

S

T U D I A
MYTHOLOGICA
L A V I C A

19 • 2016





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), Larisa Fialkova (University of Haifa), Mare Kõiva (Estonian Institute of Folklore, Tartu), Janina Kursite (Univerza v Rigi), Nijolė Laurinkienė (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, Vilnius), Mirjam Mencej (Univerza v Ljubljani), Andrej Pleterski (Inštitut za arheologijo, ZRC SAZU), Ljubinko Radenković (SANU, Beograd), Zmago Šmitek (Univerza v Ljubljani), Svetlana Tolstaja (Institut slavjanovedenija Rossijskoj Akademii Nauk, Moskva)

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
Katja Hrobat Virloget (odgovorna urednica/curatrice/Editor-in-Chief)
Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije, Titov trg 5, 6000 Koper, Slovenija/Slovenia
E-mail: katja.hrobat@fhs.upr.si
Roberto Dapit
Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere, Italia/Italia
Via Zanon 6, 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

Urednica knjižnih ocen / Editore degli Recensionii / Book Review Editor

Saša Babič
ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija/Slovenia
E-mail: Sasa.Babic@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/>
<http://ojs.zrc-sazu.si/sms/>

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

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

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

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

Stefano Cornelli: Krivopeta (2005), Matajur (foto: Barbara Ivančič Kutin) / Stefano Cornelli: Krivopeta (2005), Montemaggiore (foto: Barbara Ivančič Kutin) / Stefano Cornelli, Krivopeta (2005), Montemaggiore (photo: Barbara Ivančič Kutin)

Naklada / Tiratura / Imprint: 350

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

© ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA

XIX
2016



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 2016

Vsebina

Indice

SLOVANSKA MITOLOGIJA – VIRI IN REKONSTRUKCIJE	7
MITOLOGIA SLAVA – FONTI E RICOSTRUZIONI.....	7
Roman Zaroff: Measurement of Time by the Ancient Slavs.....	9
Kamil Kajkowski: Islands as symbolic centres of the Early Medieval settlement patterns in Middle Pomerania (Northern Poland).....	41
Jiří Dynda: Slovanská hippomancie. Koňský divinační rituál jako mediátor v symbolické soustavě slovanského pohanství	61
Michał Łuczynski: Liutprand z Cremony o magii połabskich Słowian.....	87
Константин Рахно: Жир и жирные времена: об одном символе в «Слове о полку Игореве».....	93
RAZISKOVALNE METODE IN INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA	123
METODI DI RICERCA E INTERPRETAZIONI DELLA TRADIZIONE POPOLARE	123
Domen Češarek: Mala gora pri Ribnici – mitološko izročilo v prostoru	125
Barbara Ivančič Kutin: Bivališča »krivopet«: Lokacije in mikrotoponimi.....	169
Davood Khazaie: Far from the “Maddening” Crowd. A Comparative Study of some Persian, English and German Variants of ATU 1450.....	187
MITOLOGIJA IN KNJIŽEVNOST	211
MITOLOGIA E LETTERATURA.....	211
Larisa Fialkova: Where Do the Rails Lead to? Rail Transport’s Mythology in Contemporary Russian and Ukrainian Fantastic Fiction (Preliminary Remarks)..	213
Milena Mileva Blažić: Dva modela ženskega pravljicarstva na Slovenskem – pisateljice in pripovedovalke.....	237
SODOBNA MITOLOGIJA	251
MITOLOGIA CONTEMPORANEA	251
Ambrož Kvartič: Šibolet: Mehanizem jezikovnega razločevanja kot pripovedni motiv	253
Saša Babič: Contemporary Forms of Slovenian Love Charms	271
RAZGLEDI	283
ORIZZONTI.....	283
Bojan-Ilija Schnabl: Enciklopedija slovenske kulturne zgodovine na Koroškem – nekaj misli znanstvenega urednika ob njenem izidu.....	285
RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH	301
RECENSIONI DI LIBRI.....	301

Contents

SLAVIC MYTHOLOGY – SOURCES AND RECONSTRUCTIONS	7
Roman Zaroff: Measurement of Time by the Ancient Slavs.....	9
Kamil Kajkowski: Islands as symbolic centres of the Early Medieval settlement patterns in Middle Pomerania (Northern Poland)	41
Jiří Dynda: Slavic Hippomancy. Horse Divinatory Ritual as a Mediator in the Symbolic System of Slavic Paganism	61
Michał Łuczyński: Liudprand of Cremona on Polabian Slavic Magic	87
Kostyantyn Rakhno: Fat and Fat Times: About One Symbol in the <i>Tale of Igor's Campaign</i>	93
RESEARCH METHODS AND INTERPRETATIONS OF FOLK TRADITIONS.....	123
Domen Češarek: Mala Gora (Little Mountain) by Ribnica – Cosmic myth in mythical landscape	125
Barbara Ivančič Kutin: Residences of the “Krivopete”: Locations and Microtoponyms	169
Davood Khazaie: Far from the “Maddening” Crowd. A Comparative Study of some Persian, English and German Variants of ATU 1450.....	187
MYTHOLOGY AND LITERATURE.....	211
Larisa Fialkova: Where Do the Rails Lead to? Rail Transport's Mythology in Con- temporary Russian and Ukrainian Fantastic Fiction (Preliminary Remarks)	213
Milena Mileva Blažič: Two Models of Women Storytelling in Slovenia – Women Writers and Women Performers of Fairy Tales.....	237
CONTEMPORARY MYTHOLOGY.....	251
Ambrož Kvartič: Shibboleth: A Mechanism of Language Differentiation as a Narrative Folklore Motif	253
Saša Babič: Contemporary Forms of Slovenian Love Charms	271
HORIZON.....	283
Bojan-Ilija Schnabl: Encyclopedia of the Slovenian Cultural History in Carinthia, From Early Times to 1942 – Thoughts of its Scientific Editor on the Occasion of its Publishing.....	285
BOOK REVIEWS.....	301

**SLOVANSKA MITOLOGIJA –
VIRI IN REKONSTRUKCIJE**

**MITOLOGIA SLAVA –
FONTI E RICOSTRUZIONI**

**SLAVIC MYTHOLOGY –
SOURCES AND RECONSTRUCTIONS**

Measurement of Time by the Ancient Slavs

Roman Zaroff

The paper explores time measurements and perception of time by the ancient Slavs in the pre-Migration Period and Slavic settlement of Central and Southern Europe. It attempts to reconstruct a year, seasonal, month-like division and naming, as well as lunar and solar time measurement. Moreover, it explores and attempts to reconstruct what were the common Slavic month names that, is before 5th–7th centuries. It also, discusses the issue of adoption of Julian calendar across the Slavdom in the period between the 9th–11th centuries. The research is based on scarce limited written historical records as it explores the times before writing came to the Slavs. Hence to a large degree it relies on abundant ethnographic sources, as well as on linguistics. Therefore, in principle it employs a comparative methodology and often draws from Indo-European examples.

Keywords: Slavs, Slavic calendar, year, seasons, months, weeks, days

Introduction

Since the earliest days people have measured time in some way. After all, some form of keeping track of time distinguishes human beings from other living creatures. Nonetheless, we have to keep in mind that the calendar, so natural and obvious for us, is an abstract concept, constructed by humans for their benefit. As American anthropologist Anthony Aveni pointed out there was no year 1945 or 1969. These dates are merely intellectual constructs that modern people take for granted. There were of course events such as the end of the 2nd World War, and the landing of humans on the Moon, and the dates and years are really a tool to create a more manageable time frame (Aveni 1989:3).

Days and nights are too obvious not to be noticed as they regulate the life-cycle of all living things. The same goes for phases of the Moon, and seasonal annual changes vital for farmers. For the early, ancient Slavs there are no written historical records about any form of organised and formal calendar. However, we can say with certainty that some kind of informal method of time measurement must have been in use. The early Slavs of the migration period of 6th-7th centuries were a simple agrarian society, and because of this their daily life heavily related to the seasons and weather changes. As a matter of fact, the knowledge of seasons and changing weather conditions must have been of vital importance, like in the case of any traditional farmers then and now, as their lives largely revolved around agriculture and animal husbandry. Bluntly speaking, for Slavs in ancient and early mediaeval times it was simply a matter of survival. There is also no doubt that like any traditional society they must have associated the passage of time, days,

nights and years, with the supernatural. In their world, supernatural forces influenced life and seasonal cycles, but people could influence and bargain with gods. Hence in their agricultural society appropriate rituals, offerings and magical spells must have played an important part in their lives.

It has to be acknowledged here that attempting to reconstruct pre-Christian Slavic measurement of time encounters a serious obstacle. Above all, as it was said, we do not have any direct records or evidence to support any claim. In such circumstances, to address this issue, we are practically left with just three avenues. The obvious one is a comparative analysis. So, we will look into time measurement known to be in use by other, sometimes remote Indo-European people. Similarities in such systems could be a hint for establishing a broad framework for time measurement practices of the Indo-Europeans and consequently it will allow us to postulate a system that with a high degree of probability was used by the pre-Christian Slavs. The second avenue is the linguistic analysis of relevant terminology across the Slavdom and other Indo-European people. Thirdly, we have to work with vast volumes of ethnographic data and records. We should be fully aware that such an attempt at reconstructing the principles by which the ancient Slavs related to and used to measure the passage of time, seasons, years, and so on, will only give us a very general insight, allowing the creation of a broad framework for further and much more complex research and analysis.

The Year and Seasons

The Slavs like all other human beings observed seasonal climatic changes, as well as life cycles of plants and animals. Like all other people they were aware of the passage of time, human birth, growth, adulthood and death. So, in the Slavic world the solar year was also recognised as a principal division of time. Slavic languages have three terms denoting the year (see Table 1). The Southern Slavs, with the exception of Slovenians, use the term “година (godina)”. They share this name “год (god)” with Russians and Belorussians. The name derives from the proto-Slavic “godъ” denoting the time (Brückner 1985: 147–148). The Slovenes use the term “lěto”, which also means summer, which derives from proto-Slavic “lěto” – summer, year (Boryś 2006: 280), which appears in OCS as “лѣто (lěto)” (Slocum & Krause, 2014) It is shared by Upper and Lower Sorbian as “lěto” and Polabian which was recorded as “l’otü”, but most likely also pronounced “lěto/ljoto” (Polański 2010: 62). On the other hand, Czechs, Poles, Slovaks and Kashubians have the word “rok”, from the proto-Slavic “rokъ”, which can be translated as fate, fatum, or a defined period (Boryś 2006: 517). It is worth noting that Ukrainians and Ruthenians use the same name – “рик (rik)”, but it is likely they are borrowing this from Polish. It is also worth noting here that the Russian Primary Chronicle written in Kiev is originally titled “Повесть Временных Лет (Poviest’ vremennikh ljet)”. Therefore, when looking at these three terms the word “lěto” seems to be the oldest form. This claim can be supported not only by its wide usage from northern Germany (Polabian) to the Adriatic coast (Slovenian), but the term also appears for example in Polish in the phrase “ile masz lat?” or in the Russian “сколько вам лет?” – both meaning “how old are you?”, with the literal translation meaning – “how many years do you have?” Also, the word “letopis” in Croatian and “летопис” in Bulgarian and Russian, a combination of the words “leto” and “pisat” - to write, means

annals. Therefore, it is clear that the term “lěto” is an ancient one. It is worth noting here that in Polish “godzina” and Czech “hodina” means “an hour” again clearly linking the term with time only. In light of the above, the term “god/godina” must have emerged among the Southern Slavs, and most likely entered the Russian language via Old Church Slavonic. As for the term “rok”, which is conceptually cognate to “god/godina”, it appears to be a later development within the Czech, Kashubian, Polish and Slovak linguistic hub. As previously stated it must have entered Belorussian, Ruthenian and Ukrainian through Polish influence. We can therefore conclude here, that the Slavonic pre-migration word for a year was “lěto”.

TABLE 1 - Slavic names for the year

Eastern Slavic

	OCS	Belorussian	Russian	Ruthenian	Ukrainian
Year	лѣто	год	год	рік	рік

Southern Slavic

	Bulgarian	Croatian	Macedonian	Serbian	Slovene
Year	година	Godina	година	година	lěto

Western Slavic

	Czech	Kashubian	Polish	Polabian	Silesian	Slovak	Lower Sorbian	Upper Sorbian
Year	rok	rok	rok, but in plural lata	lotü (lěto//ljoto)	rok	rok	lěto	lěto

The Slavs appear to be much lesser stargazers, not only compared to the ancient people of Mesopotamia or Egypt, but also when compared to their fellow Indo-Europeans. Nonetheless, there is evidence that they observed equinoxes and solstices as well as celestial bodies. The name for the star in all Slavonic languages is close to the proto-Slavic “*gvězda”. The variations are slight where we have for example Russian “звезда (zvezda)”, Polish “gwiazda”, Czech “hvězda”, Croatian “zvjezda” and Macedonian “свезда (svjezda)”. Only in Belorussian is a star called “зорка” (zorka). The term can be traced back to common Balto-Slavic as we have “*žvaigždė” in Lithuanian (Boryś 2006: 189-190; Brückner 1985: 165; Trubachev 1980: 181-182). There is strong evidence that the Slavs worshipped the Sky and Sun naming them Svarog and Dazhbog/Dažbog respectively (Zaroff 1999: 50-55), and the Polish name for the Moon “Księżyc” meaning son of a prince, in a solar context indicates its religious affiliation (Leciejewicz 1990: 161). The planet Venus was perceived as two objects and named in Russian folklore as “зоря утренная (zorja utrennaja)” – a Morning Star, and seen as a sister of the Sun, and “зоря вечерная (zorja večernaja)” - an Evening Star, and sister of the Moon. The Slavs believed that the star Polaris is the axis of the universe or axis of the sky, and called the constellation of Ursa Major a “big wagon” and Ursa Minor a “small wagon”. The Milky Way was called the “way of the ancestors” or “way of the heroes” which may suggest some chthonic association or one with an Underworld (Leciejewicz 1990: 133). The Pleiades, as well as the constellation of Orion, Sirius and many other celestial objects were also known, named and sometimes venerated, but that topic goes beyond the scope of this work.

The seasons were well recognised by the ancient Slavs and associated with equinoxes and solstices (see Table 2). They were celebrated with various, rich and colourful celebrations and festivities. They will not be addressed in detail here simply because they are already comprehensively described by many scholars and ethnographers such as the Czech Lubomir Niderle, or Oskar Kolberg and Kazimierz Moszyński from Poland, the Russian Aleksandr Afanasjev, the Croatian Vatroslav Jagić and many others.

TABLE 2 - Slavic names for the seasons

Eastern Slavic

	OCS	Belorussian	Russian	Ruthenian	Ukrainian
Spring	весна	восень, вясна	весна	весна	весна
Summer	лѣто	лета	лето	літо	літо
Autumn	есень	осень	осень	осін	осінь
Winter	зима	зіма	зима	зима	зима

Southern Slavic

	Bulgarian	Croatian	Macedonian	Serbian	Slovene
Spring	пролет	proljeće	пролет	пролеће	pomlad
Summer	лято	ljeto	лето	лето	poletje
Autumn	есен	jesen	есен	есен	jesen
Winter	зима	zima	зима	зима	zima

*Bosnian seasons are spelled the same like in Croatian

Western Slavic

	Czech	Kashubian	Polish	Polabian	Silesian	Slovak	Lower Sorbian	Upper Sorbian
Spring	jaro	zymk	wiosna	Püzaimă (pozima), Prülötü (prolēto)	wiosna	jar	Nalěše, jaro	nalěčo
Summer	lěto	lato	lato	lötü (prolēto)	lato	leto	lěše	lěčo
Autumn	podzim	jeséń	jesień	jisin	jesień	jeseň	nazyma	nazyma
Winter	zima	zěma	zima	zaimă	zima	zima	zyrna, zymje	zyrna

* In Polabian - words in brackets are most likely pronunciation

Let's begin from the first seasonal change in the modern calendar, that is, from Spring. This season comes with the Vernal Equinox that can fall between the 19th and 21st of March. The Eastern and Western Slavs share the name "vjesna/wiosna" for Spring. It derives from the proto-Slavic "vesna" and further from the proto-Indo-European "*vesr/vosr", and in the genitive case "*vesn[e]s" – meaning Spring. It is cognate to Old Indian "vasantáh" of the same meaning (Borys 2006: 702; Moszyński 1968: 92). Also, we have another word for Spring – "prolēto" - meaning before Summer, in various spellings and pronunciations among the Southern Slavs, with the exception of Slovenes who call Spring "pomlad". The name "prolēto" appears in the Western Slavic languages of Upper Sorbian and, surprisingly, in the extinct Polabian language. One oddity is the word "zymk" in Kashubian, which evidently is related to word "zima" – meaning winter. At the same time some other terms are used such as "jar" in Czech and Slovak and "jaro" in Lower Sorbian. The reconstruction of the original Slavic name for Spring is a complex matter. Both terms "vesna" and "jar/jaro" are ancient. The proto-Slavic "jarъ" and OCS "҃ара (jara)" does

denote Spring. We find “jaro” in Old Polish for Spring and it survived till modern times in Polish “jare zboże” - “spring sown grain”. It has the same meaning as the Kashubian “jari” - of spring, from this year. It is found regionally in Ukrainian - “йap (jar)” - again meaning Spring. The word has rather ancient roots given that in proto-Indo-European - “*jēro/*jōro” - has a double meaning, that is, both “Year” and “Spring” (Boryś 2006: 204; Trubachev 1981: 75; Vasmer 1987: II:560). At the same time in Avestan “jārə” denotes a year, and we have the Old Greek “hōros”, Gothic “jēr” and English “year” meaning just the same (Brückner 1985: 199). Considering the presented evidence, the most plausible theory seems to be that in proto-Slavic the term “jaro/jara” initially referred to Year, but also to Spring. This in turn strongly suggests that by association, the new year was counted by Slavs from Springtime. At the same time “vesna” was used alternatively for Spring, such as the Old Indian “vasantáh” - the Spring, indicates. So, throughout the course of time, probably not long before ancient Slavs dispersed all over Central, Eastern and Southern Europe, the term “jaro/jara” became less used to denote a year, and was replaced by the word “lěto”. In parallel, around the same time, its usage as a name for Spring began to fade away and the name “vesna” became more common. This linguistic change must have taken place around the middle of the 1st Millennium C.E. however the term “jar/jaro” survived in some Slavonic languages as a term for Spring, and in numerous sayings describing something new or associated with Spring (as mentioned earlier). Some unusual evidence also originates from Scandinavia. A certain Visna - a Slavic female warrior and standard bearer - took part in the semi-legendary battle of Bravalla in Gotland around the middle of the 8th century (Saxo Grammaticus VIII.214). Saxo has written his account in the late 12th century, but he relied on earlier written sources or spoken sagas. The importance of this account is not its historical value, but the fact that the female name Visna definitively derives from “vesna” - the Spring. Also, the name Vesna is a very popular female first name among the Southern Slavs. Both of these points are of great significance, firstly because the aforementioned Visna must have been a Northern Polabian as they interacted with Scandinavians for centuries. It is therefore highly likely that “vesna” was a term for Spring in Polabian. If so, the Polabian name for Spring “prolēto”, recorded in scarce surviving texts might have been a later borrowing from the South, possibly from Great Moravia (a topic to be discussed later). At the same time the popularity of the name Vesna among the Southern Slavs is a witness that the term “vesna” for the Spring was widely used by this branch of Slavdom prior to the change to “proljeće” terminology. So, the cumulative evidence strongly indicates that when Slavic Migration gained impetus, usage of the term “vesna” for Spring was most commonly used. The Slavonic Spring celebrations are obscured by the celebration of the Christian Easter, taking place shortly after the vernal equinox, and it is clear that Easter took over many old customs and rites (Aveni 1989: 462). The pre-Christian residue is visible in many Easter customs. Just to cite a few: Easter egg painting, and consecrating food with Holy Water in Church, are both remnants of the tradition of making offerings to the Spring deity or deities. Both Easter eggs and rabbits symbolise the rejuvenation of nature, as well as the renewal of plant and animal life, regrowth and fertility. Some other customs also indicate pre-Christian affiliations, for example, water fights and splashing on Easter Monday in Poland, or beating with a bunch of twigs in Bohemia. No doubt, they are the echo of old pagan spring purification rituals. The most common custom is a ritual involving the drowning, burning or killing of an effigy of the demon Morana, called so in Czech and Slovenian, Marzanna in Polish, and Morena in

Russian and Slovak. The ceremony appears also among Lithuanians where she is called *Morė*. This clearly indicates the antiquity of the custom going well into times before Balto-Slavic linguistic separation. The particular folk ritual may vary from region to region and from country to country but it universally symbolises killing or getting rid of winter and the beginning of spring (Potkański, 1924:II:42–62). In modern folklore she is a demon, but she might have been a much more important chthonic deity in pre-Christian times, as the name *Morena* most likely derives from the proto-Slavic “*morъ/mrъtvъ” - death/dead (Trubachev 1993: XVIII: 101–102).

In all Slavic languages the name for summer derives from the same OCS root “лѣто (*lěto*)”. It is identical with the Slavic name for a year, albeit with some minor vocalisation and spelling differences (Boryś 2006: 280). Its meaning, summer or a year, depends on the context in which it is used, in a similar fashion to how the word for week and Sunday “*nedjela*” is sometimes applied. The summer for ancient Slavs began on the Northern Summer Solstice on the 21st or 22nd of June. It was celebrated with overnight festivities during the shortest night of the year. As darkness would come, bonfires were lit on beaches as well as the banks of rivers and lakes throughout the land while effigies and fireworks are thrown into the fires. Young females floated maiden wreaths often with lit candles. A ritual bathing took place which might have some purification and fertility aspects. The night festivities often involved promiscuous behaviors among the young and old and were socially accepted on that night (SSS, 1964, II:566). Among the Eastern Slavs and Poles, this celebration was called “*Kupała*” or “*Noc Kupałna*” - *Kupała’s Night*, a term most likely derived from the proto-Slavic “*kъpati” - to bath (Strzelczyk 2007: 104). No doubt it is an ancient, common Slavic pre-Christian tradition as it’s celebrated across the Slavdom. It is celebrated under the name of “Еньовден” (*Jenovden*)” - *John’s day*, in Bulgaria: as “Ивањдан (*Ivaňdan*)” in Serbia; “*Ivanjski krijesovi*” in Croatia and “*Kres*” in Slovenia. Its antiquity is supported by evidence from the Baltic people. The Lithuanians celebrated Summer Solstice in a similar fashion and called it “*Kupolė*”. In later times under pressure from the Christian clergy this celebration became associated with John the Baptist, and moved to the 24th of June, which is Saint John’s Day. In pre-Christian times celebration of the Summer Solstice definitely had a religious and mystical character, but it was ground down by Christianity so much that only some folk elements survived till modern times.

A single name is used for Autumn across almost all of Slavdom. It is a noun deriving from the proto-Slavic “*esenъ” or “*osenъ” (see Table 2). The word is cognate to Gothic “*asans*”, and Old Prussian “*assanis*” - a time of harvest – and all deriving from the proto-Indo-European “*esen-” also denoting harvest (Boryś 2006: 212–213; Brückner 1985: 206). Hence, we have the Russian “осень (*osień*)”, Slovene “*jesen*” and Polish “*jesień*”, and so on. The exceptions are Czech with “*podzim*” and Lower and Upper Sorbian with “*nazyma*”, with all three literally meaning - before winter. It began on the autumnal equinox on 22nd or 23rd of September and was associated with celebration of the concluding harvest. It was a merry time with festivities, banquets and feasts with dances. Ethnographic data from Poland shows that offerings of wreaths made of ears of grain, fruits, vegetables and flowers as well as loaves of bread from this last harvest were given to the landlord (Kuchowicz 1975: 401). In modern times it was strongly associated with Christianity and a special mass was performed in church. This clearly indicates that in the pre-Christian, and in the pre-Migration Period this celebration involved offerings to some Slavonic

deity associated with harvest. Similar harvest oriented practices and celebrations were not unique to the Slavs and were widespread among many Indo-European people. A good example is the ancient Celtic harvest festival called “Samhain” in Irish Gaelic, which means “summer’s end”, and which was celebrated on the 31st of October (McKillop 1998: 377–378). As a matter of fact, practically all agricultural societies across the World had some sort of harvest celebrations. Returning now to Slavdom, the autumn harvest festival was practised by Eastern and Western Slavs and by the Baltic people. Apparently it is much less visible ethnographically in Southern Slavdom. Nonetheless, it has been recorded that in Bulgaria the last sheaf of grain harvested was plaited into a decorated bunch called a “brada”, then taken home or left on the field. Sometimes this “brada” was also used in fortune telling. In some districts the custom of burying bread made from the new season’s flour in the harvested field existed. Making this bread was performed in a ritual fashion. Often the bread was decorated and offered to other villagers or passers by (MacDermott 1998: 247–249), which echoes the ancient rituals of offerings to pre-Christian deities. The celebrations, despite numerous regional differences, revolved around very similar concepts and ideas and often had similar expressions. If it had a specific, common Slavic name it is practically impossible to reconstruct. We know that in Poland the harvest festival was, and still is, most commonly called “Dożynki”, from OCS “жати (žęti) - to mow grain, then “жинья (žinjǫ) - they mowing grain, with the added prefix do-, literally meaning - last grain mowing (Brückner 1985: 662–663). In regional Poland it was also called with cognate names such as „wyżynki, obrzynki, wieniec, wieńcowe, okrężne” and in Opole district - “źniwniok” (Kuchowicz 1975: 401). Harvest celebrations also had similar or identical names elsewhere. For example in Czech “Dožínky”, in Russian “Дожин, Дожинки (Dožin, Dožinki)”, in Ukrainian “Обжинки, Дожинки (Obžinki, Dožinki)” and in Byelorussian “Дажынки (Dažynki)” (Trubachev 1978: Vol. 5: 91), albeit some other cognate names were also in use. As for the Southern Slavdom no pronounced celebrations of harvest survived, perhaps due to the strong Christian influence. Perhaps they became autumn wine festivals, such as the one held in modern Bulgaria on the 18th October.

Winter in all Slavic languages is called “zima” or very similar and the term derives from a common proto-Slavic noun. It is an ancient word cognate with the Avestan “zyam” of the same meaning (Brückner 1985: 654). It was associated with the Winter Solstice on the 21st or 22nd of December. The Slavs also celebrated the longest night of the year in the Northern Hemisphere and the beginning of the period when days become longer. The celebration lasted most likely for a week or so. Such a tradition is also very common among other European people. In Scandinavian tradition it was “Yule” festivities held in Norway of pre 10th century on a day called “höku” night, which is on the Winter Solstice (Jones & Pennick 1995: 124). The term “Giuli” referring to the months of December and January was also recorded by Venerable Bede around 730 C.E. in Anglo-Saxon England (Jones & Pennick 1995: 122). Generally, Yule was celebrated by feasts and festivities. It appears that the Slavs called the festive period around midwinter’s night “Gody” from the proto-Slavic “godъ” - meaning in this context a holiday. The term is most common among the Western Slavs with Polish “Gody”, Kashubian “Gòdë” and “Hodnik” in Upper Serbian. Also, we have “Godnik” and “Hodnik” for December in Kashubian and Upper Sorbian respectively. In Czech and Slovak it is called “Kračun”, but regionally also “Hody” in both languages (Borys 206: 169–170). In Russian it is called “Коляда (koljada)” and similarly in Byelorussian and Ukrainian. In Bulgarian we find names like “Коледа, Божик, Божич (Koleda,

Bôžik, Bôžič)”, in Croatian “Božić”, Macedonian “Божик (Bôžik)”, while Slovenes use the name “Bôžič”, and Serbs use “Божић - (Božić)”. So, as we can see all Southern Slavic terms refer clearly to God, or rather son of God. Therefore, it is reasonable to accept a linguistic Christian origin. Similarly the Eastern Slavic “Koljada” derives from the Latin word “calendae” - the first day. Hence, the form “Gody” with its ancient etymology must have been an original term. “Gody” fitted well into European traditions with its holiday mood, feasts, festivities, a friendly positive approach to other people, and gift giving. It is worth noting that the Roman Saturnalia, also held at the end of December, besides being a merry time for all people, had its highlight event of midwinter’s night associated with the Sun deity Mithra and a celebration of the Unconquered Sun. On that occasion ancient Romans greeted each other by saying “Sol Invictus!” – the Sun is unconquered! So strong was this tradition in Rome that the Christian Church was unable to eradicate it, so they arbitrarily declared the day of birth of Jesus of Nazareth on that very day. Hence by creating Christmas Day at the same time, many ancient pagan tradition were incorporated into this Christian celebration. It is worth noting at this point, that Christmas Day falls on the 25th of December instead of the initial Winter Solstice due to some calendar miscalculations (Jones & Pennick 1995: 76, 125). After Christianisation, the Slavic “Gody”, Germanic “Yule” as well as the Roman “Saturnalia”, were easily replaced by Christmas celebrations with a very strong pagan expression of a festive season with Christian “varnish”. There is one more interesting similarity between the association of the Roman “Saturnalia” and Lithuanian “Kaladosis” (the term most likely to have been borrowed from the Eastern Slavs) with Sun worship and the foretelling of future harvest (Jones & Pennick 1995: 174). This similarity, the remoteness of those two peoples, and cultural and linguistic closeness of the Balts and Slavs appears to have a strong indication. It clearly indicates that the celebration of some solar deity was a focal part of pre-Christian “Gody”.

Beginning of the Year

We now turn to the crucial topic of when the Slavic year began. It is needless to say that all societies, whether hunter-gatherers or farmers, recognised seasonal changes, as one way or another their life depended on them. Most of the traditional societies place the beginning of the New Year at the vernal equinox in late March, which at present falls on the 21st or 22nd day of this month (Aveni 1989: 114). This should not be surprising given that for farming societies, spring and the rebirth of vegetation was perceived as the beginning of the annual life cycle. The Indian year began at the entry of the Sun into the zodiac sign of Aries that corresponds with the March spring equinox. Also, in ancient Persia of around 3rd century B.C.E. the year began with the rise of Sirius. This occurred at this altitude around the vernal equinox in March (Holford-Strevens 2005: 98–99). It is well documented that in the Ancient Roman calendar, the New Year started on the vernal equinox, then on the 25th of March. The Greek seasonal calendar was also celestially based. Harvest began when the constellation of Pleiades rose over the horizon, and Sirius made its annual appearance, which also falls around that time (Aveni 1989: 125). Among other Europeans the Anglo-Saxons celebrated the New Year on the 25th of March around the Vernal Equinox. In some areas this custom survived well into the Middle Ages in some monastic traditions (Holford-Strevens 2005: 127).

In the case of the Slavs we have to explore two possibilities. Firstly, that the Slavic year started in the northern hemisphere on the Vernal Equinox, which falls on the 20th or 21st of March each year. Secondly, that it began with the Summer Solstice on the 21st or 22nd of June. It has been argued by some scholars, including Russian Victor Gusev, that the Slavic year began in June, as the widely celebrated Summer Solstice is supposed to indicate (Gusev 1978: 136–137). While it is true in the case of the most prominent survival of pre-Christian celebrations in June, it has to be taken into consideration that Vernal Equinox festivities were almost entirely subdued by the most important Christian holy period of Easter. It is also the case that Scandinavians had two seasons, summer and winter, and their new year began at the beginning of their winter sometime around November (Holford-Strevens 2005: 82–83). Still, this may reflect the climatic conditions of the North where during the course of the year it is simply either cold, or very cold. The strongest argument for the year beginning in Summer is that the same name is used by Slavs to denote both a year and Summer by the term “lěto”. Also, the question “how old are you?” in Polish and Russian is “ile masz lat” and “сколька вам лет?” (Boryś 2006: 280). If we however take into account that overwhelmingly among the Indo-European people the year begins around the time of the Vernal Equinox, especially as was the case among the pre-Christian Balts who were culturally and linguistically closest to the Slavs, it is most likely that the Spring Equinox was the beginning of the new year, as postulated by Vladimir Šaur (Šaur 1973: 94). This notion is not only strongly supported by ethnographic data of the previously discussed common Slavic celebrations of Vernal Equinox, but also by some other accounts. For example, the Eastern Slavs celebrated a new calendar year on 1st of March well into the 12th century, nearly two hundred years after the formal adoption of Christianity in 988 (Zenkovsky 1984: XXXVIII; Cherepnin 1944: 27; SSS, 1961: 260), which very likely reflects an older pre-Christian tradition. It is also worth noting that not long ago in rural Poland after asking how old someone is, the common answer would be how many Springs - “wiosen” that person has (Boryś 2006: 280). It has to be stressed again that the Vernal Equinox must have had special meaning for the simple agricultural and husbandry societies such as the early Slavs. The renewal of plant and animal life, as well as the weather warming up after long, harsh winter would both have great importance and would perfectly fit the beginning of a new year. Therefore, all of this cumulative evidence strongly points to Spring as being the beginning of the ancient Slavic new year.

The Months

We do know that since the adoption of Christianity, all Slavic people were using a seven day week like the rest of Christendom. The question remains as to what manner the passing days were grouped into a larger unit, and what that unit might have been in the case of the pre-Christian Slavs. Unfortunately we have practically no direct written evidence and have to rely on ethnographic data. Additionally, we have to employ a comparative methodology, which involves looking into time measurement systems of other people, and especially speakers of Indo-European languages.

It should go without saying that people have always been aware of lunar cycles, and observing them was the easiest and most natural choice for measuring the passage of time. In many cultures over time the lunar cycle was a basic, larger unit. For example, in ancient Sumer, each month began at the night of the New Moon. Their calendar was basically Lunar

and each month was either 29 or 30 days long. They differentiated the year into the two seasons of winter and summer. The year had 12 months giving 360 days. The remaining days accumulated until they interpolated an additional month to keep pace with the solar year (James & Thorpe 1994: 489). As was already stated, most cultures developed some form of time reckoning based on the lunar cycle. In Ancient Greece according to Hesiod's *Works and Days* written in the 8th century B.C.E., the lunar month was a basic unit of time measurement. It was an agricultural calendar assigning particular days to farmer's activities, sometimes linking them with mythological events or deities. The month numbered 30 days and the cycle began when the first Moon Crescent appeared in the west at the sunset after the new Moon (Hesiod 11: 770–821). The Romans and ancient Germanic people also measured time by the lunar month (Duncan 1998: 11–13). Ethnographic data strongly indicates that the Slavic month began with the New Moon, or rather when it appeared in the Sky after three days of absence. According to Kazimierz Moszyński, Polish peasants greeted the first appearance of the Moon with spells, prayers, pleas, sayings, and in many cases with some rituals and celebrations. The day prior to the New Moon was perceived as a bad day full of fear and uncertainty. It cannot be excluded that this was due to the discrepancy between the 28 day-long month (4 x 7 days) and the lunar cycle. It is possible that this particular day was not counted by the ancient Slavs. He also recorded that in the South-Eastern Polish district of Chełm, many people felt obliged to go to church on the first Sunday after the New Moon. This is no doubt an ancient tradition incorporated into Christianity (Moszyński 1967: 438, 452–455, 801; SSS 1961: I.II.35).

The word for month in Upper Sorbian is “měsac” and is cognate to the Old Church Slavonic “МѢСАЦЪ (mjesq̑c)” (Brückner 1985: 334). It is practically the same with some spelling and pronunciation variations across all Slavdom. The name is also cognate to the English word month, German “monat”, Latin “mensis”, Greek “μήνας (menas)”, Lithuanian “mėnuo”, and so on in many other Indo-European languages. It derives from the Indo-European root “*meh₁” - to measure, hence “*méh₁nōt” - the Moon. At the same time, Germanic, Slavic and Baltic speakers refer to the Moon with a cognate name implicating the association of Earth's natural satellite with time measurement. For example, Slavic “Měsac”, German “Mond” and Lithuanian “Mėnulis” all mean the Moon. The same association was also preserved in Iranian languages where we have Avestan “Mong”, Persian “Maah” and Ossetian “Maaj” (Brückner 1985: 334–335; Boryś 2006: 326; Hannah 2005: 16). It is worth noting that only in Polish is the Moon called “Księżyc”, which literally means “a little prince”. Therefore, it should not come as a surprise that in many cultures, the common names for the concept of a month are derived from the Moon.

The months of the Slavic calendar

We can assume that the introduction of Christianity in Great Moravia by Cyril and Methodius' mission in the 9th century also formalised the names of days (this topic to be discussed later), and also involved the introduction of a strict 12 month yearly cycle. It appears that with the Julian calendar, Greek month terminology was also introduced. The Greek calendar of the 9th century was practically the Julian Calendar with Latin names for the months, simply in Greek transcript, for example, “Ἰανουάριος (Ianuaros)” for January. This is reflected in the official names of months in modern Russian, Byelorussian, Slovak,

Bulgarian, Macedonian, Slovene and Serbian that follow Julian terminology. However, it appears that for most Slavic people the Latin (via 9th century Greek) based month names were just meaningless sounds. It is worth noting, that in the Russian Primary Chronicle, in the original Laurentian text in Old Church Slavonic, we read: “бо тогда мѣсяць грудень рекше ноябрь - “for it was then the month of Gruden, called November” (RPC, 1097). Therefore in the case of some languages they were replaced by native, Slavic names corresponding to particular activities or seasonal features occurring during the year. This is the case with Czech, Ukrainian and Croatian. Also, Polish month names are basically Slavic, but some are Julian. For example, the Polish name for March is “marzec” while for May it is “maj”. At the same time historical and ethnographic data shows that even in the countries using Julian names at present there is a rich, older underlying layer of purely Slavic terminology. In some calendars Slavic month names, while etymologically the same, do not correspond to each other. For example, “kwiecień” in Polish is April, while “květen” in Czech is May. The Macedonian traditional name for October is “листопад” and in Polish and Czech “listopad” is the month of November. Also, Slovene “prosinec” for January is the same as December in Czech, the Prekmurian Slovenian dialect and Croatian (Prosinac) (Brückner 1980: 347). There is no point in listing all such discrepancies, but suffice to say that they are numerous across the entire Slavdom (see Tables 3A, 3B and 3C).

TABLE 3A - MONTH NAMES IN SLAVIC LANGUAGES; EASTERN SLAVIC

	OLD CHURCH SLAVONIC	OLD & REGIONAL RUSSIAN	BELORUSSIAN	UKRAINIAN
JANUARY	ПРОСИНИЦЪ	ПРОСИНЕЦ, ЛЮТОВЕЙ, СЕЧЕНЬ	СТУДЕНЬ, стычань, сечень	СІЧЕНЬ, студень, просинець, сніговик, тріскун, вогневик, льодовик, щипун, сніжень, лютовій
FEBRUARY	СЪЧЪНЬ, сухъ	ЛЮТЕНЬ, СУХИЙ	ЛЮТЫ	ЛЮТИЙ, крутень, зимобор, криводоріг, казибрід, межень
MARCH	БРЪЗОКЪ	БЕРЕЗОЗОЛ	САКАВІК	БЕРЕЗЕНЬ
APRIL		ЦВЕТЕНЬ	КРСАВІК, kwietень	КВІТЕНЬ
MAY		ТРАВЕНЬ, ТРАВЕНЬИЙ	МАЙ	ТРАВЕНЬ
JUNE	ИЗОК чървьць	ИЗОК, ЧЕРВЕНЬ, червец	ЧЭРВЕНЬ	ЧЕРВЕНЬ, кресень, гедзень, червивий місяць, гнилецъ, ізок
JULY		ЧЕРВЕН	ЛШПЕНЬ	ЛИПЕНЬ,
AUGUST		ЗАРЕВ, СЕРПЕНЬ	ЖНІВЕНЬ	СЕРПЕНЬ, жнивецъ
SEPTEMBER	РЮИНЪ	РЮЕН, РЕВУН, ВЕРЕСЕНЬ	ВЕРАСЕНЬ	ВЕРЕСЕНЬ, ревун, зарев
OCTOBER		РЮЕН, ЛИСТОПАД	КАСТРЫЧНИК, листопад, паздерник	ЖОВТЕНЬ, листопадник, засимник, паздерник
NOVEMBER	ГРУДЪНЬ	ГРУДЕНЬ, овсень	ЛІСТАПАД	ЛИСТОПАД, грудкотрус, листопадець
DECEMBER		СТУДЕНЬИЙ	СНЕЖАНЬ, грудзень, прасинець	ХРУДЕНЬ,

TABLE 3B - MONTH NAMES IN SLAVIC LANGUAGES; SOUTHERN SLAVIC

	BULGARIAN old & traditional	CROATIAN	MACEDONIAN	SERBIAN old & traditional	SLOVENE old	PREKMURIAN dialect/language
JANUARY	ГОЛЯМ СЕЧКО, ПРОСИНЕЦ, СТУДЕНИ	SIJEČANJ	КОЛОЖЕГ	КОЛОЖЕГ, сечењ, сечањ	PROSINEC lednik, snežnik, sečen	SEČÉN
FEBRUARY	МАЛЪК СЕЧКО, СЪЧЕНЪ, сух	VELJAČA, sušac	СЕЧКО	СЕЧКО	SVEČAN, sečan, sičan	SŪŠEC, siča
MARCH	СУХИЙ	OŽUJAK	ЦУТАР	СУХИ, дерикожа, брезен, летник,	SUŠEC, brezen, breznik	MALI TRAVEN
APRIL	БРЯЗОК, БРЕЗОВ	TRAVANJ	ТРЕВЕН, ТРЕВЕ	ТРАВАНЪ, лежиграва	MALI TRAVEN, travnjak	VELIKI TRAVEN
MAY	ТЪРВЕН,	SVIBANJ, rožnjak	КОСАР	ЦВЕТАНЪ, цветаљ, цветник	VELIKI TRAVEN	RISALŠČEK
JUNE	ИЗОК, ЧЪРВЕНИК	LIPANJ	ЖИТАР	ТРЕШЪАР, првеник	ROŽNIK	IVANŠČEK
JULY	ЧЪРВЕНЪ, СЪРПЕН, ЖЪПВАР	SRPANJ, srpen	ЗЛАТЕЦ, првеник	СРПАНЪ, жертван, черен	MALI SRPAN	JAKOPŠČEK
AUGUST	ОРАЧ, ЗАРЕЕВ	KOLOVOZ osemnik	ЖЕТВАР	КОЛОВОЗ, гумник	VELIKI SRPAN	MÉŠNJEK
SEPTEMBER	РУЕН, РУЙ	RUJAN, rujen	ГРОЗДОБЕР	РУЈЕН, гроздобер	KIMAVAC	MĪHALŠČEK
OCTOBER	ЛИСТОПАД	LISTOPAD	ЛИСТОПАД	ЛИСТОПАД, шумопад	VINOTOK	VSEŠVEŠČEK
NOVEMBER	ГРУДЕН	STUDENI	СТУДЕН	ГРУДЕН, студени	LISTOPAD	ANDREJŠČEK
DECEMBER	СНЕГОВЕЙ	PROSINAC, gruden	СНЕЖНИК	ПРОСИНАЦ, коледар	GRUDEN	PROSINEC

TABLE 3C - MONTH NAMES IN SLAVIC LANGUAGES; WESTERN SLAVIC

	CZECH	KASHUBIAN	POLABIAN (extinct)	POLISH	SLOVAK old & traditional	SORBIAN (LOWER) traditional	SORBIAN (UPPER) traditional
JANUARY	LEDEN	STĚCZNIK, sticzeń	LEDE MÓN	STYCZEŃ tyczeń, godnik, ledzeń	VELKÝ SEČEN ledzen	WEZYMSKI	WULKI RÓŽK
FEBRUARY	ÚNOR	GROMICZNIK, wróran, luti	SWĘCKOWNY	LUTY sieczeń, strapacz	MALÝ SEČEN	SWĘCKOWNY	MALÝ RÓŽK
MARCH	BŘEZEN	STRĚMIANNIK strumian, marc	ZÜR MÓN	MARZEC Brzezién, brzezién	BREZON	PÓZYMSKI nalětnik	NALĚTNIK
APRIL	DUBEN	ŁÉKWIÓT, kwietnik, kwiecén	CHOIDĚ MÓN	KWIECIEŃ łżykwiat, dębién	DUBON	JATŠOWNIK nalětny	JUTROWNIK
MAY	KVĚTEN	MÓJ, góran, maj	LAISTĚ MÓN	MAJ trawień	MAG, trawén	ROZHELONY rožownik	RÓŽOWNIK
JUNE	ČERVEN	CZERWIŃC, jigrzan, czerwc	PĄTJUSTĚ MÓN	CZERWIEC ugornik	TURÝČI, LIPEŃ	SMAŽKI smažnik	SMAŽNIK
JULY	ČERVENEC	LĚPINC miodownik, rezan, lipc	ZEMINIK	LIPIEC	LIPEŃ, KLASEŃ	ŽNJOJSKI	PRAŽNIK
AUGUST	SRPEN	ZĚLNÍK, zelan, sěrpiń	HAI MÓN	SIERPIEŃ	SRPEŃ	JACMJENŠKI	ŽNJEC
SEPTEMBER	ZÁŘI vršen	SĚWNÍK, sewan, wrzesnik, wrzesén	PRENJÁ ZAIMA MÓN jisin món	WRZESIEŃ	JASEŃ, HRUDEŃ, MALI RUJEN,	POŽNJENC	POŽNJENC
OCTOBER	ŘJEN	RUJAN pajcznik, paklepnik, pazdzérznik	WAINJÁ MÓN	PAŹDZIERNIK	SEVENĚ, RJEN, VELKÝ RUJEN	WINSKI winowc	WINOWC
NOVEMBER	LISTOPAD hruden	LĚSTOPADNIK smútan, lěstopad	ZAIMÁ MÓN	LISTOPAD grudzién	LYSTOPAD, STUDEŃ	MŁOŠNY	NAZYMNÍK listopad
DECEMBER	PROSINEC	GÓDNIK gódan, grędzeń, prosimec	TRUBNĚ MÓN	GRUDZIEŃ prosién, prosimec	PRAŚYNEC MRAZEŃ	ZYMSKI	HODOWNIK

Please note: SILTESIAN dialect month names are basically like in Polish, with some variation in spelling and pronunciation. Therefore, it is not included in the Table.

There is no written evidence for the division of a year into months among the pre-Christian Slavs or from the pre-migration period of 5th-6th centuries C.E. Nonetheless, it seems to be very likely that the Slavs could have a form of closely related, month-like division of the year. It appears that such names for particular periods of time were associated with various agricultural and seasonal practices and climatic conditions. Their echo is found today in modern folk festivals, some of which were replaced or incorporated into the Christian celebrations and feasts. This is common not only among the Indo-European people but also across the entire World. For example, in the case of Slavdom some summer months have names associated with harvest and derived from the word for sickle, such as the Slovenian “mali srpan” and “veliki srpan”, for July and August respectively. August in Croatian is said as “Srpanj”, in Czech it is “srpen” and in Ukrainian it is “српень”. Also, the terms “жетвар (zhetvar)” in Serbian for July and “житвень (zhitviень)” in some regional Russian dialects for August are cognate.

The reconstruction of a month-like division of the year among the pre-Christian Slavs is a challenging task. The biggest obstacle is the simple fact that nearly all such names recorded come from or after the 11th century, and this is five to six hundred years after the Migration Period. Although such an analysis poses serious difficulties, it is not an impossible enterprise. Using a comparative methodology, the basic Slavic division of the year can be reconstructed with a reasonable probability or it can at least create a framework for further study. This will involve a comparison of all known month names used by the modern Slavs as well as the forms recorded in ethnographic and historical sources. This will allow any archaic, regional and historical variations and differences to be sorted out. Special attention will be paid to those names that appear in three different branches of Slavic languages (Eastern, Southern and Western). It seems to be reasonable to assume that if all three branches of Slavic languages retain the same or similar names, there is a strong possibility that the terms pre-date not only Christianisation but may have Pre-Migration common roots. The following analysis resulted in isolating 14 month names that meet these criteria. For clearer distribution of the following month names across the year (see Table 4).

TABLE 4 – The distribution of Slavic month names over the year.

MONTH	JAN	FEB	MAR	APR	MAY	JUN	JUL	AUG	SEP	OKT	NOV	DEC	JAN
Sječēñ	X	X											
Ledeñ	X												
Brežeñ			X	X									
Květeñ				X	X								
Traveñ				X	X								
Červeñ						X	X						
Lipěñ							X						
Serpeñ							X	X					
Rujan									X	X			
Vreseñ									X				
Listopad										X	X		
Studeñ	X										X	X	X
Gruděñ										X	X	X	
Prosinec												X	X

1. Sječeň - “сѣчьнь (sječň)” in OCS. The name derives from the proto-Slavic “*sěča” - cutting, cutting trees (Boryś, 2006:585). In OCS and Old Russia it was the name used for February and January respectively. The term is common Slavic and appears among the Western Slavs in the Slovak dialect as “velký sečeň” for January and “malý sečeň” for February. Among the Eastern Slavs we also have the Ukrainian “січень (sičeň)”, and in Byelorussian dialect “сечень (sečeň)” for January. In Southern Slavdom we have Croatian “Siječanj”, Slovene “sečeň”, Bulgarian “голам сечко (golam sečko)” and regional Serbian “сечень (sečeň)” for January. At the same time, in Serbian and Macedonian “сечко (sečko)”, and Bulgarian “малък сечко (malk sečko)” denotes the month of February (Boryś, 2006:585; Brückner, 1985:335). Only in Polish do we have “styczeń” for January. However, it has been shown by Wiesław Boryś that, by a weird association with “tyka” - the pole, “sieczeń” turned into “styczeń”. This is supported by the name “sieczeń” having been recorded in 15th century Poland to denote February (Boryś 2006: 585).

2. “Ledeň” - from OCS „лѣдъ (ljed)” - literally ice (Boryś 2006: 290). “Leden” is an official name for January in Czech. It refers to the first month of the year in the form “leděň, leden” in old regional Slovak, “leděň” in old regional Polish and as “lede môn” in Polabian. It appeared as “льодовик - (lodovik)” in folk, regional Ukrainian, and “lednik” in regional Slovene dialect.

3. “Brezeň” - from the proto-Slavic “*berza” - birch tree, denoting the period when birches become green (Miklosich 1867: 2). In Czech “březen” and in Slovak “brezon” is the name for March, and it also appears in Old Polish in the form “brzezień” (*Staropolska Online*, 2015), as well as “березень (berezeň)” in Ukrainian. It denotes April in regional and old Russian “березен, березозол (berezeň, berezozol)”; and in Old Bulgarian in the form “брезов, брязок (bryezov, bryazok)” (Šaur 1973: 95).

4. “Květeň” - from proto-Slavic “květъ” - the blossom, flower, and “květънь” means blossoming time. In Czech “květen” is the name for month of May. In Ukrainian “квітень (kviteň)”, in regional Russian “цветень (cvěteň)”, and in Polish “kwiecień” all refer to April. This term also appears among the Southern Slavs where we have the Serbian “цветањ (cvetaň)” and regional Bulgarian “цветенъ (cveten)” for May (Boryś 2006: 278).

5. “Traveň” – from OCS “травъа (trava)” – grass, hence the name “traveň”, denotes a period of grass growing. Among the Western Slavs the name “traveň” only appears in Slovak in some 19th century calendars denoting May. In Old Russian - “травный (travnyj)”, Ukrainian and Byelorussian - “травень (traveň)”, and in regional Bulgarian - “тръвен (trъven)” - all refer to May. At the same time in traditional Slovenian we have “mali traven” for April and “veliki traven” for May. In Croatian “travnj”, Serbian “травень (travnj)”, and Macedonian “тревен (treven)” all denote April (Gusev 1978: 137–138).

6. “Červeň” – from OCS “чръвъ (červ)” is a general name for insects, and insect larvae. It may particularly refer to Polish cochineal (*Porphyrophora polonica*) which was extracted for obtaining red and crimson dye (Brückner 1985: 334). The month names deriving from “červ” are very common across the entire Slavdom. Among the Western Slavs we find Polish “czerwiec”, Kashubian “czervinc, czerwc” and Czech “červen” for June but also Czech “červenec” for July. Ukrainian “червень (červeň)” and Byelorussian “чэрвень (červeň)”

also refer to June, while old regional Russian “червен (červen)” denoted July (Boryś 2006: 96, Karmazin 1818). At the same time in regional traditional Bulgarian we have “чървеник (červenik)” and “чървенъ (červen)” for June and July respectively. The term “изок (izok)” for June recorded in OCS sources is cognate with “červ” (Vasmer 1987: II:123).

7. “Lipěň” – from proto-Slavic “lipa” - the linden tree. In temperate climates linden trees blossom around July and the end of June. Therefore, we have “lipiec” for July in Polish, though the form “lipień” was also recorded. In Ukrainian and Byelorussian the month of July is also called “липень (lipień)” and “(ліпень (lipień))” respectively, and we also have the Croatian “lipanj” for July (Boryś 2006: 288).

8. “Serpeň” - This was already partly described above. Recalling it again, the name derives from OCS “сръпъ (sŕpъ)” - the sickle - and denotes a time of harvest (Boryś 2006: 547). In Western Slavic Czech “srpen” and in Polish “sierpień” are the names for August. This is also the case for Eastern Slavic Ukrainian “српень (srpeň)”. The term is also used among the Southern Slavs, where we have Slovenian “mali srpan” and “veliki srpan” for July and August respectively, while “Srpanj” in Croatian, “српая (srpanj)” in Serbian and “сърпен (srpen)” in Bulgarian dialect all denote July. Also cognate are the terms “жетвар (zhetvar)” in Serbian for July, “жнівень (žnivień)” in Byelorussian for August, and “žnjenc” in Upper Sorbian, also for August.

9. “Rujan” – from the proto-Slavic “ruja” – meaning animal breeding time, but usually applied to the characteristic mating calls of deer (Boryś 2006: 526–527). In Czech “říjen”, in regional Slovak “velký rujen”, and in Kashubian “rujan” are the names for October, while in regional Slovak “rujen” itself denotes September. In Old Russian the terms “рюен, ревуи (rujen, revun)” both denote September (Karamzin 1818: V.I.III). Also, in Croatian “rujan”, in Serbian “рујан (rujan)” and regional Old Bulgarian “рујен, руј (rujen, ruj)” are the names for September.

10. “Vreseň” – from OCS “врѣсънь (vrješň)”, comes from the purple heather plant “вѣрѣскъ (vjerjesk)”, also known as the common heather, ling, or simply as heather (Miklosich 1867: 6). The name “wrzesień” in Polish, “wrzesień” in Kashubian and a word recorded as “vřesen” in Old Czech, are all terms for September. It was also “вересень - vjerjesen” in Old Russian, Ukrainian and Ruthenian, and “вересань – (vjerjesaň)” in Byelorussian (Miklosich 1867: 6). Records also exist in Southern Slavdom in an old Croatian dialect where “vreseň” is used for September (Šaur 1973: 97).

11. “Listopad” - literally “time of falling leaves, foliage” - appears in Czech and Polish as the name for November. Similarly it denotes the same month in Byelorussian and Ukrainian, but is also used in some regional Russian dialects for October. In Southern Slavic languages the same term is used for November in Slovene, and for October in Croatian, Bulgarian and Macedonian.

12. “Studeň” – from the proto-Slavic “студ (stud)”, means cold or a chill (Boryś 2006: 585). In the form “студень (studeň)” it denominates January in Byelorussian and in regional, traditional Ukrainian. It was also recorded in traditional, old Russian in the

form of “студень, студений (studeň, studenyj)” denoting December. In Western Slavdom it appears only as “studeň” for November in regional Slovak. However, the term is very common in Southern Slavic languages. It took the form of “студени, студени (studeni, studen)” in Bulgarian for January. It denotes November as “studeni” in Croatian, as “студен (studen)” in Macedonian and “студени (studeni)” in regional Serbian (Miklosich 1867: 16).

13. “Gruděň” - from the proto-Slavic “grudьnъ”, comes from “gruda” – a frozen bit or clump of soil. The name reflects frosty winter conditions. “Grudzień” is the name for December in Polish and so does “grėdzėń” in Kashubian. In some Slovak dialects, the form “hrudeň” has been used for October, which seems rather odd. In Old Russian “грудень (gruděň)”, like in OCS “грудѣнь (gruděň)” denotes November. The name appears in Ukrainian dialects in the form of “хрудень (hruděň)” for both November and December, and in Byelorussian as “грудзень (grudzěň)” for December. We also have this month name in Bulgarian and Serbian “груден (gruden)” for November, and in Croatian and Slovene dialects “gruden” for December (Boryś 2006: 182).

14. “Prosinec” – appears in various forms, but all similar to the OCS “просиниць (prosinic)”. Examples include the Czech “prosinec” and Slovak “prasinec”. The word appears also in Polish dialects as “prosiniec, prosiń”. In regional Russian we have “просинець (prosiniec)”, regional Byelorussian “прасинець (prasinec)”, Ukrainian dialects “просинець (prosiniec)”, Slovenian and its Prekmurian dialect “prosinec”, Croatian “prosinac”, and Serbian and Bulgarian “просинац (prosinac)”. The name refers to the months of either December or January. Polish linguist and historian Aleksander Brückner derived the name from “proso” - millet or “prosię” – piglet, from OCS “прасе (prasě)”, and linked it with the winter solstice feast (Brückner 1985: 335). This link is however doubtful. The name most likely derives from the OCS word “просить (prosit)” - meaning to plea, a pleading prayer, or offering. This claim is supported by the name of December in the extinct Polabian language - “trebně mōn”. The word “trebně” derives from the OCS “трѣба (trieba)”, a rite of pleading offerings, sacrifice (Rybakov 1981: 274–275; Gardiner 1984: 175). It is therefore associated with offerings to gods or deities (possibly solar) during the winter solstice festivals. The notion is also supported by the usage of term “Tribē” by the Polabians to denote Christmas (Polański 1967: 151). This evidence is important as Polabian Slavs lived in isolation from other Slavs for centuries and no doubt their vocabulary retained many old Slavic words. The usage of this term for December by the Slovincians, an extinct branch of Kashubians, also points towards this explanation. It appears that in the case of the Slovincians, the original “prosinec” changed to “prosimiec” through a change of the root to “prosim” - meaning plea.

From the evidence presented, it is clear that within Slavdom at least 14 month-like periods have mostly the same or similar names. Therefore, as those 14 appear in all three branches of Slavdom, they must have derived from the same, common Slavic, pre-migration traditions. It can again be clearly seen here that the names arose from agricultural activities and natural phenomena. Table 4 shows the distribution of these 14 month-like periods against the modern Latin-based calendar. Despite the fact that the different names were not always applied to exactly the same months, the table shows a remarkable consistency in practically all cases where particular names refer to two adjoining months. This can be easily attributed to the fact that they were recorded at least 500 years after the Migration Period, and the different geographical and climatic conditions various Slavic people found themselves in.

The list in Table 4 omits a month called “Ljutyj” which exists in Western and Eastern Slavic languages, but is absent among the Southern Slavs. It derives from the OCS “лѹтъь (ljut)” – meaning cruel, terrible, wild - but also in some contexts sad or cold. The term perfectly fits Eastern and Central European conditions in February. The term is present in Eastern and Western Slavdom, where we have “Luty” as the name for February in Polish, “luti” in Kashubian, “лютії (liutij)” in Ukrainian and “люты (ljuty)” in Byelorussian. Also, it has been recorded as referring to January and February in Russian folklore and proverbs in the forms “лютовей (lutověj)”, “лютењь (luteñ)” and “лютой (lutoj)” (Ryzhenkov 1991; Šaur 1973: 99). The name is absent in Southern Slavdom, while February and March appear in Old Bulgarian and certain dialects as “сух, сухи, сухий (such, sukhi, sukhij)”, and “сухи (sukhi)” in Serbian for March. For February we have “sušac” in Old Croatian, and “süšec, süca” in the Prekmurian dialect of Slovenian. It was also recorded as “сухъ – (suh)” in OCS denoting February (Šaur 1973: 99). As the term does not appear in Eastern Slavic languages the OCS record appears to be of Southern Slavic origin. This could be possibly as a consequence of different climatic conditions in the Balkans.

