ceremonijom ili praksom (Roper 2004: 1). Još konciznija znanstvena definicija prema Roperu pozicionirala bi bajanja kao verbalni element vernakularne magijske prakse. Bez obzira na definiciju koju koristimo, jasno je da su čaranja iznimno zanimljivi elementi podjednako i u usmenoj i u pisanoj tradicijskoj kulturi (Roper 2004: 1). Jer izvođenje magijskoga čina skoro uvijek uključuje uporabu jezika, bilo izgovaranjem naglas ili unutar misaonog procesa pojedinca, kako bi se tim putem došlo do određenog magijskog izvora moći ili kontroliralo energetski tok zbog određenog cilja. Bajanja i *basme* hrvatska etnologinja Ljiljana Marks shvaća kao “verbalno relativno zatvorene i fiksirane obrasce bajanja i koji uz obrednu

imaju i latentnu estetsku, pjesničku funkciju, otkrivenu i postavljenu u prvi plan tek kad je u svijesti istraživača u drugi plan potonula obredna, magijska i praktična funkcija tih tekstova". U bajanju (basmi), kao što je već spomenuto, obavezno je čuvanje tajnosti. Ona je dio sakralnoga govora koji potječe iz pravremena sa strogim pravilima uporabe i ako se govor dešifrira i otkrije, odnosno povrijedi tabu sakralnoga, dogodit će se upravo ono protiv čega se baja, bolest ili napad.

Jednu od starijih sačuvanih definicija u hrvatskom kulturnom prostoru jest ona nađena u napatku za katoličke ispovjednike iz godine 1452. u Hrvatskome primorju, a prema kojoj se bakanje definira kao širi pojam, odnosno pojam koji obuhvaća sve vrste "nedozvoljena, po crkvenih i svjetskih, duhovnih i tjelesnih zakonih kažnjiva, obćenja s vrhunarnim bići i silami". Bakanje se u tome napatku određuje kao vazda ponavljano čaranje kojim se mogu prizivati vragovi i nadnaravne sile, a za one koji to čine preporuča se smrtna kazna, što je u većini Europe zajednički stav Crkve u srednjem i ranom novom vijeku ("Ko godje vražanje, ako se vazda priga(d)ja, ima biti bakanje, i tako se zovu vragi, potajno ili očito, ki to čine... dostojan je smrti tjelesne.") U doba iz kojega su ti izvori (15. stoljeće i kasnije) u svim hrvatskim zemljama prevladavalo je beziznimno pravno shvaćanje da je sve što "spada pod pojam bakanja, zvalo se ono bahorenje, basna, ganjanje u planete, gatanje, ugonjenje, vraćanje, vražanje, vilenstvo, coprija, s jednom riječi svaka sveza ne samo s 'nečastiva djavlom' već u obće s vrhunarnim silami, grieh, hudoba, zločin težke vrste" (Mažuranić 1975:13). Pritom iznimno je važno primijetiti da se skoro uvijek bakanje izjednačuje s čaranjima i vraćanjima bez nekih pretjeranih distinkcija (Marks 2007: 33 - 34) jer je promatrano iz religijskog, preciznije kršćanskog gledišta. S druge pak strane bakanja koja su kršćanska promatrana su kao normalna i dio molitvi, pa tako u 8. strofi *Sveopće molitve* zapisane u *Vrbničkim brevijarima* u 14. i 15. stoljeću mogu se vidjeti elementi bakanja: "Blagoslovi Bože sveti /sve četiri elementi/Zrak i oganj, zemlju, vode/Puku tvome da ne škode." (Iolat, 2013: 172-173).

Bakanja dakle mogu imati elemente različitih tradicija, mogu imati pretkršćanske elemente miješane s kršćanskima (što može često biti i jedan od pokazatelja dvovjerja unutar kulture¹), mogu biti dio usmene tradicije, pisane tradicije, pa čak i tiskane. Ona su odista dio živuće popularne kulture koja uspješno kombinira i razrađuje različite elemente unutar tradicionalnih žanrovskih struktura. No ono što je bitno za primijetiti jest da nije najvažnije kojem religijskom krugu pripadaju, već da su ona ustvari osobni izbor razine magijskog znanja dostupnog izvođaču bakanja (Ryan 2004: 123). Mađarska kulturna povjesničarka i medievistica Éva Pócs u vezi bakanja uvodi termin *magijsko-religijski* izjednačavajući tako izraz magijsko sa svim pokušajima da se utječe na nešto ili postigne određeni cilj izravno uporabom inkantacije, objašnjavajući to magijskom vezom. A ondje gdje se bakanje obraća trećoj strani kao posredniku koji bi trebao djelovati da se postigne željeni utjecaj naziva to religijskom vezom. Izraz "magijsko-religijska veza" Pócs čuva za one prilike kad se bakanje obraća trećoj strani ali istovremeno izravno utječući (kroz uporabu bakanja) na danu situaciju. Pócs ističe: "Religija se bori koristeći oružja magijskoga, a magijsko je u inventar oružja uklopilo slične alate onima u religiji." Stoga je izraz "magijsko-religijski" upotrijebljen kako bi opisao vrlo poseban sustav odnosa koji kombiniraju čini se dvije različite sfere čina (Pócs 2002: 176).

¹ Više o dvovjerju u hrvatskoj kulturi u Vukelić, 2012.

Magijsko-religijski koncept najvidljiviji je u religijskom temelju na koji se basme pozivaju. One, primjerice, daju moć određenom predmetu ili biljci tako što uspostavljaju odnos ponavljanja prototipnosti jednog prošlog svetog kozmičkog trenutka (recimo kad je Krist ili neki svetac tako nekog izliječio, ili se određeni predmet ili biljka našao u kontekstu nekog svetog događaja) (Eliade 2007: 46-47).

Bajanje se izgovara da bi u prvome redu svojim jezičnim oblikom, riječima, izazvalo određenu promjenu u svijetu i okolini, u skladu s definicijom svega magijskoga. O sadržaju basme stoga se može govoriti i kao o nekom vidu simboličkog prijelaza od polaznoga stanja u željeno uz određenu magijsku proceduru. Pritom polazno stanje može biti u njoj i implicitno, dok je, u pravilu, željeno stanje uvijek iskazano. Zato tekst basme nije puki poetski tekst, književno estetske namjere, jer nijedan od njezinih tekstovnih dijelova u svojem obrednom dijelu nije bio namijenjen estetskom opažanju, s obzirom da basma ili bajanje nisu stvoreni da bi imali umjetničku već strogo utilitarnu funkciju. U usmenoj poeziji bajanju je najbliža obredna pjesma (stoga se vjerojatno u zapisima i u izdvojenim zbirkama tekstova i spominju obredne formule čaranja). U suvremenim hrvatskim antologijskim usmeno-književnim zbirkama basme su razvrstane dvojako: nalazimo ih i u zbirkama lirske usmene poezije i u zbirkama govorničkih oblika, što pokazuje stalna kolebanja žanra i neodlučnost u različitim svijestima istraživača i priređivača. Basmе su se u svojem izvedbenom dijelu ponajprije sačuvalе u istočnim dijelovima Europe, u onima koji nisu primili zapadno kršćanstvo već su sačuvali svoje autokefalne crkve i pravoslavni obred, odnosno ponajviše u srpskoj, ruskoj, ukrajinskoj, makedonskoj kulturi. Basmе u hrvatskoj tradiciji preplele su se intenzivno s kršćanstvom, ali se nikad nisu dokraja stopile. Gotovo svi tekstovi koji imaju magijsku sugestivnu moć u hrvatskoj su tradiciji najvećim dijelom kristijanizirani i prešli su u manje molitve i zaklinjanja različitim svecima. Što su basme starije u njima su više mitski, a manje religijski elementi izraženi. U novijim se basmama isprepliću i mitski i vjerski elementi. (Dragić 2007: 505). Magijska je dimenzija, koja ima moć zaštite, pripisana svecu, dok je verbalni dio ostao sličan nekršćanskim ili pretkršćanskim basmama (Marks 2007: 37 – 38), odnosno mješavina su dviju kulturnih sklopova i tradicija.

Marko Dragić o izvođačima tih narodnih usmeno-retoričkih magijskih tvorevina kaže da su to posebne osobe, a da ih se u hrvatskim zemljama nazivalo i nazivima *mole*, *moliboge*, *bogomolje* i *bogomoljke*: “*Mola* se na početku obreda prekriži i izmoli Vjeronanje, a na koncu obreda se prekriži. *Mole* su svojim *molitvama* (basmama) liječile ljude: od demonskih sila, duševnih i tjelesnih bolesti: poganice, straha, vrtoglavice, nesаницe, trzavice, opsjednutosti i drugih bolesti. Bajalo se protiv *uroka* (*urokli*) i *more*. Bajalo se protiv bolesti ljudi, stoke, ujeda zmija, te se štitilo stoku od bolesti i demonskih bića. *Mole su molile* ne samo kad stoka oboli, iz straha da ne uginge, već i kad se krava ne bi dala pomusti, kad se mlijeko ne bi dalo izmesti, usiriti, ukiseliti, kad ne bi u mlijeku bilo masla. Bajalo se i protiv magle, dima, groma, oluje i nevremena.” (Dragić 2012: 505). Bajanjem se pokušavalo komunicirati s bogovima, a posebno za vrijeme sušnih proljetnih i ljetnih dana, kad nedostaje kiše. Namjena i svrha basmi jest primarno apotropejska (Dragić 2007: 504 – 505). Bajanja mogu biti recitirana (obično u tonu molitve ili šaptom), a izvodi ih ili osoba kojoj je potrebno liječenje ili određena osoba iz zajednice (vještica, iscjelitelj, moguće i svećenik ili netko tko svojim zanatom po narodnom vjerovanju ima određene magične moći (poput mlinara ili kovača). Neka bajanja zahtijevaju specifičnije uvjete za izvođenje (lokaciju, određenu odjeću ili njezinu odsutnost, kruženje, ponavlja-

nje, određeno bilje, posvećene predmete i slično). Bajanja se mogu i zapisati na nekom materijalu koji se može pojesti, a u tom slučaju su kombinirana s pisanom magijom, ili se pak mogu izvesti usmeno nad hranom ili pićem koje se onda potom može konzumirati (Ryan 2004: 116 – 117).

U mnogim tradicijama, slični (ponekad i isti tekstovi) mogu biti i u bajanjima i u popularnim molitvama, pa su tako mnogi istraživači često pisali o čestim teškoćama u razlikovanju bajanja i molitvi u slavenskom folkloru. Pa stoga u pravilu postoje dva suprotna pogleda na tekstove bajanja i popularnih molitvi: prvi koje kaže da bajanja i popularne molitve nisu ništa drugo nego dogovoreni termini, stoga isti tekstovi mogu biti i bajanja i molitve; i drugi koje kaže da su bajanja i molitve na suprotnim polovima određenog kontinuuma magijskih tekstova (Velmezova 2011: 55). Različita pragmatičnost bajanja i popularnih molitvi može objasniti činjenicu zašto je u pravilu vokabular bajanja bogatiji i širi od onoga u molitvi: kako bi netko pobijedio nesreću, mora je nadjačati verbalno, a za što je uvjet detaljni opis. Procedure bajanja sustav su komunikacije između bajaoca i nečistih sila, predstavljajući tako borbu između dobra i zla (Kropej, 2009: 145). S druge strane, u popularnih molitvi (kao i nekih inkantacija drugačije pragmatične orijentacije) zlo (koje se još nije dogodilo) postoji samo potencijalno, odnosno nema potrebe za minucioznim opisivanjem. (Velmezova 2011: 58). Snaga riječi i misli u bajanjima, zakletvama, molitvama i egzorcizmima jest očita. Bajanja se u svojoj strukturi i konceptu ne razlikuju previše od naroda do naroda. Razlog za to leži u zajedničkom porijeklu bajanja, u zajedničkim arhetipovima. Egipatska magija već je sadržavala bajanja koja se i danas mogu naći u suvremenim magijskim knjigama. No, kako različita društva imaju različite koncepte svijeta postoje i razlike u izvorima i u starosti inkantacijskih formula, odnosno bajanja. Iako su različite društvene i kulturne grupe prihvatile ove formule zajedno sa specifičnim lokalnim elementima, postoji i onaj univerzalni sloj elemenata koji uvijek može lako pokazati odnos između lokalnih mitova i kozmoloških vjerovanja i bajanja i mitova različitih naroda (Kropej 2003: 73).

U književnojezičnom pogledu basme, zaklinjanja, magijske brojalice i ostali oblici verbalne magije spadaju pod retoričke oblike, odnosno one vrste govora kojem je zadaća uvjeriti nekoga u nešto, kazati mu neki sadržaj takvim govornim umijećem da se pridobije slušatelj ili da se tekstem postignu željeni učinci. Tako je basma prema ustanovljenoj književnojezičnoj definiciji obredna govorena forma, usmeno-retorički oblik, koji sadrži nizove stalnih formulacija za postizanje magijskog učinka, redovito ponavljanje simboličnih brojeva, uz brižnu pozornost danu magijskom sredstvu/predmetu uz strogo određene pokrete i radnje. Učinkovitost basme moguća je isključivo u nenarušenom slijedu i zato se izbjegava sve ono što bi moglo oslabiti govor, kao što je opasno doba izvedbe, moguć nepoželjan sudionik obreda, poremećen redosljed i dr. Kako je govorena riječ ljekovito sredstvo, ona se mora oblikovati pažljivo i uvjerljivo, te primjereno kontekstu u kojem se nalazi (Botica 1995: 261), to jest: njome se želi čovjeka i čovjekovu imovinu, stoku ili urod zaštititi ili osloboditi od bolesti i demonskih sila. Prenošenje usmenog teksta od jednog bajaoca na drugog primjer je uske transmisije, odnosno prijenosa. Uski prijenos može biti suprotan labavom prijenosu koji dozvoljava brisanje i inovacije, ili pak zaboravnom prijenosu u kojem čitavi dijelovi mogu biti djelomično ili u potpunosti izgubljeni ili pasti pod kontaminaciju dijelova drugih bajanja. S obzirom da prijenos, kako smo već utvrdili pri početku ovog rada, ponekad uključuje da prvi bajaoc gubi moć uporabe, to uključuje da on mora biti siguran da je moć sigurno prenesena dalje. Stoga kod

uskog prijenosa govornici oprezno reproduciraju bakanje iako im možda dijelovi nisu najjasniji. Iako je i tu moguće doći do neke varijacije u procesu slušne zamjene, krivog pamćenja ili u slučaju pisanih bakanja, krivog čitanja i prepisivanja (Roper 2003: 18 – 19).

Moderni hrvatski praktikanti poznaju detaljne načine kako se same basme pripremaju, kroz stilemsko intenziviranje i semantičko optimiziranje. Semantičko optimiziranje basme znači da basma mora biti afirmativna, da se u njoj koristi sadašnje vrijeme, a ne prošlo i buduće, da je bez negacija, modalnih glagola i slično. Također, preporuča se da bi basme trebale biti u rimi jer se rimom obraća izravno nesvjesnome umu. Također preporučuju da stih ne bude ni prekratak ni predugačak, da bude barem šesterac, ali ne dulji od dvanaesterca. Najoptimalniji su osmerci. Jedan od primjera za to je basma za pročišćavanje prostora elementom vatre: “Usred tame, plamen je spas / Moćni ognju, izbavi nas / Pročisti tlo, pročisti zrak / Sveta vatro, otjeraj mrak”. (Iolar, 2013: 178).

2.2.1. Vrste i dijelovi bakanja

Bakanja mogu biti apotropejska ili zaštitna (za djecu, usjeve, stoku, protiv neprijatelja, bolesti, uroka...), iscjeljujuća, kompulzivna (za ljubav, sud ili prema nadređenom) a uvjetno rečeno i zloćudna (za nanošenje bolesti neprijatelju, štucavice, vojne nesloge, uništenja ljubavi, stoke i usjeva neprijatelju, smanjenje učinkovitosti neprijateljskog oružja...) (Ryan 2004: 116) iako bi zloćudna bakanja ustvari bila druga velika vrsta verbalne magije, uroci. Bakanja i uroci ustvari su isprepletenih sudbina, jer ovise o perspektivama magijskih praktikanata i upravo o tim perspektivama može ovisiti i definiranje kojega od njih dobrim ili zlim.

U bakanjima koja imaju namjenu da se čuju, poetičke metode služe za povećanje utjecaja na slušatelje. Dakako, estetski utjecaj bakanja tijekom izgovaranja samo je od sekundarne važnosti kad se izgovaraju šaptom, i kad se riječi teško čuju. U takvim slučajevima izgovor je od primarne važnosti, a geste i radnje imaju hipnotičku, magijsku funkciju. Među poetičkim metodama koje se često koriste jesu rima, aliteracija, tropi, onomatopeje, personifikacije, elipse, anafore i gradacije (Tsiklauri i Hunt 2009: 265).

Iscjeljujuća bakanja mogu se opisati kao govorni činovi, koji uključeni u prikladne okolnosti od ovlaštene osobe, imaju učinak na promjenu na bolje u zdravstvenom stanju pacijenta. Iz perspektive iscjelitelja, namjera verbalnih rituala jest liječiti, osigurati olakšanje tegobe ili prevenciju medicinskom problemu. Za razliku od ostalih usmenih žanrova, poput epike ili balada, detaljne upute za izvedbu bakanja kao i okolnosti u kojima se ona izvode ili koriste obično su već upisane u pisani tekst. Bakanja nastoje biti poprilično određena u preduvjetima koji moraju biti ispunjeni kao i u dodatnim informacijama o spolu, godinama i najznačajnije, zdravstvenom stanju osobe za koju se izvodi bakanje. Medicinske i ostale okolnosti koje su bitne za tretman kroz uporabu bakanja često su upisane u rukopisima kroz naslov koji govori za koji se medicinski problem bakanje koristi (Olsan 2004: 60), te ona stvaraju svojevrzni kompendij narodnoga znanja o liječenju.

Formula je skupina riječi koja se redovito upotrebljava u istim metričkim uvjetima da bi izrazila osnovnu ideju. Kazivač može minimalno varirati bakanje tako što svoj iskaz analogijom prilagođuje znanom formulnom iskazu, stavljajući nove riječi u stare obrasce. Uklapanje obrazaca u metrički kanon vjerojatno je novije, neophodno je bilo za razvoj epike jer formula u prošlosti nije nužno bila uvjetovana stihom, kompozicijom. Njezini su simboli, glasovi i obrasci stvoreni poradi magijskog djelovanja u bajalicama, a ne poradi nekog posebnog estetskog zadovoljstva, namjera je čisto utilitarna. Ako su

kasnije moguće i pružale neko zadovoljstvo, to je bilo samo u onih novih naraštaja koji su u potpunosti zaboravili njihovo stvarno, magijsko značenje. Formule i u usmenoj i u pisanoj književnosti ponavljaju neke stalne sadržaje, a u proznome tekstu gotovo uvijek su se vezale uz bajke. To su uglavnom retoričke figure, uvodne i završne formule, takozvane "Kontaktformeln", koje pozivaju na pozornost publike, uvode i izvode na kraju pripovijedanja iz mitskoga svijeta, uz tipična ponavljanja koja daju ritam i dinamiku. Te su formule fleksibilne i dinamične, ali nisu nužno nezamjenjivi značenjski dijelovi (Marks 2007: 28).

Narativnost je osnovna karakteristika bakanja, čak i kad je naracija odsutna iz teksta, već nosi funkciju šire performativne i objektivne prirode bakanja. Izvođenje se kombinira s riječima u jednu inkantacijsku akciju, tako da se riječi miješaju s vjerovanjima i idejama i stvaraju preduvjet postojanja rituala bakanja. Kratki oblici inkantacijskog folklor, koji su u svojoj osnovi fraze i formule, pokazuje prilično jasno da je najvažniji narativni element u magijskim tekstovima akcija, i ona je nezavisna od toga je li ili nije izražena u riječima, s obzirom da kratke forme, zajedno s ostalim inkantacijskim tekstovima, služe kao magijska sredstva za postizanje željenih ciljeva (Klyaus 2009: 72).

Tipični dijelovi narativnog bakanja su, gledano prema idealnom paneuropskom primjeru, brojni: invokacija, uvod, uz moguću formulsku naredbu otvaranja, historiola (ili epski prijelaz), magijska formula i potvrda (ratifikacija). Historiola je doslovno kratka priča, u kojoj protagonist ili protagonisti (ponekad sveci ili biblijski ili apokrifni likovi) nadvladavaju antagonista koji može biti ili zločinitelj ili pak neka zla sila ili bolest. Kratka priča predstavlja analogiju između stvarne situacije i mitske prethodne situacije u kojoj je problem riješen. (Roper 2003: 21 - 22).

Rumunjska znanost je početkom 20. stoljeća počela razvijati sustav klasifikacije formula. Gorovei je svojedobno (1931.) napravio tipologiju bakanja razlikujući ih preko 11 tipova i to kao (A) Zahtjev; (B) Izravnu zapovijed; (C) Izravnu zapovijed s prijetnjom; (D) Neizravnu zapovijed; (E) Naznačivanje (štetnih uzročnika); (F) Prokletstvo; (G) Usporedbu; (H) Enumeraciju; (I) Gradaciju; (J) Dijalog; i (K) Naraciju. Ali u svojoj antologiji rumunjskih bakanja ipak ih dijeli prema funkciji. G. Vrabie (1978) ograničava se s druge strane samo na četiri tipa: (1) Invokacijski; (2) Imperativni; (3) Fabulativni; i (4) Mješoviti. Papadima (1968.), razlikovao je tako dva tipa bakanja prema njihovoj unutrašnjoj formi: (1) ona koja osiguravaju komunikaciju s natprirodnim bićima i (2) ona koja streme željenim događajima (2a) sredstvima naracije ili (2b) sredstvima ceremonije. On je od rumunjskih znanstvenika jedini koji je uzeo u obzir i formule i tehnike koje zajedno sačinjavaju ono što se naziva magijskim scenarijem (Golopentia 2004: 152 - 153).

Kozmološki koncept u basmama slijedi konstantnu mitsku shemu kozmičkog reda: zemlja, voda, drvo život i kozmička planina. Posljednja je smještena linearno iza zemlje, vode i drveta (Kropej 2003: 73). Prema svojim formalnim osobitostima bakanja se mogu razvrstati u sljedeće glavne grupe (Kropej 2009: 150): 1. Formule koje odbijaju urok na neko daleko i nedostupno mjesto. 2. Formule koje uz pomoć Boga ili sveca zabranjuju zločinitelju da uzrokuje štetu. 3. Formule koje naređuju zločinitelju da vrati otrov natrag. 4. Formule koje liječe pogodeno tkivo. 5. Naracije analognih činova. Naracije analognih činova slijede obrasce tzv. *Similia similibus* formula poput "Kao što vatra gori neka i ovo srce bude zapaljeno ljubavlju" (Ryan 2004: 116). 6. Formule obustave. 7. Formule oduzimanja. 8. Formule koje traže umirivanje boli za svete rane. 9. Naracije parabola. 10. Formule koje traže pomoć svetaca (Kropej 2009: 150).

Unutar uporabe bjanja može se razlikovati nekoliko uloga sudionika. 1. Prva uloga jest ona *kljenta* ili *očaranog*, koja je u osnovi definirana potrebom ili nuždom. Potreba može biti općenita: svaki pojedinca ima potrebu biti lijep, voljen, slušan, poštovan, viđen i prihvaćen od drugih. Ponekad ta potreba može biti stresna i otežavajuća, poglavito ako je netko obilježen ružnoćom, abnormalnošću, bolešću, ako želi vratiti zdravlje ili naći partnera u ljubavnom životu. 2. Druga je uloga *bajaoca* (*čaraoca*), osobe koja bi trebala djelovati svojim magijskim znanjem u korist *kljenta* i prema njegovim željama. 3. Ulogu *žrtve* ima osoba koja bi posljedicom negativnog bjanja trebala nešto izgubiti – bilo fizički izgled (ljepotu), moć u društvu (prestiz i ugled), partnera, pa i život. 4. Ulogu *objekta* bjanja ima predmet, stanje ili osoba koje *kljent* želi postići ili zadobiti bjanjem (Golopentia 2004: 149). Unutar same formule bjanja mogu se također razdijeliti sljedeće uloge: 1. *Adresar*, onaj koji baja ili čara ili superlativni čaralac, onaj koji daje moć, svetac ili Majka Božja, primjerice, 2. *Adresant* je u formuli obično onaj koji je invociran (sunce, voda, mjesec, zvijezda, Bog, Majka Božja, Svetac...), 3. Magijski pomoćnik je u formuli neko natprirodno biće koje pomaže u ispunjenju čina (Isus Krist, sveci i dr.) (Golopentia 2004, 151 - 152).

Dijelovi čaranja uključuju sljedeće: a) naslov ili oznaku koja naznačuje svrhu čaranja, b) kratku obrednu formulu, poput ‘U ime Oca i Sina’ ili ‘Amen’, c) operativni ispravni tekst čaranja koji sadrži različite lingvističke obrasce, d) upute za izvedbu inkantacije (broj izgovaranja ili način zapisa), e) prilagodba pacijentu, uključujući prigodne molitve, obredne činove ili biljne pripravke i f) potvrdu učinkovitosti (Olsan 2004: 61). S druge pak strane, hrvatski moderni magijski praktikanti za sastavljanje nove bajalice prvo rade popis ključnih riječi, to su one vezane uz cilj bajalice. Potom određuju koliko će stih biti dug, na koncu se sastavlja strofa. Bitno je da je bajalice ritmična, da se lako pamti i da se ne treba provjeravati njezin tekst za vrijeme magijskoga čina. Također, ako je kratka i lako pamtljiva, praktikant je može ponavljati sve brže i brže fokusirajući svoju energiju na postizanje cilja magijskoga čina. (Iolar 2013: 180 – 181).

Najčešće strukture koje čine tradicionalna bjanja jesu sljedeće: 1. Kršćanska uvodna formula, ili kao invocacija ili kao maska starijeg nekršćanskog porijekla bjanja. Potom se navodi ime bolesti ili fenomena protiv kojeg je bjanje upućeno. Na kraju je obično kršćanski zaključak ili pouka neke vrste. 2. Epski početak 3. Rimovane riječi 4. Dijalog bjanja. Često su bjanja građena na dijalogu koji se može dijeliti prema likovima dijaloga, dijalog između Boga i bolesti, Djevice Marije i bolesti ili dijalozima između svetaca i drugih benevolentnih sila. 5. Neke su formule građena na tzv. ‘abrakadabri’, odnosno nerazumljivim riječima bez značenja koja mistificiraju bjanje i pojačavaju magijsku akciju dajući veći značaj riječima. Tu se mogu naći i strane riječi, magijska imena (*vox magica*), sveta imena (*nomen sacrum*) (Roper 2003: 10). Takve riječi još se nazivaju i barbarskim imenima (Iolar 2013, 181). 6. Formule nemogućnosti, koje su suverbalni magijski načini za izražavanje želje za konkretnim ciljem (prestankom bolesti, rastom usjeva i slično), slažu se u svojevrstne paralelne strukture koje slijede metaforičku viziju inkantacije. Slične su metaforama koje su sintaktički više skrivene, te kao takve su očit primjer analogne magije (neka se X dogodi kao Y) i čine najčešću svjetsku strukturu inkantacija. Formule nemogućnosti osiguravaju širok pojas magijskih tipova (poglavito u europskim kulturama). Glavna misao bjanja referira se na neku nemogućnost u potvrdnom ili negativnom obliku, tako izražavajući istinu ili laž. To može biti neka prirodna slika, proces ili empirijska činjenica (rast kamena, voda ne teče unatrag ili slično). Ona

također može biti referentna prema ritualu koji se mora izvesti tijekom recitiranja teksta. I končano, bakanje se može referirati na mitski ili legendarni događaj ili čudo. Nakon glavne rečenice želja se uvodi u namjeru koja počinje s “ako”. Ta se želja može formulirati na nekoliko različitih načina u vrjednovanju istine ili logičke strukture, u usporedbi sa sadržajem glavne rečenice i misli. Može biti potvrdna, moguća ili negativna tvrdnja. Tekst može uključivati i nemogući uvjet ili pak davati nemogući zadatak određenom biću iz zadanog vjerovanja (Pocs 2009: 27 – 28). 7. Formule zastrašivanja ili protjerivanja koje služe za zastrašivanje ili protjerivanje zlih duhova. 8. Formule uricanja ili proklinjanja u kojima riječi imaju razornu moć prema zlim silama. 9. Formule iscjeljujućih savjeta, u kojima savjet oko problema daju kršćanski sveti ili je katkad zli duh ili zla sila prisiljena dati savjet o iscjeljenju (Tsiklauri i Hunt 2009: 262 – 264).

2.3. Uroci

Uroci su temeljne čarolije koje služe magijskom energetsom napadu na drugu osobu, životinju ili biljku. Ureći znači “opčiniti nekoga”, a uročna čaranja su funkcije koje idu, traju, a i silaze s urečenog bića, bilo ono čovjekom, životinjom ili biljkom. Treba razlikovati uroke kao verbalna čaranja i uroke kao čaranja koja spadaju u druge sustave. Oni su često povezani, ali nisu nužni jedni uz druge. Najpoznatiji neverbalni urok je zao pogled ili urokljivo oko (grč. *ophthalmos baskonos*) koji je povezan sa zlim jezikom (lat. *mala lingua*) ili kao mržnja bogova (u antici), ili kao djelo đavolovo (kršćanski srednji vijek) ili kao bjesovi, demoni i duhovi (u Slavena) (Matasović 1918: 4). Vjerovanje u moć urokljivog oka jedan je od najvažnijih zajedničkih čimbenika u mnogim starim europskim i svjetskim kulturama, a to se lako može pokazati činjenicom da su najuobičajeniji izrazi u praksi riječi iste konstrukcije sa značenjem zlog, urokljivog pogleda (talijanski *mal'occhio*, njemački *boser Blick*, engleski *evil eye*...) (Pocs 2004: 206). Koncept urokljivog oka ima mnoge zajedničke karakteristike s drugim sustavima, prvenstveno s vješticarstvom (i preko štetnog govora do objašnjavanja nesreće i sustava proklinjanja). Uloga urokljivog pogleda u srednjovjekovnom i ranonovovjekovnom vješticarstvu bila je iznimno bitna u liječenju bolesti, kao jedan od vješticih atributa, i u opčinjavanju, u sprječavanju opčinjavanja, te u identifikaciji vještica. Ono je ispunjavalo svoju ulogu u društvenom sustavu malih zajednica, odnosno susjedskih krugova prema sociologiji optuživanja za vješticarstvo (Pocs 2004: 220). Dakle, u narodu su se uricanjem obično bavile vještice ili stare babe koje su željele nanijeti zla zajednici.

Prema Petru Skoku, etimologija hrvatske i južnoslavenske riječi *urok* dolazi iz folklora, *urok* (ŽK), *uroci*, gen. *uroka* = *urok* m pored *oroka* (Kosmet), s pridjevom *urokljiv* (~e oči, rod} = *urokljiv* (Kosmet), *uročit*, -im (~a žena), od *ureći*, koji posuđuje Arbanasi *urok* “Ziel, Absicht”. U stcslav. *uroki* “sententia”, češ. *ourók* “das Bestimmte” (Skok 1081: 120 – 121).