The Lunar and Solar Year Issue

As already demonstrated in this work, the ancient Slavs recognised and celebrated Equinoxes and Solstices and reckoned their years from the Vernal Equinox. At the same time they observed lunar cycles and counted their months accordingly. They undoubtedly recognised a discrepancy between the Lunar and Solar years, and like all other human societies across the globe they had to somehow deal with it. For example, early allusions to a lunisolar calendar with intercalated months are found in hymns from the Rig Veda, dating from the second millennium B.C.E. Later Vedic sources provide information about a five-year lunisolar calendar which coordinated solar years with synodic and sidereal lunar months (Seidelmann 2006: 595). In the case of the Slavs however, there is no evidence to link the four significant annual astronomical events with the month-like units of time associated mainly with peoples’ farming, husbandry and other domestic activities. Therefore, the only reasonable conclusion seems to be that the Slavs perceived those phenomena somehow in parallel, and the months and astronomical seasons did not correspond to each other.

It has to be acknowledged that the following reconstruction is hypothetical. Nonetheless, we can postulate that their year started on the first New Moon after the Vernal Equinox in late March and it was called “brezeň” as it is associated with birch trees, which develop their buds in the second half of March, or in early April. This applies to the region which was the Slavonic cradle, that is, the area corresponding to modern Western Ukraine and possibly south-eastern Poland. This region was located north of the Carpathian slopes and south of the heavily forested and swampy region of Polesye, and is roughly the area between the 47th and 52nd parallels. As has been demonstrated, the Slavs conceptually and linguistically associated the month with the Moon. Moreover, it is worth noting that although the now-extinct Polabian Slavs used the term “mon”, from the German “monat”, to denote a month, the term “citěř nidel’ă” - four weeks, was also used in reference to the month (Polański 1967: 46).

After twelve lunar months the Slavs were faced with about 10 odd days each year before the Vernal Equinox. This was a time of uncertainty, and perceived as a bad time, however every three years they could fit in an extra month before the Equinox. It is therefore completely plausible that they did so, resulting in the addition of a 13th month. This hypothesis is in line with the findings of the late Czech scholar Vladimir Šaur, and the Russian Victor Gusev, albeit Gusev postulated an irregular intercalation of the additional month (Šaur 1973: 99–100; Gusev 1978: 140-141).

Postulated distribution of months within annual lunar cycles

1. Brezeň - late March/ early April
2. Květeň - April/early May
3. Traveň - May/early June
4. Červeň - June/early July
5. Lipěň - July/early August
6. Serpeň - August/early September
7. Rujan/Vreseň - September/early October. Both interchangeable terms were likely to emerge prior to the Slavic Migration Period.
8. Listopad - October/early November
9. Gruděň/
Studeň - November/early December. Both interchangeable terms very likely emerged prior to the Slavic Migration Period.
10. Prosinec - December/early January
11. Sječěň - January/early February
- 12/ Ledeň/Luty &
13. possibly Suh - February, early and mid March. Possibly all three terms were used if an extra month had to be inserted. It may reflect the evolution of a different, regional or tribal way to intercalate an extra month well before the Slavic Migration Period.

Many other names listed in Tables 3A, 3B and 3C show no common Slavic origin and it can be assumed that they emerged independently in a local or regional context. Their origin and etymology will not be addressed in this work.

The Fortnight and the Week

The Moon phases and cycle are so obvious that again it would be surprising if they would not be used for time measurement. It appears that among most Indo-European people, lunar months were divided into 14 day or 15 night periods. Here, comparative Indo-European studies again come in handy. In ancient Vedic India the “half moon” was used as basic unit of time, and in Sanskrit the term „pakṣa” denotes a fortnight (AHD, 2011). Among the ancient Greeks the days of “half moon” had no day names but were numbered. For example the 13th day after the “New Moon” was called the “13th day of the waxing moon” (Hesiod 11.780-781). The Roman system differed from that of the Greeks as it recognised “calends” - the first day of the month, “nones” and “ides”. The term “ides” derives from “idare” meaning - to divide. The other days were simply numbered. Ides

fell on the middle of the month which indicates that a fortnightly system of division was originally present (Aveni 1989: 104). According to Tacitus, the “Thing”, or Germanic tribal assembly, met either around the New or the Full Moon, unless the meeting was an urgent one (Tacitus, XI). This too suggests a period of fourteen nights as a basic unit of time measurement. It is worth noting that the term fortnight in modern English derives from the phrase “fourteen nights” and appears to be an echo of an ancient Germanic way of time reckoning (Aveni 1989: 102). There is evidence that at least some Celtic people used the fortnight as a measurement of passing time (Holford-Strevens 2005: 1) and there is a term - “pythefnos” - in Welsh meaning fifteen nights, also denoting a fortnight (King 2000: 88). Therefore, taking into consideration this two week/half moon system forming the basis of the division of months among the ancient Indians, Greeks, Romans, Germanic people and Celts, it is reasonable to assume that a similar fortnightly system existed among the ancient Slavs. The Slavs counted time from the New Moon, and recognized four of its phases. The first was known as “nów” in Polish, “nov” in Czech and Slovak, and “nüvo” in Polabian. All meant a New Moon though in practical terms applied to the moment where part of the Moon is visible for the first time, being roughly three days after its disappearance from the sky (SSS 1961: I: 261; Polański 1967: 104). The term derives from the proto-Slavic “novъ” - literally meaning new (Moon) (Boryś 2006: 367). Other cognate names were used: “новолуние (novolunje)” in Russian; “молодик (molodik)” in Ukrainian; “маладзік (mladzik)” - in Byelorussian; “новолуние (novolunje)” in Bulgarian; “Mladi mjeseć” - young Moon, in Croatian and “mladi mesec” - young Moon, in Slovene (Moszyński 1968: 902-908). The fortnight period ended at the Full Moon. It is called “pełnia” in Polish, from “pełny” - meaning full; from OCS “плънь (рлънь)”; and Russian “полнолуние (полнолуние)”. It is worth noting that the Sanskrit term “pūrṇimā” meant day of the full moon, which derives from the proto-Indo-European suffixed root “*pl̥no-” also meaning full (Gardener 1984: 166; SSS 1961: I:261; AHD 2011). We cannot be certain what day names were used for the half Moon period. By analogy with other Indo-European languages we can assume that they were numbered.

As there are four phases of the Moon, a further division into weeks seems to be a logical conclusion. Hebdomadism, the sacredness and uniqueness of the number “7”, was well embodied not only into Sumerian and Babylonian cultures, but no doubt in the cultures of all prehistoric people. This is no surprise as people sought to associate the seven celestial objects visible with the naked eye (Sun, Moon, Venus, Mars, Jupiter, Saturn and Mercury) and which do not follow the movement of other stars in the Sky, with the seven day quarters of the lunar cycle. Among Indo-European speakers, the English term “week” derives from the Proto-Germanic “wikon”, most likely originally denoting a turning, succession or series (Hoed 1986: 536). An obsolete English term - “senninght” - denotes a seven day period and must have been an ancient description similar to the Old English “seofon nihta”, meaning seven nights (Holford-Strevens, 2005:1). In modern Welsh a similar word - “wythnos” - means a week, or literally an eight-night period, since it started and ended with a night bordering seven days (King 2000: 99). In the case of Germanic and Celtic people however, although they must have recognised lunar quarters there is no clear evidence for a weekly 7 day counting system.

In the case of Slavs we encounter a similar problem of a lack of hard data. There are basically three terms used for naming a week (See Table 5). Most common in Slavic languages is “týždeň” (in Upper Sorbian) or very similar terms in other languages. It derives from the

OCS “ТЪДЪНЪ (tjedn)” - a week, which is a word most likely comprised of two parts: from the proto-Slavic “тѣъ (tej)” - this, and “дѣнь (děň)” - day, with the meaning of “this same day” (after the passing of a week) (Boryś 2006: 657, 588). It appears mainly in Western Slavic languages, but also in Croatian and Slovenian. Additionally, the Byelorussians, Ukrainians and Ruthenians also use it. The second term appeared in OCS as “НЕДЪЛЪ (nedjelja)”. It is the same as the name for Sunday in practically all Slavic languages and means “a day of no work”. It appears in all branches of Slavic languages. The third term recorded in OCS is “СЕДЪМИЦА (sedmica)”, which derives from the word for seven “СЕДЪМЪ (sedm)”. This obviously refers to the seven days of the week, and evidently does not require further explanation. It is used at present by the Bulgarians, Macedonians and Serbs.

TABLE 5 - Slavic names for the week.

Eastern Slavic

	OCS	Belorussian	Russian	Ruthenian	Ukrainian
Week	Тѣдѣнь, Сѣдѣмица	Тыдзень	Недѣля	Тыждень	Тиждень

Southern Slavic

	Bulgarian	Croatian	Macedonian	Serbian	Slovene
Week	Седмица	Tjedan	Седмица, недела	Седмица, недеља	Téden

Western Slavic

	Czech	Kashubian	Polish	Polabian	Silesian	Slovak	Lower Sorbian	Upper Sorbian
Week	týden	tidzén	tydzień, niedziela	nidel’ă	tydzyń	tyžeň	tyždeň	tydžeň, njedźela

As it has been shown, all three terms - “tydeň”, “nedjela” and “sedmica” - were widely used by Slavs. Each of them could have been a common Slavic word for a week, and there are arguments for and against each of them, albeit all weak. “Tydeň” as used by all branches of Slavdom looks like a very good candidate. Its usage in Byelorussian, Ukrainian and Ruthenian may however be a borrowing from Polish, which had a strong cultural influence on these languages. Hence, this issue requires further investigation. Similarly “nedjelja” has been used and is still in use by all branches of Slavdom, and is still commonly applied to both Sunday and a week. This appears to be conceptually cognate to the meaning of the term “tydeň” - this same day (after the passing of the week). The strongest argument for the name “nedjelja” being used as a common Slavic name for a week comes from North-Eastern Germany. The term “nidel’ă” existed in the now extinct Polabian language, and denoted a week as well as Sunday (Polański 1967: 101). This is important as Polabian Slavs were for a long time culturally, linguistically and politically separated from the rest of Slavdom. On the other hand, it can be argued that this name for Sunday and Week entered Slavic languages together with the introduction of Christianity via Cyril and Methodius’ mission (to be discussed with day names), and was somehow also adopted by the Polabians. Moreover, it has been suggested that it is a calque from the old Greek “ἀ-πρακτος ἡμέρα (a-praktos imera)” - meaning a no working, idle day (Trubachev 1997: V.24:116). Baltic examples do not help either. Although in Latvian “nedēļa” and in Latgalian “nedeļa” both denote a week, it’s a clear borrowing from Slavic as in Old

Prussian it was called “sawayte, savaite” (see Table 6). So, here again the case is not clear. As for “sedmica”, the argument for it being an original Slavic term arises from the fact that, as it appears, ancient Slavs only numbered week days, without giving them particular names. Therefore it would be logical to call a seven day period “sedmica”. An argument against this however is that it is confined to the Southern Slavs. As for its appearance in OCS the author was unable to determine in what particular source it was used and from where geographically the term came from. On the other hand, this claim is supported by evidence from Sanskrit, where “saptaha” means the week, and it derives from the word “sapta” - seven (Monier-Williams 1899). It is evidently clear that it is cognate and conceptually related to the Slavic “sedmica”. Whatever the case, logically, “sedmica” seems to be the most probable name. Nonetheless, uncertainty remains, and further evidence and research are needed to solve this puzzle.

TABLE 6 – Names of Slavic and Baltic weekdays.

Eastern Slavic

	Old Church Slavonic	Belorussian	Russian	Ruthenian or Rusyn	Ukrainian
Monday	понеѣльникъ (ponedělnikŭ)	панядзелак (panjadzielak)	понедельник (ponedel'nik)	понеѣлѣк (ponediljok)	понеділок (ponedilok)
Tuesday	вѣторникъ (vŭtorinikŭ)	аўторак (aŭtorak)	вторник (vtornik)	віторок (vitorok)	вівторок (vivtorok)
Wednesday	Срѣда (srěda)	серада (sierada)	среда (sreda)	серета (sereda)	серета (sereda)
Thursday	чѣтвѣрткъ (četvritŭkŭ)	чацьвер (čac'vier)	четверг (chetverk)	чѣтверь (cetver')	чѣтвер (chetver)
Friday	пѣтъкъ (pětŭkŭ)	пятница (pjatnica)	пятница (pyatnitsa)	пятниця (pjatnicja)	п'ятниця (p'jatnycja)
Saturday	сѣбота; собота (sobota; sobota)	сыбота (sybota)	суббота (subbota)	субота (subota)	субота (subota)
Sunday	недѣля (nedělja)	нядзеля (njadzielja)	воскресење (voskresenye)	Неділя (nedilja)	неділя (nedilya)

Southern Slavic

	Bulgarian	Croatian *	Macedonian	Prekmurian Slovene dialect	Serbian	Slovene
Monday	понеделник (ponedelnik)	ponedeljak	понеделник (ponedelnik)	ponedeljek	понедељак (ponedeljak)	ponedeljek
Tuesday	вторник (vtornik)	utorak	вторник (vtornik)	tòrk	уторак (utorak)	torek
Wednesday	Срѣда (srjada)	srijeda	среда (sreda)	srěda	среда (sreda)	sreda
Thursday	чѣтвѣрткъ (četvartak)	četrtek	четврток (chetvrtok)	čèrtek	четвртак (četrtek)	četrtek
Friday	Петък (petak)	petak	петок (petok)	pétek	петак (petak)	petek
Saturday	Сѣбота (săbota)	subota	сабота (sabota)	sobóta	субота (subota)	sobota
Sunday	Неделя (nedelja)	nedjelja	недела (nedela)	nedělja	недеља (nedelja)	nedelja

* Bosnian name days are the same like Croatian and are also written in Latin script

Western Slavic

	Czech	Kashubian	Polish	Polabian	Silesian	Slovak	Sorbian Lower	Sorbian Upper
Monday	pondělí	pòniedzòłk	poniedziałek	pėnidefã	pyńdżouek	pondelok	pónjezele	póndźela
Tuesday	Úterý	wtórk	wtorek	tòre	wtorek	utorok	wałtora	wutora
Wednesday	Středa	strzoda	środa	sredã	střoda	streda	srjoda	srjeda
Thursday	Čtvrtek	czwiórtk	czwartek	perėndan	štwork	štvtok	stwórtk	štwtórk
Friday	Pátek	piątk	piątek	skopě	pjuntek	piatok	pětk	pjatk
Saturday	Sobota	sobòta	sobota	sübötã	sobota	sobota	sobota	sobota
Sunday	Neděle	niedzela	niedziela	nidefã	ńydzela	nedeľa	njezela	njedźela

Baltic Languages

Weekdays	Latgalian	Latvian	Lithuanian	Old Prussian	Samogitian
Monday	pyrmūdine	pirmdiena	Pirmadienis	ponadele	panedielis
Tuesday	ūtardīne	otrdiena	Antradienis	visasedis	oterninks
Wednesday	trešdīne	trešdiena	Trečiadienis	pusisavayte	sereda
Thursday	catūrtdīne	ceturtdiena	Ketvirtadienis	ketvirtiks	ketvergs
Friday	piktdīne	piektdiena	Penktadienis	pentiks	perničė
Saturday	sastdīne	sestdiena	Šeštadienis	sabatika	sobata
Sunday	svātdīne	svētdiena	Sekmdienis	nadele	nedielės dėina

Days of the Week

In modern times the passage of days is obvious. A particular day starts after midnight, ends at midnight and comprises 24 hours. However, in the past it was not necessarily so. The Ancient Greeks reckoned the day from dawn to dusk, while the Romans counted them from dawn to dawn (Aveni 1989: 6). At the same time, according to Tacitus the Germanic people counted the passing days starting from nights, that is from dusk to dusk (Tacitus, *Germania*, XI). According to Julius Caesar, days were counted in this same fashion, that is from dusk to dusk, by the Celtic Gauls in the 1st Century B.C.E., (Julius Caesar VI.18). As for the Slavs, ethnographic data indicates that both dusk as well as dawn were marked with numerous superstitious rites, spells, pleas, rituals and associated sayings in most of Slavdom. In many regions, for example in Byelorussia, dusk was acknowledged by a short time of silence and inactivity. Shortly after, a fire or light was set up in a ritual manner. Sometimes it included a short prayer. Many of those traditions were mingled with Christian prayers, however pre-conversion, pagan traits are clearly recognisable under a thin Christian “varnish” (Moszyński 1968 II: 494-495). The idea of starting a day from dusk seems to be a reasonable solution for agrarian people who reckoned their time according to the lunar cycle. Therefore, it appears plausible that they share the same idea with the Germanic and Celtic people, and counted their days from dusk. After all, the Slavs lived in proximity to, for centuries were in contact with, and shared an Indo-European background and heritage with, the Germanic and Celtic people. The Polish and Czech custom of having a Christmas meal when the sun sets on Christmas Eve may be a reflection of this tradition transferred into a Christian celebration.

The seven or eight day week is a common feature in many cultures. The importance of the number 7, and the 7 day week, is usually attributed to the ancient Sumerians. The explanation given to its origins is generally attributed to the seven celestial objects which

are visible with the naked eye and do not move across the Sky conjointly with the other stars. They are also the brightest objects in the Northern Sky. We have no direct evidence for the 7 day week being used by the Sumerians, but it is known that the Akkaddian and Babylonian people borrowed many deities from their pantheon. At the same time, in the Babylonian calendar we have a direct association of various deities with these objects and with 7 weekdays. The origins of the 7 day week and their association with Sun, Moon and five visible planets can be traced to the ancient Sumerians. This Middle Eastern pattern of a 7 day week and their naming was transferred abroad, and adopted by the Romans through the Greeks and Phoenicians, and consequently introduced in the rest of the Europe. In late Antiquity and the Middle Ages it was usually adopted together with a conversion to Christianity. Weekdays have retained their celestially associated names in most of the Romance languages while Germanic people replaced some Roman deities with Germanic ones. So, Tiw replaced Mars in Tuesday, Wodan - Mercury in Wednesday, Thor - Iove/Jupiter in Thursday, the goddess Frigg - Venus in Friday. Sunday, Monday and Saturday preserved their Roman association with the Sun (Sol), Moon (Lunae) and Saturn (Saturnus) (See Table 7).

TABLE 7 – Some examples of celestial objects and deities, and their association with weekdays.

Celestial object	Babylonian deity	Roman deity	Roman name day	English day name
SUN	SAMASH	SOL	DIES SOLIS	SUNDAY
MOON	SIN	LUNA	DIES LUNAE	MONDAY
MARS	NERGAL	MARS	DIES MARTIS	TUESDAY
MERCURY	NABU	MERCURIUS	DIES MERCURII	WEDNESDAY
JUPITER	MARDUK	IOVE	DIES IOVIS	THURSDAY
VENUS	ISHTAR	VENUS	DIES VENERIS	FRIDAY
SATURN	NINURTA	SATURNUS	DIES SATURNI	SATURDAY

All Slavic speaking countries also use a 7 day week, however their names follow a different pattern. In all modern Slavonic languages the day names are practically the same, but with some slight variation in pronunciation and spelling (see Table 6). Slavic day names are partly numerical and partly not. As a courtesy to the smallest Slavonic nation, that is the Sorbs of Lusatia in south-eastern Germany, who still preserve their native tongue, Upper Sorbian names and spellings will be used here. The first day in the Slavic week is Monday - “póndžela”, literally meaning “first day after no activities”. It is followed by Tuesday - “wutora” - the second day; Wednesday - “srjeda” - the middle day; Thursday - “štwórtek” - the fourth day; Friday - “pjatk” - the fifth day; Saturday - “sobota” named after the Hebrew Sabbath; and Sunday - “njedžela” - ‘a day of no activities’ (Trofimowič 1974). Only in the Russian language is Sunday called “воскресење (voskresenye)”, meaning “resurrection”, although prior to the 15th century the name “недѣля (nedjela)” was in common usage (Trubachev 1997: XXIV: 116–117). Also, there are two exceptions in the now extinct Polabian language: Thursday, instead of being called “the fourth” was “perëndan” (Polański & Sehnert 1967: 109; and Popowska-Taborska 1981: 07), meaning literally “day of Perun”. It was definitely a calque from German, where Thursday is “Donnerstag”, meaning the “day of Donar”, referring to the continental Germanic war god. The Northern Polabian Slavs therefore substituted the Germanic god of thunder with their

own, namely Perun (Zaroff 1999: 59–60). Yet another Polabian exception is the name for Friday being “skopě” (Polański 2009: 29). In this particular case the etymology is uncertain. The name may derive from the Old Church Slavonic “скѡпѣ (skǫpǫ)” - thrift, greed - and in the context of fasting on a Friday may mean „skimpy, scanty day” (Boryś 2006: 551). It is also worth noting that Slavic day naming is quite confused. This is in the sense that if the week starts from Monday, then Wednesday – “srjeda” (the middle day) - is not in the middle of the week. On the other hand if we start counting from Sunday, then Tuesday - “wutora” - meaning the second day, should be the third day of the week. We will explore this discrepancy in the following paragraph.

The evidently uniform pattern of day naming among all the Slavic people points to a single source of its origin, and we have one perfect explanation: that it was created and introduced to Slavdom by Cyril and Methodius in the 9th century during their Christianisation mission to Great Moravia (SSS 1967: III:293). In Old Church Slavonic the day names were as follows, starting from Monday: “понеѣльникъ, вѣторъникъ, срѣда, четврѣтъкъ, пѣтъкъ, сѣбота or sobóta and недѣль” (see Table 6). The Cyril-Methodius and Greek connection is also supported by the fact that Greek day names of that time were partly numerical. So, Monday “Δευτέρα (Deytéra)” means “the second”, Tuesday “Τρίτη (Trítē)” - “the third”, Wednesday “Τετάρτη (Tetártē)” - “the fourth” and Thursday “Πέμπτη (Pémpťē)” “the fifth”. As the modern week is usually counted from Monday, not Sunday like the early Christians did, we can see the numbering of days is shifted in Greek. It is worth noting that the same shifted pattern also exists in the Portuguese language. In Greek, Saturday is known as “Σάββατο (Sávvalo)” - the Sabbath, which seems to have been passed on to Slavic languages in that form. In Greek Orthodox liturgy the week starts from Monday (Holford-Strevens, 2005: 72), hence the numerics of Slavic week day names generally follow this rule. There were no inclusions of latin-based day names in the Slavic week, as there are for example in the case of some Germanic speaking people. The only exception may be “srjeda” for Wednesday, which appears to be a translated calque from the German “Mittwoch”, meaning “middle of the week”, which in turn comes from the Old High German “mittawehha”.

This Great Moravian link is also facilitated by studying the names of some weekdays in the Hungarian tongue. The nomadic Magyars, who were Ugro-Finnic speakers, arrived from the East and destroyed Great Moravia around the turn of the 10th century (SSS 1967: III: 276–277). In the modern Hungarian language there are three direct borrowings from the Slavic tongue for the names of weekdays. They are “szerda” for Wednesday, “csütörtök” for Thursday and “péntek” for Friday, while Tuesday is called “kedd”, meaning “the second” in Hungarian. It seems that during the course of history wherever a large number of Slavic speakers were magyarised, these names were incorporated into the Hungarian language. All the above evidence strongly indicates that the naming of days of the week was devised and introduced to the Slavs during the Cyril-Methodius Christianisation mission in Moravia in the 9th century. It also indicates that after they were adopted in Great Moravia, during the course of time, they were introduced to and adopted by other Slavs, together with Christianity.

One more issue has to be addressed here, that being the case of the now extinct Polabian language. It belonged to the Western branch of Slavic languages and was spoken in what is now modern Germany, on the west bank of the Elbe River, roughly in the area between Hanover and Lüneburg. The area was inhabited by a tribe called Dřevjanie since

the 6th-7th centuries and came under Germanic domination around the turn of the 9th century, during the reign of Charlemagne. The Polabian language survived in the rural pockets in the area until the late 18th century (SSS 1961: VI: 394). Hence, it could be expected that it retained an archaic structure and many archaic words. It is surprising that, with the exception of Thursday and Friday, it used the same names for days as the rest of the Slavic languages use. For almost a millennium the Polabians were isolated from the rest of Slavdom, were under strong cultural German influence, and were Christianised by the German archbishopric of Hamburg-Bremen. Taking into consideration that Cyril and Methodius' mission in Great Moravia began in 862 there is only one possible explanation, albeit lacking any evidence. This is that the Christianisation of Dřevjanie was carried out by some unknown Slavic speaking missionaries. They were possibly the Sorbs or even the Czechs, who introduced that particular terminology.

The introduction of a basically numerical nomenclature strongly suggests that before the adoption of Christianity the Slavs had no assigned and specific names for days of the week. This notion fits well into an ancient Indo-European pattern given that in the Portuguese and Armenian languages, as well as in ancient India, particular days had no names but only numbers. There is no doubt that the pre-Christian Slavs numbered their days but there is no evidence that they used any special naming system. This claim is supported by the evidence from the Baltic languages. Among the Indo-European languages, the Baltic family of languages is the closest relative to the Slavonic family. In the Baltic languages we can observe a similar numerical pattern, with some variations (see Table 6). Lithuanian is a prime case, where from Monday to Sunday the days are referred to from the "first" to the "seventh day", while Latvian and Latgalian follow the same pattern with the exception that they called Sunday "svētdiena" and "svātdīne" respectively, which literally means "holy day" (Lalis 1915).

It can therefore be postulated that the pre-migration, common Slavic week was strictly numerical and similar to the case of Lithuanian, whereby each day was numbered from the first to the seventh day. Cyril and Methodius' mission systemised this and put it into the context of the Greco-Roman Christian calendar. At the same time they introduced names like "njedela" for Sunday, "ponedjelak" for Monday and "sobota" for Saturday. It cannot be excluded that some of these names were already in use locally in Great Moravia which had long contacts with Christianity and the German Empire. As explained earlier, the origin of term "srjeda" facilitates such a claim. We can assume that pre-Christian names for Tuesday, Thursday and Friday were "vtorek, vtornik" from the proto-Slavic "vъtorъ", the second; "četverk" from "četrvtъ", the fourth; and "pjyatek, pjatok" from "pętъ", the fifth. For the other days, by analogy we can only guess what the names may have been. So, Monday might have been "pervy" from "přvъ", the first. So, Tuesday would be "vtury, vtory", Wednesday "treti or tretjak", from "tretъjъ", the third; Saturday "šesti, šestjak" from "šestъ", the sixth; and Sunday "sedmy, sedmak" from "sedmъ", the seventh. Remaining in a guessing mode we can postulate that in the same fashion as in the Baltic languages, the word for a day - "deň" from the proto-Slavic "dънь" - might have been added. In such a case we could have days named like so: "pervy deň, vtory deň, treti deň, četverty deň, pjaty deň, šesti deň" and "sedmy deň" (Borys 2006; Brückner 1980; Trubachev 1997).

There is no evidence for the standard 24 hour division of each day among the pre-Christian Slavs. Nonetheless, days were arbitrarily divided into the evident cycles of each day: "svit", from the proto-Slavic "*svьtęti" - to light; "*utro" - morning; "polъ dънь" - half

a day, midday, noon; “*po polъ dъnъa” - afternoon; “*večerъ” - evening; “mĭkati” - from getting dark, dusk; “*polъ nokť” - half the night, midnight; and so on (Boryś 2006: 477, 624, 742; Wędzki 2008: 228).

Conclusion

Summarising, as it has been shown there was no strictly formalised Slavic calendar in pre-Christian and pre-migration times. No doubt, the year was recognised as the biggest unit of time and it was based on observation of solstices and equinoxes, which divided each year into four seasons. The year began with the Vernal Equinox in March. In the pre-Migration period the Slavs called the year “lěto”. The seasons were named “vesna” for Spring, although there is evidence that usage of the term “jar/jaro” did not completely fade away, while Summer shared its name with the year and was also called “lěto”. Autumn and Winter were called “jeseň” and “zima” respectively. Also, the solar year was divided into months, named “měsac” and counted from one New Moon to the next, called “nov, novy mėsac”. To deal with the difference between the lunar and the solar year, the Slavs most likely added a 13th month before the Vernal Equinox every three years. The first month of the year, “brezeň”, was probably counted from the first New Moon after the Vernal Equinox. The particular names of Slavic months and their hypothetical position in the modern calendar have been postulated and demonstrated in previous chapters (“The Months” and “The Lunar and Solar Year Issue”).

The Slavs used the half Moon, fortnightly periods as a basic unit of time measurement and almost certainly numbered the days without giving them particular names. There is strong indication based on other Indo-European examples, and especially the Baltic case, that they might have used a seven day week but the week days would have been numbered rather than being named. As there is currently no direct evidence for fortnights and weeks, as such the whole issue is in a hypothetical stage. The days were counted from dusk to dawn and themselves divided into simple, imprecise periods such as dawn, morning, midday, afternoon, evening, dusk, night and midnight.

The Modern calendar was introduced to the Slavs through the mission of St. Cyril and St. Methodius in the middle of the 9th century, being basically a Latin calendar of 12 months with the incorporation of Slavic month names. The 7 day week, if not introduced, was formalised and retained its Slavic linguistic character with some additions and modifications. That specific calendar, with slight modifications, spread across all of Slavdom together with Christianity. It remains in use today from the river Spree (Slavic Sprjeva) in Germany to the Pacific, and from the Baltic coast to the Mediterranean shores.

Author’s Note

Once more, it has to be admitted that many findings of this research are not ultimately conclusive and merely show the most plausible explanations. It must also be acknowledged that this work does not cover the entire topic of Slavic measurement of time in pre-Christian or pre-migration periods. It is simply a preliminary attempt at addressing the issue, and an exercise for instigating further research and discussion concerning this

topic. It also has to be admitted that this work does not explore the association of Slavic seasonal festivals with ancient gods and deities in much depth. The author would therefore welcome any feedback and critical comments and can be contacted on zaroffr@gmail.com

Acknowledgement

I would like to express my sincere gratitude and thanks to Mr. Robert Ryniuk (B.A., Slavic Studies & Criminology, Monash University, Melbourne, Australia) for substantial linguistic assistance and editing of the above work.

Abbreviations

AHD – *The American Heritage Dictionary of the English Language*
OCS – Old Church Slavonic language
RPC – *Russian Primary Chronicle* - Laurentian Text.
SSS – *Słownik Starożytności Słowiańskich*

Bibliography

Primary Sources

Hesiod, *Works and Days*, Online Medieval and Classical Library <http://omacl.org/Hesiod/works.html> (16/08/2015).
Julius Caesar, *De bello gallico*, The Internet Classics Archive <http://classics.mit.edu/Caesar/gallic.html> (22/11/2014).
Miklosich, F., *Die Slawischen Monatsnamen* (Kaiserlich-Königlichen Hof und Staatsdruckerei: Wien, 1867).
Moszyński, K., *Kultura ludowa Słowian. Vol. 2, Part I* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1968)
Saxo Grammaticus, *The History of the Danes, Books I-IX*, H.E. Davidson & P. Fisher ed., (Cambridge: D.S. Brewer & Rowman & Littlefield, 1979/80).
Tacitus, *Germania*, in *The Agricola and The Germania* (Harmondsworth: Penguin Books, 1988 ed.).

Literature

The American Heritage Dictionary of the English Language (Boston: Houghton, Mifflin, Harcourt, 2011 ed.) <https://www.ahdictionary.com/> (10/01/2016).
Aveni, A., *Empires of Time: Calendars, Clocks and Cultures* (New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1989).
Boryś, W., *Słownik etymologiczny języka polskiego* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006).
Brückner, A., *Mitologia słowiańska i polska* (Warszawa: PWN, 1980).
Brückner, A., *Słownik etymologiczny języka polskiego* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1985).
Cherepnin L. V. (Черепнин, Л. В.), *Русская хронология* (Москва: 1944) <http://rusarch.ru/cherepnin1.htm> (20/03/2016).
Duncan, D.E., *The Calendar* (London: Forth Estate Limited, 1998).

- Gardiner, S. C., *Old Church Slavonic – An elementary Grammar* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
- Gusev, V. J. (Гусев, В.Е.) “О реконструкции праславянского календаря”, *Советская Этнография, том 6, 1978* (Москва: “Наука”, 1978), сс. 132–143.
- Hannah, R., *Greek and Roman Calendars* (London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 2005).
- Hoad, T. E. editor, *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
- Holford-Strevens, L., *The History of Time* (Oxford: Oxford University Press, 2005).
- James, P. & Thorpe, N., *Ancient Inventions* (New York: Ballantine Books, 1994).
- Jones, P. & Pennick, N., *A History of Pagan Europe* (London: Routledge, 1995).
- Карамзин, Н. М., *История государства Российского*, vol. 1, Chapter III., 1818. [https://ru.wikisource.org/wiki/История_государства_Российского_\(Карамзин\)/Том_I/Глава_III](https://ru.wikisource.org/wiki/История_государства_Российского_(Карамзин)/Том_I/Глава_III) (14/04/2015).
- [Karamzin, N. M., *Istoriija gospodarstva Rossijskogo*, vol. 1, Chapter III., 1818].
- King, G., editor, *Pocket Modern Oxford Welsh Dictionary: Welsh-English* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- King, J., *The Celtic Druids’ Year* (London: Blandford & Cassell PLC, 1994).
- Kuchowicz, Z., *Obyczaje staropolskie XVII-XVIII wieku* (Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1975).
- Lalis, A., *The Dictionary of the Lithuanian-English Languages* (Chicago: Lietuva, 1915) https://archive.org/stream/LithuanianEnglishDictionary/lithuanian_english#page/n7/mode/2up (20/12/2015).
- Leciejewicz, L., *Słownik Kultury Dawnych Słowian* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1990).
- MacDermott, M., *Bulgarian Folk Customs* (London: Jessica Kingsley Publishers, 1998).
- McKillop, J., *A Dictionary of Celtic Mythology* (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- Monier-Williams, M., *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages* (Oxford: Clarendon Press, 1899). <http://sanskritdictionary.com/?iencoding=iast&q=full&lang=sans&action=Search#a1> (16/11/2015).
- Polanski, K., *Gramatyka języka połabskiego* (Katowice: Śląska Biblioteka Cyfrowa, 2010) <http://www.sbc.org.pl/dlibra/aresults?action=SearchAction&QI=E76C857458AEC16D100CF199BCC93F78-13> (15/06/2014).
- Polanski, K. & Sehnert, J.A., *Polabian-English Dictionary* (The Hague: Mouton & Company, 1967).
- Popowska-Taborska, H., „Połabszczyzna jako Północno-Zachodnia Peryferia Słowiańszczyzny”, in: J. Strzelczyk, *Słowiańszczyzna Połabska* (Poznań: Wydawnictwo UAM, 1981).
- Potkański, K., *Pisma pośmiertne* (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1924).
- Рыбаков, Б., *Yazicheestvo drevnikh Slavian* (Москва: “Наука”, 1981).
- [Rybakov, B., *Yazicheestvo drevnikh Slavian*. (Москва: “Наука”, 1981)].
- Рыженков Г. Д., *Народный месяцеслов: пословицы, поговорки, приметы, присловья о временах года и о погоде* (Москва: Современник, 1991). http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/rugenk/index.php (15/10/2015).
- [Ryzenkov G. D., *Narodnyj mesjaceslov: poslovicy, pogovorki, primety, prislov’ja o vremenah goda i o pogode*. (Москва: Современник, 1991)].
- Seidelmann, P. K., *Explanatory Supplement to the Astronomical Almanac* (Sausalito, CA: University Science Books, 2006).
- Słownik Staropolski*, Staropolska Online <http://www.staropolska.pl/slownik/> (14/09/2015)

- Słownik Starożytności Słowiańskich, vol. I-VIII* (Wrocław: Ossolineum, 1961-1994)
- Slocum, J., & Krause, T. B., *Old Church Slavonic Online* (Austin: The University of Texas, 2014) <http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/eieol/ocsol-BF-X.html> (12/12/2015).
- Strauch, M., *Sorbian-English, English-Sorbian Dictionary* (Hypocrene Books, Inc., New York, 2000).
- Strzelczyk, J., *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian* (Poznań: Rebis, 2007).
- Шаур В. “К вопросу о реконструкции праславянских названий месяцев”, *Этимология* (Москва: Издательство “Наука”, 1973), pp. 93–101.
- Šaur V. “K voprosu o rekonstrukcii praslavjanskih nazvani mesjacev”, *Ėtimologija* (Moskva: Izdatel'stvo “Nauka”, 1973), pp. 93–101.
- Trofimowicz, K.K., *Hornjo-Serbsko - Ruski Słownik (Upper Sorbian - Russian Dictionary)* (Bautzen/Budyšin; Germany: Ludowe Nakładnistwo Domowina, 1974).
- (Trubachev) Трубачев, О. Н., *Этимологический словарь славянских языков* (Москва: “Наука”, 1974-2012).
- Vasmer, M., *Ruissisches Etimologisches Vörterbuch (Этимологический Словарь Русского Языка)*, (Москва: Издательство «Прогресс», 1986 ed.).
- Wędzki, A., ed. *Wczesna Słowiańszczyzna* (Warszawa: Instytut Sławistyki PAN, 2008).
- Zaroff R., ‘Organized Pagan Cult in Kievan Rus.’ The Invention of Foreign Elite or Evolution of Local Tradition ?’, *Studia Mythologia Slavica*, No. 2, 1999, pp. 47–76.
- Zenkovsky, S. A., in *Nikonian Chronicle*, vol. 1 (Princeton: The Kingston Press Inc., 1984).

Merjenje časa pri starih Slovanih

Roman Zaroff

Avtor ugotavlja, da v predkrščanskem obdobju in pred selitvijo Slovani niso imeli strogo formaliziranega koledarja. Za največjo časovno enoto so šteli leto, temeljilo pa je na opazovanju solsticijev in enakonočij, ki so ga delila na štiri letne čase, se pravi pomlad, poletje, jesen in zimo. Pričelo se je s pomladnim enakonočjem v marcu. Solarno leto je bilo razdeljeno na mesece, ki so jih šteli od enega mlaja do drugega. Slovani so se z razliko med lunarnim in solarnim letom najverjetneje spoprijeli tako, da so vsako tretje leto pred pomladanskim enakonočjem dodali trinajsti mesec. *Brezeň*, prvi mesec v letu, so verjetno šteli od prvega mlaja po pomladanskem enakonočju. Prispevek predstavlja tudi hipotezo o slovanskih imenih za mesece in njihovo mesto v sodobnem koledarju. Zdi se, da so Slovani uporabili štirinajstdnevno obdobje prvega krajca kot osnovno enoto za merjenje časa. Prav tako je zelo verjetno, da je teden štel sedem dni, ti dnevi pa so bili samo oštevilčeni in niso imeli posebnih imen. Ker pa trenutno ni posebnih dokazov za štirinajstdnevna in tedenska obdobja, je ta domneva za zdaj zgolj hipotetična. Za dan so šteli čas od mraka do zore, razdeljen pa je bil na preprosta in ne natančno opredeljena obdobja: na svit, jutro, poldne, popoldne, večer, mrak, noč in polnoč.

Novi koledar je prišel k Slovanom sredi 9. stoletja preko sv. Cirila in Metoda. To je bil v bistvu latinski koledar z dvanajstimi meseci, vključil pa je slovanska poimenovanja za mesece. Uveden je bil sedemdnevni teden, ki je z nekaterimi dopolnitvami in spremembami obdržal svoj slovanski jezikovni značaj. S krščanstvom se je ta koledar, dopolnjen z manjšimi spremembami, razširil po celotnem slovanskem ozemlju.

Islands as symbolic centres of the Early Medieval settlement patterns in Middle Pomerania (Northern Poland)

Kamil Kajkowski

Islands have played a significant role in the region of Pomerania. Isolated from the rest of the landscape, islands appealed to the human psyche in a highly distinct way. Because of their geographic isolation, they allowed their inhabitants to develop relations of a transcendental character. According to scholars of religion, when people searched for a place of settlement, they looked, above all, for a specific, unique area. In a symbolic sense, such an area was regarded as a pivot around which social life would revolve. Those parts of land that were surrounded by water were associated with the mythic Primeval Land: the first land emerging from the Primeval Ocean and perceived as the centre of the world, axis mundi. Empirical material obtained in the course of archaeological research allows one to impute and follow such dynamics in traditional communities. By analysing selected sites, this paper explores the complex worldviews of pagan Pomeranians from the early Middle Ages. Material evidence of sacred space organization and relics of ritual activities visible in archaeological sites suggests that isolated parts of land, in the form of islands, were a key component in the creation of the religious and mythical worldview of the pre-Christian inhabitants of early medieval Pomerania.

Keywords: Baltic Slavs, cult sites, islands, isolation, pagan rituals, Pomerania, symbolic centres

Introduction: the phenomenology of an island

Characterized by a specific geographic location including a substantial number of lakes, Pomerania is a region where the role of islands has been especially important. Isolated from the rest of the landscape, islands appealed to the human psyche in a very specific way. It seems that they may have been associated with paradise and yet were treated as a kind of prison. Because of their geographic isolation, islands allowed their inhabitants to develop relations of a new, unusual character. While living on an island, people could feel both deeply attached to the land and to each other (Hay 2006: 22–23). According to the scholars of religion, when people searched for a place of settlement, they looked, above all, for a specific, unique area. Symbolically, such a spot was treated as a “stable” space, an axis of orientation around which social life would revolve (Eliade 1974: 95). It was there that the transcendent powers and hierophanies were concentrated. “The macrocosm enters the microcosm and totally incorporates itself into it” (Czarnowski 1956: 226; author’s translation). Various scholars argue that sacral places were not chosen by

the people, but that they manifested themselves through different signs demonstrating their supernatural qualities.

Islands fulfilled these conditions. The parts of land manifesting themselves in watery surroundings were associated with the mythic Primeval Land, the first land emerging from the Primeval Ocean and at the same time the centre of the world, *axis mundi*. They were thus typographical points of a special emanation of sacral powers, places of epiphany of unusual numinous properties. As such they became *the most perfect representations of the act of creation* (Eliade 1988: 177). Unfortunately, in the sources concerning the lands of the Western Slavs, the information directly confirming the existence of the cosmogonic myth has not been preserved. For the Eastern Slavs, the primeval area was the Buyan island (Ralston 1872: 241, 345–346, 375), established in an act of creation by two demiurges, usually identified as Perun and Veles (Szyjewski 2003: 61–62; Gieysztor 2006: 98–102). The creation of space consisted of the separation of the chaotic (amorphic element symbolized by the water of the Primeval Sea or Ocean) from the “non-chaotic”.

In the religious and mythological perspective, it is a transformation of the chaos into cosmos ... and in the human perspective – the “cultivation” consisting of the repetition of the divine act of cosmogony (Adamowski 1999: 14; author’s translation).

The most important are those points in the sacral valorization in which the act of creation was performed (Toporow 1977: 109–110). However, an analogous myth is developed for the Western Slavs on the basis of ethnographic sources. In fact, reminiscences of such tales may be found in Slavic folklore (Tomicczy 1975: 24–25). We may summarize it in the following way: in the beginning, there was only the sea and ultimately, as a result of various actions undertaken by supernatural beings, islands emerged from it.

In folk tales, the supernatural or divine beings performing the act of creation are God and Devil. Their cooperation, while sometimes problematic, is essential. As already mentioned, when the attempts to reconstruct the pre-Christian cosmogonic myth are made, the formation of the Cosmos is attributed to the struggles between Perun (the god of thunder) and his adversary Veles (a god of an aquatic and chthonic nature). It is noteworthy that attracting thunder, a characteristic property of water bodies, and the reverberation of their sound on islands, could play a major role as a factor predestining these areas to become places of special hierophantic qualities (Karsten 1955: 27).

Sources

Can scholarly arguments be corroborated by evidence from the past? Here, a significant role could be played by the centres of worship located on the islands. Their existence and function in the Western Slavic area are confirmed both by written sources and the results of archaeological research. However, the various aspects of human existence on islands cannot be reduced to the islands’ roles as sanctuaries. The islands displayed not only numinous but also more utilitarian qualities associated with the symbolism of power, exchange, and their natural defensive properties.

Unfortunately, no written sources concerning islands in Middle Pomerania exist; all analyses must, therefore, be based on the results of archaeological research. Archaeological sources, however, can occasionally be supplemented by later materials collected by ethnographers and folklorists.

1. Żółte, Drawsko Pomorskie municipality

One of the most distinctive complexes of the type discussed here is a site located on a small, slightly elevated island on the Zarańskie lake. It is a part of a settlement micro-region comprising a stronghold and two adjacent settlements (Olczak, & Siuchniński 1966: 77–82). Based on the results of archaeological research, three phases in the history of this place have been identified. The first phase, dated to the 9th–10th centuries, is connected with relatively numerous and often large stones lying in the lower parts of the slope of the island and stone paving along the north-western slope. The latter was interpreted as a probable form of delimitation of space, separating this part of the land from the side of the peninsula (stronghold). A large boulder, weighing several tons and located in the northern part of the island, as well as the relics of a wooden road (?) are dated to the same chronological period. The road was separated from the shore with an oak palisade.

The second phase is connected with the hearth pits situated in the central part of the island, the third one, with the stone paving that covers them. Both phases (i.e. the 2nd and 3rd phase) date to the 11th century (Chudziak 2010: 303). Several hundred oak stakes were found around the island: the relics of a construction situated along the shore which, together with the remains of planks and loose, broken stones, originally formed a wooden waterfront with piers and platforms. Under one of the laths, two skulls of a horse and sheep were found along with an iron sickle and a ceramic vessel. The direct context of the find implies that this may have been a kind of “foundation offering” (Chudziak, Kaźmierczak & Niegowski 2007: 260). The researchers also found a few iron weights, a fragment of a folding bronze scale and luxurious objects, for example, gilded ferrules, a bronze cross with the figure of Christ and military equipment. According to the researchers working at the site in Żółte, “the waterfront and piers fulfilled numerous utilitarian and symbolic functions and were perceived in mythic and magical terms” (Chudziak, Kaźmierczak & Niegowski 2009: 372; author’s translation).

In the course of research, two stone mounds of a natural origin were discovered in the south-western part of the island. Many animal remains were discovered, and these included the bones of a horse discovered on one of the mounds together with a blade of an axe from the 11th or 12th century. According to archaeologists working at this site, they may be interpreted as a sacrificial offering in a once well-exposed place, easily noticeable from the surface of the water (Chudziak et al. 2007: 262). A similar interpretation is given for the bones of a horse found 20 m to the west of the island¹ (Fig. 1), close to a construction whose relics are regarded as the remains of a palisade (Chudziak et al. 2009: 369).

These finds are quite significant in the context of another discovery made in Żółte: a wooden relief carving of a horse. According to some scholars, the features of this object may imply that it was placed on the roof ridge of a building that may have functioned as a temple. While the special role of horses in the beliefs of the Baltic Slavs is quite evident,

¹ It resembles a pagan horse sacrifice probably made by Slavs besieging the stronghold of Guldborg on Lange-land, a Danish island, between 1134 and 1157. The researchers found remains of a horse which was initially stuck on a stake through its anus in front of the gate of the stronghold (cf. Skaarup 2001).



Fig. 1. Żółte, Drawsko Pomorskie municipality. A horse skeleton. After Chudziak, Kaźmierczak, Niegowski 2011: 246, ryc. 220.

the suggestion that the building mentioned above was a sacral one raises some doubts. This results from the fact that the ethnographic sources imply that similar roof finials could be seen in various Slavic buildings, including normal houses. They were also known in Middle Pomerania (Bronish, Ohle, & Teichmüller 1938: 91–98; Kukier 1968: 80).

The central area of the island has also proven interesting: a stone paving forming a kind of a square has been discovered. Within it, were found the foundations of a quadrangular building measuring 4×4.3 m. Both the square and the building are interpreted as places of a sacral character, where assemblies and cult rituals were held (Chudziak et al. 2007: 261).

2. Parsęcko, Szczecinek municipality

In 1863, in Parsęcko, numerous wooden constructions were accidentally discovered. Archaeological excavations of this site were conducted in the same year. The relics then discovered were recognized as the remains of houses. For many years, in academic literature, the discovery had been regarded as a “water settlement” (Kola & Wilke 2006: 163). It was only in the 1980s that a German researcher, Hinz, recognized these constructions as a wooden embankment fortifying the shore of the island. The research that has recently been conducted on the island has yielded new, unexpected results which allowed for re-assessing previous assumptions concerning these constructions. It now appears that the constructions discovered there in the 19th century are located solely in the north-western part of the site, whereas the research in the south-eastern part revealed an outline of a

building of a post and beam structure (3 × 3 m.). Moreover, in the northern part of the site, archaeologists have discovered the remains of piers significantly extending into the water. The area of the shore abounded with numerous discoveries of objects including military equipment as well as weaving and agricultural tools. A particularly fascinating discovery was a fragment of a carved zoomorphic plank which is frequently compared to similar representations of this type found in the Western Slavic areas of pagan worship (e.g. Gross Raden, Wrocław) (Chudziak 2010: 304).² The site is dated to the period between the 11th and the 12th centuries (Chudziak, Kaźmierczak, Niegowski & Ważny 2009: 108).

3. *Stare Borne, Bobolice municipality*

Another site worthy of attention in the context of these considerations is located on an island on the Kwiecko lake. A settlement micro-region functioning there in the early Middle Ages presumably comprised a place of worship located on the island, a fortified settlement on a nearby peninsula and a mound-cemetery situated on the eastern shore of the lake (Fig 2) (Olczak & Siuchniński 1968: 109–113).

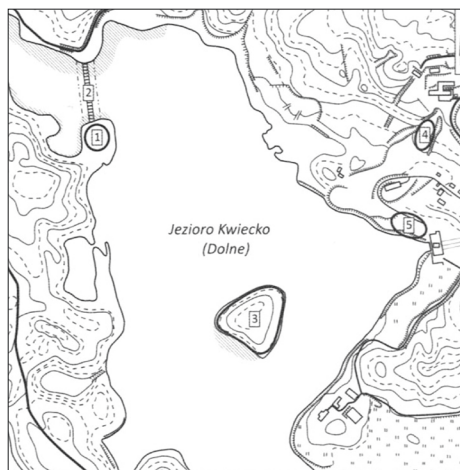


Fig. 2. Żydowo/Stare Borne, Polanów municipality. Plan of archaeological sites: 1. Stronghold, 2. Bridge, 3. Settlement, 4. Barrow cemetery, 5. Settlement, 6. After Chudziak, Kaźmierczak, Niegowski 2011: 251, ryc. 225.

In 1966, a surface survey was undertaken on the island, allowing for the collection of ceramic material. In the places of the greatest concentration of the material, four excavation trenches were set, covering a total area of 24 m². No artifactual material was found. In the southern part of the island, archaeologists discovered stones of an unidentified function arranged in a certain pattern: round stones partially visible at the surface were laid in circles and squares forming a row. The researchers excavated one of the circles and, at the depth of approximately 50 cm, they found a hearth pit. However, the excavation failed to reveal the existence of a settlement layer on the island (Członkowski 1967, 1969). The discoveries were interpreted as marking the place of pre-Christian worship (Chudziak et al. 2007: 265–266; Skrzypek 2010: 101). In

order to support this interpretation, scholars often refer to the 19th-century discovery of an anthropomorphic stone sculpture³ (Łęga 1930: 527) and a local tradition recognizing this place as a centre of a pagan cult. What is also emphasized in this context is the fact that the fortified settlement was located near the Radew River whose name is sometimes

² Also noteworthy in this context is the Parsęc village, whose name, according to linguistic studies, comes from the word *prosię* (piglet). It is especially significant in the context of the meaning of a wild boar in the mythology of the Baltic Slavs (more on this topic Kajkowski 2012). Nevertheless, it is a name that was recorded quite late (13th century) and coined on the basis of nearby Parsęta river. According to a different theory, the name is of Indo-European origin and comes from the word *pers-, *pryskać* (to splash) (cf. Chłudziński 2008: 283).

³ It was presumably a female bust carved in a slab of sandstone. She had an oval face and distinctly carved eyes, nose, neck and ears. Moreover, the artist schematically modelled her shoulders and the upper part of her body.

said to come from Pre-Indo-European *rod-, *rad- meaning “scratch”, “dig”.⁴ This origin is said to be common to a number of places, often regarded in the literature as centres of pagan worship, such as Radogosc, Gross Raden, Radzikowo (Ślupecki 1995: 53).

The site in Stare Borne, however, may also be interpreted differently. Based on the brief archaeological reports and comparing them with the results of the excavation of the cemetery on the eastern shore of the lake, it can be assumed that the oval stone constructions could be recognized as the relics of destroyed early medieval mounds. It should not be forgotten that the places of worship in the Slavic area most probably did not take the form of stone circles. Even if these two places were not used in the same period, one could assume that both types of mounds were visible to at least some inhabitants of the micro-region here described and constituted a part of a developed symbolic complex.

4. Mielno, Mielno municipality

The site in Mielno is situated on the water meadows which used to be an extension of the Jamno lake (Fig. 3). It was located on the island that now forms a slight elevation of the land, which aroused the researchers’ interest because of its previous toponyms. At the beginning of the 20th century, the island was called *Osterinsel*, whereas the forest separating it from the sea was named *Osterwald*. The surface survey undertaken there revealed a number of stones affected by fire, interpreted as the relics of a hearth located at the top of the elevation. The elevation itself was surrounded by a 3-metre circular ditch (Filipowiak

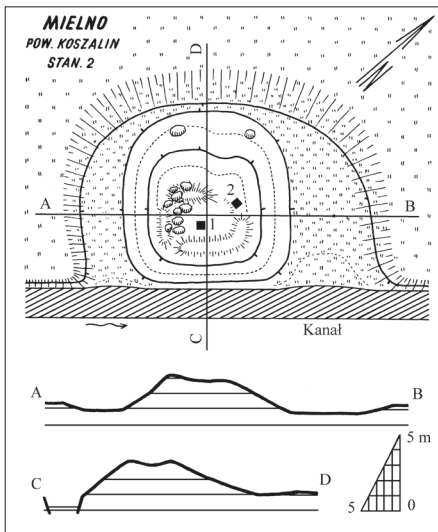


Fig. 3. Mielno. Mielno municipality. Situation plan. After Kajkowski, Kuczkowski 2010: 39.

1967: 11–12) resembling the morphology of the sites of the so-called Peryn type, the nearest one being located in West Pomeranian Trzebiatów (Filipowiak 1957). Not far from there, to the west, another two slight elevations were reported. According to Filipowiak, the elevations, along with the one discussed earlier, formed a distinctly characteristic complex. On top of them, the researchers found traces of fires. One of the elevations was additionally surrounded by a ditch which is difficult to interpret today (Filipowiak 1967: 11–12). The burnt ground, together with the delimitating ditch, are the only traces found in the excavation. The researchers failed to discover any other material that could help determine the character of human existence on the island or to date it more precisely than to the early Middle Ages.

⁴ Chudziak associates it with the divination rituals recorded by Thietmar. According to Thietmar’s account the Slavic pagan priests dug up lots which were the symbols of a chthonic god (or rather of its will) and played a crucial role in solving difficult matters, thus offering a form of “consultation”. Worth noticing here is also the role of a boar (or rather the activities of scratching and digging, so typical of these animals), which I have also mentioned above in the context of Parsęk (see footnote 3). Thietmar (VI, 24) also mentions that “whenever they [the Abotrites] are threatened by the grave difficulties of a long civil war, a huge boar with the foam on its teeth emerges from the lake and, observed by everybody, wallows with pleasure in a puddle while the earth shakes terribly” (author’s translation).

5. Mielenko Drawskie, Drawsko Pomorskie municipality

Traces of hearths were also reported on an island on a nameless lake 600 m to the north from Mielenko Drawskie. In the course of the excavation, one settlement layer 40 cm to 1 m thick was identified. It was a very sandy layer with a significant admixture of burnt material and stones affected by fire: probably the remains of destroyed hearths. Several hundred ceramic fragments were collected, along with animal bones and two clay spindle whorls. On the southern side, the researchers found relics of a causeway leading to the island. In the course of the archaeological excavations, ten test pits were dug. More than ten metres long, a few metres wide and up to one metre deep, the pits allowed for the full documentation of the stratigraphic context. The results turned out to be similar in different places on the island: they uncovered one settlement layer with traces of burnt material and scant remains of wooden beams. At the bottom of the layer, the archaeologists found broken stones covered with tar. According to Janocha (1999), they are the traces of a reinforcement construction built to make the swampy land stable enough for building purposes. Moreover, in the direct vicinity of the border of the island, a low construction made of large stones was discovered. Presumably, it constituted the foundations of a structure intended to strengthen the shoreline. It was dated to the 9th–12th centuries. Based on the results of the archaeological research, it was difficult to determine the characteristics of the human existence on the island. According to Janocha investigating the site, it was probably a fortified settlement. However, this relatively moderate amount of the archaeological material in relation to the large area examined may suggest that the settlement did not last long (which seems impossible given the site's chronology mentioned above) or that groups of people only occasionally visited the island, with no intention of settling there.

6. Nętno, Drawsko Pomorskie municipality

According to a number of scholars, the specific group of settlements should also include the site located in Nętno on Gągnowo lake. The largest island situated in the southern part of the lake included an extensive settlement complex comprising of a stronghold and two fortified settlements adjacent to it (Fig. 4). On the basis of archaeological research, the site was dated to the period between the 9th and 11th centuries (Olczak and Siuchniński 1966: 51–58).

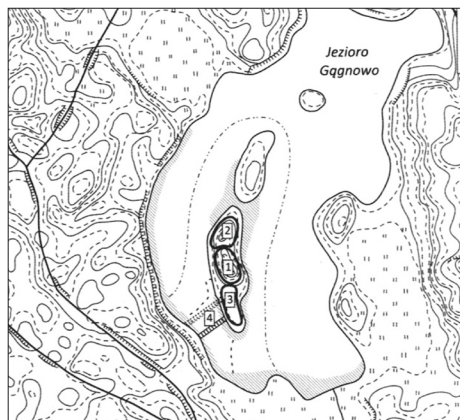


Fig. 4. Nętno, Drawsko Pomorskie municipality. Plan of archaeological sites: 1. Stronghold, 2, 3. settlements, 4. Bridges. After Chudziak, Kaźmierczak, Niegowski 2011: 131, ryc. 104.

On the basis of archaeological research, the site was dated to the period between the 9th and 11th centuries (Olczak and Siuchniński 1966: 51–58).

In the southern part of the lake, the researchers discovered remains of a bridge connecting the island with the mainland. The area where the construction was found abounded in numerous interesting objects, such as weapons, elements of horse riding equipment and “ordinary” tools (Kola & Wilke 2006: 166). One of them was unique (in terms of form and decoration) spearhead similar to the early medieval spearheads belonging to Nadolski’s Type 3 and Petersen’s Type G (Fig. 5). The socket is decorated with a symmetrical ornament made of copper, silver and gold which represents a

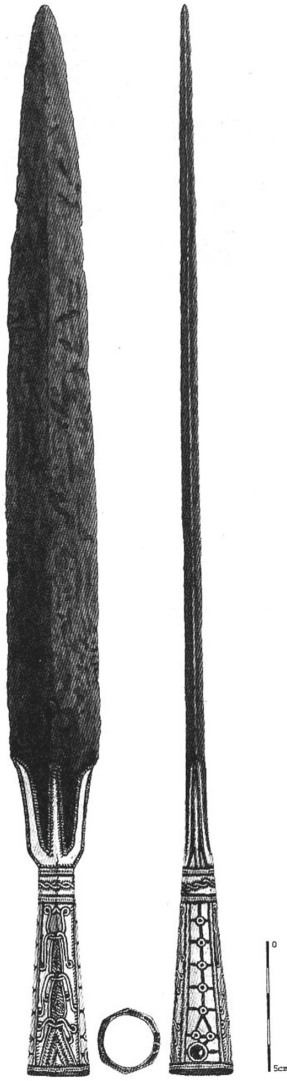


Fig. 5. Nętno, Drawsko Pomorskie municipality. Ornamented iron spearhead. After Chudziak 2006: 648, ryc. 1.

rich ideographic programme. This type of decoration is characteristic of the Christian art of the early Middle Ages (Chudziak 2006: 647–651).