Uroci su se, s druge pak magijske strane, znali gledati i kao prirodne sile vezane svojim djelovanjem uz neki određeni cilj, ako i nisu vezane uz koncept judeokršćanskog Sotone. Oni su u nekim inačicama vjerovanja personificirana nevidljiva bića koja se nalaze u pustošima i kamo ne valja ići. Nitko ih nije stvorio, zao vjetar ih donese, a dobar odnese. Mogu biti u vodi, vatri, zraku, drvetu ili kamenu. Tko je htio, mogao ih je dozvati i pogledom te ih oboriti na nekoga ili nešto (Matasović 1918: 4 – 5). Dakle, možemo primijetiti da su u slavenskih naroda uroci katkad posebna demonska bića, a

katkad kao i u drugih naroda, samo funkcija ili učinak (Matasović 1918: 41 – 42). Jedan od najstarijih običaja izbjegavanja problema s urocima kao s demonima jest “psovkom na demone” ili fizički činovi poput pljuvanja (Matasović 1918: 44). I to pljuvanja na put kojim prelazi crna mačka, pljuvanja na djecu da ih se ne urekne, pljuvanja nekome u lice za koga se smatra da ima urokljivi pogled. Iz arapske tradicije u europsku tradiciju ušla je i slična, ali opet različita ideja *nagaza*, uroka koji se ostavlja na tlu, na bojnem polju, na raskrižju, ispod kućnog praga ili uz dvorišna vrata i za koji se vjeruje da ga ciljana osoba može primiti na sebe, ako prođe preko njega. No oni pripadaju drugim magijskim sustavima jer su rađeni kao fizički objekti, najčešće od tkanine natopljene krvlju, mokraćom, pljuvačkom ili kombinirani s drugim predmetima (Iolar 2013: 218). Amuleti su još od egipatskoga doba najčešća obrana od uroka, najčešće s prikazom Horusovog oka, *udjata*. No, za skidanje uroka ne može se koristiti amulet ili talisman, već samo za zaštitu od uroka. Ako je urok već bačen na osobu, prvo ga treba skinuti, a tek onda opet zaštititi amuletom ili talismanom (Iolar 2013: 222).

U *Bibliji* se među Mojsijevim odredbama u Starom Zavjetu može naći odredba “Neka se ne nađe u tebe, koji bi vodio sina svojega ili kćer svoju kroz oganj, ni vračar, ni koji gata po zvijezdama, ni koji gata po pticama, ni uročnik. Ni bajač, ni koji se dogovara sa zlim duhovima, ni opsjenar, ni koji pita mrtve” (Matasović 1918: 6 – 7). Iz ovoga se može zaključiti da je judeokršćanski svijet smatrao uricanje zabranom i grijehom, a koje to isto mišljenje prevladava u čitavom kršćanskom srednjem i ranom novom vijeku u Europi. Žene koje su se bavile urocima u Hrvatskoj gdje su se nazivale i uročicama, a u Hercegovini su se nazivale i promjericama jer su bile kadre ureći, tj promjeriti (Matasović 1918: 4).

Urok se najčešće liječio i liječi se basmom ili bakanjem. Mnoge su se svakodnevne bolesti ili tegobe pripisivale urocima. Od glavobolje, nemoći, vrućice, sve do težih bolesti ljudi i stoke. Osobe koje otklanjaju uroke zapravo su mediji, posrednici, na koje uroci prelaze, ali neškodljivo. One u pravilu moraju biti osobito spremne, u kršćanskoj vjeri i “po Crkvi očišćene”. Sredstvo imuniziranja i uklanjanja uroka, kao jedan od najraširenijih svjetskih elemenata za čišćenje, jest voda. Najčešće u kombinaciji s vodom veže se ugljen, koji je od davnine poznat kao pročišćivač vode. Stoga su čaranja vezana uz skidanje uroka, najčešće povezana s fizičkom uporabom vode i ugljena uz prikladna bakanja (Matasović 1918: 52 – 53). S tim da je bitno napomenuti, da postoji nekoliko vrsta prikladne vode za takvo što. To je “nenačeta” voda, voda koja je svježe dignuta iz bunara, “sveta voda” iz Crkve, te “omaja”, voda prikupljena ispod mlinskog kola (Matasović 1918: 53). Materijali i predmeti s kojima se najčešće fizički radi uz verbalnu magiju a protiv uroka, jesu voda, ugljen, pljuvačka, zdjela, čaša, cvijeće, granje, srebrni novac, potkove i drugi željezni predmeti, stari novac, noževi, božićna svijeća, sito i drugi (Matasović 1918: 54). Funkcije i geste koje se izvode uz uporabu predmeta i izgovor bakanja najčešće su križanje, trljanje, post, obilaženje oko crkve na koljenima, kađenje tamjanom, kuhanje, kupanje, stajanje na jednoj nozi, bacanje ugljena i druge (Matasović 1918: 54). Uroci se najčešće skidaju danju jer se noću smatraju najmoćnijima (Matasović 1918: 55).

Jedan od zanimljivijih načina uklanjanja uroka jest njegovim verbalnim poništavanjem brojanjem unatrag do nule. Ovaj proces odbrojavanja nastavlja se do nule, i analogijom se očekuje da neželjeni fenomen također posljedično ode u ništavilo (Roper 2003: 21). Primjer za to je basma: “Urok sjedi na pragu, uročica pod pragom, urok skoči te uročicu uguši/uroka od 9 oka 8/ uroka od 8 oka 7/ uroka od 7 oka 6/ uroka od 6 oka 5/ uroka od 5 oka 5/ uroka od 4 oke 3/ uroka od 3 oke 2/ uroka od 2 oke 1/ uroka od 1 oke 0

(Matasović 1918: 33). U bosanskoj, primjerice, tradiciji postoji bajalica kojom su sličnim principom poništavanja i negiranja majke skidale urok sa svoje djece: “Ide Arap po gorici, nosi čarap na nožici/ni Arapa u gorici, ni čarapa na nožici/ni na moru mosta, ni na dlanu dlaka/ni na mom djetetu (ime) uroka”. (Iolar 2013: 222).

2.4. Kletve

Kletva je kao i basma i urok jedan od najstarijih usmenih magijskih oblika, po svojem obliku najčešće mikrostrukturna književna tvorevina formom bliska poslovice (Dragić 2007: 520 – 521). Ona je na magijskoj razini vrlo teška vrsta magijskog napada, odnosno javno objavljena magijska namjera da nekoga snađe najveća moguća nesreća. Po svojoj svrsi je sasvim suprotna blagoslovu. Ona je dakle zaziv sila prirode kako bi se izazvao određeni negativni učinak. Stanje izazvano kletvom naziva se prokletstvom (Iolar 2013: 219).

Petar Skok u svom rječniku objašnjava da je apstraktum od infinitivne osnove na *-tva* je sveslav. i praslav. (**klátva*): ‘*kletva* = *kletav*, gen. *-tva* (Bosna) = *klétav*, gen. *-tvi* (15. v., Vuk, Crna Gora) = *klatav* (u starijem jeziku) = (sa *kl > klj*) *kljětva* (17. v.). Od prošlog participa na *rt* je izvedenica na *-ština < -ski + -ina oklešlina* (Crna Gora) < *oklet + -ština* »plaća za kletvu učinjenu za drugoga«, od *ňkleti se, okūnem se* (Stulić) prema *oklinjati se*. Ovamo ide i *ňkletva* (Stulić) »urota«, za-’ *kletva* pored *zakletva* = *zakletva* (Kosmet). Još postoji apstraktum na *-ba* od prezentske osnove: *kūnidba* = *kleče* (Ljubiša). Pridjevi na *-úđ*; *klétan* (Stulić), poimeničen na *-ik kletnik m, krivokletnik m* (18. v.) prema *f kletnica*; na *-ovan kletovan* samo u starom jeziku. Od *kletva* je pridjev na *-én*: *kiélvén* (Skok 1971: 97). U grčko jeziku kletva je *ánŪ*, u latinskom *maledictio* (nasuprot *benedictio*, blagoslov).

Kletvu se najčešće može sresti unutar srednjovjekovnih pravnih akata gdje ima snagu potvrde i zaštite pravnosti teksta. Također je se vrlo često može naći u narodnim, usmeno-književnim oblicima gdje služi kao katalizator radnje, koja se obično izvršava po zadanoj kletvi ili se od nje po istome redoslijedu brani.

Posljedice kletve obično su kobne na prokletog: bolest, smrt, elementarne nepogode, gubitak materijalnih dobara i slično. Kletva može obuhvaćati pojedinca, obitelj, pa čak i čitave skupine ljudi. Može trajati mjesecima, godinama, ali i stoljećima. Za razliku od uroka koji se baca privatno, tajno i skriveno, kletva je javna. Ili je zapisana u kamenu (na grobnicama primjerice, ako ih tko poremeti), u zakonu (ako ga tko porekne) ili se pak verbalno iskazuje u javnosti: na samrti ili pred svjedocima (Iolar 2013: 219-220). Kletve se jednako kao i uroci spominju u hrvatskoj narodnoj tradiciji, a često su zapisane i u doba progona vještica kad su se mogli dignuti i čitavi procesi na nečiju rečenicu izreknu-tu u ljutnji, ako se njezin sadržaj ili naznaka sadržaja ispunila.

3. Case study – Verbalna magija u hrvatskoj zapisanoj usmenoj tradiciji – bajanja, uroci i kletve

3.1. Bajanja i uroci

Prvi stihovi hrvatske obredne lirike, svojevrsne govorne formule ljubavne magije, potječu iz sudskog dokumenta o procesu “vješticama” u Šibeniku iz prve polovice 15. stoljeća (1443.). To je još uvijek doba prije velikih svjetovnih procesa protiv vještica 17. stoljeća. Riječ je o dijelovima optužnice majci Mirni, udovici Ratkovoj i kćeri joj Dobri u

Šibeniku. One su priznale optužbu i pritom opisale kako je protekao sam obred opčinjanja mladića iz bogate plemićke obitelji. U tom se sudskom spisu nalazi i latinski prijevod stihova govornih formula ljubavne magije koji su koristile: “Kao što se taj mozak prži u ovoj tavi (padeli), tako se pržilo srce Dragana u ljubavi Dobre, moje kćeri, *u ime đavla pušuci nad spomenutim mozgom tri puta*.” i “Ko što vonjaju ove stvari koje izgaraju, tako vonjala i do gađenja Jurke se srozavala.” (Marks 2007: 33).

Primjer iz 18. stoljeća je onaj Alberta Fortisa u poznatom putopisu *Put po Dalmaciji* iz 1774. godine, a u kojem ističe kako Morlaci u Dalmatinskoj zagori postavljaju jasnu distinkciju između vještica (čarobnica) i *bahornica* koje su vrlo vješte u skidanju uroka: “Znam jednoga mladića kojemu su na spavanju dvije vještice iščupale srce želeći ga isjeći i pojesti. Taj jadnik nije primijetio svoj gubitak, što je posve naravno, jer je bio utonuo u san, ali kada se probudio, počeo se jadati, osjećajući da mu je prazno mjesto gdje je srce. Cokulaš (franjevac, pogrdni naziv op. a.) koji je ležao na istom mjestu, ali nije spavao, dobro je vidio vještičju anatomsku operaciju, ali ih nije mogao spriječiti, jer su ga bile urekle. Urok je izgubio snagu kada se mladić bez srca probudio, pa su obojica htjeli kazniti te dvije opake ženske: ali one se na brzinu namazaše nekom mašću iz svog lončića i odletješe. Fratar pristupi ognjištu, izvuche iz žerave već pečeno srce i dade ga mladiću da ga pojede; posve je razumljivo da je ozdravio čim ga je progutao. Velečasni je to pripovijedao, a možda još pripovijeda, kunući se dušom da je sve istina; a dobri ljudi nisu mislili niti misle da je dopušteno posumnjati kako se ro njemu pričinilo zbog vina ili kako su one dvije ženske, od kojih jedna nije bila stara, odletjela zbog posve drugog razloga a ne zbog toga jer su bile vještice. Kako postoje čarobnice, zvane *vieštice*, tako se uza zlo nađe i lijek, i tu su česte *bahornice*, vrlo vješte u skidanju uroka. Teško nevjerno-me koji bi posumnjao u re dvije protivne moći.” (Fortis 1984: 44-45).

Verbalna magija je vrlo česta u hrvatskoj tradiciji i za sprječavanje mogućnosti da dijete postane vješticom ili vješcem. Prema vjerovanjima na Braču i Hvaru za štrige (*štringe*) vjerovalo se kako se rađaju u crnoj košuljici te kako je potrebno da primalja (*baba*) čim se dijete rodi, iznese dijete na kućni prag i zaviče tri puta: “Rodila se je višćica,/ Ali ne višćica,/ Nego prava divićica”, ili: “Rodio se je višćun,/ Ne višćun, nego pravi mladić” (Carić 1897: 710) što opet pokazuje principe magijske borbe bajalicom protiv uroka ili drugih negativnosti metodom odricanja i poništavanja.

Prema podatcima koje je obradila hrvatska etnologinja Suzana Marjanić, kad se preskakalo preko blagdanskih vatri, izgovarao se verbalni simbol obreda: “‘U ime Boga i svetog Ivana (ili Petra) izgorile vještice ma kuda!’ ili ‘U ime Boga i svetog Petra a vješticama izgorila manda!’ (Manda znači pizda, a postoji i izreka: ‘Mando jedna!’ sa naprijed spomenutim značenjem)” (Marjanić: rkp. IEF 959:20-21). Navedeno objašnjenje može se potražiti i u jednoj drugoj hrvatskoj predaji, također s otoka Lastova, a u okviru koje kazivač Petar Lešić (Pavle) (rođen 1916.) navodi: “Kad se skače preko vatre, se govori. Tamo obično ženske, kada skaču priko vatre, nimaju donjih gać. Onda govori: - U ime Boga i svetoga Petra, izgorela vješticama ... hop! – preko vatre.” (Marjanić: rkp. IEF 1218:69, br. 50), ili modificirano na Korčuli: “U ime oca i svetoga Vida, višćicama izgorila pizda!” (rkp. IEF 783:11) (Marjanić 2005: 144).

No, u pojedinim hrvatskim krajevima riječi *vračara* nije pridana negativna valorizacija. Primjerice, Lovretić je za Otok u Hrvatskoj zabilježio kako je uspostavljena razlika između *bajalica* (žene koje liječe u bolestima) i *vračara*, pridodajući kako se u vračare i vračeve (*vrače*) narod više pouzdaje nego u bajalice: “Bajalica znade samo pomoći u

bolesti, a vračara znade reći, otkud bolest, kako će se bolest mentovat i kako ćeš se osvetit onome, ko ti je skrivio” (Lovretić 1990:533).

Kao što je spomenuto u teorijskom dijelu ovoga rada, basme (bajanja ili bajalice) najčešće su se koristile za skidanje već vezanih uroka uz osobu ili životinju. Hrvatski lingvist Marko Dragić u svojoj se *Poetici i povijesti hrvatske usmene književnosti* (Dragić 2012) detaljnije pozabavio književnom analizom basmi. On se slaže da poetika basmi izvire iz narodnoga vjerovanja u njihovu moć, a da su njihove strukture raznovrsne. Jedne su komponirane kao blagoslovi, druge kao brojalice, treće kao kletve, a neke sadrže i lirske minijature. Dragić im daje i stilske karakteristike sugestivnosti, simboličnosti, slikovitosti, metaforičnosti i alegoričnosti. Jedna od bolesti za koju je sačuvana i zapisana basma jest i *poganica*, a koja se liječila sljedećim bajanjem (Dragić 2012: 507):

*Oj, poganice pogana,
oj, nemilice nemila,
oj, nesritnice nesritna.
Nesritna izrodice,
izrodica ti majka.
iđi, nesritna izrodice u pustinju:
Dje sveti Ilija gromove odgoni,
dje čedo ne plače,
dje pivci ne pjevaju,
dje ždripci ne ržu,
dje se Bogu ne moli.
Ajde nesritna nesritnice,
razađide se po svitu,
ko što čelica po cvitu;
po visokim planinam',
po morskim dubinam'.
Ajde nesritnice nesritna:
U duboko more,
tude ti je misto.
Za uvike vikova amen.*

To se izgovara tri puta, a na kraju, svaki put moli se po jedno Vjerovanje, te se preporuča za koga se moli (Ivić 1986: 148.).

Izvođači bajalice obraćaju se bajalicom izravno bolesti i tjeraju je “u visoke planine, morske dubine, gdje dijete ne plače, gdje pijevci ne pjevaju, gdje ždrijepci ne hržu” – odnosno, *odgone* je toliko daleko u nepoznato da se tamo i “Boga ne moli” (Dragić 2007: 508). U stihovima navedene basme može se naći deset anafora (označio ih je Dragić, op.a.): *Oj, poganice pogana, / oj, nemilice nemila, / oj, nesritnice nesritna. (...) Dje sveti Ilija gromove odgoni, / dje čedo ne plače, / dje pivci ne pjevaju, / dje ždripci ne ržu, / dje se Bogu ne moli. (...) po visokim planinam', / po morskim dubinam'*. U navedenoj su basmi mnogobrojne i druge stilske figure, poput asonance i aliteracije: “Oj, poganice pogana, / oj, nemilice nemila aliteracije: *dje čedo ne plače, / dje pivci ne pjevaju, / dje ždripci ne ržu* U nekim se stihovima nalaze i epiteti “Oj, *poganice pogana, / oj, nemilice nemila, / oj, nesritnice nesritna*” povezani anaforama *oj*. Pored navedenih stilskih figura u navedenoj

se basmi nalazi i metafora: *raziđe se po svitu, / ko što čelica po cvitu* te alegorija: *Ajde nesritnice nesritna: /U duboko more, / tude ti je misto.* (Dragić 2007: 508).

I u drugim hrvatskim basmama i bajalicama često je vrlo slična struktura jer se stilskim figurama postiže učinak sugestivnosti. Prezent se upotrebljava zbog aktualizacije prigode. Domaćice, domaćini, pastiri, putnici i težaci znali su kristijaniziranim bajalijama bajati i protiv oluje i drugih elementarnih nepogoda, držeći križ ili krunicu okrenutu prema mjestu odakle nevrijeme dolazi (Dragić 2007: 508). Tako za bakanje protiv olujnoga vremena postoji sačuvana bajalica:

*Gre križ po nebu,
za njim Diva Marija,
Sinku se je molila:
"Daj mi sinko onu čast
što si Bogu obeća.
Svetom Petru ključe daj
da otvori sveti raj
di anđeli igraju,
di ditići bacaju."
Nabrala je Diva,
koromačeva cvića,
s kim je polje pokrila
od Zaloga lampa.
Biži, biži irudice,
od Boga prokleta,
od svetog Ivana sapeta.
Bog proklinje,
Sveti Ivan sapinje.
(Di te sveti Ivan dostigne,
tu ti glavu okine.)²*

Dragić otkriva tko je glavni antagonist ove bajalice: Irudica. Irudica je u narodnoj percepciji demonsko biće koje donosi olujno nevrijeme. One su danas nestale iz narodnoga pripovijedanja, a većinom su ostale sačuvane samo u bakanjima i starijem sloju magijskoga teksta. U širokobriježskom kraju irudica je prokleta, svetog Ive krvi sapeta, te se tjera u planinu: *di se mise ne govore, / di zvonce ne zveči, / di Gospa ne kleči, / di Isus muku ne trpi.*³ Jedna od molitvi, odnosno basmi protiv uroka koju zapisuje jest i sljedeća:

*Prvo se triba prikrstit tri puta i tek onda počet molit sljedeće:
Oj misusovo, u ime Isusovo,
sveta Ana, Gospina majka:
Pokaži mi svu istinu bolesti
i zdravlja i života (za koga moliš)*

² Zapisala Andrea Pavičević, studentica Filozofskog fakulteta u Splitu, 2004. u Slatinama kazala Marica Mauko (rođena 19. 10. 1935. u Slatinama). Rkp. FF Split 2004, sv. 2. Prema Dragić 2007: 509.

³ U listopadu 2006 kazala je Drina Marušić rođena Mandić, Široki Brijeg (1953), udata za Antu, majka dvoje djece, živi na Širokom Brijegu. Rkp. FF Mostar, 2006. Prema Dragić 2007: 509.

Izmoli ovo tri puta i onda nastavi dalje:

Šetala se sveta Ana,

Gospina majka,

priko polja ravna.

Srila urok i rokicu:

Di ideš priko, urok i rokice,

u vištati di je lipo, di je drago.

Raziđoše se urok i rokica po svitu;

ka pčele po cvatu,

ka magla po planinama,

ka momci po rudinom.

Dva urliču, tri odriču

Otac i Sin i Duh Sveti u pomoć bija

Amen.

Ovako moli dvadeset puta i na kraju Virovanje.⁴

U “Zborniku za narodni život i običaje Južnih Slavena” postoje sačuvani mnogi zapisi narodnih bajanja i njihove svrhe, pa tako i:

Mladi mjesec. Kad ga tko spazi, prekriži se, uhvati se za džep i strese novcima u njem. Ako ima novaca, imat će ih cijeloga mjeseca, inače će biti toga mjeseca nesretan. Tada govori: ‘Pomladi ti mene, kak si sam sebe. Kad tebe zmija ujela, onda mene glava zabolela! Kad tebe zmija ujela, onda mene groznica uhvatila! S božjom pomoćjom . . .’, pa izmoli ‘očenaš’ i ‘zdravo Marijo!’ (Koprivnica)” (Horvat 1896:252).

Ako se dijete teško uči, popraviti ćeš mu pamet ovako. Uzmi dva hljeba, koji su se slučajno slijepili u krušnoj peći, pa ih razdvoji nad učenikovom glavom. Ovaj neka klekne i neka se prekriži, a onaj, koji povrh njegove glave lomi ona dva hljeba, mora reći: ‘Kao što se ovaj kruh rasklapa, tako se neka rasklopi i tvoja pamet.’ (Koprivnica)” (Horvat 1896: 254).

Da dobiješ pravo kod suda, valja da imaš u sebe onaj bijeli rubac, kojim je bila mrtvacu podvezana brada, da mu ne budu otvorena usta. ‘Kao što nije mogao govoriti onaj mrtvac, tako ne će moći ni moji protivnici’, misli si onaj, koji s rupcem ide na sud. Ovaj se rubac obično meće u lijes do nogu, pa ga valja ukrasti.” (Horvat 1896: 254).

Vračanje (bajanje) oko očiju. Ako je tko kojom nesrećom izgubio očinji vid ili su mu se oči razboljele, eto ti brzo babe ‘vračare’, da ona pomože jadniku. Kod te prilike uzme vračara tri grančice od metle, kojima oči križa a uza to govori: ‘Tri Marije redom gredu, tri Marije — tri sestrice. Jedna nosi bijelu metlu, jedna nosi crljenu metlu, jedna nosi crnu metlu. Koja nosi crnu metlu, ta otira poganicu: poge — poganico! zaklinjam te živim Bogom, pravim Bogom, istinitim Bogom — odi van iz staroga Antune oka (spominje ime onoga, koga vrača). Ako si iz luga, iz gomele; ako si iz galebe, iz mora — odi van iz staroga Antune oka!’ Poslije toga sagriže vračara tri luka ‘češnjaka’, pa onijem ‘jadom’ pijucka onomu, koga vrača, u oči. Spočitneš li takovomu jadniku vračbu, to će ti samo lakonično odgovoriti: ‘Utopljenik se i za slamku vata’. (Gorski kotar u Hrvatskoj - Sv. Jakov-Krmpote)” (Duić 1896: 286 – 287).

⁴ Kristina Babić zapisala je 2008. godine bajalicu u Nevestu, općina Unešić. Kazival ju je Ana Mrčela rođ. 1945. g. djev. Dželalija. Rkp. FF SPLIT 2008, E. Prema Dragiæ 2007: 506.

Mernica zove se bolest u križima. Bolesnik dodje u kuću, gdje se nalazi baka, koja dobro umije liječiti tu bolest te pozdravi: 'Faljen budi Jezuš Krištuš! Kumica (tetića, stri-na), mernica mi je, očete me smeriti?'. 'Hoću, dragi, hoću', odgovori baka. Bolesnik legne sada potrbuške na pod i razkrili ruke. Baka izuje desnu cipelu i donese si predji, koju je isprelo sedmogodišnje dijete, te pripravi veliki nož 'palasak', kojim se svinje kolju. Sada mjeri bolesnika predjom od glave do pete, pa onda ruke mu, govoreći: 'S bozom pomoćjom, s majke Marije milošćom, ja merim mernicu s krizmanoga tela'. Tako čini tri puta, i svaki put zareže nožem u pod kod bolesnikove glave, pa kod ruku i nogu. Kad ga je izmjerila, uzme metlu, pa ga mete po tijelu govoreći: 'Kak došla, tak otišla!' Tada se bolesnik digne i lijepo zahvali. (Hlebine u Hrvatskoj)" (Medjumukac 1896: 288)

O samim urocima u "Zborniku za narodni život i običaje Južnih Slavena" može se naći i sljedeći zapis:

VuroJci (uroci). Ljudi, kojima su obrve sraštene, mogu čovjeka 'vreći', ako se u nj zagledaju, a ne izgovore ili bar ne pomisle: 'Ne budi ti vurokov!' Od - 'vuroka' zaboli čovjeka glava, klone mu cijelo tijelo, a može se dogoditi i smrt. I životinja može dobiti 'vnroke', pa je onda kao pijana. 'Vuroki' se liječe ovako. Starija žena uzme lončić friške vode, pa u nj baci tri žarka ugljena. Prije no baci prvi, prekriži rukom lončić i moli: 'Vuroki, ako ste muški, otliadjajte pod škrlak (škriljak)! Z božjom pomoćjom, preblažene majke device moćjom!' Prije nego baci drugi ugljen, učini opet križ nad lončićem veleći: 'Vuroki, ako ste ženski, otliadjajte pod peču! S Božjom pomoćjom, preblažene majke device moćjom!' Prekriživ lončić i treći put, opet govori: 'Vuroki, ako ste devojački, otliadjajte pod partu (vijenac). S božjom pomoćjom, preblažene majke device moćjom!' Bolesnik pije malo ovako pripravljene vode, natare njom oči i čelo, lijevu ruku i desnu nogu, desnu ruku i lijevu nogu, a ne smije toga obrisati. Dva put poslije po četvrt sata sve to ponavlja. Na to uzme lončić s preostalom vodom, pa je izlije na dvoru prema suncu, govoreći: 'Ne znajući došlo, ne znajući otišlo!' Vraćajući se u kuću, ne smije se ogledati na dvor. To sve valja učiniti prije sunčanoga zapada." (Horvat 1896: 255 - 256). Ovaj primjer iz Koprivnice daje detaljniji uvid u čitavu proceduru te obuhvaća brojne elemente, kao što su voda, starija žena, ugljen, doba dana kad se radi i slično.

Josip Matasović u svojoj knjizi *Čini od uroka* (Matasović 1918) popisuje niz primjera vezanih uz bajanja. Prvi su oni protiv uroka koje je iz vinkovačke okolice, iz Otoka, prikupio folklorist Josip Lovretić⁵: "Kad se divojka ili momak sprema u crkvu ili kolo, pljune u dlan, pa dlanom mane po ćelu govoreć: 'Kada po mojem dlanu dlaka porasla, onda me urekli'", (Matasović 1918: 22) "Uzmu tanjir i kašiku. Onaj, ko bajje, ide na bunar, a do bunara tri put Gospu pozdravi. Iz bunara uzme tri kašike nenačete vode u tanjir i vraća se natrag ne baziruć se, ni ne govoreć ništa. U sobi umoči bajalica prste u vodu i prekriži se po siniji. Onda prikrsti onoga koga će bajati, pa mu tare oči, a onda unakrst noge i ruke. Dok tare, govori: 'Urok orica, sveto Trojstvo izrica po milosti i kriposti blažene divice Marije.' Nekoliko kapi dade obajanome, da gutne ove vode. Kada ga obaje, grabi kašikom tri put iz tanjira vodu. Ako je u tri put ne izgrabi, onda se zna, da je bolesnik urečen" (Matasović 1918: 22 - 23), "Kažu, da uroci najlakše prozriju onoga, ko je lip i ugledan na očima. Ako je čovik lip, pa urečen, onda naberu granja od one voćke, koja je cvala, pa opala. Kupi se i to cviče, pa se osuši, a posli se skupa s granjem kua i u toj se vodi urečeni kupa. Dok se kupa govori ovo: 'Voćko! Sve su rajске

⁵ I objavio u "Zborniku za narodni život i običaje južnih Slavena", VII. s. 150, sq., Zagreb, 1902.

vočke rodile,/ A ti neplodna, nerodna,/Cvateš, opadeš/U cvitu oprudeš,/Urokljivom lik budeš.' Kad se urokljivi okupa, ako ga ko skobi i zapita: 'Kako je bolesniče?' – mora on odgovoriti: 'Dobro, fala Bogu. Oneredio sam uroke. Da mogu srećom i onoga, ko ureče koga.'" (Matasović 1918: 23).

Matasović kompilira i druge zapise s terena. Pa tako i zabilješku Šimuna Debelića iz Retkovaca o formuli protiv uroka: "Uroci proroci, idite napolje iz glave moje – s Božjom pomoćom, blažene divice Marije moćom; bez imena zametnilo se, bez imena nestalo ga – s Božjom pomoćom, blažene divice Marije moćom'. – Izgovarajući te riječi mora se krstiti i onaj, tko ih izriče, i onaj, koga se liječi.'" (Matasović 1918: 28). U ovom se primjeru može vidjeti da se na natprirodnu pomoć računa i na početku i na kraju bakanja, što daje potvrdu izvora zaštite koji treba potjerati uroke. No glavnina formule je u poništavanju, " bez imena zametnilo se, bez imena nestalo ga".

Vrlo sličan primjer, na istim principima može se naći primjerice u zapisu Stjepana Babogredca koji zapisuje sljedeće: "Kad je netko urečen, tada molitelj najprije zazi-va Gospu, zatim tare glavu i govori: 'Dva uriču, tri odriču,/Kamo ideš uroče/Idem na majkinu Katu,/Ti tamo ne'đi!/Sam Bog veli, da ne boli,/Draga Gospa da tu ne stoji,/Od Gospodina Boga moći/Draga Gospa bit će u pomoći./Bez oca se radilo, bez matere rodilo,/Bez imena poginulo' Poslije ove riječi puhne molitelj ustima, da tako uroci nestanu.'" (Matasović 1918: 29).

Brojne basme i bakanja s područja Hrvatske prikupljene u 20. stoljeću mogu se naći i u zbornicima i radovima srpskoga etnologa Ljubinka Radenkovića (Radenković 1973, 1982, 1983, 1996).

I danas, u 21. stoljeću, mogu se naći nova različita bakanja. Primjerice "Jednostavna molitva za uklanjanje zlog utjecaja odnosno čarolije koju je neka osoba bacila na Vas. Čarolija (ova i njoj slične) izgovaraju se za vrijeme klasičnih rituala uklanjanja zlih utjecaja, nad oltarom ukrašenim nekima od biljaka i predmeta koje služe upravo u te svrhe. Za jači rezultat spaljuje se odgovarajući incens." Tekst bakanja glasi:

"Spaljujem tvoje čarolije,
Šaljem nazad demone!
Rastapam tvoje zlo,
Sputavam tvoju volju!
Rastapam tvoje čarolije,
Sputavam tvoje zlo,
Kako želim, tako će i biti.
Neka bude, neka bude, neka bude!"⁶

Ili pak primjer "Jutarnje bajalice za prizivanje sreće i radosti u novom danu": "Sun-cu hvale nek' se nude/Blagoslovljen dan da bude" (Iolar 2013: 178).

Unutar hrvatske rodnovjerne zajednice, u drugom desetljeću 21. stoljeća može se pronaći i čitav ritual protiv uroka zajedno s bajalicom. Bajalica se izgovara uz vezanje crvene vunene narukvice na lijevu ruku osobe koju se želi zaštititi od uroka. Narukvica se sastoji od tri vunene niti pletene u pletenicu, a dok se basma izgovara ona se tri puta

⁶ <http://www.phpbbplanet.com/indeathsembranc/viewtopic.php?t=92&sid=aebb1fd0b94d481e616ea3ca7e4071ba&mforum=indeathsembranc> na dan 17. studenog 2012.

ovija oko zgora lijeve ruke i veže trostrukim èvorom. Hrvatski rodnovjerni magijski praktikanti preporuèaju da se ovaj magijski èin radi udvoje, tj. jedna osoba drugoj veže i izgovara basmu (tako je pisana basma), mentalno fokusirajuèi i oblikujuèi zaštitnu energiju oko osobe iz tri božanska izvora koja se spominju u basmi. Tekst basme glasi:

“Neka te ova narukvica štiti od uroka i zlih pogleda.
od kletvi i loših namjera.
Triput pletena,
u ime gospodara Peruna,
u ime gospodara Velesa,
u ime gazdarice Mokoši.
Neka triput veže svako zlo upućeno tebi
i neka ga triput vrati onome tko ga je poslao.
Kako gore, tako i dolje,
u ime gospodara Peruna,
u ime gospodara Velesa,
u ime gazdarice Mokoši -
neka bude tako!”