Based on the traces of fire on the bridge and the chronological span of the site, the researchers assumed that the passage may have been destroyed during a violent Christianization campaign undertaken by Bolesław the Brave at the end of the 10th century. The spearhead is interpreted in a similar way (Chudziak 2006: 653). With regard to the rich symbolic significance ascribed to this kind of weapon (cf. Banaszekiewicz 1988), Chudziak (2006: 654) proposed two theories explaining the circumstances by which the spearhead may have been ended up in the water. According to the first one, the spear was thrown into the water during the rites connected with the commencement of a battle⁵ when the stronghold in Nętno was conquered by Christians. The second theory suggests that the spear belonged to pagans living in a local settlement and ended up in the lake as a result of celebrations connected with the votive ritual intended to destroy foreign sacral power. It should be emphasized that, while the form and ornamentation of the object were regarded as impressive and perceived in terms of broadly defined sacral symbolism, the Pomeranians might not have been aware of the meaning of ideographs with clearly Christian connotations. In that case, the spearhead could have been used during the archaic rite connected with the start of the battle (involving throwing the spear towards the enemy before the start of actual combat) and did not play any role in the process of Christianization.

Other discoveries from Nętno suggest symbolic overtones. They include a miniature axe with a partially preserved oak handle decorated with a characteristic ornament. In the literature, artefacts of this kind are frequently regarded as charms connected to the world of pre-Christian belief (Kucypera, Pranke & Wadyl 2010). Unfortunately, it is hard to determine if the object belonged to a member of a local community or was lost by some visitor/aggressor.

According to researchers, a non-utilitarian function can also be ascribed to the three fully-preserved sickles, as well as three fragments of other sickles and iron half-scythes discovered there. Claiming that the objects may be perceived in symbolic terms (Chudziak, 2005), some scholars argue that they may have served the function of offerings associated with water (Każmierczak, Niegowski & Ważny 2006: 462).

⁵ The rituals consisted in throwing a spear in the direction of the enemy troops (Banaszekiewicz 1988: 5).

On the basis of the facts presented above, it is difficult to determine if the island on Gągnowo Lake functioned as a place of sacral importance in the early Middle Ages. This assumption has not been confirmed by archaeological research. Nevertheless, the discoveries do suggest that this island played a significant role in the life of the local community.

7. Bobięcino, Miastko municipality

A similar interpretation can be ascribed to the site in Bobięcino (Miastko municipality), where, in the course of archaeological prospection, numerous traces of early medieval settlements were found. The main element of the local micro-region was probably a stronghold located on the island on the lake. Underwater excavations revealed that it was connected with an open settlement on the mainland by a wooden bridge (cf. Wilke, 1985). The catalogue of the early medieval fortified settlements published by Olczak and Siuchniński (1989: 13) mentions that no archaeological research had been undertaken at this site. However, a surface search initiated by the Museum of Middle Pomerania in Słupsk was conducted there, which revealed a small collection of ceramic vessels dated to the early Middle Ages (Traczykówna, no date of issue). In the course of the field prospection undertaken in the vicinity of the stronghold, which was presumably a seat of the local authorities, the researchers found the relics of a square also dated to this period. Separated from the surroundings by a stone and earth dyke, it probably fulfilled public functions (Chudziak 2011: 37).

The relics of the bridge found during the underwater excavation have been dendrochronologically dated to the 12th century. According to the researchers working at this site, the stronghold and the *suburbium* functioning there in the 9th century were not initially connected to the mainland by a bridge, forcing its inhabitants to use boats. It was only when a feudal seat was established there within old fortifications that the bridge could be built (Wilke 1985: 24). The underwater research revealed a significant number of portable finds dated to the early Middle Ages (Matuszewska-Kola & Kola 1985). Apart from a group of “ordinary” artefacts (tools, vessels, etc.), the researchers found two iron axes with partially preserved handles⁶ which deserve special attention. Their form may suggest that they were used for military purposes, which is quite significant since no other military equipment⁷ was found at the bottom of the Bobięcino Lake. Particular attention should also be given to a dugout boat stuck between the remains of the bridge pillars. The interior of the boat was filled with large fieldstones, which suggests that it was deliberately sunk in that place. According to the authors of these investigations, the discovery can be interpreted as a foundation offering (Matuszewska-Kola & Kola 1985: 33). What cannot be excluded, however, is that it was a result of actions undertaken to prevent an enemy from accessing the harbour in the course of some military operation.

8. Rakowo, Borne Sulinowo municipality

Other interesting sites include Rakowo (Borne Sulinowo municipality) on Komorze Lake. At present, it is an elongated peninsula, but taking paleo-ecological research into consideration, it seems that at least in the initial phase it could have been an island. In

⁶ In August 2010, the Department of Archeology of the Museum in Koszalin acquired a third weapon of this type. Unfortunately, the person responsible for the discovery could not indicate the exact place of its discovery.

⁷ It is noteworthy that the researchers also found a sword scabbard-chape there.

the 10th century, climate warming occurred, resulting in the subsidence of water (Bleile 2011: 63). At this time, perhaps, the place started to emerge in the form of a peninsula. Nevertheless, its morphology might have predestined it to be a centre regarded by the early communities as an island-like symbolic place. This is implied by the fact that it was separated from the land by two transverse dykes that restricted the access to the stronghold situated there. Both within the fortified settlement and on the edges of the lake, a surface survey and trial trenching was carried out which allowed for the identification of a few sites constituting the local settlement micro-region. With regard to the early medieval discoveries, the researchers found the relicts of a stronghold and several sites that were interpreted as traces of smaller settlements. All the discoveries are dated to the period between the 9th and 12th/13th centuries. The island played a special role in the discussed micro-region.



Fig. 6. The Statue of "Belbuk". After Kajkowski, Kuczkowski 2010: 103.

Apart from the relicts of the stronghold with moats, two mounds restricting the access to this place from the eastern and western side and the two transverse dykes mentioned above, the archaeologists discovered two smaller settlements and the relicts of a bridge connecting the peninsula with the northern shore of the lake (Skrzypek 1998/1999: 171). In the course of underwater excavations, no portable finds were made near the bridge (Chudziak, Kaźmierczak, Niegowski & Ważny 2009: 111). However, in the 19th century, a stone sculpture was found in the vicinity of the fortified settlement, probably not far away from the bridge. Frequently referred to as "Belbuk" in the literature, it is a 120-cm tall anthropomorphic sandstone figure. The upper part of the stone shows a primitively sculpted male head with distinctively carved eyes, nose, lips and chin (Fig. 6).

It thus seems that the stronghold could be the centre of a local settlement controlling the water route from the Noteć River to the estuary of Parsęta (Kołobrzeg) where, within an isolated part of the peninsula, a place of worship might have existed. A proof supporting this thesis may be the above-mentioned stone sculpture found nearby. Such a line of reasoning springs from the fact that, when researchers describe the idols found in water, they often rely on the writings of Gallus Anonymus describing the act of drowning pagan idols after the baptism of Mieszko I (966). Thus, they assume that the objects ended up in the water as a direct result of Christianization. Such interpretations are plausible, but the question is if they are the only way of interpreting these same phenomena. Written sources often mention a custom of flogging statues and throwing stones at them. Perhaps, this custom also included the practice of throwing them into the water. It would be justifiable, for example, during a long period of drought: such a symbolic act could be an attempt to force the supernatural power to produce rain, in accordance with the principles of sympathetic magic. It is hard to determine, however, if the sculpture came from a stronghold located nearby.

9. Radacz, Borne Sulinowo municipality

In the vicinity of Radacz Lake archaeologists found two fortified settlements whose existence partially overlapped in time. The first one was discovered on the northern shore of the lake; the second one (alleged) was located 1 km away from there, on an elevation a few metres high, surrounded by wet meadows, which indicates that it was an island joined to the mainland by a bridge whose existence was confirmed during underwater excavations. Within this site, a massive, 12-metre wide hearth built of field stones was found directly under the present-day humus. A successive field prospection revealed that the land elevation was surrounded by a concentric wooden dyke. The radiocarbon research conducted there allowed its authors to determine that the construction should be dated to the same period as the bridge (10th century). Having analysed all the collected information, the researchers advanced a thesis that the first settlement found in this micro-region is to be connected with the settlement activities of the local society, whereas the second should be ascribed a symbolic meaning (Chudziak, Kaźmierczak, Niegowski & Ważny 2009: 122).

10. Tucze, Dobra municipality

Attention should also be given to the Wela (or Weler) island located on the Woświn lake near the Tucze village (Fig. 7).

In principle, the only reason for treating the island as a place of symbolic meaning is its name,⁸ which, according to some scholars, should be associated with the chthonic god Veles (Filipowiak 1993: 42).⁹

If, based on these premises, the island was recognized as a place of a symbolic nature, it could be treated as the symbolic centre of the settlement micro-region comprising a fortified settlement located 350 m away from the island and shore settlements: a group of strongholds, smaller settlements and early medieval settlements stretching from Dobra to the south, up to Cieszyno (Filipowiak 1993: 42). This argument, however, cannot be sufficiently proven. In 2007, trail trenching was conducted there, revealing a cultural layer of small thickness with scant source material from the early Middle Ages and three large glacial stones (Chudziak 2010: 302).

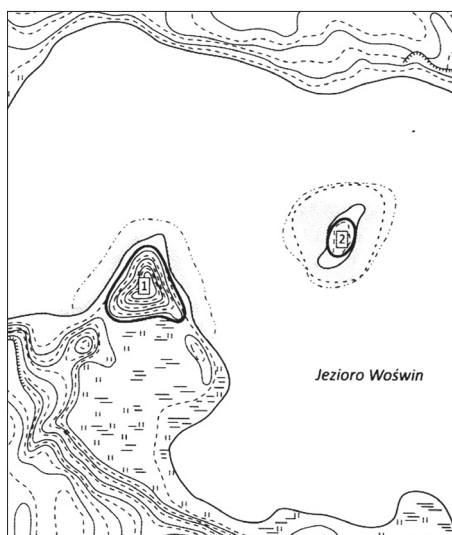


Fig. 7: Tucze, Łobez municipality. Early medieval settlement complex. 1. stronghold, 2. settlement. After Chudziak Kaźmierczak, Niegowski 2011: 230, ryc. 202.

⁸ The theophoric names of islands hosting pagan sanctuaries appear in the whole area adjacent to the basin of the Baltic Sea. Suffice it to mention a Swedish island of Frösö whose name comes from “Freyr” (Müller-Wille 1999: 76; Lucas, & McGovern 2007: 15) and Heligoland, named by the author of the hagiography of Saint Willibrord “Fositesland” after an unidentified god (Piekarczyk 1964: 5; Wood 2008: 723). Other instances include the island of Wittow located near Rügen, translated as “Land Vit”, whose name is said to come from the name of Svantevit (Knoop 1921: 312) and the island of Šventos Liepos (“Holy Limes”) located on the Lake Galvė (Vaitkevičius 2009: 92.). Note that the list of sites above is not exhaustive.

⁹ For the same reasons, this Eastern Slavic god may have been worshipped in Pomerania. A similar line of reasoning is followed by Labuda and more recently by Kowalski (2011: 35).

Thus, it can be assumed that the place was only occasionally visited with no intention of permanent settlement.

In the collection of old toponyms, it may be added that there is a mention of a place called Wela, which was a *Wendish* (i.e. Slavic) sacred site with 12 sacrificial stones. (Filipowiak 1988: 93; 1993: 42). It could be connected with the sphere of a sepulchral nature,¹⁰ the fact being that these 12 stones have parallels in the general Slavic folklore. In Serbia, for example, a written account was found stating that on the day before Saint George's day¹¹ a huge bonfire was lit¹² and lent its flames to 12 smaller bonfires whose names were similar to "lala". What is interesting, in the land of the Slavs, *lala* (*lelka*, *lątka*) was the name given to dead people (Szyjewski 2003: 79) and to the figures representing a dead person (Zielina 2011: 95). This is particularly important because islands were regarded as otherworldly places in many Indo-European cultures. These include, for example, the Celtic Avalon, the Greek Fortunate Islands, and the Eastern Slavic Buyan. As Banaszkiwicz observes (2001: 412; author's translation), an island is "[...] a surface distinguished by swamps, which dominates in the eschatological descriptions and in the characterizations of a paradise enclave. Its location guarantees its inhabitants security. They are free from the threats of the external world [...]" It seems that this assumption finds its confirmation in the practice of locating cemeteries on islands or in their direct vicinity.

11. Świeszyno, Miastko municipality

A defensive complex in the form of a stronghold was found in the southern part of the island on the Głębokie lake. Archaeological research led to the discovery of a few portable finds (mostly ceramics). Moreover, charcoal and remains of a bridge were discovered (Olczak & Siuchniński 1989: 103–110). In the course of underwater excavations in the area where the relicts of the bridge were found, the researchers discovered only a blade of an axe. Based on dendrochronological research, the bridge was dated to the 11th century. A thin cultural layer and rather low dykes fortified on their top and on their sides may suggest that the place did not fulfil settlement or defensive functions but rather belonged to the symbolic system connected with the public life of a community (Chudziak, Kaźmierczak, Niegowski & Ważny 2009: 111, 122).

Conclusion

The review of sites presented above does not exhaust the list of complexes of this type located in Middle Pomerania (Fig. 8).

Enumerating all of them would significantly exceed the scope of this article. Such an objective could only be fulfilled within the framework of a broader research project. The above-described archaeological sites belong to the group of those best studied to date. However, the research results at hand are still far from being exhaustive. Nevertheless, relying on the available information, one might venture an attempt at drawing some general conclusions that could provide an answer to the question whether the islands in Middle Pomerania could be treated as symbolic centres of the settlement space.

¹⁰ Or perhaps a place of assembly, but one interpretation does not exclude the other.

¹¹ This saint "took over" the competences of Jarilo, a god connected, for example, with the Otherworld.

¹² This custom is linked to the celebration of All Saints' Day. Fires were meant to warm up the ancestors' souls (Bylina 1993; 1995).

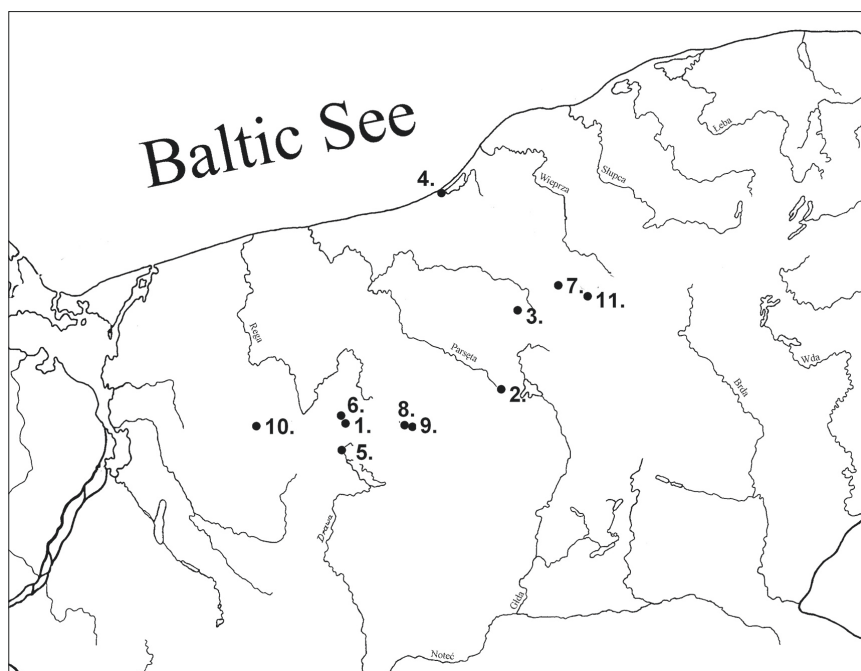


Fig. 8: A map of sites mentioned in text: 1. Żółte, 2. Parsęcko, 3. Stare Borne, 4. Mielno, 5. Mielenko Drawskie, 6. Nętno, 7. Bobięcino, 8. Rakowo, 9. Radacz, 10. Tucze, 11. Świeszyno, 12. Ostrowite, 13. Ostrówek

At the vast majority of sites in Middle Pomerania analysed in this paper,¹³ the researchers found relics of strongholds. In the academic literature, such complexes are regarded as places connected with the functioning of the local centres of power. However, it cannot be excluded that in terms of their function they were “also or above all associated with the mythic and sacral sphere” (Chudziak, Kaźmierczak, Niegowski & Ważny 2009: 126; author’s translation). This assumption finds confirmation in the words of Thietmar of Merseburg (VI, 25), who in his Chronicle notes that “[...] they have as many lands as temples and figures of demons that are honoured by the unfaithful” (author’s translation). The remains of pagan sanctuaries were found only at a few sites. Nevertheless, it cannot be excluded that sacred groves, religious places whose traces are extremely difficult to find using contemporary archaeological research methods, existed (Kuczkowski, & Kajkowski 2009: 122). Pursuing Chudziak’s line of inquiry, the groves might be located at sites dated to the earliest periods (Chudziak, Kaźmierczak & Niegowski 2007: 267). In our case, it could be the square surrounded by a dyke in Stare Borne (9th–10th centuries) and, perhaps, the earlier part of the complex in Żółte. At chronologically younger sites, some buildings may have been regarded as temples (e.g., in Parsęcko and perhaps in Żółte). Parallel examples are known from Polabian sites mentioned by chroniclers (Bleile, Dörfler, Kleingärtner, Müller & Nelle 2009).

¹³ The spatial location of these sites in relation to rivers is interesting. In most instances, they were located at their headwaters. If this was analogous to the location of islands with symbolic connotations identified in other regions of the Slavic world, then perhaps this could be an interesting phenomenon related to the ways the sphere of the sacred was organized. This subject requires further research.

In other cases, the sacral meaning of some complexes may be indirectly suggested by the cultural layers of small thickness implying a brief or temporary character of human presence on the islands. Long-term settlement activities would have left significantly clearer traces associated with the transformation of the landscape in connection with the broadly defined economic sphere (Bleile 2011: 66). Moreover, at some sites, the researchers recorded traces of ritual practices connected to the act of offering sacrifice. On the islands, they usually took place in the coastal area which, in many cultures, is valorized in sacral terms (Czarnowski 1956: 225 et seq.). In this context, particular attention should be given to bridges, the assumption being that, apart from the linking function, they could be associated with religious beliefs. A bridge was perceived as a place of special mediatory qualities (Stomma 1986: 163). It was a road suspended above the water, the unknown world, the domain of the chthonic forces, leading to the places which were isolated from their immediate surroundings. Thus, the bridge was a link between the world of the sacred and the sphere of the profane. In this context, the account of Adam of Bremen (Adam of Bremen II, 21) concerning the *sedes ydolatriae* of the Obotrites, Radogosc, appears meaningful. While describing the temple, the chronicler states that there existed a bridge that could be used by people who wanted to offer a sacrifice and have their fortunes read.

The sources available to us today allow for interpreting the sites discussed above as having particular characteristics referring to pre-Christian mythological or cosmogonic concepts. A number of features discovered at these sites, including wooden constructions and other traces of human activity, also imply their particular role in sacral topography. In contrast to sanctuaries located elsewhere and not surrounded by water, islands possess many morphological features, which would have been essential for past societies and which would predestine them to become places of special, numinous nature. Due to their isolated character (and often their additional (anthropogenic) delimitation from immediate surroundings) the islands were places that accumulated transcendent powers. The concept of delimitating sacral space is also evident at other Pomeranian sites located, for example, on hilltops and often very close to lakes, bogs or (less frequently) rivers. In such instances, however, the interpretation of such localities as being sacred is not always as clear as in the case of islands. Moreover, traces of ritual activities, in the form of sacrificial offerings, are rarely found there. In the case of islands, however, remains of ritual acts are registered much more frequently, especially along their coasts and near the bridges. To conclude, in contrast to the sites located elsewhere (on land), the sanctuaries on islands often possess all the features that support their interpretation as places of numinous nature: spatial separation and delimitation, numinosum, adaptation, transformation and ritual activity.

To summarize, it should be stated that, with a certain degree of probability, in almost all of these complexes there existed places that belonged to the symbolic domain that comprises the sacral sphere manifesting itself through ritual and religious centres, places for the legitimation of power (strongholds) and sites associated with sacral and secular exchange. All aspects of human activity were characterized by a number of features referring to the mythic and sacral perception of the world. That is why ritual acts were performed in places that were perceived in a similar way. In Middle Pomerania, such a role could undoubtedly be played by islands: places marking a symbolic centre around which daily social life and settlement activities were organized.

References

- Adam of Bremen (1917). *Magistri Adam Bremensis Gesta Hamburgensis ecclesiae pontificum*. In B. Schmeidler (Ed.), *Monumentis Germaniae Historicis, Scriptores, Rerum Germanicum*. Hannover – Leipzig: Hahnsche Buchhandlung.
- Adamowski, J. (1999). *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Banaszkiewicz, J. (1988). Włócznia i chorągiew. O rycie otwierania bitwy w związku z cudem kampanii nakielskiej Bolesława Krzywoustego (Kadłubek, III, 14). *Kwartalnik Historyczny*, 94(4), pp. 3–24.
- Banaszkiewicz, J. (2001). Źródło Głomacz i jego rajska okolica. In M. Goliński and S. Rosik (Eds.), *Viae historicae. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lechowi A. Tyszkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, pp. 407–414. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Bleile, R. (2011). Zur Funktion slawischer Inselsiedlungen im 10. Jahrhundert. In F. Biermann, T. Kersting, & A. Klammt (Eds.), *Der Wandel um 1000 Beiträge der Sektion zur slawischen Frühgeschichte der 18. Jahrestagung des Mittel- und Osdeutschen Verbandes für Altertumforschung in Greifswald*, March 2009, pp. 63–83. Langenweissbach: Beier & Beran. Archäologische Fachliteratur.
- Bleile, R., Dörfler, W., Kleingärtner, S., Müller, U., & Nelle, O. (2009). Das Projekt Olsborg. untersuchungen auf einer insel im grossen plöner see. In U. Müller, S. Kleingärtner & F. Huber (Eds.), *Zwischen Nord- und Ostsee 1997–2007. Zehn Jahre Arbeitsgruppe für maritime und limnische Archäologie (AMLA) in Aschleswig – Holstein*. Bonn: Habelt.
- Bronisch, G., Ohle, W., & Teichmüller H. (1938). *Kreis Bütow*, Stettin: Kommissionsverlag L. Saunier.
- Bylina, S. (1993). Słowiański świat zmarłych u schyłku pogaństwa. Wyobrażenia przestrzenne. *Kwartalnik Historyczny*, 5, pp. 73–88.
- Bylina, S. (1995). Problemy słowiańskiego świata zmarłych. *Światowit*, 40, pp. 9–25.
- Chłudziński, A. (2008). *Toponimia powiatu białogardzkiego*, Pruszcz Gdański: Wydawnictwo Jasne.
- Chudziak, W. (2005). Z badań nad funkcją społeczną sierpów i półkosków na ziemiach słowiańskich we wczesnym średniowieczu. *Archaeologica Historica Polona* 15, pp. 201–218.
- Chudziak, W. (2006). Wczesnośredniowieczny grot włóczni z Nętna: przyczynek do studiów nad chrystianizacją Pomorza Środkowego. In M. Dworaczyk, A.B. Kowalska, S. Moździoch, & M. Rębkowski (Eds.), *Świat Słowian wczesnego średniowiecza*, pp. 647– 655. Szczecin, Wrocław: IAiE PAN.
- Chudziak, W. (2010). Przestrzeń pogańskiego sacrum w krajobrazie przyrodniczo – kulturowym Słowian pomorskich. In K. Bracha and C. Hadamik (Eds.), *Sacrum pogańskie, sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, pp. 289–317. Warsaw: DiG.
- Chudziak, W. (2011). Miejsca kultu pogańskiego w krajobrazie przyrodniczo – kulturowym Pomorza we wczesnym średniowieczu. In M. Adamczewski *Polska i Europa w średniowieczu. Przemiany strukturalne. Podmioty i przedmioty w badaniach historycznych*, pp. 27–49. Warsaw: DiG.

- Chudziak, W., Kaźmierczak, R., & Niegowski J. (2007). Niektóre problemy badawcze wczesnośredniowiecznych miejsc kultu przy śródlądowych akwenach jeziornych na Pomorzu Środkowym. In L. Bakalarska (ed.), *Materiały z Konferencji Konserwatorstwa Archeologicznego zorganizowane przez Ośrodek Ochrony Dziedzictwa Archeologicznego*. Jurata (8 – 20 V 2005 r.), Wigry (28 – 30 IX 2005 r.), Krynica (30 XI – 3 XII 2005 r.) pp. 257–270. Warsaw.
- Chudziak, W., Kaźmierczak, R., & Niegowski, J. (2009). Z badań nad wczesnośredniowiecznym zespołem osadniczym w Żółtem (gmina Drawsko Pomorskie) (lata 2006 – 2007). In A. Janowski and K. Kowalski and S. Słowiński (eds.). XVI Sesja Pomorzoznawcza, Szczecin November 2007, r., część I: od epoki kamienia do okresu wczesnośredniowiecznego, pp. 231–247. Szczecin: SNAP.
- Chudziak, W., Kaźmierczak, R., & Niegowski J. (2011). *Podwodne dziedzictwo archeologiczne Polski: Katalog stanowisk (badania 2006–2009)*, Toruń: UMK.
- Chudziak, W., Kaźmierczak, R., Niegowski J., & Ważny, T. (2009). Ze studiów nad genezą wczesnośredniowiecznych mostów na obszarze Pomorza. *Przegląd Archeologiczny*, 57, pp. 99–131.
- Czarnowski, S. (1956). Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii. In S. Czarnowski, *Dzieła*, 3. Warsaw: PWN.
- Członkowski, D. (1967). Sprawozdanie z ratowniczych badań archeologicznych na terenie Żydowa pow. Sławno w rejonie powstającej elektrowni wodnej w lecie 1966 roku. In H. Janocha and F. Lachowicz (Eds.), *Sprawozdania z badań archeologicznych prowadzonych na terenie województwa koszalińskiego w 1966 roku*, pp. 43–47. Koszalin: Muzeum Okręgowe w Koszalinie.
- Członkowski, D. (1969). Badania wykopaliskowe grodziska Stare Borne, pow. Koszalin. *Wiadomości Archeologiczne*, 34, pp. 421–434.
- Eliade, M. (1974). *Sacrum, mit, historia*. Warsaw: PIW.
- Eliade, M. (1998). *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie religijno – magicznym*. Warsaw: Wydawnictwo KR.
- Filipowiak, W. (1957). Słowiańskie miejsce kultowe z Trzebiatowa pow. Gryfice. *Materiały Zachodniopomorskie*, 3, pp. 75–95.
- Filipowiak, W. (1967). Słowiańskie miejsca kultowe Pomorza Zachodniego w świetle badań archeologiczno-toponomastycznych. *Przegląd Zachodniopomorski*, 5, pp. 5–15.
- Filipowiak, W. (1993). Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry. In M. Wapiński and H. Paner (Eds.), *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, pp. 19–46. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne.
- Gieysztor, A. (2006). *Mitologia Słowian*, Warsaw: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Hay, P. (2006). A phenomenology of islands. *Island Studies Journal*, 1(1), pp. 19–42.
- Janocha, H. (1999). Wczesnośredniowieczna osada na wyspie w Mielenku Drawskim, pow. Drawsko Pomorskie. script in archive of Archaeology Department of Koszalin Museum.
- Kajkowski, K. (2011). Wyspy jako symboliczne centra wczesnośredniowiecznych mikroregionów osadniczych Pomorza Środkowego. *Nasze Pomorze*, 13, pp. 23–42.
- Kajkowski, K. (2012). Boar in a symbolic and religious system of Baltic Slavs in the Early Middle Ages. *Studia Mythologica Slavica*, 15, pp. 201–215.
- Karsten, S.R. (1955). *The Religion of the Samek. Ancient Beliefs and Cults of the Scandinavian and Finnish Lapps*, Leiden: Brill Archive.

- Każmierczak, R., Niegowski, J., & Ważny, T. (2006). Wczesnośredniowieczny most z Nętna. In W. Chudziak & S. Moździoch (Eds.), *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce – 15 lat później*, pp. 455–463. Toruń, Wrocław, Warsaw: Wydawnictwo UMK.
- Knoop, O. (1921). Slawische Ortsnamenforschung in Pommern und der Name Stubbenkammer. *Unser Pommerland*, 6(9), pp. 311–316.
- Kola, A., & Wilke, G. (2006) Wczesnośredniowieczne mosty na ziemiach polskich - stan i potrzeby badań. In W. Chudziak and S. Moździoch (eds.), *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce-15 lat później*, pp. 151–173. Toruń, Wrocław, Warsaw: Wydawnictwo UMK.
- Kucypera, P., Pranke, P., & Wadył, S. (2010). Wczesnośredniowieczne miniaturowe toporki metalowe z Europy środkowo - wschodniej i północnej. Korpus zabytków. In P. Kucypera & S. Wadył (Eds.), *Kultura materialna średniowiecza w Polsce. Życie codzienne przez pryzmat rzeczy*, pp. 103–176. Toruń: Adam Marszałek.
- Kuczkowski, A., & Kajkowski, K. (2009). Die heiligen wälder der Slawen in Pommern im frühen mittelalter. *Folklore*, 42, pp. 111–128.
- Kukier, R. (1968). *Kaszubi bytowscy. Zarys monografii etnograficznej*, Gdynia: Wydawnictwo Morskie.
- Lucas, G., & McGovern, T. (2007). Bloody slaughter: ritual decapitation and display at the Viking settlement of Hofstaðir, Iceland. *European Journal of Archaeology*, 10(1), pp. 7–30.
- Łęga, W. (1930). *Kultura Pomorza we wczesnem średniowieczu na podstawie wykopalisk*, Toruń: Towarzystwo Naukowe.
- Matuszewska-Kola, W., & Kola, A. (1985). Ruchome materiały źródłowe z archeologicznych badań podwodnych reliktyw mostu wczesnośredniowiecznego w Bobćcinie koło Miastka, woj. ślępskie z lat 1977–1983. *Acta Universitatis Nicolai Copernici, Archeologia XI – Archeologia Podwodna 2. Nauki Humanistyczno – Społeczne*, 166, pp. 27–51.
- Müller-Wille, M. (1999). *Opferkulte der Germanen und Slawen*. Stuttgart: Theiss, Konrad.
- Olczak, J., & Siuchniński K. (1966). *Źródła archeologiczne do studiów nad wczesnośredniowiecznym osadnictwem grodowym na terenie woj. koszalińskiego*, vol. 1. Poznań: UAM.
- Olczak, J., & Siuchniński K. (1968). *Źródła archeologiczne do studiów nad wczesnośredniowiecznym osadnictwem grodowym na terenie woj. koszalińskiego*, vol. 2, Poznań: UAM.
- Olczak, J., & Siuchniński K. (1989). *Źródła archeologiczne do studiów nad wczesnośredniowiecznym osadnictwem grodowym na terenie województwa ślępskiego*. Poznań: UAM.
- Piekarczyk, S. (1964). Adaptacja - synkretyzm - mediewalizacja. Z preliminarznych rozważań o chrześcijaństwie na progu średniowiecza. Część I. *Euhemer: Przegląd Religioznawczy*, 8(1), pp. 3–16.
- Ralston, W. (1872). *The songs of the Russian people, as illustrative of Slavonic mythology and Russian social life*, London: Ellis & Green.
- Skaarup, J. (2001). Guldborg: a Danish hillfort of the 1100's attacked and conquered by the Wends. *Castella Maris Baltici*, 3–4, pp. 167–177.
- Skrzypek, I. (1998/1999). W sprawie 'Belbuka'. In E. Choińska-Bohdan (ed.), *Z Otchłani Wieków Pomorza Gdańskiego. Zeszyt okazjonalny dla upamiętnienia Tysiąclecia Gdańska. 997 urbs Gyddanyze–1997 Gdańsk*, pp. 166–173. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne.
- Skrzypek, I. (2010). Z pradziejów gminy Polanów. In W. Rączkowski and J. Sroka (eds.), *Historia i kultura Ziemi Sławieńskiej, t. X: Miasto i gmina Polanów*, pp. 39–115. Sławno, Polanów: Wydawnictwo Jasne.

- Słupecki, L.P. (1995). Problem słowiańskich świątyń. *Slavia Antiqua*, 35, pp. 47–67.
- Stomma, L. (1985). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warsaw: PAX.
- Szyjewski, A. (2003). *Religia Słowian*, Kraków: Nomos.
- Thietmar. (2005). *Kronika*. Kraków: Universitas.
- Tomicka, J., & Tomicki, R. (1975). *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*. Warsaw: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Toporow, W. (1977). O kosmologicznych źródłach wczesnohistorycznych opisów. In E. Janus & M.R. Mayenowa (Eds.), *Semiotyka kultury*, pp. 103–131. Warsaw: PIW.
- Vaitkevičius, V. (2009). The sacred groves of the Balts: lost history and modern research. *Folklore*, 42, pp. 81–94.
- Wilke, G. (1985). Most wczesnośredniowieczny z Bobęcina koło Miastka. Wstępne wyniki archeologicznych badań podwodnych i analiz dendrochronologicznych jego relikwów. *Acta Universitatis Nicolai Copernici, Archeologia XI - Archeologia Podwodna 2. Nauki Humanistyczne - Społeczne*, 165, pp. 3–26.
- Wood, I. (2008). Christianization and the dissemination of Christian teaching. In P. Fouracre (Ed.), *The new Cambridge medieval history, Vol. I: c.500-c.700*, pp. 710–734. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zielina, J. (2011). *Wierzenia Prastłowian*, Kraków: Petrus.

Wyspy jako symboliczne centra wczesnośredniowiecznych mikroregionów osadniczych Pomorza środkowego

Kamil Kajkowski

Pomorze to obszar charakteryzujący się specyficznym ukształtowaniem terenu. Duża liczba jezior powoduje, że istotne miejsce zajmują tutaj wyspy. Dzięki swojej izolacji względem krajobrazu w określony sposób oddziaływały one na ludzką psychikę. Takie właściwości mogły sprzyjać między innymi archetypowym skojarzeniom tych miejsc i jednocześnie waloryzacji tych miejsc w kategoriach sakralnych. Według ustaleń religioznawców człowiek obierając jakąś przestrzeń na siedzibę, przede wszystkim poszukiwał obszaru specyficznego, wyróżniającego się w określonym otoczeniu. Symbolicznie był to punkt traktowany jako „stały”, będący w optyce myślenia symbolicznego osią orientacji, wokół której miało się w przyszłości koncentrować życie określonej społeczności. Takimi miejscami były wyspy. Skrawki ziemi manifestujące się w otoczeniu wodnym odnoszono do mitycznego Pralądu, pierwszej ziemi wyłaniającej się z wód Praoceanu, tworzącej środek świata, axis mundi. Były to więc punkty topograficzne o wyjątkowej emanacji sił sakralnych, miejsca epifanii o szczególnych walorach numinotycznych. Materiał empiryczny pozyskany w wyniku badań archeologicznych pozwala przypisać i śledzić dynamikę takiego myślenia dawnym społecznościom charakteryzującym się tradycyjnym sposobem postrzegania rzeczywistości. Badania wykopaliskowe prowadzone na stanowiskach wyspowych Pomorza ujawniają ślady wskazujące, iż we wczesnym średniowieczu wyspy zajmowały ważne miejsce w organizacji przestrzeni i aktywności obrzędowej stanowiąc zasadniczy element religijnego i mitycznego światopoglądu przedchrześcijańskich Pomorzan.

Slovanská hippomancie. Koňský divinační rituál jako mediátor v symbolické soustavě slovanského pohanství

Jiří Dynda

The paper focuses on the meaning and function of the Western-Slavic horse divination and lot-drawing rituals. By means of analysis of written sources, contexts of the Indo-European comparative mythology and through the lenses of the anthropological perspective on the culture, it shows the way this ritual could work as an integrative and mediating force for disparate layers of cultural symbolic systems.

Keywords: Slavs, Western-Slavic, hippomancie, horse, ritual, Indo-Europeans



Bronzový koňík z Wolinu, 9.–10. stol., Muzeum Regionalne w Wolinie.

Z pramenů víme, že jednou ze zvláštností středověké západoslovanské,¹ předkřesťanské kultury mezi 10. a 12. stoletím byla tzv. hippomancie, čili věštění pozorováním koně a jeho chování. Tato praktika nebyla výlučně slovanskou záležitostí, neboť ji máme doloženu i ze zpráv o dalších starověkých indoevropských kulturách. Ve středověkém Pobaltí a Polabí však získala zcela svébytnou podobu, jinde nedoloženou. Jak uvidíme níže, u těchto Slovanů byla nedílně spojena s užíváním válečných kopí, ale rovněž s druhou divinační praktikou, s věštěním pomocí losování. Prostřednictvím kombinace těchto dvou mantických technik se pak rozhodovalo zejména o důležitých válečných taženích a kořistnických výpravách.

V následujícím textu se pokouším ukázat, jakým způsobem tyto mantické techniky zapadají do kontextu toho, co víme o společensko-politické organizaci pobaltských Slovanů. Na pozadí také sleduji, v čem lze tyto rituály spojovat s indoevropskými koňskými rituály, v nichž se rozhodovalo o životě celé společnosti, a v čem se od nich naopak

¹ Adjektivem „západoslovanští“ zde referuji primárně o kmenech sídlících mezi Labem a Sálou u břehů Baltského moře, nikoliv o sociolingvisticky chápaném regionu všech západoslovanských etnik.

liší – tedy jak celospolečensky chápanou mocensko-válečnickou symbolickou hodnotu koně západoslovanská kultura přetvořila k obrazu svému. Záměrem je se podívat, zda je možné hippomancii chápat jako doklad rituálu se schopností propojování a integrace různých rovin života společnosti v archaické kultuře – a proč zrovna věštění s koněm této funkci vyhovovalo. Teoreticky vycházím z prací některých kulturních antropologů a z jejich pojetí archaického náboženství a kultury jakožto provázaného a smysluplného symbolického systému, který zejména nijak neodděloval mezi tzv. posvátným a profánním. Snažím se tedy vyložit potenciál koňské divinace u Pobaltských Slovanů jako mediátor, jenž umožňoval usouvztažňovat to, co se obvykle nazývá jako „náboženské“, s oblastí mocenských, válečnických, ekonomických a politických zájmů tehdejší kněžské i knížecí nobility. Údaje o specificky provázaném rituálu hippomancie a *sortilegia* (tj. losování) totiž pocházejí zejména ze tří oblastí, které se v historiografii označují jako „teokratické“ kmenové svazy – tedy z luticko-veletské Retry, z rujánské Arkony a z pomořanského Štětína a Volyně. K této skutečnosti se článek obrací v závěru a zhodnocuje roli hippomancie právě ve specifických podmínkách těchto politicko-náboženských útvarů.

1. Domestikace koní a jejich role v indoevropských kulturách

Podle nejnovějšího výzkumu D. W. Anthonyho, kombinujícího lingvistická, religionistická a zejména důkladná archeologická data, vyplývá, že koně byli domestikováni kolem r. 3200 př. n. l. v oblastech eurasijských stepí (tzv. ponticko-kaspická step).² Jelikož tato událost časově i geograficky odpovídá výskytu archeologických kultur, které se obvykle spojují s diasporou a následnou územní expanzí etnik hovořících dialekty indoevropského jazyka,³ Anthony zevrubně vyvozuje, že právě domestikace koně a jeho užití ve válečnictví hrály významnou roli při rozšíření stepní indoevropské kultury (a stejně tak při rozšíření kultur turkicko-altajských, které užívaly koně ve stejné době a ke stejným cílům).⁴

Z této skutečnosti rovněž pramení, že kůň držel v kultuře těchto stepních etnik významnou symbolickou pozici, což je možné doložit prostřednictvím celé řady dokladů z indoevropských mytologií i rituálních praktik.⁵ Kůň byl ústřední pro ekonomiku, válečnictví i zemědělství a slučoval v sobě tak celou řadu sémantických polí, k nimž se vrátíme v závěru této práce.

Také u Slovanů před christianizací, přibližně mezi lety 700 a 1200 n. l., hrál kůň stále velmi významnou roli. Dokonce hned nejstarší řecké prameny, které hovoří o Slovanech, dokládají, že používali koně ve válečnictví, při nájezdech na severní hranici byzantské říše

² Srov. jeho vynikající a oceňovanou monografii ANTHONY 2007.

³ Jedná se o tzv. ponticko-kaspickou teorii o původu Indoevropanů, jejímž nejvýznamnějším proponentem je právě Anthony (2007, 59–133 a 371–466). V opozici proti ní stojí zejména anatolská teorie archeologa Colina Renfrewa (zejm. RENFREW 1987). Anthonyho hypotéza je založena na starší „hypotéze kurganů“ předložené Marií Gimbutas (např. GIMBUTAS 1977 aj.). Pro shrnutí starších hypotéz viz MALLORY 1989, 143–221.

⁴ Indoevropané a altajské národy učinili z koně významný kultický symbol svých nábožensko-mytologických soustav. Vliv turkicko-altajských národů (zejm. Avarů) na indoevropské (a slovanské) kulturní i nábožensko-rituální představy spojené s koněm byl s největší pravděpodobností významný; v této práci však není mým záměrem (ani v mých silách) o tomto vlivu cokoliv konkrétnějšího usuzovat.

⁵ Literatura k náboženskému symbolismu koně u indoevropských a turkických národů je nepřehledná; k některým studiím se dostaneme níže, v sekci 8. Zde kromě ANTHONY 2007, viz zejména PUHVEL 1970; GAMKRELIDZE & IVANOV 1995, 463–524; PUHVEL 1997, 308–316; WEST 2006, 465–470.

(pravděpodobně také pod vlivem Avarů).⁶ Z pozdějších latinských středověkých pramenů víme, že Slované sousedící s říší německou používali jezdeckto (v pramenech *acies*, *legio*, či *turma*) rovněž hojně; o rozsáhlém chovu koní v Pomořansku a na Rujáně máme také četné údaje.⁷ Velmi výmluvný je rovněž citát z Herbordova *Dialogu o životě biskupa Oty Bamberského*, týkající se pomořanských Slovanů. V něm jeden z průvodců biskupa Oty Bamberského tvrdí o slovanské společnosti, že „moc a síla šlechty a velmožů se obvykle odvozovala od množství či počtu koní“ (*fortitudo enim et potentia nobilium et capitaneorum secundum copiam vel numerum aestimari solet caballorum*).⁸

Tato významná role koně ve válečnictví a utváření mocenských struktur ve slovanské společnosti je pak plně v souladu s tím, co víme o slovanských divinačních rituálech, v nichž se o válečných tažených veřejně rozhodovalo. K nim se nyní obrátíme.

2. Dětmár z Merseburku

Nejstarší doklad slovanské hippomancie máme doložen v *Kronice* biskupa Dětmara z Merseburku (Thietmarus Merseburgensis, *Chronicon*), sepsané někdy mezi lety 1012–1018,⁹ kde se popisuje hlavní svatyně lutického kmenového svazu – dosud nelokalizované město či hradiště (*urbs*), jež se podle Dětmara jmenovalo Riedegost.¹⁰ Po popisu hlavního chrámu, v němž se nacházely sochy bohů (*dii manu facti*) a bojové zástavy (*vexilla*), přechází Dětmár k popisu veřejného rituálu.¹¹ Jeho součástí je i nejstarší konkrétní popis slovanské divinace vůbec¹² a rovnou jde o ukázkový příklad jednoduše binárního uvažování, které je pro veškerou slovanskou magii a věštění typické.¹³

Dětmár ve svém podání nespécifikuje důvod, proč jsou takové věštby konány – celá scéna je zasazena do kontextu pohanské obětní slavnosti, do situace, kdy „se lidé scházejí, aby těm idolům obětovali nebo aby mírnili jejich hněv“. Věštbu samotnou vykonávají „pomocníci“, *ministres*, což je zcela nepochybně Dětmarův pojem pro pohanské rituální specialisty, kterým ostatní (mladší) prameny říkají porůznu *pontifex*, *sacerdos* či *flamen*;¹⁴ v této podobě potkáme pojmenování slovanských kněží ještě u Saxona Grammatika (viz níže). Tito specialisté během obřadu na rozdíl od ostatních „sedí a jeden po druhém tiše mumlají a rozechvěle hrabou v zemi, kam vrhají věštné losy (*quo sortibus emissis*) a zjišťují

⁶ NIEDERLE 1925, 483; RADOVANOVIĆ 2008, 446–447.

⁷ NIEDERLE 1921, 132–136; NIEDERLE 1925, 486–489; RADOVANOVIĆ 2008, 449–452.

⁸ HERBORD, *Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis* (dále jen HERBORD) II, 23. Podrobněji se k Herbordovi a jeho dílu vrátíme níže. Všechny překlady z latiny jsou, pokud není uvedeno jinak, mé vlastní.

⁹ Dětmár z Merseburku (žil 975–1018). V letech 1012–1018 sepsal kroniku německých biskupů a králů (*Thietmari episcopi Merseburgensis Chronicon*), která se skládá z 8 knih a popisovala období let 908–1018. Viz k němu HOLZMANN 1935, vii–xlii, ROSIK 2000, 41–64.

¹⁰ DĚTMAR MERSEBURSKÝ, *Chronicon* (dále jen DĚTMAR) VI, 24. ADAM BRÉMSKÝ, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (dále jen ADAM) II, 21, používá pro toto hradiště název Retra (*Rethra*) a hlavního boha, zde uctívaného, jehož Dětmár jmenuje Svarožic (*Zuarasici*), uvádí Adam jako *Redigost*. V literatuře se tedy o hradišti hovoří jako o Retře/Riedegosti. Lokalita tohoto hradiště nebyla dosud určena; pokusů o lokalizaci je přes desítku, shrnuje je přehledně SLUPECKI 1994, 56–61.

¹¹ Pro následující viz DĚTMAR VI, 24.

¹² Nepočítáme-li obecnou informaci Prokopia z Kaisareje, podle něhož Slované, sídlící u severní hranice byzantské říše, obětovali božstvům (*δαίμόνια*) a z těchto obětí vyvozovali věštby (*τάς τε μαντείας ἐν ταύταις δὴ ταῖς θυσίαις ποιοῦνται*). Viz PROKOPIOS Z KAISAREJE, *De bello Gothico* III 14, 22–30.

¹³ K tomu srov. RYAN 1999.

¹⁴ NIEDERLE 1924, 230–242; SZYJEWSKI 2010, 149–156; DYNDÁ 2012, 40–42.

budoucnost ohledně nejistých věcí. Když jsou s tím hotovi, přikryjí losy zelenými drny.“ Po této věštbě následuje divinace s koněm: Největšího koně, kterého mají a kterého prý chovají v posvátné úctě, vedou přes „dvě zkřížená kopí zabodnutá špičkami do země“ a to proto, podotýká Dětmar, že tím „předešlé věštby, jimiž již dříve zjistili osud“, tj. vrhání losů do země, „prostřednictvím tohoto jakoby božského [koně] podruhé opakují“. Obecně informativní, nekonkrétní charakter scény naznačuje i Dětmarova závěrečná formulace: „Pokud z těchto dvou úkonů vzejde stejné znamení (*si [...] par omen apparet*), čin je vykonán; jestliže nikoli, lidé ve smutku od záměru opouštějí.“

Co je na tomto úryvku pozoruhodné v první řadě, je úzké propojení věštění z chování koně, překračujícího dvě zkřížená kopí, s předcházejícím losováním (zde: *sortes emittere*; jinak: *sortilegio*), které je pomocí hippomancie potvrzeno či vyvráceno.

3. Herbord

O dost specifitější ohledně *záměru* věštby jsou však jiné, pozdější prameny. Jeden z životopisců biskupa Oty Bamberského, zvaného Apoštol Pomořanska, při popisu Otovy druhé misionářské cesty k pomořanským Slovanům, která se konala roku 1128, popisuje město Štětín¹⁵ a hippomantický obřad, který se zde konal.¹⁶

Herbord poskytuje na tomto místě mnohem hustší kontext, než jaký jsme potkali u Dětmara.¹⁷ Jednak se dozvídáme více detailů o posvátném koni, jehož prostřednictvím se věštba vykonává. Kromě obligátní posvátnosti – Herbord o něm mluví ústy biskupa Oty velmi netradičně jako o „živoucím božstvu věštev“ (*vivum numen sortium*) – známe i jeho barvu a náuru (byl veliký, statný, černý a velmi bujný – *mirae magnitudinis et pinguem, nigri coloris et acrem valde*), stejně jako víme, že kvůli své posvátnosti byl chován celý rok v izolaci a nikdo neměl dovoleno na něj usednout. Věštné zvíře bylo navíc zasvěceno bohu Triglavovi, hlavnímu štětínskému božstvu.

Rovněž se na rozdíl od Dětmara a jeho popisu retransko-riedegostské divinace dozvídáme i účel této věštby – konala se vždy, když „uvažovali o tom, že vyrazí do pole proti nepřítelům, anebo že vyjedou plnit“ (*quando [...] itinere terrestri contra hostes aut praedatum ire cogitabant*) a měla tedy podpořit vypravení vojska do boje.

Také rozhodovací binární matrice je v případě štětínského koně mnohem komplikovanější: Kopí (v tomto případě pouze položených na zemi, nikoliv zapíchnutých do ní) bylo devět a kůň přes ně byl převáděn třikrát tam a zpět (*transversum ducebat ter, atque reducebat*), hrozilo tedy celkem 54 zakopnutí. Jestliže došlo k byt' jedinému, věštba ohledně zahájení vojenské výpravy nebyla považována za příznivou, vojsko setrvalo na místě a následovalo losování a „počítání jakýchsi dřivek“ (*sortium aliasque ligneas calculationes*), z něhož „vyvozovali věštby ohledně námořních bitev a plnění“. Stejně jako u Dětmara, avšak v opačném pořadí, je zde zdůrazněna nedílná spojitost hippomancie a *sortilegia*, kdy obě tyto praktiky poskytovaly věštby ohledně stejného předmětu – válečných a kořistnických výprav.

¹⁵ Dnešní Szczecin v Polsku, hlavní město Západopomořanského vojvodství; lat. *Stetina*, st. sev. *Burstaborg*.

¹⁶ HERBORD II, 32–33.

¹⁷ Herbord (zemřel 27. 9. 1168) byl kněz a mnich z kláštera sv. Michaela v Michelsbergu. Své dílo napsal mezi lety 1158–1159, vzniklo tedy jako chronologicky poslední ze tří biografii biskupa Oty. Je koncipováno jako dialog mezi dvěma Otovými společníky, Sefridem a Thiemonem. Srov. WIKARJAK 1979, 5–18, 36–43.

4. Anonym z Prüfeningu a Ebbo od sv. Michaela

Herbordovu zprávu do jisté míry doplňují informace, které nám poskytuje další z životopisců biskupa Oty, tzv. Anonym z Prüfeningu ve svém díle *Život bamberského biskupa Oty*, zvaném nejčastěji *Vita Prieflingensis* (*Život prüfeninský*).¹⁸ Hovoří „synopticky“ o stejné situaci jako Herbord, tedy o předválečné věštbě v pohanském Štětíně.¹⁹

Vita Prieflingensis potvrzuje informaci, že věštný kůň patřil štětínskému Triglavovi a dodává, že v jedné z jeho svatyní (*continae*) bylo také uchováváno jeho „sedlo (*sellam*) zdobené zlatem a stříbrem, jak se na boha sluší (*ut deum proceret*)“. O význačnosti Triglavova kultického koňského sedla se zmiňuje také třetí z Otových životopisců, Ebbo od sv. Michaela.²⁰ Když hovoří o tom, jak byl Triglavův kult po christianizaci Štětína přenesen na venkov do jakési provizorní svatyně, popisuje, že také zde viselo na zdi Triglavovo sedlo (*sellam Trigelawi*), které bylo „velice starobylé a již nevhodné k užívání“. ²¹ Že toto sedlo mělo přímou spojitost s válečným divinačním rituálem, je ovšem zjevné z dalších vět Anonyma z Prüfeningu:²²

Jím [tj. sedlem] zajisté osedlán byl božský kůň vyváděn ven v daný čas na určené místo, když se onen rozličnými bludy zmatený pohanský lid scházel k získávání věštb. Takovýto byl zvyk jejich věštb: Rozmístili na zemi několik kopí a Triglavova koně přes ně převáděli. Jestliže se při překračování nedotkl ani jednoho z nich, bylo to považováno za dobrou věštbu a v kvapu vyjeli na koních plenit. Avšak jestliže se jich svých krokem dotknul, chápali to jako božský zákaz možnosti vyjet na koních a okamžitě se uchýlili k losům, aby se na základe jejich uvážení dozvěděli, zda by měli jít plenit na lodích, anebo spíše pěšmo.

V základu se jeho údaje shodují s Herbordovými: O válečné výpravě se primárně rozhoduje pomocí hippomantického obřadu překračování kopí, jejichž přesný počet není uveden. Nicméně důvod komplementárního *sortilegia* je zde oproti předešlým pramenům rozveden – v případě úspěšnosti první věštb vyrazí pryč štětínští na válečnou výpravu na koních (*equitandum*), pokud je však hippomancie neúspěšná (zakopnutí o kopí nevěstí nic dobrého pro budoucí štěstí koní v boji), následně se pomocí losů rozhoduje o tom, zda bude kořistnická výprava vedena námořním způsobem (*navigandum*), anebo pěšky (*ambulandum*). Orákulum tedy rozhoduje nikoli „zda“, nýbrž „jakým způsobem“ bude výprava vedena.

¹⁸ Jisté je, že autor hagiografie *Vita Prieflingensis* byl mnichem v klášteře sv. Jiří v Prüfeningu (založeného Otou Bamberským), proto se vedle *Anonymus Prieflingensis* objevuje v literatuře i označení *Monachus Prieflingensis*. Dříve se tento životopis Oty Bamberského považoval za nejmladší a tudíž nejméně hodnotný ze tří nám známých (srov. JAFFÉ 1869, 703n; tak i ROBINSON 1920, 9–13, jenž jej ani nezařadil do svého překladu). Tento názor byl později vyvrácen a současné bádání jej má za nejstarší a snad i nejdůvěrnější hagiografii biskupa Oty (SŁUPECKI 1994, 72), která vznikla snad mezi lety 1140–1146 (viz WIKARJAK 1979, 21n).

¹⁹ *Vita Prieflingensis* II, 11.

²⁰ Ebbo (zemřel 16. května 1163) byl stejně jako Herbord mnichem v benediktinském klášteře sv. Michaela v Michelsbergu pod Bamberkem a jeho *Vita* je prostřední ze tří známých životopisů biskupa Oty. Byl napsán snad někdy mezi lety 1151–1159. Vycházel z vyprávění kněze Udalricha, jenž byl dvěma Otovým misionářským výpravám osobně přítomen. Líčení pohanského kultu však silně podléhá celkovému hagiografickému ladění spisu. Srov. WIKARJAK 1979, 5–18, 31–36; HRABOVÁ 2006, 175.

²¹ EBBO, *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* (dále jen EBBO) II, 13.

²² *Vita Prieflingensis* II, 11.

Opět se zde také objevují válečná kopí, která kůň překračoval. Víme, že v jiném městě, v němž byl Triglav ctěn, totiž ve Volyni (pol. *Wolin*, lat. *Iulin*, st. sev. *Jómsborg*), bylo v jeho svatyni uchovááno posvátné „kopí Iulia [Caesara]“ (*hasta Iulii*), jímž prý bylo město kdysi založeno.²³ Nesmíme tedy vnímat věštná kopí jako obyčejnou válečnou zbraň užitou v nezvyklém kontextu, nýbrž i jako možnou referenci na prastaré a zrezlé posvátné kopí v (Triglavově?) svatyni.

Podstatná je též věta následující po uvedeném úryvku: Kromě toho, že odváděli do svatyně desátek kořisti, byli prý zvyklí často navštěvovat Triglavovy svatyně, aby se svým bohem konzultovali budoucnost (*de quolibet eventu deum Trigloum consulturi*). Můžeme tedy snad vyvodit následující: Veřejný rituál hippomancie sloužil primárně k rozhodování o válečných taženích, nicméně tato kolektivní divinace pramenila ze všeobecně uznávaných věštných kompetencí božstva jménem Triglav.²⁴ Zda osobní věštné konzultace v Triglavově svatyni probíhaly pomocí vrhání losovacích kaménků anebo jiným způsobem, se z textu nedozvídáme – je sice krajně nepravděpodobné, že by v těchto soukromých rituálech hrál nějakou roli kůň, ale vyloučit to také nelze.

5. Saxo Grammaticus

Stejnou návaznost losování na předchozí věštbu s koněm, ale zároveň rozšiřující informace o podstatě a roli posvátného sedla, objevíme dále u dánského kronikáře Saxona Grammatika.²⁵ Ten se ve 14. knize svého spisu *Činy Dánů (Gesta Danorum)* věnuje i popisu náboženského kultu na hradišti Arkona na ostrově Rujána, i jeho pádu, když Arkonu r. 1168 dobyl dánský král Valdemar I. V Saxonově podání je však návaznost losů na hippomancii pouze kontextová, neboť informace o binárním losování se objevuje v odstavci, který na vyprávění o posvátném koni navazuje čistě chronologicky. Přesto se můžeme domnívat, že jde i o návaznost tematickou; tato domněnka je založena na rigorózně pedantském způsobu, jakým dánský učenec konstruoval dramaturgii své kroniky.²⁶

Saxo nejprve hovoří o svatyni a obřadech hlavního ránského boha Svantovita v Arkoně (14.39.1–8). V jeho svatyni se prý kromě řady dalších odznaků božskosti (*complura divinitatis insignia*) nacházelo i Svantovitovo sedlo a uzda (*frenum ac sella simulacri*).²⁷ K čemu ránské božstvo potřebovalo uzdu a sedlo, se dozvídáme vzápětí.²⁸ Stejně jako štetínský Triglav, i arkonský Svantovit vlastnil „ze svého titulu“ bílého koně, který měl zvláštní nedotknutelný status („vytrhávat žíně z jeho hřívý a ocasu bylo považováno za hříšné“) a o nějž se, stejně jako o koně Triglavova, staral k tomu účelu určený kněz, který jako jediný mohl koně krmit a osedlat. Proč byl Svantovitův kůň sedlán, se dozvídáme dále: Na onom posvátném koni sám Svantovit „válčil proti nepřátelům svého kultu“ a vykonával noční výpravy, čehož bývalo „obzvláštním důkazem to, že ačkoliv po celou noc zůstával zavřený ve stáji, býval obvykle z rána vídán tak skropen potem a blátem, jakoby při návratu z tažení proběhl velké množství cest.“²⁹

²³ Srov. *Vita Prieflingensis* II, 16 a EBBO III, 1.

²⁴ Viz k tomu DYNDA 2014, 64–68.

²⁵ Saxo Grammaticus (přibližně 1150 až 1120), zvaný též Longus, byl dánský učenec, kronikář a sekretář lundského biskupa. Saxo svou kroniku dopsal někdy po roce 1208.

²⁶ K zákonitostem Saxonovy výstavby narace viz JOHANNESSON 1981.

²⁷ SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum* (dále jen SAXO) 14.39.3.

²⁸ SAXO 14.39.9–11.

²⁹ SAXO 14.39.9.

To je první spojitost Svantovitova koně s válečnictvím. Za druhé je v Saxonově líčení znovu řečeno, že hippomantické překračování kopí se konalo „když se jim zachtělo zahájit válku proti nějaké zemi“ (*cum bellum adversum aliquam provinciam suscipi placuisset*). Pojetí je opět mírně odlišné: Samotná hippomancie následuje po „slavnostní modlitbě“ (*solemni precatione praemissa*), což se z jiných pramenů nedočítáme; je však docela důvodné předpokládat, že ani štetínská hippomancie se neobešla bez nějaké recitace či inkantace – vzpomeňme např. na „tiché mumláni“ retranských kněží, o němž se zmiňuje Dětmar.

Z kopí jsou pak v Saxonově podání postaveny pouze tři řady, každá ze dvou zkřížených kopí zapíchnutých do země.³⁰ Rozhodovací binární matrice zde však není založena na opozici zakopnutí/překročení, nýbrž levá/pravá – od zamýšlené výpravy bývalo upuštěno, pakliže jen jedinkrát překročil kůň zkřížená kopí levou nohou. Oproti tomu tři po sobě jdoucí pravé kroky byly brány za příznivé znamení k vedení jak pozemních, tak námořních výprav.