Osoba kojoj je narukvica vezana na kraju odgovara: “Neka bude tako!” U ovoj basmi jasno se naziru tradicijski pristupi magijskoj strukturi basme, u poèetku je iskazana namjera èemu služi, zatim slijedi zaziv božanskih sila, koje su u ovome sluèaju hrvatska rodnovjerna božanstva, zatim slijedi magijska uputa kako djelovati na uroke i na kraju potvrda èina i opet u ime božanskih osoba. Osoba na kojoj je izvršen obred, potvrđuje svojim prihvaæanjem da je èin izvršen i zapeæææen njezinim pristankom.

3.2. Kletve

Kletva je jednako zanimljiv magijsko-književni fenomen kao i basme i uroci. Pritusna je u hrvatskoj tradiciji od samih poèetaka hrvatske kulture. Na Bašçanskoj ploçi, jednom od najvažnijih hrvatskih srednjovjekovnih spomenika, koja je nastala na prijelazu s 11. na 12. stoljeće, može se naći sljedeća kletva: “DA IŽE TO POREÇE KLÚNI I BO(G) I BÐ(=12) AP(OSTO)LA G(=4) EVA(N)J(E)LISTI I S(VE)TAĖ LUCIĖ AM(E) NÚ”⁷(Fučić 1971), odnosno u prijevodu na suvremeni hrvatski jezik: “Da tko poreçe, nega ga prokune i Bog i 12 apostola i 4 evanđelista i sveta Lucija. Amen.” Kletva na Bašçanskoj ploçi tako je najstarija zapisana hrvatska kletva koja je oçito imala pravnu funkciju očuvanja pravnog zapisa darovnice, dakle oslanjajući se na neporicanje iste, u ÷ijem bi se sluçaju poricanja kletva pokrenula uz cilj ostvarenja svoga magijskoga cilja. Sveta Lucija inaçe je kršçanska svetica, zaštitnica oçinjeg vida, te se može išçitati da je namjera ove kletve da onaj tko porekne zapisano na ploçi oslijepi, jer svetica kažnjava suprotnime od onoga ÷ega je zaštitnica.

U “Zborniku za narodni život i obiçaje južnih Slavena” zapisana je iz Kotara i sljedeća kletva kroz mitsku priçu o Gospi: “Kad su Zudije⁸ tražili Gospu, da je progone,

⁷ Prema transliteraciji Branka Fučića u navedenoj literaturi (op. a.)

⁸ Židovi (op. a.)

ona uteče po noći uz mjesecinu, a Zudije za njom. Trčeći ona preko jedne njive, gdje je bio usijan bučjak, lamanje je bučjaka tako jako štropotalo, da su joj Zudije mogli lako u potragu. Toga radi Gospa da je proklela bučjak izgovarajući ove riječi: 'Kako je žuko srce moje, tako bilo žuko sjeme tvoje!' — po tom da je bučjak žuk" (Zorić 1896: 248).

Marko Dragić kao primjer kletve navodi sljedeću kletvu koja je dio kraćeg usmenog književnog oblika: "Imam svekra slušat sam ga rekla, dabogda ga živa ne zatekla./ Sjeta te ubila./ Kaže dragi umrla mu mati, dabogda mu zvonilo i tati. /Da Bog da imao pa ne imao (Dragić 2007: 521).

U zborniku "Ženske pjesme", koji je uredio Nikola Andrić 1909., skupivši prikupljena kazivanja narodne poezije, mogu se naći brojni primjeri kletvi. Pobjavimo ovdje samo primjerom neke:

"Kad mi majka sisu dala,/ Onda mene pridavala: 'Moja kćeri, kleta bila!/ S košuticom vodu pila,/ A s golubim' travu pasla!'" (*Majčino predavanje*, iz Ugljana kraj Sinja, zapisao Mihovio Pavlinović, Andrić 1909: 23).

"Rani majka devet djevojaka;/Osam 'rani, a devetu kune: 'Čeri janjo, odn'jele te ale/Jali ale, jal/ bijele vile!'" (*Majka uklela Janju*, iz Čagliča kraj Lipika, zapisao M. Milićević, Andrić: 1909: 23).

"Gorom idje, a goru proklinje:/ 'Bog t' ubio, crna goro moja,/ kad u tebi kapi vode nema!'" (Mate Juranović i vila brodarica, iz makarskog primorja, zapisao Alačević, Andrić 1909: 41).

"Proklet bio, hajduče Ivane,/ Što si moje lišce obljudio!/ Ja sam moje sreće izgubila,/ A ti Ivo, Boga velikoga!/ Iz neba ti tiha rosa pala,/ U rosi ti ljuta zmija pala!/ Ne vila se drva ni kamena,/ Nego tvoga grla bijeloga!/ Na vratu ti ljeto ljetovala,/ A u njedrim' zimu zimovala!/ Tebe, Ivo, do života klala,/ Dok te hudom smrti umorila!'" (*Zlo živio, gore poginuo*, od Kate Murat-Palunkove s otoka Šipana, zapisao Andro Murat, Andrić 1909: 64).

"Proklet bio, Cetinjanin Mate!/ Ovako ti srce zamučeno,/Kako ova na Cetini voda! Ako bi se kadgod oženio,/Zdravo, Mate, pošla po divojku,/ I zdravo se povratio s njome!/ A kad doša pred zelene gore, Konj ti vila noge ulomio,/A ti, Mate, u kolinu obe! A iz kruga zmija iskočila, Divojku ti u srce ujila!'" (*Cetinjkina se kletva izvršila*, od Marije udove Štukove iz Kućišta na Pelješcu, zapisao Niko Štuk, Andrić: 1909: 95).

Sve su ove kletve dio usmenih narodnih pjesama, a njihova je funkcija u naraciji kako bi se najavila tragična sudbina onoga na koga su bačene. One se sve u naraciji kroz pjesmu uvijek i ostvaruju i to točno prema rasporedu kako su i složene, ili se pak odriču antitezom kako bi se uklonile ili poništile.

4. Zaključak

Verbalnu magiju, kao i druge sustave i podjele magijskih predodžaba i obrazaca odista treba promatrati interdisciplinarno, kroz više znanstvenih disciplina, onih povijesti, lingvistike i etnologije, a kako bi se sav njihov značaj mogao razumjeti. Povijesno, prvenstveno treba uviđati utjecaje magijskih predodžaba i obrazaca na povijesni pravni život ljudskog društva u hrvatskim zemljama, a kako bi se razumjeli pravni mehanizmi kasnog srednjovjekovlja i ranonovovjekovlja, koji su se u svakodnevici bavili dizanjima optužbi za čaranje, koje su se izvršavale najrigoroznijim kaznama poput torture i spaljivanja na lomači. Vrlo su rijetki slučajevi koji imaju konkretne dokaze, najčešći su dokazi upravo svjedočenja onih koji su čuli optuženu ili optuženog kako *izgovara* neko čaranje,

urok ili kletvu na koga, ili pak bakanje kako bi koga od uroka ili kletve očistio, ovisno od slučaja do slučaja. I to je jedan od bitnih izvora za poznavanje mehanizama verbalne magije, kako bi se moglo ispravno ocijeniti je li riječ o stalnoj praksi unutar narodnog života ili pak o pukoj uobrazilji tužitelja i sudaca. Lingvistički i usmeno-književni pristup, naravno, nužan je za klasifikaciju verbalnih oblika čaranja, kao i za razumijevanje njihovog ustroja, načina na koji oni funkcioniraju unutar komunikacijskih kodova jezika. I konačno, etnološki pristup, onaj je koji se bavi vjerovanjima vezanima uz njihovu funkcionalnost, koji se bavi uvjetima njihova nastanka, njihove uzroke i posljedice i metodologiju uporabe.

Tek uporabom svih ovih znanstvenih alata mogu se razumjeti kulturni utjecaji ovih vrsta predodžaba i obrazaca na svakodnevni život, na život i smrt, na zdravlje, na bolest, na visoku i nisku kulturu onih koji ih koriste, bave se njima ili protiv njih ili smatraju da su pali pod njihov utjecaj. Cilj svakog interdisciplinarnog istraživanja, pa tako i ovog, jest iz što više kutova sagledati sve probleme koji proizlaze iz metodologije rada na terenu. U ovom je slučaju to bilo na primjeru verbalne magije. Hrvatska visoka i niska kultura, običaji, književnost, povijesni i pravni spisi, obiluju ovakvim primjerima verbalne magije. Ovdje smo u ovome radu podastrli niz takvih primjera, od najstarijih sačuvanih u usmenim prežicima ili pak kroz pravne zapise, ako se prisjetimo Bašćanske ploče, pa sve do dana današnjeg kad su oni još uvijek živi, izrađuju se posve novi u skoro istim okolnostima u kojima nastaju već stoljećima – kroz ljudsku potrebu da se riješe svakodnevni životni problemi duhovno-magijskim putem. Interdisciplinarnost je itekako nužna kako bi se mogao pratiti njihov razvoj, frekventnost, jezična i svrhovna obilježja, a koja se mijenjaju ili bivaju sličnima nekima postojećima.

Ovaj rad je pokazao životnost verbalnih magijskih oblika u hrvatskoj tradiciji od 11. do 21. stoljeća, dakle punih tisuću godina. Definirao je kroz različite znanstvene, ali i religijske pristupe i poglede njihova značenja, sustave i funkcije. Prikazao je zašto su se, na koje i načine i s kojim mogućim posljedicama u danim razdobljima oni koristili i koliko se još uvijek koriste. I na kraju, iznimno važno, koliko su magijske predodžbe i obrasci duboko ukorijenjeni u ljudsku svakodnevicu, bez obzira na religijska ili znanstvena odbacivanja kroz stoljeća. Ostaje daljnjim istraživanjima, na drugim magijskim predodžbama i obrascima vidjeti kolika je njihova trajnost i utjecaj i mogu li se svi oni povezati u jednu itekako zanimljivu mozaičnu sliku, pregled narodnih duhovno-magijskih vjerovanja na hrvatskom prostoru.

5. Izvori i literatura

- Andrić, Nikola (1909 ur.): *Ženske pjesme. Sveska prva*. Zagreb: Izdanje "Matice Hrvatske".
- Botica, Stipe (1995): *Hrvatska usmenoknjiževna čitanka*. Zagreb: Školska knjiga.
- Conrad, Joseph L. (1987): Bulgarian Magic Charms: Ritual, Form, and Content. U: *The Slavic and East European Journal*, Vol. 31, No 4., Winter, 1987, 548 – 562.
- Crowley, Aleister (1995): *Magika. Knjiga II*. Zagreb: Nova Arka.
- Čulinović-Konstantinović, Vesna (1989): *Aždajkinja iz Manite Drage*. Split: Logos.
- Dragić, Marko (2007): *Poetika i povijest hrvatske usmene književnosti*. Split: Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu.

- Dragić, Marko (2012): Basmе u hrvatskoj usmenoj retorici i izvedbi. U: *Balkański folklor jako kod interkulturowy*, tom 1. Poznań: Wydawnictwo University Adam Mickiewicz, 75–98.
- Eliade, Mircea (2007): *Mit o vječnom povratku*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Fortis, Alberto (1984): *Put po Dalmaciji*. Zagreb/Ljubljana: Globus.
- Fučić, Branko (1971): Najstariji hrvatski glagoljski natpisi. U: *Slovo: časopis Staroslavenškoga instituta*. Zagreb: No. 21, rujan 1971., 227–254.
- Gay, David Elton (2004): On the Christianity of Incantations. U: *Charms and charming in Europe*. New York: Palgrave Macmillan, 32–46.
- Golopentia, Sanda (2004): Towards a Typology of Romanian Love Charms. U: *Charms and charming in Europe*. New York: Palgrave Macmillan, 145–187.
- Horvat, Rudolf (1896): Narodna vjerovanja s bajanjem. 1. Što narod priča o božanstvu i o svecima; što baje i što radi u ovo iii u ono doba godine (nar. koledar). a) Koprivnica n Hrvatskoj. U: *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, Knjiga 1. Zagreb: JAZU, 238–245.
- Iolar (2013): *Paganizam u teoriji i praksi. Knjiga druga: Magija i vještičarstvo*. Zagreb: Despot Infinitus.
- Ivić, Danka (1986): Bajalice i bajanja kao dio etnotvorevine u Brotnju. U: *Hercegovina, časopis za kulturno i istorijsko nasljeđe*, 5, Mostar, 139–166.
- Kapaló, James A. (2011): Genre and Authority in the Scholarly Construction of Charm and Prayer. U: *Incantatio*, issue 1, 79–101.
- Klyaus, Vladimir (2009): On Systematizing the Narrative Elements of Slavic Charms. U: *Charms, Charmers and Charming – International Research on Verbal Magic*. New York: Palgrave Macmillan, 71–86.
- Kroje, Monika (2003): Charms in the context of magic practice. The case of Slovenia. U: *Folklore*, Vol 24., October, 2003, 62–77.
- Kroje, Monika (2009): Slovenian Charms Between South Slavic and Central European Tradition. U: *Charms, Charmers and Charming – International Research on Verbal Magic*. New York: Palgrave Macmillan, 145–162.
- Marjanić, Suzana (2005): Vještije psihonavigacije i astralna metla u svjetovima hrvatskih predaja kao (mogući) aspekti šamanske tehnike ekstaze (i transa). Zagreb. U: *Studia ethnologica Croatica*, vol. 17, FFZG, 111–169.
- Marks, Ljiljana (2007): “Ni o drvo, ni o kamen...”: Magične formule u hrvatskim predajama o vješticama. Zagreb, u: *Narodna umjetnost* 44/2, 2007, 27–42, IEF.
- Malinowski, Bronislaw (1935): *Coral Gardens and their Magic*. New York: Dover.
- Matasović, Josip (1918): *Čini od uroka. Primjeri iz historijske i savremene folklore*. Vinkovci: Tisak Adolfa Becka.
- Mauss, Marcel (2005): *A General Theory of Magic*. New York and London: Routledge.
- Mažuranić, Vladimir (1975): *Prinosi za hrvatski pravno-povijesni rječnik*. Prvi dio. A-O. [pretisak] Zagreb: Informator.
- Ogden, C. K. i Richards, I. A. (1923): The Meaning of Meaning. Discussed in Tambiah, S. J. (1968). *The Magical Power of Words*. Man. Cambridge, UK. 3.
- Olsan, Lea T. (2004): Charms in Medieval Memory. U: *Charms and charming in Europe*. New York: Palgrave Macmillan, 59–89.
- Passalis, Haralampos (2011): Secrecy and Ritual Restrictions on Verbal Charms Transmission in Greek Traditional Culture. U: *Incantatio*, issue 1, 7–24.

- Pócs, Éva (2002): *Én vagyok mindennél nagyobb orvos, te vagy mindennél nagyobb bájos: egyházi benedikció – paraszti ráolvasás* [I am a doctor the greatest of all, you are a charmer the greatest of all: Church benediction – peasant incantation], in Éva Pócs (ed.) *Magyarnéphit Közép és Kelet-Európa határán*, vol. 1. Budapest: L'Harmattan, 173–212.
- Pócs, Éva (2004): *Evil Eye in Hungary: Belief, Ritual, Incantation*. U: *Charms and charming in Europe*. New York: Palgrave Macmillan, 205–227.
- Pócs, Éva (2009): *Miracles and Impossibilities in Magic Folk Poetry*. U: *Charms, Charmers and Charming – International Research on Verbal Magic*. New York: Palgrave Macmillan, 27–53.
- Radenković, Ljubinko (1973): *Urok ide uz polje*. Narodna bajanja, Gradina, Niš: 1–147
- Radenković, Ljubinko (1982): *Narodne basme i bajanja*, Gradina, Niš, Jedinstvo – Priština, Svetlost – Kragujevac: 1–528.
- Radenković, Ljubinko (1983): *Narodna bajanja*, Beograd: 1983, 1–131.
- Radenković, Ljubinko (1996): *Narodna bajanja kod Južnih Slovena*, Beograd: Prosveta, Balkanološki institut SANU, Posebna izdanja, knj. 60, 1–346.
- Roper, Jonathan (2003): *Towards a poetics, rhetorics and proxemics of verbal charms*. U: *Folklore – Electronic Journal of Folklor*. Folk Belief and Media Group of Estonian Literary Museum. www.folklore.ee/folklore/vol24 na dan 7. kolovoza 2012, 7–49.
- Roper, Jonathan ur. (2004): *Introduction*. U: *Charms and Charming in Europe*. New York: Palgrave Macmillan., 6–7.
- Ryan, W. F. (2004): *Eclecticism in the Russian Charm Tradition*. U: *Charms and Charming in Europe*. New York: Palgrave Macmillan, 113–127
- Skok, Petar (1971): *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Knjiga prva, A –J. Zagreb: JAZU.
- Strohal, Rudolf (1910): *Različni zapisi i čaranja*. U: *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, Knjiga 15. Zagreb: JAZU, 120–160.
- Škobalj, Ante (1970): *Obredne gomile*. Sveti Križ na Čiovu. Vlastita naklada.
- Tambiah, S. J. (1968): *The Magical Power of Words*. Man. Cambridge, UK. 3.
- Tsonkova, Svetlana (2011): *Bulgarian Medieval Charms as Apocrypha and Fachliteratur*. U: *Incantatio*, issue 1, 25–35.
- Tsiklauri, Meri i Hunt, David (2009): *The Structure and Use of Charms in Georgia, The Caucasus*. U: *Charms, Charmers and Charming – International Research on Verbal Magic*. New York: Palgrave Macmillan, 260–272.
- Velmezova, Ekaterina (2011): *On Correlation of Charms and Prayers in Czech and Russian Folklore Traditions: An Attempt at Textual Analysis*. U: *Oral Charms in Structural and Comparative Light*. Moskva: Zbornik Konferencije International Society for Folk Narrative Research's (ISFNR), Committee on Charms, Charmers and Charming, 27.–29. listopada 2011.
- Vukelić, Deniver (2012): *Problem dvovjerja kao čimbenika hrvatskog kulturnog identiteta*. Ljubljana: u *Studia mythologica Slavica*, Vol. 15. 343–364.
- Zorić, M. (1896): *Narodna vjerovanja s bajanjem*. 1. Što narod priča o božanstvu i o svecima; što baje i što radi u ovo iii u ono doba godine (nar. koledar). c) Kotari. U: *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, Knjiga 1. Zagreb: JAZU, 248–249.

Introduction to the classification of verbal magic and verbal magic in the recorded Croatian oral tradition

Deniver Vukelić

Oral magic, as well as the other systems and classifications of magical concepts and patterns, truly has to be analysed interdisciplinarily, through more than one scientific discipline (e.g. history, linguistics and ethnology) to fully understand its true significance. In order to fully understand the legal mechanisms of Late Medieval and Early Modern Period, which in its everyday life dealt with witchcraft prosecutions that ended in the most rigorous punishments, such as the torture and burning at the stake, we should, historically, first inspect influences of magical concepts and patterns on the historical legal life of human society on Croatian historical lands. There are very few cases that offer some specific evidence, the most frequent of which being the testimonies of the people who heard the accused casting a chant, charm or curse on someone, or (depending on the case) charming in order to disperse a curse or a spell. This is one of the more important sources for knowing the mechanisms of oral magic, in order to correctly establish if it was a regular folk practice or just a misconception of the prosecutors and judges. The linguistic and oral literature approach is essential for the classification of oral forms of charms, as well as for the understanding of their form and the way in which they function within the communicational language codes. Finally, the ethnological approach is that which deals with beliefs in connection to their functionality, with conditions of their creation, with their causes and consequences, and the methodology of their use.

Only by using of all these scientific tools can we understand cultural influences of these kinds of concepts and patterns on everyday life, life and death, health, illness, high and low culture of those who practice them or fight against them or think they are under their influence. The goal of every interdisciplinary research, including this one, is to view all problems that stem from the fieldwork methodology from multiple perspectives. In this case, this was done on the subject of oral magic. Croatian high and low culture, customs, beliefs, literature, historical and legal scripts are full of such examples of oral magic. In this paper, we have presented an entire line of such examples, from the oldest ones, preserved in oral history, or the ones found in legal writings (for example, the Baška tablet), up until the modern days in which they still live and are being created almost in the same conditions as in the past – from the human need to solve everyday life troubles through spiritual and magical interventions. Interdisciplinarity is essential here in order to follow their development, frequency, linguistic and contextual characteristics, all of which are changing or are similar to some others, already known.

This paper has shown all the liveliness of oral magical concepts in Croatian tradition from the 11th to the 21st centuries, a full thousand years. It has defined them through various scientific and religious approaches and views of their meanings, systems and functions. It has shown why, in which ways and with what possible consequences they have been used in certain historical periods, including today. Finally, and very importantly, how deep are magical concepts and patterns rooted in everyday human life, regardless of the religious and scientific disproving of them through the centuries. It is upon future research on some other magical concepts and patterns to explore their

durability and influence, and to determine if they all could be connected into one extremely interesting mosaic – a thorough review of spiritual and magical folk beliefs on the Croatian historical grounds.

Odraz interkulturních vztahů v srbské a rumunské frazeologii

Barbora Krucká

This research examines the reflection of intercultural relations of Serbian and Romanian speech community members in their phraseology. It also focuses at the auto-stereotypes and hetero-stereotypes present in phraseology. As a shared collective experience imposed in the language, phraseology also entails the summary of judgments about the world of a particular speech community, and thus its relationship to its own culture, as well as to different cultures. Proverbs and phrases from the collections of proverbs form a corpus, which is quantitatively analysed. This results in a view of perception of their own nation and ethnical, national and religious groups members in prolonged contact with Serbian and Romanian speech community.

Keywords: Phraseology, Serbian, Romanian, intercultural, language contact

1. Úvod: Proč, co a jak

1.1 Proč

Příslloví jsou stručně a jadrně stylizované soudy obsahující zásady nebo zevšeobecněné zkušenosti kolektivu (Vlašín, 1984, str. 256). Obsahují všeobecně uznávanou pravdu; funkcí přísloví v kulturně autentických situacích je poskytnout radu ne jako osobní názor uživatele, což by bylo možno považovat za urážlivé či trapné jednání, ale jako hlas tradiční autority a kolektivní moudrosti určité společnosti. Jinými slovy, nepromlouvá tu uživatel přísloví, ale zkušenost mnoha předcházejících generací (Salzmann, 1997, str. 198). Příslloví reprezentují jen malou část sdílené kolektivní zkušenosti, která je uložena v jazyce. Každý jazyk podává specifickou, daným jazykovým společenstvím sdílenou interpretaci světa (Vaňková, 2005, str. 27). Mluvíme o *jazykovém obrazu světa* (Vaňková, 2005, str. 27), který má své hranice prostoru společné konceptualizace, jazyk zde funguje jako kulturní a antropologický fenomén.

Na otázku, co je jazykový obraz světa, existuje mnoho odpovědí, které se liší z hlediska různých přístupů k jazyku a textu. Shodují se však v tom, že jde o interpretaci skutečnosti uloženou v jazyce, kterou je možno chápat jako souhrn soudů o světě. Tyto soudy mohou být ustálené v jazyce samém, v jeho gramatických formách, ve slovníku, ve fixovaných textech – např. v příslovích, nebo mohou být jazykovými formami a texty pouze implikované (Vaňková, 2005, str. 65). Základem je sféra každodenního prožívání, které je přirozeně antropocentrické a etnocentrické – z toho důvodu jsou často základem pro

studium jazykových obrazů světa právě folklorní texty. Frazeologie pak zásadně svědčí o charakteru jazykového obrazu světa (Vaňková, 2005, str. 66). Frazeologismy mají stabilní strukturu i význam, jsou to ustálená slovní spojení, expresivní jednotky, které se v jazyce reprodukuje. (Mršević-Radović, 2008, str. 13)

S etnocentrismem souvisí i pojem jazykového společenství. Tento pojem je v mnoha případech zaměnitelný s pojmem »národ«, ale není tomu tak vždy. I příslušníci jednoho národa mohou být členy různých jazykových společenství a naopak jedno jazykové společenství může mít členy z různých národů. Tento částečný překryv má na svědomí národní obrození, které kladlo důraz právě na jazyk coby definiční znak národa. Tento pohled má z hlediska kognitivní lingvistiky své opodstatnění: jazykové společenství, tedy základ novodobého národa, sdílí jeden jazykový obraz světa, podle jiné metafory (Vaňková, 2005, str. 14) nosí jeho členové stejné jazykové brýle, což usnadňuje jejich integraci. Jinak řečeno, všichni ti, kteří sdílejí specifická pravidla mluvení a interpretace řeči a přinejmenším jednu řečovou varietu, patří k řečovému (jazykovému) společenství (speech community) (Salzmann, 1997, str. 202).

Příslíví jako útvar ústní lidové slovesnosti zřídka respektuje hranice národa vyznačené na mapě, proto nemůžeme mluvit striktně o »srbských« nebo »rumunských« příslovích. Jedná se spíše o přísloví, která fungují v srbském či rumunském jazykovém společenství. V tomto výzkumu jsou tedy zahrnuta i přísloví např. z Černé Hory nebo dnešní Moldavské republiky. I tyto oblasti patří do srbského, resp. rumunského jazykového obrazu světa.

Jednou ze základních opozic v jazykovém obrazu světa je antropocentrická opozice vlastní versus cizí, která se projevuje mimo jiné i v jazykových prostředcích, potažmo v příslovích. Jejím extrémním projevem může být xenofobie a nedůvěra k jinakosti, jelikož cizost bývá vnímána negativně. V tomto výzkumu se zaměříme i na otázku, jaký vztah k cizímu, konkrétně k cizím kulturám, se odráží v srbských a rumunských příslovích, stejně jako na vztah ke kultuře vlastní.

1.2 Co

Pokusíme se odpovědět na různé otázky, které v souvislosti s příslovími a interkulturními vazbami vyvstávají: Jaké národní, etnické, jazykové či náboženské skupiny se v příslovích objevují? Jak často se tyto skupiny v příslovích objevují? Existují shody mezi tím, jaké skupiny se objevují v rumunských a srbských příslovích? Jaká přísloví se vyskytují u obou jazykových společenství? Jak reflektují tyto kultury samy sebe v příslovích? V jaké formě se tyto skupiny v příslovích vyskytují? Jak je vnímána opozice cizí versus vlastní?

1.3 Jak

Příslíví jako žánr ústní lidové slovesnosti jsou součástí »živého organismu jazyka«. To znamená, že spolu s ním se neustále proměňují: zastarávají, vycházejí z módy i z úzu, zároveň vznikají nová a některá starší jsou aktualizována. Jazykové proměny těsně souvisí s proměnami historických okolností, mimo jiné i interkulturních vazeb – takže je pravděpodobné, že v dnešních frazeologismech bychom našli jiná etnika i jiné kontexty než v příslovích zachycených na konci 18. století. Příslíví zachycená ve sbírkách, z nichž pro

tento článek čerpáme, jsou pochopitelně jakousi ozvěnou jazyka své doby, proto i výsledky analýzy budou retrospektivním popisem jazykové situace.

Zdrojem pro analýzu jsou tedy sbírky srbských a rumunských přísloví, jež se ovšem nutně liší kvalitou zpracování – od odborných přehledů přes výkladové a překladové slovníky po sbírku citátů a vzletných slov. Z toho důvodu se zaměříme pouze na znění konkrétních přísloví, bez rozlišení, z jaké oblasti pocházejí, neboť to není vždy uvedeno.

Tento výzkum se nevěnuje obsahu a významu přísloví, proto jsou ponechána v původním znění. Kromě toho se s překladem přísloví pojí nutnost postihnout jak jejich formální stránku, tak přenesený, metaforický význam, na němž je většina přísloví založena, což by vyžadovalo doslovný překlad s vysvětlením nebo přiblížení pomocí českého přísloví. K tomu saháme pouze v případech, že je význam přísloví podstatný pro konkrétní analýzu.

2. Zdroje, materiál a analýza

2.1 Zdroje

Srbská přísloví již v 19. století sebral a uspořádal velký srbský duch Vuk Karadžić. Na jeho odkaz navázali i další srbští badatelé, proto je nám dnes k dispozici vědecky uspořádaná a okomentovaná sbírka národních přísloví, z níž jsme čerpali i pro tento výzkum: Srpske narodne poslovice (Karadžić, 1965).

V případě rumunských přísloví jsou dostupné zdroje velmi různorodé, žádný z nich nedosahuje rozsahu a úrovně Karadžićovy sbírky, nicméně i zde se podařilo nasbírat srovnatelné množství materiálu k analýze. Rumunská přísloví pocházejí ze tří sbírek (Bălan, 1974), (Muntean, 1967), (Zanne, 1959) a dvou vícejazyčných slovníků (Gruber, 1973), (Lefter, 1978).

2.2 Materiál

Z uvedených sbírek se k tématu vztahuje 76 přísloví rumunských a 105 srbských, která je možno nalézt v příloze; rumunská jsou přepsána podle nových pravidel rumunského pravopisu, srbská jsou transkribována do latinky.

2.3 Analýza

2.3.1 Jaké národní, etnické, jazykové či náboženské skupiny se v příslovích objevují?

Souhrnně můžeme říci, že se v srbských a rumunských příslovích setkáme s Rumuny, Srby, Cikány, Turky, Šváby, Vlachs, Němci, Rusy, Moldavany, Řeky a Albánci. Kromě těchto skupin jsou zmíněny ještě další země: Anglie, Hercegovina, Chorvatsko, Bosna, Kraňsko (Slovinsko), Ardeal (Sedmihradsko); v jednom rumunském přísloví se objevuje i Evropa.

Tyto pojmy je potřeba vysvětlit; jak bylo zmíněno výše, dnešní pojetí národa a národnosti se nekryje s jejich názvy před národním obrozením. Proto též pojmy zmíněné v příslovích mají jiné sémantické pole než jejich dnešní homonyma.

Celkem bez komplikací je vymezení pojmů Rumun (*român*) v rumunských příslovích a Srb (*Srbin*) v srbských: jedná se o označení příslušníků vlastního jazykového a kulturního společenství (Oprea, 2005, str. 34); (Simić, str. 13).

Podobně neměnný je i výraz Cikán (*țigan*, *Ciganin*): jedná se o příslušníka etnika, původem z Indie, rozšířeného téměř po celém světě, které žije v některých oblastech seminomádským životem (Oprea, 2005, str. 42).

Pojem Turek, zejména v srbské kulturní oblasti, označoval i muslima, jak je vidět např. v přísloví *Turci polje, a Latini morje, a Hrišćani drvlje i kamenje*, kde jsou Turci postaveni na roveň latinům, tj. katolíkům, a křesťanům (v tomto kontextu pravoslavným), nebo *Tako Tursku vjeru ne vjerovao*, kde je konkrétně uvedena »turecká víra«; v rumunském jazyce toto slovo označuje pouze příslušníka tureckého národa (Oprea, 2005, str. 45).

Švábi a Němci, kteří vystupují v srbských příslovích, shodně mluví německy; Šváb (Švaba nebo Švabo) je pak název vztahující se k rakousko-uherské monarchii, zatímco Němec (*Nemac*, *Njemac*) pochází z Německa (Simić, str. 15).

O poznání zamotanější je situace s Vlachy (*Vlah*) v srbských příslovích. Řeč může být o obyvateli Rumunska, případně o člověku, který z Rumunska pochází, stejně jako o příslušníku rumunské menšiny v Srbsku. V příslovích se však častěji setkáme s ostatními významy. Vlach jako označení (často pejorativní) příslušníka jiné víry nebo člověka z jiného kraje se vyskytuje v těchto variantách: jako označení příslušníka pravoslavného vyznání, obvykle Srba, kterého takto titulují katolíci a muslimové na území bývalého Rakouska–Uherska; pro muslimy obecně je Vlach název pro křesťany; muslimové z Travniku takto označují katolíky; v jiné oblasti se jedná o katolíky, kteří hovoří novoštokavsky (tedy jako Srbové); v Dubrovniku je Vlachem obyvatel Hercegoviny; konečně pro dalmátské měšťany a ostrovany znamená Vlach sedláka s pozemky. A aby toho nebylo málo, stejné slovo může označovat také Istrorumuna, tedy obyvatele jihozápadní Istrie románského původu (Simić, str. 14).

Naštěstí i v tomto zmatku lze najít společného jmenovatele – z hlediska mluvčího je Vlach někdo, kdo se od něj liší vírou nebo místem původu, tedy v každém případě »ne-našinec«.

Rus (*rus*) je pak člověk původem z Ruska nebo obyvatel Ruska (Oprea, 2005, str. 42), stejně jako Moldavan (*moldovean*) je obyvatelem Moldavska (Oprea, 2005, str. 42). V tomto případě se však jedná spíše o historické území Moldavského knížectví, které je dnes součástí Rumunska.

Řekové (*Grk*, *grec*) mohou být jednak obyvateli Řecka nebo odtamtud pocházet, jednak takto katolíci v některých oblastech Srbska označovali pravoslavné křesťany (Simić, str. 14), (Oprea, 2005, str. 43).

Albánc (*Arbanas*) je příslušníkem albánské národnosti, z Albánie pochází nebo tam žije (Simić, str. 15).

Tímto jsme se seznámili s národy, etnickými a náboženskými skupinami i cizími zeměmi, které se v srbských a rumunských příslovích objevují.

2.3.2 Jak často se tyto skupiny v příslovích objevují?

Zde je potřeba rozdělit si přísloví na rumunská a srbská. V rumunských příslovích se nejčastěji objevuje Cikán (*țigan*) – v 19 příslovích ze 76, následuje Rumun (*român*) se 16 výskyty a Turek (*turc*) s 15 výskyty. S velkým odstupem následuje Rus (*rus*) – 3krát,

Moldavan (*moldovean*) 2krát, jeden Řek (*grec*) a jeden Němec (*nemț*), jedenkrát pak Anglie (*Anglia*) a jednou Evropa (*Europa*).

Sto pět srbským příslovím vévodí Turci (*Turčin*), kteří se objevují 37krát, v těsném závěsu jsou Cikáni (*Ciganin*) s 34 výskyty. 12krát se setkáme s Vlachem (*Vlah*), po čtyřech výskytech má Srb (*Srb*in), Šváb (*Švaba*) a Němec (*Nemac*). V jednom přísloví se objevuje Albánec (*Arbanas*) a v jednom Řek (*Grk*). Dvakrát je zmíněna Hercegovina (*Hercegovina*), jednou Chorvatsko (*Hrvatska*), jednou Bosna (*Bosna*), jednou Slovinsko (*Kranj*) a jednou Sedmihradsko (*Erdelj*).

2.3.3 *Existují shody mezi tím, jaké skupiny se objevují v rumunských a srbských příslovích?*

V příslovích obou jazykových společenství se objevuje, a velmi zhusta, postava Turka a Cikána. Stejně tak nalezneme u obou Řeka a Němce. Sporná je otázka výskytu Rumuna v srbských příslovích – slovo *Vlah*, jak je uvedeno výše, může znamenat i Rumun (ať již z Rumunska, nebo ze srbské menšiny), nicméně je zde také mnoho dalších variant významu. Proto je závěr nejednoznačný – Rumun se v srbských příslovích vyskytovat může, ale nelze to prokázat.

Kromě výše zmíněných skupin se v rumunských příslovích objevuje Rumun, Rus, Moldavan, Anglie a Evropa. V srbských pak Srb, Šváb, Albánec, Vlach, Chorvatsko, Bosna, Hercegovina, Slovinsko a Sedmihradsko.

2.3.4 *Jaká přísloví se vyskytují u obou jazykových společenství?*

Několik rumunských a srbských přísloví se shoduje jak obsahem, tak formou. Jak v rumunském, tak v srbském jazykovém společenství se objevuje přísloví, volně přeložitelné jako »Turek tě bije, Turek tě soudí«, v obou případech dokonce ve dvou variantách: *Ko te pre? Turčin. A ko te sudi? Turčin./Turčina preš, a Turčin te sudi; Turcul te bate, turcul te judecă./Turcul te taie, turcul te jupoai*.

Turci objevují shodně ještě jednou: *Turci zeca na kolima hvataju; Turcii gonesc iepurele cu carul*.

V dalším shodném přísloví vystupuje Cikán: *Zapanulo Ciganinu carstvo, pa objesio svog oca; Țiganul când s-a văzut împărat întâi pe tată-său l-a spânzurat*.

2.3.5 *Jak reflektují tyto kultury samy sebe v příslovích?*

I zde je nutné podívat se na rumunská a srbská přísloví zvlášť. Zatímco postava Srba (*Srb*in) se v příslovích objevuje pouze čtyřikrát, Rumuni (*român*) jsou zastoupeni hned v patnácti příslovích.

Srbové jsou v příslovích srovnáváni s příslušníky jiných národnostních nebo náboženských skupin a v tomto kontrastu jsou charakterizováni: *Ako češ da se osvetiš Turčinu, moli Boga da počne piti rakiju; ako češ da se osvetiš Srbinu, moli Boga da ode u hajduke. Srb*in kosi, Švaba nosi, Srbin bere, Švaba ždere. Čuvaj se stara Turčina a mlada Srbina.

Postava Rumuna v příslovích převážně vystupuje samostatně, jsou jí přímo připisovány určité kvality: *Românul nu piere; Românul ține minte; Românul cât trăiește, tot crește; Românul tace și face*. I zde se objevuje srovnání s jinými skupinami, je však zastoupeno méně: *Țiganul manâncă când are, românul când îi e foame și boierul când vrea bucătărul*.

2.3.6 V jaké formě se tyto skupiny v příslovích vyskytují?

Jak v srbských, tak v rumunských příslovích převažuje forma substantiv – pojmenování dané národní, etnické či náboženské skupiny: *Românul nu piere; A fi milă ca țiganul de pilă; Ne zna pijan Vlah, što je gladan Turčin*. V rumunštině se setkáme jak s formou se členem určitým (*Turcul plătește*), tak bez členu (*Tata rus, mama țigan, numai eu de moldovan*). Tato substantiva se pochopitelně objevují v různých tvarech.

Zároveň, zejména v rumunských příslovích, jsou substantiva v naprosté většině v maskulinním tvaru. Femininum se v rumunských příslovích objevuje pouze jednou (*Tata rus, mama rusă, numai Ivan moldovan*); v srbských příslovích o něco častěji (šestkrát), avšak pouze u postavy Cikána, resp. Cikánky (*Traži u Ciganke kisela mlijeka*), jednou je pomocí adjektiva uvedena albánská žena: *Kranjsko zvono, i Arbanaska žena, i gradsko magare, to su najveći mučenici na ovome svetu*. Jednou také najdeme formu neutra, konkrétně pojmenování dítěte: *Udri Ciganče dokle nije tikvu razbilo, a kad razbije, po nehari*.

V substantivní formě jsou kromě národnostních, etnických a náboženských skupin uvedeny i názvy zemí (v jednom případě kontinentu): *Haine de Anglie, petece o mie; Nu te juca cu Europa-n bumbi; Hercegovina sve zemlje naseli, a sebe ne raseli*.

Dále se objevuje tvar adjektivní, opět v různých pádech, číslech i rodech (*Dobânda turcească; A fi cald nemțesc; Tako Tursku vjeru ne vjerovao; Tako me Ciganska torbica ne hranila; Hrvatski most, Šokački post i Njemački gost*).

V adjektivní formě se vyskytuje i pojmenování zemí: *Kranjsko zvono, i Arbanaska žena, i gradsko magare, to su najveći mučenici na ovome svetu; Hrvatski most, Šokački post i Njemački gost; Kao Erdeljski tanjir*.

Celkově velmi výrazně převládá pojmenování příslušníků jednotlivých skupin, a to v substantivní formě a v mužském rodu. Pojmenování zemí se objevuje méně často.

2.3.7. Jak je vnímána opozice cizí versus vlastní?

Kromě přísloví, v nichž se jmenovitě objevují národnostní, etnické či náboženské skupiny, se ještě setkáváme s příslovími, která se týkají vlastní země a národa, zpravidla v opozici k cizinci.

Tento typ přísloví je hojně zastoupen zejména v rumunské slovesnosti, kde najdeme jedenáct přísloví o zemi (ve smyslu vlasti), šest o cizinci a dokonce dvě o cizích jazycích. V srbských příslovích aspekt cizí nebo vlastní domoviny není, zato zde nalezneme tři přísloví o cizincích.

Rumunská přísloví mají jednoznačný postoj k cizí a vlastní zemi, jenž by se dal shrnout českým *Všude dobře, doma nejlépe: Pretitundeni e bine, dar acasă e mai bine; Fie pâinea cât de bună nu-i bună în țara străină; Fie pâinea cât de proastă tot se cheamă țara noastră; Fie pâinea cât de rea tot mai bună în țara mea*. Tento motiv se objevuje u většiny přísloví. Důležitost vlasti podtrhuje přísloví *Pe vrăjmașii țării tale ai tăi vrăjmașii să-i socotești*, tedy nepřátel své země ať jsou i tvými nepřáteli, podobně jako *Cine umblă din țară în țară nu e om* – kdo bloudí ze země do země, není člověk. Najdeme i ekvivalent českého *Jaký kraj, takový mrav: Cum e țara așa și obiceirile*. Prísloví týkající se jazyků však působí opačným dojmem: *Din limbi străine să înveți și în limba ta să scrii, ca neamul tău să-ți luminezi* – tedy z cizích jazyků se uč a svým jazykem piš, abys učil svůj lid. Kromě toho přísloví přiznává, že ani společný jazyk neznámá, že se najde společná řeč: *Una vorbim, bașca ne-nțelegem*.

I v srbských příslovích je postoj k cizincům poněkud rezervovaný: *Tuđemu se po-hvali, a svojemu se požali; Tuđinu se hvali a svojemu pravo kaži*, což by se dalo přeložit jako »cizímu se pochlub, svému řekni pravdu« (případně svému si postěžuj). Nadto i v srbských příslovích platí, že *cizinec není našinec: Tuđ nikad neka ne bude koji svoj biti može*.

Obecně tedy platí, že v příslovích má cizina a cizinci spíše negativní konotace, naopak vlastní země nebo lidé jsou vnímáni pozitivněji.

3. Závěr

Našli jsme odpovědi na otázky, které jsme si položili na začátku tohoto bádání? Pokusíme se shrnout si je: Jaké národní, etnické, jazykové či náboženské skupiny se v příslovích objevují a v jaké formě? Jsou to příslušníci rumunského a srbského jazykového společenství, tedy Rumuni a Srbové, a dále členové etnických, národnostních a náboženských skupin, s nimiž Rumuni a Srbové přicházeli dlouhodobě do styku: Cikáni, Turci (ať ve smyslu národním, resp. etnickém, nebo ve významu muslimové), Švábové a Němci, Vlaši (ve všech výše zmíněných významech), Rusové, Moldavani, Řekové a Albánci. Nejčastěji jsou v příslovích zmiňováni příslušníci těchto skupin ve formě substantiva v mužském rodě, méně často ve formě adjektivní. Zmíněny jsou i další země: Anglie, Hercegovina, Chorvatsko, Bosna, Kraňsko (Slovinsko), Ardeal (Sedmihradsko); v jednom rumunském přísloví se objevuje i Evropa. Názvy zemí se objevují podstatně méně často než pojmenování daných skupin, ať již jako substantiva, nebo v adjektivním tvaru.

Jak často se tyto skupiny v příslovích objevují a jaké najdeme v srbských i rumunských příslovích? Nejčastěji zastoupenými skupinami v srbských i rumunských příslovích jsou jednoznačně Cikáni a Turci, které se zároveň shodně objevují v příslovích obou jazykových společenství, stejně jako Řekové a Němci. V rumunských příslovích se velmi zhusta setkáme i s postavou Rumuna, její výskyt v srbských příslovích nelze jednoznačně prokázat, ani vyvrátit (může, ale nemusí to být význam slova *Vlah*).

Jaká přísloví se vyskytují u obou jazykových společenství? Ve třech shodných příslovích se setkáme s postavou Turka, v jednom pak vystupuje Cikán.

Jak reflektují tyto kultury samy sebe v příslovích? Postava Rumuna je v rumunských příslovích, jak již bylo řečeno, zastoupena dosti silně. Přísloví, v nichž se objevuje, se často týkají konkrétně postavy Rumuna a jeho charakteristik. V srbských příslovích se postava Srba objevuje zřídka a většinou ve spojení s jinými skupinami.

Jak je vnímána opozice cizí versus vlastní? Reflexe této opozice v příslovích odpovídá jejímu zobrazení v jazykovém obrazu světa – vlastní, ať jde o zemi nebo lidi, je vnímáno pozitivněji než cizí země nebo lidé.

Příloha

Rumunská přísloví (celkem 76)

a. român

1. Da-mi, Doamne, mintea/gândul româmului cea de pe urmã.
2. Zece români pot ședeã într-o casã, cã se-mpacã, dar douã femei ba.
3. Româmul nu piere.

4. Românelui poți să-i iei cu de-a sila, dar să-i dai nu.
 5. Acest nume de român însemnează căi stapân.
 6. La plug se cunoaște românul.
 7. Românu' în țara străină duce dorul și suspină.
 8. Românul ține minte.
 9. Românul știe multe suferi, dar nu uită.
 10. Românul tace și face.
 11. Românul e tăcut, dar e de temut.
 12. A fi român nu glumă.
 13. Românul cât ridică un sac de paie îi al dracului.
 14. Românul cât trăiește, tot crește.
 15. Țiganul manâncă când are, românul când îi e foame și boierul când vrea bucatăru.
 16. Eu voios aș fi catână, dac-ar fi oaste română.
- b. țigan
1. Cum e țiganul așa și ciocanul.
 2. Țiganu' niciodată nu-și are topor bun la casă deși-i meșteșugan
 3. Țiganul manâncă când are, românul când îi e foame și boierul când vrea bucatăru.
 4. Țiganului nu-i e frig, numai ar frige clisă.
 5. Țiganul nu știe ce e șofranul, dar nici boierul meșnița.
 6. Țiganul după ce și-a dat căciula pe apă, a zis: să fie de sufletul tatii.
 7. Țiganul da cu ciocanul și capata banul.
 8. Țiganul cântă de foame.
 9. Țiganul când s-a văzut împărat întâi pe tată-său l-a spânzurat.
 10. Țiganul când a ajuns la mal atunci s-a înecat.
 11. Țiganul a cerut și el la popă un sfânt ca să-l poată praznui.
 12. Tot țiganu' își laudă ciocanu'.
 13. Tot țiganu' își laudă ciocanu'; dar eu barosu' meu că e mai greu.
 14. Te duce unde a dus mutul iapa și țiganul cârlanul.
 15. Crapă pietrele de frig și țiganii în ilic.
 16. De-a valma ca țiganii toamna.
 17. A fi milă ca țiganul de pilă.
 18. A nimerit/brodit ca țiganul miercurea la stână.
 19. Tata rus, mama țigan, numai eu de moldovan.
- c. turc
1. Dreptate a luat-o turcul.
 2. Turcul te bate, turcul te judecă.
 3. Turcul te taie, turcul te juipoaie.
 4. Cum e turcul, și pistolul.
 5. Turcul plătește.
 6. Ho! Stai, că nu dau turcii.
 7. Nu e mai timpul turcului.
 8. Se lasă în nădejde ca turcul în sabie.
 9. Se bat turcii la gura lui.
 10. Dreptate turcească.

11. Dobândă turcească.
12. Turcii gonesc iepurele cu carul.
13. Turcu, de e turc, și tot te lasă întâi să mai manânci și apoi te omoară.
14. Turcul nu caută a prinde calul cu sacul deșert.
15. Turcului să-i dai bani și să-i scoți ochii.

d. ostatní národy

1. Haine de Anglie, petece o mie.
2. Tata rus, mama rusă, numai Ivan moldovan.
3. Tata rus, mama țigan, numai eu de moldovan.
4. Parcă-i pașa din Rusciuc.
5. Nu te juca cu Europa-n bumbi.
6. Să poftesc ca grecii la pușcarie.
7. A fi cald nemțesc.

e. țara

1. Fie pâinea cât de bună nu-i bună în țara străină.
2. Fie pâinea cât de proastă tot se cheamă țara noastră.
3. Fie pâinea cât de rea tot mai bună în țara mea.
4. Cum e țara așa și obiceiurile.
5. Pe vrăjmașii țării tale ai tăi vrăjmașii să-i socotești.
6. Cine umblă din țară în țară nu e om.
7. Decât în țara străină cu pită și cu slănină, mai bine în satul tău cu m-laiul cât de rău.
8. D-ar fi pâinea cât de bună, tot se face clei în gură dacă e-n țara străină.
9. La Dumnezeu și în Țara Românească, toate sunt cu puțință.
10. Mai bine pâinea mai proastă, să se zică-n țara noastră.
11. Nici o poamă nu-i amară ca străinatatea-n țară.

f. străin

1. Decât pâine și miere pe drumuri străine, mai bine o uscătură-n colibă la tine.
2. Pretitundeni e bine, dar acasă e mai bine.
3. Munții noștri cu aur plini și noi slugi pe la străini.
4. Averele străine nu țin de cald.
5. Străinul, să-l ții toată ziua-n poală, seara cică nu mai poate de oase.
6. Străinul totdeauna te lovește și te chinuiește.

g. limba

1. Una vorbim, bașca ne-nțelegem.
2. Din limbi străine să înveți și în limba ta să scrii, ca neamul tău să-ți luminezi.

Srbská přísloví (celkem 105)

a. Srbin

1. Ako ćeš da se osvetiš Turčinu, moli Boga da počne piti rakiju; ako ćeš da se osvetiš Srbinu, moli Boga da ode u hajduke.
2. Srbin kosi, Švaba nosi, Srbin bere, Švaba ždere.
3. Čuvaj se stara Turčina a mlada Srbina.
4. Dok je u cara murtata, i u Srbalja dukata, ni ćeš ni u Carigrad otići, ni od raje oke masle uzeti.

b. Turčin

1. Ako buli Turčin nestane, drugi joj nastane.
2. Ako Turčin pogine, buli drugi ne gine.
3. Ako ćeš da se osvetiš Turčinu, moli Boga da počne piti rakiju; ako ćeš da se osvetiš Srbinu, moli Boga da ode u hajduke.
4. Ako u selu, Turci, ako u polju, vuci.
5. Bolje ti je da te ćera Turčin sa sabljom nego Švaba s perom.
6. Gori je ženski jezik no Turska sablja.
7. Gori je od Turčina.
8. Da nije Turčin pod kapom?
9. Jaoh zlotvoru i caru Turskome!
10. Kad ustane kuka i motika, biće Turkom po Mediji muka.
11. Kad hoćeš o Turčinu da progovoriš, maši se za kapu.
12. Kisli su se Turci na pogaču, da ne idu nikad na Mogaču.
13. Ko te pre? Turčin. A ko te sudi? Turčin./Turčina preš, a Turčin te sudi.
14. Navadio se kao Turčin na krmetinu.
15. Natrkuje kao zima na gola Turčina.
16. Naša Tara ne boji se Turskoga cara.
17. Ne zna pijan Vlah, što je gladan Turčin.
18. Nema zime bez vetra, ni zla gosta bez Turčina.
19. Nema Turčina bez poturčenjaka.
20. Nešto Turčin silom, nešto pop s knjigom, le siromahu ne osta ništa.
21. Ni u gori o Turčinu zlo ne govori.
22. Nude se kao Turci u arište.
23. Nudi se kao Turčin vjerom.
24. O Turčine, za nevolju kume – a ti, Vlaše, silom pobratime!
25. Prolazi kao mimo Tursko groblje.
26. Tako ne klanjao će Turci klanjaju!
27. Tako Tursku vjeru ne vjerovao!
28. Turski ne znam, a kobile ne dam!
29. Turci vele: »Tarana je hrana,« a kauri: »Kupus i slanina!«
30. Turci zeca na kolima hvataju.
31. Turci misle da je raja mala, al' je raja gradovima glava.
32. Turci polje, a Latini morje, a Hrišćani drvlje i kamenje.
33. Turci silom a kaluđeri knjigom počeraše nas u siromaštvo.
34. Urši, burši, ka' i Turci.
35. U Turčina i u zmije ljute, u njih nikad tvrde vjere nema.
36. Čuvaj se stara Turčina a mlada Srbina.
37. Turski aferimi i kaluđerski blagoslovi.

c. Ciganin

1. Ako je i car, nije Ciganin haračmija.
2. Ako sam i crn, nijesam Ciganin.
3. Bijeli se ka' i Ciganska majka.
4. Darni i Ciganku, da te naruži.
5. Će Cigani piju onde je dobro vino.
6. Zabunio se kao Ciganin u luku.
7. Zapanulo Ciganinu carstvo, pa objesio svog oca.

8. Zgodno kao Ciganini u kladama.
 9. Izmamio bi u Ciganke dijete.
 10. Kao da je iz Ciganke đecu vadio.
 11. Kao pijan Ciganin.
 12. Kod popa pio, kod Cigana večerao.
 13. Mijenja kao Ciganin konje.
 14. Osušio se kao Ciganski svetac u odžaku.
 15. Podaj ti Ciganinu torbu, a ne kazuj mu puta.
 16. Svaki Ciganin svog konja hvali.
 17. Tako me Ciganska sablja ne posjekla!
 18. Tako me Ciganska torbica ne hranila!
 19. Tako Ciganin na mene krv ne ličio!
 20. Traži u Ciganke kisela mlijeka.
 21. Udri Ciganče dokle nije tikvu razbilo, a kad razbije, po nehari.
 22. Uzdiše kao Ciganin za daćom.
 23. U Ciganke je crn obraz, al' je puna torba.
 24. Ciganine, ti u nedelju kuješ? – Pa kako ti dobro vidiš!
 25. Ciganin izbio sina, da mu tikvu ne slomi.
 26. Ciganin se mrči da mu je bolje.
 27. Cigani se psuju.
 28. Ciganska đena od varnica se ne plaše.
 29. Ciganska krv nikada se platiti ne može.
 30. Ciganska torba prijekorna večera a poredni ručak.
 31. Ciganski se valja pogađati, a gospodarski plaćati.
 32. Crn kao Ciganin
 33. Boža mi je vjera, ako bih i krao, pošteniji bih bio čovjek nego Ciganin.
 34. Ne diraj Ciganuku, da te ne sramoti.
- d. Švaba
1. Bolje ti je da te ćera Turčin sa sabljom nego Švaba s perom.
 2. Nateže kao Švaba s gaćama.
 3. Srbin kosi, Švaba nosi, Srbin bere, Švaba ždere.
 4. Kao Švaba tralala!
- e. Vlah
1. Ne zna pijan Vlah, što je gladan Turčin.
 2. Ne ujedini, Bože, Vlaha!
 3. Ni u tikvi suda, ni u Vlahu druga.
 4. Od gola Vlaha gola para.
 5. O Turčine, za nevolju kume – a ti, Vlaše, silom pobratime!
 6. Ofukao kao Vlah pitu.
 7. S Vlahom do po zdile, a od po njom u glavu.
 8. S jednim Vlahom jedi i pij za astalom, a drugoga veži u vreću pod astalom: što ti gođ misli onaj pod astalom, to ti misli i onaj za astalom.
 9. U bogata Vlaha i goveda su pametna.
 10. U bogata Vlaha skupa šenica.
 11. Šokci ubokci, Vlasi siromasi.
 12. Vlasi kao orasi.

f. Njemac

1. Nemac svetac.
2. Nemac se ne boji da će gaće izgubiti.
3. Njemački Božić našem melje.
4. Hrvatski most, Šokarčki post i Njemački gost.

g. ostatní země

1. Živi kao beg na Hercegovini.
2. Hercegovina sve zemlje naseli, a sebe ne raseli.
3. Hrvatski most, Šokački post i Njemački gost.
4. Kao Erdeljski tanjir.
5. Prevuci branu, čak hajde u Bosni na hranu.
6. Kranjsko zvono, i Arbanaska žena, i gradsko magare, to su najveći mučenici na ovome svetu.
7. Jede g...a kao Grk hajvar.

h. tuđi

1. Tuđemu se pohvali, a svojemu se požali.
2. Tuđinu se hvali a svojemu pravo kaži.
3. Tuđ nikad neka ne bude koji svoj biti može.

Bibliografie

- Bălan, I. D. (1974). *Cartea înțelepciunii populare: proverbe*. București : Editura Minerva.
- Gruber, J. (1973). *750 rumänische Sprichwörter, 750 proverbe românești*. București: Kriterion Verlag.
- Karadžić, V. S. (1965). *Srpske narodne poslovice*. Beograd: Prosveta.
- Lefter, V. (1978). *Dicționar de proverbe român-englez*. București: Editura științifică și enciclopedică.
- Mršević-radović, D. (2008). *Frazeologija i nacionalna kultura*. Beograd: Društvo za srpski jezik i književnost Srbije.
- Muntean, G. (1967). *Proverbe românești*. București : Editura pentru literatură.
- Oprea, I. (2005). *Noul dicționar explicativ al limbii române. [CD-ROM]*. București, România: Editura Litera.
- Salzmann, Z. (1997). *Jazyk, kultura a společnost: úvod do lingvistické antropologie*. Praha: Ústav pro etnologii a folkloristiku.
- Simić, M. (nedatováno). *Srpska digitalna biblioteka*. Získáno 16. Září 2013, z www.srpskijezik.com: <http://www.srpskijezik.com>
- Vaňková, I. (2005). *Co na srdci, to na jazyku: kapitoly z kognitivní lingvistiky*. Praha: Karolinum.
- Vlašín, Š. (1984). *Slovník literární teorie*. Praha: Československý spisovatel.
- Zanne, I. A. (1959). *Proverbele românilor: proverbe, zicători, povățuiri, cuvinte adevărate, asemănări, idiotisme și cimilituri*. București: Editura Tineretului.

Reflection of Intercultural Relations in Serbian and Romanian Phraseology

Barbora Krucká

This research examines the reflection of intercultural relations of Serbian and Romanian speech community members in their phraseology. It also focuses at the auto-stereotypes and hetero-stereotypes present in phraseology. As a shared collective experience imposed in the language, phraseology also entails a summary of judgments about the world of the particular speech community, and thus its relationship to its own culture, as well as to different cultures.

This research concentrates at the national, ethnical, language and religious groups that appear in Romanian and Serbian proverbs and phrasal sentences and exclamations, and at the context, in which these groups take part. In addition, it also focuses on perception of one's own community, reflected in proverbs. Thus, language-based stereotypes about foreigners and own group members can be discovered; this leads to a comparison of the perceptions of the concept of "own" vs. "foreign", which is also part of the language-based view of the world.

Proverbs and phrases from the collections of proverbs form a corpus, which is quantitatively analysed. This results in a view of perception of their own nation and ethnical, national and religious groups members in prolonged contact with Serbian and Romanian speech community. Most represented groups are those of Roma (Gypsies) and Turks, which corresponds to the historical and geographical circumstances of proverb formation. As expected, in the opposition "own" vs. "foreign", what is labelled as "own" is viewed positively.

SODOBNA MITOLOGIJA

MITOLOGIA CONTEMPORANEA

CONTEMPORARY MYTHOLOGY

Pravljичne pošasti in pošastno v oglasih

Simona Klaus

In folklore, evil has always been represented by monsters in various shapes and sizes. Through cultures, the demonic world has been the fearsome counterpart of the good, the two worlds coexisting in a constant struggle. In folklore, many fairy tales, tales and other narratives speak of this battle between good and bad. It does not come as a surprise that this motif also appears in advertisements, which shape our everyday way of life. This article addresses the issue of how advertisements use monsters to represent various fears, i.e. disease or bacteria, and the advertised product as an instant, magic means to overcome it.

Keywords: monster, myth, advertising, disease, representation, fairy tale

Folklor je zelo dinamičen proces, ki se neprestano prilagaja novim družbenim okoliščinam in potrebam skupnosti¹, zato ne preseneča dejstvo, da se v posameznih elementih lahko pojavlja v katerem koli množičnem mediju. Oglasi so le delček v mozaiku množičnih medijev, kjer se na specifične načine danes pojavlja folklor. Folklor za oglaševanje predstavlja pravo zakladnico idej in motivov, med katerimi je občasno uporabljena in upodobljena tudi pošast. Pošasti, ki so v izročilu številnih kultur demonska bitja, predstavljajo nasprotnike junakov in se v folklori pojavljajo v številnih žanrih. Nekoč so bile grozeče pošasti strah in trepet skupnosti, danes pa jih dojemamo v nekoliko drugačni luči. Izbrani primeri oglasov, ki vsebujejo pošasti, bodo pokazali, kaj nam sporočajo pošasti v (televizijskih) oglasih danes.

Danes si težko predstavljamo življenje brez oglasnih sporočil, saj nas v vsakdanjem življenju spremljajo na vsakem koraku. Oglaševanje je skozi stoletja pridobivalo na pomenu in danes predstavlja temeljni način množične komunikacije o storitvah in dobrinah, ki ga na letni ravni lahko merimo v milijonih evrov. Zato ne preseneča, da oglasi vplivajo na naše doživetje sveta, ki nas obkroža, ter so, kot ugotavlja J. Williamson, »med najpomembnejšimi kulturnimi dejavniki, ki v sedanjosti oblikujejo in odsevajo naše življenje« (2005: 24). Po drugi strani pa je tudi folklor nepogrešljiva sestavina našega življenja, čeprav se nam ne kaže tako agresivno, kot oglasi. Ko folklor vstopi v oglas, vanj vnese svoje pomene, ki jih oglas lahko poudari, jih prilagodi svojemu sporočilu in s tem podkrepi osnovno sporočilo. Oglasna sporočila kot potrošniki beremo in razumemo glede na vse naše življenjske izkušnje, spomine in okoliščine, zato je folklor kot skupno jedro kolektivnega spomina neke skupnosti, tako zelo pomembna za nagovarjanje čim širše publike.

¹ A. Dundes je opozoril, da se interpretacije folklore od generacije do generacije spreminjajo in se prilagajajo novim potrebam (1979: 57).

Oglasi so kot družbena sila tako ogledalo družbe kot ustvarjalci javnega mnenja. Številni raziskovalci so ugotovili, da oglasi prikazujejo »tipične« spolne vloge moških in žensk, stereotype različnih družbenih skupin in nas učijo kaj je prav in kaj ne, poveljujejo posameznika in njegov obstoj, ki ga sam potrjuje z oblačili priznanih blagovnih znamk, trenutno modernimi modnimi dodatki in najnovejšim mobilnim telefonom (primerjaj Sturken in Cartwright 2001, Williamson 2005). J. Williamson je v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja s podrobno analizo oglasov pokazala na večplastno naravo sporočilnosti oglasov. Do oglasov je kritična, saj interpretacije pomenov pogosto temeljijo na »lažnih domnevah« (Williamson 2005: 12–14). S simbolizacijo oglasi povezujejo določen tip potrošnikov z določenimi izdelki. Na tem mestu je pomembna predvsem ideologija, ki je ustvarjena v specifičnih družbenih razmerah, v katerih ima velik pomen, saj pomaga ohranjati te razmere. Družbeni pomen oglasov Williamsonova vidi predvsem v zapolnjevanju vsesplošne želje po pripadnosti, ki jo je večino časa težko izpolniti, vendar tu nastopi imaginarni svet oglasov, ki to nalogo izvrstno opravlja (2005: 12–13). Ne le pripadnost, ampak tudi čustva in občutenja, kot so zadovoljstvo, radost, vznemirjenje, veselje, predvsem pa sreča, so vedno obljubljeni posledica nakupa nekega izdelka ali storitve.