Tato jednoduchá binarita hrála roli i v dalších příkladech věštění, které Saxo zmiňuje dále. O vykonání či nevykonání různých záležitostí se pomocí chování zvířat prý rozhodovalo i na osobní rovině. Podle toho, jaké zvíře potkal dotyčný člověk jako první poté, co se rozhodl k nějakému činu, usuzoval na zdar či nezdar svého počínání. I zde je ovšem povaha těchto věštných znamení poměrně vágně definována – z výskytu zvířat vyplývala jediné znamení v opozici radostná/smutná věštba (*auspicium laetaltristia*), ale o tom, s jakými zvířaty bylo v pohledu rujánských Slovanů dobré se setkat, se nedovídáme nic konkrétního.³¹

Ohledně to Saxo nicméně navazuje, že ani „užívání losů“ (*sortium usus*) nebylo Ránům neznámé, a poprvé se v pramenech dozvídáme o těchto losech – Herbordových „jakýchsi dřívkách“ – něco konkrétního. Jednalo se o tři dřívka, z jedné strany černá a z druhé bílá, která se vrhala do klína (*in gremium loco*), přičemž jejich orakulární hodnota je znovu banální – bílá strana losu označuje úspěch, černá jeho opak (*candidis prospera, furvis adversa signabant*). Při této věštebné technice se snad jednalo o homologickou věštebnou sekvenci jako u překračování kopí Svantovitovým koněm, kde šlo tři kroky, každý se dvěma výslednými možnostmi, přičemž za „dobrý“ byl brán jediné třífázový postup „dobrých kroků“ (*tria continue potioris incessus*); jediný špatný krok celou sekvenci pokazil. Při vrhání tří dvoubarevných losů pravděpodobně šlo také o jedinou „správnou“ výslednou kombinaci synchronního vrhu: tři bílé losy.

6. Livonská kronika – pobaltské srovnání

Další světlo nám mohou na praktiku hippomancie vrhnout prameny, které již nehovoří přímo o situaci u pohanských Slovanů. O tom, jakou roli mohli hrát např. výše zmiňované sedlo, se dozvídáme více informací z *Livonské kroniky* (*Chronicon Livoniae* I, 10), napsané Jindřichem Lotyšským.³² Tento pramen se týká mj. christianizace pohanských

³⁰ Popis dispozice věštecké arény je typicky „saxonovský“ spleť: „[...] ante fanum triplex hastarum ordo ministrorum opera disponi solebat, in quorum quolibet binae e transverso iunctae conversis in terram cuspidibus figebantur, aequali spatiorum magnitudine ordines disparante.“

³¹ Ke kontextu věštění z výskytu zvířat viz ZÍBRT 1995, 67–71 a RYAN 1999, 124–129.

³² Jindřich Lotyšský nebo Jindřich z Livonie (*Henricus de Lettis*, lot. *Latviešu Indriķis*; 1188–1259) byl německý kněz žijící na dvoře řížského biskupa Alberta von Buxhoeveden. Jeho *Livonská kronika* popisuje dějiny církve v Livonii, většinou z Jindřichova osobního svědectví. Srov. JOHANSEN 1969, 413; BRMŠ I, 275–277.

Livonců, tedy národa hovořícího ugrofinským jazykem, a je vedle zprávy Tacitovy (k níž se dostaneme vzápětí) možným důkazem, že hippomancie v této podobě nebyla zřejmě výlučně slovanskou zvyklostí, nýbrž že byla známa širšímu okruhu kmenů evropského *barbarika*, mimo jiné i národům sídlícím na pobřeží Baltského moře severovýchodně od polabských Slovanů. Jiný pramen, *Chronicon terrae Prussiae* Petra z Dusburgu, ostatně zmiňuje při popisu staropruského pohanství kult koní, když píše, že někteří Prusové se „kvůli svým bohům“ báli sedlat některé vybrané koně, bílé i černé.³³

Livonská kronika hovoří však na tomto místě³⁴ konkrétně o hippomancii: O tom, kterak pohané z Turaidy³⁵ chtěli obětovat misijního spolupracovníka biskupa Meinharda,³⁶ cisterciáka Theodorika,³⁷ prý kvůli zlepšení úrodnosti svých polí (*eo quod fertilior seges ipsius sit in agris*). O tom, zda jej obětují, se však teprve muselo rozhodnout, a orákulum, které mělo dát konečnou odpověď ohledně vůle bohů, bylo právě hippomantické. Stejně jako u Slovanů byla položena na zem kopí a kůň je překračoval.

Jenomže Theodorik se tak úpěnlivě modlil ke Kristu, že kůň proto stále překračoval kopí „nohou znamenající život“ (*pedem vite*). Reakce pohanského rituálního specialisty, který na obřad dohlížel, je pozoruhodná: „Věštec (*ariolus*) shledal, že na koňském hřbetě sedí křesťanský bůh a vede nohy koně ke zmíněnému kroku, a že je třeba ho s koňského hřbetu setřást, aby bůh spadl (*et ob hoc equi dorsum tergendum, quo deus elabatur*).“ Když potom Livonci vykonali pokus o setřásání Krista s koně, byla divinační procedura zopakována ještě jednou v naději, že křesťanský misionář bude moci být konečně obětován. Kůň však „stále kladl nohu znamenající život jako první“ a tak bylo vůlí bohů rozhodnuto, že mnich Theodorik zabit nebyl.

Anekdota o pohanském věštci, který při nepříznivé věštbě setřásá ze svého orákula cizího „teutonského boha“, je pochopitelně interpretací křesťanského kronikáře a jejím primárním cílem bylo nepochybně pohanský kult a jeho proponenty zesměšnit. Přesto ale v podání textu *Livonské kroniky* můžeme spatřit zlomek představ, které za hippomantickými rituály zřejmě stály.

Předně se ve světle výše uvedených textů zdá, že ústřední roli v rozhodovacím procesu orakulárních věštb nemělo samo zvíře, jehož prostřednictvím se věštilo, nýbrž božstvo, jemuž kůň patřil a které jeho kroky vedlo. Právě zmínka *Livonské kroniky*, v níž pohanského boha z jeho pozice doslova sesadí křesťanský bůh, může osvětlit nejasné zmínky v pramenech, které jsme si uváděli výše: V první řadě do této souvislosti zapadá Saxonova historka o tom, jak na svém posvátném koni vyjízďel po nocích sám Svantovit, zároveň také všechny údaje o koňském sedle, které bylo chováno ve svatyních boha, jemuž věštný kůň patřil (SAXO, EBBO, *Vita Prieflingensis*) a které bylo vynášeno ze svatyně právě u příležitosti věštb (SAXO), ale také skutečnost, že na koně nikdo nesměl usednout (HERBORD II, 33; SAXO) a nesměl být použit k žádným profánním účelům. Zvíře tedy sice bylo „jakoby božské“ (*quasi divinum*; DĚTMAR VI, 24), a to zejména skrze kontakt

³³ PETER VON DUSBERG, *Chronicon terrae Prussiae* I, 3, 5, in: BRMŠ I, 335: *Aliqui equos nigros, quidam albos vel alterius coloris propter deos suos non audebant aliquantulum equitare.*

³⁴ JINDŘICH LOTYŠSKÝ, *Chronicon Livoniae* I, 10, in: BRMŠ I, 278; lot. edice: Ā. Feldhūna & Ē. Mugurēviča (eds.), *Indriķa Hronika*, Rīga: Zinātne, 1993, s. 50.

³⁵ Dnešní Turaida (livonsky *Toreida*, něm. *Treiden*, *Treyden*), součást dnešního lotyšského města Sigulda v regionu Vidzeme.

³⁶ Svatý Meinhard (zemřel v říjnu 1196), od roku 1186 biskup v Ikšķile, první misionář Livonska.

³⁷ Theodorik z Turaidy (něm. Theoderich von Treyden), původně mnich v saském cisterciáckém klášteře Loccum; zabit Estonci r. 1219. Druhý misionář v Livonsku po Sv. Meinhardovi.

s božstvem-majitelem, který na něj usedal během divinačního rituálu a skrze zvíře projevoval svou vůli. Ambivalentní je ovšem zmínka Herbordova, kdy biskup Ota pohrdlivě nazve Triglavova koně „živoucím božstvem“ (*vivum numen*; Herbord II, 32) – zůstává zde pro nás nepostižitelná ona hranice mezi „pouhým“ bohu zasvěceným, speciálně chovaným zvířetem, a bohem samotným, který se skrze svoje emblémové zvíře ve světě vyjevuje jako ve své hypostazi.

Se symbolismem pohanského boha sedícího na posvátném koni se každopádně po svém vypořádal např. biskup Burkhard z Halberstadtu, který podle *Augšpurských letopisů* (*Annales Augustani*) r. 1068 zpusťošil území slovanských Luticů. Ze zničené pohanské Retry, o níž a jejím koni nás zpravil Dětmar, ukradl Burkhard koně, kterého tam „ctili jako boha“ (*equo quem pro deo in Rheda colebant*), a „sedíce na něm se navrátil do Saska“ (*super eum sedens in Saxoniam rediit*) jakožto svrchovaný vítěz. Podobně potupně, ale nikoli tak symbolicky krutě jako Burkhard, naložil s věštným koněm i biskup Ota Bamberský, který štětínské orákulum „poslal na prodej do cizí země a ujišťoval je, že se více hodí do čtyřspřeží, nežli k věštbám.“³⁸ Ať už byl status koně kdekoliv na pomyslné škále mezi posvátným zvířetem a bohem vtěleným do koňské podoby, ze sporých údajů našich pramenů je zjevné alespoň to, že křesťanští misionáři cítili potřebu s ním nějak rituálně naložit a symbolicky jeho moc a postavení ponižit a přeznačit. To je poměrně symptomatické.

7. Tacitus a Gottschalk – staří svědkové

Zcela nejstarším pramenem, který hovoří o věštbách pomocí koně v kombinaci s losováním na evropském kontinentu, je známý Tacitův spis *Germania* (kap. 10).³⁹ Pořádí a návaznost těchto dvou technik jsou zde však obráceny. Tacitus nejprve shrnuje, jak Germáni věští pomocí *sortilegia* s nařezanými větvičkami ovocného stromu, které označují „jakýmiis značkami“ (*notis quibusdam discretos*) a vrhají je na bílé plátno. Odtud je pak sbírá otec rodiny (při domácím rituálu), anebo místní kněz (při veřejné věštbě), který je podle značek interpretuje. Na jejich výkladu záleží další postup: Jestliže jsou losy nepříznivé, věštba je považována za dostatečnou a je zakončena jako negativní. Jestliže však losy poskytnou příznivou odpověď na danou otázku, je vyžadováno potvrzení dalšími divinačními technikami.

Tacitus zmiňuje, že Germáni k tomuto účelu používají jednak ptakopravectví, známé i v Římě, ale že „vlastní tomu lidu je také zjišťovat zvěsti a rady prostřednictvím koní“ (*proprium gentis equorum quoque praesagia ac monitus experiri*). Tito věštní koně jsou prý chováni veřejně (*publice*) v posvátných hájích a lesích (*nemoribus ac lucis*),⁴⁰ „jsou bílí a nevykonávají žádnou světskou práci“. Věštba probíhá tak, že koně jsou zapřaženi do posvátného vozu (*sacro curru*), doprovázeni knězem, králem, nebo náčelníkem obce, a věštná znamení jsou vyvozována „z jejich řehtání a ržání“ (*hinntusque ac fremitus*). Tacitus také podotýká, že zatímco význační předáci obce, kteří se obřadu účastní, jsou považováni za „služebníky bohů“ (*ministros deorum*), koně samotné Germáni pokládají za

³⁸ HERBORD II, 32.

³⁹ Celým názvem *De origine, situ, moribus ac populis Germanorum*. Tacitus žil přibližně mezi lety 55–120 n. l.

⁴⁰ O koních chovaných ve svatyních se v germánském prostředí zmiňují i pozdější písemné prameny, zejména staroseverské ságy, např. *Ólaf's saga Tryggvasonar*, kap. 322; *Hrafnkels saga Freygoða*, kap. 3 a 6.

božské „důvěrníky“ (*illos conscios putant*). Jelikož dále text pokračuje tvrzením, že „jsou i jiné způsoby zjišťování věsteb, jimiž odhalují výsledky důležitých válek“, naznačuje vlastně římský historik, že i tento veřejný obřad se koná před válečným tažením.

V Tacitově *Germanii* zcela zjevně vidíme v rituálním konání evropských Germánů kolem roku 100 n. l. celou řadu prvků, které jsme už poznali v obřadech Slovanů o tisíc let později, ve století dvanáctém: (1) Někteří koně jsou chováni zvlášť pro tyto orakulární účely a jsou zcela vyčleněni z běžného užívání. (2) Kůň je v rituálu doprovázen rituálním specialistou, případně předákem obce, veden je vůlí božstva. (3) Věštba s koněm je buď následována, anebo jí předchází *sortilegium*, věštění z losů; obě formy divinace se mají vzájemně potvrzovat. (4) Kombinace věsteb se koná při příležitosti a k potvrzení válečné či kořistnické vojenské výpravy (s výjimkou textu Dětmarova, jenž důvod neudává).

Bylo by proto snadné smést většinu údajů o slovanské hippomancii ze stolu s poukazem na to, že středověcí němečtí kronikáři opsali příslušné pasáže z díla římského historika Tacita, případně to udělal jeden z nich a všichni ostatní na něj navazují a citují či dále rozvádějí jej. Jakožto další důvod k naprosté nevěře v informace křesťanských kronikářů ostatně použila tento argument řada hyperkritických badatelů v první polovině 20. století.⁴¹

Jak ale naposled v této souvislosti upozornil Karol Modzelewski, Tacitova *Germania* byla ve středověku prakticky neznámá.⁴² Tacitovo dílo jako celek bylo ve středověku takřka zapomenuto, nesporné textologické stopy o znalosti Tacita končí v 6. století s Jordanem, a až do konce 14. století víme celkově o pouhých čtyřech referencích na Tacitova díla,⁴³ a z toho jen jedna je založena na *Germanii*. Jde o spis *Translatio sancti Alexandri* Rudolfa z Fuldy, jenž Tacitovo líčení pohanského náboženství zřejmě užil pro popis situace u Sasů před jejich christianizací.

Kromě Rudolfa z Fuldy však o *Germanii* nemáme po celý středověk ani stopy⁴⁴ a byla by asi i úplně zapomenuta až do dnešních dob, kdyby se šťastnou náhodou nedostal v 2. polovině 15. století do Říma rukopis z kláštera v Hersfeldu, sepsaný někdy v první polovině 9. století, který obsahoval tři Tacitova díla, *Germanii*, *Agricolu* a *Dialogus de oratoribus* (tohoto rukopisu pravděpodobně užil právě Rudolf z Fuldy). Tento kodex se do dnešní doby nedochoval, ale z jeho opisu pořízeného v 15. století v Římě (jde o tzv. *Codex Aesinas Latinus*) a nalezeného r. 1902 ve městě Jesi, vycházejí všechny dostupné edice *Germanie*.⁴⁵ Existovaly-li ve středověku nějaké další exempláře tohoto kodexu, nezanechaly ve středolatinšském písemnictví ani jediný odkaz.

Všechny zarážející podobnosti v popisu tohoto rituálu potom tedy musíme spolu s Modzelewským⁴⁶ připisat tomu, že se v případě válečné hippomancie jednalo o hojně rozšířený a časově velice odolný rituál, který se v tradicích etnik evropského *barbarika* udržel jako opravdový *longue durée* fenomén *par excellence*. Modzelewski v tomto směru nehovoří jen o hippomancii a *sortilegiu*, ale i o řadě dalších archaických prvků, které různí středověcí kronikáři zmiňují a které tvoří překvapivé analogie se zprávami Tacitovými.⁴⁷

⁴¹ Do tábora odpůrců patřili zejména ACHTERBERG 1930; WIENECKE 1939, ad. Srov. ROSIK 2000, 13–42.

⁴² MODZELEWSKI 2004, 19–27.

⁴³ HAVERFIELD 1916.

⁴⁴ Domnělé Tacitovy citace v díle Adama Brémského pocházejí zřejmě právě z Rudolfa z Fuldy, viz MODZELEWSKI 2004, 21.

⁴⁵ REYNOLDS 1983, 406–411.

⁴⁶ MODZELEWSKI 2004, 385 a 398n.

⁴⁷ Srov. MODZELEWSKI 2004, passim.

Velkou archaičnost slovanské hippomancie a její nedílnou spojitost s válečným tažením ostatně dokládá také zpráva benediktinského teologa Gottschalka z Orbais, který byl mezi lety 846 – 848 hostem na dvoře chorvatského knížete Trpimira I. Zaznamenal zde zvyk, v němž knížecí koně měli svým veselým chováním věštit budoucí vítězství a s konečnou platností tak rozhodnout o vstoupení knížecích vojsk do bitvy. Když je kníže vybidnut k útoku, aniž by byl předem tento rituál proveden, vyděšeně kleje při Pánu Bohu, neboť zahájení války bez rituálního souhlasu koní by vedlo k prohře (*illi parti hominum uenturam et futuram esse victoriam, quorum equi incederent laeti monstrarentque gestu triumphando laetitia*).⁴⁸

Vidíme tedy, že již v 9. století máme u jižních Slovanů dochován věštebný rituál založený na pozorování chování koní, a navíc rituál s analogickou funkcí jako v Pobaltí. Zatímco však Tacitus v 1. století uváděl věštění ze zvukových projevů koně a Gottschalk ve století devátém hovoří o věštění z koňské radosti (*laetitia*), u západoslovanských kmenů máme popsán rituál v podobě *překračování na zemi položených kopí*. To je detail, který slovanská hippomancie sdílí pouze s pobaltskými Livonci a který by i v případě krajně nepravděpodobného literárního ovlivnění bylo nutno připsat údajům od očitých svědků a informátorů našich kronikářů – a tedy jej považovat za specificky slovanský element v obecně rozšířené praxi věštění z pozorování chování koně.

8. Komparace

V jiných indoevropských kulturách je totiž věštění za pomoci koně známo také. Uvedeme si zde ilustračně několik takovýchto příkladů, neboť nám umožní vidět specifické detaily západoslovanského věštění s koněm v širší komparativní perspektivě a načrtnout tak obecný symbolický a ideologický rámec, v němž hippomancie mohla vůbec fungovat. Toto hledisko pak budeme moci vztáhnout na to, co víme o konkrétní historické a politické situaci u pobaltských Slovanů.

V jedné z nejranějších zpráv tohoto typu hovoří např. řecký historik Hérodotos o tom (*Historia* II, 84 [1921, 113]), jak Peršané volili krále tak, že kandidáti seděli na osedlaných koních před hradbami města a vladařem byl zvolen ten, jehož kuň po východu slunce jako první zaržál (*ἔτεν ἄν ὁ ἵππος ἡλίου ἐπανατέλλοντος πρώτος φθέγγηται*). Chování koně zde opět rozhoduje o záležitostech týkajících se celého společenství, podobně jako tomu bylo v případě Slovanů, a je navíc neodlučně spjato s vládnoucí vrstvou.

Mnohem rozšířenější je však rituál zahrnující nikoli koňskou divinaci, nýbrž přímo rituální *oběť koně*. O jednom z takových případů se zmiňuje Polybios, soudě dle fragmentů 12. a 23. knihy jeho *Dějiny* (*Historiae*). Polybios uvádí, že Makedonci měli ve zvyku obětovat před bitvou koně v brnění bohu Xanthovi (*Historiae* 23, 10, 17 [2012, 417]). Podobnou předbitevní oběť koně však jinde připisuje i „ostatním barbarským národům, které pocházejí od Trójanů“, neboť ti podle něj mají ve zvyku v předvečer rozhodující bitvy obětovat koně a věštit výsledek nadcházejícího boje podle toho, kam dopadne jeho umírající tělo (*Historiae* 12, 4b, [2011, 317]). Historik Strabón pak hovoří o tom, že antičtí Veneti měli ve zvyku obětovat hřebce ze zvláštního chovu bílých koní héroovi Diomédovi (*θύεται*

⁴⁸ GOTTSCHALK Z ORBAIS, *Responsa de diversis* (ed. LAMBOT 1945, 169); dotýcnou pasáž viz také v RAPANIĆ 2013, 35.

λευκὸς ἵππος αὐτῶ; *Geografia* V, 1, 9 [1949, 321]). Oběť koně obsahoval také římský obřad *Equus October*, konaný 15. října u příležitosti konce zemědělského a válečnického období.⁴⁹ Římský rituál byl sice také celospolečenský a spojený s válkou (závody na Martově poli, zabití koně válečnickým kopím...), neobsahuje ovšem žádný zjevný aspekt divinační.

Nikoliv bezprostředně s válkou, nýbrž s ideologií vlády, jsou pak vázány různé koňské rituály konané při příležitosti inaugurace či intronizace vladaře. Jeden známe ze středověkého Irsku prostřednictvím kronikáře Geralda z Walesu a jeho *Místopisu Irska*:⁵⁰ Král, jenž byl v tomto obřadu intronizován, měl nejdříve souložit s bílou klisnou, která byla posléze zabita a uvařena ve vodě. V kádi s vývarem klisny se pak král měl koupat, pojídat její maso a „chlemtat a pít“ (*haurit et bibit*) vývar. Obvykle se tento podivný rituál interpretuje jako *hieros gamos* a splynutí nového krále s hippomorfní hypostazí Irska, irské vlády (*fláith*), jejíž substitute v podobě bílé kobyly je zároveň obětována. Pro nás je nicméně podstatné, že kůň je zde opět prostředníkem mezi světem lidí a bohů, totiž mezi vládou „světskou“ a vládou transcendentní.

Rituální oběť koně naplněnou takřka stejnou vladařsko-sexuální symbolikou nalezneme také ve védské Indii.⁵¹ Jedná se o rituál *asvamedha* (dosl. „oběť koně“), jeden z nejkomplexnějších a zároveň nejlépe dochovaných védských rituálů,⁵² který v komparativní religionistice ve 20. století udělal velkou kariéru.⁵³ Nemůžeme zde tento rituál pojednávat v jeho celistvosti, nýbrž pouze upozorníme na nejdůležitější styčné prvky.

Z textů víme, že *asvamedhu* prováděl vždy již mocný a sebejistý panovník, který chtěl oslavit svá vítězství a upevnit a potvrdit svou moc jak na symbolické, tak na politicko-geografické rovině. Celý rituál trval více než rok a texty ho rozdělují na dvě části: přípravnou a hlavní-oslavnou, což mělo představovat paralelu k vojenskému tažení a následně oslavě jeho úspěchu. Hlavní část *asvamedhy* kulminovala několikadenní obří zvířecí obětí (obětováno bylo několik stovek zvířat, z nichž kůň byl pouze jednou, centrální) a následující pozoruhodnou rituální souloží jedné z královen s mrtvým koněm.⁵⁴

⁴⁹ K indoevropských horizontům tohoto rituálu viz DUMÉZIL 1966, 225–239 a PASCAL 1981.

⁵⁰ GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia Hibernica*, překlad in: O'MEARA 1982, 109–110. Srov. PUHVEL 1970, 188–189; DUBUISSON 1978. Naposled FICKETT-WILBAR 2012 doplnil Geraldovu zprávu o údaje z irského *Života sv. Molaise z Devenish (Betha Mholaise Daiminise)* a jeho latinského překladu.

⁵¹ Ke komparaci viz DUBUISSON 1978, ale zejména DONIGER 1979, kde je skvělý strukturální rozbor paralel a inverzí mezi irskou a védskou variantou oběti koně a rovněž pronikavá analýza provázanosti oběti koně/kobyly a oběti tura/krávy; k irské variantě též FICKETT-WILBAR 2012, 328–340.

⁵² O jednodušší podobě rituálu zabití koně se dozvídáme již z několika hymnů ve *Rgvédu* (RV I, 162 a I, 163; náznaky v RV II, 53 a VI, 18), nicméně velmi zevrubný popis *asvamedhy* je zachován až v jadžurvédské literatuře. V pojetí tzv. Bílého Jadžurvědu jsou našimi prameny zejména *Šatapathabráhmana*, kap. 13, a pasáže z knih *Vádžasanjehisamhitá* a *Kátjájana Šrautasútra*. V popisu dochovaném v textech patřících k Černému Jadžurvědu (tj. zejména *Taittirijabráhmana*, *Ápastamba Šrautasútra*, *Baudhájana Šrautasútra* a fragmenty *Vádhúla Šrautasútry*) pak varíují některé dílčí detaily rituálu, nicméně jeho základní struktura zůstává v zásadě stejná. Jisté doplňující informace o oběti koně pak můžeme nalézt ve XIV. knize *Mahábháraty* (tzv. *Asvamedhikaparvan*) a v VII. knize *Rámajány*. Srov. DANGE 2000, 361–428.

⁵³ Nejdůležitější monografií k rituálu *asvamedha* je překlad základních pramenů, DUMONT 1927. Prudérními západními akademiky 19. století byl tento perverzní rituál dlouho opomíjen, zlom nastal až s kritikou tohoto přístupu, kterou předložil COOMARASWAMY 1936. Další literatura: STUTLEY 1969; KANE 1997, 1228–1239; PUHVEL 1955; GONDA 1957; dále PUHVEL 1970; SWENNEN 2007; CHIERICHETTI 2011.

⁵⁴ K tomu zejména DONIGER 1979 (komparace Indie-Irsko); JAMISON 1996, 65–89 (zasazení role královny a sexuálních motivů do kontextu rituálu, který pracuje s královskou ideologií); WATKINS 1995, 265–276 (překlady těch nejcitlivějších pasáží podle Jamisonové a srovnání s Irskem a Anatólií); ANDERSON 1999 (podobnosti ie. oběti koně s turkicko-mongolským koňským rituálem v *Tajné kronice Mongolů* IV, 141).

Významná pro nás je ale zejména část přípravná.⁵⁵ V ní kromě řady purifikací a zasvěcování všech účastníků došlo k rituálnímu výběru koně. Po očišťování byl kůň vypuštěn severovýchodním směrem, aby se rok volně toulal, kam se mu zachce. Kůň byl po celý rok svého toulání doprovázen 400 jezdců: To bylo vždy 100 ochránců z každé ze čtyř sociálních tříd, vyzbrojených podle jejich postavení. Ti strážili koně, aby se mu nic nestalo.

Jestliže však kůň přišel na území, které nepatřilo králi, jenž prováděl *ašvamedhu*, doprovodná družina musela bojovat s případnými nepřáteli, kteří bránili své země a chtěli rituálního koně zajmout. Kůň takto jakožto králova rituální substitute v jistém smyslu anektoval a dobíjel nový prostor, případně upevňoval jeho moc na již dobytých územích a zajišťoval mír a štěstí do budoucna. Z toho je patrné, že provádět *ašvamedhu* si mohl dovolit pouze velmi mocný panovník, který měl své jisté a který se nemusel bát, že bude jeho družina poražena. Rituál měl však kromě královského a mocenského významu i smysl plodnostní (zabezpečení bohatství, výhody pro obětníka, dobré koně, dobré syny, plné řeky a pokračující vládu...) a kosmologický (reprezentoval znovustvoření světa).

9. Oběť koně u Slovanů

V několika bodech uvedených srovnání bylo možné si povšimnout, že indoevropské paralely obsahují mnohé interpretačně zajímavé motivy pro problém slovanské hippomancie.⁵⁶ Předně je zřejmý mocensko-válečnický aspekt všech stručně představených rituálů. Oběť koně měla obvykle za cíl buď upevnit vladařskou moc a nadvládu (*ašvamedha*, irský intronizační rituál, Hérodotův perský rituál),⁵⁷ anebo zajistit vojenský úspěch v nadcházejících bitvách (Polybiovy zprávy o předbitevních obětech a věštbách, či *Equus October*). Zjevná je ale rovněž schopnost koně působit jako symbolický prostředník mezi bohy na jedné straně, a zájmy „státního“ náboženství, válečnictví, vlády a moci na druhé straně, a souběžně propojovat obě s méně „elitními“ zájmy – např. s plodností, hojností či věštbým vyjevováním vůle bohů v obecném smyslu. Tuto mediační funkci koně v symbolickém systému kultury budeme nadále mít na paměti a vrátíme se k ní v závěru.

Když se však nyní zpětně podíváme na většinu indoevropských koňských rituálů, je v jejich světle trochu podivné, že ač máme u západních Slovanů spolehlivé zprávy o poměrně jedinečném způsobu hippomantického rituálu, nemáme *žádné písemné doklady o oběti koně jako takové*. A to i přesto, že nálezy koňských koster na slovanských pohřebištích i hradištích jsou velice časté až do 11–12. století! Jejich záměrné deponování zřejmě nebylo ničím neobvyklým nejen u Slovanů, kde máme doloženy samostatné pohřby koní⁵⁸ i základové obětiny (např. koňské lebky v chrámu na hradišti Gross Raden v kraji Ratarů⁵⁹ nebo pohřeb koně ve svatyni v Břeclavi-Pohansku na Moravě⁶⁰), ale běžné byly tyto equinní pohřby v celém areálu evropského *barbarika*.⁶¹

⁵⁵ Pro příslušné rituální texty *Bílého Jadžurvédu* viz DUMONT 1927, 14–54.

⁵⁶ Zejména v případě archaické *ašvamedhy* jsou paralely nejzjevnější: celoroční „vakace“ dotyčného koně, jeho zasvěcení božstvům, jeho svévolné rozhodování o tom, zda a kam bude vedena válečná expanze.

⁵⁷ Inaugurační či intronizační panovnické rituály spjaté s koněm jsou nepochybně mnohem širším a složitějším problémem, který se samotnou hippomancí souvisí jen okrajově.

⁵⁸ NIEDERLE 1921, 133–134; PROFANTOVÁ & PROFANT 2000, 116.

⁵⁹ SŁUPECKI 1994, 99.

⁶⁰ PŘICHYSTALOVÁ 2013.

⁶¹ Srov. CROSS 2011. K pohřbům koní do kurganů v ponticko-kaspických stepích viz ANTHONY 2007, 371–411.

Víme však ze zmínek řady jiných středověkých pramenů, že oběť koně a následné pojidání jeho masa bylo vlastní celé řadě pohanských kmenů v Evropě i na Britských ostrovech – s touto praktikou se potýkal jak sv. Bonifác v Německu, tak papežská misie v Anglii a zakazují ji i irské penitenciáře.⁶² Pojidání koňského masa křesťanům vadilo tolik zřejmě proto, že bylo součástí rituálních obětních hostin. Explicitní údaje o koňské oběti máme ovšem pouze z prostředí skandinávského.⁶³

Můžeme sice spekulovat, že oběť koně Slované museli znát – např. konkrétně u Rusů arabský cestovatel ibn Rusta o tom, že jacísi „lékaři“ (tj. zřejmě pohanští kněží), kteří měli větší autoritu než knížata, obětovali bohům muže, ženy i koně.⁶⁴ Je však jasné, že u pobaltských Slovanů oběť koně sama nebyla součástí popsaných divinačních rituálů – anebo pokud byla, tak o ní křesťanští kronikáři nevěděli.

S jistotou můžeme zatím konstatovat zejména to, že Slované nesporně viděli v koních zdroj ekonomické i válečné síly a některým koním připisovali posvátný status a věštné schopnosti. To obecně dosvědčují i jiné prameny v jiných kontextech, vzpomeňme např. Kosmu Pražského a na věštnou úlohu Libušina bělouše, kterého staročeská vědma používala ke svým nočním „bájným cestám na koni“⁶⁵ (*equitatio phantasmatico*) za Přemyslem a kterého vyslala, aby dovedl její posly k Přemyslovi a ukázal jim budoucího vládcе české země.⁶⁶ Pozoruhodná je také role koně ve východoslovanské epice. Kůň je zde esenciální výbavou ruského hrdiny (bohatýra) a jeho zvláštností je, že ve vypjatých situacích k bohatýrovi promluví a prozradí mu nějakou skutečnost, která by jinak zůstala před hrdinou skryta, čímž mu často zachrání život.⁶⁷ Kůň tak svým chováním rozhoduje o poměrně zásadních záležitostech (mj. např. o volbě knížete) a zároveň může snad fungovat i jako symbolická substitute antropomorfní postavy – ať ve smyslu zástupné lidské oběti, anebo ve smyslu konotačního odkazu na svého jezdce, lidského vojáka či pohanského božstva, který jeho kroky ovládá.

10. Vrhání losů

Jinou otázku ještě otevírá problém, který jsme výše otevřeli a pak jej poněkud odsunuli do pozadí – praktika *sortilegia*, tedy věštění losováním (*per sortes*), která byla ve všech případech západoslovanské hippomancie s ní neodlučně svázána. Binární věštění z losů bylo praktikou velmi rozšířenou v pohanských tradicích archaické Evropy⁶⁸ a jedním z jejích exemplárních výskytů je řecká praxe věštev z vrhání páteřních kůstek (*astragaloi*) různých zvířat, tzv. *astragalomancie*.⁶⁹

Tato divinační technika byla napříč dějinami používána k získání odpovědi na celém spektru dotazů. Mimo jiné se pomocí losů rozhodovalo i o tak závažných věcech,

⁶² K tomu viz BARTLETT 2013, 72–73.

⁶³ DÉTMAR I, 17 (o oběti koně na ostrově Sjælland) a ADAM IV, 27 (o oběti koně v Uppsale). K pojidání koňských jater a souvislosti tohoto rituálního pokrmu s královskou mocí srov. JÓN HNEFILL AÐALSTEINSSON 1998, 57–78.

⁶⁴ OMAR IBN RUSTA, *Kitáb al-á'aláq an-nafisa* (Kniha drahocenných kamenů), kap. 12 (1977, 269–272).

⁶⁵ Překlad zde není můj, nýbrž Hrdinův, srov. HRDINA 1972, 19.

⁶⁶ COSMAS PRAGENSIS, *Cronica Boemorum* I, 6.

⁶⁷ Srov. RODIONOV 2013. K mluvicím koním v junáckých písních a epice obecně viz WEST 2007, 468.

⁶⁸ ZÍBRT 1995, 78–90.

⁶⁹ Srov. KURKE 1999, 289n; TAHBERER 2012.

jako o vybírání lidských obětí v Kyjevě či v Uppsale,⁷⁰ Slované na ostrově Chortici podle Konstantina Porfyrogenneta rozhodovali o obětech kohoutů pomocí losování (*ρίπτουσι ... σκαρφία*),⁷¹ a losováním byli vybírání váleční náčelníci starých Sasů, jak víme od Bedy Ctihodného.⁷² Jinak byly losy součástí právní praxe: christianizovanou verzi vrhání dřevěných losů na bílé plátno (jako u Tacita či Saxona) na kostelním oltáři známe ze zákoníku *Lex Frisionum*, kde se uvádí, jak pomocí této techniky odhalit vraha.⁷³

V pramenech nalezneme i několik míst, kdy je užití techniky losování provádáno s věštbami týkajícími se konkrétně válečnictví a nadcházejících bitev; tak už v Řecku bylo vrhání *astragaloi* a hraní v kostky připodobňováno k *vrhání vlastních kostí do budoucího boje*.⁷⁴ Obdobně mluví o válečném věštění Rujánských Slovanů kronikář Helmold z Bosau: „Své vojsko posílají tam, kam ukáže los (*qua sors ostenderit*).“⁷⁵ Jinak ale samotné losování bylo všeobecně užívanou a oblíbenou mantickou technikou. Domnívám se proto, že *sortilegium* tak bylo u Slovanů a Germánů k hippomancii přidáno teprve dodatečně a mělo za cíl tento válečný rituál a jeho věštný potenciál pouze amplifikovat.

Snad jediný možný důkaz nedílné spjatosti věštění s koněm a věštění s losy u Slovanů by bylo možné spatřit na úrovni jazykové: Pojem, jímž je již v nejstarší vrstvě staroslověnského jazyka označováno losování, totiž *žrěbъ*, *žrěbъj* (st. čes. *hřebí*), je pravděpodobně etymologicky příbuzný s variantními lexémy pro koně, konkrétně *hříbě* (st. sl. *žrěbъcv* či *žrěbę*, srov. pol. *źrebię*) a *hřebec* (srov. pol. *źrebiec*). Jedná se zřejmě o odvozeniny zaniklého lexému pro koně, psl. **žrěbъ*, který v sobě může dokládat právě spojitost koně s věštěním,⁷⁶ ačkoliv stejně dobře může jít jen o náhodnou jazykovou konvergenci dvou odlišných lexémů.

11. Závěr

Nicméně spojitost koňské divinace s mocenskými a válečnými záležitostmi je z předešlého textu zcela zjevná a bezesporná. Viděli jsme také, že v indoevropských společnostech měla symbolika koně mimo tento zřejmý, denotační význam (tj. spojitost s válečnictvím) i mnohé další, spíše konotační významy. Symbolika koně byla výrazně polyvalentní a dokázala v sobě propojovat řadu (zdánlivě) disparátních společensko-kulturních domén, v první řadě zejména náboženství a kult s politikou, válečnictvím a mocí.

Ve světle výše uvedených komparativních paralel není proto divu, že právě hippomancie se stala výjimečně mocným sociálním nástrojem zrovna v prostředí lutické Retry, pomořanského Štětína a rujánské Arkony – tedy ve třech lokalitách, které jsou z pramenů známé tím, že jejich politické zřízení údajně zcela podléhalo moci a rozhodování místních

⁷⁰ Tak o lidských obětech v Kyjevě mluví *PVL* k r. 6491 (983), překlad TĚRA 2015, 96, a o lidských obětech v Uppsale ADAM IV, 23.

⁷¹ KONSTANTIN PORFYROFENNETOS, *De administrando imperio* IX (1967, 60–61).

⁷² BEDA VENERABILIS, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* V, 10: „[...] náčelníci v případě válečné hrozby metají za stejných podmínek losy a na koho los ukáže, toho všichni po dobu války uznávají jako vůdce a všichni ho poslouchají (*quemcumque sors ostenderit, hunc tempore belli ducem omnes sequuntur, huic obtemperant*).“ (1881, 309; překlad podle KINCL & MORAVOVÁ 2008, 120.)

⁷³ *Lex Frisionum* XIV, 1. Srov. k tomu MODZELEWSKI 2004, 396–397.

⁷⁴ KURKE 1999, 292.

⁷⁵ HELMOLD I, 36; překlad ZDICHYNEC 2012, 81.

⁷⁶ Srov. MATUSIAK 1911; další diskuzi a literaturu uvádí SŁUPECKI 1998, 150–151.

pohanských kněží, a které v současné historiografii bývají zvány „teokratickými“ kmenovými svazy,⁷⁷ což, jak ihned uvidíme, není úplně šťastně zvolené označení.

Tyto kmenové svazy se shlukovaly kolem významných kultických center, z nichž pak bylo ovládáno politicko-společenské fungování těchto pozoruhodných územněsprávních celků. Stručně shrnuto, od 2. pol. 10. století do r. 1068 se jednalo v první řadě o tzv. veletsko-lutický kmenový svaz čtyř kmenů (Ratarů, Chyžanů, Črezpěňanů a Dolencanů) soustředěný kolem kultického centra v Retře/Riedegosti.⁷⁸ K přechodu od svazu ovládaného původně kmenovými knížaty ke svazu s „teokratickou“ vládou, v níž získalo moc sněmovní shromáždění s pohanskými kněžími v čele, došlo někdy před pol. 10. století.⁷⁹

Po vypálení Retry v 60. letech 11. století ale skončila dominance veletsko-lutického svazu; příčinnou rozpadu svazu byly vnitřní mezikmenové konflikty a následná občanská válka, kterou vyřešila až intervence saských a obodritských vojsk (srov. HELMOLD I, 21). Na významu tak nabylo právě hradiště Arkona na ostrově Rujána – kmen rujánských Ránů dříve také volně přináležel k veletsko-lutickému kmenovému svazu. Arkona se tehdy stala centrem politické, ekonomické a náboženské dominance rujánského knížectví nad celým Polabím i Pomořanskem; dobytá byla Dány r. 1168.⁸⁰

Souběžně s Arkonou pak máme údaje o politicko-náboženské dominanci kultu boha Triglava v pomořanských městech Volyně⁸¹ a Štětín, a částečně snad ve stodorském Braniboru. O jisté kultické „autokefálnosti“ lze snad v dřívějších dobách hovořit také v případě obodritského velkokmene západně od Labe před r. 931, kde centrem nejspíše bylo obodritské město Veligard (dnešní Mecklenburg), nebo vágerský Stargard (Oldenburg). Zde však nikdy nedošlo k rozvinutí „teokratické“ nadvlády kněží jako v ostatních svazech – snad proto, že obodritské knížectví přistoupilo na christianizaci poměrně brzy, již v pol. 10. století.⁸² Je proto příznačné, že zrovna z oblasti obodritského kmenového svazu nemáme o věštění s koněm vůbec žádné údaje. O to zajímavější je pak ale výše uvedená zpráva Gottschalkova, která dokládá, že jistý hippomantický rituál byl dodržován na dvoře chorvatského knížete v 9. století – a to i přesto, že byl kníže Trpimir I. křesťanem a jeho knížectví nebylo ovládáno mocným sněmem kmenových předáků či žreců.

Nicméně v kultických a politických centrech výše uvedených tří „teokratických“ kmenových svazů – tj. v Retře, v Arkoně a *cum grano salis* i ve Volyni a Štětíně – měli výjimečnou moc právě pohanští kněží. Tito hierarchizovaní náboženští specialisté patrně uzurpovali mocenské pozice dřívější kmenové nobility a měli podle pramenů z 10.–12. století na sněmu a mezi lidmi významnější postavení než knížata či kmenoví předáci. V rámci politické i kultické roztržičnosti kmenového zřízení polabských Slovanů mělo prakticky každé hradiště svého božského „favorita“. Jeho v zásadě henotheistický kult se

⁷⁷ Zejména PROCHÁZKA 1956, 161–167. Srov. SŁUPECKI 1994, 41–69; HRABOVÁ 2006, 99–127. V obecném smyslu o politickém uspořádání archaických pohanských společenství ve středověké Evropě viz MODZELEWSKI 2004, 171–254 a 345–426.

⁷⁸ Kromě Dětmárových údajů citovaných výše viz také HELMOLD I, 2 a 21 právě o významu retranských věšteb.

⁷⁹ TOMÁŠEK 2013, s. 80–83.

⁸⁰ Srov. HELMOLD I, 21 a II, 108; SAXO 14. 39; *Knýtlinga saga*, kap. 101 a 122.

⁸¹ Ve Volyni (dnešní Wolin v Polsku), v jednom z center Triglavova kultu, jehož součástí byl hippomantický rituál, byla nalezena vzácná kovová figurka koníka, pocházející z 9. – 10. století.

⁸² Obodritská centralizace moci po r. 931 k jednomu ústřednímu kmenovému hradišti a podřízení ostatních kmenů jednomu (křesťanskému) knížeti v rámci jakéhosi „kmenového státu“ (*Stammenstaat*, k němuž vedle Obodritů patřili také Vágrové a Polabané) je tak podobná spíše centralizačním tendencím v raném přemyslovském nebo piastovském státě, viz HRABOVÁ 2006, 80–84 a 114; srov. též TOMÁŠEK 2013, 93n, 102n.

po nabytí moci konkrétního ústředního kmene stával takřka výhradním a kněží tohoto božstva tím získávali nemalé bohatství a společenský vliv – pomocí něj tak mohli ovládat rozhodnutí sněmu. Víme tedy, že u Luticů i Pomořanů stáli kněží na úrovni sněmovních předáků (EBBO II, 1 a III, 1; HERBORD III, 16), že Svantovitův velekněz v Arkoně byl podle Helmolda ctěn více než sám kníže, který na něm byl závislý v rozhodování (HELMOLD I, 36), a že v Proveho posvátném háji v zemi Vágrů (na západním okraji Obodritského knížectví) se každé první pondělí v měsíci konal soudní sněm za účasti sakrálně-suverénní dvojice pohanského kněze Mikeho a knížete Těšimíra (HELMOLD I, 69 a I, 83).

Kněží také podle svědectví pramenů často za obec vyjednávali o politických a válečných záležitostech. Arkonský velekněz např. svolával sněmy, vyjednával s nepřáteli o míru (HELMOLD I, 38) a velel prý bojové družině zasvěcené bohu Svantovitovi, čítající 300 jezdců (SAXO 14.39.7), ačkoliv jinak byla vojenská moc Rujány v rukou knížecí dynastie. Jak tvrdí Helmold, „kněz závisí na pokynu losu, král a lid potom na pokynu kněze“.⁸³

Také Svarozicovi kněží v lutické Retře měli výjimečně prestižní společenské postavení, mohli, stejně jako rujánští, jednat s poselstvy a v jejich moci byli božské válečné standarty s vyobrazením bohů (DĚTMAR VI, 24). Důležité postavení na sněmech měli také kněží ve Volyni a ve Štětíně (EBBO II, 1 a III, 16). Z politického postavení kněží pochopitelně plynula i nemalá ekonomická moc: Bohatství Triglavových chrámů plynulo z desátků odváděných z válečných kořistí celého Pomoří (HERBORD II, 32) a stejně tak odváděly všechny slovanské kmeny daň Svantovitově svatyni v Arkoně (SAXO 14.39.8; HELMOLD II, 108); jeho kněz spravoval třetinu vší válečné kořisti a mnohé dary (SAXO 14.39.7).

Z představeného konglomerátu jejich moci a postavení je zřejmé, že zde popisovaná hippomancie, s jejíž pomocí se rozhodovalo o tom, zda budou uskutečňovány válečné výpravy, byla také plně v gesci pohanských *sacerdotes*. A je celkem pochopitelné, že bylo zcela v zájmu mocenských a ekonomických ambicí této společenské vrstvy, aby se vojenských plenitelských výprav, z nichž poplynou desátky a poplatky do chrámových pokladnic, uskutečňovalo tolik, kolik si jen válečný potenciál kmenového svazu mohl dovolit. A absolutního zabezpečení moci nad rozhodováním v těchto záležitostech bylo dosaženo tím, že si kněžská vrstva skrze rituál hippomancie zcela monopolizovala symbolický a mediační potenciál koně v systému slovanské předkřesťanské kultury.

Bylo by však chybné nahlížet na tuto skutečnost jako na projev jakési „teokracie“, což je pojem, jenž pomyslně naznačuje, že se zde do jakési vydělené „sekulární“ sféry vojenskosti a politiky vlamuje iracionální a „sakrální“ moment náboženskosti. Mnohá zjištění antropologie náboženství z 2. poloviny 20. století naopak ukazují, že oddělovat od sebe pomyslné sféry „náboženství“ a „profánnosti“ (nazývané případně *sacrum* a *profanum*, jak je dosud zvykem např. v polské historiografii právě v souvislosti se slovanských pohanstvím) je pro archaické předkřesťanské kultury naprosto nevhodné. To, co si věda tak trochu koloniálně zvykla nazývat „náboženstvím“, hraje, jak ukázala řada antropologů,⁸⁴ v kulturách nezápadního typu často velice komplexní úlohu, která je propojená a neoddělitelná od domén, které se běžně pojímají jako „ne-náboženské“. Specifikem archaických kulturních systémů – mezi něž slovanské pohanství bezpochyby patří – byla také velmi úzká a nedílná vzájemná provázanost a oboustranná propustnost těchto sfér; současná religionistika je musí takto pojímat a oprostit se od umělých konceptualizací.

⁸³ HELMOLD II, 108; překlad ZDICHYNEC 2012, 191.

⁸⁴ Viz zejména EVANS-PRITCHARD 1976, TURNER 1995, DOUGLAS 2003, GEERTZ 2006.

Viděli jsme ostatně, jak komplexně a robustně symbolika koně fungovala v kontextu koňských rituálů známých z indoevropského náboženského prostředí. V klasifikačním systému celé řady archaických indoevropských rituálů byl kůň spojen v první řadě s doménou vojenské expanze, podmaňování a získávání ekonomické i kulturní nadvlády a odtud se odvíjela i jeho symbolická hodnota spjatá s politikou, zejména s pojetím svrchované vlády. Mimo to byl kůň vnímán jako „důvěrník bohů“, popřípadě hypostaze boha samotného, který skrze něj zjevoval svou vůli a propůjčoval koni věštné schopnosti. Užití této polysémantické symboliky právě v divinačních rituálech určujících zda, kam a jakým způsobem bude vedena expanzivní zahraniční politika slovanských kmenových svazů, tak dává poměrně dobrý smysl.

Na roli koně v symbolické soustavě archaického slovanského náboženství lze tak poukázat jako na jeden z projevů onoho výše zmíněného komplexního prorůstání „náboženských“ prvků do sfér, které poosvícenská věda chápala jako „sekulární“. Viděli jsme, že právě symbolika koně v sobě dokázala koherentně provázat různé domény společenského života a představovala tak jeden z uzlových bodů, v němž se nám vyjevuje ona *totalita archaické symbolické soustavy* a její propojování náboženství, války, politiky, kmenové identity, ekonomiky i hojnosti. Symbolická organizační soustava ve své úplnosti tak dokázala pomoci zdánlivě prostých věšteckých rituálů s koněm integrálně propojovat množství pro nás zdánlivě oddělených konceptů: např. válku s náboženstvím,⁸⁵ každodennost s transcendentalitou, koně s božstvem či normalitu s liminalitou.⁸⁶

Tuto složitou integrační a holistickou funkci formálně velmi jednoduchých divinačních rituálů si můžeme ilustrovat na vnějškově podobné situaci ze zcela jiného kulturního kontextu. Když britský antropolog E. Evans-Pritchard zkoumal kulturu súdánských Zandů (sg. *Zande*, pl. *Azande*), musel se zabývat zejména pozoruhodným zvykem tohoto kmene organizovat velkou část života podle tzv. „jedového orákula“ (*benge*, angl. *poison oracle*). Zandové byli v soukromých i veřejných záležitostech (např. v otázce lovu, napadení čarodějnictvím anebo v soudních případech) zvyklí rozhodovat na základě jednoduchého divinačního rituálu, při němž aplikovali do zobáčku malých kuřat zvláštní jed, pokládali speciálně zaměřené otázky a jedové orákulum odpovídalo tím, že kuře buď zabilo, nebo jej nechalo žít (opět binární mantická technika). Jedové orákulum tvořilo integrální a všeprostupující součást každodennosti zandského života a kultury a Evans-Pritchard jím byl natolik fascinován, že se na čas rozhodl řídit podle pravidel orákula svůj tamní každodenní život a musel konstatovat následující: „Mohu poznamenat, že jsem tento způsob řízení mé domácnosti a jiných záležitostí shledal stejně vyhovujícím, jako kterýkoliv jiný, co znám.“⁸⁷

Můžeme snad teoreticky usuzovat, že i slovanský hippomantický rituál mohl mít podobně účelné, vyhovující a nezbytné postavení v každodennosti veřejného života slovanských kmenových svazů. S trochou nadsázky si můžeme i představovat hypotetického britského antropologa, jenž by po důkladné analýze fungování tohoto rituálu v rámci totality symbolické soustavy polabsko-slovanské kultury mohl usoudit, že hippomancie se nakonec může jevit jako „stejně vyhovující“ způsob řízení vojenské a expanzní politiky státního celku (s platností minimálně pro útvary známé jako kmenové svazy) jako kterýkoliv jiný. Tuto zvláštní a těžko uvěřitelnou slovanskou „hippokracii“ je tak třeba nahlížet právě ve světle výše rozebrané hodnoty koně jakožto symbolického mediátoru, jenž má

⁸⁵ Srov. LEACH 1965.

⁸⁶ Ke konceptu liminality a k její ústřední roli v náboženství viz zejm. TURNER 1995.

⁸⁷ EVANS-PRITCHARD 1976, 126.

schopnost integrovat každodennost války s liminalitou posvátnosti – což je jen poněkud vzletné pojmenování toho, co v praxi vlastně znamená prostředkovat mezi lidmi a bohy srozumitelným a jasným způsobem, z něž navíc plynou zcela konkrétní činy a skutky.

Bibliografie

Prameny

- Adam Brémský = Adamus Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* ve vydání: BERNHARD SCHMEIDLER (ed.), *Adam von Bremen: Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum bis 1072*, MGH in usum scholarum, hannover – Leipzig 1917.
- Annales Augustani* ve vydání: FHRS, 56–57.
- Beda Ctihodný = Beda Venerabilis, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* ve vydání: G. H. MOBERLEY (ed.), *Venerabilis Baedae Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1881.
- BRMŠ = NORBERTAS VĚLIJUS (ed.), *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų, 1996.
- Jindřich Lotyšský = Henricus de Lettis, *Chronicon Livoniae* ve vydání: BRMŠ I, 278–285; lot. edice: Ā. FELDĪŅA & Ē. MUGURĒVIČA (eds.), *Indriķa Hronika*, Rīga: Zinātne, 1993.
- Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae* ve vydání: BRMŠ I, 332–342.
- Dětmar z Merseburku = Thietmarus Merseburgensis, *Chronicon* ve vydání: ROBERT HOLZMANN (Hrsg.), *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung*, *Monumenta Germaniae Historica* 9, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1935.
- Ebbo = Ebbo monachus Sancti Michaelis, *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* ve vydání: PHILIPPUS JAFFÉ (ed.), *Ebonis Vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, Berolini: Weidmann, 1869. / JAN WIKARJAK & KAZIMIERZ LIMAN (eds.), *Monumenta Poloniae Historica – Pomniki Dziejowe Polski, Series Nova*, tom VII, część 2, Warszawa 1969.
- FHRS = C. H. MEYER (ed.), *Fontes historiae religionis slavicae*, *Fontes historiae religionum*, Fasc. IV., Berolini: de Gruyter, 1931.
- Giraldus Cambrensis, *Topographia Hibernica* ve vydání: JOHN O'MEARA (transl.), *Gerald of Wales: The History and Topography of Ireland*, New York: Penguin Books, 1982.
- Gottschalk z Orbais, *Responsa de diversis* ve vydání: CYRILLE LAMBOT (ed.), *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, Louvain: Spicilegium sacrum Lovaniense, 1945.
- Helmold = Helmold Bosoviensis, *Cronica Slavorum* ve vydání: IOHANNES M. LAPPENBERG & BERNHARDUS SCHMEIDLER (eds.), *Helmoldi Bozoviensis Cronica Slavorum*, editio tertia, *Scriptores rerum Germanicarum*, Hannoverae et Lipsiae: impensis Bibliopolii Hahniani, 1937.
- Herbord = Herbordus, *Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis* ve vydání: GEORG HEINRICH PERTZ (ed.), *Herbordi dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, Hanoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1868.
- Hérodotos, *Historia* ve vydání: A. D. GODLEY (ed. and transl.), *Herodotus in four volumes, Vol. II, Books III and IV*, Loeb Classical Library, London: Heinemann, 1921.
- Hrafnkels saga Freysgoða (Sága o Hrafnkelovi, Freyově knězi)* ve vydání: GUÐNI JÓNSSON (ed.), *Íslendinga sögur, Bind X: Austfirðinga sögur*, Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan, 1946.

- Konstantinos Porfyrofennetos, *De administrando imperio* ve vydání: GYULA MORAVCSIK & ROMILLY JAMES HEALD JENKINS (eds.), *Constantine Porphyrogenitus: De administrando imperio*, Washington: Dumbarton Oaks, 1967.
- Kosmas Pražský = Cosmas Pragensis, *Cronica Boemorum* ve vydání: BERTOLD BRETHOLZ (ed.), *Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag*, MGH, Scriptorum rerum Germanicarum, Nova Series, Band 2, Berlin: Weidmann, 1923.
- Lex Frisionum (Fríský zákoník)* ve vydání: KARL AUGUST ECKHARDT & ALBRECHT ECKHARDT (eds.), *Lex Frisionum* (MGH Fontes iuris XII), Hannover 1982.
- Omar ibn Rusta, *Ketáb al-a'áláq an-nafisa (Kniha drahocenných kamenů)* = ve vydání: TADEUSZ LEWICKI (ed.), *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, tom 2, cz. 2, Wrocław: Zakład im. Ossolińskich, 1977.
- PVL = *Pověst' vremennych let* ve vydání: Полное собрание русских летописей, том 1: Лаврентьевская летопись, Изд. 2-е, испр. и доп., СПб.: Наука, 1999 (1926). / Český překlad: MICHAL TĚRA (ed.), *Vyprávění o minulých letech*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015.
- Polybios, *Historiae* ve vydání: W. R. PATON (ed. and transl.), *Polybius, The Histories, Volume IV, Books 9–15*, Loeb Classical Library 159, London: Heinemann, 2011; W. R. PATON (ed. and transl.), *Polybius, The Histories, Volume V, Books 16–27*, Loeb Classical Library 160, London: Heinemann, 2012.
- Prokopios z Kaisareje = Procopius Caesarensis, *De bello Gothico* ve vydání: EDUARD WEBER (ed.), *Procopius (ex recensione Guilielmi Dindorfii) volumen II*, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae II, Bonnae: impensis Ed. Weberi, 1833. / Г. Г. Литаврин (ed.), *Свод древнейших письменных известий о славянах, Том I (I–VI вв.)*, Москва, 1994.
- Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* ve vydání: KARSTEN FRIIS-JENSEN (ed.) & PETER FISHER (transl.), *Saxo Grammaticus: Gesta Danorum – The History of the Danes*, 2 volumes, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Strabón, *Geografia* ve vydání: HORACE LEONARD JONES (ed. and transl.), *The geography of Strabo in eight volumes, vol. 2 [Books 3-5]*, Loeb Classical Library 50, London: Heinemann, 1949.
- Tacitus, *Germania* ve vydání: M. Hutton & W. Peterson (eds. and transl.), *Tacitus, Vol. I: Agricola, Germania, Dialogus de oratoribus*, Loeb Classical Library 35, London: Heinemann, 1914.
- Vita Prieflingensis* = Anonymus, *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* ve vydání: J. PETERSON (Hrsg.), *Die Prüfeningener Vita Bischofs Ottos I. von Bamberg nach der Fassung des Großen Österreichischen Legendars*, Hannover 1999.

Sekundární literatura

- Achterberg 1930: HERBERT ACHTERBERG, *Interpretatio Christiana: Verkleidete glaubensgestalten der Germanen auf deutschem Boden*, Leipzig: H. Eichblatt, 1930.
- Anderson 1999: EARL R. ANDERSON, „Horse-sacrifice and Kingship in the Secret History of the Mongols and in Indo-European cultures“, in: *Journal of Indo-European Studies* 27/3 (1999), s. 379–393.
- Anthony 2007: DAVID W. ANTHONY, *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Raiders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007.

- Bartlett 2013: ROBERT BARTLETT, „Od pohanství ke křesťanství ve středověké Evropě“, in: NORA BERENDOVÁ (ed.), *Christianizace a utváření křesťanské monarchie: Skandinávie, střední Evropa a Rus v období 10.–12. století*, Praha: Argo, 2013, s. 57–83.
- Chierichetti 2011: PIETRO CHIERICHETTI, „L'Áśvamedha nella storia: un'indagine sulle testimonianze storiche della celebrazione del sacrificio del cavallo in India“, in: *Kervan: Rivista internazionale di studi afroasiatici* 13/14 (2011), s. 127–145.
- Cleasby & Vigfússon 1874: Richard Cleasby & Guðbrandur Vigfússon, *An Icelandic-English dictionary, based on the ms. collections of the late Richard Cleasby*, Oxford: Clarendon Press, 1874.
- Coomaraswamy 1936: ANANDA K. COOMARASWAMY, „A Note on the Áśvamedha“, in: *Archiv orientální* 8/2 (1936), s. 306–317.
- Cross 2011: PAMELA J. CROSS, „Horse Burial in First Millennium AD Britain: Issues of Interpretation“ in: *European Journal of Archaeology* 14/1–2 (2011), s. 190–209.
- Gamkrelidze & Ivanov 1995: THOMAS V GAMKRELIDZE & VJACESLAV V. IVANOV, *Indo-European and the Indo-Europeans: A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-language and a Proto-culture, Part I*, Berlin: Mouton de Gruyter, 1995.
- Dange 2000: SADASHIV AMBADAS DANGE, *Vedic Sacrifices: Early Nature*, vol. 1, New Delhi: Aryan Books International, 2000.
- Doniger 1979: WENDY DONIGER O'FLAHERTY, „Sacred Cows and Profane Mares in Indian Mythology“, in: *History of Religion* 19/1 (1979), s. 1–26.
- Douglas 2003: MARY DOUGLAS, *Purity and Danger*, London – New York: Routledge, 2003 (1966).
- Drews 2004: ROBERT DREWS, *Early Riders: The Beginnings of Mounted Warfare in Asia and Europe*, New York – London: Routledge, 2004.
- Dubuisson 1978: DANIEL DUBUISSON, „L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande“, in: *Revue de l'histoire des religions* 193/2 (1978), s. 153–164.
- Dumézil 1966: GEORGES DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris: Payot, 1966.
- Dumont 1927: PAUL-ÉMILE DUMONT, *L'Áśvamedha: Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc*, Paris: Paul Geuthner, 1927.
- Dynda 2012: JIŘÍ DYNDÁ, „Kněží, čarodějové a hadači: Prvofunkční specialisté a jejich postavení ve společnosti archaických Slovanů“, in: *Sacra* 10/2 (2012), s. 33–48.
- Dynda 2014: JIŘÍ DYNDÁ, „The Three-Headed One at the Crossroad: A Comparative Study of the Slavic God Triglav“, in: *Studia Mythologica Slavica* 17 (2014), s. 57–82.
- Fickett-Wilbar 2012: David Fickett-Wilbar, „Ritual Details of the Irish Horse Sacrifice in *Betha Mholaise Daiminse*“, in: *The Journal of the Indo-European Studies* 40/3–4 (2012), s. 315–343.
- Geertz 2006: CLIFFORD GEERTZ, *Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 2006 (1973).
- Gimbutas 1977: MARIJA GIMBUTAS, „The first wave of Eurasian steppe pastoralists into Copper Age Europe“, *Journal of Indo-European Studies* 5 (1977), s. 277–338.
- Gonda 1957: JAN GONDA, „Ancient Indian Kingship from the religious point of view (continued and ended)“, in: *Numen* 4/2 (1957), s. 127–164.
- Holzmann 1935: ROBERT HOLZMANN (Hrsg.), *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung*, *Monumenta Germaniae Historica* 9, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1935.

- Haverfield 1916: F. HAVERFIELD, „Tacitus during the Late Roman Period and the Middle Ages“, in: *The Journal of Roman Studies* 6 (1916), s. 196–201.
- Hrabová 2006: LIBUŠE HRABOVÁ, *Stopy zapomenutého lidu: Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice: Bohumír Němec – Veduta, 2006.
- Jaffé 1869: PHILLIP JAFFÉ (ed.), *Monumenta Bambergensia*, Bibliotheca rerum Germanicarum V, Berolini 1869.
- Jamison 1996: STEPHANIE JAMISON, *Sacrificed Wife/Sacrificer's Wife: Women, Ritual, and Hospitality in Ancient India*, Oxford – New York: Oxford University Press, 1996.
- Johannesson 1981: KURT JOHANNESSEN, „Order in Gesta Danorum and order in Creation“, in: KARSTEN FRIIS-JENSEN (ed.), *Saxo Grammaticus: A Medieval Author Between Norse and Latin Culture*, København: Museum Tusulanum Press, 1981, s. 95–104.
- Johansen 1969: PAUL JOHANSEN, „Heinrich von Lettland“, in: *Neue Deutsche Biographie* 8 (1969), s. 413.
- Jón Hnefill Aðalsteinsson 1998: JÓN HNEFILL AÐALSTEINSSON, *A Piece of Horse Liver: Myth, Ritual, and Folklore in Old Icelandic Sources*, Reykjavík: Háskólaútgáfan Félagsvísindastofnum, 1998.
- Kane 1997: PANDURANG VAMAN KANE, *History of Dharmaśāstra: Ancient and Mediaeval religious and civil law, Vol. I, Part II*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1997.
- Kurke 1999: LESLIE KURKE, *Coins, Bodies, Games, and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Leach 1965: EDMUND LEACH, „The Nature of War“, in: *Disarmament and Arms Control* 3 (1965), s. 165–183.
- Mallory 1989: JAMES P. MALLORY, *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*, London: Thames & Hudson, 1989.
- Matusiak 1911: STANISŁAW MATUSIAK, „Wieszczba i źreb“, in: *Lud* 17/4 (1911), s. 193–241.
- Modzelewski 2004: KAROL MODZELEWSKI, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa: Wydawnictwo ISKRY, 2004.
- Nechutová & Stehlíková 2013: JANA NECHUTOVÁ & DANA STEHLÍKOVÁ, *Stručné dějiny latinské literatury středověku*, Praha: Arista and Baset, 2013.
- Niederle 1921: LUBOR NIEDERLE, *Život starých Slovanů III/1*, Praha: Bursík & Kohout, 1921.
- Niederle 1924: LUBOR NIEDERLE, *Život starých Slovanů II/1: Víra a náboženství*, Praha: Bursík & Kohout, 1924 (1916).
- Niederle 1925: LUBOR NIEDERLE, *Život starých Slovanů III/2*, Praha: Bursík & Kohout, 1925.
- Pascal 1981: C. BENNETT PASCAL, „October Horse“, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 85 (1981), s. 261–91.
- Profantová & Profant 2000: NAĎA PROFANTOVÁ & MARTIN PROFANT, *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*, Praha: Libri, 2000.
- Procházka 1956: VLADIMÍR PROCHÁZKA, „Organisace kultu a kmenové zřízení polabsko-pobaltských Slovanů“, in: *Vznik a počátky Slovanů*, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1956, s. 145–167.
- Přichystalová 2013: RENÁTA PŘICHYSTALOVÁ, „Intencionálně uloženie koňa – obět či pohreb? Niekoľko postrehov na základe nálezov z Břeclavi-Pohanska“, in: *Studia Archaeologica Brunensia* 18/1–2 (2013), s. 13–32.
- Puhvel 1955: JAAN PUHVEL, „Vedic āsvamedha and Gaulish IIPOMIIVOS“, in: *Language* 31/3 (1955), s. 353–354.

- Puhvel 1970: JAAN PUHVEL, „Aspects of Equine Functionality“, in: *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, Berkeley-Los Angeles, 1970, s. 159–172 (také in: *Analecta Indoeuropeaea* 1981, s. 184–197).
- Puhvel 1997: JAAN PUHVEL, *Srovnávací mytologie*, přel. V. Pelíšek, Praha: NLN, 1997.
- Radovanović 2008: BOJANA RADOVANOVIĆ, „Sur certains aspects de la fonction de cheval chez les Anciens Slaves dans la période de Haut Moyen Âge et de Moyen Âge inférieur (VIe – XIe siècle) à travers les exemples relatifs au domaine militaire et divinatoire“, in: *Istorijski časopis* 57 (2008), s. 445–458.
- Rapanić 2013: ŽELJKO RAPANIĆ, „Kralj Tripimir, Venecijanci i Dalmatinci u traktatu teologa Gottschalka iz Orbaisa“, in: *Povijesni prilozi* 44 (2013), s. 27–70.
- Renfrew 1987: COLIN RENFREW, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*, London: Pimlico, 1987.
- Reynolds 1983: L. D. REYNOLDS, *Texts and Transmission: A survey of the Latin Classics*, Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Robinson 1920: CHARLES H. ROBINSON, *The Life of Otto, Apostle of Pomerania, 1060–1139, by Ebo and Herbordus*, London: Macmillan, 1920.
- Rodionov 2013: M. S. RODIONOV, „Izobraženije bojevogo konja v russkich bogatyrskich bylinách“, in: *Vestnik Čeljabinskogo gosudarstvennogo universiteta* 326/25 (2013), s. 99–103.
- Rosik 2000: STANISŁAW ROSIK, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2000.
- Ryan 1999: WILLIAM F. RYAN, *The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999.
- Sadovski 2009: VELIZAR SADOVSKI, „On Horses and Chariots in Ancient Indian and Iranian Personal Names“, in: BERT G. FRAGNER et al., *Pferde in Asien: Geschichte, Handel und Kultur*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2009, s. 113–179.
- Słupecki 1994: LESZEK PAWEŁ SŁUPECKI, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 1994.
- Słupecki 1998: LESZEK PAWEŁ SŁUPECKI, *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów: Studium do dziejów idei przeznaczenia u ludów indoeuropejskich*, Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 1998.
- Stutley 1969: MARGARET STUTLEY, „The Ásvamedha or Indian Horse Sacrifice“, in: *Folklore* 80/4 (1969) s. 253–261.
- Swennen 2007: PHILIPPE SWENNEN, „Portrait du cheval sacré dans la religion védique“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 24 (2007), s. 173–222.
- Szyjewski 2010: ANDRZEJ SZYJEWSKI, *Religia Słowian*, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2010.
- Tahberer 2012: BEKIRCAN TAHBERER, „Astragaloi on Ancient Coins: Game Pieces or Agents of Prophecy?“, in: *The Celator* 26/4 (2012), s. 6–21.
- Turner 1995: VICTOR TURNER, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York: de Gruyter, 1995 (¹1969).
- Watkins 1995: CALVERT WATKINS, *How to Kill a Dragon: Aspect of Indo-European Poetics*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1995.
- West 2006: MARTIN L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2007.

- White 1989: DAVID GORDON WHITE, „Dogs Die“, in: *History of Religions* 28/4, s. 283–303.
- Wienecke 1939: ERWIN E. H. WIENECKE, *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig: O. Harrassowitz, 1939.
- Wikarjak 1979: JAN WIKARJAK (ed.), *Pomorze Zachodnie w żywotach Ottona*, Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe, 1979.
- Zíbrt 1995: ČENĚK ZÍBRT, *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku: Indiculus superstitionum et paganiarum*, Praha: Academia, 1995 (1895).

Slavic Hippomancy Horse Divinatory Ritual as a Mediator in the Symbolic System of Slavic Paganism

Jiří Dynda

Several medieval works on the Christianization of Slavic *gentes* that were settled on the coastline of the Baltic Sea contain information about a divinatory technique using a sequence of watching horses and drawing lots. Using this ritual, the tribal council decided whether to go to war and plunder or not. The horse was allegedly led by a deity seated on its back, and decisions were made by means of that god's will.

This paper focuses on the meaning of this Western-Slavic hippomantic and astragalomantic divinatory ritual in a context of the social-cultural, political, and religious ideology of the Western Slavs, and also in a relation to a general Indo-European (IE) mythological and ritual horse symbolism. The aim of this survey is to analyse medieval sources (such as Thietmar, Herbord, Ebbo, *Vita Prieflingensis*, Saxo Grammaticus) and to compare the features of Slavic hippomancy with the other well-known IE horse-rituals, such as the Germanic hippomancy known from Tacitus, the Vedic *aśvamedha*, or the Irish ritual instalment of a king.

The hypothesis (based on a thorough source-analysis and the methods of comparative mythology) is that the horse in the symbolic system of Western Slavs was deemed sacred primarily in a relation to the contemporary social ideology and its demands and values, which were embedded in the complex symbolic system of Slavic religion. The symbolic value of the horse lies in the polysemantic association with the domains of warfare, political and judicial decisions, social hierarchy, and the economy of Slavic political units. The horse divination ritual was in this sense a powerful mediating instrument between the realms of so-called 'sacred' and 'profane' – this seeming division is only our modern conceptual bias. Thus, Slavic hippomancy needs to be understood as one of the products of a complex organizing symbolic system, and as a mediator able to integrate many of its mutually interconnected 'domains' into one coherent whole.

Liutprand z Cremony o magii połabskich Słowian

Michał Łuczyński

The author analyses Liudprand of Cremona's Report of his Mission to Constantinople (in 968), a neglected source text on the history of Slavic Pagan Religion. This article is devoted to the interpretation of the Pre-Christian Slavic summer fests mentioned in the work of Liudprand. According to the author it shows the practices and beliefs of Morzycanie, one of the West Slavic tribes conquered by Otto I.

Keywords: Liudprand of Cremona, medieval diplomacy, Pre-Christian Slavic religion, Slavic mythology, fertility rites

Polski historyk Karol Potkański (1924: 24) wspomina na marginesie rozważań nad obrzędowością wiosenną Słowian fragment źródła, które nie weszło do zbioru *Fontes historiae religionis slavicae* Karla Heinricha Meyera z 1931 r.:

Impatienti enim atque effreni insidens equo, satis parvus satis magno, puppam ipsum mens sibi depinxit mea, quam Schlavi vestri equino colligantes pullo, matrem praecedentem sequi effrenate dimittunt¹.

W tłumaczeniu na język polski fragment ten brzmi:

Ale możesz mi uwierzyć, trochę mnie [Nikifor] rozśmieszył, gdy dosiadł nieokielznanego i bardzo narowistego konia, mały człowieczek na dużej bestii. Przypomniałem sobie wówczas jedną z tych lalek, które Twoi Słowianie przywiązują do żrebaka puszczzonego bez cugli i pozwalają mu podążyć za klaczą.

Jest to wyjątek z *Liudprandi Relatio de Legatione Constantinopolitana*, czyli *Relacji z poselstwa do Konstantynopola*, raportu z misji dyplomatycznej, jaką autor odbył na polecenie cesarza Ottona I do Konstantynopola w 968 roku. Liutprand wspomina w nim o Saksonii i cesarstwie Ottona (regis Ottonis), nie ulega więc wątpliwości, że jego opis odnosi się do terenu opanowanego przez cesarza niemieckiego, a wspomniani Słowianie to jego poddani.

¹ Cyt. według wydania: Liudprand of Cremona, *Relatio...*, s. 9. Źródło to było wielokrotnie wydawane i wznowiane, por. np. jedno z pierwszych wydań: Liudprandi episcopi Cremonensi Opera omnia, s. 195. Aktualny stan badań nad tym źródłem historycznym omawia Grabowski 2013: 103–105.

Liutprand z Cremony (ok. 920–972), włoski podróżnik, dyplomata i historyk, należał do najlepiej wykształconych ludzi swojej epoki. Dworzanin króla Hugona z Pawii, po tym jak popadł w niełaskę u jego następcy Berengara II, w 956 r. rozpoczął służbę na dworze Ottona I, który mianował go na biskupa Cremony w 961 r. Liutprand posłował do Bizancjum dwukrotnie: w 949 oraz w 968 roku. Interesujący tu nas fragment dotyczy drugiej z misji. W *Relatio de Legatione* zawarł on swoje wspomnienia z pobytu na dworze cesarza Nicefora II Fokasa (963–969), którego celem było zawarcie sojuszu małżeńskiego między Cesarstwem Niemieckim a Bizancjum. Fokas obraźliwie potraktował wysłannika Ottona I, który w Konstantynopolu pojawił się z prośbą o rękę jednej z córek cesarza dla Ottona II. Sojusz małżeński Ottonów i Porfirogenetów miał sankcjonować niemiecki tytuł cesarski i uzasadniać aspiracje Ottona I w stosunku do południowych Włoch. Cesarz bizantyjski, znany ze swojej wyniosłości i dumy, odmówił zawarcia sojuszu. Biskup Cremony, z właściwym sobie poczuciem humoru, ciętym piórem i upodobaniem do satyry oraz opisów skandali i ciekawostek obyczajowych, zrewanżował się porównaniem go do lalki – atrybutu zabaw podwładnych cesarza niemieckiego. Jak wiadomo, do małżeństwa doszło już po śmierci Liutpranda, w 972 r., żoną Ottona II została jednak szlachcianka jednego z rodów arystokratycznych (nie pochodząca z dynastii Porfirogenetów), co obniżało rangę zawartego sojuszu.

Sprawozdanie Liutpranda o poselstwie 968 r. uważa się za jeden z najciekawszych dokumentów dyplomatycznych wczesnego średniowiecza. Swemu niezadowoleniu z powodu kompletnego fiaska misji dał autor upust w szczegółowej relacji o bizantyjskiej stolicy i jej władcy, napisanej w ironiczny czy wręcz karykaturalny sposób. O ile poprzednio wszystko go w Konstantynopolu zachwycało, o tyle tym razem wszystko go śmieszy (Zorin 1973: 112). Autor, którego talent pisarski ocenia się jako duży, daje w nim wyraz swojemu dowcipowi, w dziennikarskim stylu i z właściwą sobie mściwością odmalowując sylwetkę bizantyjskiego władcy (por. Auerbach 2006: 140).

Wiadomo, że dwory cesarza Ottona I mieściły się we Frankfurcie, w Ratyzbonie i Magdeburgu. W latach 60. X w. Magdeburg był stolicą Cesarstwa nad Łabą, a więc na granicy saskiego terytorium i terenów zamieszkiwanych przez plemiona słowiańskie, podbite lub uzależnione na krótko przedtem. Magdeburg po raz pierwszy wzmiankowany jest w 805 r. jako ośrodek handlu ze Słowianami. Prawy brzeg Łaby zajmowało słowiańskie plemię Morzyczan, których ziemie podbił i wcielił do niemieckiego państwa margrabia Gero w 928 r. Integralną część Niemiec w tej okolicy stanowił więc tylko „pagus Moraciani”. Stolica Ottona I leżała ok. 10 mil od granicy słowiańsko-niemieckiej. Należy więc przyjąć, iż Słowianami cesarza wspomnianymi przez Liutpranda byli właśnie Morzyczanie, jedno z plemion środkopółabskich zamieszkujących tzw. Marchię Serbską (Strzelczyk 1968: 145)².

W literaturze znana jest wzmianka z pism Liutpranda o bułgarskim księciu-czarowniku Bojanie, który miał przemieniać się w wilkołaka, o niewątpliwej wartości etnograficznej. Poza K. Potkańskim fragment o obrzędowości Połabian nie został, jak dotąd, wykorzystany w badaniach nad religią i obrzędowością wczesnośredniowiecznych Słowian. Opis obrzędu polegającego na przywiązywaniu kukły (zapewne słomianej) do konia przywodzi na myśl zwyczaj znany w 1. poł. XIX wieku w Polsce:

² Wiadomo o dwóch grodach: Gommern (*Guntmiri* /949/, *Gumbere* /965/) i Loburg (*Luborne* /965/, 30 km na wschód od Magdeburga), z których pierwszy był stolicą plemienia Morzyczan – Pieradzka 1955: 278.

„W Podlaskiem, koło Siedlec zwłaszcza, w drugi dzień zielonych świąt, jest zwyczaj starożytny, że gromada chłopców pędzi wołu, na którym przywiązany bałwan wypchany słomą, w siermiędze, czapce i butach. Wół bieży przez wieś, a wszyscy obecni wołają: Roduś! Roduś! – Co znaczy to słowo i jaki powód tej zabawy? najdawniejsi wieśniacy nie umieją wytłumaczyć” (Gołębiowski 1931: 132)

Obrzęd ten miał rozmaite warianty. Jako atrybut zwierzęcy pojawiał się w nim koń lub wół, opcjonalnie używano też słomianej kukły. Zróznicowane było też nazewnictwo obrzędu: końskie wesele, wołowe wesele itp. Relacje etnograficzne zgadzają się jednak co do czasu obrzędu, który obchodzono w Zielone Świątki (Moszyński 1928: 242; Ogrodowska 1996: 242). Miał on prawdopodobnie zasięg ogólnosłowiański i charakter zabawy lub raczej święta pasterskiego, podczas którego składano powinszowania³. Słomiana kukła jako atrybut obrzędowości wiosennej pojawia się także przy topieniu marzanny na Śląsku w Niedzielę Palmową. Niektóre relacje wspominają o jej sadzaniu na koniu i odprowadzaniu aż do najbliższego stawu, do momentu właściwego rytuału (Pośpiech 1987: 160; Simonides 1989: 195).

Na temat funkcji obrzędu „wołowego” czy „konnego” wesela istnieje kilka hipotez. S. Poniatowski łączył go z kultem zmarłych (Poniatowski 1931: 312), natomiast etnolog W. Lipoński interpretuje go jako zabawę dziecięcą (grę zręcznościową), por.: „Roduś (nazwa niewytłumaczonego pochodzenia) polegał na bieganiu za przystrojonym w kolorowe wstążki i gałęzie wołem, na którym sadzano postać zrobioną ze słomy, ubraną jak typowy wieśniak. Biegano za rodusiem po wsi, ale cel takich biegów pozostaje do dziś niejasny. Być może drażniono wołu lub byka, a podbiegając do niego, demonstrowano odwagę, jak to się dzieje z wieloma zwierzętami jednocześnie w hiszpańskiej Pampelunii” (Lipoński 2004: 124). Analiza wykazuje jednak, że spełniał on funkcję magiczną, a jego celem było zapewnienie urodzaju na polach oraz pomyślności (szczęścia, zdrowia itp.) w gospodarstwach. Zwyczaj przepędzania wołu lub oprowadzania konia przez wieś, albo też biegu za wołem z umocowaną na nim figurą ludzką ze słomy lub z żywym człowiekiem, nawet jeżeli stawał się zabawą dziecięcą, pierwotnie był zapewne zabiegiem wyłącznie magicznym, choć o niewątpliwiej funkcji ludycznej. Poza tym ma on bliską analogię w rytuale „Jaryły” z terenu Białorusi, opisanym przez P. Drevljanskiego (1846: 21), w którym w roli jeźdźca występuje dziewczyna odgrywająca rolę bohatera obrzędu. Niewykluczone więc, że rytuał ten miał mitologiczne (czy mitopoetyckie) źródło.

Obrzęd z terenu środkowej Połabszczyzny, wspominany przez Liutpranda, za K. Potkańskim wiąże z zabawą „Roduś” (Witkowski 1965: 54; Ziółkowska 1989: 77). Analogia białoruska pozwala dodać tu jeszcze jedną paralelę: rytuały ku czci Jaryły, czyli bóstwa wegetacji i płodności w panteonie pogańskich Słowian. Wskazuje na to analiza białoruskich pieśni obrzędowych zawierających parę rymów *hoditi – roditi*, która jak wykazał R. Katičić, ma zasięg ogólnosłowiański i odnosi się do funkcji bóstwa wiosny (Katičić 2010: 89–103). Koresponduje ona z nazwą *Roduś*. Mimo że sufiks deminutywny *-uś* zwykle tworzy derywaty odrzeczownikowe i odprzymiotnikowe, w mowie dziecięcej poświadczona jest też jego funkcja tworzenia rzeczowników odczasownikowych, por. w kategorii rzeczowników ekspresywnych i przezwisk: *Dylduś* ‘ten, kto dylda’, dosł. ‘ten,

³ Jedną z takich formułek cytuje (Smolińska 2003: 160): „Usia-susia, usia-susia! Przywiedliśmy wam *Rodusia* niechaj wam się wszystko darzy, wyjdźcie do nas gospodarze!”

kto ssie, pije' (od pol. dial. *dyldać, duldać* 'ssać, pić') itp. (Długosz, Kupiszewski 1972: 60). Formacja *Rodus* była więc nazwą wykonawcy czynności (nomen actionis), przezwiskiem utworzonym od czasownika *rodzić*, oznaczała dosłownie 'ten, który rodzi'. Na tej podstawie można zrekonstruować pierwotną semantykę obrzędu: główny bohater, oprowadzany lub biegnący po polu, wsi etc., „rodzi”, to znaczy sprawia, że rodzą rośliny. Był to typowy obrzęd magii vegetacyjnej, mający pobudzić wzrost roślinności.

Ten typ działalności magicznej, sklasyfikowany przez K. Moszyńskiego (1967: 283) jako magia translacyjna, opierał się na wierze w przenoszenie (transferowanie) określonej cechy na podstawie prawa styczności. Praktyki z zakresu magii translacyjnej skutkować miały „udzieleniem się” jakiejś cechy osobie, obiektowi itd. na zasadzie skojarzenia, wynikającego z podobieństwa przedmiotów (sympatetii, z ang. *sympathetic* 'sympatetyczny', termin J. Frazera). W tym wypadku mielibyśmy do czynienia z obrzędem typu translacyjnego mającego na celu przekazanie cechy ruchu, żywotności, energii itd. roślinom, aby zapewnić bujne i zdrowe plony (aby stymulować ich wzrost). Zwyczaj wspomniany przez Liutpranda byłby jednocześnie rytuałem magii sympatetycznej. Jak wiadomo, ten typ magii wychodzi z założenia, iż upragniony wynik można osiągnąć względnie sprowokować przez imitowanie zamierzonego rezultatu. Jeżeli rytuał miał nawiązania mitologiczne, mógł w jakiś sposób odwzorowywać wyobrażenia kosmologiczne o bóstwie wiosny, płodności etc. jadącym konno, a tym samym wywoływać oczekiwany skutek w postaci podtrzymania cyklu vegetacyjnego (zgodnie z regułą „podobne przyciąga podobne”).

Na podkreślenie zasługują różnice między obrzędem znanym na Podlasiu a tym, o którym wzmiankę zawdzięczamy Liutprandowi z Cremony. Wariant mazowiecki polegał na gonieniu zwierzęcia z przywiązany (lub nie) wyobrażeniem antropomorficznym i zmuszaniu (krzykami) go do biegu, podczas gdy z terenu Połabia Liutprand notuje odmianę, w której nieosiadłany źrebak bez uzdy podąża za klaczą. Z opisu kronikarza może wynikać, że klaczą była osiodłana i że jechał na niej jeździec, który odpowiednio „kierował” źrebakiem, na którym „na oklep” jechała kukła. Z relacji etnograficznych wiadomo, że w ten sposób (tzn. bez siodła i wędzidła) jeżdżono konno na popas. Oznacza to, że w wariantcie połabskim konia przeganiało przez (nieobsiane) pole, tylko takie bowiem było przeznaczone „na paszę”.

Wydaje się, iż analizowany obrzęd Morzyczan reprezentował wariant rytuału magicznego znanego z terenu Mazowsza, rozszerzony o drugiego jeźdźcę, kierującego „trasą” biegu. Rytuał ten jest interesujący ze względu na podobieństwa z rytuałem białoruskim i innymi odmianami znanymi z terenów zachodnio- i wschodniosłowiańskich. Wykazuje on co prawda zmienność w zależności od terenu czy chronologii. Pod względem funkcjonalnym rytuał jest jednak jednolity – był to typowy zabieg magii vegetacyjnej cyklu wiosenno-letniego, być może związany z kultem bóstwa płodności.

Podsumowując, Liutprand z Cremony w figurze retorycznej (porównaniu) utrwalił dość istotny rys kultury społecznej i duchowej Połabian, na którego temat milczą wszelkie inne źródła historyczne. Element obrzędowości wiosennej Słowian wystąpił tu w roli bazy konceptualnej porównania (łac. *comparatio*), które spełniało funkcję satyryczną. Rekonstrukcja treści kognitywnych wzorca tego chwytu retorycznego świadczy o tym, iż obraz tych zabaw ludowych był wspólny zarówno nadawcy listu, jak i odbiorcy (czyli cesarzowi Ottonowi I), do świadomości którego Liutprand się odwołuje, a zatem iż stanowić on mógł ważny element aspektu kulturowego stereotypu Słowian funkcjonującego na dworze niemieckim w poł. X w.

Bibliografia

- Auerbach E., 2006, Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim, przeł. Robert Urbański, Kraków.
- Długosz K., Kupiszewski W., 1972, Analiza semantyczno-słowotwórcza przezwisk ludowych, *Prace Filologiczne XXIII*, s. 51–61.
- Gołębiowski Ł., 1831, Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym, lub niektórych tylko prowincjach, Warszawa.
- Grabowski A., 2013, Ostatnie studia o Liudprandzie z Cremony, *Studia źródłoznawcze* 51, s. 95–105.
- Katičić R., 2010, Zeleni lug. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine, Zagreb.
- Lipoński W., 2004, Rochwist i palant: studium etnologiczne dawnych polskich sportów i gier ruchowych na tle tradycji europejskiej, Poznań.
- Moszyński K., 1928, Polesie Wschodnie, Warszawa.
- Moszyński K., 1967, Kultura ludowa Słowian, t. 2, cz. 1, Warszawa.
- Ogrodowska B., 1996, Święta polskie: tradycja i obyczaj, Warszawa.
- Pieradzka K., 1955, Zagadnienie grodów i wczesnośredniowiecznej organizacji grodowej u Słowian północno-zachodnich, *Pamiętnik Słowiański* 4, s. 267–303.
- Poniatowski S., 1931, Etnografia Polski, [w:] *Wiedza o Polsce*, t. 3, s. 191–334.
- Pośpiech J., 1987, Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku, , Opole.
- Potkański K., 1924, Wiadomości Długosza o polskiej mitologii, [w:] tegoż, *Pisma pośmiertne*, t. 2, Kraków, s. 1–93.
- Simonides D., 1989, Folklor Górnego Śląska, Katowice.
- Smolińska T. (red.), 2003, Tradycyjne zwyczaje i obrzędy śląskie. Wypisy, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Strzelczyk J., 1968, Drzewianie połabscy, *Slavia Antiqua* 15, s. 61–216.
- Witkowski Cz., 1965, Doroczne polskie obrzędy i zwyczaje ludowe, Kraków.
- Ziółkowska M., 1989, Szczodry wieczór, szczodry dzień: obrzędy, zwyczaje, zabawy, Warszawa.
- Zorin V. A., 1973, Historia dyplomacji do 1871 r., t. 1, Warszawa.
- Drevljanskij 1846 – Древянскій П., Белорусскія народныя преданія, Журналь министерства народнаго просвещенія. Прибавленія, Санктпетербургъ.

Źródła

- Liudprand of Cremona, *Relatio de Legatione Constantinopolitana*, ed. and trans. Brian Scott, London 1993.
- Liudprandi episcopi Cremonensi *Opera omnia*, red. G. H. Pertz, Hannoverae 1839.

Liutprand of Cremona on Polabian Slavic Magic

Michał Łuczyński

Liutprand (ca 920–ca 970), a Lombard and German historian, diplomat and Bishop of Cremona mentioned the rites of pagan Slavs in his best-known work, a report of his mission to Constantinople. In the 23rd chapter, he pictures *Emperor Nikephoros II Phokas*, “[...] as one of those dolls which Slav subjects tie on the back of a foal, then letting the foal off the rein to follow its mother”. The author concludes that this refers to the summer fests of the Polabian Slavs. In Podlasie, Poland, on the Bug River, in a similar situation, such a figure was called “Roduś”. According to St. Poniatowski, a Polish ethnologist, that name originates from “Rod”, a god of the Eastern Slavs, to whom offerings were given as late as in the 12th century. An analysis leads to a conclusion that aim of the rites was to evoke fertility so it would have been one of the magical practices associated with the cult of summer god Jarilo~Jarovit among the West-Slavic tribe of Morzycanie.

Жир и жирные времена: об одном символе в «Слове о полку Игореве»

Константин Рахно

This article deals with one symbolic concept in the Tale of Igor's Campaign – fat and gold. Fat, which Prince Igor let sink to the bottom of the Kayala, was not simply an abundance, and the fat times, scared away by the Maiden Wrong, were not just the rich ones. They are connected with the Iranian mythological beliefs. The Ossetians believed that the earth used to secrete a certain peculiar nutritious fat far in the past, but these blessed times came to the end because of some events and the activities of certain epic heroes. Such ideas are reflected in the Ossetic Nart epos and superstitions. Their traces are present in the Ruthenian chronicles. The falcon symbols of the poem also have Iranian roots and are connected with the notions of royal khvarenah among the Scythians and other Iranian peoples.

Keywords: the Tale of Igor's Campaign, Kievan Rus, Slavic mythology, Ossetian mythology, Nart epos, shamanism, Iranian substratum, khvarenah, fat, falcons.

Среди «тёмных» мест «Слова о полку Игореве», имеющих несомненное отношение к славянской мифологии, есть одно, которое, несмотря на внешнюю понятность всей лексики, продолжает оставаться загадочным. Сообщается, что, узнав о поражении похода на половцев, немцы, венецианцы, греки и мораване

*поютъ славу Святъславлю,
каютъ князя Игоря,
иже погрузи жиръ во днь Каялы рѣкы Половецкыя,
рускаго злата насыпаша* (Слово 1950, 18, 22, 42).

Что это за «жиръ», какое отношение он имеет к князю Игорю, почему этому «жиру» нанесён ущерб вследствие разгрома Игоревых полков, отчего за это следует порицать да бранить, откровенно непонятно. При попытке объяснить это выражение исследователи поэмы силились истолковать его наиболее рациональным образом и непременно увязать с великорусскими диалектами, как правило, северными. Понимая, что по смыслу оно означает богатство, изобилие, избыток, учёные прибегали к псковскому жир 'большое количество, множество чего-либо', архангельскому и вологодскому жира 'хорошее житьё, довольство; зажиточность, домовитость, хозяйство; дом со всеми животами и имуществом', жирова 'имущество', диалектному жирушка 'жизнь' из свадебных песен (Буслаев 1861, 96; Тихонравов 1866, 55; Барсов 1889, 268–270; Чернов 2006, 206; Югов 1975, 164–165). Допуская

аллюзии на творчество Бояна, «жирь» мнили миром и благоденствием в старые времена (Никитин 1978, 131; Никитин 1985, 256-258), жертвой (Keenan 2003, 284), счастьем и долей (Потебня 1914, 78). Так же, опираясь на современные великорусские пословицы, слово «жирь» толковали как добычу, достаток, богатство, а упоминание о русском золоте – как маргинальную глоссу, позднейшую и ошибочную, так как Игорева дружина разметала и потопила на переправе при отступлении не русское золото, а половецкую добычу (Ларин 1977, 140-141).

Впрочем, толкование жира как достатка, богатства можно было бы с натяжкой допустить, хотя бы потому, что в украинском языке тоже имеется родственный и близкий по значению глагол жирувати (Ткач 2008, 212) с летописными соответствиями, но такому пониманию в корне противоречит упомянутое в другом месте поэмы понятие «жирня времена», из которого явствует, что речь всё же идёт о понятии жир 'тук, сало, ворвань'. Жирнь невозможно толковать иначе, чем 'тучный, обильный жиром, салом, маслом, вологою'. Сами строки, относящиеся к предку Игоря, тмутороканскому, черниговскому и новгород-северскому князю Олегу Святославичу, который здесь называется потомком Солнца-Дажьбога, тоже весьма примечательны в отношении образности:

*Въстала Обида въ силахъ Дажьбожа внука,
вступила дъвою на землю Трояню,
въсплескала лебедиными крылы на Синемь морь у Дону плещучи,
упуди жирня времена,
усобица княземь на поганья погыбе* (Слово 1950, 17, 19, 40–41).

Возникает закономерный вопрос, о каком сверхценном жире идёт речь и почему некие времена, конец которым положили, спугнув их, междукняжеские усобицы, характеризуются как «жирня». Их пытались объяснить как время самоуправства, насилия (Дубенский 1844, 111), горькую, скорбную (Keenan 2003, 275–276) или, наоборот, богатую, обильную, благополучную эпоху довольства (Головин 1846, 45; Тихонравов 1866, 55; Грушевский 1993, т. II, 176; Манн 2009, 47), но это опять-таки догадки без особой аргументации и стремление приписать необходимую семантику, в то время как контекст явно мифологичен. Он напрямую связан с некими непонятными для нас мифопоэтическими представлениями.

Поскольку Дева Обида уже сопоставлялась с оскорблённой девушкой из нартовского эпоса, призвавшей смерть на голову солярного витязя Сослана, а обозначение Чёрного моря Синим признано калькой с одного из иранских языков, скорее всего, скифского или сарматского (Рахно 2014, 102, 110), то вполне логично поискать соответствия этих утративших ныне своё значение концептов в иранской и, шире, в индоиранской традиции. Важное место в этом поиске принадлежит народному творчеству осетин, являющихся прямыми потомками скифов, сарматов и алан.

Дело в том, что, по осетинским народным воззрениям, кормилица-земля, наподобие мясо-молочных продуктов, содержит в себе жир. Это представление о жирности земли излагается в осетинском нартовском и даредзановском эпосе и может считаться очень древним, может быть, даже относящимся к праиндоевропейской эпохе. Нарты воскресили слепого великана, в тазовой или плечевой кости они случайно заночевали. Оживлённый великан обладает необычайной силой, он

жил в до-нартовскую эпоху и не знает земледелия и огня. Исполин спрашивает Сослана либо Батраза, чем питаются нынешние люди, и рассказывает ему, что они питались жиром земли. Некогда такой питательный жир бил из земли струей. Далее он выдавливает в руки герою из земли этот жир, и Сослан наедается так, будто поел жирного мяса. Великан же заключает, что теперь тот может ничего не есть целую неделю, только разве попить воды. Захватив руками землю, гиганты могли выжать из неё этот маслянистый жир. Был у них и хлеб, такой, что с двумя хлебами люди могли путешествовать и кормиться четыре месяца. Узнав, что мир уже не тот, люди измельчали физически и нравственно, научившись юлить, обманывать, не гнушаются дурных поступков, а благодать исчезла, великан предпочитает смерть нынешней жизни. Это предание, функционально соответствующее различным вариантам мирового катаклизма, известно и у соседей осетин (Нарты кадджытæ 2004, 461-469; Нарты 1989, 451-455; Далгат 1969, 123, 137-138; Далгат 1972, 90-91, 137, 273-275; Далгат 1988, 79; Периодическая 1981, 262-264; Дзиццойты 2003, 130-131; Мелетинский 2004, 165; Мальсагов 1970, 51, 55; Тресков 1963, 51; Дахкильгов 2012, 68, 460, 564-565). К мотиву находки богатырями костяка великана имеются как восточноевропейские, так и центральноазиатские параллели (Миллер 1891, 180-181; Петров 2013, 211).



Фейнберг Леонид. Великан показывает нарту жир земли. Гравюра. 1959.

В некоторых осетинских сказаниях эта тема была приближена к мотиву нарушения семейной морали. Это рассказ об угощении матерью нартов Сатаной своих четырёх гостей, которым она сделала четыре тонкие лепёшки. Гости сперва решили, что и есть их не стоит, все равно голода не утолят. Но когда они всё-таки стали есть их, оказалось, что больше одной лепёшки всем четырём не одолеть. Они удивились и спросили хозяйку, в чем причина сытости. Сатана объяснила, что лепёшки содержат древнее изобилие. У неё был жир ещё тех времён, когда речь невестки не была слышна до жерди над очагом, на которой сушили жир. А ячмень был такой, что во вторник его сеяли, в среду убирали, в четверг молотили, а в воскресенье мололи. Таким образом, причиной исчезновения изобилия в сказании признавались нарушения обычая, запрещавшего невестке говорить громко при мужчинах, при старших (Мамиева 1971, 113–114; Абаева 1969, 386–387; Абаева 1978, 106–107). Кроме того, были и другие причины утраты изобилия, так, например, грозовой герой Батраз убил отца Хлебного духа Бор-хуар-али, и в наказание тот семь лет не давал произрасти у нартов никакому злаку (Миллер 1881, 149; Дюмезиль 1976, 61). Таким образом здесь, как и в поэме, наличествует мотив определённой давнишней эпохи, которая характеризовалась наличием некоего чудесного жира и по определённым внешним причинам прервалась.

Разительные соответствия имеются также в национальных версиях нартовского эпоса, где после рождения того или иного героя исчезает земная благодать, выражающаяся главным образом в изобилии и высоком качестве всего сущего – людей, животных, растений и всего прочего (Дюмезиль 1990, 18; Дюмезиль 1976, 61). В некоторых преданиях, почерпнутых у осетин и, несомненно, имеющих эсхатологический характер, невольным виновником исчезновения сей земной благодати являлся Хамчи Патарз, то есть осетинский герой Батраз, сын Хамыца. С его появлением на свет оскудела земля, которая прежде была настолько жирной, что из неё при пахоте можно было выдавливать масло. После его рождения это прекратилось. В одном из сказаний Хамчи Патарз, отведав сытного кушанья из малого количества мяса и муки, отставшихся от благодатных времён, и узнав от престарелой вдовы о том, что именно он является причиной несчастья всего человечества, безуспешно попытался покончить с собой (Мальсагов 1991, 199; Мальсагов 1969, 269–270; Мальсагов 1991а, 581; Далгат 1972, 156–157, 301–302; Дахкильгов 2012, 199, 563–564).

В прочих вариантах заимствованных сказаний прекращение земной благодати непосредственно связывается с появлением на земле прокливаемого всеми племени нарт-орстхойцев во главе с Сеской Солсой, то есть осетинским солнечным героем Сосланом, грабивших и убивавших людей, приведших народ к разорению. Они считались одними из древнейших насельников в северокавказских горах. По сведениям, сообщаемым фольклористами, нарты жили за двадцать поколений до современных людей. Тогда же жили и другие легендарные народы. Земля в то время была настолько изобильной, что взяв комок её в руку, можно было выжать каплю масла, а ребра быка хватало на то, чтобы накормить целое войско. С появлением нартов, разоривших благодатный край своими постоянными набегами и грабежами, всё это изобилие исчезло. Если раньше в природе вообще не существовало ветров, то с появлением нартов они возникли и задули на земле, причиняя бедствия. В связи с этим в ряде сказаний орстхойцы именуется не иначе как «нартовским отродьем», «врагами людей». Обычно ненасытные, нарты наелись досыта кусочком

древнего мяса и изжаренными на сале лепёшками из муки урожая, который вырос до их появления на свете, и услышали проклятия в свой адрес от угостившей их вдовы-старухи. Солярный герой тяжело переживал тот факт, что он являлся виновником сложившейся ситуации (М[альсагов] 1991, 199; Тресков 1963, 148–149; Далгат 1972, 122, 124–125, 329–333, 337, 433; Мальсагов 1970, 137; Кобычев 1985, 27; Дахкильгов 2012, 368–369, 564; Луговой 2013, 59–60; Gamzatov 1992, 75). В других национальных версиях эпоса говорится, что с появлением (в других вариантах – воскрешением) Сосруко исчез жир земли, а вместе с ним изобилие, плодородие, благодать. Нарты узнали об этом случайно, попав в гости к одинокой беспомощной старушке из древнего божественного рода, которая насытила их обильным обедом из горсти старинного проса и кусочка вяленого мяса, заготовленного ещё до их появления. Она расточала брань и проклятия в адрес чувствующего себя виноватым и страдающего солнечного воина (Тресков 1963, 146–147; Мижаев 2002, 65, 76–77; Из адыгского 1987, 62–63; Кабардинский 1936, 8, 31, 580). Во всех этих сюжетах, отсылающим к упрекам князю Игорю со стороны представителей союзных народов, очевидна тема эсхатологической катастрофы, отнесённой в далекое прошлое, что лишь подчеркивает цикличность разворачивающейся временной перспективы. Этот мотив в поэме отзывается также в упоминании о появлении в Русской земле половцев, убивавших и грабивших мирное население. К тому же, именно с полубожественным солярным витязем Сосланом (Сосруко) прослеживается параллель у участника усобиц Олега Святославича (Рахно 2014, 110), которого автор поэмы крайне сочувственно называет «Гориславичем».

Лексема *soj*, *sojnæ* ‘жир’, каковую видят во фрагменте скифской надписи арамейским письмом на баночном сосуде из погребения V века до н.э. у села Константиновка Мелитопольского района Запорожской области (Турчанинов 1990, 54–55; Камболов 2006, 88), для осетин была синонимом сытости, обилия и достатка. Поэтому слово *soj* слышалось в припеве многих обрядовых и бытовых песнях, в том числе свадебных, охотничьих и посвящённых эпическим героям, а также в пословицах и поговорках. Бытовало выражение благодарности за приношение или угощение с пожеланием, чтобы руки человека источали жир. Оно было одним из наиболее употребительных и встречалось в молитвословиях. В нартовском эпосе герою тоже желают прожить жирную, то есть хорошую жизнь. Жир вместе с добычей упоминался в молитве к покровителю животных Афсати, близкому в некоторых аспектах к упомянутому в поэме скотьему богу Велесу (Абаев 1979, 130; Дарчиева 2013, 163–165; Нарты кадджытæ 1989, 18).

В обрядовой песне, исполняемой детьми во время ежегодного праздника по случаю рождения мальчиков, пелось о том, что жир течёт с нижнего квартала к верхнему кварталу, а тот, кто родился – счастливец, ведь идёт жир. После того как старший возносил молитву над тремя пирогами, ножку младенца окунали в традиционное блюдо, варившееся из сметаны и пшеничной или кукурузной муки, – дзыкка. Между тем жир фигурировал и в песне, которую пели женщины во время приготовления этого старинного кушанья, помешивая его над огнём (Абаев 1979, 130–131; Памятники 1992, 78, 80, 234, 236; Дарчиева 2013, 162–163; Пчелина 2013, 121). Не забывалось о нём в одном из вариантов осетинской ритуальной песни о пиве, в трудовых осенних песнях, в мифологической поэзии. С помощью именно этого концепта в текстах молитвословий передавалось понятие изобилия гор и

равнин. Часто употреблялись в речи осетин и фразеологические сочетания с этой лексемой, которая традиционно передавала понятия блага, услады, вознаграждения за терпение, изобилия земли, несущей обилие капли, дождевой благодати с неба (Абаев 1979, 131; Дарчиева 2013, 163–165).

С почитанием жира индоиранцами культурологи связывают тот факт, что осетинские ритуальные пироги обильно смазываются маслом, а начинкой имеют жирный сыр (Газданова 2007, 225). Если осетин возвращался из дальней поездки, то ему, радуясь, мазали жиром ноги. Когда ребёнок рождался, его обмазывали свиным жиром. У осетин в старину мужское потомство считалось предпочтительнее. И если на свет появлялась девочка, ей смазывали пятки жиром, приговаривая, чтобы дочь была с жирной ногой. Эта магия осетин имела целью способствовать рождению мальчиков после девочки (Абаев 1979, 130–131). У их соседей тоже желали ребёнку развиваться, как жир (Мафедзев 1991, 48; Мафедзев 1984, 23). Жир занимал центральное место в праздничной, а также в свадебной обрядности осетин (достаточно упомянуть тот факт, что невеста, входя в дом жениха, смазывала обувь свекрови жиром, кроме того, важную роль топлёного масла) (Дарчиева 2013, 164–165). Сам по себе осетинский термин возводится к иранскому *spāna-*, арийскому **sphana*. Ему родственны древнеиндийские *spāu-*, *sphāyate* ‘жиреть’, *sphāti* ‘откорм’, *sphātīmant-* ‘обильный’, ‘жирный’, *sphira-* ‘жирный’, *-sphāna-* ‘дающий обилие, процветание’ (в *gaya-sphāna-*) (Абаев 1979, 131).

В Ригведе жир (*ghṛtá-*) – важная ритуальная субстанция, которую возливали в качестве жертвы богам; тут говорится о потоках обожещаемого жира, текущих из сердца-океана, и поток речи сравнивается с этими волнами жира. Последний восхвалялся как жертвенная субстанция, связанная с поэтической речью (языком богов), что перекликается с воспеванием славы великому князю Святославу и укорами князю Игорю Святославичу. Упоминался здесь и некий золотой стержень, символизирующий хмель-сому как оплодотворителя поэтических мыслей. Жрецы заявляли, что хотят провозгласить имя жира, удержав его на жертвоприношении поклонениями. Жир трактовался здесь мистически, он имел космогоническое значение, был ритуально связан с огнём. Знание «тайных имён» жира, – а таким знанием обладал жрец-брахман, – означало понимание его истинной непроявленной природы. В гимнах говорилось, что Земля и Небо одеты жиром, украшены жиром, напоены жиром, богаты жиром, и жрецы взывают к ним, дабы обрести их благосклонность (Елизаренкова 1993, 22–23, 42, 104; Огибенин 1968, 69, 98; Маламуд 2005, 34, 75), что заставляет вспомнить как припев осетинских песнопений, так и предания о жире земли. Отголоски таких представлений об исходящей из земли питательной первопище (*bhūmirasa*) присутствуют в раннесредневековых буддийских трактатах (Васубандху 2001, 26–27, 172, 286, 354), на которые, возможно, повлияла мифология саков и эфталитов.

Обряды осетин, включавшие в себя намазывание жиром частей тела человека, тоже имеют любопытные соответствия, например, в центральноазиатском и уральском обычае смазывать жиром, бульоном, маслом или молочными продуктами волосы и лоб новобрачной (Лобачева 1975, 305, 310; Кисляков 1969, 124; Султангареева 1994, 93; Фиельструп 2002, 62). У памирцев было заведено мазать маслом, молозивом или жиром главный столб дома, это считалось богоугодным делом (Литвинский, Седов 1983, 130–131; Васильцов 2009, 169–171). Но на семейно-бытовой обрядности параллели не заканчиваются.

Дело в том, что в охотничьей среде шаманистических культур Центральной Азии, восходящих к скифо-сакскому миру, помимо детальнейшей видовой, вариететной и поведенческой классификации ловчих птиц, бытовала сугубо мифологическая классификация, опирающаяся на то, что некоторые птицы берут любую дичь в любой ситуации (прямое воплощение фарна). При этом хищная птица может быть приносящей удачу, но может оказаться и сулящей неудачу. И та и другая птица являются большой редкостью. Тот, кто имеет на руках такого беркута, обязательно станет богатым человеком – у него будет много скота, а в семье много детей, и все члены семьи будут здоровы. Ловчая птица являлась до исторически недавнего времени, повлекшего разрушение традиционных культурных форм, неотчуждаемой собственностью человека и рода. Дарить её было нежелательно, а продажа птицы или отпускание её на волю влекли за собой многочисленные и непоправимые несчастья, человек начинал беднеть. И наоборот, с приобретением такого чудодейственного беркута судьба хозяина и его близких резко менялась к лучшему, он становился богачом. В доме при его наличии никто не болел и не умирал, а если уж заболел, то обязательно с помощью беркута выздоравливал. Существовали рассказы о том, как беркут исцелил сына охотника. Эта птица обладала и некоторыми внешними признаками, в частности, необычным цветом радужной оболочки глаз и оперения, взглядом, а также особенностями поведения. Доход, который владелец птицы получал от её добычи, всегда был больше действительной стоимости. Когда такой беркут умирал, его хоронили как человека, завернув в саван, по нему, как по человеку, плакали и причитали женщины. Тушку умершего беркута смазывали маслом, жиром – символом богатой и сытой жизни, благодаря за честную работу в качестве ловчей птицы. Эту разновидность необыкновенного беркута называли *maǰ čegir*, однако зачастую его именовали *baj čegir* (*baj* – ‘богатый’, ‘богатство’), иногда встречается и название *koǰ čegir* (*koǰ* – ‘овца’, что отсылает к барану как символу фарна у ираноязычных народов). Значение *čegir*, *čekir* – пятнышко на радужной оболочке глаза, или сероглазый, что соответствует осетинскому *зуǰуǰ* ‘пёстрый’, *зуǰар*, *заǰар*, *заǰар* ‘имеющий белое пятно на лбу’, *заǰуǰ* ‘широко раскрытые, устремлённые на что-либо, выпученные глаза’, ваханскому *čəqur*, *čəgur* ‘светлоглазый (о коне)’, таджикскому *čaqir* ‘белоглазая (о лошади)’, афганскому *čəgar* ‘с бельмом’, ванджскому *čəur* ‘бельмо на глазу’, бадахшанскому *čəur*, шугнанскому *čiqir* ‘косоглазый’, а также бурушаски *čiqir*, вершикскому *čiqer*, кховарскому *čiqer* ‘белоглазая (о лошади)’. Диалектное слово *maǰ* означает ‘жир, масло’. Жир являлся у центральноазиатских кочевников стандартным символом благосостояния, благополучия, сытой жизни, богатства (в основном скотом). Масло и жир использовались во многих религиозно-магических обрядах для обеспечения зажиточности, процветания и счастья, что, как и у осетин, отразилось во многих устойчивых словосочетаниях, смысл которых тесно связан с отмеченным значением жира и масла в быту и обрядах. То, что тушку умершей охотничьей птицы смазывали маслом, учёным представляется магическим актом, выражающим благодарность птице за принесённый достаток, а также попыткой сохранить этот достаток и после смерти птицы-благодетеля. О том, что масло, жир имели в обрядности, связанной с ловчими птицами, важное значение, свидетельствуют охотничьи истории, ставшие легендами, например, про то, как два охотника соревновались, напуская своих беркутов на волшебную чёрно-бурую лису, которая появлялась рядом с кладбищем (образ, известный также

в осетинских народных сказках и эпосе). Тот из них, кто предварительно накормил свою птицу большим куском курдючного сала, что обычно не делалось, обеспечил себе благополучный исход состязания. Деталь с курдючным салом – мифологическая и связана с тем сакральным смыслом, который в кочевнической традиции приписывался маслу, жиру, салу и т.п. Жир применялся также для распознавания птицы, которая приносила несчастье (Симаков 1998, 192–197, 216–217; Абаев 1958, 388–389; Абаев 1989, 318–319; Стеблин-Каменский 1999, 136).

Тут следует вспомнить развитую символику хищных птиц как воплощения представителей княжеского рода в «Слове о полку Игореве». Образ сокола (ястреба, коршуна и вообще охотничьей птицы) как символ царской власти и её харизмы был характерен для иранских народов Передней и Центральной Азии с древнейших времён. Отражение этого обнаруживается прежде всего в Авесте. В «Замйад-яште» (Яшт XIX) говорится, что царствование одного из первых мифических царей, владетеля добрых стад Йимы, кончилось после того, как он согрешил, связавшись со словом лжи, и царственный нимб – хварно, фарн – разделился на три части и в образе птицы Варагн (ястреба, сокола, коршуна) покинул его, перейдя к другим личностям. Обладателем первой трети хварна Йимы стал бог Митра. Последнюю треть получил богатырь Кэрсаспа. Вторая же часть хварно досталась Траетаоне (Феридуну средневековой иранской традиции), который после победы над чудовищем обретает власть над миром и становится отцом трёх сыновей, которых назначает править сторонами света. В более позднем тексте, пехлевийском «Ривайяте», сообщается, что после этого счастливая судьба и верховная власть Йимы исчезли (Брагинский 1956, 137–138; Литвинский 1968, 53–54; Авеста 1993, 158–159; Авеста 1997, 385–386).



Головной убор правителя лоуфаней из Алушайтены (Ордос). Золото, бюрюза. IV век до н.э.

Проблема сохранения харизмы и её воздействия на природу и социум после утраты её царственным обладателем в иранских священных книгах решалась воплощением в зоо- и орнитоморфные образы. Это преимущественно были хищные птицы, которые выступали объектом поклонения не сами по себе, а как выражение сакральной субстанции (Скрынникова 2013, 265, 295). Данный древнеиранский миф был изображён на кушанской монете II века н.э., где мужчина с копьём и в царском одеянии на вытянутой руке держит хищную птицу с расправленными крыльями, готовую взлететь. Надпись на монете гласит *iaṣṣo*, что, по мнению учёных, является бактрийской формой древнеиранского *uama-xšāwan* или сокращенной формой *īamšēdo*. В любом случае, не вызывает сомнения, что это никто иной, как иранский мифологический персонаж, известный из Авесты под именем Йима. Таким образом, птица, сидящая у Йимы на руке – безусловно, Варагн, воплощение его хварно. Несмотря на то, что кушанский Ямшо, в отличие от авестийского Йимы, несомненно является божеством, эта сцена на монете – редкий в искусстве древних иранцев пример непосредственного сопоставления сюжета с авестийским текстом (Шенкарь 2013, 438). Это уникальное изображение показывает, как представляли себе отлёт данной мистической сущности в виде хищной птицы носители древнеиранской традиции в самом начале нашей эры.

Нисходила власть на правителя тоже в виде хищной птицы. Исследователи согдийского искусства (Беленицкий 1959, 32) обратили внимание на интересную народную сказку ягнобцев, отражающую древние представления ираноязычных этносов Центральной Азии. В сказке говорится об охотничьей птице (беркуте, соколе), которую выпустили летать после смерти царя. Народ решает, что на чью голову эта птица сядет, того и сделают царём (Андреев, Пещерева 1957, 22). В осетинской сказке народ избирает себе царём на семь лет того, на чью голову опустится ястреб (Осетинские народные сказки 1973, 329). В язгулямских сказках жители страны после смерти царя тоже выпускают царского сокола и избирают следующим правителем того, на чью голову он сядет (Сказки народов Памира 1976, 398; Эдельман 1966, 194). Сказка о таком соколе (в единичных случаях ястребе или орле), приносящем царство, известна также у сарыкольцев (Пахалина 1966, 128, 182), горных и равнинных таджиков (Сказки и легенды горных таджиков 1990, 75, 100; Сказки и легенды Систана 1981, 134; Таджикские народные сказки 1967, 249; Рахимов 1995, 166–167), пуштунов (Афганские сказки 1972, 29–30), персов (Плутовка из Багдада 1963, 57; Персидские сказки 1958, 46; Персидские сказки 1960, 237; Персидские народные сказки 1987, 287; Заколдованный замок 1992, 15; Marzolph 1984, 122; Persian Tales 1919, 210–211), татов (Золотой сундук 1974, 71; Кукуллу 2008, 48), курдов (Юсупова 2004, 168; Курдские сказки 1989, 143; Курдские народные сказки 1970, 54), белуджей (Сказки, басни и легенды белуджей 1989, 112), а также у пашаи (Morgenstierne 1944, 79) и некоторых других народов. Аналогичный сюжет есть и в поэме Фирдоуси «Шах-наме» (I, 10442–10446), где молодой царь Кобад рассказывает Ростему о том, что ему ночью приснился благой сон: два сокола, мчась издалека, принесли венец, светивший, словно солнце, и, спустившись, увенчали его (Вайнберг 1977, 19).

Следует вспомнить, что у пазырыкцев макушку островерхих уборов могли венчать покрытые золотом фигурки орла (Уландрык II, курган 12; Уландрык IV, курган 2; Юстыд XII, курган 25), а наиболее яркая аналогия пазырыкским уборам с навершием в виде летящего орла и «диадемой»-обручем по нижнему краю (как в

Уландрыке II, курган 12) известна у предполагаемых лоуфаней Ордоса. На северо-западе этого плато в местности Алушайтень было обнаружено богатое захоронение IV века до н.э. Головной убор был украшен массивными деталями из литого золота. Навершие представляет собой золотую фигурку парящего орла с головой из бирюзы, на его «постаменте» выгравированы четыре волка, грызущие горных баранов. «Диадем» в нижней части было две, обе – из литого золота. На нижней из них на концах изображены лежащие копытные (горный баран и лошадь), на сохранившейся половине верхней – крылатый волк (Яценко 2006, 84, 90–92, 308–309). Связь хищной птицы с царскими коронами и символами власти можно отметить и в нумизматике ряда ираноязычных этносов. В частности, во II в. до н.э. изображение сидящего орла присутствует на головном уборе царя Парса. Хищная птица с распростёртыми крыльями и повёрнутой вправо головой была составляющей головного убора царей древнего Хорезма, судя по монетам. Образ хищной птицы, венчающей царя, появляется и в парфянской чеканке второй половины I в. до н.э. Помимо диадем парфянских правителей и богов, орёл представлен на женском скифском головном уборе из I Мордвинского кургана и в одном из курганов Северного Казахстана. Царские головные уборы в виде орла известны на монетах кушан и в чекане сасанидских царей. Хищная птица встречается на коронах эфталитских правителей. На этом основании делают вывод, что орёл, сокол или другие близкие им хищные птицы были в домусульманский период символами царской власти в различных областях Центральной Азии (Хорезме, Парфии, Согде) и в Иране (Вайнберг 1977, 18–20; Луконин 1977, 110; Литвинский 1968, 93; Яценко 2006, 92). Отсюда становится понятным, почему персы считали сокола птицей, сулящей благо царю (Рейснер, Чалисова 2002, 303). Позднее этот традиционный образ птицы, венчающей царя, появляется в пенджикентской живописи (Беленицкий 1959, 32).

Стремительно летящая птица в хотанской иконографии тоже символизировала ниспосылаемую царям и героям божественную благодать, небесный огонь-фарн (Дьяконова 1961, 265; Смирнова 1981, 51). На глиняном сосуде из Хотана II–VII



Бисти Дмитрий. «Слово о полку Игореве», иллюстрация. Ксилография. 1988.