Oglaševalska stroka je že pred desetletji odkrila pozitivne lastnosti rabe folklorne v oglaših, zato poznamo številne primere, ko izdelke in storitve oglašujejo pravljiciški liki, ko so sporočila posredovana v obliki šal ali pa slogan posnema znan pregovor. Poglobljena analiza folklornih elementov v oglaših pokaže, da imajo oglasi veliko več podobnosti s folklornimi žanri, kot bi jih pričakovali. L. Rörich je že v sredini sedemdesetih let dvajsetega stoletja izpostavil dejstvo, da v oglaših najdemo enako strukturo kot v pravljicah (1974). Oglas kaže potrošnika, ki je prikriti junak (primerjaj Dégh 1994), v težavah in na pomoč mu priskoči čarobni pomočnik ali čarobni predmet. S pomočjo le-tega junak premaga svojega nasprotnika in vse se srečno konča. Tako v folklornem izročilu kot v oglaših imata velik pomen moč in čarobnost. Kljub racionalizaciji sveta okrog nas sta L. Dégh in A. Vázsonyi z analizo pravljič v oglaših ugotovila, da je tako kot v pravljicah, tudi v oglaših prisoten nekakšen »čudežni pogled na svet«, ki pa se spremeni v »čudež potrošniškega sveta«, ki ga je mogoče kupiti (Dégh in Vázsonyi 1979: 47, 49; Dégh 1994: 35–36). Po mnenju Déghove in Vázsonya je »čarovnija kot edina tradicionalna, toda še vedno živa značilnost pravljičice našla zatočišče v TV oglaših« (1979: 52). Pravljični junaki so v oglaših pogosto zakrinkani v običajne ljudi. Oglasi nam ponujajo čarobni pogled na svet, v katerem so vse težave rešene z nakupom prave (oglaševane) storitve ali predmeta. Takšen pogled na svet skrči kompleksno problematiko na en sam izoliran problem z namenom, da ga razreši z enim samim čarobnim trikom (Dégh 1994: 44–45). Da bi potrošniki lažje verjeli v čarobne lastnosti oglaševanih izdelkov, so v oglaših pogosto uporabljene besedne zveze kot na primer magična moč, čarobna moč in čarobni svet in podobno.

Oglasu in žanru pravljič je skupna tudi napetost, ki jo ustvarja dogajanje oz. zaporedje funkcij, kot jih je za strukturo čudežne pravljičice definiral Propp (2005). V. L. Newton je v raziskavi oglasov s folklornimi elementi na britanski televiziji ugotovila, da se najpogosteje pojavljajo oglasi, kjer so poudarjene tiste funkcije, znotraj katerih so razvidni elementi konflikta in nagrade (2010: 50). Pojavi se škodljivec ali pošast, ki ga v oglasu premaga čarobno sredstvo oziroma oglaševani izdelek. Pomanjkanje, ki ob tem nastane, je s porazom škodljivca odpravljeno. Konec oglasa je srečen zaradi pomoči čarobnega sredstva oziroma oglaševanega izdelka. Izpostavljena je namreč »junakova« težava ali pomanjkanje, ki je razrešena oziroma odpravljena z nakupom izdelka.

Pošasti in pošastno

Pošast, glede na *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, pooseblja grozljivost in strah ali zlobnega, hudobnega človeka (SSKJ 1995: 942). Podobno se pridevnik pošasten nanaša na nekaj, kar ima veliko grozo vzbujajočih lastnosti, kar prinaša veliko trpljenje in hude težave. Pošasten človek je hudoben, zloben, zelo slab, pošastna stvar pa je zelo nekvalitetna. Beseda je močno zaznamovana z negativnimi konotacijami, kar velja tudi za folklorno izročilo. Pošasti in druga demonska bitja se v folklori pojavljajo v številnih žanrih in navadno predstavljajo nasprotnike junakom ali škodljivce ljudem. Ker so pošasti vedno predstavljale neko vrsto zla, so se morali junaki boriti proti njim in jih premagati, da bi odrešili druge. Strahovi ljudi pred neznanim ali pojavi, ki jih niso razumeli, so se pogosto oblikovali v verovanja o škodljivih pošastnih bitjih, kot so vampirji, zmaji, divja jaga, škrti in volkodlaki. Za folklorno izročilo je značilno, da imajo pošasti vedno negativno funkcijo in škodujejo skupnosti ali posamezniku, da se jih prepozna po določenih, najpogostejše fizičnih, lastnostih in da so znani načini, s katerimi se pred njimi zaščitijo ali jih celo premagajo (primerjaj Dundes 1998).

V pravljicah po vsem svetu najdemo motiv boja med dobrim in zlim. Zlo se pojavlja v različnih oblikah, enkrat kot zlobna mačeha, čarovnica ali krut vladar, drugič kot strašna pošast, zmaj s sedmimi glavami ali enooki velikan, tretjič kot vrag itd. Pogosto so pošasti poosebljene, nekatere so tudi poimenovane. Ne glede na to za kakšno pošast gre, v njihovi simboliki najdemo različne projekcije strahov bodisi pred eksistencialnimi težavami, kot je lakota, revščina ali katerokoli pomanjkanje, bodisi težave v junakovem odraščanju, ki so povezane s pomembnejšimi življenjskimi dogodki, kot je na primer poroka (Mohorič 2013: 45, 49, 70). Za pravljice je značilno, da je junak poklican na potovanje, na katerem se sreča s pošastmi (Lüthi 2011: 15–16). Te pošasti premaga, ker razmišlja drugače od ostalih, ker je pretkan, iznajdljiv in pogumen ali ker mu na pomoč priskočijo (čudežni) pomočniki ali predmeti. Podobno strukturo najdemo tudi pri mitoloških junakih.

Mitološko izročilo vseh svetovnih kultur je bogato s pošastmi, za naš prostor pa je zaradi velikega vpliva na kulturo in umetnost še posebej zanimiva grška mitologija. Številni junaki, na primer Tezej, Herkul in Odisej, se na svojih potovanjih in preizkušnjah srečujejo s pošastmi. Prav z zmago nad hidrami, sfingami in drugimi pošastmi si zagotovijo nesmrtnost in dokažejo svoje junaštvo (Raglan 1990: 138–147). Trenutek soočenja s pošastjo in njen poraz je pogosto opisan v mitih, saj junak dokaže svojo pretkanost, pogum in drugačnost. Običajno si junak pri premagovanju pošasti pomaga s čarobnim predmetom, ki mu je podarjen ali si ga prisluži s svojo dobroto in pomočjo drugim na poti do pošasti. V povedkah o nastanku krajev ali naravnih pojavov usodo krojijo zmaji, strašne pošasti ali hudič, ki jih človek s svojo pretkanostjo preišči ali premaga. V folklornem izročilu imajo pošasti torej pomembno vlogo.

V sodobnem svetu obstajajo različne pošasti in skoraj ni omejitev glede tega kaj ali kdo je pošast. Pošasti, ki se pojavljajo v množičnih medijih oziroma v filmih, knjigah, nadaljevanjih in oglasih, so ljudje, kot Josef Fritzl² ali neubogljiv otrok (prim. Consalvo 2003), smrtonosna bolezen, kot je aids, ali vremenski pojav, kot je orkan. Pogosto so prav množični mediji tisti, ki konstruirajo in posredujejo podobo sodobnih pošasti. To dejstvo

² Leta 2008 je v Avstriji izbruhnila afera o incestu, ki je trajal 24 let. J. Fritzl je svojo hčerko zadrževal zaklenjeno v kleti svoje hiše in jo spolno zlorabljal. Skupaj imata 7 otrok. Leta 2010 je bil obsojen na dosmrtno bivanje v psihiatrični bolnišnici.

pa odpira nova vprašanja o tem, kaj je skozi oglase posredovano kot škodljivo in pošastno? Kaj nam vzbuja strah in s čim se moramo kot potrošniki boriti? Kakšno funkcijo imajo pošasti v oglaših? Odgovore na ta vprašanja bo podala analiza izbranih primerov, v katerih na takšen ali drugačen način nastopajo pošasti ali so omenjene.

»Pošastni« oglaš

Pošastna želja po sladkem

V oglasu za *Kinder maxi king*, ki je bil predvajan okrog leta 2005, je pošastna želja po sladkem, ki jo čuti moški v oglasu, konkretizirana v veliko kosmato zeleno in rjovečo pošast. Pošast moškega zgrabi, vendar se mu uspe rešiti in steči v kuhinjo. Pošast se zaradi svoje velikosti zagozdi med vrati in da moškemu ravno toliko časa, da iz hladilnika vzame oglaševani izdelek, ki je vrsta sladice. Ko se pošast prebije skozi vrata in je že skoraj pri njem, moški odvije sladico. Hkrati s tem se podoba pošasti spremeni, saj se omehča in začne kazati, naj moški ne odvije in poje sladice. Odvita sladica zasveti z oslepljujoče močnim žarom, zato jo uporabi kot ščit proti pošasti. Ko moški zagriže v sladico, telo pošasti izgine, glava pa pade na tla kot trofeja. Sledi zelo približan posnetek oglaševanega izdelka in opis njegove sestave, ki dogajanje iz pravljčnega dvoboja med junakom in škodljivcem povrne v realnost. V zadnjem kadru, ko moški še vedno je sladico, za njim na steni visijo že tri trofeje različnih pošasti, kar prikaže fanta kot junaka, ki z oglaševanim izdelkom redno ubija grozeče pošasti. Oglas je bil za slovenski trg prirejen oziroma sinhroniziran v slovenski jezik.

V moškem v oglasu se jasno manifestira junak iz čudežne pravljice, ki premaga škodljivca. Če strukturo oglasa primerjamo s strukturo čudežnih pravljic po funkcijah V. Proppa, prepoznamo določeno zaporedje funkcij, ki so skupne tako oglasu kot čudežnim pravljicam. Na začetku se pojavi pomanjkanje (funkcija 8), ki ga moški v oglasu začuti kot »neskončno željo po sladkem«. Takoj ko pripovedovalec to pove, se pojavi zelena pošast, ki hoče moškemu škodovati (funkcija 12). Moški se reši (funkcija 13) v trenutku, ko pošast plane nanj in zbeži v kuhinjo. Tam iz hladilnika pridobi oglaševani izdelek, ki je hkrati čudežno sredstvo (funkcija 14). Moški in pošast se neposredno spopadeta (funkcija 16). Naslednji dve funkciji sovpadata, saj je hkrati škodljivec premagan (funkcija 18) in pomanjkanje odpravljeno (funkcija 19). Ko moški poje čarobno sredstvo, se pošast spremeni v trofejo.

Tako kot moškega v oglasu lahko označimo za junaka, lahko pošast označimo kot škodljivca. Sicer je ne moremo uvrstiti v točno določeno pravljico, je pa po svoji podobi in lastnostih primerljiva s pošastmi iz različnih pravljic, saj je zastrašujočega videza, mnogo večja od junaka, junaku grozi in mu hoče škodovati (Propp 2005: 63–64). Na koncu je premagana s pomočjo čarobnega predmeta, ki je v obliki oglaševanega izdelka na voljo tudi kupcem. Oglaševani izdelek oziroma čarobni pripomoček deluje najprej kot nekakšen ščit, saj se ga pošast ustraši in skuša odvrniti moškega, da ga zaužije. V zadnjem kadru moški v rokah drži oglaševani izdelek, za njim pa je na steni še več trofej najrazličnejših pošasti, kar da slutiti, da se je moški že večkrat srečal z nevarnostjo in jo premagal in je zaradi tega še bolj junaški. Hladilnik, napolnjen izključno z oglaševanimi izdelki je sicer pretiravanje, vendar pa namiguje tudi, da moški redno uživa oglaševani izdelek, ki mu daje moč, pogum in hitrost. Z nakupom izdelka se potrošniki lahko spremenijo v junake, ki se pogumno borijo s pošastmi in jih na koncu tudi premagajo.

Mini straniščne pošasti

Žal se potrošniki ne moremo vedno boriti le z velikimi in lahko opaznimi pošastmi. Oglasi nam pokažejo tudi tiste, očem skrite pošasti, ki pa so nam prav tako nevarne. Pošasti v oglasih so pogosto antropomorfizirane oblike (ne)materialnih stvari, kot so potrebe in čutenje (npr. lakota, bolečina), s prostim očesom težko vidni mikroorganizmi ali kar koli drugega. Pogosto so kot pošasti prikazane razne bakterije in mikroorganizmi kot na primer v oglasih za izdelke *Domestos*³. V seriji oglasov so pošasti sicer nenavadnega videza z različnim številom oči in udov, vendar se vedejo kot pripadniki človeške skupnosti. Imajo na primer motivacijske govore, strategijo napada na željeni objekt, uživajo v plavanju in kažejo čustva. Oglaševano čistilo za straniščne školjke je v oglasu čarobno sredstvo, ki prežene vse pošasti, junak pa je posredno potrošnik, ki je dovolj moder in zvit, da pridobi/kupi in uporabi ponujeno sredstvo.

Oglasi potrošnike najprej podučijo o nevarnostih, ki prežijo nanje, v konkretnem primeru, v straniščni školjki, in takoj ponudijo rešitev. Da je učinek na kupca močnejši, pokažejo še rezultat delovanja oglaševanega izdelka, ki je vedno učinkovit in takojšen. Če pogledamo še druge oglase za čistila stranišč, lahko opazimo vzporednice pri videzu bakterij, ki so vedno prikazane nenavadnih oblik, kljub antropomorfiziranosti. Oglas za učinkovito čistilo je pravzaprav zgodba o težavi, ki jo odpravi oglaševani izdelek. Pošasti so vedno premagane, saj se razblinijo v čistilu pred gledalčevimi očmi. Kljub temu, da pošasti razglablajo o svojem uničevalnem pohodu, boleznih in drugih nevarnostih, ki jih povzročajo, so nemočne proti čudežnemu oglaševanemu izdelku. So le vizualni pripomoček pri prikazu čistilne moči in delovanja izdelka.

Pošasti znotraj nas

V preteklosti so bile različne bolezni pogosto dojemane kot pošasti od znotraj ali neke vrste invazivne sile. V dvajsetem stoletju se je tovrstna retorika največ uporabljala ob omembah raka in aidsa (Spletni vir 1). S. Sontag je ugotovila, da je v Zahodnem svetu preveč prisotna retorika, ki bolezni, kot sta rak in tuberkuloza, omenja v obliki metafor (1978: 3–4). Tako definiranje, ki je v Evropi prisotno že stoletja, se Sontagovi zdi problematično, ker se na ta način družba oddalji od lastne odgovornosti in vplivanja na pojav teh bolezni. Oglasi za zdravila se na podoben način lotevajo prikazovanja bolezni. Ne gre namreč toliko za metafore kot za personifikacijo.

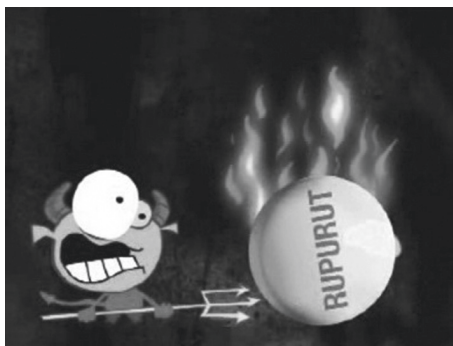
Rupurut

Prvi tak primer je oglas iz leta 2009 za zdravilo proti zgagi *Rupurut*⁴, kjer je zgaga prikazana kot hudičevo delo. Zaužita tableta najprej prežene hudiča, nato pa pomiri želodec. V tiskanem oglasu je hitrost, s katero zdravilo prežene hudička, ponazorjena s črtami, oblaki in onomatopoetskim izrazom *zzip*, kar spominja na zvok, ko nekaj hitro švigne mimo. V oglasnem spotu hudiček s feferonom na trizobu pravi, da bo »zažgal tale želodec« in res se pojavi ogenj, ki ga hudiček še povečuje s pihanjem. Oglas je temačen

³ Oglas za izdelke *Domestos*, 9. 3. 2012. <http://www.visit4ads.com/advert/Domestos-Grotbuster-Stop-the-Grot-Plot-Domestos-Range/62152>.

⁴ Agencija Publicis za Bayer, Zgaga v želodcu. FormitasBBDO, <http://www.formitas.si/novice/2010/05/za-zgal-bom-tale-zelodec>.

in spominja na podzemlje ali pekel, kar pa se spremeni, ko se z desne prikotali tableta in pokonča paničnega hudička. Škatlica tablet je postavljena v kontekst oblaka, nad katerim se pne mavrica in močno spominja na krščansko ikonografijo nebes, ki so navadno upodobljena v obliki oblakov in neba (Germ 2006: 98).



V oglasu strog moški glas pojasni, da »Rupurut hitro in učinkovito prežene zgago iz želodca«. In ko se prizor spremeni v nebeškega, pojasni nekoliko bolj sproščeno, da je »Rupurut, blagodejen za vaš želodec«. Hudič je prikazan kot razlog za bolečino oziroma za težavo z zgago. Tableta, ki je oglaševana, pred očmi gledalcev uniči nemočen lik hudiča, torej bolečino, in oglas se zaključi z občutenjem miru, spokojnosti in s ptičjim žvrgolenjem. Struktura oglasa nas vodi od bolečine, ki jo spremljajo zlobni hudiček, temačnost in zvok ognjenih zubljev, do uničenja te bolečine in dobrega počutja, ki ga simbolizirajo oblak, mavrica in mirnejši glas pripovedovalca. Sprememba se zgodi po zaužitju oglaševanega izdelka, ki ni predstavljen kot čaroben, ampak kot aktiven pri boju s sovražnikom – zgago. Oglas sicer črpa iz izročila, v katerem hudič predstavlja strah, nevarnost in zlo, vendar se že risana podoba hudiča v oglasu oddalji od teh značilnosti. Hudič je prikazan kot karikatura, ima veliko glavo in majhen trup. V trenutku pred uničenjem odreagira panično, zavija z očmi in postane zelen. Nato izgine v oblaku. Gledalca ne navdaja z grozo, ampak mu predstavlja z lahkoto rešljivo težavo. Trizob, ki ga v rokah drži hudiček, referira na antična bogova Pozejdona iz grške mitologije in Neptuna iz rimske mitologije. Pozejdon in Neptun, ki imata skupni atribut trizob, sta v antični mitologiji bogova voda oziroma morja, rek, jezer in izvirov (Wilkinson in Philip 2007: 50, 79, 293).

Angal-sprej

Podoben primer, kjer se pošast pojavi kot sovražnik znotraj nas, je oglas za izdelek za lajšanje bolečin v grlu *Angal*. Bolečino v grlu predstavlja rdeča kosmata pošast z rumenimi rokami in belimi konicastimi zobmi, ki sicer v prvem delu spota stoji za bolnico in jo grabi po grlu. Oseba takoj uporabi oglaševan izdelek in pošast v hipu izgine. Drugi del oglasa prikazuje skico grla in sapnika, kjer se nahajajo samo glave rdeče pošasti, ki pa ponovno izginejo, ko je uporabljen izdelek. V zadnjem delu oglasa je viden samo izdelek, poleg pa stoji pošast. Izdelek se samodejno obrne proti pošasti, ki se prestraši, jo pošprica in pošast ponovno, že tretjič v hipu izgine. Isti motiv premoči nad pošastjo se v oglasu pojavi kar trikrat, kar še okrepi sporočilo oglasa o učinkovitosti zdravila.

Bolečina, virusi in bakterije so združeni v lik rdeče pošasti. Uporaba rdeče barve, ki simbolizira nevarnost, poveča dramatični učinek oglasa. Tako kot v ostalih primerih, je tudi ta pošast premagana brez težav. Oglaševani izdelek nastopa kot čarobno sredstvo, ki potrošnika v hipu reši bolečine in bolezni.

Angal-tablete

Prav tako v oglasu za zdravilo *Angal*, tokrat v pastilah, nastopajo mikrobi, ki spominjajo na majhne pošasti. Ker jih je več, so različne oblike, barve in velikosti. Oglas se začne z napisom Mikrobrijada Grlo 2008, z grlom, polnim mikrobov v ozadju. Slika se približa mikrobom, ki se mečujejo, boksajo in se zabavajo. V prizor se prikaže tableta in mikrobi prestrašeni zavpijejo: »Oh ne, Angal!«. Ko se tableta približa pošastim, le-te izginejo oziroma se razblinijo. Pripovedovalka pove: »Nadležnim mikrobom recite zbogom.« Zadnji prizor je podoben prej opisanim z rdečo pošastjo, saj je poleg tablet še sprej, ki poškropi zelen mikrob, da tudi ta izgine.



Kljub temu, da se oglas ne referira direktno na pošasti, so mikrobi vseeno prikazani kot pošasti različnih oblik in barv, ki med seboj komunicirajo kot ljudje in se zbirajo na družabnih športnih igrah. Sporočilo je ponovno zelo jasno, in sicer da bolečino, ki jo povzročajo mikrobi v podobi pošasti, lahko z lahkoto odpravimo z uživanjem oglaševanega zdravila. Zgodba oglasa na enostaven način pove in vizualno prikaže proces uničenja, ki naj bi potrošnika prepričal, da je oglaševan izdelek dober.

Hexpectral

Oglas za zdravilo proti kašlju Hexpectral prikazuje temno sobo in v postelji spečega moškega, čez katerega pade temna senca. Naslednji kader pokaže zeleno pošast v rdečih športnih hlačah in belih čevljih, z nekoliko opičjim obrazom in človeško (otroško) postavo, ki se povzpne na omaro v sobi. Zasliši se poročanje s tekme v rokoborbi in zvonec, ki oznani začetek. Pošast ob zvoku zvonca vzame zalet in se požene na moškega, ki se prebudi in prične ruvati s pošastjo. Enkrat uspe pošast vreči iz sebe, vendar ga ta ponovno napade. Med ruvanjem se moški prebije do kopalnice, kje mu uspe vzeti sirup, kljub nasprotovanju pošasti. Po zaužitju zdravila pošast ne napada več. Zadnji kader prikazuje jutro in spečega moškega, ki ga pošast rahlo pritisne na prsi, vendar jo že v tistem hipu z zamahom roke vrže iz postelje. Konec dogajanja spremlja ptičje petje.

Kašelj je torej personificiran v nenavadno zeleno pošast, ki igra vlogo rokoborca. Ponovno oglaševano zdravilo reši vse težave in odreši moškega pred napadalno pošastjo. Kljub temu, da pošast na koncu oglasa ni dokončno premagana, pa je bistveno šibkejša kot na začetku. To konotira na naravo zdravila, ki deluje postopoma.

Pošasti in pošastno med folklornim izročilom in oglasnimi sporočili

V času, ko je pošast lahko kdor ali kar koli, ni presenetljivo, da tudi oglasi uporabljajo pošast v namen oglaševanja izdelkov in storitev. Pošast ima veliko negativnih konotacij, kot so nevarnost, grozljivost in škodljivost, ki jih oglasi izkoristijo za hitrejše dojetje sporočila s strani publike. Če primerjamo funkcijo pošasti v folklori in v šestih obravnavanih oglasih, lahko ugotovimo, da se ni bistveno spremenila. Tako kot v folklori tudi v oglasih pošasti predstavljajo zlo in nasprotnike, ki jih je potrebno premagati. V nasprotju s folkloro, kjer ljudje premagajo pošasti, v oglasih za to poskrbi predvsem oglaševan izdelek ali storitev, ki prevzame vlogo čarobnega pomočnika oziroma predmeta.

Za predstavljene primere je značilno, da nekoliko omehčajo predstavo pošasti. Tudi če je pošast v oglasu predstavljena kot škodljivec in nasprotnik, je to pogosto projicirano skozi prizmo humorja ali v vizualni podobi pošasti ali pa v njenih lastnostih. Zelo pogosto pošasti nastopajo v oglasih za zdravila in predstavljajo nevarnost, ki preži znotraj nas samih, kar se ujema s splošno družbeno predstavo Zahodnega sveta o boleznih, ki jo je problematizirala S. Sontag (1978). V oglasu za zdravilo *Rupurut* pojavi vrag, ki je demon in skušnjavec. V Slovenskem etnološkem leksikonu izvemo, da se podoba vruga iz folklornega izročila razlikuje od satana ali padlega angela iz krščanskega izročila (Kropej 2004: 686). Starejše upodobitve ga namreč prikazujejo kot pošast s ptičjim kljunom, perutmi in kremplji, šele kasneje pa se je razširila podoba vruga z rogovi, kopiti in repom. Vrag je prevzel vlogo drugih demonskih bajnih bitij, ki skušajo škodovati ljudem. V folklornem izročilu je vrag sicer škodljivec, vendar ga ljudje, bog ali kakšen svetnik praviloma premagajo ali prelisičijo (prav tam). Tudi v oglasih je vrag lahka tarča za oglaševane izdelke, saj je predstavljen izrazito humorno.

Pošasti v oglasih, bodisi od zunaj ali od znotraj, napadejo slehernega posameznika, ne le najbolj junaških posameznikov, ki jih opevajo miti in pravljice. Situacija pa ni zaskrbljujoča, saj je za vsako pošast na voljo pravo zdravilo, ki pošasti včasih onemogoči, večinoma pa kar pokonča. Pošasti v oglasih so torej (največkrat) posebljene bolezni ali povzročitelji bolezni, pa tudi želja po sladkem, kot v oglasu za *Kinder Maxi King*. Oglasi so vsebinsko oblikovani tako, da ponudijo instant rešitev za katere koli težave. Prikazovanje pošasti kot simbolov za bolezni, občutke ali druge abstraktne pojme za oglase pomeni, da je potrebno manj truda, da ciljno skupino doseže pravo sporočilo. Bolezni so slabe in jih je potrebno uničiti, tako kot so to v mitološkem izročilu naredili junaki. V enem oglasu nas na to spomnijo tudi jasno prepoznavne funkcije, kot jih je za čudežne pravljice definiral V. Propp. Sodobnemu potrošniku kljub vsemu ni potrebno biti junak, da pokonča nadlogo, saj ima vedno na voljo oglaševani izdelek.

Lahko bi zaključili, da pošasti v oglasih izpostavijo razlog za strah, pred katerim potrošnika v naslednjih nekaj minutah že odreši oglaševan izdelek ali oglaševana storitev. Namesto premagovanja težav in strahov z lastno aktivnostjo in trudom, nas vsebina oglasov, v katerih se pojavljajo pošasti, usmerjajo v točno določeno aktivnost, in sicer v nakup izdelka.

Viri in literatura

- Consalvo, Mia. 2003. 'The Monster Next Door: Media Constructions of Boys and Masculinity.' *Feminist Media Studies* 3 (1): 27–45.
- Dégh, Linda in Andrew, Vázsonyi. 1979. Magic for Sale: Märchen and Legend in TV Advertising. *Fabula* 20: 47–68.
- Dégh, Linda. 1994. *American Folklore and Mass Media*. Bloomington: Indiana University Press.
- Dundes, Alan. 1979. *Analytic Essays in Folklore*. Richard M. Dorson, ur. Hague, Paris, New York: Mouton Publishers.
- Dundes, Alan ur. 1998. *The Vampire: a Casebook*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Germ, Tine. 2006. *Podoba in pomen v likovni umetnosti: osnove ikonografije*. Maribor: Pivec.
- Lord Raglan. 1990. 'The Hero: A Study in Tradition.' *In Quest of the Hero*. R. A. Segal, ur. New Jersey: Princeton University Press.
- Lüthi, Max. 2011. *Evropska pravljica: Forma in narava*. Ljubljana: Sophia.
- Mohorič, Janja. 2013. *Tema strahu v ljudski pravljici*. Diplomsko delo. Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru.
- Propp, Vladimir. 2005. *Morfologija pravljice*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Röhrich, Lutz. 1974. *Märchen und Wirklichkeit*. Wiesbaden: F. Steiner.
- Sontag, Susan. 1978. *Illness as Metaphor*. New York in Toronto: Picador.
- Sturken, Marita in Lisa, Cartwright. 2001. *Practices of Looking: an Introduction to Visual Culture*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Williamson, Judith. 2005. *Decoding Advertisements: Ideology and Meaning in Advertising*. London, New York: M. Boyars.
- Willkinson, Philip in Neil, Philip. 2007. *Mythology*. London: Dorling Kindersley.
- Spletni vir 1:** The Off Sick Project. 2014. Disease as a Monster. <http://www.hospitalstories.co.uk/en/disease-as-the-monster.htm>.

Fairy tale monsters and the monstrous in advertising

Simona Klaus

The article addresses the issue of the representation of monsters through modern advertising. It follows the negative meaning of the term “monster” (and “monstrous”) from fairy tales and myths from the past of folklore to the advertisements and mass media of today. Advertisements are an important part of everyday life; they shape our view of the world and often use folklore elements enhance their message. Monsters in advertisements represent disease, bacteria and hunger for which the advertised product or service is presented as an instant solution. Although having negative connotations, monsters appear as dumb, clumsy and grotesque creatures that can be easily overcome by the consumer.

Pedagoška funkcija legend

Petra Novak

This article discusses functions of folklore that are evident in Slovenian tales with Christian content. The analysis refers to the collection of 155 written Slovenian legends of St. Peter, collected on the Slovenian ethnic territory. In the collected material, the educational/pedagogical function is emphasised, although it is intertwined with other functions, especially with that of maintaining subordination to accepted patterns of behaviour.

Keywords: Slovenian folklore, legends, folktales, functions of folklore, educational function, pedagogical function

Uvod

Ob pojavu novih medijev se je pomen folklorne zmanjšal: mogoče zaradi tekmovalnosti na področju zabave ali izgube drugih funkcij, npr. poučne, ali pa zaradi nezmožnosti, da bi se vključila v kulturne spremembe, ki so prehitre ali preradikalne ... (W. Bascom 1965: 296–297) V sledeči razpravi skušam s pomočjo jezikovne analize – jezik je mogočna dimenzija identifikacije in skupnosti – ugotavljati prisotnost pedagoške funkcije folklorne predvsem pred pojavom novih medijev. Legende, ki sem jih zbrala, so namreč etnografi zapisovali vse od leta 1850 naprej. V svojem zaključku vedno nosijo poučno noto. A žal je ta pouk današnjemu otroku tuj. Družbenim spremembam, ki spreminjajo tudi način odraščanja otrok, ne moremo ubežati. So pa zbrane legende več kot pripovedi; so naša/slovenska etnografija, ki omogoča vpogled v naš/slovenski način življenja.

Gradivo

Rezultati opravljene analize in interpretacije temeljijo na 155 zbranih slovenskih legendah, v katerih nastopa apostol Peter. Za potrebe raziskave sem pregledala že zapisano oz. natisnjeno gradivo rokopisne zbirke na Inštitutu za slovensko narodopisje (ISN) ZRC SAZU-ja, različne časopise, revije in zbirke oziroma monografije. Precejšen del predstavlja gradivo iz zbirke Glasovi, ki prinaša folklorne pripovedi s širšega območja slovenskega ozemlja. Zbrane legende so bile zapisane v obdobju od sredine 19. do začetka 21. stoletja in na celotnem slovenskem etničnem ozemlju (vključujoč tudi zamejstvo), a z različno frekvenco pojavljanja na določenem območju.