веков птица сидит прямо на голове (Яценко 2006, 92; Сорокин 1961, 198). Сокола на голове князя упоминает и западноукраинская колядка (Головацкий 1878, 57), содержание которой связывают с галицкой княжеской династией (Антонович, Драгоманов 1874, 37; Грушевский 1993, т. I, 323). В рассматриваемой поэме, автор которой, по-видимому, принадлежал именно к этой ветви и, как и подобает аристократу, превосходно разбирался в тонкостях охоты с пернатыми хищниками, русские князья постоянно уподобляются соколам. В другом памятнике древней письменности данная птица прямо связывается с принципом верховной власти: «Соколь мовить: «Я князь над князьями»» (Лопарев 1896, 12; Белова 2001, 237). Это выразительное проявление иранского субстрата, который нашёл отражение и в славянской примете: во сне сокол улетел с руки – к смерти (Велецкая 1978, 37). Подобно кушанским монетам, в сакском, савроматском и скифском искусстве тема хищной птицы была связана с представлениями о божествах воинской победы, могущества и обилия. Предполагают, что орнитоморфные ручки среднеазиатской и сарматской керамики (по крайней мере, некоторые из них) могут являться переживанием этих же представлений (Литвинский 1968, 93–94). Хищная птица, нередко изображавшаяся с распростёртыми крыльями, – один из основных мотивов скифо-сибирского звериного стиля. Зачастую они предстают не в виде одиночного изображения, а как часть композиции со сценой терзания (Королькова 1998, 166–176; Переводчикова 1994, 34; Полідович 2014, 61–67). Возможно, это тоже иконографическое воплощение харизмы (Крамаровский 2001, 77–78). Очень характерна фраза поэмы, которая свидетельствует не только об отменном знании птичьей физиологии и образа жизни: «Коли соколь въ мытєхъ бываєть, – высоко птиць възбиваєть, не дасть гнѣзда своего въ обиду» (Слово 1950, 21, 27, 43–44). Гнёзда ловчих птиц были у народов Центральной Азии известны наперечёт и являлись собственностью того или иного рода, оцениваемой наравне с количеством и качеством воды и травы – то есть ключевых дляномада характеристик местности. У центральноазиатских кочевников существовала сложная система внутривидовых прав собственности (индивидуальных и групповых) на гнёзда, из которых вынимают птенцов (Симаков 1998, 27, 114–116, 142–144; Михайлин 2005, 135; Михайлин 2010, 100). Таким образом, соколиная символика поэмы прямо связана с мифологическими представлениями и бытом ираноязычных народов степи.

Тем временем в русских летописях прослеживаются прямые соответствия съедобному жиру, добываемому из земли. Когда печенеги в 997 году осадили Белгород, и отчаявшееся вече решило сдаться, потому что народ умирал с голоду, некий старец, согласно данному источнику, не бывший на вече, созвал городских старейшин и посоветовал обмануть врагов, показав их послам, что якобы сама земля даёт им пищу через колодцы. «Что можете створити намъ? – говорили осаждённые. – Имеемъ бо кормлю от землѣ; аще ли не вѣруете, да узрите своима очима». И приведоша я къ кладязю, идеже цѣжь, и почерпоша вѣдромъ...». В поздних источниках предание неизменно повторяется, лишь в Никоновской летописи встречается своего рода уточнение: «яко сіа пища безпрестани намъ отъ земля исходитъ» (ПСРЛ 1846, 54–55; ПСРЛ 1871, 87–88; ПСРЛ 1989, 57; ПСРЛ 1851, 123–124; ПСРЛ 1862, 67–68; ПСРЛ 1843, 260; Приселков 1950, 120–121; Татищев 1995, 140–141; Татищев 1773, 85–87). Фольклорные вариации этого сказания сохранились на Черниговщине (Легенди та перекази 1985, 19).



Белгородский кисель. Миниатюра Кёнигсбергской (Радзивилловской) летописи. XV век.

Некоторые историки и литературоведы неуверенно характеризовали данный рассказ летописей как легендарный, эпический (Греков 1951, 350; Грушевский 1993, т. II, 148). Одни из них усматривали в нём эпизод исключительно книжного происхождения (Барац 1908, 115–118). Другие видели здесь вариант типичного украинского фольклорного рассказа о глупости другого народа, и сведения о богатстве Киева и Киевской земли в духе украинских сказок о кисельных берегах, медовых и молочных реках (Костомаров 1881, 165–166; Костомаров 1872, 133). Примерно так же рассуждали и те, кто усмотрел в летописном предании хитрых белгородцев, обманувших наивных печенегов (Милютенко 2008, 28; Грушевский 1993, т. II, 149). Фольклористы относили его к бродячим фольклорным сюжетам о том, как находящиеся в осаде обманывают врагов, продемонстрировав им мнимое изобилие у них пищи, хотя и признавали, что здесь могут проявляться народные воззрения на землю как кормилицу (Ахметова 2007, 128–130). А для социальных антропологов это – типичная иллюстрация нацеленности сознания данной эпохи на чудо (Долгов 2004, 72–74; Долгов 2007, 8, 396–398). Но такое чудо должно было иметь некие обоснования в мировоззрении, укладываться в имеющуюся картину мира, поэтому гораздо плодотворнее сопоставить летописное предание русинов с мифологическими представлениями ираноязычных народов о том, что земля может выделять из своих недр пищу для людей, она – источник особого питательного жира, который и изображался при помощи киселя. Верили в это, видимо, и печенеги, иначе бы их не удалось обмануть (Лисюченко 2012, 311–312).

Доминирование в составе печенегов иранского, по преимуществу кангюйского и сармато-аланского, этнического компонента, их этногенетическая и, по всей вероятности, языковая связь с индоиранским миром указывают на такую возможность

(Толстов 1948, 23–24; Golden 1972, 58; Бубенок 1997, 80–92; Гарузов, Иванов 2001, 34, 41–443; Кляшторный 2003, 212–228; Абдуманапов 2006, 7–12; Наливайко 2007, 141, 240, 252–258, 261–262, 272, 344, 430–432, 470, 486, 494–495, 503, 521; Наливайко 2004, 57–64, 71, 74; Kucharski 1938, 3–4, 7–8). Фактически летописная ситуация соответствует нартовским сказаниям, где алчные воители, совершающие набеги на чужие земли, сталкиваются с теми, кто сохранил древнее изобилие.

Утрата обилия пищи и плодородия, оскудение являются центральной темой артуровского эпоса, возникшего под сармато-аланским влиянием (Lévi-Strauss 1992, 127–140; Комаринец 2001, 50, 57, 135–146, 312–313, 333–334, 394–395, 442–445). Тут же такому испытанию подвергается Троянова земля, под которой следует понимать Русь.

Как считают исследователи, «земля Трояна» в смысле «Русская земля» уже указывает на большие возможности интерпретации. Земля, представляющая этнос, не может быть названа именем любого божества, а только родоначальника. То, что в данном случае речь идёт о пращуре, видно и из других контекстов поэмы. Хронологически Троян относится к древнейшим временам, и, судя по тому, что последующие периоды названы именами князей, он рассматривается как «первый (по времени) князь». Генеалогические мифы всегда предполагают героя – основателя этноса, прародителя, родоначальника. Таков, например, генеалогический миф о происхождении скифов, рассказанный Геродотом. Интересно, что Таргитай, праотец скифского народа, соотносится с упомянутым выше древнеиранским Траетаоной и древнеиндийским Тритой, имена которых этимологически сопряжены с понятием тройственности. Все они имели троих сыновей, которые представляли три сословия созданного им социума (Раевский 2006, 107–108; Мартынов 1989, 75), что сравнивают с осетинскими и украинскими сказками об испытании трёх братьев (Рахно 2014а, 51–59), и все они были связаны с определёнными территориями.

Для Таргитая такой была Скифия. По свидетельству Геродота (IV, 101), она представлялась её обитателям имеющей четырёхугольные очертания, причём длина приморской стороны этого четырёхугольника (двадцать дней пути) была равна длине стороны, идущей от моря в глубь материка (Геродот 1972, 212–213). Это были не столько существующие в действительности границы, сколько их идеальный, мифологизированный образ. Примечательно, что южным пределом Скифии служило море. При согласовании горизонтальной структуры реального географического пространства с космологической схемой вертикального строения мироздания север в ней был соотнесён с верхом, получая одновременно положительную ценностную характеристику, юг – с мифологическим низом, а размещаемая между Рипейскими горами севера и морем юга страна – со средним миром, миром людей. Географическая примета низа в этой мифологической картине отвечала присущему скифской мифологии пониманию хтонического мира как связанного с водным началом и олицетворяемого соответствующими божествами. В таком космологическом контексте страна осмыслялась не просто как конкретная область, а как обитаемый мир в целом, каждый из рубежей которого отмечен специфичным ландшафтным элементом. Такое толкование подтверждает, помимо прочего, существование подобных представлений в других культурах иранского мира – в частности, в географических пассажах Авесты (Раевский 1992, 44–45; Попович 1985, 53). Согласно Видевдату (I, 17),

четырёхугольные очертания имела страна Варна, четырнадцатая из созданных Ахурамаздой стран, знаменитая главным образом тем, что она являлась отечеством Траетаоны (Авеста 1997, 72–73). По всей видимости, такая же пространственная организация была присуща и земле нартов в эпосе осетин (Иванеско 1999, 66; Иванеско 2014, 259–260; Туаллагов 2001, 90, 92, 195, 198–199, 201; Цагараев 2000, 23). С образом пространства как четырёхсторонней фигуры можно связывать широко распространённые ромбические и крестообразные мотивы в декоре керамики земледельцев скифского времени. Прямоугольник или квадрат отражал вселенную, связанную с человеком и организованную им (Антонова 1984, 71; Евсюков 1988, 73–74; Подосинов 1999, 480–481; Чаусидис 2005, 102–105). По мнению исследователей, мотив четырёхугольной страны как раз проясняется в свете функциональной характеристики, присущей Таргитаю как персонажу, рождение которого знаменует формирование упорядоченной, организованной вселенной. Сходство описания родины Таргитая и характеристики страны, где родился Траетаона, служит дополнительным аргументом в пользу отождествления этих персонажей. В этой связи показательно, что на протяжении многих веков существования средневекового персидского государства идея законности власти той или иной династии доказывалась возведением её к Феридуноу, что составляет прямую аналогию скифской мифологической традиции, возводившей царский род к Таргитаю (Раевский 2006, 109–112). Таким образом, Троян (праславянское *trojānъ* ‘некто тройственный’) – имя мифологического прародителя, первопретка правящего рода, соответствующего скифскому Таргитаю. Как и имена многих божеств в поэме, оно непосредственно связано с иранским миром (Мещерский, Бурыкин 1985, 446; Мартынов 1989, 75–76; Шилов 1994, 341; Серяков 2015, 101–112).

Недаром в «Слове и откровении святых апостолов» конца XV века, которое видело в языческих богах обожествлённых правителей античного мира, настаивалось, что «Троянь бяше царь...» (Гальковский 1913, 51–52). Недавние исследования обнаружили новые параллели поэме в отречённой книжности XVII–XVIII веков. В заговоре из Великоустюжского сборника XVII века присутствует интересный мотив: «Здыни же, Боже, вѣтри за святое море Окіянь, ко царю ко Трояну по тридевятъ ключѣвъ морскихъ», «Здуни же, Боже, съ небесь вѣтри своимъ Святымъ Духомъ за святое море Окіянь, ко царю ко Трояну по тѣ по тридевятъ ключѣи морскихъ святаго моря Окіяна и царя Отрояна, и емли ту тридевятъ ключѣвъ святаго моря Окіяна и царя Трояна» (Отреченное чтение 2002, 55–56, 220, 222). Характерно, что в поэме «земля Трояня», как и Скифия в космологии ираноязычных кочевников, расположена у Синего моря; при этом «вѣтри, Стрибожи внуци, вѣють съ моря стрѣлами на храбрѣя плѣкы Игоревы» (Белова, Петрухин 2008, 22).

Итак, упоминания о жире и неких канувших в небытие жирных временах были обусловлены иранской мифологической символикой. Это были не просто сожаления о безбедном жировании и утраченном из-за войн благосостоянии, но отсылки к древнему эсхатологическому мотиву пропажи изобилия. Вопреки скептикам, для которых все тёмные места являются умышленным нагромождением непонятных речений, этот вещественный символ в поэме восходит к архаичной картине мира, унаследованной русинами от скифо-сарматского субстрата, отражая представления о священной субстанции, что заставляет задуматься и об истинном смысле упомянутого вместе с ним русского золота.



Локшин Юрий. Святослав смутный сон видит. Серия «Слово о полку Игореве». Акварель на цветном печатном фоне. 2003.

Литература

- Абаев, В.И., *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, т. I: А–К, Москва, Ленинград, 1958.
(Abajev, V.I., *Istoriko-etimologičeskij slovar osetinskogo jazyka*, t. I: A–K, Moskva, Leningrad, 1958.)
- Абаев, В.И., *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, т. III: S–T, Ленинград, 1979.
(Abajev, V.I., *Istoriko-etimologičeskij slovar osetinskogo jazyka*, t. III: S–T, Leningrad, 1979.)
- Абаева, З.В., Сатана – Сатаней-Гуаша (эпический образ и художественный контекст), in: *Сказания о нартах – эпос народов Кавказа*, Москва, 1969, с. 372–395.
(Abajeva, Z.V., Satana – Satanej-Guaša (epičeskij obraz i hudožestvennyj kontekst), in: *Skazanija o nartah – epos narodov Kavkaza*, Moskva, 1969, p. 372–395.)
- Абаева, З.В., *Этюды по нартовскому эпосу*, Цхинвали, 1978.
(Abajeva, Z.V., *Etjudy po nartovskomu eposu*, Chinali, 1978.)
- Абдуманов, Р.А., Культурно-историческая основа кыргызского племенного образования канглы, in: *Тюркологический сборник: Тюркские народы России и Великой Стены*. 2005, Москва, 2006, с. 6–20.
(Abdumanapov, R.A., Kulturno-istoričeskaja osnova kyrgyzskogo pljemennogo obrazovanija kangly, in: *Tjurkologičeskij sbornik: Tjurkskije narody Rossii i Velikoj Stjepi*. 2005, Moskva, 2006, p. 6–20.)

- Авеста: Избранные гимны. Из Видевдата*, перевод с авестийского, предисловие, примечания и словарь Ивана Стеблин-Каменского, Москва, 1993.
(*Avesta: Izbrannyye gimny. Iz Videvdata*, perevod s avestijskogo, predisloviye, primečaniya i slovar Ivana Steblin-Kamenskogo, Moskva, 1993.)
- Авеста в русских переводах (1861 – 1996)*, составление, общая редакция, примечания и справочный раздел И.В. Рака, Санкт-Петербург, 1997.
(*Avesta v russkikh perevodah (1861 – 1996)*, sostavljenie, obščaja redakcija, primečaniya i spravočnyj razdel I.V. Raka, Sankt-Peterburg, 1997.)
- 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, 1957.
(Andrejev, M.S., Peščereva, E.M., Jagnobskije teksty (s priloženijem jagnobsko-russkogo slovarja, sostavljenogo M.S. Andrejevym, V.A. Livščysem i A.K. Pisarčik), Moskva, Leningrad, 1957.)
- Антонова, Е.В., *Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии: Опыт реконструкции мировосприятия*, Москва, 1984.
(Antonova, E.V., Očerki kultury drevnih zemledelcev Perednej i Srednej Azii: Opyt rekonstrukcyi mirovospriyatija, Moskva, 1984.)
- Антонович, Вл., Драгоманов, М., *Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова*, Том первый, Киев, 1874.
(Antonovič Vl., Drahomanov M. Istoričeskije pesni malorusskogo naroda s objasnenijami Vl. Antonoviča i M. Drahomanova, Tom pervyj, Kijev, 1874.)
- Афганские сказки и легенды*, составление, предисловие и примечания К.А. Лебедева. Типологический анализ сюжетов и мотивов А.А. Яскеляйн, Москва, 1972.
(Afganskije skazki i legendy, sostavljenije, predisloviye i primečaniya K.A. Lebedeva. Tipologičeskij analiz sjužetov i motivov A.A. Jääskeläin, Moskva, 1972.)
- Ахметова, М.В., Земля-кормилица в «последние времена»: комментарий к одному пророчеству, in: *АВ-60. Сборник к 60-летию А.К. Байбурина*, Санкт-Петербург, 2007, с. 118–132.
(Ahmetova, M.V., Zemlja-kormilica v «poslednije vremena»: kommentarij k odnomu proročestvu, in: *AV-60. Sbornik k 60-letiju A.K. Bajburina*. Sankt-Peterburg, 2007, p. 118–132.)
- Барац, Г.М., *Библейско-агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире Святом*, Киев, 1908.
(Barac, G.M., Biblejsko-agadičeskije paralleli k letopisnym skazanijam o Vladimire Svjatom, Kijev, 1908.)
- Барсов, Е.В., *Слово о полку Игореве как художественный памятник Киевской дружинной Руси: Исследование*, том III: *Лексикология «Слова»*. А-М., Москва, 1889.
(Barsov, Je.V., Slovo o polku Iгореve kak hudožestvennyj pamjatnik Kijevskoj družynnoj Rusi: Izsledovanije, tom III: *Leksikologija «Slova»*. A-M, Moskva, 1889.)
- Беленицкий, А.М., Новые памятники искусства древнего Пенджикента. Опыт иконографического истолкования, in: *Скульптура и живопись древнего Пенджикента*. Москва, 1959, с. 11–86.
(Belenickij, A.M., Novyye pamjatniki iskusstva drevnego Pjandžikenta. Opyt ikonografičeskogo istolkovanija, in: *Skulptura i živopis drevnego Pjandžikenta*, Moskva, 1959, p. 11–86.)
- Белова, О.В., *Славянский бестиарий: Словарь названий и символики*, Москва, 2001.

- (Belova, O.V. *Slavjanskij bestiarij: Slovar nazvanij i simboliki*, Moskva, 2001.)
Белова, О.В., Петрухин, В.Я., *Фольклор и книжность: миф и исторические реалии*, Москва, 2008.
- (Belova, O.V., Petruhin, V.Ja., *Folklor i knižnost: mif i istoričeskije realii*, Moskva, 2008.)
Брагинский, И.С., *Из истории таджикской народной поэзии. Элементы народно-поэтического творчества в памятниках древней и средневековой письменности*, Москва, 1956.
- (Braginskij, I.S. *Iz istorii tadžyjskoj narodnoj poezii. Elementy narodno-poetičeskogo tvorčestva v pamjatnikah drevnej i srednevekovoj pismennosti*. Moskva, 1956.)
Бубенок, Олег, *Ясы и бродники в степях Восточной Европы (VI – начало XIII вв.)*, Киев, 1997.
- (Bubenok, Oleg, *Jasy i brodniki v stepjah Vostočnoj Evropy (VI – načalo XIII vv.)*, Kijev, 1997.)
Буслаев, Ф.И., *Исторические очерки русской народной словесности и искусства*, т.1: *Русская народная поэзия*, Санкт-Петербург, 1861.
- (Buslajev, F.I., *Istoričeskije očerki ruskoj narodnoj slovesnosti i iskusstva*, t.1: *Russkaja narodnaja poezija*, Sankt-Peterburg, 1861.)
Вайнберг, Б.И., *Монеты древнего Хорезма*, Москва, 1977.
- (Vajnberg, B.I., *Monety drevnego Horezma*, Moskva, 1977.)
Васильцов, К.С., 'Алам-и сагир: к вопросу о символике традиционного памирского жилища, in: *Центральная Азия: Традиция в условиях перемен*, вып. 2, Санкт-Петербург, 2009, с. 150–179.
- (Vasilcov, K.S., 'Alam-i sagir: k voprosu o simbolike tradicyonnogo pamirskogo žylišča, in: *Centralnaja Azija: Tradicija v uslovijah peremen*, вып. 2, Sankt-Peterburg, 2009, s. 150–179.)
Васубандху, *Энциклопедия Абхидхармы (Abhidharma)*. Раздел III: *Лока-Нирдеша, или Учение о мире*; Раздел IV: *Карма-Нирдеша, или Учение о карме*, перевод с санскрита, введение, комментариев и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого, Москва, 2001.
- (Vasubandhu, *Encyklopedija Abhidharmy (Abhidharmakoša)*. Razdel III: *Loka-Nirdeša, ili Učenije o mire*; Razdel IV: *Karma-Nirdeša, ili Učenije o karme*, perevod s sanskrita, vvedenije, komentarij i rekonstrukcija sistemy E.P. Ostrovskoj i V.I. Rudogo, Moskva, 2001.)
Велецкая, Н.Н., *Языческая символика славянских архаических ритуалов*, Москва, 1978.
- (Veleckaja, N.N., *Jazyčeskaja simbolika slavjanskih arhaičeskikh ritualov*, Moskva, 1978.)
Газданова, В.С., *Золотой дождь: Исследования по традиционной культуре осетин*, Владикавказ, 2007.
- (Gazdanova, V.S., *Zolotoj dožd: Issledovanija po tradicyonnoj kulture osetin.*, Vladikavkaz, 2007.)
Гальковский, Н., *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси*, т. II: *Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе*, Москва, 1913.
- (Galkovskij, N., *Borba hristianstva s ostatkami jazyčestva v drevnej Rusi*, t. II: *Drevnerusskija slova i poučeniija, napravlennyja protiv ostatkov jazyčestva v narode*, Moskva, 1913.)
Гарузов, Г.Н., Иванов, В.А. *Огузы и печенеги в евразийских степях*, Уфа, 2001.
- (Garuzov, G.N., Ivanov, V.A. *Oguzu i pečenegi v evrazijskih stepjah*, Ufa, 2001.)
Геродот, *История в девяти книгах*, Ленинград, 1972.

- (Gerodot, *Istorija v devjati knjigah*, Leningrad, 1972.)
[Головацкий, Я.Ф.,] *Народныя песни Галицкой и Угорской Руси, собранныя Я.Ф. Головацким*, часть II: *Обрядныя песни*, Москва, 1878.
([Golovackij, Ja.F.,] *Narodnuja pesni Galickoj i Ugorskoj Rusi, sobrannuja Ja.F. Golovackim*, čast II: *Obrjadnuja pesni*. Moskva, 1878.)
- Г[оловин], Н., *Примечания на Слово о полку Игореве*, Москва, 1846.
(G[olovin], N., *Primečanija na Slovo o polku Igoreve*, Moskva, 1846.)
- Греков, Б.Д., *Київська Русь*, Київ, 1951.
(Grekov, B.D., *Kyjivska Rus*, Kyjiv, 1951)
- Грушевський, М.С., *Історія української літератури: в 6 томах, 9 книгах*, том I, Київ, 1993.
(Hruševskij, M.S., *Istorija ukrajinskoji literatury: v 6 tomah, 9 knjigah*, tom I, Kyjiv, 1993.)
- Грушевський, М.С., *Історія української літератури: в 6 томах, 9 книгах*, том II, Київ, 1993.
(Hruševskij, M.S., *Istorija ukrajinskoji literatury: v 6 tomah, 9 knjigah*, tom II, Kyjiv, 1993.)
- Далгат, У.Б., *Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты*, Москва, 1972.
(Dalgat, U.B., *Geroičeskij epos čečencev i ingušej. Issledovanije i teksty*, Moskva, 1972.)
- Далгат, У.Б., Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах, in: *Сказания о нартах – эпос народов Кавказа*, Москва, 1969, с. 103–161.
(Dalgat, U.B., Kavkazskije bogatyrskije skazanija drevnih cyklov i epos o nartah, in: *Skazanija o nartah – epos narodov Kavkaza*, Moskva, 1969, p. 103–161.)
- Далгат, У.Б., Эпический историзм в развитии, in: *Фольклор. Проблемы историзма*, Москва, 1988, с. 72–101.
(Dalgat, U.B., Epičeskij istorizm v razvitii, in: *Folklor. Problemy istorizma*, Moskva, 1988, p. 72–101.)
- Дарчиева, М.В., Об одном фольклорном концепте, in: *Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова. Общественные науки*, № 2, Владикавказ, 2013, с. 162–167.
(Darčieva, M.V., Ob odnom folklornom koncepte, in: *Vestnik Severo-Osetinskogo gosudarstvennogo universiteta im. K.L. Hetagurova. Obščestvennyje nauki*, Nr. 2, Vladikavkaz, 2013, p. 162–167.)
- Дахкильгов, И.А., *Ингушский нартский эпос*, Нальчик, 2012.
(Dahkilgov, I.A., *Ingušskij nartskij epos*, Nalčik, 2012.)
- Дзиццойты, Ю.А., *Нартовский эпос и Амираниани*, Цхинвал, 2003.
(Dziccojty, Ju.A., *Nartovskij epos i Amiraniani*, Chinval, 2003.)
- Долгов, В.В., *Быт и нравы Древней Руси. Мир повседневности XI – XIII в.*, Москва, 2007.
(Dolgov, V.V., *Byt i nrawy Drevnej Rusi. Miry povsednevnosti XI – XIII v.*, Moskva, 2007.)
- Долгов, В.В., *Древняя Русь: мозаика эпохи. Очерки социальной антропологии общественных отношений XI – XVI вв.*, Ижевск, 2004.
(Dolgov, V.V., *Drevnjaja Rus: mozaika epohi. Očerki socyjalnoj antropologii obščestvennyh otnošenij XI – XVI vv.*, Iževsk, 2004.)
- [Дубенский, Дмитрий,] *Слово о плъку Игореве, Свтѣславля пѣстворца старого времени*, объясненное по древним письменным памятникам магистром Дмитрием Дубенским, Москва, 1844.
([Dubenskij, Dmitrij,] *Slovo o plku Igoreve, Svtslavlja pѣstvorca starogo vremeni*, objasnennoje po drevnim pismennym pamjatnikam magistrom Dmitrijem Dubenskim, Moskva, 1844.)

- Дьяконова, Н.В., Материалы по культовой иконографии Центральной Азии домусульманского периода, in: *Труды Государственного Эрмитажа, т. V: Культура и искусство народов Востока*, 6, Ленинград, 1961, с. 257–272.
(Djakonova, N.V., Materialy po kultovoj ikonografii Centralnoj Azii domusulmanskogo perioda, in: *Trudy Gosudarstvennogo Ermitaža, t. V: Kultura i iskusstvo narodov Vostoka*, 6, Leningrad, 1961, p. 257–272.)
- Дюмезиль, Жорж, *Осетинский эпос и мифология*, Москва, 1976.
(Dumézil, Georges, *Osetinskij epos i mifologija*, Moskva, 1976.)
- Дюмезиль, Жорж, *Скифы и нарты*, Москва, 1990.
(Dumézil, Georges, *Skify i narty*, Moskva, 1990)
- Евсюков, В.В., *Мифология китайского неолита. По материалам росписей на керамике культуры яншао*, Новосибирск, 1988.
(Evsjukov, V.V., *Mifologija kitajskogo neolita. Po materialam rospisej na keramike kulturej yangshao*, Novosibirsk, 1988.)
- Елизаренкова, Т.Я., *Язык и стиль ведийских риши*, Москва, 1993.
(Jelizarenkova, T.Ja., *Jazyk i stil vedijskih riši*, Moskva, 1993.)
- Заколдованный замок. Персидские сказки*, Москва, 1992.
(*Zakoldovannij замок. Persidskije skazki*, Moskva, 1992.)
- Золотой сундук: Сказки татов Дагестана*, составление, перевод с татского Амалдана Кукуллу, Москва, 1974.
(*Zolotoj sunduk: Skazki tatov Dagestana*, sostavljenije, perevod s tatskogo Amaldana Kukulllu, Moskva, 1974.)
- Иванеско, А.Е., Край и граница в осетинских нартовских сказаниях: эпический универсум и проблема его интерпретации, in: *Границы и пограничье в южнороссийской истории: Материалы Всероссийской научной конференции (г. Ростов-на-Дону, 26 – 27 сентября 2014 г.)*, Ростов-на-Дону, 2014, с. 253–263.
(Ivanesko, A.E., Kraj i granica v osetinskih nartovskih skazanijah: epičeskij universum i problema jeho interpretacyi, in: *Granicy i pograničje v južnorošijskoj istorii: Materialy Vserossijskoj naučnoj konferencyi (g. Rostov-na-Donu, 26 – 27 sentjabrja 2014 g.)*, Rostov-na-Donu, 2014, p. 253–263.)
- Иванеско, А.Е., Образ Мирового древа осетинских нартовских сказаний, in: *Донская археология*, № 3–4, Ростов-на-Дону, 1999, с. 65–67.
(Ivanesko, A.E., Obraz Mirovogo dreva osetinskih nartovskih skazanij, in: *Donskaja arheologija*, Nr. 3–4, Rostov-na-Donu, 1999, p. 65–67.)
- Из адыгского народного эпоса. Материалы архива Н.А. Цагова*, сост. и коммент. Г.Ф. Турчанинова и А.М. Гутова; подготовка текстов и перевод А.М. Гутова; под общей редакцией Г.Ф. Турчанинова, Нальчик, 1987.
(*Iz adygskogo narodnogo eposa. Materialy arhiva N.A. Cagova*, sost. i komment. G.F. Turčaninova i A.M. Gutova; podgotovka tekstov i perevod A.M. Gutova; pod obščej redakcyjej G.F. Turčaninova, Nalčik, 1987.)
- Кабардинский фольклор*, под ред. акад. Ю.М. Соколова и Г.И. Бройдо. Вступ. статья, комментарии и словарь М.Е. Талпа, Москва, Ленинград, 1936.
(*Kabardinskij folklor*, pod red. akad. Ju.M. Sokolova i G.I. Brojdo. Vstup. statja, kommentarii i slovar M.E. Talpa, Moskva, Leningrad, 1936.)
- Камболов, Т.Т., *Очерк истории осетинского языка*, Владикавказ, 2006.
(Kambolov, T.T., *Očerik istorii osetinskogo jazyka*, Vladikavkaz, 2006.)

- Кисляков, Н.А., *Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана*, Ленинград, 1969.
(Kisljakov, N.A., *Očerki po istorii semji i braka u narodov Srednej Azii i Kazahstana*, Leningrad, 1969.)
- Кляшторный, С.Г., *История Центральной Азии и памятники рунического письма*, Санкт-Петербург, 2003.
(Kljaštornyj, S.G., *Istorija Centralnoj Azii i pamjatniki runičeskogo pisma*, Sankt-Peterburg, 2003.)
- Кобычев, В.П., Историческая интерпретация этногенетических преданий ингушей, in: *Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе*, Ordžоникидзе, 1985, с. 20–33.
(Kobyčev, V.P., *Istoričeskaja interpretacija etnogenetičeskikh predanij ingušej*, in: *Voprosy istoriko-kulturnyh svjazej na Severnom Kavkaze*, Ordžonikidze, 1985, p. 20–33.)
- Комаринец, Анна, *Энциклопедия короля Артура и рыцарей Круглого Стола*, Москва, 2001.
(Komarines, Anna, *Encyklopedija korolja Artura i rycarej Kruglogo Stola*, Moskva, 2001.)
- Королькова, Е.Ф., Иконография образа хищной птицы в скифском зверином стиле VI–IV вв. до н.э., in: *История и культура древних и средневековых обществ. Сборник научных статей, посвященных 100-летию со дня рождения Михаила Илларионовича Артамонова. Проблемы археологии*, выпуск четвёртый, Санкт-Петербург, 1998, с. 166–177.
(Korolkova, Je.F. *Ikonografija obraza hiščnoj pticy v skifskom zverinom stile VI–IV vv. do n.e.*, in: *Istorija i kultura drevnih i srednevekovyh obščestv. Sbornik naučnyh statej, posvjaščennyh 100-letiju so dnja roždenija Mihaila Illarionoviča Artamonova. Problemy arheologii*, выпуск četvjortyj, Sankt-Peterburg, 1998, p. 166–177.)
- Костомаров, Николай, *Историческая монография и исследования*, том первый, Санкт-Петербург, Москва, 1872.
(Kostomarov, Nikolaj, *Istoričeskija monografii i izsledovanija*, tom pervyj, Sankt-Peterburg, Moskva, 1872.)
- Костомаров, Николай, *Историческая монография и исследования*, том тринадцатый, Санкт-Петербург, Москва, 1881.
(Kostomarov, Nikolaj, *Istoričeskija monografii i izsledovanija*, tom trinadcatyj, Sankt-Peterburg, Moskva, 1881.)
- Крамаровский, М.Г., *Золото Чингизидов: Культурное наследие Золотой Орды*, Санкт-Петербург, 2001.
(Kramarovskij, M.G., *Zoloto Čingizidov: Kulturnoje nasledije Zolotoj Ordy*, Sankt-Peterburg, 2001.)
- Кукуллу, Амалдан, *Легенды народного сказителя*, Москва, 2008.
(Kukullu, Amaldan, *Legendy narodnogo skazitelja*, Moskva, 2008.)
- Курдские народные сказки*, запись текстов, перевод, предисловие и примечания М.Б. Руденко. Типологический анализ сюжетов и мотивов А.А. Яскеляйн, Москва, 1970.
(*Kurdskiye narodnyje skazki*, zapis tekstov, perevod, predislovije i primečanija M.B. Rudenko. Tipologičeskij analiz sjužetov i motivov A.A. Jääskeläin, Moskva, 1970.)
- Курдские сказки, легенды и предания*, перевод с курдского Ордихане Джалила, Джалиле Джалила и Зине Джалил, Москва, 1989.
(*Kurdskiye skazki, legendy i predanija*, perevod s kurdsckogo Ordihane Džalila, Džalile Džalila i Zine Džalil, Moskva, 1989.)

- Ларин, Б.А., *История русского языка и общее языкознание: (Избранные работы)*, Москва, 1977.
- (Larin, B.A., *Istorija ruskogo jazyka i obščee jazykoznanije: (Izbrannye raboty)*, Moskva, 1977.)
- Легенди та перекази, упорядкування та примітки А.Л. Іоаніді, вступна стаття О.І. Дея, Київ, 1985.
- (*Lehendi ta perekazy*, uporjadkuvannja ta prymitky A.L. Ioanidi, vstupna stattja O.I. Deja, Kyjiv, 1985.)
- Лисюченко, И.В., *Бездеятельный и фактический правители у восточных славян: монография*, Ставрополь, 2012.
- (Lisjučenko, I.V., *Bezdejatelnyj i faktičeskij praviteli u vostočnyh slavjan: monografija*, Stavropol, 2012.)
- Литвинский, Б.А., *Кангюйско-сарматский фарн: (к историко-культурным связям племён южной России и Средней Азии)*, Душанбе, 1968.
- (Litvinskij, B.A., *Kangjujsko-sarmatskij farn: (k istoriko-kulturnym svjazjam plemjon južnoj Rossii i Srednej Azii)*, Dušanbe, 1968.)
- Литвинский, Б.А., Седов, А.В., *Терпай-шах: Культура и связи кушанской Бактрии*, Москва, 1983.
- (Litvinskij, B.A., Sedov, A.V., *Terpai-šah: Kultura i svjazi kušanskoj Baktrii*, Moskva, 1983.)
- Лобачева, Н.П., Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана, in: *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*, Москва, 1975, с. 298–333.
- (Lobačeva, N.P., Različnyje obrjadovyje kompleksy v svadebnom ceremoniale narodov Srednej Azii i Kazahstana, in: *Domusulmanskije verovanija i obrjady v Srednej Azii*, Moskva, 1975, p. 298–333.)
- Лопарев, Хрисанф, *Древнерусские сказания о птицах*, Санкт-Петербург, 1896.
- (Loparev, Hrisanf, *Drevnerusskija skazanija o pticah*, Sankt-Peterburg, 1896.)
- Луговой, К.В., *Ритуал в нартовском эпосе народов Северного Кавказа*, Новосибирск, 2013.
- (Lugovoj, K.V., *Ritual v nartovskom epose narodov Severnogo Kavkaza*, Novosibirsk, 2013.)
- Луконин, В.Г., *Искусство Древнего Ирана*, Москва, 1977.
- (Lukonin, V.G., *Iskusstvo Drevnego Irana*, Moskva, 1977)
- Маламуд, Шарль, *Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии*, Москва, 2005.
- (Malamoud, Charles, *Ispeč mir: ritual i mysl v drevnej Indii*, Moskva, 2005.)
- М[альсагов], А., Дунен беркат, in: *Мифологический словарь*, Москва, 1991, с. 199.
- (M[alsagov], A., Dunen berkat, in: *Mifologičeskij slovar*, Moskva, 1991, p. 199.)
- Мальсагов, А.О., *Нарт-орстхойский эпос вайнахов*, Грозный, 1970.
- (Malsagov, A.O., *Nart-orsthojskij epos vajnahov*, Groznyj, 1970.)
- Мальсагов, А.О., О нарт-орстхойском эпосе ингушей и чеченцев, in: *Сказания о нартах – эпос народов Кавказа*, Москва, 1969, с. 255–281.
- (Malsagov, A.O., O nart-orsthojskom epose ingušej i čečencev, in: *Skazanija o nartah – epos narodov Kavkaza*, Moskva, 1969, p. 255–281.)
- Мальсагов, А.У., Хамчи Патарз, in: *Мифологический словарь*, Москва, 1991, с. 581.
- (Malsagov, A.U., Hamči Patarz, in: *Mifologičeskij slovar*, Moskva, 1991, p. 581.)
- Мамиева, Н., *Сатана в осетинском нартском эпосе (Типология образа, проблема его эволюции)*, Орджоникидзе, 1971.

- (Mamieva, N., *Satana v osetinskom nartskom epose (Tipologija obraza, problema jeho evoljuciji)*, Ordžonikidze, 1971.)
- Манн, Р., «*Песнь о полку Игореве*»: *Новые открытия*, Москва, 2009.
- (Mann, R., «*Pesn o polku Igoreve*»: *Novuje otkrytija*, Moskva, 2009.)
- Мартынов, В.В., Сакральный мир «Слова о полку Игореве», in: *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы*, Москва, 1989, с. 61–78.
- (Martynov, V.V., Sakralnyj mir «Slova o polku Igoreve», in: *Slavjanskij i balkanskij folklor. Rekonstrukcija drevnej slavjanskoj duhovnoj kultury: istočniki i metody*, Moskva, 1989, p. 61–78.)
- Мафедзев, С.Х., *Межпоколенная трансмиссия традиционной культуры адыгов в XIX – начале XX в.*, Нальчик, 1991.
- (Mafedzev, S.H., *Mežpokolennaja transmissija tradicijonnoj kultury adygov v XIX – načale XX v.*, Nalčik, 1991.)
- Мафедзев, С.Х., *Очерки трудового воспитания адыгов: (XIX – начало XX века)*, Нальчик, 1984.
- (Mafedzev, S.H., *Očerki trudovogo vospitanija adygov: (XIX – načalo XX veka)*, Nalčik, 1984.)
- Мелетинский, Е.М., *Происхождение героического эпоса*, Москва, 2004.
- (Meletinskij, Je.M., *Proišhoždenije geroičeskogo eposa*, Moskva, 2004.)
- Мещерский, Н.А., Бурыкин, А.А., Комментарии к тексту «Слова о полку Игореве», in: *Слово о полку Игореве: Сборник*, Ленинград, 1985, с. 440–483.
- (Meščerskij, N.A., Burykin, A.A., Kommentarii k tekstu «Slova o polku Igoreve», in: *Slovo o polku Igoreve: Sbornik*, Leningrad, 1985, p. 440–483.)
- Мижаев, М.И., Космогонические мифы адыгов, in: *Мир культуры адыгов*, Майкоп, 2002, с. 62–79.
- (Mižaev, M.I., Kosmogoničeskije mify adygov, in: *Mir kultury adygov*, Majkop, 2002, p. 62–79.)
- Миллер, В., Кавказско-русские параллели, in: *Этнографическое обозрение*, кн. X, № 3, Москва, 1891, с. 166–189.
- (Miller, V., Kavkazsko-russkija paralleli, in: *Etnografičeskoe obozrenije*, kn. X, Nr. 3. Moskva, 1891, p. 166–189.)
- Миллер, Всеволод, *Осетинские этюды. Часть первая (Осетинские тексты)*, in: *Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический*, выпуск первый, Москва, 1881.
- (Miller, Vsevolod, *Osetinskije etjudy. Čast pervaja (Osetinskije teksty)*, in: *Učenyje zapiski imperatorskogo Moskovskogo universiteta. Otdel istoriko-filologičeskij*, vypusk pervyj, Moskva, 1881.)
- Милютенко, Н.И., *Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники*, Санкт-Петербург, 2008.
- (Miljutenko, N.I., *Svjatoj ravnoapostolnyj knjaz Vladimir i kreščenije Rusi. Drevnejšyje pismennyje istočniki*, Sankt-Peterburg, 2008.)
- Михайлин, В.Ю., *Золотое лекало судьбы: пектораль из Толстой Могилы и проблема интерпретации скифского «звериного стиля»*, Саратов, Санкт-Петербург, 2010.
- (Mihajlin, V.Ju., *Zolotoje lekalo sudby: pektoral iz Tolstoj Mogily i problema interpretacyi skifskogo «zverinogo stilja»*, Saratov, Sankt-Peterburg, 2010.)
- Михайлин, Вадим, *Трона звериных слов: Пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции*, Москва, 2005.

- (Mihajlin, Vadim, *Tropa zverinyh slov: Prostranstvenno orientirovannyje kulturnyje kody v indojevropejskoj tradiciji*, Moskva, 2005.)
- Наливайко, Степан, *Індоарійські таємниці України*, Київ, 2004.
(Nalyvajko, Stepan, *Indoarijski tajemnyci Ukrajinu*, Kyjiv, 2004.)
- Наливайко, Степан, *Українська індоаріка*, Київ, 2007.
(Nalyvajko, Stepan, *Ukrajinska indoarika*, Kyjiv, 2007.)
- Нарты кадджытæ*, кадджыты иугонд текст сарæзта Гуытгыаты Хъазыбег, фыццаг чыныг, Орджоникидзе, 1989.
Narty kaddžytæ, kaddžyty iugond tekst saræzta Guythiaty Qazybeg, fyccag činyg, Ordžonikidze, 1989.
- Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос*, тексттæ бацæттæ кодта, чыныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зонадон редактор Джыккайты Шамил, дыккаг чыныг, Дзæуджыхъæу, 2004.
Narty kaddžytæ: Iron adæmy epos, teksttæ bacættæ kodta, činyg æmæ dzyrduat saræzta Hæmycaty Tamaræ; zonadon redaktor Džykkajty Šamil, dykkag činyg, Dzæudžyçæu, 2004.
- Нарты. Осетинский героический эпос*, составители Т.А. Хамицаева и А.Х. Бязыров, кн. 2, Москва, 1989.
(*Narty. Osetinskij geroičeskij epos*, sostaviteli T.A. Hamicajeva i A.H. Bjazyrovy, Kn. 2, Moskva, 1989.)
- Никитин, А.Л., Наследие Бояна в «Слове о полку Игореве». Сон Святослава, in: *Слово о полку Игореве. Памятники литературы и искусства XI–XVII веков*, Москва, 1978, с. 112–133.
(Nikitin, A.L., Nasledije Bojana v «Slove o polku Igoreve». Son Svjatoslava, in: *Slovo o polku Igoreve. Pamjatniki literatury i iskusstva XI–XVII vekov*, Moskva, 1978, p. 112–133.)
- Никитин, Андрей, *Точка зрения: Документальная повесть*, Москва, 1985.
(Nikitin, Andrej, *Točka zrenija: Dokumentalnaja povest*, Moskva, 1985.)
- Огибенин, Б.Л., *Структура мифологических текстов Ригведы: (Ведийская космогония)*, Москва, 1968.
(Ogibenin, B.L., *Struktura mifologičeskikh tekstov Rigvedy: (Vedijskaja kosmogonija)*, Moskva, 1968.)
- Осетинские народные сказки*, запись текстов, перевод, предисл., и примеч. Г.А. Дзагурова (Губади Дзагурти). Автор типологического анализа сюжетов Исидор Левин при участии Уку Мазинга, Москва, 1973.
(*Osetinskije narodnyje skazki*, zapis tekstov, perevod, predisl., i primeč. G.A. Dzagurova (Gubadi Dzagurti). Avtor tipologičeskogo analiza sjužetov Isidor Levin pri učastii Uku Mazinga, Moskva, 1973.)
- Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков*, ответственные редакторы А.Л. Топорков, А.А. Турилов, Москва, 2002.
(*Otrečënnoe čtenije v Rossii XVII–XVIII vekov*, otvetstvennyje redaktory A.L. Toporkov, A.A. Turilov, Moskva, 2002.)
- Памятники народного творчества осетин*, сост. Т.А. Хамицаева, т. 1: *Трудовая и обрядовая поэзия*, Владикавказ, 1992.
(*Pamjatniki narodnogo tvorčestva osetin*, sost. T.A. Hamicaeva, t. 1: *Trudovaja i obrjadovaja poezija*, Vladikavkaz, 1992.)
- Пахалина, Т.Н., *Сарыкольский язык: исследование и материалы*, Москва, 1966.

- (Pahalina, T.N., *Sarykolskij jazyk: issledovanije i materialy*, Moskva, 1966.)
- Переводчикова, Е.В., *Язык звериных образов. Очерки искусства евразийских степей скифской эпохи*, Москва, 1994.
- (Perevodčikova, Je.V. *Jazyk zverinyh obrazov. Očerki iskusstva jevrazijskih stepej skifskoj epohi*, Moskva, 1994.)
- Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах: Научно-популярный сборник*, составил, снабдил предисловием, примечаниями, комментариями и указателями Л.А. Чибиров, том 1, Цхинвали, 1981.
- (*Periodičeskaja pečat Kavkaza ob Osetii i osetinah: Naučno-populjarnyj sbornik*, sostavil, snabdil predislovijem, primečanijami, komentarijami i ukazateljami L.A. Chibirov, tom 1, Chinvali, 1981.)
- Персидские народные сказки*, составитель М.-Н. Османов, предисловие Д. С. Комиссарова, Москва, 1987.
- (*Persidskije narodnyje skazki*, sostavitel M.-N. Osmanov, predislovije D. S. Komissarova, Moskva, 1987.)
- Персидские сказки*, предисловие и перевод с персидского А.З. Розенфельд, Москва, 1958.
- (*Persidskije skazki*, predislovije i perevod s persidskogo A.Z. Rozenfeld, Moskva, 1958.)
- Персидские сказки*, перевод Р. Алиева, А. Бертельса и Н. Османова, Москва, 1960.
- (*Persidskije skazki*, perevod R. Alijeva, A. Bertelsa i N. Osmanova, Moskva, 1960.)
- Петров, Н.В., Чудовище и герой в эпических традициях: построение словесного портрета, in: *In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах*, выпуск 2, Москва, 2013, с. 207–230.
- (Petrov, N.V., Čudovišče i geroy v epičeskikh tradicijah: postrojenje slovesnogo portreta, in: *In Umbra: Demonologija kak semiotičeskaja sistema. Almanah*, vupusk 2, Moskva: Indrik, 2013, p. 207–230.)
- Плутовка из Багдада*, перевод Ю. Борщевского, Н. Османова, Н. Туманович, предисловие и примечания Ю. Борщевского, Москва, 1963.
- (*Plutovka iz Bagdada*, perevod Ju. Borščevskogo, N. Osmanova, N. Tumanovič. Predislovije i primečanja Ju. Borščevskogo, Moskva, 1963.)
- Подосинов, А.В., *Ex oriente lux!: Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии*, Москва, 1999.
- (Podosinov, A.V., *Ex oriente lux!: Orientacija po stranam sveta v arhaičeskikh kulturah Jevrazii*, Moskva, 1999.)
- Полідович, Ю.Б., Зображення хижих птахів з Литого (Мельгуновського) кургану, in: *Наукові записки КДПУ. Серія: Історичні науки*, випуск 21: *Актуальні проблеми археології та історії раннього залізного віку*, Кіровоград, 2014, с. 61–72.
- (Polidovuč, Ju.B., Zobražennja hyžyh ptahiv z Lytogo (Melgunovskogo) kurganu, in: *Naukovi zapysky KDPU. Serija: Istoryčni nauky*, vupusk 21: *Aktualni problemy arheologiji ta istoriji rannjogo zaliznogo viku*. Kirovograd, 2014, p. 61–72.)
- Полное собрание русских летописей*, т. I: I. II. *Лаврентиевская и Троицкая летописи*, Санкт-Петербург, 1846.
- (*Polnoje sobranije russkikh letopisej*, t. I: I. II. *Lavrentijevskaja i Troickaja letopisi*, Sankt-Peterburg, 1846.)
- Полное собрание русских летописей*, т. II: *Ипатьевская летопись*, Санкт-Петербург, 1843.
- (*Polnoje sobranije russkikh letopisej*, t. II: *Ipatjevskaja letopis*, Sankt-Peterburg, 1843.)

- Полное собрание русских летописей, т. II: *Летопись по Ипатскому списку. Издание Археологической комиссии*, Санкт-Петербург, 1871.
(*Polnoje sobranije russkikh letopisej*, t. II: *Letopis po Ipatskomu spisku. Izdanije Arheografičeskoj komissii*, Sankt-Peterburg, 1871.)
- Полное собрание русских летописей, т. V: V. VI. *Псковские и Софийские летописи*, Санкт-Петербург, 1851.
(*Polnoje sobranije russkikh letopisej*, t. V: V. VI. *Pskovskije i Sofijskije letopisi*, Sankt-Peterburg, 1851.)
- Полное собрание русских летописей, т. IX: VIII. *Летописный сборник, именуемый Патриаршею, или Никоновскою летописью*. Санкт-Петербург, 1862.
(*Polnoje sobranije russkikh letopisej*, t. IX: VIII. *Letopisnyj sbornik, imenujemuju Patriaršeju, ili Nikonovskoju letopisju*, Sankt-Peterburg, 1862.)
- Полное собрание русских летописей, т. XXXVIII: *Радзивилловская летопись*, Ленинград, 1989.
(*Polnoje sobranije russkikh letopisej*, t. XXXVIII: *Radzivilovskaja letopis*, Leningrad, 1989.)
- Попович, М.В., *Мировоззрение древних славян*, Киев, 1985.
(Popovič, M.V., *Mirovozzrenije drevnih slavjan*, Kijev, 1985.)
- Потебня, А.А., *Слово о полку Игореве: Текст и примеч.: с доп. из черновых рукописей «О Задонщине»; Объяснение малорусской песни XVI века*, Харьков, 1914.
(Potebnja, A.A., *Slovo o polku Igoreve: Tekst i primeč.: s dop. iz černovyh rukopisej «O Zadoščine»; Objasnenije maloruskoj pesni XVI veka*, Harkov, 1914.)
- Приселков, М.Д., *Троицкая летопись. Реконструкция текста*, Москва, Ленинград, 1950.
(Priselkov, M.D., *Troickaja letopis. Rekonstrukcija teksta*, Moskva, Leningrad, 1950.)
- Прицак, Омелян, *Коли і ким було написано «Слово о полку Ігоревім»*, Київ, 2008.
(Pricak, Omeljan, *Koli i kym bulo napisano «Slovo o polku Igorevit»*, Kyjiv, 2008.)
- Пчелина, Е.Г., *Ossetica: Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа*, Владикавказ, 2013.
(Pčelina, Je.G., *Ossetica: Izbrannyje trudy po istorii, etnografii i arheologii osetinskogo naroda*, Vladikavkaz, 2013.)
- Раевский, Д.С., *Мир скифской культуры*, Москва, 2006.
(Rajevskij, D.S., *Mir skifskoj kultury*, Moskva, 2006.)
- Раевский, Д.С., *Четырёхугольная Скифия (к анализу природы и судеб образа)*, in: *Фольклор и этнографическая действительность*, Санкт-Петербург, 1992, с. 41–47.
(Rajevskij, D.S., *Četyrjohugolnaja Skifija (k analizu prirody i sudeb obraza)*, in: *Folklor i etnografičeskaja dejstvitelnost*, Sankt-Peterburg, 1992, p. 41–47.)
- Рахимов, Р.Р., *Концепция лидерства в культуре таджиков: традиция и современность*, in: *Этнические аспекты власти. Сборник статей*, Санкт-Петербург, 1995, с. 138–188.
(Rahimov R.R. *Koncepcija liderstva v kulture tadžykov: tradicija i sovremennost*, in: *Etničeskije aspekty vlasti. Sbornik statej*, Sankt-Peterburg, 1995, p. 138–188.)
- Рахно, Константин, «Земля незнаема» и иранский субстрат «Слова о полку Игореве», in: *Studia mythologica slavica*, t. XVII, Ljubljana, 2014, с. 91–134.
(Rahno, Konstantin, «Zemlja neznajema» i iranskij substrat «Slova o polku Igoreve»», in: *Studia mythologica slavica*, t. XVII, Ljubljana, 2014, p. 91–134.)
- Рахно, К.Ю., *Осетинские параллели к украинской сказке «Названный отец»* in: *IV Миллеровские чтения с международным участием (Материалы научной конференции 11–12 ноября 2014 г.): сборник статей*, Владикавказ, 2014, с. 51–62.

- (Rahno, K. Ju., Osetinskije paralleli k ukrajinskoj skazke «Nazvannyj otec» in: *IV Millerovskije čtenija s meždunarodnym učastijem (Materialy naučnoj konferenciji 11–12 nojabrja 2014 g.): sbornik statej*, Vladikavkaz, 2014, p. 51–62.)
- Рейснер, М.Л., Чалисова, Н.Ю., Персидская классическая лирика: к проблеме генезиса in: *Труды по культурной антропологии. Памяти Григория Александровича Ткаченко*, Москва, 2002, с. 275–322.
- (Rejsner, M.L., Čalisova, N. Ju. Persidskaja klassičeskaja lirika: k probleme genезisa in: *Trudy po kulturnoj antropologii. Pamjati Grigorija Aleksandroviča Tkačenko*, Moskva, 2002, p. 275–322.)
- Серяков, М.Л., *Одиссея варяжской Руси*, Москва, 2015.
- (Serjakov, M.L., *Odisseja varjažskoj Rusi*, Moskva, 2015.)
- Симаков, Г.Н., *Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии: (ритуальный и практический аспекты)*, Санкт-Петербург, 1998.
- (Simakov, G.N., *Sokolinaja ohota i kult hiščnyh ptic v Srednej Azii: (ritualnyj i praktičeskij aspektu)*, Sankt-Peterburg, 1998.)
- Сказки, басни и легенды белуджей*, составление и перевод с английского А. Порожнякова, Москва, 1989.
- (*Skazki, basni i legendy beludžej*, sostavljenije i perevod s anglijskogo A. Porožnjakova, Moskva, 1989.)
- Сказки и легенды горных таджиков*, составление, перевод с таджикского и комментарии А.З. Розенфельд и Н.П. Рычковой, Москва, 1990.
- (*Skazki i legendy gornyh tadžykov*, sostavljenije, perevod s tadžykskogo i komentarii A.Z. Rozenfeld i N.P. Ryčkovoj, Moskva, 1990.)
- Сказки и легенды Систана*, составление и комментарии А.Л. Грюнберга и И.М. Стеблин-Каменского, Москва, 1981.
- (*Skazki i legendy Sistana*, sostavljenije i komentarii A.L. Grjunberga i I.M. Steblin-Kamenskogo, Moskva, 1981.)
- Сказки народов Памира*, перевод с памирских языков, составление и комментарии А.Л. Грюнберга и И.М. Стеблин-Каменского, Москва, 1976.
- (*Skazki narodov Pamira*, perevod s pamirskih jazykov, sostavljenije i komentarii A.L. Grjunberga i I.M. Steblin-Kamenskogo, Moskva, 1976.)
- Скрынникова, Т.Д., *Харизма и власть в эпоху Чингис-хана*, Санкт-Петербург, 2013.
- (Skrynnikova, T.D., *Harizma i vlast v epohu Čingis-hana*, Sankt-Peterburg, 2013.)
- Слово о полку Игореве*, под ред. В.П. Андриановой-Перетц, Москва, Ленинград, 1950.
- (*Slovo o polku Iгореve*, pod red. V.P. Andrianovoj-Peretc. Moskva, Leningrad, 1950.)
- Смирнова, О.И., *Сводный каталог согдийских монет. Бронза*, Москва, 1981.
- (Smirnova, O.I., *Svodnyj katalog sogdijskih monet. Bronza*, Moskva, 1981.)
- Сорокин, С.С., Керамика древнего Хотана, in: *Археологический сборник Государственного Эрмитажа*, выпуск 3: Эпоха бронзы и раннего железа Сибири и Средней Азии, Ленинград, 1961, с. 195–209.
- (Sorokin, S.S., Keramika drevnjego Hotana, in: *Arheologičeskij sbornik Gosudarstvennogo Ermitaža*. Vypusk 3: *Epoha bronzy i rannjego železa Sibiri i Srednej Azii*, Leningrad, 1961, p. 195–209.)
- Стеблин-Каменский, И.М., *Этимологический словарь ваханского языка*. Санкт-Петербург, 1999.
- (Steblyn-Kamenskij, I.M., *Etimologičeskij slovar vahanskogo jazyka*. Sankt-Peterburg, 1999.)

- Султангареева, Р.А., *Башкирский свадебно-обрядовый фольклор*, Уфа, 1994.
(Sultangarjejeva, R.A., *Baškirkij svadebno-obrjadovuj folklor*, Ufa, 1994.)
- Таджикские народные сказки*, обработка и перевод Клавдии Улуг-заде, Душанбе, 1967.
(*Tadžykiskije narodnuje skazki*, obrabotka i perevod Klavdii Ulug-zade, Dušanbe, 1967.)
- Татищев, Василий, *История Российская с самых древнейших времен, неусыпными трудами чрез тридцать лет собранная и описанная покойным тайным советником и астраханским губернатором, Васильем Никитичем Татищевым*, книга вторая, Москва, 1773.
(Tatiščev, Vasilij, *Istorija Rossijskaja s samyh drevnejšyih vremen, neusybnymi trudami črez tritcat let sobrannaja i opisannaja pokojnym tajnym sovetnikom i astrahanskim gubernatorom, Vasiljem Nikitičem Tatiščevym*, kniga vtoraja, Moskva, 1773.)
- Татищев, В.Н., *Собрание сочинений*, том IV: *История Российская*. Часть вторая, Москва, 1995.
(Tatiščev, V.N., *Sobranije sočinenij*, tom IV: *Istorija Rossijskaja*. Čast vtoraja, Moskva, 1995.)
- Тихонравов, Николай, *Слово о полку Игореве*, издано для учащихся Николаем Тихонравовым, Москва, 1866.
(Tihonravov, Nikolaj, *Slovo o polku Igoreve, izdano dlja učaščihsja Nikolajem Tihonravovym*, Moskva, 1866.)
- Ткач, Микола, «Слово о полку Игоревім»: *Графічна реконструкція, переклад, словник-довідник*, Київ, 2008.
(Ткач, Микола, «*Slovo o polku Igorevim*»: *Grafična rekonstrukcija, pereklad, slovnyk-dovidnyk*, Kyjiv, 2008.)
- Толстов, С.П., *Древний Хорезм: Опыт историко-археологического исследования*, Москва, 1948.
(Tolstov, S.P., *Drevnij Horezm: Opyt istoriko-arheologičeskogo issledovanija*, Moskva, 1948.)
- Тресков, И.В., *Фольклорные связи Северного Кавказа*, Нальчик, 1963.
(Treskov, I.V., *Folklornyje svjazi Severnogo Kavkaza*, Nalčik, 1963.)
- Туаллагов, А.А., *Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин*, Владикавказ, 2001.
(Tuallagov, A.A. *Skifo-sarmatskij mir i nartovskij epos osetin*. Vladikavkaz, 2001.)
- Турчанинов, Г.Ф., *Древние и средневековые памятники осетинского письма и языка*, Владикавказ, 1990.
(Turčaninov, G.F., *Drevnije i srednevekovyje pamjatniki osetinskogo pisma i jazyka*, Vladikavkaz, 1990.)
- Фиельструп, Ф.А., *Из обрядовой жизни киргизов начала XX века*. Москва, 2002.
(Fielstrup, F.A., *Iz obrjadovoj žizni kirgizov načala XX veka*, Moskva, 2002.)
- Цагараев, Валерий, *Золотая яблоня нартов: история, мифология, искусство, семантика*, Владикавказ, 2000.
(Cagarajev, Valerij, *Zolotaja jablonja nartov: istorija, mifologija, iskusstvo, semantika*, Vladikavkaz, 2000.)
- Чаусидис, Никос, *Космошукские слики: символизация и митологизация на космоот во ликовниот медиум*, том 1, Скопје, 2005.
(Čausidis, Nikos, *Kosmološki слики: simbolizacija i mitologizacija na kosmosot vo likovniot medium*, tom 1, Skorpe, 2005.)
- Чернов, А.Ю., *Хроники изнаночного времени*. «Слово о полку Игореве»: текст и его окрестности, Санкт-Петербург, 2006.