OBDOBJE	ZAPISI/OBJAVE
1. polovica 19. stoletja	Vir: rokopisna zbirka na Inštitutu za slovensko narodopisje (ISN) ZRC SAZU-a. Nekateri rokopisi so kasneje objavljeni v časopisju 2. polovice 19. stoletja.
2. polovica 19. stoletja	<i>Ljubljanski časnik</i> (1850), <i>Sl. Bčela</i> (1851, 1852), <i>Novice</i> (1859), <i>Kmetijske in rokodelske novice</i> (1858, 1868), <i>Sl. glasnik</i> (1863), <i>Besednik</i> (1873), <i>V(e)rtcu</i> (1873, 1878, 1884, 1885, 1883, 1887, 1888), <i>Kresu</i> (1884, 1886), <i>Slovenski gospodar</i> (1888), <i>Dom in svet</i> (1888, 1889), <i>Popotnik</i> (1889) Kosi: 1890 (<i>Narodne legende za slovensko mladino</i>), 1891 (<i>Narodne legende za slovensko mladino, zv. 3</i>) in 1897 (<i>Sto narodnih legend</i>).
1. polovica 20. stoletja	<i>Vrtec</i> (1901), <i>Gorenjec</i> (1905), <i>Slovan</i> (1913), <i>Angelček</i> (1930/1931), <i>Sl. gospodar</i> (1937), <i>Jaselce</i> (1927). Möderndorfer: <i>Koroške narodne pripovedke</i> (1946); Trdina: <i>Bajke in povesti (o Gorjancih)</i> (1910–1950) ...
70. leta 20. stoletja	Merkù v <i>Traditiones</i>
konec 20. in začetek 21. stoletja	Zbirka <i>Glasovi</i> , monografije (npr. <i>Slovenske povedke 20. stoletja in Slovenska slovstvena folklor</i> (M. Stanonik); <i>Slovenska dežela v pripovedki in podobi</i> (Dušica Kunaver)

Obdobja in zapisi (objave) zbranih legend

Folklor in njena funkcija

Temeljna funkcija slovstvene folklore, sicer prepletena iz več posameznih, je v njenem vzdrževanju stabilnosti kulture; folklor naj bi znotraj družbe funkcionirala tako, da bi zagotavljala podreditev sprejetim kulturnim normam.

William R. Bascom je opredelil štiri funkcije folklore, in sicer folklor razkriva človekove frustracije in pomeni poskus pobega v fantazijo izpod raznih oblik represije družbe nanj; legalizira, potrjuje kulturo, upravičuje njene rituale in institucije; igra pomembno vlogo v poučevanju; vzdržuje podrejenost sprejetim vzorcem vedenja. Podobne ali celo identične funkcije imajo lahko različni tipi folkornih žanrov. Ravno tako je mogoče, da ima isti tip folklore več različnih funkcij (Bascom 1965: 279).

Pri legendah je smiselno izpostaviti predvsem vzgojno/pedagoško funkcijo, ki je jasno izražena (tudi s strani nekaterih zapisovalcev), in se prepleta z ostalimi funkcijami; najmočnejše pa se vzgojna funkcija prepleta s funkcijo podrejenosti sprejetim vzorcem vedenja.

Funkcija poskusa pobega v fantazijo in funkcija potrjevanja kulture sta po mojem mnenju nakazani implicitno. Slednjo, prav tako v prepletu z vzgojno tendenco, tudi prikažem.

Pedagoška funkcija

Poučna ali didaktična nota besedil se pojavlja v najrazličnejših oblikah, v verzih ali prozi (Kmecl 1996: 292). Tudi William R. Bascom poudarja, da je pedagoški pomen različnih folklornih oblik izpričan po vsem svetu: uporabljajo jih za discipliniranje majhnih otrok, da se pomirijo, jim pojejo uspavanke; pregovori se uporabljajo za izražanje groženj, ki jih govoreči ne želi dobesedno izreči, a z žalitvijo in ironijo želi spodbuditi drugačno dejanje/delovanje osebe. V slovstveni folklori lahko najdemo nauke in zagovarjanje principov, kot so marljivost, spoštovanje staršev ter smešenje lenobe, uporništva in snobovstva (1965: 293–294).

Legenda je eden tistih žanrov, pri katerem je v večini nauk izražen neposredno, je utemeljen in v več primerih hiti v poučni konec, ki naj bi bil njena »teža«, zato je ponazoritvena zgodba kratka, brez nepotrebnih zastranitev; obseg legende je iz tega vzroka navadno majhen. Že sami naslovi/podnaslovi legend velikokrat nakazujejo na vzgojno noto, predvsem pri tistih iz časa, ko je v literarnem prostoru nastajala mohorjanska povest¹.

Hipotetično predvidevam, da posamezni zbiratelji tistega časa (prim. A. Kosi) niso hoteli zaostajati za ostalimi, katerih tendenca je bila vzgajati mladino s knjigo. Legende, pridobljene iz zbirk ob koncu 19. stoletja, štejejo za mladino primerna, vsebinsko privlačna in vzgojna besedila, namenjena celo šolskemu branju (prim. zbirka Kosijevih legend in legende, objavljene v reviji *V(e)rtec*). Zato so v ospredju predvsem vrednote, ki so bile v tistem času primerne za mladega sprejemnika in so bile zanj pomembne. Denimo o prešuštvu in podobnih slabih dejanjih ni govora, verjetno pa je eden od razlogov za to tudi dejstvo, da so bile tovrstne teme v času nastajanja legend med kmečkim/preprostim prebivalstvom tabu; tudi npr. skrb za čisto okolje prihaja do izraza v sodobnosti.

Pogosto torej že sam naslov legende kaže na poučni, vzgojni namen: *Bodimo usmiljeni in odkritosrčni* (Kržišnik 1888: 16); *Pomagaj si sam in Bog ti bo pomagu* (Primožič v Stanonik 2003: 125); *Komu pomagati?* (Jelinčič v Stanonik 2003: 125) *Bejži zlodej, baba gre* (Kocjan 1993: 128); *Vse je v božjih rokah* (Kocjan 1993: 127); *Malo potrpi, če te kera piči* (Gričnik 1998: 439); *Ta lena muore pridnaga dabot* (Dolšek 2000: 121); *Jezus poplača dobro dake* (Dolšek 2000: 122).

Prav tako pa lahko zasledimo sledeči podnaslov: *.../ slovenski mladini v poduk in zabavo* (Kosi 1897). Iz tistega obdobja je največ legend zapisanih v listu *V(e)rtec*, katerega namen je prinašati »*mladini nedolžne in koristne zabave; zdrave in krepke dušne hrane*«. To nakaže v svojem prvem uvodniku: (mladina) »*vadi se ljubezni do svojega bližnjega, pa boš ljubljena od vseh dobrih ljudi; vedno hodi po edino pravem potu, ktereга ti kaže kerščanska vera, brez ktere nihče ne more biti srečen niti koristen občnej človeškej družčini, pa boš hodila prav, zadovoljno in srečno. To žele tvoji straši, to želimo tudi mi, ter upamo, da bodo te drobtinice iz našega Verteca padle na dobro plodno zemljo in bodo našle dovoljnega odziva pri Tebi, ktera si nam najslajši up boljše in veselješe prihodnosti.*« (Tomšič 1871: 1)

¹ Imenovana tudi krištofšmidovska povest, po avtorju Christophu Schmidu (1768–1854), ki je omenjeni žanr populariziral v katoliški Evropi in pri nas (po Hladnik: <http://www.ijs.si/lit/mladini.html-12>).

Zelo veliko legend je versko vzgojnih in praktično poučnih. Sestavine praktične poučnosti in verske vzgoje se zagotovo med seboj prepletajo, saj poleg verovanja v (nezmotljivost) Boga učijo tudi, po mojem mnenju predvsem, ostalih (splošnocivilizacijskih) kvalitet, ki so potrebne oz. zaželeni za prijetno sobivanje z ljudmi². Osebi (sv. Peter in Kristus), s katerima nas legenda pripelje do tega spoznanja, sta vzeti iz verskega/krščanskega sveta; sta pa obe osebi že prej obstajali v indoevropskih mitih. Kristus naj bi bil po mitološki razlagi prvobitni orjak (iranski Gayomart, indijski Puruša, gremanski Ymir ipd.). Sveti Peter pa 'nastane' iz, po dualističnem mitu, Kristusovega oponenta, hudobe. Po tej, dualistični teoriji naj bi se nekdanji živalski božji pomočnik, postopno spremenil v božjega služabnika, 'tovariša', ta pa naposled v tekmeča. Takšen razvoj naj bi potekal pod iranskim vplivom ob morebitnem bogomilskem posredovanju (Šmitek 2004: 14–16).

Ti, stari dualistični miti so se v poznem srednjem veku preoblikovali tako, da so njihovo sporočilo vsaj delno prevzele legende o popotovanjih Kristusa s sv. Petrom. Vera je bila namreč (skozi običaje, ki so se razvili)³ v tistem času zelo dober usmerjevalec življenja 'navadnih' ljudi (v zbranih legendah definiranih kot tipičnih), bila je neke vrste 'državljan-ska vzgoja' (vzgoja za skupnost) brez policije, sociale in drugih inštitucij, ki uravnavajo družbeno življenje danes. Torej vrednote, ki so nam podane kot sprejemljive, v tem kulturnem okolju lahko po eni strani izvirajo že iz *Svetega pisma*, hkrati pa so za življenje v skupnosti neizogibne.

Težnje po vzgajanju vere, religioznosti tako lahko najdemo v legendah, ki nakazujejo pomembnost zaupanja v Boga⁴, četudi ne razumemo njegovih dejanj. Najboljši zgled, ki nam to razkrije, je zagotovo sv. Peter, ki velikokrat na podlagi lastne izkušnje ob koncu, v nauku izrazi utemeljeno vero v Boga:

»Vse je dobro, vse je modro, kar ti storiš!« izpregovoril je tiho sv. Peter, korakal molče poleg Jezusa, v srcu hvaleč njegovo modrost in pravičnost. (Dom in svet 1889:189)

Tedaj je Peter osramočen povsil glavo. »Odpusti, Gospod, da sem mogel slabo misliti o tebi. Saj vem in verujem, da vse, kar storiš, prav storiš.« (Meško 1930: 4)

V besedah: »Kdor hoče *dvajsetice imeti, jih more pošteno zaslužiti*« - ga zaverne Jezus in stori sveti križ čez njega (Iskrač 1859: 291) pa sta nakazani tako verska vzgoja (sicer tudi obče človeška vrednota) – poštenost – kot gospodarska vzgoja: nasvet, kako zaslužiti denar. Enako nadaljuje: *Treba je sam poprijeti za delo, če hočemo, da nam pomagajo tudi drugi. Takrat je Peter spoznal, da se mora vsak potruditi za svoj obstoj.*

² Poštenost, zvestoba (ne samo božjemu nauku), dobrot, resnicoljubnost, iskrenost, potrpežljivost ...

³ »V srednjem veku so zakone imenovali običaji. Običaj, ki so ga ljudje živeli in potihoma odobrili, je vodil življenje skupine ljudi in je postavljala meje muham posameznikov. Seveda, vedno so bili posamezniki, ki so skušali prekoračiti omejitve, ki jih je postavila skupina ali družba (pod vplivom krščanskih vrednot, seveda). In četudi takrat ni bilo javne oblasti, ki bi kaznovala kršilce, jih je na podlagi teh običajev, skupnih vrednot, zavrnila skupina/družba (po R. Pernoud 2003: 76–77).

⁴ Nakazano v vseh legendah.

Navodilo vedenja, ki ga legenda daje ciljni publiki (uspeh bo dosežen, če se človek vidi v kateri od predstavljenih oseb, kar ni težko, saj poimenovanja temeljijo na občnih imenih), je jasno: s potrpežljivostjo, vztrajnostjo in pridnostjo se marsikaj doseže; za vsako srečo se je treba žrtvovati; vdanost v pravilnost božjih namenov; s svojo in božjo pomočjo v življenju lahko veliko dosežemo; poslušnost ... V ozadju informacije je prepričanje, da je z božjo pomočjo svet dokončno urejen in v ravnotežju. In da bi se vsako ravnotežje ohranilo, je vsaka sprememba na pozitivni strani sveta prikazana s pomočjo negativnega nasprotja. V to nas prepričajo tudi primeri legend, kjer so slaba dejanja kaznovana in dobra nagrajena. Največkrat gre tudi v eni in isti legendi za polarizacijo tako dobrega kot slabega. Krščanska tradicija na tem mestu nadaljuje religijo Slovanov (le-ta pa naj bi bila izvirajoča iz starega Irana), a je ob tem potrebno poudariti, da se vrednostno razlikovanje dobro-slabo med silami, božanstvi pojavi šele v obdobju krščanstva (Šmitek 2004: 219).

Funkcija vzdrževanja podrejenosti sprejetim vzorcem vedenja je tako močno prepletena s vzgojno/pedagoško funkcijo, da ju ne moremo ločiti; nekaj je sprejemljivo, nekaj ni sprejemljivo; v tem je treba vzgajati. Tudi če to ni nikjer eksplicitno zapisano/uzakonjeno, si posamezna družba/kultura sama postavi in širi ravno preko družbenega, kulturnega udejstvovanja/ustvarjanja. Če v legendi piše, da je nekaj prav in če tako dela Kristus, ki je nadvse spoštovana, pozitivna, vzorna oseba, naj bi tudi ljudje počeli stvari po njegovem zgledu. V primerih, da jo je sv. Peter zaradi svoje neposlušnosti skupil in obratno, da je bila njegova pokornost poplačana, potem enako čaka tudi druge nastopajoče osebe v legendah ali enako tudi sprejemnike legende – če je bila negostoljubna gospodinja kaznovana, potem je v realnem življenju potrebno biti gostoljuben.

Legende o poplačani dobroti so zbujevalke upov in potrpežljivosti; pa tudi tolažba – dokaz, da je nekaterim uspelo. Primer:

Ko sta Jezus pa svet Peter hodla po svetu, sta pa en večer prišla tam v eno vas k eni bogi ženi in sta jo prosla za prenočišče. Pa drugega ni imela, jima je kar slamo po tleh pogrnila pa navadne hoden rjuhe. Vjuro sta pa vprašala, kaj bi za plačilo. »Eh,« je rekla, »samo moje delo naj bo blagoslovljeno!« Gresta naprej. Žena pa začne tiste rjuhe zlagat. Pa kar zlaga, cel dan zlaga, polna hiša je bla tistih rjuh. /.../ (Gričnik 1995: 428)

Legende nam govorijo o prikritih zakonitostih neotipljivega, neoprijemljivega duhovnega sveta, ki se občasno uresničujejo kot dobro ali zlo, potrjeno v življenjski skušnji stoletij. V njih se lahko gledamo kot v zrcalu. Tako bi lahko rekli, da so tudi v tej raziskavi zbrane⁵ legende kljub našemu kritičnemu, površinskemu človeškemu gledanju v svojem globinskem sporočilu prepričljiva resnica o življenju (po Orožen 2006: 618). Dokaz temu je v nalogi tudi celotno šesto poglavje. S tem se uresničuje tako funkcija legaliziranja, potrjevanja kulture, upravičevanja njenih ritualov in institucij, obenem pa nam pokaže, kateri vzorci vedenja so za določeno (v mojem primeru našo, slovensko) kulturo sprejemljivi, zaželeni. Tako naj bi torej folklor potrdjevala, legalizirala kulturo – določen del družbe-

⁵ Ne le Kosijeva zbirka *Sto narodnih legend slovenski mladini poduk in v zabavo*, ki jo je analizirala Orožnova (2006: 618).

nega dogajanja je v določeni družbi sprejemljiv, določen ne. In s tem se tvori kulturo in lastno identiteto; kar je sprejemljivo, je pozitivno, je "naše" in kar je "zunaj"; kulturo, kjer je cenjena pridnost (ne pa toliko iznajdljivost ...), ubogljivost, pokornost, gospodarnost, poštenost, zmernost, zadržanost, gostoljubnost, dobrosrčnost, skromnost, materinstvo, 'krščanska' družina ... In tako seveda potrjujejo/vplivajo na javno življenje in obratno: ljudje sami to kulturo ustvarjajo, jo krepijo.

Primer kulture sprejemanja gostov, vzgojno poudarjena gostoljubnost:

Pridta h nam, pridta čez nuč. /.../ Pridta h men, bom jest pastrejgla vama. (Dolšek 2000: 121)

/.../ A siromašni ljudje bi tudi radi postregli popotnikoma, ter začno zbirati drobiž /.../ (Kosi 1897: 75)

Prikazana pomoč ob kmečkih opravilih oz. pošten zaslužek za delo:

Kristus in Peter prenočita pri kmetu in bi morala zato drug dan pomagati pri mlačvi. (Ferčnik 1873: 78)

/.../ »če res nikjer ne morete dobiti mlatičev, ti midva zmlativa žito. Dajati nama ni treba drugega, nego vsak dan toliko jedi, da ne bova gladna!« Žena privoli, in sv. potnika se takoj drugi dan spravita v skedenj na delo. Vzveličar zakuri sredi skednja velik ogenj, naloži okolo njega polne snope /.../ (Kosi 1884: 101)

Primer, kjer je navedeno »navodilo« vedenja ob določenih ritualih, praznikih:

»Žal mi je sicer, da se je to dogodilo. A dobro sem naredil: vedno, kadar pijanec dvigne kupo, pravi: Bog živi! Ko pa šterc kaj dobi, pa pravi: Bog plati! Kot si sam slišal, mi pijanec želi vselej dolgo življenje, šterc pa mi povzroča same dolgove!« (Rešek 1995: 99)

/.../ Je pa post bil; k veliki noči so se postili. Ob enajstih si šele kosilo dobil. /.../ (Gričnik 1995: 439)

Moralna nota legend je največkrat prikazana prav ob koncu same legende, bodisi eksplicitno bodisi implicitno. Le-te pogosto ne zasledim le v legendah, ki imajo v sebi razlagalne prvine, kjer bi pa morda lahko zasledili tendenco v nezmotljivost Boga. Izpostavljanje moralnih načel ni pogojeno s pokrajinsko določenostjo, pojavijo se prav na vseh krajevnih območjih; praviloma se poudarek na določenih moralnih načelih loči glede na tip ATU⁶. Pri legendah, ki so uvrščene v tip ATU 750B, je npr. nagrajena gostoljubnost, enako tudi pri tipu ATU 750A, morda je še najbolj poudarjena nagrada za pridno delo in kazen za lenobo; pri legendah tipa ATU 753* je kaznovan pohlep in zasmehovana skopost, ponekod tudi goljufija. V tipih ATU 802 in ATU 802A* je poudarjeno pravično plačilo v

⁶ Antti Aarne - Stith Thompson - Hans Jörg Uther - klasifikacija ljudskih pravljic.

nebesih, na »drugem svetu« za dobra dejanja, ki jih človek stori na tem svetu/v zemeljskem življenju, določene stvari pa se človeku lahko poplačajo že za časa zemeljskega življenja, kot npr. več legend v zbirki *Farice* (Gričnik 1998).

Od moralnih načel oz. želje vzgajati po njih so v ospredju pridnost v povezavi z delom, poslušnost, skromnost. Med posameznimi tipi pa lahko zasledim tudi druge smer-nice vzgoje – npr. pobožnost, vera v Boga (Meško 1930/1931: 1-4; Jelinčič v Stanonik 2003: 125) kaznovana jeza (Jaselce 1927) oz. laž (Gričnik 1995: 439; Dolšek 2000: 121), nagrajeno zadovoljstvo (Slov. Bčela III 1852: 366–367).

Primer kaznovane požrešnosti:

/.../ Od kraja so še bolj počasi jemali, potem so začeli grabit. Nabasali so si polne žepe, polne cekre, pa polna usta so si natlačili. Ženske so si nabasale v firtahe, moški pa v ibaroke. Ko pa niso mogli več požirati, se jim je grlo zamašilo. To sta videla apostola, zato sta sklenila, da bosta kaznovala tako požrešnost. /.../ (Gričnik 1995: 441)

Pri izpostavljanju pomembnosti dela gre ali za nagrado, poplačano delovno vnemo, kazen za lenobo ali pa ob koncu legende utemeljeno združevanje delovnega in lenega. Zavzetost za delo je povezana tudi s trudom, vztrajnostjo.

/.../ Po puoljə je blu vse punu pridnəh lədjə. Anə so grablə, anə so žielə, kosilə. So blə kut onə bravincə. Je bil bug kuntient. /.../ Huodəjo. Pridejo v an zapušen kraj. /.../ »Lietə so pa lenuhə doma.« /.../ Lədjə so sədjelə na tlejh v sencə. Nobjeden nej nəč delol. Da se ne splača, so rieklə. Da se je škuoda mortrat. /.../ »Ja«, pravə Piətər, »da nei bə slučanju kaj təm lenuəm dal, znoš!« Bug je siegu u culo in səz pəstju vrgu nekaj ča nonje. /.../ »Sem jəm vrgu anəh por pesti uši, da se buojo obiralə, da buodo imelə saj anu delu, kə samu lenarjo.« (Tončič Štrancar 2005: 132)

Nekoč prideta Kristus in sv. Peter mimo dveh možev. Prvi je v potu svojega obraza neko grobljo razkopaval, drugi pa v senci blizu mlake sedel. Peter ju vpraša, kaj delata. Prvi mu odgovori: »Grobljo razkopavamo, ker bi rad, da bi tukaj kaj rastle.« Drugi pa pravi: »Jaz pa mlako sušim, ker bi rad na tem mestu kaj vsejal.« Sv. Peter pa jima reče: »Tukaj v groblji bode vže rastle, saj mož tudi zasluži, da mu zemlja kaj obrodi, ker se trudi; a v mlaki ne bo rastle ničesar.« In to je še dandanašnji tako: v groblji raste rado, če kaj vseješ, v mlaki pa nič. (Arhiv ISN ZRC SAZU, maj 2007)

/.../ Srečata drugega voznika. Je pa tud zvrnil, samo on ni ležal, pač pa se je sam martral pa prelagal. Je pa Bog rekel: »Totemu pa morama že pomagat, ko je sam tak priden!« (Gričnik 1995: 439)

Pogosto je v ospredju tudi kazen za neposlušnost. Namen te kazni je bil najbrž pri-govarjanje k večji poslušnosti, hkrati tudi k večji podrejenosti sprejetim vzorcem vedenja.

Kristus posvari gospodinjo, naj nikar ne dela tega, kar je njega videla, in odide s sv. Petrom dalje. Baba je pa rekla: Kar zna ta, bom tudi jaz naredila. Nametala je poln pod snopja in ga užgala, ali o joj! zgorelo ji je ne le snopje z zrnjem in plevami, ampak tudi pod, hiša in vsa druga poslopja. (v Slovan 1913: 291)

/.../ Krist še reče kovaču, da naj nikar ne dela tega, kar je njega videl, ter odide s sv. Petrom dalje. Kovač pa veli: Taka postava se mi ne zdi pravična, da bi imel človek mlado in lepo mater, poleg nje pa staro in grdo ženo. Brž zagradi babo in jo vrže v ogenj. Kakor je videl Krista, tako se je usedel tudi on in začel meh goniti. Gonil ga je tako dolgo, da mu je tekel curkoma pot po obrazu. Zgorelo je oglje, zgorela je z njim tudi hudobna kovačnica. Krist pa se je razsrdil na neposlušnega kovača in ga za kazen prestavil v luno. (v Vrtec 1887: 7)

/.../ »Ne hodi, ker te bodo pretepli!« mu spet pravi Bog. Peter pa le ni ubogal pa sta šla noter. Bog pa je storil, da se je na Petrovem hrbtu znašla harmonika. Pijanci so jo zagledali pa so mu veleli, naj igra. Peter pa ni vedel, da ima harmoniko na hrbtu. Ni hotel igrati, pa so ga pijanci pošteno premlatili. (Krajcar 1996: 270)

Zanimivo, da tudi v primerih legend, kjer je izpostavljen pohlep oz. lakomnost, želijo z zgledom kazni doseči vzgojni učinek, in ne obratno: z nagrajeno skromnostjo – slednjih je v zbranem korpusu legend manj. Ob tem se mi poraja vprašanje, zakaj je skromnost vedno nagrajena ravno s preobilico vsega blagostanja, če je skromnost sama na sebi že vrlina.

/.../ Ponoči Kristus sliši gostilničarja, ki se je menil s hčerjo: »Si videla, koliko soldov imata! Zjutraj bom zgodaj vsal. Tam za ovinkom bom počakal, pole ...« /.../ Prideta za ovinek. Tam skoči oštir z enim velikim kolom, da bo udaril Kristusa, ma ta je bil bolj hiter in ga je udaril po hrbtu z leskovo šibo. V trenutku se je spremenil v osla. (Kocjan 1993: 122)

/.../ Ubožni gospodar gre v klet, in glej! v kleti so polni sodi najboljšega vina, a na policah je vse polno suhega mesa in drugih stvari za prigrizek, v kašči in skrinjah je polno žita in drugega blaga. Tudi denarjev se ne manjka. Z jedno besedo: pravi blagoslov božji se je razlil nad ubožno hišo, kder je bilo poprej le pomanjkanje in beda. (Križnik 1888: 16)

Več pa je tudi legend, ki poudarjajo pravično božje plačilo, že na zemlji oz. na drugem svetu. Plačilo je tako lahko za dobra dejanja pozitivno ali negativno oz. pogubljenje za slaba/zla dejanja.

Kristus pa sveti Peter sta tak hodila po sveti, pa sta prišla tam k nekim mlaticem v škegnu. Pa sta rekla, da bota onij tudi malo pomagala. Te pa začneta tudi mlatiti. Te pa se je Peter vdaro s tistim cepcem po glavi, ka je dul pau. Te pa je reko: »Pa zakaj si ti Kristus poleg me, bi tau me obvarvau, ka me ne bi

cepec vudriu?« Je reko Kristus: »Jaz ti ne morem pomagati, če nisi ti dobro sükao cepca, pa te je potuko po glavi. Te si že biu potrebn!« (Gričnik 1998: 276)

/.../ Žena, ki je pregrešno živela, je umrla, ter prišla v pekel. Ko nekoč sv. Peter in Kristus po svetu potujeta, pravi sv. Peter Kristusu: »Učenik, prosim te, rešiva mojo ženo iz pekla.« Kristus odgovori: »Naj ti bo! Vzami leskovo palico, 3 leta staro, naveži nanjo konopljino lakinje (ličje) ter jo spusti v pekel.« Peter vse tako stori in pomoli konopljino ličje v pekel. Prijelo se je nanj mnogo duš, mej njimi tudi duša Petrove žene. Ta je bila hudobna in jako nevošljiva. Ko tedaj Peter začne duše iz pekla vleči, zavpije ona na ves glas: »Peter stresi! Stresi!« Peter močno strese palico in vse duše padejo nazaj v pekel. Kar je enkrat pogubljen, se ne da več rešiti. (v Popotnik (Arhiv ISN ZRC SAZU, junij 2007))

Pa grie pa prav Bugə sviet Pietər: »En gostilničar b rad nuotər (v nebesa op. P. N.) pāršu. Pa tu na grie, ne.« Prav: »On je predajov tistə vin, ne. Pa sa možje se napili, pijani dama pretejpal žene pa otroke, ne. Vse družine so trpele.« (Dolšek 2000: 121)

Vsa navedena moralna načela so tako občečloveška, zapisana v raznih filozofskih, psiholoških spisih (Kant (1993), Ule (2006), Musek (2000)) kot tudi splošno znana v katoliški cerkvi, natančneje kot t. i. kreposti⁷ (za dobra dejanja) in smrtni grehi (za slaba dejanja) – v kolikor govorimo o veri, ki je bila za marsikoga usmerjevalec življenja.

Viri

- Arhiv Inštituta za slovensko narodopisje Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti (ISN ZRC SAZU).
- Cerkvenik, J.: Korant. *Kmetijske in rokodelske novice*, 16 (1858), št. 31.
- Cestnik, A. K.: Zvit kovač. Narodna pravlica. *Kmetijske in rokodelske novice*, 16 (1858), št. 15.
- Cvetek, M. (1993): *Naš voča so zapodval*. Bohinske pravljójce. Ljubljana: Kmečki glas.
- Černigoj, F. (1988): *Javorov hudič*. Ljubljana: Kmečki glas.
- Dolenc, J. (1992): *Zlati bogatin*. Tolminske pripovedke. Ljubljana: Kmečki glas.
- Dolenc, J. (2000): *Kres na Grebljici*. Povedke iz Loškega pogorja. Ljubljana: Kmečki glas.
- Dolšek, I. (2000): *Kaku se kej narod rihta. Folklorne pripovedi od Litije do Čateža*. Ljubljana: Kmečki glas.
- Feričnik, L.: Kristus in sv. Peter prenočujeta. *Besednik* 1873, str. 78.
- Freuensfeld, J.: Verske bajke. *Kres* IV, št. 6 (1884), (1. jun.), str. 299.
- Freuensfeld, J.: Verske bajke. *Kres* IV, št. 7 (1884), (1. jul.), str. 346–347.
- Gričnik, A. (1995): *Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo. Pohorje pripoveduje*. Ljubljana: Kmečki glas.

⁷ Krepost je trajno in trdno razpoloženje delati dobro. Krepost omogoča človeku ne samo, da izvršuje dobra dejanja, ampak da si za to kolikor le mogoče prizadeva. Z vsemi čutnimi in duhovnimi močmi teži krepostni človek k dobremu; trudi se za dobro in se za dobro odloča v konkretnih dejanjih (Katekizem katoliške cerkve 1993: 467).

- Gričnik, A. (1998): *Farice. Haloške folklorne pripovedi*. Ljubljana: Kmečki glas.
- Iskrač, J.: Zakaj ima sveti Lukež vola. *Novice XVII* (1859), št. 37 (14. september), str. 291–292.
- J. F. St. *Kmetijske in rokodelske novice*, letn. 26, št. 24 (1868).
- J. F. St.: Kovač s Pasjega brda. *Kmetijske in rokodelske novice*, letn. 26, št. 24 (1868).
- Jarc, V: Kako je prvi gostilničar v nebesa prišel in drugi za njim. *Vrtec VIII* (1878), št. 4 (1. maj), str. 75–76.
- Jezus in sv. Peter. *Dom in svet II*, št. 9 (1889), (20. sept.), str. 189.
- Jezus in sv. Peter. *Vrtec XIII* (1883) m št. 2 (1. feb.).
- Kako je prišel kovač na luno. *Nepokor. Vrtec XVII* (1887), št. 6 (1. jun.).
- Karlovcjan, S.: Zakaj dežuje, kadar mladeniči v vojsko gredo. *Loški razgledi*.
- Kelemina, J. (1930): *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva : z mitološkim uvodom*. V Celovcu: Družba sv. Mohorja.
- Kerševan, N. (2003): *Düša na bicikli. Folklorne pripovedi iz Brkinov, doline Reke in okolice*. Ljubljana: Kmečki glas.
- Kocbek in Žagar: Kristus in sveti Peter. Peter rešuje svojo ženo iz pekla. *Popotnik X* (1889), št. 14 (25. jul.), str. 231.
- Kocjan, D. (1993): *Bejži zlodej, baba gre. Kraške štorije*. Ljubljana: Kmečki glas.
- Kosi, A. (1891): *Narodne legende za slovensko mladino*. Zv. 3. A. Kosi, v Ptuj.
- Kosi, A.: Ubožec v nebesih. *Slovenski Gospodar* 71 (1937), št. 52 (29. dec.), str. 6–7.
- Kosi, A.: Vzveličar in sv. Peter mlatiča. *Vrtec*, 1884.
- Krajczar, K. (1996): *Kralič pa Lejpa Vida. Slovenske pravljice in povedke iz Porabja*. Ljubljana: Kmečki glas.
- Kristus in sv. Peter. *Popotnik*.
- Kristus, sv. Peter in baba. *Slovan XI* (1913).
- Križnik, G.: Bodimo usmiljeni in odkritosrčni. *Vrtec*, XVIII (1888), št. 1 (1. jan.), str. 16.
- Kunaver, D. (1991): *Slovenska dežela v pripovedki in podobi*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kure, B. (2004): *Zgodbe ne moreš iz žakla zvrnit. Folklorne pripovedi iz Bele krajine*. Ljubljana: Kmečki glas.
- Legenda. *Gorenjec VI* (1905), št. 48 (2. dec.), str. 1–2.
- Medved, A. (1910): *Slovenske legende*. V Celovcu: Družba sv. Mohorja.
- Merhar, I. (1904): Vekoslav Spindler: Zapihal je jug. *Ljubljanski zvon*, letn. 24, št. 12, str. 760.
- Merku, P. (1972): Nekaj legend iz Karnajske in Nadiške doline. *Traditiones*, 1972, str. 187–193.
- Merku, P.: Ljudje ob Teru. *Sodobnost*, letn. 16, št. 11 (1968).
- Meško, F. K. (1922): Gospod in Peter orjeta. *Izbrana mladinska beseda*, III. Zvezek zbirke Mladim srcem.
- Meško, K: Gospod in sv. Peter. *Angelček* (1930/1931), št. 1 (sept.), str. 1–4.
- Narodna pripovedka. *Vrtec XVII* (1887), št. 1 (1. jan.), tr. 7.
- Pajak, J. (1884): Črtice iz duševnega žitka štaj. *Slovencev*. Ljubljana: Matica Slovenska.
- Pajak, J.: Oves, oset, vražji stric. *Dom in svet* (1888).
- Plačilo pridnemu in lenuhu. *Mir XIV* (1895), št. 33, str. 140.
- Podgoriški: Kristus in sv. Peter. *Slovenski Glasnik*, IX. Zv., Št. 7 (1. julij 1863), str. 213–214.
- Radešček, R. (1983): *Slovenske legende*. V Ljubljani: Cankarjeva založba.
- Radešček, R. (1996): *Slovenske legende 2*. Idija: Bogataj, ABC Merkur.