- (Černov, A. Ju., *Hroniki iznanaočnogo vremena. «Slovo o polku Igoreve»: tekst i jeho okrestnosti*, Sankt-Peterburg, 2006.)
- Шенкарь, М.А. Об иконографии хʿarənah и его роли в идеологии древних иранцев, in: *Последний энциклопедист: К юбилею Б.А. Литвинского*, Москва, 2013, с. 427–451.
- (Šenkar, M. A., Ob ikonografii xʿarənah i ego roli v ideologii drevnih irancev, in: *Posljednij encyklopedist: K jubileju B. A. Litvinskogo*. Moskva, 2013, p. 427–451.)
- Шилов, Юрий, *Брама безсмертя*, Київ, 1994.
- (Šylov, Jurij, *Brama bezsmerťja*, Kyjiv, 1994.)
- Эдельман, Д.И., *Язгулямский язык*. Москва, 1966.
- (Edelman, D. I., *Jazguljamskij jazyk*, Moskva, 1966.)
- [Югов, Алексей,] *Слово о полку Игореве*, перевод, комментарии и статьи Алексея Югова. Москва, 1975.
- ([Jugov, Aleksej], *Slovo o polku Igoreve*, perevod, komentarii i stati Alekseja Jugova, Moskva, 1975.)
- Юсупова, З.А., Южнокурдские фольклорные тексты: (транскрипции, перевод, примечания), Санкт-Петербург, 2004.
- (Jusupova, Z. A., *Južnokurdske folklorneje teksty: (transkripcyi, perevod, primečanija)*, Sankt-Peterburg, 2004.)
- Яценко, С.А., *Костюм древней Евразии: ираноязычные народы*, Москва, 2006.
- (Jacenko, S. A., *Kostjum drevnej Evraziji: iranojazyčnyje narody*, Moskva, 2006.)
- Gamzatov, Gadji G., On the Problem of Mythology in the Daghestanian Epos: the Problem of the General and the Particular, in: *Caucasologie er mythologie comparée, Actes du Colloque international du C.N.R.S. – IVe Colloque de Caucasologie (Sèvres, 27–29 juin 1988)*, Paris, 1992, p. 69–82.
- Golden, P.B., The Migrations of the Oğuz in: *Archivum Ottomanicum*, Volume 4, Wiesbaden, 1972, p. 45–84.
- Keenan, Edward L., *Josef Dobrovský and the Origins of the Igor' Tale*, Cambridge, 2003.
- Kucharski, Eugeniusz, *Żywioł alański (jaski) w Karpatach Wschodnich*, Warszawa, 1938.
- Lévi-Strauss, Claude, Il Graal in America (1973–1974), in: Lévi-Strauss Claude. *Parole date. Le lezioni al Collège de France e all'École pratique des hautes études (1951–1982)*, Torino, 1992, p. 127–140.
- Marzolph, Ulrich, *Typologie des persischen Volksmärchens*, Beirut-Wiesbaden, 1984.
- Morgenstierne, George, *Indo-Iranian Frontier Languages*, Volume III: *The Pashai Language. 2. Texts and Translations. With Comparative Notes on Pashai Folktales by Reidar Th. Christiansen*, Oslo, London, Leipzig, 1944.
- Persian Tales*, written down for the first time in the original Kermānī and Bakhtiārī and translated by D.L.R. Lorimer and E.O. Lorimer, London, 1919.

Fat and Fat Times: About One Symbol in the *Tale of Igor's Campaign*

Kostyantyn Rakhno

Among the obscure passages in the text of the *Tale of Igor's Campaign*, relating obviously to the Slavic mythology, is the one that continues to remain enigmatic, despite the outward clarity of all the vocabulary. It is reported, that, having inquired about the defeat of the campaign against the Kumans, the allied Germans, the Venetians, the Greeks, and the Moravians sing glory to Great Prince Sviatoslav, but chide Prince Igor, for he let fat sink to the bottom of the Kayala, a Kuman river, and filled it up with Ruthenian gold. In the attempt to explain this expression, the researchers of the poem made efforts to interpret it in the most rational way and link it to the Great Russian dialects, as a rule, the Northern ones, by all means.

A phrase 'fat times' is mentioned in another place in the poem. Thus, it is obvious that it is about the concept of fat 'lard, suet, speck'. It is impossible to interpret this adjective in any other way than 'lardaceous, rich in fat, suet, oil, grease'. The lines themselves, related to Igor's ancestor Oleg Sviatoslavych, Prince of Tmutorokan, Chernihiv and Novhorod-Siversky, which is called here a descendant of the Sun God Dazhdbog, are quite noteworthy to the point of figurativeness as well. It is said that the Maiden Wrong has stepped into the Trojan's land; she clapped her swan wings on the blue sea by the Don, and, clapping, frightened away the fat times.

In considering the parallels of the Maiden Wrong's image in the Ossetic sagas, it is fully logical to search for the equivalents of these concepts, their meanings now lost, in the Iranian and, wider, in the Indo-Iranian tradition. The folklore of the Ossetians, which are descendants of the Scythians, the Sarmatians, and the Alans, has a prominent place in this search. The fact of the matter is that, according to the Ossetic folk world outlook, the earth-fosterer, like meat and dairy, contains fat. It was esculent and eaten by the primordial generation of giants. Later, this marvellous plenty ceased as a result of the birth of a certain hero or somebody's improper activities. This idea about the fatness of the earth is recounted in the Ossetic Nart and Daredzan epos could be considered very ancient.

Fat played a major role in family ceremonies of the Ossetians and other Caucasian and Central Asian peoples. In the hunting environment of the shamanic cultures of the Central Asia, descending from the Scytho-Saka world, it was connected with the mythological beliefs about peculiarly blessed hunting birds. Here, the highly developed symbolism of birds of prey as personified representatives of the princely clan in the *Tale of Igor's Campaign* should be mentioned. The image of a falcon (a hawk, a kite, and a hunting bird in general) as a symbol of royal power and its charisma was characteristic for the Iranian peoples in Western and Central Asia since earliest times. It, together with associated symbols, was preserved in the times of Kievan Rus.

In the meantime, the direct equivalents to the edible fat, extracted from the earth, could be traced out in the Ruthenian chronicles. This is a legend on the famous Bilhorod kissel.

Contrary to sceptics, for which all the obscure passages are the intentional piling up of ununderstandable sayings, this material symbol in the poem goes back to the archaic world picture, inherited by the Ruthenians from the Scythian and Sarmatian substratum, reflecting ideas about a holy substance and a sacred metal.

**RAZISKOVALNE METODE IN
INTERPRETACIJE LJUDSKEGA
IZROČILA**

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

**RESEARCH METHODS AND
INTERPRETATIONS OF FOLK
TRADITIONS**

Mala gora pri Ribnici – mitološko izročilo v prostoru

Domen Češarek

This article presents ethnographical research of mountain the Mala gora (Small Mountain) located in southern Slovenia in the vicinity of Ribnica, Dobropolje, Velike Lašče and Kočevje. Local legends and myths are preserved about the mythical landscape of Mala gora, which can be connected with ideas such as the world axis, perceptions of connections with the underworld and the main Slavic myth. Author presents new findings related to Perun and Mokosh, which are preserved in local names as Makoše village, water spring Perin and various supernatural beings connected with these perceptions. Folk beliefs that are connected with this landscape can be also compared to pre-Slavic myths and beliefs of Mother Earth.

Keywords: axis mundi, Mokoš, Perun, Baba, Saint Ann, mountain, caves, water, Ribnica, Dobropolje, Velike Lašče, Kočevje, Slovenia, Slavic mythology

1. Uvod

V članku je predstavljeno mitološko izročilo sredogorskega niza gorovja, imenovanega Mala gora. Etnološke raziskave so pokazale, da se je v tem prostoru ohranila bajeslovna zgodba, ki nakazuje elemente glavnega slovanskega mita. Gorovje je pritegnilo mojo pozornost med terenskim raziskovanjem Ribniške doline. Povedke, ki sem jih pridobil na terenu, ter izsledki iz pisnih virov so nakazovali ostanke mitološkega izročila, vpetega v mitsko krajino. Ob tej ugotovitvi sem se odločil za načrtno raziskavo bajeslovnega izročila obravnavanega prostora.

Najprej bom povzel nekaj osnovnih podatkov o gori in pojasnil metodologijo, ki sem jo uporabil pri raziskovanju in zapisu.

Mala gora je značilno dinarsko gorstvo, ki se razteza v smeri od severozahoda proti jugovzhodu. Na zahodu ga obkrožata Ribniška dolina ter Ortneška kotlina, na vzhodu pa ji sledi Dobropoljska dolina. Mala gora se sprva med vasjo Predstruge (Videmski hrib, 632 m) in vasjo Rašica (Topolovec, 566 m) na severu počasi vzpenja mimo Grmade (887 m) ter se nad Ribnico dvigne z najvišjim vrhom Sv. Ana (963 m). Gorovje se nato na robu Kočevske doline zaključuje pri vasi Mala Gora (vrh Mala gora, 698 m). Značilna prepustna dinarska tla so na ribniško-velikolaški strani suha ter posejana s požiralniki. Pod goro ponikne potok Tržiščica, ki izvira na severu pri Hudem Koncu. Tržiščica nabira vodo iz večjega dela velikolaške pokrajine in pri Žlebiču ponikne v ponorno jamo Tentero. Pod njo se steka naprej v Krko tudi reka Bistrica. Ob večjem deževju v Ribniški dolini omenjeno vodovje privre v posameznih kraških izviroh in jamah Male gore in poplavlja dobropoljsko–struško dolino.

Na jugu gorovje obide suha struga Rakitniščice, ki se v večjih nalivih izteka v Rinžo. Mala gora je posejana tudi s številnimi kraškimi jamami, brezni, udori in vrtačami, kot so brezno Žiglovec, Francetova jama, Koblarska jama in Podpeška jama.

Gorovje je v strokovni literaturi najpogosteje imenovano Ribniška Mala gora. V starejših virih pa je poimenovano tudi Reber¹ (Lesar, 1976, 714); na to ime še danes spominjajo ledinska imena Reber, Strma reber in Podreber. Med zapisi je zaslediti tudi ime Lipovško brdo (Učiteljski tovariš, 1869, 19), vendar gre pri imenovanju verjetno za lokalno ime gozdnega dela vasi Lipovec. Mala gora je bila nekoč skoraj gola in posejana s pašniki in senožetmi, kot jo je v svojem znamenitem opisu Ribniške doline opisal ribniški katehet in učitelj Anton Lesar (1864, 3). Gorovje je v prostoru močno zasidrano v zavesti ljudi, kar se še danes odraža v bogati športni in turistični dejavnosti. Na Sv. Ano vodi Ribniška naravoslovna pot, na Grmado vodi znana planinska pešpot, društvo Veter pa je na brški poti uredilo 'Pot k Tobakovi hruški', ki s posebnimi tablami označuje ledinska imena. Leta 1867 je neznan avtor v *Novicah* romantično navdahnjeno takole opisal Malo goro: »Le pogledite, kako ugodno vam stoji Mala gora. Ona hrbet obrača silni in mrzli burji, rebra pa ji ogreva gorko sonce tako, da svoje oživljajoče žarke skoraj kar navpik vanje spušča.« (Sušjan, 1867, 325).

Gorovje je geografsko, kulturno, turistično in gospodarsko vezano na štiri geografska, zgodovinska, kulturna in gospodarska krajinska središča: Ribnico, Velike Lašče, Videm–Dobropolje in Kočevje. Čez goro poteka nekoč pomembna ribniško–struška pot, ki je povezovala Ribnico s Strugami. Po koncu francoske okupacije je po tej poti potekala tudi trgovska tihotapska pot s prepovedanim blagom, predvsem tobakom, zato je tedanja oblast vzpostavila poseben nadzor poti (Skubic, 1976, 416). Gorovje so nekoč posamezne vasi izkoriščale za gozdarstvo, košnjo trave, pašo ter pridelavo zelja, zato posamezne poti, ki še danes vodijo na goro, nosijo ledinska imena, poimenovana po različnih vaseh (Nemška vas – nemška pot, Otavice – otavška pot, Breg – brška pot, Ribnica – trška/struška pot itn.).

Že v preteklosti je nudila potrebno lesno surovino za izdelovanje suhe robe. Pomembna obrtna dejavnost na območju Male gore pa je bilo nekoč tudi oglarstvo, ki se je še posebej razvilo z izgradnjo kočevske železnice. Tedaj so na območju Male gore delovali različni tuji posestniki in trgovci, ki so sem naselili italijanske oglarje. Pred tem so žgali oglje zgolj toliko, kot so ga potrebovali lokalni kovači pri svoji obrti (Mrkun, 1940, 119). Razširjena je bila tudi apnarska obrt.

Raziskava je zasnovana na primerjavi prostorske, snovne in nesnovne kulturne dediščine Ribnice, Dobropolja, Strug, Velikih Lašč in delno Kočevja. Ker je prostor prevelik za poglobljeno raziskavo, sem v terensko delo vključil le območje Ribniške in Struške doline. Objava zajema terensko delo, ki sem ga opravil med leti 2013 in 2014 na območju Ribniške doline. V letu 2015 pa sem načrtno izvedel še raziskavo na terenu v Strugah in Velikih Poljanah. Izsledke terenskega dela sem nato transkribiral. Pri transkripciji nisem uporabil dialektoloških znakovnih zapisov, po potrebi sem vključil le dodatno črko za polglasnik [ə]. S tem sem se želel izogniti morebitnim težavam pri razumevanju narečja, a sem kljub temu ohranil značilnosti narečnega govora. V opombah sem dodal tudi pojasnila o posameznih narečnih besedah. Imena pripovedovalcev sem zbral v zahvalnem delu, v besedilu pa so označeni s črko P. V primeru zapisanega dialoga je moje

¹ reber – občno imenski pomen besede réber, je del pobočja med znožjem in višino. Beseda je sorodna z besedo rebro, kar v makedonščini pomeni gorsko pobočje, v bolgarščini pa strmino ali grič. Pri nas se ime ohranja tudi v sklopu navkreber (Snoj, 2009, 350).



Slika 1. Prostorska situacija - Mala gora.

ime označeno s črko D (povzeto po: Hrobat, 2010, 21). Pri pisanju članka sem uporabil primerjalno metodo. Pri obravnavi izročila in reševanju nekaterih vprašanj sem se opiral tudi na zgodovinske in arheološke vire.

Ker je gradiva in informacij veliko, sem razpravni del članka dal na začetek, sledi priloga z izsledki objavljenih virov ter terenskega in arhivskega dela. Zaradi boljše orientacije je gradivo razvrščeno po posameznih krajinskih središčih, ki se vrstijo po smereh neba, v smeri urnega kazalca. Posamezno izročilo ali sklop variacij istega izročila sem označil s številko v oglatem oklepaju. Posamezno oznako sem nato uporabil v glavnem besedilu.

2. Mitološko izročilo v prostoru

V zadnjih letih so izšle številne objave, ki obravnavajo pojav in pojavnost mitološke zgodbe v prostoru (primer: Pleterski, 1995, 1996, 2009, 2015; Hrobat, 2010; Šmitek, 2006, 2007; idr.). Pri raziskovanju se avtorji opirajo na geometrijske topografske metode, ustno izročilo, toponime ter arheološke in filološke rezultate. Iz izročila v prilogi je razvidno, da je mitski prostor Male gore dobro prepleten z mitološko zgodbo. Mnenje, da je človek skozi različna zgodovinska obdobja načrtno urejal prostor, so zagovarjali številni raziskovalci prostorske mitologije. Zmago Šmitek meni, da mitološkega sistema v prostoru ni mogoče razumeti v celoti, če ne upoštevamo, da je rasel in se razvijal v dolgih časovnih obdobjih.

Vsaka doba mu je dodala kaj svojega, zato je večplasten (Šmitek, 2012, 9). Filozof in zgodovinar Mircea Eliade je menil, da so ljudje že v prazgodovini poznali obstoj kozmološkega sistema, artikuliranega na podlagi temeljnega izkustva središča sveta, okrog katerega so organizirali prostor (Eliade, 1996, 27). Eden prvih raziskovalcev mitološkega prostora Slovanov je bil Jan Peisker. Ta je ugotovil, da se med južnimi in zahodnimi Slovani pogosto ponavlja prostorska situacija, pri kateri je levo gora z oronimom, ki spominja na božanstvo svetlobe, ter desno gora, ki spominja na njegovega htonskega nasprotnika. Prostor med njima ločuje reka. V prostoru je opazil tudi pogost pojav pripovedk o »Devinem skoku«, na katero spominjajo toponimi *Devin skok* (Peisker, 1928). Na področju raziskovanja prostorske mitologije so v zadnjih desetletjih zelo odmevni raziskovalni pristopi, ki jih je odkril in razvil Andrej Pleterški. Med njimi izstopa raziskovanje trikotnih geometrijskih struktur trojice obrednih mest, ki v prostoru simbolizirajo odnos med tremi vrhovnimi bogovi slovanske mitologije. To načelo prostoru omogoča krepitev kozmičnega reda in naravnega ravnovesja (Pleterški, 2008). V svojem delu »Kulturni genom« je dokazal, da se v prostoru ciklično pojavlja tudi širši kontekst mitične zgodbe med ženskim in moškim likom. Ciklično leto je razdelil na plodno in neplodno. Ugotavlja, da jeseni zaradi mitičnega konflikta pride do pomanjkanja (zima), spomladi pa ponovno do združitve s poroko (ponovna vegetacija). Med pomladjo in poletjem poteka čas izobilja, ki mu jeseni sledi ponoven konflikt, in pomanjkanje (Pleterški, 2014, 25–99). Pleterški v objavah obravnava tudi obstoj starejših struktur mitične pokrajine (Primer: Pleterški, 2014, 314). Zaradi prostorske omejitve na gorovje v tej objavi nisem uporabil geometrijskih topografskih metod, ponujam pa začetne hipoteze, ki bodo olajšale raziskovanje prostora bodočim raziskovalcem Male gore.

Ker se v prostoru in izročilu pojavlja več mitoloških likov iste pojavne oblike, se odpira vprašanje o starosti in kronološki umestitvi posameznega izročila. Zato moram poudariti, da so zaradi slabo ohranjenega izročila in pomanjkanja materialnih dokazov odgovori na tovrstna vprašanja problematični. Lahko pa potegnem vzporednico med sorodnimi izročili, ki bi utegnili dokazati določene ideje skozi širše časovno obdobje. Za boljše razumevanje razprave podajam še kratek pregled razvoja mitološkega sistema Evropejcev in pozneje Slovanov, ki bo opora za primerjalno osnovo v nadaljevanju.

M. Eliade je domneval, da so ljudje že v paleolitikumu poznali kozmogonične mite in mite o nastanku človeka, divjadi, smrti ipd., in je sklepal, da na religijske ustvarjalnosti ni vplival empirični pojav poljedelstva, ampak skrivnost rojstva, smrti in ponovnega rojstva, kot je razvidno v prehajanju rastlinstva. Plodnost zemlje je bila povezana s plodnostjo ženske, uravnavala je tudi izvor življenja, prehrane in smrti. Zemlja je bila izenačena z žensko (Eliade, 1996, 36). Tudi arheologinja Marija Alseikaite Gimbutas je z raziskavo primerov prazgodovinskih figur ugotovila, da je bilo med paleolitikom in neolitikom pa tudi kasneje v ospredju razširjeno čaščenje praboginje matere zemlje. Njena podoba je razvidna v različnih variantah (med drugim v podobi kače ali ženske figure s poudarjenimi atributi). Njene lastnosti so bile povezane z dajanjem življenja, rodovitnosti in poroda. V tedanji kulturi so bili moški elementi predstavljeni spontano, v pomenu »spodbujanja življenja« in ne kot »ustvarjenja življenja« (Gimbutas, 2007, 9–10). Že v mlajšem paleolitikumu se pojavljajo tudi falusoidne in živalske figure, ki aplicirajo na tovrstne ideje (Gimbutas, 2007, 216). Kot ugotavlja Marija Gimbutas, predindoevropska mitologija nima direktnih vzporednih povezav s poznejšo indoevropsko, saj jo je nasilno uničil patriarhalni sistem družbene ureditve. Nekateri stari elementi so se spojili in izgubili prvotni pomen, kar je

privedlo do kaotičnega stanja v prvotni harmoniji. To se odraža tudi pri poznejših antičnih ljudstvih (Gimbutas, 2007, 238). V poznejših mitoloških idejah so se kozmična dejanja in cikli odražali še v bojih med dvema nasprotnikoma, ki sta s ponovitvijo konflikta odražala arhetipske vzorce kozmosa (Eliade, 1992, 40), kar odseva tudi v slovanskem mitu. Rekonstrukcijo slovanskega mita sta s primerjalno metodo opravila filologa Ivanov in Toporov (Ivanov in Toporov, 1974). Toporov je menil, da je pri raziskovanju panteona bogov v različnih lokalnih zgodnjerednjeveških izročilih potrebna previdnost. Najbolj zanesljiv kriterij, iz katerega je izhajal, je bil Vladimirjev panteon iz časa Kijevske Rusije. Z gotovostjo je med glavne praslovanske bogove vključil tri božanstva – Peruna, Velesa (Volosa) in Mokoš (Toporov, 2002, 27–28). Vsebino glavnega mita je povzel v enciklopediji *Mify narodov mira*: Bog nevihte (gromovnik) Perun živi visoko na nebu ali na gorskem vrhu, preganja svojega nasprotnika Velesa, ki je včasih podoben kači ali zmaju in živi spodaj na zemlji ali pod zemljo. Vzrok njunega spora in dvoboja je Velesova kraja živine, ljudi in morda tudi žene gromovnika. Veles se pri tem skriva pod drevesom ali kamnom ter se spreminja v podobo krave, konja, človeka. Med dvobojem udarja Perun s strelo v drevo ali kamen in ju razsuje. Perunovi zmagi sledi dež, ki prinaša plodnost (Toporov, 1992, 450–456; povzeto po Mikhailov, 2002, 58–59). Mokoš je pol leta Perunova žena, drugo polovico leta pa Velesova ljubica, tako je sklenjen nekakšen ljubezenski trikotnik (Toporov, 2002, 47; Belaj, 2014, 54–55). Njihova razmerja so skozi leto omogočala vegetacijski cikel ter ureditev kozmosa proti kaosu. V Sloveniji smo do zdaj mitološko izročilo Slovencev obravnavali skozi primerjalno osnovo (primer: Šmitek, 1998, 2004, 2012; Kropelj, 2008; Pleterski, 2014; idr.). Glavnemu mitu se je podrobneje posvetil Nikolaj Mikhailov, ki je s primerjalno metodo prepričljivo dokazal, da je slovensko izročilo o Kresniku skladno z glavnim slovanskim mitom (Mikhailov, 2002, 58–71).

2. 1. Svetovna gora

Za razumevanje obravnavanega prostora je treba najprej razbrati simboliko gore. Gora in drevo v kozmološki tradiciji predstavljata os sveta (axis mundi). Svetovna/sveta gora stoji sredi sveta, kjer se stikata nebo in zemlja. Je torej stična trosfera med nebesi, zemljo in peklom (Eliade, 1992, 24). Vrh kozmične gore je v indoevropski mitologiji tudi središče sveta, kjer je Bog začel stvarjenje (Eliade, 1992, 27–28). Vrh ali votlina na gori služita tudi kot božje domovanje (Šmitek, 1998, 48–49). V slovanskem izročilu je svetovna gora pogosto imenovana steklena gora, glaževnata ali kristalna gora (Šmitek, 1998, 48), tudi rajska gora (Mohar, 1985, 24). V Sloveniji je ideja svetovne gore splošno razširjena v vseh slovanskih pokrajinah. Kozmološko izročilo o svetovni gori sta z vidika prostorskega izročila že obravnavala Šmitek (1998, 2004, 2007) in Hrobat (2004, 2010, 148–153). V slovanskih ljudskih pripovedkah je kozmična gora votla, napolnjena z vodo, v njej pa prebiva zmaj, kača ali škrtak, ki grozijo z neurjem in razlitjem vode.

Ideja svetovne gore je tesno povezana tudi z idejo svetovnega drevesa. Shema kozmičnega drevesa ima tudi v slovanski mitologiji trodelno predstavo, ki upodablja vertikalno strukturo sveta. Zgornji del predstavlja krošnja (sonce, mesec, gromovna ptica), sredino deblo (človek in živina – kopitarji), spodnji del pa korenine (htonsko bitje, zmaj, kača) (Toporov, 2002, 72–73; Toporov, 2010, 39–40). V obrednem in prostorskem smislu je svetovno drevo središče sveta, zato je prav drevo predstavljeno kot srž začetka stvarstva in rojstva (Šmitek, 2012, 74). Kozmično drevo je najpogostejše hrast, lahko pa

je tudi kakšno drugo drevo s plodovi (jablana, češnja, oreh ...), tudi smreka, lipa ali pa votla vrba (Šmitek, 2004, 206).

Iz prostorskega izročila o Mali gori je tudi razvidno, da so se v njej ohranile vse pomembne sestavine teh idej. Na svetovno goro v prostoru Male gore kaže ime Rajni vrh, ki je verjetno etimološko soroden Rajski gori v Loškem Potoku. Na območju Ribniške doline in Velikih Lašč pa je bila zapisana tudi pripovedka o glaževi gori, ki jo navajam v nadaljevanju. Po ljudski predstavi je Mala gora votla, pod njo pa naj bi se nahajalo jezero [5]. V njeni notranjosti in na vrhovih (Sv. Ana in Kamen vrh) prebivajo različni bajeslovni liki, ki se jim bom podrobneje posvetil v nadaljevanju. Do jezera ima po ljudskem izročilu o Tenteri [14] prehod zmaj, ki prebiva v globinah ponorne jame. Izročilo [31] se ponovi tudi na dobrepoljski strani Male gore, kjer so še v času Valvasorja verjeli, da jezero v Podpeški jami sega vse do Kompoljske jame. Po ljudskem izročilu [34] je v jami Nad Podpečjo prebivalo htosko bitje, ki povzroča hudournike. Zato so vsako leto odhajali k jami na posvetitev proti hudournikom in poplavam. Hudourne ali žegnane jame so tesno povezane z izročili o lintvernovih jamah in jezerih, h katerim so ljudje nekoč romali zaradi verovanja, da lintver (zmaj) povzroča hudournike in poplave (Primer: Hrobat, 2004). Zmaju soroden lik je kača, ki je bila že v prazgodovini povezana s simboliko vode in rodovitnosti, ter pozneje v neolitiku mitologizirana s sposobnostjo vpliva na kozmos (Gimbutas, 2007, 94–95). Tudi v poznejših mitoloških predstavah kača in njej sorodni liki prevzamejo vlogo spuščanja in zapiranja vode. To pojasnjuje tudi prisotnost številnih izročil o kačah [10; 12; 20], zmaju [14] in škratih [36; 37] v prostoru Male gore. Prisotnost htoskih bitij v prostoru ponazarja tudi povezavo med tostranstvom in onstranstvom.

Iz izročila je razvidno, da so se v prostoru gore ohranile tudi nekatere druge ideje prostorskih meja. Različice prostorskih meja je v preteklosti podrobno obravnavala Katja Hrobat, ki je v svojo raziskavo zajela prostor Krasa. Med mejne prostore je poleg katastrskih mej in pogrebnihi počival uvrstila tudi gore, jame in pokopališča. Tovrstni kraji so močno povezani s simboliko vode, jam, gora in htoskih bitji, ki simbolizirajo stik z onstranstvom (Hrobat, 2010, 127; 128; 159–163). V vznožju Male gore poteka niz ledinskih imen kot npr. Koblarska jama, Turovo polje, Mrtvi doli, Rajni vrh, Kobilji vrh, Tentera, Pekel, cerkev sv. Tomaža, vaška lipa v Retjah in Beč, ki so imensko ali izročilno povezana s tovrstnimi percepcijami meja.

Najbolj izrazit prehod v onstranstvo je v prostoru Male gore viden v izročilu o ponorni jami Tentera [14; 15; 16; 17]. Na povezavo nakazuje prisotnost zmaja in drugih bajeslovnih bitij, ki bivajo v jami. Podoben prostorski primer, kot je Kobilji vrh [11], sem že obravnaval v starejši objavi (Češarek, 2015). Tudi Hrobatova ugotavlja, da se tovrstna ledinska imena pogosto prepletajo z idejami o zakladih ter strašljivimi pripovedkami, ki nakazujejo prehod med tostranstvom in onstranstvom (Hrobat, 2010). Vrh gore, tudi jama ali votlina je v mnogih kulturah lokacija bivališča mrtvih (Šmitek, 2004, 49). Različna severoevropska izročila o bivališčih pokojnikov v notranjosti hribov ali gora so povezana s staro in zelo razširjeno vero, da mrtvi spijo ali živijo v svojih grobnih gomilah (Šmitek, 2004, 50, po Straubergs, 1957; Hartmann, 1937), zato ni naključje, da je Mala gora služila kot kraj pokopa že v prazgodovini in kasneje. To pojasnjuje obstoj več gomil in prazgodovinskega pokopališča (Koblarska jama) na območju Male gore. Na morebitna pokopališča aplicirajo tudi izročila o ledinskih imenih Mrtvi doli [21] in Turovo polje [22]. Pomembna sestavina v tovrstnih predstavah je tudi voda, ki je služila kot pot do onstranstva, torej kot nekakšna meja in ločnica med tem in onim svetom ali kot onstranstvo samo (Mencej,

1997, 8, 142). Znano je, da je voda povsod imela in ima pomen izvora smrti in novega življenja (Morin, 1981, 144). Po etimološki razlagi je beseda »raj« verjetno izpeljana iz psevdonima za vodni tok oz. »kar pripada toku, kar je prek vode ali pod njo«. Praslovani so namreč verjeli, da se svet mrtvih nahaja prek vode (Snoj, 2009, 600). Tudi Mencejeva je v tej etimološki povezavi prepoznala predstavo o poti v onstranstvo, katere ločnica je voda (Mencej, 2009, 200). To verjetno tudi pojasnjuje pojav besednih zvez Rajska gora, Rajni vrh itd. Znanost si je enotna, da ima voda določen pomen tudi pri lokaciji grobov. Grobovi pri Slovanih so namreč pogosto locirani ob jezerih, rekah ... Smisel vode je bil v tem primeru omogočiti duši čim hitrejši prehod v deželo mrtvih (Mencej, 1997, 146, 148–149). Zato ni naključje, da so na Velikih Poljanah verjeli, da jim vodo dajejo pokojni [27], se pravi, da so verjeli v povezavo vode z onstranstvom. Na predstave o kozmičnem drevesu spominja pripoved o Tobakovi hruški [12] in vaški lipi v Retjah [42]. Podobno kot v Tobakovi hruški tudi v pripovedkah med ostalimi slovanskimi narodi kača prebiva med koreninami svetovnega drevesa (Katičič, 2008, 72). Na Slovenskem so nekoč verjeli, da se pod hruško skriva zaklad, vanjo pa ne udarja strela, zato je hruška veljala za varno zavetje pred točo in strelami. Pod hruško naj bi kmetje med turškimi vpadi skrivali tudi svoje imetje (Kunaver, 1996, 84). Podobno kot v Retjah so tudi drugje na Slovenskem otrokom pojasnjevali, da novorojenci prihajajo iz hrasta ali katerega drugega drevesa. Grki so verjeli, da iz hrasta izhajajo prvi ljudje (Šmitek, 74–75; Wissowa, 1905, 2027). Na podobno idejo nakazuje tudi izročilo [41] o izviru Beča v Velikih Laščah, iz katerega so priplavali otroci.

S svetovno goro se pogosto povezujejo tudi pripovedke o ugrezanju ali utopitvi volovske vprege. Volovsko vprego v večini pripovedk vodi dekle. Ker dekle zaspi, se skupaj z vprego pogrezne v ponikalnico ali jamo. Jarem z lasmi deklice nato priplava na površje pri kakšnem izviru. V podobnih različicah je v brezno ali požiralnik padel človek, njegov klobuk ali kak drug košček obleke pa je prinesla voda na dan pri kakšnem izviru. V nekaterih različicah so v brezno vrgli živega mačka ali psa, ta pa je prišel nato živ ven iz katere druge jame (Gams, 1955, 152). Slednji motiv je razviden v pripovedki z Velikih Poljan [25] in Vidma [35]. Podobne pripovedke so splošno razširjene po Evropi, z njimi so ljudje pojasnjevali delovanje kraških voda. Tovrstne pripovedke se pogosto prepletajo z votlimi gorami, v katerih prebiva zmaj. Znanih je tudi nekaj različic, v katerih volovsko vprego potegne v jamo zmaj (Zapisal Josip Vidic leta 1910 pri sv. Pavlu pri Preboldu, ŠZ, mapa 72, ovitek Fr. Miličinski (XV)). Tudi te pripovedke so verjetno povezane s simboliko prostorskih meja. Na prostorsko povezavo nakazuje tudi velikolaški Beč, ki pride ponovno na dan v Podpeški jami, kjer se potok ponovno imenuje Bəč. Na povezavo z izročilom [41] o »babci«, ki lovi otroke, kaže tudi podzemni rov v jami, ki se imenuje Babji bəč [31].

V Mali gori so nekoč obstajala tudi tri počivala, ki pa naj ne bi bila povezana z pogrebniimi običaji, saj so pri teh počivalih popotniki in romarji, ko so romali k sv. Ani, Novi Štifti ali Sv. Križu. Kljub temu povezave ne moremo izključiti, saj obstaja možnost, da so pred vzpostavitev župnije v Strugah pokopavali ljudi v ribniški župniji. Število počival morda nakazuje tudi predstavo trosfere svetovne gore. Prostorsko najbolj izstopa počivalo pri kapeli Srca Jezusovega ob struški poti, saj stoji v bližini izvira, kar bi lahko nakazovalo na prostorsko mejo. Počivalo pri kapelici sv. Ane v Dolenjih Lazih je v vzožju gore, kar bi morda lahko apliciralo na spodnji del trosfere (onstranstvo, podzemlje), kar nakazujejo tudi nizi prostorskih meja. Zgornji del trosfere (ogelj, sonce) pa morda nakazuje kresišče [8] pod cerkvijo sv. Ane. Ker mi na terenu ni uspelo dobiti izročil o počivalih, jih tokrat širše ne bom obravnaval.

Arhetip svetovne gore se v Ribniški dolini ponovi še na Veliki gori, ki je prav tako tipičen primer predstav o svetovni gori, saj je bila po ljudskem prepričanju votla ter napolnjena z vodo. Izročilo o romanju k Lintvernovi jami v Veliki gori pa tako kot v Dobrepolju nakazuje na zametke obredov proti htonskemu božanstvu (Češarek, 2015, 147). Valvasor je v ribniško Veliko goro postavil tudi pripoved o skritem jezeru, v katerem raste narobe obrnjen javor (Valvasor, 2009, 295). Motiva iz njegove pripovedke brez dvoma asociirata na idejo kozmičnega drevesa. V istem prostoru se ponovi tudi pripoved o okamnelih svatih. Ker se pripoved o okamnelih svatih prostorsko ponavlja, lahko sklepamo, da je bil motiv verjetno pomemben del ideje svetovne gore. Ob Veliki gori leži tudi gričevje z imenom Kobilica. Podobna zgodba se navezuje tudi na škofjeloški Stari grad (Grad Divja Loka), kjer sta prav tako ohranjeni pripovedki o okamnelih svatih (Zupanc, 1958, 210–211) ter Lintvernovi jami (Poljanec, 2004, 35). Prav tako kot v nekaterih drugih prostorskih primerih je tudi z Velike gore v izviri Obrh priplaval volovski jarem z deklčinimi lasmi.

Neverjetna podobnost izročila o Veliki in Mali gori dokazuje, da so ljudje mitološki prostor urejali po neki zamisli ali načrtu. Ker je vsak prostor enkratni, so tudi rešitve običajno enkratne. Vendar je bila izhodišče vedno splošna temeljna zamisel, zato je mogoče opaziti njene ponovitve v različnih prostorih (Pleterski, 2014, 117).

2. 2. Moški mitološki lik

Toporov in Ivanov sta za glavni praslovanski božanstvi opredelila nasprotnika Peruna in Velesa (Volosa). Njune rekonstrukcije kažejo, da Peruna lahko povežemo s hrastom, goro ter gromom oziroma strelo, kar ga uvršča med gromovnike. Povezan je tudi z ognjem, vodo, nebom, s konjem in vozom (Kropej, 2008c, 182). Njegovo funkcijo gromovnika je pozneje v pravoslavnem krščanstvu nadomestil sv. Elija (Toporov, 2002, 30–31). Veles je najpogosteje upodobljen v podobi kače/zmaja ali medveda (tudi volka). Njegova glavna funkcija je zavetništvo živine in konj ter pastirstvo duš in živali. V rekonstrukciji ga med drugim povezujemo še s podzemljem in njegovo ognjeno/vodno naravo. Njegova vodna funkcija kaže na zaprtje, posebej stoječo, gnijočo, neživo vodo, ogenj pa ima korelacijo s podzemljem kot krajem, kjer se pokorijo duše, tudi z zmajem in podobnimi nasledniki (Toporov, 2002, 38–46).

V slovenski mitologiji funkcije gromovnika delno prevzema Kresnik (Mikhailov, 2002, 58–71). Spomin na Velesa se je ohranil v podobi različnih htonskih bitjih (npr. lintver/zmaj, škratec/hudič). Po značilnostih in imenu nanj prepričljivo spominja štajersko izročilo o velikanu Vouvelu (Primer: Pohorski, 1859, 86–87). Najverjetneje je z Velesom v povezavi tudi sveti Velko, ki je omenjen v pastirski ljudski pesmi (Terstenjak, 1858, 20). V obravnavanem prostoru na Peruna najverjetneje spominja toponim Perinov rupnik (ljudsko imenovan Perin) v Strugah, ki ga folkloristična znanost še ni obravnavala. Soroden koren poimenovanja, povezan s Perunom, nosi tudi bolgarska planina Perin (Pirin) (Vasilijev, 1928, 54) in hrib Peřin v Pragi. Tudi na Hrvaškem se v prostoru pojavljajo podobna ledinska imena kot npr. Perin vrh, Perin dolac, Perijino, Perina glava idr. Ledinska imena sta obravnavala tudi Vitomir in Juraj Belaj, ki pa zaradi pomanjkanja izročil nista uspela dokazati direktnih povezav s Perunom (Belaj, 2014, 292–295, 426). V Sloveniji je sicer podobno poimenovanje tudi zaselek Perinja vas v Beli krajini (Bogataj, 1937, 131). Po njem se v Sloveniji imenuje tudi ledinsko ime Perunk ali Perun pri Anhovem na Goriškem, kjer naj bi nekoč stalo svetišče (Medvešček, 2015, 385), še danes se po ledinskem imenu

imenuje kamnolom Perunk². Peryn se je imenovalo tudi Perunovo svetišče v Novogorodu (Toporov, 2002, 32). V Prekmurju denimo pravijo, kadar se bliska in grmi, da »Perün bije«. Rastlino netresk (*Sempervivum tectorum*) pa imenujejo perūnovo perje ali perūnov cvet. V poznejši objavi Mödenforfer rastlino imenuje tudi perinovo perje (Mödenforfer, 1946, 257; 1948, 310), kar nakazuje možnost obstoja variacije imena »Perin«. Prekmurci naključno najdena neolitska in bakrenodobna kladiva imenujejo tudi perunove sekire, ki so po ljudskem verovanju padale iz oblakov in se zarile v zemljo. Zato kameni streli pravijo tudi »perunski kamen« (Mali, 1940, 15; tudi: Bezljaj, 1995, 27). Po njem se imenuje tudi roža perunika (*Iris germanica*). Zelo verjetno se na njegovo ime navezuje tudi slap Peričnik na Gorenjskem, ki ga je po ljudskem izročilu ustvaril gorski velikan (Kunčič, 1944, 110). Z udarcem čarobne palice je ustvaril jezero tudi Perunov naslednik sv. Elija (Ovsec, 1991, 293).

Spomin na moška mitična lika se je v prostoru Male gore najverjetneje ohranil v liku divjega moža, katerega izročilo se v omenjenem prostoru ločeno pojavi na treh mestih [6; 17; 23]. Toporov je sklepal, da gre pri imenih npr. češko divý muž – divá žena za kombinacijo besede divъ (divo, diviti idr. čudovit, čudežen, oznaka za sijoče nebo kot utelešenje božanskega počela) ter bog; besedi sta bili pozneje demonizirani ter povezani z divjino in gozdom (Toporov, 2002, 27). Lik divjega moža nakazuje na htonsko bitje (Veles/zmaj) kot tudi na mitičnega junaka (Perun, Kresnik). Vhod v Tentero denimo v vlogi graščaka varuje htonski moški lik [14], v njej pa po drugi različici prebiva pozitivni divji mož [17]. Divji mož je imenovan tudi Divji dedec, na katerega morda spominja ledinsko ime Prdec, ki je morda skovano iz besed »pri decu« (Informacija: Pavel Jamnik). Ribniški grof Anton Rudež v svojem zapisu o bajnih bitjih iz Ribnice lik imenuje Pogorni mož, ob njem pa nastopa še Pogorna žena. K zapisu je dodal:

Pogorni mož gozdni duh je tolikšen kot velikan. Poraščen je z mahom. Kadar zagleda človeka, se tako strašno zasmee, da se od tega zatrese vsa širša okolica. Pogorna žena ima podobno postavo in lastnost, je pa nekoliko manjša (Rudež, 2010, 8).

V podanem izročilu izstopajo tudi posamezna mesta, ki bi lahko nakazovala na kult čaščenja Peruna. V strukturi prostora izstopajo predvsem jama Nad Podpečjo, Trebež in Perin. V bližini hriba Perun na gorovju Učka v hrvaški Istri je ledinsko ime Tribišće, za katerega hrvaška znanost domneva, da spominja na predkrščanski obredni prostor. Ime je verjetno izpeljano iz praslovanske besede *treba*, ki pomeni *žrtev* (Belaj, 2014, 187). Na funkcijo tovrstnih prostorov kaže tudi pripoved [40] iz vasi Graben, kjer so na trebišču klali in otrebili živino. Etimološka znanost ime pojasnjuje kot skrčeni predel gozda ali očiščen travnik (Gostenčnik, 2009, 70). Na obredni prostor kaže tudi kresišče na Sv. Ani. Zelo verjetno je, da se je prvotno kresišče nahajalo na vrhu Sv. Ane, pozneje pa so ga premaknili v bližino cerkve sv. Ane. Praznovanje kresne noči povezujemo s Kresnikom, čigar izročilo je, kot ugotavlja Mikhailov (2002), sorodno praslovanskemu Perunu.

Šmitek je v hudournih jamah, ki jih poznamo v več krajih po Sloveniji, npr. v Dobropolju, prepoznal posnemanje delovanja gromovnika Peruna, ki je svojega nasprotnika preganjal z bliskom, gromom in usmerjanjem kamnitih strel (Šmitek, 2004, 239–240).

² http://www.salonit.si/proizvodi_in_storitve/kamnolomski_agregati/2012030611514870/

Ta povezava verjetno pojasnjuje tudi pojav toponima Perinov rupnik (rupa/luknja) v Dobrepoljsko–Struški dolini. Za Podpeško jamo in ostale jame ob robu Male gore je znano, da ob obilnem deževju bruhajo vodo, kar je funkcionalno značilno za Peruna, ki ob zmagi v boju z Velesom odpira izvire/oblake. Nasprotno pa to funkcijo lahko zaradi demoniziranja ali starejšega prazgodovinskega izročila prevzemajo tudi htonska bitja, ki vplivajo na kozmos. V slovenskem ljudskem slovstvu vlogo spuščanja vode in posredništva pri cikličnih dogodkih, ki se povezujejo s kozmičnimi dejanji, prevzamejo zmaj, kača ali škrat. Tudi v prostoru Male gore se je ohranilo nekaj pripovedi o škraih [36; 37], ki prebivajo v gori. Različico pripovedi o škraih, ki prebiva v gori, je na območju Ribnice in Velikih Lašč zapisal tudi Fran Sreboški - Peterlin.

Pripovedujejo, da škra v visocih gorah prebiva. Vsaka gora – pravijo – kjer škra prebiva, ima prostorno votlino. V votlini je kamnita miza, pri kateri škra sedi, ki ima pod sabo srebrne in zlate novce. Pod mizo izvira močan studenec, ki se bo pred sodnim dnevom razlil po deželi. Ko bodo namreč ljudje po antekristu zapeljani, »ki bo denarja sejal«, bo škratelec tako zelo zakričal, da bo gora počila, studenec pa se razlil po deželi; takrat bode gora zasula vasi in mesta v okolici ... (Zapisal Fran Sreboški - Peterlin v okolici Ribnice in Velikih Lašč leta 1870. Hrani ISN ZRC SAZU: ŠZ 6/307).

Škra v zgodbi, podobno kot zmaj in divji mož, spominja na moški mitološki lik. Zanimiv je tudi škračin način spreminjanja kozmosa, ki podobno kot Pogorni mož v Rudeževem zapisu to stori z jakostjo glasu. Škrate so npr. videvali tudi v Strahovi jami pri vasi Cesta v Dobrepolju, zato so jo prišli žegnati (Mrkun, 1943, 3). To zanesljivo potrjuje povezavo hudournih jam z bajeslovnimi liki in njihovim vplivom na kozmos.

Gromovnikova funkcija in sposobnost okamenitve je razvidna tudi v karakteristikah sonca in Boga, ki so razvidne iz pripovedi o okamenelih svatih [9] in »Podpeški Babi« [32]. Šmitek je aspekt gromovnika prepoznal tudi v pripovedni pesmi o »Ribniški Alenčici« ter o »Strelcu in zakleti gospodični«, katerega lastnosti so razvidne v strelčevem značaju metalca strel. Ko Strelec ustrel, se spusti megla in začne padati droban dež (Šmitek, 2004, 165).

Zanimivi so zapisi [opomba 18] Antona Slodnjaka, v katerih knjižni lik starca spominja na Peruna ali Velesa. Pomembna je tudi omemba ohranjenih obredov ter pritožbe s strani Ljubljanske nadškofije. Ker je bil avtor romana literarni zgodovinar, se poraja vprašanje, iz katerih virov (poleg Valvasorjevih zapisov) je črpal navdih za omenjeni zapis. Za pojasnila bi bila potrebna dodatna arhivska raziskava.

2. 3. Ženski mitološki lik

Zaradi prisotnosti več variacij ženskega mitičnega lika moramo različice pojavnih oblik že na začetku razumeti časovno večplastno. Prazgodovinska ideja ženskega mitološkega lika je Mati zemlja, ki jo povezujemo z vodo, smrtjo, rodovitnostjo, porodom in materinstvom. V slovanski mitologiji se lik Matere zemlje pojavi v različnih motivih, ki jim je skupna povezava z vodo, plodnostjo, porodništvom ter ženskimi opravili. Polabski Slovani so poznali boginjo Živo, v Kijevski Rusiji pa je bila edina ženska predstavnica panteona Mokoš, Perunova žena. Na severu Rusije so si Mokoš predstavljali kot žensko z veliko glavo in dolgimi rokami, ki ponoči prede. Upodabljali so jo s poudarjenimi prsmi,

dolgimi razpuščenimi lasmi itd. Z njo, njenimi opravili in njenim dnevom (petek) so bile povezane tudi številne prepovedi (npr. prepoved puščanja kodelje, tkanja, pranja perila, spolnih odnosov itn.) in posebni predpisi pri delu. Mokoš je prvo polovico leta žena Peruna, drugo pa Velesa (Toporov, 2002, 47–48). Katičič je v svoji rekonstrukciji ugotovil, da Mokoš v vlogi gospodarice čuva vhod v svet mrtvih, dovoljeno pa ji je tudi prosto sprehajanje po prostoru skozi celo leto (Katičič, 2011, 15–50). Mokoš tudi daruje in odvzema človeška življenja (Belaj, 2014, 54). Kot sta ugotavljala že Ivanov in Toporov se je balto-slovansko čaščenje Matere zemlje (Мать сыра земля, Mati vlažna zemlja) pozneje preneslo na Mokoš. V Sloveniji tako staroselska Baba kot slovanska boginja Mokoš privzemata lastnosti velike matere (Kropej, 2008a, 108).

Kot je razvidno v prilogi, v obravnavanem prostoru nanjo spominja toponim Makoše (vas je zgodovinsko znana tudi kot Makoš, Makuša, Makoša in Makusche). V Etimološkem slovarju slovenskih zemljepisnih imen dr. Marko Snoj sklepa, da je krajevno ime Makoše (Makoša) verjetno tvorjeno iz hipokoristika³ Makoš, ki je potrjen v poljskem priimku Makosz (Snoj, 2009, 250). V 17. in 18. stoletju ime Mokoši v raznih spisih nastopa v oblikah: Makoš, Mokošo, Mokša itn. (Radenković, 2013, 1594). Franc Metelko je v njegovi obravnavi bajeslovnih bitji, pri Mokoši navedel različice imena: Makoš, Mokošla in Makošla (Metelko, 1864, 206). Navedena imena močno spominjajo na različice imena vasi, kar še dodatno potrjuje moje domneve. Po imenu in izročilu [18, 19] sodeč lahko torej sklepamo, da je bila vas verjetno imenovana po slovanski boginji Mokoš. Toponim je v Sloveniji izjemen primer in vreden posebne pozornosti. Podobne toponime najdemo tudi pri drugih južnih Slovanih. Na Hrvaškem je v bližini Reke poznana vas Mokošica, pri Dubrovniku pa je vas prav tako imenovana Makoše. V Bosni in Hercegovini se v bližini vasi Ravno nahaja hrib, poimenovan Mukušina. Južno od Mostarja leži hrib Mukoša. Podobno kot slovenski potok Mokoš pa se vas blizu Zagreba imenuje Mokos (Katičič, 2011, 211). Razširjenost toponima dokazuje, da ne gre za osamljen primer. V Rusiji je Mokoš vplivala tudi na nastanek meja zgrajenih objektov, kar verjetno tudi pojasnjuje nastanek tovrstnih krajevnih imen (Toporov, 1983, 181). V Sloveniji smo do zdaj s tem božanstvom povezovali hidronim Mokoš. Kot ugotavljata tudi Hrobat (2010) in Kropej (2008b, 2008c) so se aduti, ki jih pripisujemo Mokoši, na Slovenskem dobro ohranili tudi v izročilu o Babi, Devi, Pehti, Torki in nekaterih ostalih bajeslovnih bitjih. Slovenci poznamo tudi Matoho ali Matogo, ki naj bi po ljudskem izročilu pomenila veliko oz. staro mater ali po Pletersniku neko strašilo (Kelemina, 1997, 208; Pletersnik, 1893). V slovenskem ljudskem slovstvu se ženski mitološki lik pojavi kot žena ali sestra Kresnika, imenovana Marjetica, Alenčica, Deva itd. Ob prihodu krščanstva so adute in podobo ženskega mitološkega lika nadomestile: sv. Marija, sv. Ana, sv. Petka ter sv. Marjeta, ki so jih pogosto častili, kot ugotavlja Pleterski, na mestih, ki so povezana z vodo (Pleterski: 1995; 1996; 2009). Na to povezavo nakazuje tudi izročilo [19] o vasi Makoše, ki naj bi nastalo prav zaradi izvira. V Ribniški dolini se je spomin na boginjo Mokoš zelo verjetno ohranil tudi v časopisnem članku [18], v katerem zapisovalec povezuje nastanek imena vasi z boginjo. Kljub temu pa so se tudi v različnih sorodnih mitoloških likih ohranili vsi aspekti, ki dokazujejo prisotnost njenega izročila.«

Najbolj izrazit mitološki lik, ki se pojavi v prostoru Male gore, je Baba [3; 33; 38]. Mitično Babo so pri nas do sedaj podrobno obravnavali Kuret (1994; 1997a, 1997b), Pleterski

³ Hipokoristikon je ljubkovalno ime, ljubkovalna beseda (SSKJ, 2014, 436)

(2012; 2014), Hrobat (2010; 2015), Kropelj (2008a; 2008b; 2008c) idr. Je po celem svetu splošno razširjen lik, ki ga širša folkloristična znanost podrobno obravnava šele zadnja desetletja. Med slovanskimi ljudstvi imajo Rusi Jago Babo, Belorusi Babo Jaho, Poljaki Jedz Babo, Slovaki Ježi Babo itd. (Kuret, 1997b, 83). Ukrajinci poznajo tudi kamnite nagrobne skulpture poimenovane Babe. Kuret je sklepal, da čez leto Baba nastopi kot diametralno nasprotje. Čez leto ima kot Zlata Baba lastnosti, povezane z vodo in rodovitnostjo, v zimskem času pa nastopi kot demonizirana »sredozimka« Baba Pehta (Kuret, 1994, 16). Pleterski meni, da gre zaradi razširjenosti lika verjetno za starejšo obliko imena ženskega mitičnega lika (Pleterski, 2014, 104). Treba je poudariti, da njeno izročilo nakazuje tudi na paleolitsko idejo velike matere zemlje. Kot ugotavlja tudi Hrobatova, Baba presega zgolj slovanske primerjave, saj so podobna izročila, reki in šege prisotne tudi v Italiji in Franciji (Hrobat, 2011, 44).

Anton Mrkun je že leta 1943 v svoji objavi Etnografija velikolaškega okraja – Kmetijstvo, trdil, da so Dobrepoljci v Kompoljah častili Babo, zato je tam še danes mnogo oseb s priimkom Babič (Mrkun, 1943, 21). V Ribniški dolini se je ohranila ljudska pripovedka o sredozimski različici Babe, ki jo je v 19. stoletju zapisal Anton Zobec. Avtor zapisa jo je opisal kot staro debelo babo, tudi kot čarovnico, ki prebiva v podzemeljskem kraljestvu.⁴

Na demoniziran ženski lik spominja tudi pripoved o dolenjevaškem ponoru Barbarov skedenj, imenovan tudi Berbarin skedenj. O Berbari sta se ohranila naslednja zapisa:

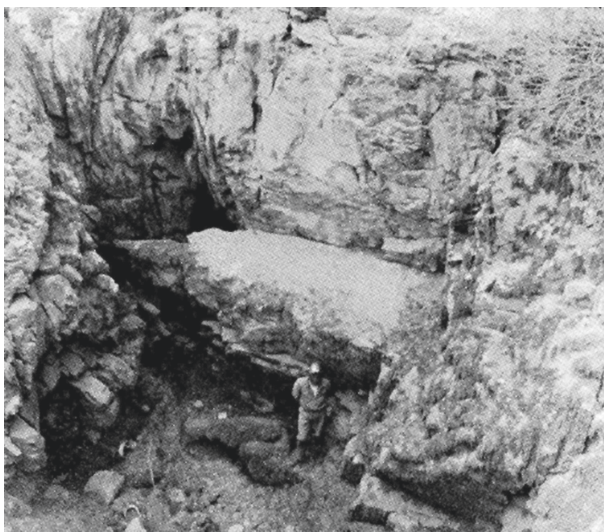
V okolici Dolenje vasi pri Ribnici vedo za demonsko bitje po imenu »Barbara«. Njeno domovanje je skala, imenovan »Berbarin skedenj«. Odnášala je otroke, zaradi česar so neubogljive otroke strašili: »Prišla bo Barbara⁵ in te odnesla.« (Müllner, 1900, 168). Kelemina je o dolenjevaški Berbari tudi zapisal, da zadržuje oblake in škoduje prirasti (Kelemina, 1997, 25, 201).

Njene lastnosti spominjajo na izročilo o Babi, ki ji tudi na Primorskem in v Beli krajini pripisujejo sposobnost spreminjanja vremena (Primer: Hrobat, 2010, 186–187; Zupanc, 1956). Prav tako tudi drugod po Sloveniji Baba prebiva v skalah, ki spominjajo na različne oblike npr. na peč (primer: Pegan, 2007, 156). Pomembno je omeniti tudi, da je bajeslovni lik v ponorni jami, kar nakazuje na povezavo z vodo in onstranstvom. Baba se tudi v prostoru Male gore pojavlja v bližini vode, v jami ali v dolini. Podobne prostorske situacije je obravnavala Hrobatova, ki je opazila, da se pod vrhi, ki jih povezujemo z gromovnikom, v veliko primerih nahaja monolitna kamnita Baba (Hrobat, 2008, 215). Skale antropomorfnih oblik so pogosto poimenovane Baba ali Dedec. Tovrstne prostorske posebnosti je doletela okamenitev zaradi preklinjanja sonca, storjenih grehov, trdosrčnosti, krivega pričanja, prelomljene zapovedi, ali pa nezvestobe in sovraštva (Cevc, 1974). Podobno kot v Podpeči [32; 33] naj bi v Savinjski dolini strela udarila v žensko, ki je prala na kvatrni petek (Kuret, 1898, 490). Med kvatrnimi dnevi je namreč veljala prepoved predenja, peke in pranja perila.

Po Babi so imenovani tudi številni gorski vrhovi po Sloveniji in v drugih slovanskih državah. V prostoru pa jo najdemo tudi v toponimih (babino koleno, kolk, zob ...). V obravnavanem prostoru na tovrstna imena aplicirajo ledinska imena Babja njiva, Babne

⁴ Anton Zobec, Ribnica, 1876. Hrani arhiv ISN ZRC SAZU: ŠZ 7/47.

⁵ Barbara – ime je verjetno izpeljano iz besede barbar, na kar nakazuje tudi ime Barbarov skedenj. Barbar – pripadnik neciviliziranih ljudstev; nekulturen človek, surovež (SSKJ, 2014, 115) tudi sopomenka za pogan, divjak.



Slika 2. Ponor Barbarov skedenj (Berbarin skedenj) v Dolenji vasi. Vir: Andrej Kranjc, *Prispevek k poznavanju razvoja krasa v ribniški Mali gori. Acta Carsologica. 9 (1980).*

rupe in Babne. Prostorsko posebnost lahko pojasnimo z izročilom iz Bohinja in Babnega polja, kjer se je ohranilo izročilo o ležeči Babi (PleTERSki in Šantek, 2012), ki spominja na balto-slovansko izročilo o Materi zemlji. Asociacijo na Mater zemljo v prostoru bi lahko v našem primeru našli tudi v stari vraži, ki jo je v Ribnici zapisal Anton Zobec:

O materi božji pa to mislijo: Ako kdo s šibo po tleh tolče, da njo po glavi, ako ženska zvižga, se ona joka in ako kdo »svojo vodo« v kako drugo »spušča«, da jo materi Božji na glavo. (Arhiv ISN ZRC SAZU: ŠZ 7/217).

Podobne prastare mitološke predstave najdemo tudi med vzhodnimi Slovani, npr. poljski pregovor pravi: Kdor namenoma tolče po zemlji, tolče po materi in zemlja ga zato po smrti ne sprejme. V Ukrajini pa pravijo, da kdor travo ruva, puli lase svoji materi. Če na Poljskem pljunejo na zemljo, rečejo: »Ne nate, sveta zemlja!« (Ovsec, 1991, 294–295 po Moszyński, 1967, 511). V nasprotju s tem pa so v Ajdovščini pljuvali in udarjali po Šmrkavi Babi (Hrobat, 2010, 198), medtem ko so v kraškem in lugarskem izročilu pravili otroku, ki je padel na tla, da je poljubil Šmrkavo Babo (Hrobat, 2013, 154).

Podobno kot v Velikih Laščah [41] so na Babnem Polju verjeli, da se v izviru Trebuhovica rojevajo otroci (PleTERSki, 2012, 71), ki jih prav tako pride uloviti Babica (Ožbolt, 2004, 217). Vaščani na Ravnjah (Štanjel) so otrokom ob vprašanju, kako prihajajo na svet, razlagali, da vaška babica poklekne pred neko skalo ob cesti Štanjel–Branica in moli. Tedaj se skala odmakne, iz luknje pa potem pride novorojenček (Šmitek, 2012, 22; po Premrl, 2001). Slednja pripoved morda tudi pojasnjuje analogijo na načine pokopa in idejo reinkarnacije v Koblarski jami. Kamen je torej simbolična meja med življenjem in smrtjo ali med tem in onim svetom (Šmitek, 2012, 37). Slednje pripovedke v povezavi z vodo ali kamnom torej nakazujejo na starejše arhetipe Matere zemlje (tudi Mokoš), ki sprejema umrle in rojeva novo življenje.