- Rešek, D. (1995): *Brezglavjeki. Zgodbe iz Prekmurja*. Ljubljana: Kmečki glas.
- Stanonik, M. (2003): *Slovenske povedke iz 20. stoletja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Sv. Peter in vrag. V: *Gorenjec*, IV (1903), št. 35 (29. avg.).
- Sveti Peter skusi Bog biti. *Slovenska Bčela* III (1852), 45 (4. nov.), str. 366–367.
- Štorman, L.: Kovač Lojze. *Slovenski Gospodar* (1888), št. 15 (12. april), str.: 117–118; 16 (9. april), str. 126.
- Tomažič, J. (1944): *Pohorske legende*. Ljubljana: Konzorcij »Slovenca«.
- Tončič Štrancar, M. (2005): *Frk, čez drn – frk, čez trn. Prolke, pravce, štorce in prfjetce iz Brkinov in Čičarije*. Ljubljana: Kmečki glas.
- Valjavec, J.: Nardona pripovedka. *Ljubljanski časnik* I (1850), št. 63 (5. listopada), str. 352.
- Vkrajene jetra. *Slovenska Bčela* II (1851), (15. jun), str. 181–182.

Literatura

- Bascom, W. R. (1965): Four Functions of Folklore. *The study of Folklore*. Alan Dundes. (ur.). Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 279–298.
- Hladnik, M: *Mladini in preprostemu narodu v pouk in zabavo*, objavljeno na spletni strani: <http://www.ijs.si/lit/mladini.html-l2>
- Kant, I. (1993) Kritika praktičnega uma. *Filozofski vestnik*, 14/1, str. 201–203.
- Katekizem katoliške cerkve* (1993) Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Kmecl, M. (1996) *Mala literarna teorija*. Ljubljana: Mihelač in Nešović
- Kuret, N. (1998): *Praznično leto Slovencev*. Ljubljana: Družina
- Monaghan, J., Peter, J. (2000): *Social and Cultural Anthropology: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Musek, J. (2000) *Nova psihološka teorija vrednot*. Ljubljana: Inštitut za psihologijo vrednot
- Orožen, M. (2006): Slovenske narodne legende v prozi: globinsko pomensko sporočilo in površinska jezikovna ubeseditev. *Slovenska kratka pripovedna proza*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Pernoud, R. (2003): *Nehajmo že s tem srednjim vekom*. Ljubljana: Družina
- Šmitek, Z. (2004): *Mitološko izročilo Slovencev*. Ljubljana: Študentska založba.
- Ule, A. (2006): *Znanost, družba, vrednote*. Maribor: Aristej.
- Röhrich, L. (1991): *Folktales and reality*. Bloomington: Indiana Univesity Press.

Educational Function in Tales with Christian Content

Petra Novak

Educational or didactic hints in texts come in different forms, in verses or in the form of plain texts.

Legend is one of the genres in which the moral lesson is commonly expressed directly and is then justified. The quick educational end of the legend should be its main point, so the depiction story is short with no unnecessary action; the legend is, therefore, short. Titles and subtitles of legends many times show the educational note, especially the titles from the times when the collection of Mohorian tales was emerging

Many legends are religiously and practically educational. Components of practical education and religious education are fully interweaved because, in addition to believing in (infallible) God, the legends also talk about other (civilian) qualities that are required for pleasant coexistence with other people. In my opinion, there is even more emphasis on the latter. Two characters (St. Peter and Jesus Christ) with whom the legend leads us to that knowledge are taken from the religious/Christian world

The instruction for proper behaviour that the legend gives people (success will be achieved if a person can see themselves in one of the characters, which is not difficult since the names are derived from general names) is clear: many things can be achieved with patience, diligence and persistence; one needs to sacrifice for their happiness; loyalty to the rightness of God's intentions; with our own and with God's help a lot can be accomplished in life; obedience, etc. In the background of this information, there is a belief that, with God's help, the world is finally balanced and in order. To maintain the balance, every change in the positive side of the world has its negative contrast. Legends that make us believe so are those in which a good deed is rewarded, and bad deed is punished.

RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH

RECENSIONI DI LIBRI

BOOK REVIEWS

Larisa Fialkova, Maria Yelenskaya, In search of the self: Reconciling the Past and the Present in Immigration Experience. Tartu: ELM Scholarly Press, 2013, 282 strani.

Odkar se je Evropska unija začela zavedati, da je postala izredno zanimiva za priseljence in so migracije zaradi Šengena, Dublina, Frontexa, Eurosur in skoraj vsakodnevnih človeških tragedij na njenih mejah na eni in potreba po ceneni, gibljivi, potrošnji delovni sili na drugi strani postale »ena od prioritet Evropske Unije« je zanimanje za raziskovanje migracij in njihovih vplivov, izzivov, posledic, učinkov na družbo skokovito naraslo. Nove študije in raziskave posegajo na vse konce sveta in v vse kotičke družb ter iščejo odgovore na vprašanja, uporabljajo se bolj ali manj uspešne metodologije, nastajajo nove teorije, reciklira se stare. Rezultat teh frenetičnih aktivnosti je precejšnja zmeda, vsi vpleteni pa se strinjajo vsaj glede enega dejstva: migracije so pomemben del našega vsakdana in doživljamo jih, četudi se sami ne premikamo.

Delo Larise Fialkove in Marije Yelenskaye se ukvarja prav s tem aspektom migracij, z vključevanjem migrantov v družbo države gostiteljice, ko se »pot« sicer konča, a se začne novo »potovanje«, iskanje samega sebe v novem okolju. Za to obdobje je značilno preizpraševanje svoje identitete ter vseh tistih praks, ki jih dandanes skušamo strpati pod skupni imenovalec transnacionalizma. Gre za zanimivo branje, ki je že drugi rezultat projekta o »ex-Sovjetih« v Izraelu. Avtorici sta kot svojo metodo izbrali narativne intervjuje ter se preko osebnih pripovedi intervjuvancev iz naslanjačev v njihovih stanovanjih podale na zanimivo potovanje po zgodovini in kulturi srednje in vzhodne Evrope, med spomine, rituale, običaje, vraže, verovanja in vse ostale prakse, ki posameznikovo življenje naredijo zanimive. V novi družbi se namreč »stvari počnejo drugače«, marsikatera »stara« praksa se znajde na prepihu in ponudi se priložnost, da se o njej premisli, se jo ponovno ovrednoti. Lahko služi kot eno od sider, s pomočjo katerega bodo priseljenci pripeli svojo identiteto na državo izvora ali pa bo ena od tistih, ki se bo za vedno izgubila v procesu njene hibridizacije?

Poleg tega sta izvedli še dve študiji primera, namreč analizo priseljske literature Judov in Nemcev iz držav bivše Sovjetske zveze v Nemčiji, ter skušali razumeti humor v šalah judovskih priseljencev v arabsko-izraelskem konfliktu.

Avtorici se najprej lotita izraelskih mest skozi oči rusko govorečih Izraelcev. S tem vzpostavita zanimivo perspektivo, saj priseljenci mesta doživljajo drugače od tistih, ki tam živijo že od nekdaj. Kot je to v svoji slikanici »Prihod« na zanimiv način pokazal že Shaun Tan, gledajo nanje večplastno, skozi izkušnje iz svoje preteklosti, zahteve sedanjosti in izzive prihodnosti. S svojimi dejanji kot posledicami takega pogleda na svet spreminjajo tako sebe kot okolico, v kateri živijo. In te aktivnosti so lepo razvidne tudi v intervjujih, ki jih avtorici analizirata.

V naslednjem poglavju se lotita za vse migrante izredno pomembnega in občutljivega področja, kjer se srečata posameznik in moč države, namreč spoštovanja zakonodaje tako v zvezi s priseljevanjem kot tudi z vsakdanjim življenjem v državi gostiteljici. Za priseljence lahko to predstavlja precejšen izziv, še posebno, če se novi sistem zelo razlikuje od prejšnjega. Tu ne gre le za spoštovanje zakonov, ampak tudi za možen specifični odnos do njih, kar zelo nazorno slikajo zgodbe priseljencev, ki jim je uspelo prelisčiti sistem. Tu gre predvsem za ponosne pripovedi o kontrabandu, produciranju lažnih papirjev za pridobitev državljanstva, pričevanju za potrebe postopka za priselitev ...

Meje so še eden od dejavnikov, katerih vpliv na migrante je lahko velik. So mehanizmi, s pomočjo katerih se ljudi deli na »naše« in »druge« tako pri prehodu meje kot tudi pozneje v procesu integracije in pridobivanju državljanstva. Vendar pa sta avtorici nekoliko omehčali stroge pravne, politološke in sociološke poglede na meje s pomočjo zanimivega pristopa, saj sta jih združili z doživljanjem praznikov in s tem uspeli cel diskurz obrniti v bolj optimistično smer. Priseljenci s pomočjo praznovanj, ki jih organizirajo v Izraelu, potujejo nazaj v času in/ali prostoru ter na različne specifične načine reproducirajo prakse, ki se jim zdijo pomembne za njihovo identiteto. Gre recimo za praznovanje Novega leta ter različne druge praznike iz bivše Sovjetske zveze. Pomemben del teh praznikov je tudi hrana, ki se lahko pripravlja drugače, čeprav gre za isto jed, zraven pa so prisotne še zgodbe in razlage o izvoru, običajih, sestavinah, postopkih priprave ...

Zadnji dve poglavji se ukvarjata predvsem z vprašanjem identitete v nekoliko bolj specifičnih kontekstih. Kot prvi je predstavljen primer Nemcev in Judov iz bivše Sovjetske zveze, ki so se po njenem razpadu preselili v Nemčijo. S pomočjo literarnih del, ki so jih izdali avtorji iz njihove sredine se izprašuje njihova etnična identiteta in išče povezave oz. razlike. Priseljenska literatura je namreč »kultura vmes« in po H. Bhabhi vključuje tako imenovani »hibridni diskurz«. Po eni strani torej lahko združuje priseljence med seboj, povezuje priseljence in večinsko populacijo ter ustvarja tudi skupne prostore. Po drugi strani pa je lahko znamenje izolacije s strani večinskega prebivalstva, konfliktov v skupnosti ... Na vsak način priseljenska literatura na trenutke lahko pove mnogo več kot intervjuji in tradicionalno kvalitativno raziskovanje.

Drugi primer je namenjen reprezentacijam arabsko-izraelskega konflikta v humorju rusko govorečih Izraelcev. Gre za široko polje, saj imajo rusko govoreči priseljenci v Izraelu bogat nabor najrazličnejših medijev, skozi katera lahko bodisi sprejemajo bodisi širijo politične šale, katerih korenine segajo še v čas Sovjetske zveze in so drugim prebivalcem Izraela včasih popolnoma nerazumljive. Avtorico zanimajo predvsem zgodovinski konteksti, ki nudijo podlago za sodobne izraelske šale, karikature, aforizme ter skušata najti tiste transformacije, ki humorju iz preteklosti omogočajo, da nasmeje rusko govoreče Izraelce v sedanosti. Tako smo priča izrekom Gorbačova, Stalina, pesmim iz učbenikov Sovjetke zveze, citatov iz Medvedka Puja ... Situacija postane veliko manj smešna, ko se ta bogati bazen dovtipov, šal, karikatur aplicira na arabsko-izraelski konflikt.

Te šale namreč reproducirajo stereotipe o Arabcih in marsikateri priseljenc jih zasužraži še preden sploh pride v Izrael. Prebiranje in analiziranje na trenutke že kar obešnjaškega humorja, ki nagovarja tudi otroke, zbuja precejšen pesimizem glede reševanja tega konflikta. Ravno v tem delu bi od avtoric pričakoval veliko bolj kritičen pristop do teh pojavov nestrpnosti, rasizma, ksenofobije, ki prepada med Izraelci in Arabci največkrat širijo in poglobljajo.

Naj za konec še poudarim, da gre za zanimivo branje, ki sta ga avtorici koncipirali na način, da se raziskave loteta »od spodaj navzgor« ter nudi mnogo zanimivih primerov iz vsakdanjega življenja rusko govorečih priseljencev v Izraelu. Njihovo iskanje »samega sebe« je po eni strani očitno še vedno trdno zasidrano v preteklost, ki jo lahko spravimo pod skupni imenovalec Sovjetske zveze, čeprav aktualni dogodki od njih zahtevajo prilagajanje ter aktivno sodelovanje v novih izzivih, kot recimo politika naseljevanja v Izraelu in arabsko-izraelski konflikt. Gre za procese, ki stalno izprašujejo njihove identitete in odpirajo nove možnosti, od katerih pa nekatere izbire vodijo na nevarne terene nestrpnosti in rasizma.

Jure Gombač

Zmago Šmitek, Poetika in logika slovenskih mitov: Ključi kraljestva [The Poetics and Logic of Slovenian Myths: The Keys to the Kingdom]. Ljubljana: Študentska založba, 2012, 390 strani, ilustracije.

Zmago Šmitek je eden osrednjih raziskovalcev primerjalne mitologije v Sloveniji. Zdaj že desetletja primerja slovenske ljudske bajke in pripovedke z miti iz bolj celovitih bajeslovij širom sveta in s tem kaže na vpetost slovenske folklore v svetovno mitološko dediščino. Za nameček kljub pomislekom o smiselnosti takega početja skuša na podlagi teh primerjav rekonstruirati izvorno celovitost slovenske mitologije, pri čemer pa se mojstrsko izogiba nacionalistično obarvanim ideološkim motivacijam, ki tovrstne projekte pogosto temačno spremljajo. Po njegovi odlični *Kristalni gori* s konca devetdesetih in njeni poznejši razširitvi v *Mitološko izročilo Slovencev* sedem let pozneje smo lani, ponovno pri Študentski založbi, končno dobili še dolgo pričakovani drugi del uspešnice: ta zbira tematike pobegle prvi monografiji in Šmitkov pogled na slovensko mitologijo dopolnjuje z uvidi, do katerih se je z raziskavami prikopal v desetletju od izida prejšnje knjige.

Za razliko od *Mitološkega izročila Slovencev*, ki se je, kot se za pionirsko delo spodobi, svojega področja lotevalo skrajno metodično, pokrivajoč vse od mitov o začetku sveta prek herojskih ciklov pa do specifičnih ljudskih vraž, *Poetika in logika* deluje bolj kot zbirka med seboj nekoliko manj tesno povezanih zapisov, od katerih vsak pokriva po en še neobdelan problem na zdaj že samozavestno vzpostavljenem področju. Prvi dve poglavji tako v svetovni kontekst vpneta slovenske vraže in običaje povezane z drevesi in kamni, sledijo jima štiri poglavja, od katerih vsako prerešeta pomen po enega domačega boga ali heroja – Svarožiča, Kresnika, Kralja Matjaža in Zelenega Jurija – sklop pa sklene široka metodična primerjava med slovensko in indijsko mitologijo, ki avtorjevo poanto o vpetosti slovenske mitologije v širšo indoevropsko, zveže v finalni argumentativni vozle.

Prvo poglavje nam tako pokaže, kako smiselne se v svetovnem kontekstu pokažejo navidez naključne in muhaste vraže o kamnih, na katere naletimo na različnih delih naše domovine. Kamni so skoraj vedno predmet čaščenja, pa naj se imenujejo božji, hudičevi ali angelski. Ljudska domišljija kamne očitno dojema kot strjene točke zgoščitve svetega dojete v vsej primitivni ambivalenci tega pojma: sveto je obenem nevarno, potencialno uničujoče, a če znamo njegovo moč pravilno kanalizirati, tudi vir koristi ali zaščite pred nevarnostjo istega izvora. Kamni so tako pogosto dojeti kot sledovi delovanja ambivalentno nastrojenih nadnaravnih bitij, od velikanov prek hudiča pa vse do Jezusa in Svetega Petra: včasih so jih čarobne kreature tja vrgle, včasih pa so jim magične lastnosti vtisnile zgolj tako, da so v njih pustile svoje stopinje. Tudi kadar je izvor kamna navidez zel, se pravi izrecno poimenovan kot hudičev (to zna sicer biti zgolj vpliv krščanskega razslojevanja svetega na dva moralno nasprotna pola, kar pri pristno poganskih verovanjih pogosto ni primer), je moč iz njega dobiti kaj koristi in tako so čudodelni kamni pogosto uporabljani kot viri pridobivanja ljubezenskega objekta, potomstva ali denarja. Kamni so v ljudskem verovanju dojeti tudi kot točke prehoda iz enega kozmičnega nivoja na drugega ali pa kot ostanki njihove nekdanje povezave: pod kamni tako vodi pot v podzemlje, često so interpretirani kot ostanki gromovnikovega streljanja po htonski kači, svetovna gora (ki se pri nas občasno imenuje »Beli kamen«) pa služi kot os povezave neba, zemlje in podzemlja. Kamni torej, če svojo teoretsko skodelico tu poleg pristavi še sam recenzent, v osnovi služijo predvsem kot mejniki; kot amoralni označevalci ločitve, a tudi povezave kozmičnih

nivojev med seboj in so nabiti s sveto energijo, ki takim točkam pritiče. Vsekakor bi si bilo za dodatno osvetlitev te tematike zanimivo natančneje ogledati še mitologijo za grškimi hermi, kupi kamenja na razpotjih, kjer so stari Grki častili Hermesa kot boga prehodov, popotovanj in trgovanja (in ki je vseskozi nastopal prav kot sel, potujoč med nebom in zemljo) kot tudi zanimive južnoameriške zgodbe o Sanpedru, kjer glavni lik neumeščeno roma med vicami, peklom in nebesi, dokler se na koncu ne ustali kot kamen mejnik na prehodu med posameznimi kozmičnimi sferami.

Drugo poglavje Šmitkove knjige se loteva simbolike dreves, ki deloma igrajo podobno vlogo amoralnih označevalcev kot kamni - v mitski obliki lahko kot kozmična os povezujejo različne kozmične nivoje; pogosto služijo kot spominski ostanki kakega dogodka iz mitske preteklosti ali pa zrasedo na grobu umrlega; zasajajo se na razpotja in tvorijo naravne mejnike (dvojni pomen hrvaškega izraza »grana« naj bi izviral prav iz te povezave); pod njimi pa se lahko izvajajo prisege, sodbe in drugi zavezujoči pravni akti. Toda ker so drevesa vendarle po svoji navpični osi in organski rasti bolj sorodna človeku kot gluhi kamen, je zanje rezervirana še cela vrsta drugih funkcij: drevo, pod katerim se rodi otrok, postane njegova botra, če pa je zasajeno ob otrokovem rojstvu, služi kot njegov dvojnik in umre z njim ali pa je mogoče prek njega njegovemu človeškemu *doppelgangerju* škodovati. V drevesih lahko bivajo tudi duše umrlih, na grobovih katerih rasejo, v obredih pa sme drevo zastopati mitološko bitje, kot to velja za brezo Zelenega Jurija ali za Atisov in Adonisov bor. Čeprav so drevesa že od nekdaj razvrščena po svoji škodljivi ali zdravilni moči ali celo zmožnosti obrambe hiše pred strelo, pa so zlasti v okviru prevlade krščanstva klasificirana na zla in dobra glede na svojo povezavo z dogodki iz evangelija: blagoslovljena so tako drevesa, ki so nudila zatočišče sveti družini, prekleta pa tista, ki so jih zavrnili; ki se jim niso marala prikloniti ali pa ki si jih je za vešala izbral Juda Iškariot. Še posebej je zanimiv sinkretizem poganskega in krščanskega v zgodbi o desetnici, kjer nesrečnici zavetje ponudi edino trepetlika, ki je prekleto drevo v okviru krščanskih razlag. Ker je tudi desetnica prekleta, jo lahko sprejme edino drevo s podobno usodo, skupaj pa odpirata ambivalentni vidik svetosti v njenem spoju s prekletstvom: tako trepetlika kot desetnica sta prekleti, brez koreninski, nerojeni, neplodni in od ostalega sveta odrezani bitji, ta status pa jima odpira pot tako do blagodejne kot eksplozivne razsežnosti nadnaravnega.

Tretje poglavje je zaradi dvoumnosti materiala eno najbolj spekulativnih, saj skuša iz raznoterih drobcev slovenskih vraž, bajk, pesmi in običajev rekonstruirati enoten lik sončnega boga, znanega bodisi pod imenom Svarožič bodisi Radogost - ni pa izključena niti povezava s Kresnikom -, ki ob pomladnem slavlju kot gost iz daljne dežele prihaja v lokalno skupnost, se bori z mitskim nasprotnikom in si občasno izbere tudi eno od deklet za nevesto. Šmitek tu vleče paralele celo s tako daljnimi kulturami indoevropskega porekla, kot sta Iran in Indija, in čeprav je prevladujočemu motivu junaka življenja, borbe z zlom in božanske poroke težko oporekati, se ta zdi skoraj preveč ohlapen za izkaz konkretnega skupnega izvora. Omenjeno poglavje kljub temu postreže z neverjetnim bogastvom mitov in običajev na dano tematiko in je vredno branja tudi, če pristanemo na neutolažljivost njihove fragmentarnosti. Drobci imajo navsezadnje tudi brez skupne celote, ali celo prav zaradi njene odsotnosti, svoj fragmentarni čar.

Četrto poglavje se osredotoča na bajke, ki so se skozi tisočletja razrasle okrog slovenskega gradu Vurberk, zgrajenega na hribu, ki tvori naravno ločnico med reko Dravo, močvirnato dravsko nižino in gorami, in med katerimi se kot eden najpogostejših *leitmotivov* ponovno ponavlja mitem Kresnikove rešitve svoje neveste iz krempljev zmaja,

občasno s pomočjo brata Trota. Gre za klasičen motiv zmage junaka nad zmajem, ki skupaj z žensko osvobodi tudi vodo ali žetev: motiv, ki običajno obeležuje začetek obdobja večjega izobilja v naravnem ciklu. Kar pri mitskih drobcih na dano temo, ki jih navaja Šmitek, izstopa kot nenavadna najdba, je neizbežna sorodnost heroja in njegove pošasti, ki ponekod vodi celo do ambivalentnih bajk, v katerih junak nastopa kot lastni temačni nasprotnik ali pa se po zmagi nad zmajem sam spremeni v plazilca in zamaši vodni izvir. V tem poglavju posebno pozornost vzbuja tudi Šmitkovo umeščanje mitske zgodbe v zelo konkretno pokrajino (hrib kot bivališče nebeškega junaka; močvirje kot skrivališče htonske pošasti, bližnji griči kot mesto doskoka bežečega dekleta, reka kot izvor zajezone vode, jarki in brazde kot sledovi premaganega zmaja) in iskanje paralel med mitsko interpretirano topografijo in lokalnimi toponimi, zgovorna pa je tudi njegova opazka o zgostitvi mitov na določenem predelu zaradi statusa slednjega kot naravnega mejnika, saj prav v take pokrajine ljudska domišljija najlažje vloži predstave navdahnjene s sveto-nevarnim statusom prehodnega in razločujočega.

Peto poglavje dodobra obdela obrede, pesmi in zgodbe povezane z Zelenim Jurijem, večno popotnim božanstvom, ki se iz daljne dežele, včasih interpretirane kot onstranstvo, spomladi vrača v lokalno skupnost in naravi prinaša novo življenje. Šmitek pokaže na znane paralele Zelenega Jurija z drugimi pomladnimi božanstvi po Evropi, kakršni so angleški Jack-in-the-Green, pa tudi starogrška Perzefona in Dioniz, ki polovico leta preživita v podzemlju ter se med žive vrneta šele spomladi. Morda najbolj zanimiva je Šmitkova primerjava Jurija z desetnico in desetimi bratom ter prekletimi liki krščanskega izročila, kakršen je večni Žid Ahasver in ki so prav tako obsojeni na večno, brezdumno romanje po svetu. Jurij si z njimi to usodo deli z vsemi njenimi tragičnimi in celo grozljivimi elementi (Šmitek navaja pesmi o njegovih utrujenih in blatnih nogah, pri čemer pesmi ne manjka rahlo strašljive dimenzije mrtveca, ki se vrača med žive; kot tudi pesem o kolaču, zaradi zaužitja katerega ne sme domov in vnos katerega v hišo bi za dom pomenil uničenje), vendar pa Jurij za razliko od moraličnih likov prekletih v bipolarnem okolju uradnega krščanstva ohrani skupaj s temačnimi tudi vse svoje pozitivne, novo življenje prinašajoče lastnosti.

Šesto poglavje je najboljše in celotni knjigi in natančno obravnava slovenske herojske mite, predvsem tistega o Kralju Matjažu. Zanimive so vzporednice, ki jih Šmitek povleče s sorodnimi spečimi mitskimi vladarji po vsej Evropi, od češkega Venceslava prek italijanskega Friderika pa do najverjetneje najstarejšega britanskega Arturja, ki si vsi delijo usodo zlatodobnih kraljev, ki zaprti v goro ali na otok čakajo ponovne vrnitve med svoje ljudstvo, skupne pa so jim tudi nekatere dogodivščine za časa življenja, kot je reševanje družice iz krempljev ugrabitelja. Zgovorno je, da si Kralj Matjaž z nekaterimi drugimi sorodnimi vladarji deli tudi ambivalenten status: po nekaterih legendah je bil dober vladar, ki nas bo na koncu časov popeljal v novo zlato dobo, po nekaterih pa izzivalec Boga, ki je v goro zaprt za kazen in se bo med nas vrnil kot morilski Antikrist pred Poslednjo sodbo. Poglavje vsebuje tudi natančno primerjavo Matjaža s kraljevičem Markom, ki prav tako reši dekle iz turškega ujetništva in ki mu lahko meč celo po smrti vzame le tisti, ki je tega vreden, oba junaka pa nastopata tudi v drugih med seboj zamenljivih ljudskih bajkah. Poglavje Šmitek sklene s spekulacijo o Levstikovih virih za Martina Krpana in navede številne sorodne like iz slovenske folklorne (Löl Kotlič, Peter Klepec, Hudi Kljukec), ki se vsi borijo z močnim tujcem, povečini prav tako na dunajskem dvoru, in si za nagrado ob zmagi izprosijo le pravico do prostega trgovanja in oproščenosti davkov, zanimivo pa je, da njihova telesna velikost variira vse od orjakov do majcenih možicljcev.

Zadnje poglavje temo o vpetosti slovenske mitologije v širši okvir pripelje do skrajne točke s primerjavo slovenskih bajk in običajev z indijskimi, pri čemer pa Šmitek že uvodoma poudari, da bi bilo tu iluzorno verovati v eno samo enotno indoevropsko mitologijo, ki se je nato širila po celotnem ozemlju nekdanje domovine praindoevropejcev, pač pa da gre očitno za precej bolj dinamičen proces, kjer so drobci motivov migrirali in se na različne načine vsajali v lokalno folkloro. Neizpodbitne podobnosti med obema oddaljenima ozemljema, na katere pokaže Šmitek, segajo vse od idej o stvaritvi zemlje iz zrna peska z dna morja prek kozmoloških predstav o kozmičnih gorah in drevesih, na vrhu katerih sedi gromovniški bog, na njenem dnu pa kača, ki tudi v realnem okoljskem svetu preži v duplinah dreves, votlinah, gorah in jezerih, in ki jo je priporočljivo ne razjeziti; pa vse do konkretnih pripovedi o borbi nebeškega boga s kačo za osvoboditev neveste, žita ali vode ter njene posvetnejše variante junakove rešitve deklice, ki jo je ugrabil tujec izza meje znanega sveta. Indijski in slovenski prostor si delita tudi zamisli o legi zemlje na glavi ali hrbtu kake živali; mite o antropomorfizmu gora, ki so svojo trenutno obliko dobile po taki ali drugačni značajsko motivirani bajeslovni epizodi; ter idejo o prvih prebivalcih sveta kot velikanih in naših naslednikih kot degeneriranih palčkih. Čeprav na mnoge od teh motivov lahko naletimo tudi izven prostora indoevropskega kulturnega vpliva in bi jih tako lahko imeli bodisi za še starejšega izvora bodisi za nekakšne strukturne stalnice človeške mitološke zavesti, pa primerjave vsekakor jasno pričajo o plodnosti razlage slovenskih bajeslovnih drobcev v širšem geografskem kontekstu.

Šmitkova knjiga se tako izkaže za nepogrešljivo zakladnico mitološkega materiala potrpežljivo nabranega iz vseh koncev sveta in zloženega v smiselne motivne sklope, ki nas osupnejo s svojimi jasnimi formacijskimi pravili in strukturnimi sorodnostmi ter nas silijo da bi tudi sami vdihnili še več smisla tem na prvi pogled muhavim zgodbam. Vsak Šmitkov esej pomeni novo razodetje medsebojnih ujemanj in sorodnosti svetovnih mitologij, z odprtostjo svojega podajanja pa vedno pušča prostor za raznotere teoretske razlage in materiala nikdar ne posiljuje z vnaprejšnjimi, pretirano poenostavljenimi ideološkimi vzorci. Obe Šmitkovi knjigi, *Poetika in logika slovenskih mitov* ter *Mitološko izročilo Slovencev* sta skupaj dragocen in domala neizčrpen vir za študij primerjalne mitologije in vsaj ta recenzent vsekakor srčno upa, da se jima ob svojem času pridruži še kakšna.

Izar Lunaček

Mirjam Mencej, Sem vso noč lupal v krogu. Simbolika krožnega gibanja v evropski tradicijski kulturi [I was wandering in circles the whole night long. The symbolism of circular movement in European traditional culture]. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Studia mythologica Slavica: Supplementa 7), 2013, 232 strani.

Pričujoča knjiga predstavlja temeljito raziskavo simboličnega krožnega gibanja, ki so ga ljudje v preteklosti med drugim povezovali z različnimi nadnaravnimi bitji, dušami umrlih ter posledično s prepovedmi in šamanizmom.

Ravno raziskovanje zgodb o čarovništvu in nadnaravnih pojavih je avtorico usmerilo na raziskovanje krožnega gibanja: blodenje v krogu je bilo pripisano zlemu delovanju nadnaravnega bitja ali osebe, ki ima vsaj nadnaravne sposobnosti ali pa je celo popolnoma del onostranskega sveta. Raziskave čarovništva so vodile Mencejevo v poglobljeno raziskovanje krožnega gibanja kot koncepta, ki v sebi nosi posebno simboliko. Koncept kroženja zajema »vsako gibanje po kakem ustaljenem, sklenjenem krogu ali elipsi podobnem tiru, kar se giblje okoli osi ali pa dela, da se kaj giblje po sklenjenem krogu ali elipsi: kroženje, vrtenje, valjanje, prekopicavanje, delanje premetov, kotaljenje, pa tudi ples v krogu, obkrožanje prostora peš, na konju ali z vrvjo, verigo« ipd. Navedena gibanja so pogosta v tradicijskih obredih, plesu, magijskih praksah, šamanističnih seansah, folklori, jeziku, v mitoloških, filozofskih in literarnih tekstih, v inavguracijskih in triumfalnih pohodih zmagovalcev, v ikonografiji itd.

V knjigi je jasno prikazano, da je krožno gibanje značilno za evropske tradicijske predstave o nadnaravnih bitjih, ki bivajo v mejnem prostoru, na meji med svetovoma živih in mrtvih, za duše, ki odhajajo s tega na drugi svet, in za t. i. nečiste duše, ki ostajajo v vmesnem prostoru. Mencejeva v delu raziskuje in poskuša razumeti simbolizem krožnega gibanja v njegovih različnih oblikah in kontekstih v evropskem prostoru, pri čemer ugotavlja, da je simbolika v evropski tradicijski kulturi enaka.

Knjiga je razdeljena na enajst poglavij, vsako poglavje pa tvori zaokroženo celoto, ki obravnava posamezni pojav, povezan s kroženjem.

Monografija se začne s poglavjem o nadnaravnih bitjih. Ta po verovanju lahko prisilijo ljudi v krožno hojo oziroma njihovo gibanje v krogu, ki ga vedno povzroča nadnaravna sila: coprnice, ruski *leši* in litvanski *hudič*, angleški *piskies/pixies* ipd. – le interpretacije tega, katero nadnaravno bitje je povzročilo takšno gibanje, so različne. Nadnaravna bitja se lahko tudi sama krožno gibajo ali se vrtijo. Gre za ples v krogu (zgodbe o vilinskih ali čarovniških plesih so znane po celi Evropi), zračni vrtinec (vrtinčasti veter je bil razložen kot utelešenje različnih nadnaravnih bitij, lahko vil ali čarovnic, krožno so se premikali *vedomci*, v središču vrtinca pa se je lahko skrival tudi škrat ali *hudič*) in vodni vrtinec (povodni mož, povodne žene).

Drugo poglavje razlaga opisovanje gibanja duš umrlih, ki naj bi se s tega na oni svet vile, vrtinčile, torej krožno gibale. Ravno tako kot nadnaravna bitja, se tudi gibanje duš umrlih kaže kot zračni vrtinec ali pa je tako ali drugače povezan s pojavom vrtinčastega vetra. Najpogosteje se vrtinec povezuje z dušami nečistih pokojnikov (umorjeni, samomorilci, prekleti ljudje, nekrščeni otroci, čarovnice in *kolduni* ipd.).

V tretjem poglavju se avtorica poglobi v raziskavo, zakaj je krožno gibanje, v kateri koli obliki že, značilno za nadnaravna bitja in duše umrlih, ki se nahajajo v vmesnem svetu med svetovoma živih in mrtvih, pri čemer Mencejeva izhaja iz antičnih in srednjeveških

filozofskih spisov, sledov v jeziku in folklornega gradiva. V tem sklopu je nekaj temeljnih podob: vodni vrtinec, mlin, kolo in vreteno, krožne stopnice, ples v krogu in vrteča se koč, ki je redkejši pojav. Vse te predstave kažejo, da je bil mejni prostor v tradicijskih predkrščanskih verovanjih pogosto razumljen kot prostor, za katerega je značilno krožno gibanje, vrtenje. Ta mejni prostor obenem pomeni mejo in prehod med svetovoma. Vodni vrtinec tudi evropskih mitoloških in kozmoloških tekstih, pa tudi v jeziku predstavlja prehod na drugi svet in se nahaja na meji med svetovoma živih in mrtvih. V kozmoloških in antičnih spisih je poleg vrtinca omenjeno še vreteno.

Četrto poglavje opisuje simboliko vretena, predenja, preje in niti. Simbolne pomenne so pridobili orodje za predenje kot tudi material za predenje in produkt predenja. S predenjem so navadno povezana bitja ženskega spola (sojenice, dobre predice, bele žene), kot tudi nekatera druga bitja (škrati). Nit oz. preja po ljudskih verovanjih vzpostavlja stik med svetovoma, motiv predenja pa je pogost tudi v čudežnih pravljičah. Predenje, preja, klobčič niti oz. nit kot produkt predenja so se v povedkah navezovali na duše umrlih in nadnaravna bitja, ki bivajo v mejnem prostoru med svetovoma živih in mrtvih. Iz folklor-nih obrazcev in nekaterih vraž pa so razvidne tudi povezave niti in rojstva, spredena nit simbolizira učlovečenje, pogost je tudi motiv, da so bitja, ki predejo, zadolžena za določanje človekove usode. Na predstavo o dolžini življenja kot niti pa naletimo že v najstarejših indoevropskih spisih: ko je nit pretrgana, prestrižena, človek umre. Nit je lahko interpretirana tudi kot povezovalka med svetovoma živih in mrtvih, kot most med njima, kot nit usode, nit življenja, ki poteka iz onega sveta na ta svet in se prede od spočetja do smrti in nato se odvijte nazaj v nespredeno prejo, kar se kaže tudi na ravni jezika.

Nadalje se avtorica v petem poglavju posveti prepovedim predenja v teku letnega ciklusa. Prepovedi so skoncentrirane predvsem na zimski čas, saj je ta čas namenjen predenju po različnih deželah Evrope. V Sloveniji so bili najpomembnejša obdobja prepovedi predenja kvatrni tedni, kar se je celo ohranilo v pregovoru, ki ga avtorica navaja: *Vse leto predi, kvatrni petek doma sedi*. Avtorica poleg slovenskega območja posebej obravnava še prepovedi na Hrvaškem, v Nemčiji, Švici, Franciji, Veliki Britaniji, na Irskem, Danskem in Švedskem, pa v Litvi, Estoniji in Grčiji. Povsod je prepoved predenja vezana na božično obdobje. V evropskem prostoru prepoved predenja nadzorujejo nadnaravna bitja ženskega spola, te pa so tiste predice, ki so kršile prepoved, kaznovale z nesrečo ali pa zahtevo, da kršitelj opravi nemogoče naloge. Prepovedi predenja so bile vezane tudi na obdobja ob rojstvu ali smrti; to naj bi bila obdobja, v katerih so meje med svetovoma živih in mrtvih odprte in v katerih je komunikacija med svetovoma mogoča in neovirana. Avtorica nato interpretira tabuje predenja znotraj teoretskih okvirjev in preko interpretacije dostopa do razlage simbolike teh prepovedi.

V šestem poglavju Mencejeva preide s tematike predenja na obrede obkrožanja, ki so vezana na dejanja ljudi. Pri obredih obkrožanja gre namreč za krožno gibanje, ki je v skupnosti zaželeno in celo potrebno. S cirkumambulacijo so si skupnosti omejile in prilastile prostor, demonstrirale prevzem nad obkroženim prostorom, obnavljali so meje prostora z namenom zaščite, si zagotavljali in ohranjali plodnost in blagostanje skupnosti, se poskusili zaščititi pred epidemijami, nesrečami in nečistimi, zli silami ali pa so z obkrožanjem zagotavljali svetost prostora.

Pri obredih obkrožanja je bila izrednega pomena tudi smer gibanja, kar avtorica obravnava v sedmem poglavju. V tradicijskih predstavah se razlikujeta dve glavni nasprotni smeri krožnega gibanja: v smeri navideznega gibanja Sonca ali v nasprotni smeri gi-

banja Sonca, ne glede na to, ali gre za gibanje v desno ali za gibanje v levo smer; gibanje v desno stran je bilo enačeno z gibanjem v smeri Sonca, gibanje v levo stran pa je ekvivalent gibanju v nasprotni smeri od Sonca. Gibanje v smeri Sonca je veljalo za pozitivno in se je zato uporabljalo v svatbenih obredjih, zdravljenju, vsakdanjem življenju, medtem ko je gibanje v nasprotni smeri od Sonca veljalo za negativno, škodljivo, zato se pojavlja v magijskih praksah in čarovništvu, ki veljata za negativni dejanji. Kljub vsemu avtorica poudarja, da je npr. v pravoslavni cerkvi gibanje v nasprotni smeri gibanja Sonca pozitivno, saj grejo tako »na srečanje« Soncu.

Osmo poglavje je posvečeno simbolizmu krožnega gibanja v obredih, pri čemer je poudarjeno, da so bile meje ustvarjene in poudarjene fizično ali simbolno, ne glede na način pa imajo ti obredi in ljudski kulturi isto semantiko, ki je vezana na razumevanje krožnega gibanja kot način navezovanja stika z onstranstvom; avtorica na tem mestu poudarja pomen plesa v krogu ali spirali pri pogrebnih obredih.

Posebno obravnavo zasluži kroženje kot tehnika komunikacije z onim svetom v tradicijskih magijskih praksah, kamor spadajo vedeževanje, obredi zdravljenja, plodnostna magija, klicanje duhov in onostranskih bitij.

Predzadnje poglavje obravnava krožno gibanje kot tehniko profesionalnih mediatorjev med svetovoma, kjer avtorica posebej izpostavi šamanizem, pri čemer se opre na koncept klasičnega šamanizma, za katerega veljata sibirski in arktični. Za klasični šamanizem je tehnika vrtenja, krožnega plesa razumljena kot način dosega transa in s tem odhod duše iz telesa na drugi svet. Kot bitja, ki predstavljajo stik z onostranstvom, avtorica obravnava volhove in volkodlake. V okviru širše koncipiranega šamanizma avtorica obravnava srednjeevropski šamanizem ter znotraj tega t. i. benandante, tj. magijske specialiste, ki so bili sposobni ekstatičnih potovanj duše. V okviru te obravnave so omenjeni tudi t. i. črnošolci, desetniki/desetnice.

Knjiga se zaključuje s poglavjem, ki obravnava krožno gibanje kot odsev spremenjenega stanja zavesti, ko so ljudje v ne-zavestnem stanju doživljali podobe, povezane z vrtenjem oz. kroženjem. Gre za stanja pred smrtjo ali pa za stanja pod vplivom substanc, ob katerih imajo posamezniki različne izkušnje s krožnim gibanjem.

Knjiga obravnava ubeseditve, prakse in dožemanje krožnega gibanja v slovstveni folklori v celoti. Skozi delo se sprehodimo od konceptov, ki so vezani na bajna bitja, do šamanov in magijskih obredov, pa vse do vsakdanjega sveta in zgodb, ki ubesedujejo krožno gibanje v povezavi z nadnaravnim in s predstavami o nadnaravnem. Avtorica je skozi obravnavanje pomena krožnega gibanja v povezavi z dožemanjem nadnaravnega nedvomno pokazala tudi na pomen cikličnosti v človekovi zavesti, ki se še dandanes kaže na vseh ravneh: tako v dožemanju letnega cikla, kot pri ponavljanju dejanj, zaokroževanju misli pa do bolj kompleksnih struktur in obredov, kot je obkrožanje. Obravnavano delo lahko zlahka povežemo z jezikovnimi in vsakdanjimi kulturnimi koncepti današnjega časa, čeprav se ukvarja z dožemanjem kroženja v povezavi z nadnaravnim.

Knjiga je pionirsko delo na področju raziskovanja simbolike kroženja v evropski kulturi, ki ga bo treba upoštevati ne zgolj v folklorističnih in etnoloških študijah, temveč tudi v jezikovnih in kulturoloških obravnavah.

Shaping Virtual Lives: Online Identities, Representations, and Conducts. Violetta Krawczyk-Wasilewska, Theo Meder in Andy Ross (ur.). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2012, 7 konferenčnih prispevkov, 144 strani, ilustracije.

Knjiga "Shaping Virtual Lives: Online Identities, Representations, and Conducts" je zbornik izbranih prispevkov sekcije o virtualnih življenjih, ki se je odvila v okviru 10. Kongresa Mednarodne skupnosti za etnologijo in folkloristiko (SIEF). Ta je potekal aprila leta 2011 v Lizboni pod naslovom *People Make Places: Ways of Feeling the World*. Rdeča nit sekcije so bile oblike posameznikovega predstavljanja (reprezentacije) samega sebe v virtualnem/kiber (cyber) prostoru oziroma načini, kako internet oblikuje življenja posameznikov, ki v njem tvornostno ali pasivno sodelujejo. Pri teh vprašanih gre v mednarodni folkloristiki, etnologiji, antropologiji in humanistiki nasploh za zelo aktualno ('trendovsko') raziskovalno zanimanje, zaradi česar sta tako konferenčna sekcija kot zbornik, ki je nastal iz predstavljenih referatov, ujela pravi trenutek. Zbornik z letnico 2012 je nastal pod okriljem univerzitetne založbe Univerze v Łódžu, uredili pa so ga Violetta Krawczyk-Wasilewska, Theo Meder in Andy Ross. Knjiga vsebinsko ni izrazito disciplinarno zamejeno delo, pač pa jo zaznamujeta interdisciplinarni in eklektični pristop do relativno novega raziskovalnega področja, zaradi česar bralec takoj opazi tako metodološko kot vsebinsko neobremenjenost, ki je po mojem mnenju hkrati njena dodana vrednost in točka utemeljene kritike.

Humanistika je ob splošnem prodoru interneta v vsakdanje življenje ljudi dokaj hitro prepoznala tudi njegovo vlogo pri posredovanju in utrjevanju kulturnih vzorcev. To je bilo še posebej vidno v folkloristiki, kjer so raziskovalci hitro prepoznali njegovo vlogo *pripovednega conduita*, tj. kanala prenosa najrazličnejših folklornih oblik. Šele v zadnjih nekaj letih pa so raziskovalci začeli prepoznavati tudi kreativni tvornostni potencial, ki ga virtualni svetovi predstavljajo posameznikom in skupnostim. To dejstvo je posledica razvoja tako imenovanega *interneta 2.0*, dinamičnega interakcijskega modela spletne komunikacije, ki predpostavlja, da njegovo vsebino aktivno ustvarjajo njegovi uporabniki. Ta model in njegovi rezultati so poleg interneta samega sčasoma revolucionarizirali tudi paradigmatka dojemanja kulture v celoti – socialna omrežja so dokončno izbrisala prostorsko in časovno dimenzijo komunikacije, spletni uporabniki so z uporabo avatarjev preoblikovali svoje siceršnje družbene vloge ter identiteto, komunikacija med njimi pa je podvržena posebnim neprestano prilagajajočim se pravilom in kodom.

Virtualni svetovi torej niso (več) le ena od komponent manifestacije kulture, pač pa jih lahko opazujemo kot kulturo samo zase. Zato je naloga raziskovalnega dela pri opisovanju virtualnega sveta slediti splošnim principom etnografskega dela opazovanja z udeležbo, podprtim s kontekstualnimi in performančnimi podatki. Temu so v veliki meri sledili tudi avtorji, ki so sooblikovali zbornik, kar je vidno že pri branju prvih stavkov vsakega od poglavij, kjer se dosledno pojavlja pavšalna ugotovitev, da ima virtualno v veliko pogledih močan in pomemben učinek na siceršnje človekovo življenje. Pisci posameznih prispevkov so se svojih primerov lotili fenomenološko in večinoma z uporabo kvantitativne analize. Vsi predstavljajo veliko število zbranega ilustrativnega gradiva, pridobljenega na najrazličnejših virtualnih platformah (socialna omrežja, forumi, blogi, igre in simulacije), ki so si jih izbrali glede na svoje ožje raziskovalno vprašanje. Pri nekaterih prispevkih je očitno, da so nastali kot 'stranski produkt' širših raziskav.

Najpomembnejši vsebinski element zbornika je vprašanje identitete, ki jo v virtualnem zaznamuje postmoderno preseganje omejitev. To ljudem postavlja fizično telo, družbeni položaj in sprejete norme njihove siceršnje kulturne eksistence. V prvem poglavju, z naslovom 'You have to make up your own story here: Identities in cyberspace from Twitter to Second life' Theo Meder predstavlja širok nabor reprezentacij identitete uporabnikov spletnih socialnih omrežjih skozi bogato kvantitativno analizo gradiva, ki ga je nabral med svojimi spletnimi stiki.¹ Avtor ugotavlja načine reprezentacije identitet – tu je kot vizualna reprezentacija samega sebe v virtualnem najbolj izpostavljen tako imenovani avatar – in pri tem išče vzorce, semantične pomene in rešitve ter povezave virtualnega z 'realnim' svetom identitet.

Jennifer Meta Robinson v poglavju 'Performing Self: Questions of Identity Competence in a Virtual World Point to Real Life Constructions' – po mojem mnenju metodološko najbolj tehtnem poglavju celotnega zbornika – izhaja iz teze, da so tvornostne lastnosti socialne dinamike v virtualnem svetu odsev tistih iz vsakdanjega življenja. Virtualna resničnost, ki ji sama pravi »novo-udejanjeni izum, ki ga omogoča digitalizacija« (36), je tista točka človekovega življenja, v kateri se posameznikova 'resničnost' tako poustvarja kot tudi presega. Pri vprašanih virtualne identitete gre torej za izrazne performančne procese onkraj telesa ('disembodiment'). Avtorica te ugotovitve utemeljuje na primeru spletne platforme Second Life digitalne simulacije prostora, časa in družbenih interakcij, kjer posamezniki privzemajo nase najrazličnejše oblike identitet znotraj široke ohlapno zamejene kulture, ki ustvarja svoj jezik ter sama določa (ne)sprejemljive vedenjske in komunikacijske vzorce.

Drugo virtualno *sim* platformo v poglavju 'Rules and boundaries: The morality of Eve Online' predstavlja Óli Gneisti Sóleyjarson. V njem se osredotoča na vprašanja etike in morale znotraj obsežne spletne igre vlog (okrajšano MMORP game) z naslovom Eve Online. Pravila te igre so zastavljena dovolj ohlapno, da igralcem omogočajo delovanje drug proti drugemu, izkoriščanje soigralcev za lastne cilje, vohunjenja za drugimi ipd., kar ustvarja zanimivo socialno in kulturno dinamiko. Ob tem avtor ugotavlja oblike formiranja zavezništov, izključevanje 'prestopnikov' ter razdela vloge, ki jih imajo za skupnost posamezna dejanja, kot je na primer kraja dobrin. Avtor ob vsem tem ugotavlja ohranjanje etičnih standardov in pravil, ki prehajajo iz realnega v virtualno.

Ohranjanje vzorcev vedenja in razmišljanja iz ne-virtualnih oblik kulture in politike je kot osrednjo misel lastnega raziskovalnega vprašanja izpostavil tudi Anders Gustafsson, ki je v poglavju 'Messages on memorial Internet' predstavil najrazličnejše oblike posredovanja (komuniciranja) čustev, izkušenj in verovanjskih konceptov v povezavi s samomori, samomorilnostjo in smrtjo nasploh, kot se to manifestira na posebej temu namenjenih spletnih straneh na Švedskem in Norveškem.

Violetta Krawczyk-Wasilewska in Andy Ross v poglavju 'Matchmaking through avatars: Social aspects of online dating' predstavljata uporabo avatarjev pri spoznavanju potencialnega partnerja na internetu. V teh kontekstih po ugotovitvah avtorjev pride v ospredje anonimnost, ki jo omogoča spletna identiteta. Povezav z realnim svetom je manj oziroma so namensko zabrisane: pri konstrukciji avatarjev v kontekstu iskanja partnerja gre najpogosteje za projekcijo lastne zaželene podobe, pri čemer uporabniki (pretirano)

¹ Ker sva z avtorjem tega prispevka t. i. 'prijatelj' na spletnem socialnem omrežju Facebook, sem se v njegovi raziskavi, ne da bi za to vedel, znašel tudi sam.

poudarjajo svoje fizične attribute in govorne sposobnosti. Oblik spletnega *datinga* (spletnih zmenkarij) je vedno več, vedno bolj priljubljena pa postaja tudi romantična simulacija (glej tudi poglavje Jennifer Robinson), kjer spletni vmesnik omogoča avatarjem uporabnikov umeščanje v najrazličnejše situacije potencialnih partnerskih interakcij realnega življenja (avatarji se lahko srečajo na pijači, sprehodijo po plaži ob sončnem zahodu in tudi spolno občujejo). Srečanje 'lastnikov' avatarjev v realnem življenju je povsem druga zgodba, saj marsikdaj do tega niti ne pride oziroma celo more priti (na primer zaradi geografske oddaljenosti). Avtorja predstavita tudi različne argumente za in proti spletnim zmenkarijam, pri čemer pa sama načelne pozicije ne zavzameta.

Maria Yelenevskaya v poglavju 'Moscow and St. Petersburg compete: Negotiating city identity on ru.net' predstavlja prostorjenje v virtualnem svetu forumov in blogov, ki ga opazuje skozi rivalstvo med največjima ruskima mestoma. To ima pisano in bogato historično dinamiko, ki se je skozi zgodovino manifestiralo v valovih, zadnjega med njimi pa lahko po besedah avtorice opazujemo na ruskih forumih. Na teh platformah vznikajo zelo različne oblike umetniške in politične komunikacije, kot so kvizi o 'pripadnosti', vizualizacije, manifestativni članki idr., ki svojo vsebino črpajo iz zgodovinske perspektive, a jo predrugačijo in prilagajajo novim kontekstom. Avtorica v vsem tem vidi (po)ustvarjanje in nadaljevanje identitete ruskih mest, poglavje v zborniku pa je, kot pove tudi sama, del širše raziskave prostorjenja skozi navedeno rivalstvo, ki jo raziskovalno zanima že več desetletij.

Zadnje poglavje v zborniku z naslovom 'Digital devotees' (digitalni verniki ali privrženci) je prispeval Robert Howard. V njem je razgrnil narativne (re)prezentacije religijskega diskurza v množičnih medijih ter kako te vplivajo na vernike in njihovo dojetje lastnih religijskih miselnih vzorcev in praks. Pri tem je najbolj izpostavil skupnosti severnoameriških protestantskih ločin, ki uporabljajo internet kot primarno sredstvo za informacije in pogovor o tako imenovanem koncu časov, oziroma koncu sveta (apokalipsi). Avtor ugotavlja, da gre za novo obliko cerkve, kjer ni moč zaznati hierarhične strukture siceršnjih religijskih institucij, vendar pa to ne pomeni, da ni vodje. Avtor namreč ugotavlja, da so ideološki in dogmatični vodje vsi sodelujoči, pojav, ki ga sam imenuje 'ljudski' (vernacular) krščanski fundamentalizem. Gre torej za novo obliko religijskega gibanja, ki načelno zavrača potrebo po enotni religijski instituciji, kar pa v osnovi omogoča prav 'nov' vključevalen in dinamičen virtualen medij.

Pri prebiranju zbornika se zdi, da sta knjiga kot predhodna konferenčna sekcija bolj rezultat nekega splošnega raziskovalnega stanja, kot pa da bi to stanje šele ustvarjali. Zato zbornik označuje točko, ko je bilo v mednarodni akademski sferi virtualno dokončno sprejeto kot legitimna tema raziskovalnega zanimanja. Poglavja v vsebinskem smislu družijo paradigmatična ideja, da ima virtualni svet interneta in spletnih družbenih omrežij velik kreativni (tvornostni) potencial pri vprašanih prostora, časa, identitete itd., že prvi pogled na seznam poglavij pa razkrije, kako široke raziskovalne možnosti odpira polje virtualnega. Številni primeri najrazličnejšega zbranega gradiva bralca mestoma kar osupnejo in vsebina poglavij je zagotovo najpomembnejši prispevek celotnega zbornika. Vendar pa ima ta pestrost tudi drugo plat. Pri raziskovalnem delu in predstavitvi zbranega gradiva je namreč vsak avtor razvil lastne tehnike zbiranja (na primer vključenost v simulacijo ali igro / pasivno opazovanje / vključevanje informatorjev ipd.) in analize podatkov, zaradi česar zbornik ni pisan le vsebinsko pač pa tudi metodološko. In če je vsebinska pestrost njegova glavna prednost, je metodološka pestrost, ki jo lahko v prvi vrsti razumemo kot

metodološko nedorečenost, zbornikova slabša stran. To se jasno pokaže, ko bralec razmišlja o uporabi modelov, predstavljenih v knjigi, za lastne raziskovalne potrebe. Avtorji po lastni presoji posredno ali neposredno ponujajo precej različnih rešitev, ki jih lahko bralec, če se tudi sam ukvarja z raziskovanjem virtualnega, sprejme, zavrne ali pa sestavi po svoje. To je sicer vznemirljivo in disciplino ohranja živo, vseeno pa sem kot strokovni bralec pogrešal splošen uredniški komentar, ki bi vse te metodološke načine, uporabljene v zborniku, kot zaključeni celoti, povzel in povezal.

Zaradi vsega naštetega menim, da zbornik ni temeljno delo v etnografiji in folkloristici, je pa dovolj zanimiv in tematsko pester, da lahko koristi vsakomur, ki ga virtualni svet sodobnih komunikacijskih in družabnih tehnologij zanima raziskovalno. Pri tem lahko še posebej nagovarja slovensko akademsko sfero, ki se je tega področja pravzaprav šele začela zavedati. Zbornik je torej najbolje brati in razumeti kot spodbudo, da te nove raziskovalne možnosti prepoznamo in privzamemo.

Ambrož Kvartič

Avtorji / Autori / Contributors

Saša Babič
Inštitut za slovensko narodopisje
Znanstvenoraziskovalni center SAZU
Novi trg 2
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
Sasa.Babic@zrc-sazu.si

Constantine L. Borissoff
Department of Applied Linguistics and
Communication
Birkbeck College
University of London
26 Russell Square
London WC1B 5DQ
Great Britain
leo@gir.me.uk

Jiří Dynda
Ústav filosofie a religionistiky
Filozofická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
nám. Jana Palacha 2
CZ - 116 38 Praha 1
Česka
jiri.dynda@email.cz

Михайло Филипчук
Інститут археології Львівського
національного університету імені
Івана Франка.
вул. Університетська 1 / 146 б
UA - 79000 L'viv – Львів
Ukrajina – Україна
archeofilip@ukr.net

Jure Gombac
Inštitut za slovensko izseljenstvo
Znanstvenoraziskovalni center SAZU
Novi trg 2
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
Jure.Gombac@zrc-sazu.si

Katja Hrobat Virloget
Inštitut za dediščino Sredozemlja
Znanstveno-raziskovalno središče
Univerza na Primorskem
p.p. 14
6330 Piran
Slovenija
Katja.Hrobat@zrs.upr.si

Kamil Kajkowski
Muzeum Zachodniokaszubskie
Ul. Zamkowa 2
PL-77100 Bytów
Polska
kamilkajkowski@wp.pl

Simona Klaus
Ustanova Imago Slovenije-Podoba
Slovenije
Gornji trg 16
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
Simona.Klaus@gmail.com

Tina Kompare
Inštitut za dediščino Sredozemlja
Znanstveno-raziskovalno središče
Univerza na Primorskem
p.p. 14
6330 Piran
Slovenija
Tina.Kompare@zrs.upr.si

Barbora Krucká
Katedra jihoslovanských a
balkanistických studií
Filozofická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
nám. Jana Palacha 2
CZ- 116 38 Praha 1
Česka
bara.krucka@gmail.com

Ambrož Kvartič
Oddelek za etnologijo in kulturno
antropologijo
FF, Univerza v Ljubljani
Zavetiška 5
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
ambroz.kvartic@gmail.com

Michał Łuczynski
Wydział Filologiczny
Uniwersitet Jagielloński w Krakowie
PL-31007 Kraków
Polska
michal.luczynski@uj.edu.pl

Izar Lunaček
Hrenova 14
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
lunacekizar@gmail.com

Anja Mlakar
Oddelek za arheologijo
FF, Univerza v Ljubljani
Zavetiška 5
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
anja.mla@gmail.com

Petra Novak
Čevljarska 49
SI-4226 Žiri
Slovenija
Trojar.Petra@gmail.com

Kostyantyn Rakhno
The Ceramology Institute
Academy of Sciences Ukraine
102 Partizanska St.
UKR-38164 Poltava
Ukraine
krakhno@ukr.net

Галина Соловій
Інститут народознавства Національної
Академії Наук України
проспект Свободи 15
UA - 79000 L'viv – Львів
Україна – Україна
galsoloviy@ukr.net

Zmago Šmitek
Oddelek za etnologijo in kulturno
antropologijo
FF, Univerza v Ljubljani
Zavetiška 5
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
15658100@users.siol.net

Deniver Vukelić
Školska knjiga d.d.
Masarykova 28
HR - 10000 Zagreb
Hrvatska
denivervukelic@gmail.com

Navodila avtorjem

Uredništvo sprejema avtorsko povsem dokončane članke, napisane v slovanskih jezikih, v angleščini, italijanščini ali nemščini. Rokopisi naj vsebujejo tudi seznam ključnih besed v angleščini, avtorski izvleček v angleščini in povzetek v drugem jeziku kot članek, bodisi v angleščini, italijanščini, nemščini ali slovanskem jeziku. Oddani naj bodo v iztisu in na disketi, zapisani v formatu MS Word 6.0 ali več oz. v zapisu RTF. Digitalizirane slike naj bodo v formatu TIFF ali JPG. Slikovno gradivo v klasični obliki digitalizira uredništvo. Uredništvo daje prednost člankom, ki niso daljši od 45.000 znakov, vključno s presledki in prostorom za slike. Rokopisi naj bodo v končni obliki. Tiskovne korekture opravi uredništvo.

Z objavo v SMS se avtor strinja, da je njegov članek dostopen tudi v digitalni obliki na svetovnem spletu.

Prispevki so recenzirani.

Podrobna navodila za oblikovanje članka so na: <http://sms.zrc-sazu.si>

Istruzioni per gli autori

La redazione accetta contributi scritti nelle lingue slave, in inglese, italiano e tedesco. Si richiede che i manoscritti contengano pure l'elenco delle parole chiave in inglese, l'abstract in inglese e il riassunto redatto in una lingua diversa da quella usata nell'articolo, ovvero in inglese, italiano, tedesco o lingue slave. I manoscritti devono essere consegnati su copia cartacea e su dischetto, redatti in formato MS Word 6.0, o versione successiva, oppure in formato RTF. Si accettano le fotografie digitali nel formato TIFF o JPG mentre il materiale iconografico nel formato classico verrà trasferito in formato digitale dalla redazione. La priorità viene attribuita agli articoli che non superano le 45.000 battute, compresi gli spazi e le fotografie. I manoscritti devono essere consegnati nella versione definitiva. Gli errori tipografici sono corretti dalla redazione.

Con la pubblicazione in SMS l'autore è d'accordo che il proprio articolo sia disponibile anche in formato digitale su internet.

Gli articoli sono stati recensiti.

Istruzioni particolareggiati sono su: <http://sms.zrc-sazu.si>

Submission Instructions for Authors

Articles should be sent to the editors in final version, written in a Slavic language or in English, Italian, or German. They should include a list of key words and an abstract, both written in English, and a summary in a language different from the language of the submitted article (English, Italian, German, or Slavic language). The proposed articles need to be sent as a Word document, preferably in Rich Text Format (RTF) by e-mail or on a floppy disk. A print-out should also be sent to the editor's address. Illustrations in digital form should be saved in TIFF or JPG format; classic photographs and illustrations will be converted to digital form by the editors. Articles should preferably be no longer than 45,000 characters (including spaces and room for illustrations). Proofs will be done by the editors.

The author agrees that by publishing in SMS the article will be available also in the digital form on the Internet.

The articles are peer-reviewed.

For further informations see: <http://sms.zrc-sazu.si>

Letna naročnina / Prezzo d' abbonamento / Annual Subscripttion
for individuals: 20.00 EUR
for institutions: 24.00 EUR

Naročanje / Ordinanze / Orders to: Založba ZRC / ZRC Publishing
P. P. 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenija E-mail: zalozba@zrc-sazu.si



ISSN 1408-6271