Slika 3. Jakob Pogorelec, *Baba z dvignjenimi rokami* (Slovenski etnografski muzej, EM 2122, foto: Andrej Dular).

Lik mitične *Babe* se pojavi tudi v dolenjevaški lončarski obrti. Leta 1941 je Slovenski etnografski muzej od Jakoba Pogorelca (1903–1945), izdelovalca lončenih igrač, odkupil zbirko plastik iz njegove delavnice, ki so predstavljale prizore iz kmečkega življenja ali osebe iz ljudskih povedk. Med drugimi se pod inventarno številko 2119 pojavi tudi figura naslovljena »Baba« z dvignjenimi rokami. Figura *Babe* ima močno poudarjene prsi, na desni strani ima naslikan simbol luninega krajca, na levi pa polne lune, zemlje ali sonca. Simboli in spolni atributi na figuri očitno nakazujejo na arhetip božanstva rodovitnosti.

Funkcije, ki jih pripisujemo Mokoši, so se v Ribniški dolini najbolj ohranile v izročilu o sv. Ani. V ribniškem izročilu [1; 4] lahko tej svetnici pripišemo zavetništvo rodovitnosti, poroda, lepega in grdega vremena. Med drugim je tudi zavetnica mater, gospodinj in obrtnikov. Izročilo opisuje

svetnico kot utelešen lik, ki prebiva v jamah, hodi po dolini in prinaša otroke. Otroci so se po ljudskem izročilu rojevali v vodnjaku ali kraških jamah, kar potrjuje pomembno povezanost izročila z vodo in onstranstvom. Lik svetnice so pri Novi Štifti imenovali tudi Sveta žena [3]. Izročilo spominja na lastnosti Mokoši, ki je žena, zavetnica vode, ima ključ do onstranstva, dovoljeno pa ji je tudi prosto sprehajanje po prostoru skozi celo leto (Katičič, 2011, 15–50). Podobne lastnosti Mokoši so razvidne tudi v pripovedi o Glaževi gori, v kateri prebiva Rojenica. Njene funkcije so razvidne tudi v izročilu o Tenteri [14]. Jeri je dovoljeno, da prosto hodi po prostoru, skrbi za hrano in ima dostop do podzemlja (onstranstvo). Ime zelo verjetno izhaja iz sv. Jedrti (Gertrudis, Jera), ki velja za zavetnico preje ter ima stik z onstranstvom in dušami umrlih, ki jih varuje prvo noč po smrti. Kuret sklepa, da je sv. Jedrt najverjetneje nadomestila neko predkrščansko žensko božanstvo (Kuret, 1989, 106–107). Izročilo, navezano na zavetništvo Mokoši, se je morda ohranilo tudi v pripovedki o Tkalčji jami [24]. Danes se zdi malo verjetno, da bi človek iskal prostor za tkanje prav v jami, zato je zelo verjetno, da so ljudje iskali pojasnilo za ime jame v lokalnem priimku Tekavec, katerega razlaga se je pozneje združila s prvotnim mitološkim izročilom.

Podobne lastnosti ženskega mitičnega lika ima tudi rimska boginja Cerera, na katero morda spominja hidronim Cereja v Velikih Laščah, toda možno povezavo bo morala potrditi etimološka znanost.

Sv. Ani podobno izročilo je razvidno tudi v slovensko-germanski Pehti oz. Pehtri babi (Frau Holle). Kot ugotavlja Mencej, je v mnogih verovanjih tudi Pehta povezana z vodo in indoevropskimi predstavami o smrti. Med drugim naj bi Pehta prinašala otroke ter jih tudi odnašala v votline v gori, zato v švicarskem Entlebuchu pravijo, da iz potoka Seltenbach prihajajo majhni otroci. Blizu Lusern (severna Italija) je po izročilu v jami prebivala Pehta z majhnimi otroki, po drugi različici pa nerojene otroke čuva na pobočju v Wasserkufenu.

Podobno tudi na Sedmograškem pravijo, da Frau Holle v jamah, gorah in vodnjakih čuva nerojene otroke (povzeto po Mencej, 2009, 199, citirala po Timm, 2003, 259–62; prim. tudi Uther, 1999, 943, 948; Gliwa, 2005, 211). Slovenska Pehtra baba ima sicer ime, izposojeno iz nemškega sveta, vendar pa je njeno izročilo starejše in ima korenine tako v verovanjih staroselcev kot tudi Slovanov (Kropej, 2008a, 107). Tudi njena podobnost z obravnavanim izročilom nakazuje, da je šlo pri tovrstnih izročilih najverjetneje tudi drugod za mešanje starejših indoevropskih plasti izročila s kasnejšim ženskim mitološkim likom. To zanesljivo potrjuje, da je tudi sv. Ana najverjetneje nasledila starejše ženko mitološko izročilo.

2. 4. Glavni slovanski mit v prostoru

V prostoru gore se je ohranilo tudi izročilo, ki nakazuje na zgodbo o glavnem slovanskem mitu. V pravljici o Tobakovi hruški [12] nastopa literariziran junaški lik, ki poskuša kači ukrasti krono, kar spominja na glavni slovanski mit boja med Perunom in Velesom oz. Kresnikom in htonskim bitjem, saj se kačja kraljica v slovenskem ljudskem slovstvu pojavlja tudi v variaciji kačjega kralja (primer: Pohorski, 1858, 374). Pripovedki o plezanju na goro in konfliktu med junakom in kačjo kraljico je na območju Ribnice in Velikih Lašč zapisal tudi Fran Sreboški - Peterlin. V pripovedki o plezanju na goro se junak poteguje za krono. Med drugim izvemo, da junaku pri nalogi pomaga Rojenica, ki prebiva v podzemlju (Fran Sreboški - Peterlin v okolici Ribnice in Velikih Lašč leta 1870. Hrani ISN ZRC SAZU: ŠZ 7/217,46), kar bi lahko nakazovalo na Mokoš. V drugi pripovedki junak na konju ubeži kačji kraljici, potem ko jo ta ukani (Fran Sreboški - Peterlin v okolici Ribnice in Velikih Lašč leta 1870. Hrani ISN ZRC SAZU: ŠZ 7/217,5). V zgodbi o jami Tentera [14] lahko razberemo tudi lastnosti izročila o Devinem skoku. V različicah se dekle srečno reši ali pa si izbere častno smrt pred zasledovalcem. S tem se poistoveti z junaštvom, svetništvom ali mučeništvom (Šmitek, 2004, 226; Peisker, 1926). Analogija izročila je razvidna tudi v ribniški zgodbi, kjer se Jera vrže v jamo na zmaja ter s tem reši ljudi pred zlobnim graščakom. Prisotnost treh likov nakazuje tudi na lastnosti praslovanskega mita, po katerem v nekaterih variacijah Perun kaznuje Mokoš zaradi varanja z nasprotnim likom, zato je to, sklepa Šmitek, znamenje razpada oz. degeneracije mita (Šmitek, 2004, 226). Tudi konfliktu v zgodbi o Tenteri sledi sprostitev voda in ureditev kozmosa, kar je značilno za praslovanski mit.

2. 5. Kozmična poroka

Simbolika mitične poroke, ki nastopi spomladi, se je ohranila tudi v prostoru gore, na to pa aplicirajo tudi številne spomladanske ter poljedelske šege.

Mitični par se v prostoru Male gore pojavlja na različnih lokacijah skupaj ali vsak posebej. V prostoru na mitološki par npr. kažeta grof in grofica v pripovedki o Tenteri [14] ter pripoved o škratu in škratovki iz Tomčeve jame [36]. Morda ni naključje, da se v bližini Tomčeve jame nahajata tudi jami Kraljica in Kraljiček [37], v katerih so prav tako prebivali škrtati. Nanju spominjata tudi že omenjena pogorni mož in žena.

V prostoru ležijo tudi slikovite kamnite stene Sv. Ane, s katerimi se prepleta zgodba o Okameneli svatih [9]. Podobne različice zgodbe poznamo tudi v Ribnici, v Zagorski dolini pa se tako imenuje niz kamnitih osamelcev. Ljudsko izročilo je splošno razširjeno tudi med drugimi slovanskimi ljudstvi. Đermek sklepa, da v zgodbi o svatbi doleti kazen

z okamenitvijo neveste in ženina zaradi incestne zveze med bratom in sestro, ki spominja na zvezo med Jarilom in Maro, ki ju kaznuje Perun (Đermek, 2009, 224). Spremenitev v različicah pripovedke povzroči nadnaravna sila ali Bog, včasih pa dogodek spremlja tudi bliskanje in grmenje (Cevc, 1974, 103), kar nakazuje na lastnosti gromovnika. Tone Cevc sklepa, da gre pri tovrstnih pripovedkah morda za spomin na predkrščanska verovanja o sončnem božanstvu (Cevc, 1974, 106). Incestna zveza je razvidna tudi v pripovedni pesmi Trdoglav in Marjetica, ki je bila v dveh različicah zapisana tudi v Ribniški dolini.

... Tako Trdoglav govori:

»Oj kaj ti pravim, grofič mlad,

tisto je ta-prava sestra tvoja:

nikar ne stor greha tega,

de b jo za ženo vzel!«

(Matevž Ravnikar - Poženčan, NUK: MS. 483, I, 80).

Kot zanimivost bom izpostavil še šege, ki so se ohranile v okolici obravnavanega prostora. Baba in Dedec samostojno ali skupaj nastopita na pustnih sprevodih tako v Sloveniji kot tudi v širšem slovanskem prostoru (Hrobat, 2010, 193). Tovrsten spomin na mitični par se je med drugim ohranil tudi v pustnih šegah v Dobrepolju in Ortneku. V Dobrepolju baba in mož po hišah pobirata darove, popoldne pa skupaj opravljata tudi obredno oranje (Kuret, 1984, 286). V Ortneku je bil par v pustnih sprevodih imenovan preprosto ženin in nevesta (Kuret, 1984, 284), na Velikih Poljanah pa je bil imenovan tastar in tastara. Tudi v ostalih indoevropskih poljedelskih šegah pogosto nastopa mitični par, ki s ponovno poroko simbolizira hierogamijo zveze neba in zemlje (Eliade, 1992, 35). Rahljanje zemlje pred setvijo so nekoč opravljali samo s palico. V davnini je imela v kozmični predstavi sveta palica v odnosu z »Materjo zemljo« vlogo in pomen phallusa (Kuret, 1984, 83), ki jo je pozneje nadomestil plug. Prisotnost moškega in ženskega lika v tovrstnih šegah očitno nakazuje na kozmično poroko, ki nastopi ob začetku novega letnega časa. Tovrstne poroke, rituali so s tem posnemali kozmološka božanska dejanja, ki so prinesla prenovitev leta, rodovitnost, zdravje in srečo (Eliade, 1992, 18, 37–38).

Mitični par in tovrstne kozmične ideje pa niso povezane le s porokami, ampak tudi z drugimi obredi (Eliade, 1992, 36). Ženski in moški mitični lik se posamično ali skupaj pojavljata v poljedelskih šegah, njihove sledove pa je mogoče opaziti tudi pri obrtnih izdelkih. Tako je bilo npr. čaščenje zadnjega pšeničnega snopa nekoč splošno razširjena šega pri slovanskih ljudstvih. Poljski kmetje so tiste, ki so zavezovali poslednji snop, imenovali baba ali ded. Na Moravskem in v Ukrajini so zadnjemu snopu pravili Baba (Ovsec, 1991, 187–188). V Dolenji vasi so ob žetvi zadnji zvezani snop imenovali Baba in ga v skednju postavili na vrh zloženih snopov. V Globeli in Nemški vasi so v zadnji snop dali kakšno poleno, rekli pa so mu štrukelj ali pa *vdovc* (Kumer, 1968, 58, povzeto tudi iz Otel II, 151). Analogijo agrarno rodovitne šege zasledimo tudi v šegi, zapisani v Žlebiču [14; 15], kjer so zadnje prgišče pšenice darovali vodi. Kot je razvidno iz pravljice o Tenteri, so pšenico stresali v spomin na Jero, kar kaže na čaščenje ženskega božanstva, povezanega z vodo in rodovitnostjo.

Šege, povezane z vegetacijskim ciklom, so se zelo verjetno odvijale tudi v Koblarski in Gregčevi jami, v prvi je niša, ki vzbuja asociacijo na vulvo, v drugi pa falusoidni kapnik. Jami podrobneje obravnavam v prilogi.

3. Pripovedi o mitološki pokrajini

3. 1. Mala gora – jugozahod – Ribnica

Sv. Ana

Najbolj slikovit vrh Male gore je prav zagotovo hrib Sv. Ana, poimenovan po stari romarski cerkvi, ki še danes gleda na Ribniško dolino. Gotska cerkev sv. Ane je najvišje ležeča cerkev v Ribniški dolini. Stoji na slemenu enako imenovanega hriba Sv. Ana (963 m) na nadmorski višini 920 m. Cerkev se prvič omenja v urbarju iz leta 1576 (Skubic, 1976, 256). Čaščenje sv. Ane se je širilo na Angleškem od leta 1378, na Danskem od leta 1425 in na Nemškem konec 15. stoletja. S tem se preko Augsburga okoli leta 1500 začne njeno čaščenje širiti tudi na Kranjskem (Južnič, 2008, 66; Steska, 1903, 139–140). V Valvasorjevem času so bili v cerkvi trije oltarji: sv. Ane, sv. Uršule in sv. Neže (Valvasor, 2009, 1624). Danes ima cerkev le oltar sv. Ane. Zaradi visoke lege je v času turških vpadov vrh Sv. Ane služil tudi kot eno od številnih opozorilnih kresišč, ki so potekala od Kolpske doline do Ljubljane. Cerkev je bila nekdanj znana romarska točka; po trenutnih virih in listinah sodeč, je cerkev v Ribniški dolini najverjetneje tudi najstarejša, ki je posvečena ženski svetnici. Pozneje so se ji pridružile še Marijine cerkve v Goriči vasi, Novi Štifti, Sodražici in na Gori. Na nedeljo, po godu sv. Ane so ljudje romali na Malo goro ter se udeležili maše v cerkvi (Arko, 2004, 32).

Ljubiteljski arheolog Jernej Pečnik je v svojem spisu o kranjskih gradiščih menil, da je na mestu Sv. Ane nad Ribnico bilo nekoč eno najobširnejših gradišč. Slednje gradišče je vključil v sicer slabo definiran spisek gradišč, ki so bila obdana z dvema ali tremi nasipi ter imajo okrog sebe več gomilnih grobišč (Pečnik, 1894, 8).

Krajevni leksikon Dravske banovine omenja, da je bil v času turških vpadov okrog sv. Ane tabor in tedaj naj bi bilo zidovje še vidno (Bogataj idr., 1937, 220).



Slika 4. Cerkve Sv. Ane. (Foto: Matevž Petrovič).

Nekaj skrivnostnega je bilo za ljudi to pribežališče na gori, zato so ga tudi opletli s skrivnostnimi domislicami, je zapisal Anton Skubic v opisu cerkve sv. Ane (Skubic, 1976, 256). Pripovedke, legende in šege, vezane na svetnico, so bile nekoč splošno razširjene po Ribniški dolini.

[1] *Sveta Ana je velika svetnica. Na Mali gori nad Ribnico stoji samotna in tiha cerkvica njej na čast. Stari ljudje pripovedujejo, kako je ta cerkvica nastala:*

Bila je silna vročina, solnce je pripekalo, studenčki so usahnili. Tedaj pa se je pojavila sveta Ana in šla počasi proti Mali gori. Pot je bila strma in gosto porasla. Velike in težke skale so se dvigale proti nebu in izžarevale silno vročino. Sveta Ana je šla kar naprej, bila je bosa in ostro kamenje jo je zbadalo. Oprijemala se je dreves in skal, da ni zdrčala nazaj in padla v prepade in jame. Ko je prišla sredi poti in se je videl že vrh, je sveta Ana radostno zaklicala: »Tam gori bi rada cerkvico!« Stopila je na skalo, se je oprijela z roko in se vzpenjala više in više. In ugreznila se ji je noga v skalo kakor tudi palec od roke. Ta skala se vidi še danes. Vendar pa je noga že odlomljena, vidi se samo še palec od roke. To skalo poljubljajo romarji, ko romajo k sveti Ani.

Prispela je počasi na vrh. Tam je bival kmet, ki se je naselil sem gori vsled bojazni pred Turki. Sveta Ana je hotela piti kapnico, ki jo je imel kmet še samo malo. Ko je izpila požirek vode, je izrazila željo, naj bi tu sezidali njej na čast cerkvico. Takoj nato je začel padati rahel dež, namočil je suho zemljo in napolnil prazno kmetovo kapnico z vodo.

Res so sezidali cerkvico njej na čast. Pa tudi pred krvoločnimi turškimi napadi je bilo varno zavetišče. Čudno je namreč to, da ni nobene poti, ki bi držala k tej cerkvici. Skrita je med smreke in druga drevesa, obdana od sivih in visokih skal. Le strma in skrita stezica vodi k njej. Vsako leto dvakrat priromajo romarji k naši stari mami, sveti Ani.

Okolica svete Ane je polna kraških jam in prepadov, ki se včasih prav malo vidijo, zato je nevarno hoditi tam okoli. Bajka pripoveduje, da so v teh jamah čisto mali otroci, ki jih ima sveta Ana v svojem varstvu in jih nosi v dolino. Ko smo bili majhni, so nam rekli, da nas je prinesla sveta Ana.

*Stara pesem poje: Sveta Ana, stara mama
nas vse lepo zibala (Miholič, 1936, 7).*

Po drugi različici, katero sem zabeležil na terenu v Velikih Poljanah in Ribnici, so domačini otrokom pravili, da so se rodili »pri sv. Ani v štirni,« (primer: Arko, 2004, 32).

Skupno mnogim povedkam o krajih, kjer se pojavljajo zgodbe o svetnikih, so tudi kamnite stopinje. Podobno izročilo se pojavi tudi v obravnavanem prostoru. Na terenu sem zabeležil več različic izročila.

[2] P: *Ko je šla sveta Ana gor, je puščala stopinje in ko smo šli tam skoz, je zmerej oče reku: »Poglej, vidš klele je pa sveta Ana počivala.« No, pol pa spet naprej, ko je šla prou gor k cerkvi, je pa prou znamenje v skali, ko je dala prst notr.*

O stopinjah svete Ane mi je pripovedovala tudi pripovedovalka iz Žlebiča, ki se spominja, da so si kot otroci zaradi velikosti stopinj predstavljali sv. Ano kot velikanko.

Tovrstne prostorske posebnosti imajo številne vzporednice po Evropi in tudi zunaj nje. Številne primere naravnih ali vgraviranih stopal pa najdemo že iz časa bronaste in železne dobe (Šmitek, 2012, 28).



Slika 5. Kamen s stopinjo sv. Ane (Foto: Domen Češarek).

[3] Ženski lik, ki je prinašal otroke in hodil po dolini, so v nekaterih krajih Ribniške doline imenovali drugače. Domačini, ki prebivajo pod vrhom Sv. Ane, stopinje pripisujejo sv. Mariji. Pri Novi Štifti nad Sodražico pa so svetnico imenovali Babca ali Sveta žena (Ožbolt, 2004, 217–218.)

[4] Kot je razvidno že v izročilu o Sv. Ani, je svetnica prevzemala tudi zavetništvo vremena. K cerkvi so v ta namen poleti, ko ni bilo dežja, hodili prosit za dež, če je bilo dežja preveč, so prosili za lepo vreme (Golouh, 1997, 12).

[5] Po ljudskem prepričanju naj bi potok Tržiščica skozi ponor Tentera odtekal v jezero pod Sv. Ano. *Pravijo, da je pod Malo goro jezero, vendar videl ga še nihče ni* (Vodopivec, 1936, 29). Pričevanje o jezeru je še vedno živo tudi med ribniškimi jamarji. O jezeru mi je član jamarske družine, pripovedoval naslednjo pripoved.

P: Tastar Božiček iz Strug je zmer pravu, da je pod Malo goro jezeru, pa na splošno je blu nekdaž takšnu prepričanje.

[6] V prostoru hriba sv. Ana se v naslednji povedki pojavi tudi lik divjega moža.

P: Pa na Zaplečem vrhə glih taku /.../ tut tam so nekje reklə, de je, in so me strašilə: »Le pejdi tam, te bo divji mož dobil.« Te bo divji mož dobil, tu je reku oče: »Kar pejd, hodi tam, veš kə je tista jama⁶, tam je divji mož«. Tu so pripovedoval.

Ajdovsko mesto

Po ljudskem izročilu z Brega naj bi pod Sv. Ano nekoč stalo »ajdovsko mesto«, ki se najverjetneje navezuje na gradišče, ki ga je omenjal Pečnik (Skubic, Lesar, 1976, 6).

Po pripovedovanju Ribničanke naj bi se nekdanje ajdovsko mesto nahajalo v dolini Prdec⁷ (imenovana tudi Nosanov prdec) pod kmetijo Seljan, na mestu, kjer je nekdaž bilo vaško smučišče. Spominja se, da so bili tedaj okoli doline še vidni ostanke zidovja. Na območju ledinskega imena *Prdec* sem v Nosanovi dolini našel polkrožne ostanke morebitnega zidu

⁶ Jama na Zaplečem vrhu je v katastru jam registrirana kot Jama dveh bratov.

⁷ Prdec je tudi ledinsko ime za vzravnani del brške poti, po katerem se imenuje tudi bližnja Nosanova dolina, imenovana tudi Nosanov prdec ali dolina Prdec.

ter večji kamen v njegovi sredini. Okrog doline je vidnih več zapuščenih poti, obloženih s kamnom, ki bi lahko bile tudi nekdanje terase. Spomin na ajdovsko mesto se je morda ohranil v naslednji šaljivi pripovedki:

[7] P: *Moj oče je prpodvou: Marjanca, ki je švercala saharin, pa so jo žendarji dubli pr Prdci, ne. Pa so jo vprašali, so jo legitimiral. Pa je bla kar tihu. Pa so jo vprašal za ime. Pa je rekla: Marjana izpod Seljan grada, mestu Zapuže, grofova vrnilca*⁸. *Ta naslov jim je dala, pol so jo pa iskal pa jo nikjer niso dubli. Pol je blu stvarnu tu mestu, tku še takrat mišlenu, ne.*

Zaradi Pečnikovega objektivnega uvrščanja gradišč je poznejše zgodovino pisje gradišču na Sv. Ani pripisovalo več nasipov z gomilami. Terenske raziskave arheologa Marka Freliha so pokazale, da so ob različnih terenskih delih pri obnovi cerkve v okolici planinskega doma naleteli na ostanke posod, ki jih je datiral v obdobje železne dobe in srednjega veka. Ob tem je kljub dobro ohranjenim terasam, na katerih so morda nekoč stale hiše, podvomil, da je šlo za običajno naselje. Prostor so po njegovem mnenju uporabljali samo za občasno bivanje ali pa za obredne dejavnosti (Frelih, 2004, 13). Tudi v registru nepremičninske kulturne dediščine je navedeno, da je arheologom kljub navedbam strokovne literature o trojnem nasipu ter dveh gomilah, uspelo locirati le vidno teraso.⁹ Zanimiva je tudi navedba o ostankih protiturškega tabora pri cerkvi sv. Ane. Tovrstne trditve in vprašanja bodo rešile šele poglobljene arheološke raziskave. Vprašanje o obsegu in kraju morebitnega gradišča je zato z današnjega znanstvenega stališča nerešeno. Možen obseg gradišča bi lahko prikazali podatki programa LiDAR. Na slemenu Sv. Ane je iz sloja razvidna prostorska anomalija naravnega ali umetnega izvora, ki v dveh lokih obkroža vrh gore. Ne izključujem tudi obstoja več prazgodovinskih naselji.



Slika 6. Nosanova dolina pod Prdcem. (Foto: Domen Češarek).

⁸ vrnila nar. lesa (plot, ograja, vrata), ki se sama zapira: polomljena, preperela vrnila (SSKJ, 2014)

⁹ Register nepremičninske kulturne dediščine: <http://giskd2s.situla.org/rkd/Opis.asp?Esd=13407>

Kresišče

[8] Tik pod cerkveno brežino se nad prednjimi stenami hriba Sv. Ane nahaja manjša platforma, ki je služila kot kresišče. Kot mi je pripovedoval domačin, so na Sv. Ani ob kresni noči tudi zakurili kres, ki pa je stal nižje pod cerkvijo, namenoma zato, da ni motil opozorilnih kresov.¹⁰

Stene Sv. Ane

Stene Sv. Ane (945 m) so kamnite stene, ki tik pod vrhom Sv. Ane (Na skali: 963,4 m), gledajo na Struško dolino.

[9] Na nastanek kamnitih sten se navezuje razlagalna pripoved o svatih, ki so okameneli, ker je nevesta preklela sonce. Okameneli so z udarcem strele (Stanonik, 2003, 19–20).

Gomila na Prikovcu

Nasproti vrha Sv. Ane leži vzpetina Prikovec (883 m), na kateri se nahajajo ostanki domnevno prazgodovinskega gomilnega grobišča. Gomilo naj bi v prejšnjem stoletju prekopal amaterski arheolog Jernej Pečnik.¹¹ Ob gomili stojita dva ležeča kvadra, ki bi utegnili biti tudi megalitskega izvora. Gomila ni registrirana v Registru nepremičninske kulturne dediščine.

Škauba

Škauba v Mali gori je naravno korito ter edini izvir z naravnim vodnim zajetjem v predelu hriba Sv. Ane. Ob čiščenju korita so na dnu našli keramiko, ki je datirala v antiko ter zgodnji srednji vek. K Škaubi so nekoč domačini s kmetije Seljan hodila napajat živino.¹²



Slika 7. Škauba. (Foto: Domen Češarek).

¹⁰ Informacija: Jože Oberstar – Seljan, 20. 7. 2014

¹¹ Informacija: Tone Oberstar – Seljan, 28. 9. 2015

¹² Informacija: Tone Oberstar – Seljan, 28. 9. 2015

Dve kamniti škaubi se nahajata tudi v bližini vasi Dolenji Lazi, o katerih sem na Bregu slišal naslednje izročilo.

[10] P: *Sama se spomnim še ene take skale, tudi v Mali gori od Zapuž gor; pozabila sem ime, ker smo v tisti gozd pogosto hodili še v mojem zgodnjem otroštvu. Tja je hodila tudi kača vodo pit, tako so rekli, zato nas je bilo strah in si nismo upali do nje.* Podobno je pripovedoval tudi drugi pripovedovalec, ki je bil tedaj prisoten na terenu. V otroštvu so nas strašili, da hodijo k laški Škaubi kače vodo pit.

Kapela srca Jezusovega¹³

Kapela srca Jezusovega na Mali gori je bila zgrajena leta 1910. V zahvalo jo je dal zgraditi Fortunat Lovšin iz Goriče vasi. Prvotno je bil v kapeli kip srca Jezusovega, ki je bil med drugo vojno uničen. Mimo te kapele so romali tudi verniki iz Strug, ko so šli v Ribnico, k Sv. Križu, Novi Štifti (Ipavec, 1997, 91), na terenu pa sem izvedel, da so se pri kapeli ustavljali tudi, ko so romali k sv. Ani. V bližini kapele je nekoč obstajal občasen izviri, pri katerem so se ustavljali popotniki in romarji.

Kobilji vrh

Pod ravnico Prdec se spušča nizko gričevje s Kobiljim vrhom, ki zaključuje rob Male gore. O hribu sem od pripovedovalke izvedel naslednjo pripoved:

[11] P: *Jest se najbl spomnm tega, ku je prpodvou, de je biu u Malə gorə, mislm, da z nekom še in je drva prpraulou. In je blu treba vse tistu do konca narest, tista drva naložt in se je začelu mračit. Pala je nuč, ku so nalužlə. In se odprauta pol dol iz Male gore, pa dva kojna sta mela, konjsko vprego, pa krcle naložene, tista drva. In pa ku prideta do Kobiljega vrha, se zaslišə za njima: »Počakaaj!« Pa nekdu kliče: »Počakaaj!« Pa se ustauta, poslušata in vse utihne. Gresta naprej in mislta, tu se nama je le zazdelu. Kar naenkat spet: »Počakaaj!« U tistem pa kojna skočjo, pobezlajo. Onadva sta dol skočila s tistega voza. Kojnə pa udri dol po cestə in nekoku sta se tista kojna osvobodila tiste vprege in vuz je šu po svoje. Onadva sta bežala u vas in so pol drug dan pršlə nazaj rešvat. Kojna sta sama pršla u štalo. In nekdu se je spet vical. Tega vicanja je moglu bit dost. Zdej kakšna duša, ku se je ponesrečla, kakšn gozdar. In je strašilu.*

Tobakova hruška

Ledinsko Ime *Tobakova hruška* se navezuje na predel ob brški poti, ki teče od Brega proti Sv. Ani. Na tem mestu še danes raste stara hruška, po kateri se imenuje to območje. Hruška naj bi bila predhodnica starejše. Z ledinskim imenom se prepletajo mnoge ljudske pripovedke.

Po osvobajanju izpod krute samovolje graščaka so tudi v ribniškem okraju izkoristili priložnost, da so postali tihotapci; tihotapili so posebno s tobakom. Na takih pohodih so se shajali v Mali gori pri neki hruški, ki še dandanes nosi ime »tobakova hruška« (Skubic, 1976, 416). To ime nosi že iz davnih časov, iz nekkih ustnih izročil celo iz 15. stoletja (Mihelič, 2007, 35). Kar nekaj domačinov je opozorilo, naj bi v Tobakovi hruški skrivali tudi tobak.¹⁴

¹³ V bližini kapele srca Jezusovega se nahaja tudi ledinsko ime »pri Smrkovem štoru«, pri katerem so se po ljudskem izročilu žene poslavljale od mož, ko so odhajali prodajat suho robo. Zaradi objokovanja žensk je nastalo ledinsko ime.

¹⁴ V spomin na Tobakovo hruško danes domačini v sklopu dogodkov društva »Veter« iz Brega na tem mestu prirejajo gledališko igro *Pot k Tobakovi hruški*.

[12] V Mali gori na Vdovčevim lazju pod Tobakovo hruško se nahaja velika skalnata pečina. Bilo je na dan sv. Marjete, ko je pred kakimi šestdesetimi leti zgodaj zjutraj Božični Jakob, klicali so ga menda zato tako, ker se je rodil ravno na Božič, gnal svojo kravo past na pašnik, ki se imenuje zidanica. Ko prižene tja, se usede kraj pota in si žvižga in poje, med tem z nožkom lepo opiše leskovo palico in jo potem veselo ogleduje. Ker ima krava dobro pašo, se brez skrbi uleže na lepo tratico blizu leskovega grma. Kar zasliši lepo žvižganje, misleč, da je prišel brat za njim, se začne ozirati okrog, a nikjer nič ne vidi. Ko se ozre na grm, vidi velikega gada, ki se je nato brž vrgel v klopčič zvit za njim in pahnil sapo vanj. Jakob je malo bežal, pa kmalu ni mogel več naprej, ker ga je gad omamil, nezavest ga je obšla in tako je ležal več ur. Krava je odšla kar sama domov. Tedaj ga je šel brat Jože v skrbeh iskat.

Vedela je vsa vas Dolenji lazi, da se ta dan koplje kraljica kač v sončnih žarkih, pod Tobakovo hruško v Vdovčevim lazju, in da takrat odloži svojo diamantno krono.

Zato se odloči Matjaž, najpogumnejši cele vasi, zjezditi brezega konja in hajd, v Malo goro h gadni. Pot ga pelje mimo spečega Jakoba. V velikem diru zavpije proti dolini, kje leži Jakob ves bled, in da komaj diha. Jože ga zdrami in ga komaj spravi pokonci. Jakob pa v svoji slabosti komaj pove, kako ga je gad omamil in na Jožeta oprt težko gre proti domu.

Matjaž pa hiti proti gadni, da bi ne bil prepozen. Ravno prav pride na svoj cilj in zagleda, da je po pečini vse polno kač, ki so vse mirne, nobena se ne gane, v sredi njih zagleda njih kraljico, ki ima na glavi krono, ki se lepo blešči. Tudi ona je mirna in leži brez skrbi, ker jo stražijo njene služabnice. V tem zazvoni pri Sv. Ani poldne, kraljica se zgane, urno odloži krono in se zopet mirno uleže in zasp. Matjaž skoči, urno pograbi krono s krasnimi diamanti, jo dene v žep, skoči na konja in ga zapodi v dir proti domu. Kače se zganejo, jo uderejo za njim, se prekopicavajo. Neka kača dohiti konja in mu urno skoči pod rep. Ko pride Matjaž na ravnino, misli, da je na varnem, pogleda krono, skoči s konja, ga ves srečen pogleda, ali tedaj se izpod konjskega repa iztegne dolga kača. Useka ga v roko, Matjaž zavpije, konj se prestraši in zbeži proti domu. Domači videč samega konja, gredo po sledu iskat fanta. Na Kurji gorici najdejo mrtvega Matjaža vsega črnega od groznega kačjega strupa in žalibog brez dragocene kačje krone (Pakiž, 1937, 48–49).

Babja njiva

Babja njiva je ime nekdanje njive, ki jo danes zarašča travnik. Leži ob vasi Dolenji Lazi. Pojasnila o mitičnem imenu njive terensko nisem dobil, ohranil pa se je naslednji opis njive.

[13] Nekoč se je njiva udrlo, mimo je vozila steza, bali smo se hoditi po njej, da se še nam ne bi udrlo (Zajc, 2005, 11).

Rajni vrh

V bližini Kobiljega vrha se vzpenja tudi Rajni vrh¹⁵. Nekdaj je bil na tem mestu kamnolom, kar je še danes vidno (Zajc, 2005, 11). Ime je etimološko najverjetneje sorodno Rajski gori in podobnim imenom.

¹⁵ rajni – izpeljano iz raj, pridevnik rajni torej prvotno pomeni »takšen, ki je v raj« (Snoj, 2009, 600). Tisti, ki je umrl; pokojen (SSKJ, 2014, 364).

Tentera (Tentjara, Tantera)¹⁶

Ob robu Male gore leži ponorna jama Tentera, ki se nahaja v neposredni bližini naselja Žlebič. 900 metrov dolg jamski kompleks je požiralnik potoka Tržiščice, ki nabira vodo z območja Velikih Lašč. Potok spada v vodovje reke Krke, katerega del vode sprva odteka tudi v Podpeško in Kompoljsko jamo in nadaljuje pot do Krke (Kogovšek in Petrič, 2002, 89). Okolica jame je bila naseljena že v prazgodovini. Leta 1896 so med kopanjem jarka za odvajanje vode reke Bistrice v strugo potoka Tržiščice našli odlomek bronastega meča. V neposredni bližini tega najdišča so leta 1981 nad kamnolomom pri Ribnici odkrili bronastodobno naselbino, ki jo povezujemo z omenjeno najdbo (Debeljak, 1982, 69).

[14] S ponorno jamo Tentera je povezana razlagalna pravljica, ki jo je zapisal Rudolf Mohar. Kot osredni lik v pravljici nastopa grofica, žena krutega graščaka, ki se neprestano izživlja nad svojim prebivalstvom. Skupaj prebivata v gradu ob jezeru, pod katerim je v podzemlju priklenjen zmaj. Lik grofice v zgodbi predstavljala zaščitnico kmetov pred zlobnim graščakom. Ker graščak zahteva visoko tlako, grofica naskrivaj kmete oskrbuje s hrano. Kmetje jo zaradi tega začnejo klicati Tam Jera. Po njenem razkritju graščak sklene svoje podložnike vreči zmaj. Grofica ljudi reši tako, da se vrže na zmaja in mu iztakne oči. Zmaj se od jeze vdre v zemljo in pod sabo pokoplje grad skupaj z graščakom in grofico. V jamo, ki je nastala, pa je začelo odtekati jezero. V zahvalo grofici in v njen spomin so ljudje začeli v jamo stresati pšenico. Zapisovalec še doda, da je spomin na zmaja, zaritega v zemljo, še vedno živ. Izvor imena ponorne jame pa pripisuje skovanki Tam – Jera (Mohar, 1985, 80–82).

Različice pravljice mi terensko ni uspelo zabeležiti, ohranili pa so se nekateri drobci, ki nakazujejo na prvotno izročilo. Od domačinke sem izvedel, da so jih še kot otroke ob večerih, ko so nosili vodo, strašili, da naj ne hodijo v bližino Tentere, saj naj bi tam prebival zmaj.

[15] O darovanju pšenice, ki je omenjeno v pravljici, pripoveduje šega, ki sem jo zabeležil na terenu v Žlebiču.

P: K smo nehal žet pšenico pa so mama tokle osmukal potlej pa v Tržiščico u vudo vrgla. Pr temu pa je rekla: »da bə obrudlu« Spominja se, da so pri obredu uporabljali več izrekov toda, zapomnila se je le izrek: »da bə obrudlu«. Na istem mestu so, po pripovedovanju domačinke, tudi kalili semena pšenice: »Ob božiču, da je skalilu, smo pšenico pr nivi zakopal pa je odgnalu pa je biu ceu šop. Iz tizga kupčka je blu narlejšə. Iz tega je pol blu pa sajme.

O jami mi je pripovedoval tudi pripovedovalec z Velikih Poljan:

[16] *P: Ja, o Tenteri je blu pa tkule. Za nas otroke so istu prpuđval, da tam not pač neki lədje živijo, ampak da so taki žleht. Jest səm biu ta prvič u Tenteri, recimo, ku səm biu star že 17 let, kə se prej nism upou it. Tak strah smo mel, ne. Da je tam nekaj tazga groznega not. Ampak da not eni əldje živijo ne. In to smo se zelo bal, no. In vsi!*

Po drugi različici pa naj bi v jami prebival divji mož.

¹⁶ Tudi po pripovedovanju akademskega slikarja Franca Miheliča je bil v njegovem otroštvu največji strah jama Tentera. Zbirka njegovih del zajema tudi opus grafik, ki upodabljajo Tentero. Na slikah je npr. upodobljen zmaj, ki se vije iz jame, ter divji mož.

[17] *Ustno izročilo tudi pripoveduje, da je v jamah okrog Tantere živel jamski človek, ves kosmat in bradat, ki ni nosil ne halje niti hlač, temveč je bil zavit le v medvedovo kožo in je živel le od ujetih divjih živali. Ljudje so se ga bali, vendar je bil divji mož dober do ljudi, živel je sicer sam zase, a storil ni nikomur ničesar hudega* (Blagojevič, 1992, 11. Po pripovedi Antona Lovšina iz Brež).



Slika 8. Tentera. (Foto: Domen Češarek).

3. 2. Mala gora – jugovzhod

Makoše (Makoša, Makuša, Makoš)

Naselje Makoše leži na jugovzhodnem robu vznožja Male gore. Na zemljevidu župnije Ribnica iz leta 1864 se toponim imenuje Makoša, v pozni izvedbi avstrijskega vojaškega katastra, izdanega med leti 1869 in 1887, se imenuje Makuša z nemškim prevodom Markusche, v zgodnjem Jožefinskem vojaškem zemljevidu, izdanem med leti 1763 in 1787, pa se vas imenuje Makoš. V drugi polovici 20. stoletja je bil v bližini Makoš opravljen krajši arheološki pregled na domnevem arheološkem najdišču na ledini Šance. Zaradi površinskega pregleda ter nekaj poskusnih sondah je datiranje starosti gradišča še vprašljivo. V domnevem vhodu v utrdbo so izkopal pod rušo več drobcev očitno poznosrednjeveške keramike. Zato je Petru izgradnjo tako imenovanega »hausberga« datiral v obdobje začetne faze fevdalizma (Petru, 1970, 196).

V slovensko-ameriškem časopisu Prosveta je leta 1940 ribniški izseljenec s psevdonimom Pühkov Lükek takole začel uvodni del svojega članka:

[18] *V slavnem ribniškem mejstu imajo najstarejšo šolo, kar se tiče slovenskih pokrajin. Komaj so se naši pradedi izpreobrnil iz poganske vere, komaj so figo pokazali boginji Mokoši, po kateri se menda še danes imenuje vas Makoše, slično češkim naselbinam kot Mokošina* (Lükek, 1940, 9).

Trditev velja za prvo pisno povezavo vasi z boginjo. Če je zapisovalec zapisal dejanski spomin na boginjo Mokoš, trenutno še ne moremo z gotovostjo potrditi.

[19] Po pripovedovanju domačinke je vas Makoše zgradil pastir, ker je na tem mestu odkril izvir s potočkom, katerega imena ni vedela. Za območje ob Mali gori je namreč znano, da je sušno in brez izvirov. Povedala je, da je omenjeni potok danes skorajda že poniknil pod zemljo. Stari ljudje pa so vas imenovali Makoša.

Omenjeni izvir se v Krajevnem leksikonu Slovenije imenuje Studenec (Debeljak, 1971, 566).

Koblarska jama (Dolga jama, Velika jama pri Koblarih; nem: Kofler Grotte)

Koblarska jama je 200 metrov dolg jamski sistem. Vhod v jamo leži na nadmorski višini 660 m, na jugozahodnem pobočju Male gore, slabih 200 m pod vrhom Koblarskega hriba (832 m). Jama velja za eno *največjih* prazgodovinskih jamskih grobišč v Sloveniji.

Koblarsko jamo kot arheološko najdišče prvi omenja Ludwig Karl Moser, ki naj bi v zasigani gomili našel ostanke skupno osmih starejših in mlajših oseb, z glavo obrnjenih proti jugu. Poleg je našel še kosti goveda in spodnji čeljustnici srne, kot grobni pridelek pa še fragmente treh posod. Ohranjen je tudi zapisnik terenskih ogledov DZRJS z dne 20. maja 1929, v katerem avtor Bukovec omenja, da je v jami našel človeške kosti. Navaja tudi, da naj bi leta 1901 Müller iz Trsta in preparator ljubljanskega muzeja Schulz odpeljala iz jame več zabojev antropološkega materiala. (Jamnik idr., 2002, 32).

Zaradi preteklega množičnega obiskovanja jame so leta 2000 člani Društva za raziskovanje jam iz Ribnice v jami opravili preventivno površinsko arheološko raziskavo, ki je bila podrobno opisana v članku *Koblarska jama na Kočevskem – prazgodovinsko grobišče in kultni prostor*. (Jamnik idr., 2002, 33).

V jami so našli najmanj 21 primerkov keramičnih izdelkov, dokumentirali pa so posmrtno ostanke najmanj 21 ljudi. V jami sta prisotna dva načina pokopa: pokopavanje v gomile in izpostavljanje mrtvih ob jamskih stenah. Ta ugotovitev nakazuje, da je bila jama v funkciji grobišča skozi različne kulturne vzorce shranjevanja mrtvih oz. da je lahko v okviru ene kulture prišlo do spremembe načina pokopa mrtvih (Jamnik idr., 2002, 42).

Med karmičnimi pridatki se kot najstarejši element kaže fragment oboda posode z okrasom, izdelanim v tehniki brazdastega vreza. Čeprav nimamo nikakršnih stratigrafskih podatkov o najdišču, lahko glede na tehniko okraševanja fragment umestimo v eneolitik, morda celo ožje v srednji eneolitik. Imamo pa na istem najdišču tudi lončenino, ki jo lahko uvrstimo v čas bronaste dobe. Na najdišču, lociranem pod točko 11, so našli lončenino, ki ne sodi med ostali kulturni inventar, čeprav je bila najdena v skalni niši med ostalo lončenino. Avtorji sklepajo, da gre verjetno za najmlajši element najdišča, ki sodi v pozno antiko (Jamnik idr., 2002, 42–43).

Ker v bližini jame ni bilo odkrite še nobene predantične naselbine, avtorji sklepajo, da je bilo bivališče ljudi, ki so uporabljali jamo za grobišče, najverjetneje na grebenu Male gore. Sam ne izključujem možnosti, da bi jamo uporabljali prebivalci gradišča na Sv. Ani.

Ob vprašanju, zakaj so ljudje uporabljali jamo kot grobišče, so se avtorji za postavitev hipoteze sklicevali na tezo M. Eliade; jame in vhodi vanje so imeli za človeka simbolni pomen maternice, vulve oziroma je jama pomenila vhod v Zemljo – Mater (Eliade, 1982, 35 in 41). Opazili so, da bi umetno narejene niše v stenah jame lahko simbolizirale maternico,

posebej pa so izpostavili nišo v Leptodirusovem rovu, ki vzbuja asociacijo vulve (Jamnik idr., 2002, 31–44). Ob odlaganju umrlih v niše so bila trupla najverjetneje umeščena v zvitem položaju, ki bi lahko spominjal na fetalni položaj, kar je skladno z idejo ponovne reinkarnacije človeka (Eliade, 1976, 17). Pozornost vzbuja še prostorska situacija v glavni jamski dvorani. Ob arheološko neraziskanem breznu stoji prosto stoječ stalagmit, ob njem pa je dobro ohranjeno kurišče, kar nakazuje na morebitne kultne dejavnosti.



Slika 9. Niša v obliki vulve. (Foto: Domen Češarek).

Ker je v jami najdenih več plasti arheoloških ostankov, lahko sklepamo, da je imela jama sakralno ali sveto funkcijo vsaj do antičnega časa. Na to aplicira tudi različno pokopavanje ljudi, zaradi česar lahko domnevamo, da se je namembnost jame prenašala tudi na ljudstva, ki so v antičnem času nasledila ljudstva na področje Ribniško-Kočevske doline.

Čeprav je jama primeren kraj za nastanek ljudskega bajanja, se izročilo o Koblarski jami najverjetneje ni ohranilo. Brata Grimm sta v zbirki Nemških pripovedk zapisala pripoved o gradu Fridrihtajm, ki sicer leži na drugem koncu Kočevske. Pripoved je Wilhelm Tschinkel naslovil »Dvorana prednikov«. Bratoma Grimm naj bi pripoved pripovedoval lovec, ki naj bi tedaj še prebival na gradu. Lovec naj bi pri zasledovanju nekega starca našel pod gradom kraško jamo, v kateri naj bi pokopali nekdanje graščake (Grimm, 1816, 217–220). Čeprav izročilo nima nobene prostorske povezave s Koblarsko

jamo, je zelo verjetno, da je strašljiva pripoved nastala z mešanjem starejšega izročila o nekem jamskem grobišču, na katero so lahko naleteli Kočevarji. S pripovedovalčevim in Grimmovim prispevkom je nato izročilo dobilo novo različico. Izročilo omenja lik velike kače, kar nakazuje na starejšo bajčno plast zgodbe. Velika kača bi se lahko navezovala na izročilo, ki ga je zapisal Wilhelm Tschinkel v vasi Koblarji.

[20] *Pred mnogo leti so bili vaščani Koblarjev v velikih težavah. Skoraj ni bilo dneva, da ni izginilo tele s pašnika, pa niso mogli ugotoviti, kdo jim dela tako škodo. Da mora biti to nekakšna zverina, so sklepali po kosteh, ki so jih našli razsejane pod grmovjem.*

Nekega dne je šel skozi vas nek pritlikavi možiček, s skuštrano, bohotno brado, z veliko glavo z dolgimi lasmi, z orlovskim nosom, s kruljastimi nogami in rokami, ki so mu segale skoro do kolen. Temu so obupani vaščani, kot jim je prišlo že skoraj v navado, takoj potožili o svoji nesreči.

Možiček se je globoko zamisli, nenadoma pa se je stresel in odgovoril: »Vaša teleta požira kača velikanka. Če hočete, vas osvobodim te nadloge, vendar morate napraviti prav vse natanko tako, kakor vam zaukažem. Na griču, ki vam ga pokažem s prstom, zgradite visok stolp in okrog in okrog nanosite vejevja za moža na visoko!« Ubožni vaščani so takoj izvršili, kar jim je možiček ukazal. Ta je nato odkorakal na griček, z resnim obrazom pregledal vso okolico in se nato povzpел na stolp. Preudarno in oprezno je vzel nekakšno koščeno stvar iz žepa, jo približal ustom in izvabil iz nje tri rezke žvižge v določenih kratkih razmakih. Žvižgi so bili potem vedno daljši in glasnejši. Najprej se ne zgodi nič, že ob drugem pisku pa se je začelo premikati po grmovjih, številne kače so se priplazile na plano, se zvijale in se metale v ogenj, ki so ga vaščani prižgali. Pri tretjem žvižgu pa se je možiček nenadoma prestrašil, prebledel in obupan zaklical z medlim glasom: »O, izgubljen sem, ona je prevelika!« In res se je tedaj zaslišalo iz gozda glasno lomljenje in šumenje – tudi kača velikanka je zaslišala pisk in je zdaj med glasnim lomastenjem in hrumenjem prihajala bliže. Vse, česar se je dotaknila s svojim repom, se je polomilo, se zdrobilo in sesedlo skupaj. Za njo so ležala drevesa, izruvana s koreninami vred, za njo so se valile ogromne skale dol s hriba. Čez nekaj kratkih trenutkov je bila že na vrhu griča, veličastno je dvignila svojo kronano glavo, da so se kot plameni v ognju zableščali diamanti v njeni kroni. Ko je zagledala možička, ga je brez oklevanja z udarcem repa s stolpom vred potisnila v gorečo grmado. Nato je planila v ogenj tudi sama in postala njegova žrtev. Besneči ogenj je uničil obadva, kačo in možička.

Vaščani Koblarjev pa so bili od tedaj za vedno rešeni te strašne kačje nadloge (Tschinkel, 2004, 108–109).

Ob izročilu iz Koblarjev se sprašujem, v katerem prostoru se odvija mitično dogajanje. V neposredni bližini Koblarskega hriba, kjer leži jama, je ledinsko ime Grmada, kar bi lahko pojasnilo verjetno mesto izročila. Kraj je bil verjetno del niza opozorilnih kresov, ki so opozarjali pred turškimi vpadi. Valvasor omenjenega kresišča ne omenja, saj so po njegovem poročilu sodeč opozorilne kresove kurili v naslednjem zaporedju: Vinica, Poljane na hribu Prelibl, Kostel na hribu Skril, Fridrihštajn pri Kočevju ali na hribu nad Črnim Potokom, Ribnica pri Sv. Ani, Ortnek, Turjak na Sv. Ahacu, Kurešček, glavno mesto Ljubljana (Valvasor, 2010, 315). Zaradi velike razdalje med Fridrihštajnom in Sv. Ano je povsem verjetno, da je med njima obstajalo še dodatno opozorilno kresišče. Kraj bi lahko služil tudi kot obredni kulturni prostor. Če je moja domneva pravilna, se je izročilo odvijalo v neposredni bližini Koblarske jame.

Gregčeva jama (Pod jama, Franckina jama, Tončkina jama, Jama na Ravnici)

Gregčeva jama je 268 metrov dolg jamski sistem s petimi vhodi, največji je vhod v obliki spodmola. Ob enem izmed vhodov je ostanek nekdanjega suhih zidov zloženih kamnov. V osrednjem, 40 m dolgem rovu iz tal gleda samotni stalagmit. Ob kapniku so člani Društva za raziskovanje jam Ribnica na površju mokre ilovice našli štiri fragmente ornamentirane keramike, ki so pripadali isti posodi. Ob zahodni jamski steni pa so za manjšimi kapniki našli ležati koščeno šilo in odlomek rogovja (Jamnik, 2011, 43). Podobno kot v Koblarski jami so tudi v Gregčevi jami najdeni arheološki ostanki iz prazgodovine ter antike, kar dokazuje daljšo človeško prisotnost. Pavel Jamnik mi je podal zanimivo opombo, da omenjeni stalagmit zelo spominja na falusoidni kapnik, kar bi utegnilo pojasniti pojav arheološke najdbe ob kapniku. Zelo podoben arheološki primer je jama Nakovana v južni Dalmaciji. V jami so leta 1999 med poskusnim sondiranjem arheologi naključno odkrili nedotaknjeno ilirsko železnodobno svetišče. Ob falusoidnem kapniku so arheologi našli bogato najdišče fragmentne keramike, v sedimentu pa najdbe, stare do 6000 let. Raziskovalci domnevajo, da so v jami najverjetneje častili moško božanstvo plodnosti (Forenbaher, 2003).



Slika 10. Stalagmitni kapnik v Gregčevi jami. (Foto: Pavel Jamnik).

Hipotezo o Gregčevi jami bodo potrdile morebitne arheološke raziskave, zadostovala bi verjetno že ena poskusna sonda okoli kapnika. Izročilo, povezano z jamo, se ni ohranilo.

Mrtve doli

Mrtve doli so ledinsko ime pod vznožjem Male gore tik pod goričevsko potjo. V dolini ležijo številne vrtače, izstopa le zasut jamski spodmol, ki ni registriran v katastru jam. Manjša vrtača, obkrožena z jarkom, bi utegnila biti odprta gomila ali apnenica. O imenu doline se je v lokalnem časopisu *Iz naše doline* ohranil naslednji zapis.

[21] *Ko so Turki ropali po naših krajih, so se ribniški kmetje skrivali po jamah v Mali gori. Ker so se pa Turki klatili delj časa po Ribniški dolini, je tem, ki so se skrivali po Mali gori, pošel živež, tako da jih je več od lakote pomrlo. Zatorej se še dandanes imenujejo te jame »Mrtve doli« (Škrabec, 1937, 99).*

Turovo polje

Ledinsko ime Turovo polje se v Ribniški dolini pojavi na dveh mestih: Turovo polje pri vasi Otavice ter Furovo polje pri Lepovčah. Arheolog Marko Freljih je na mestu Furovega polja našel posamezne koščke prazgodovinske keramike, ki je po njegovem mnenju kronološko skladna s keramiko, najdeno pri Sv. Ani. Freljih zato odpira možnost obstoja nižinske prazgodovinske naselbine (Freljih, 2004, 16). Sodeč po izročilu iz Krajevnega leksikona Dravske banovine naj bi bilo turško pokopališče ob otavški poti pri Otavicah. Zaradi nejasnega izročila sta v topografijo umeščeni obe ledinski imeni. Ledinsko ime pojasnjuje naslednji zapis ljudskega izročila.

[22] *Ob gorski poti čez Malo goro je »Turovo polje«, ki je bilo svojčas baje turško pokopališče (Bogataj, 1937, 221). Enako pojasnilo o imenu je na terenu pridobil tudi Freljih (Freljih, 2004, 16).*

Naključne arheološke najdbe spominjajo na nekdanja ljudstva, kar je verjeten razlog za nastanek tovrstnega ledinskega imena (Freljih, 2004, 16). Imeni Mrtve doli in Turovo polje nakazujeta na možnost obstoja grobišč. Ne smemo izključiti niti možnosti obstoja nekdanjih kulturnih mest.

3. 3. Mala gora – severozahod – Ortnek, Velike Poljane, Dobropolje, Velike Lašče

Velike Poljane

Podobno kot pri kmetiji Seljan so tudi na Velikih Poljanah otroke strašili z divjim možem. Pripoved je pomemben dokaz, da je bil lik divjega moža širše razširjen po prostoru Male gore. Pripovedovalec je na vprašanje, ali je slišal govoriti o divjem možu, povedal naslednjo pripovedko.

[23] *P: Ja tu pa je biu. Divji mož je biu pa dostrkat imenovan, ne. Če so kakšnə otroc nagajal, te bo pršu divji mož iskat pa te bo. Al pa strašlə so jih z divjim možom. Tu pa je blu dostkat. Pa zvečer, če kakšən ni ubogou. Bo pršu divji mož, pa te bo odnesu.*

Tkalčja jama (Kaučja jama, Mala Tkalčja jama)

V bližini vasi Velike Poljane leži Mala Tkalčja jama. V jami so leta 2002 člani Društva za raziskovanje jam Ribnica našli različno staro keramiko, med katero je bilo tudi nekaj prazgodovinskih najdb (Jamnik, 2011, 23). O jami sem od pripovedovalcev izvedel naslednjo pripoved.

[24] *P1: To je ta, ku si že omenu, Kaučja jama, ne. Notr je res en člouk živu u tej Kaučji jami, ki je tkal not, ne. Pisal se je pa Tkauc, v jami je tkal, sam kuk časa, ne vem. Biu pa je notr v jami.*

P2: *Tkauc, Tkauc so mu rekli, ja. In pisou se je Tkauc, in tu je delou, no. Ampak tu že, ohoho, daleč nazaj.*

Jama v gozdu Dule

Mitološki prostor, ki se navezuje na goro, se pogosto navezuje tudi na izročila, ki pojasnjujejo povezavo med kraškimi vodami ali jamami.

[25] P: *Potem je pa jama, ku se gre pa u Dule. Veš, tu je gozd proti Žlebiču. Tam prou u našmu talu, k səm ti že rekla. K sta šla moja oče pa mat u gozd pa sta šla s pəsam ke, ne. Pa niso vejdəl, de je jama, pa je tist pesək u jamo padu, ne. Pa ga ni blu več vn. Ker je tku zlu globoka. In je po enem tednu pršu vn. Ta pəs je pršu vn u Žlebiču. Mama ga je šla iskat pa je rekla: »Ja, sej tu je pa naš pəs, ku je v jamo padu«. Tu se prau, je votlu, ne. Jest vem, kje je ta jama. Sej je globoka, smo učash tut kamne metal, pa smo poslušal.*

Lukeševa jama (Lukeževa jama)

Na jezero pod Malo goro kaže tudi naslednja pripoved, pri kateri pa ni razvidno, ali gre za prvotno ljudsko izročilo.

[26] P: *Pol je pa šena jama, gor, ku kosijo v Snežetih, je pa tut zelo globoka jama, v to jamo so pa tut jamarji že hodil. Pa so povedal, da je notr eno jezero. V tej jami gor. Taku, da so rekəl, da se lahko notər s čounom peleš.*

Sv. Tomaž

Cerkev sv. Tomaža je manjša pokopališka cerkev na Velikih Poljanah. Temeljno jedro cerkve je srednjeveško in njena zgodovina sega v sredino 14. stoletja. Cerkev je dal sezidati grof Oton Ortneburški, ko je leta 1363 oglejski patriarh zahteval od grofa, naj ustanovi vikariat in naj ga podredi ribniški župniji (Höfler, 2001, 202). V zapisih se pozneje omenja leto 1423, ko je ribniški tržan in kolar Štefan Nundorfer zastavil tej cerkvi in njenim ključarjem za posojilo 10 mark šilingov (Otošec, 1982, 85). Cerkev je pozneje omenjena tudi v Bizancijevem popisu cerkva iz leta 1581 (Höfler, 1982, 53). Notranjost cerkve krasita dve plasti stenskih slik, starejša je iz 14. stoletja (Debeljak, 1971, 577). Cerkev velja v Ribniški dolini za eno najstarejših. O cerkvi in izviru sem od pripovedovalcev izvedel naslednjo pripoved.

[27] P1: *Vodá tukej ni blu, ne. Edin Tomaž! Kaj pa pr svetmu Tomažu je voda, ne?*

P2: *Ja, Sv. Tomaž je pa izvir, ne.*

P1: *Prou kle pod cerkvijo. Sej vodovod je biu.*

P2: *Vodovod je biu dolgu cajta, biu napelen. Je vsa vas se s tega napajala.*

P1: *Ta voda je še zmerej živa, ampak legenda druga pravi nekaj drugza.*

D: *Kaj pa?*

P1: *Legenda prau pa tole. Okrog cerkve pr Tomažu je biu pokopališče. Sej pokopališče je še zmerej, ampak je mau stran zdej. Drgač je biu pa točnu nad izveram! In legenda pravi, da so tam mrtvi nam vodo dajal. Pol se je pa naprej govurlu, da pa u bistvu od ta mrtvih k zgnijejo, da voda teče, haha. Pol tu je pa že novejša verzija. Prva je pa tista, ne.*

Pekel

V vznožju Ortneške kotline, v neposredni bližini dvorca Ortnek, imenovanega tudi »grad v Peklu« je ledinsko ime Pekel (Stopar, 2003, 102). O ledinskem imenu so raziskovalke Etnološko raziskovalnega tabora v Slemenih zapisale dve razlagi.

[28] Ob potoku pri graščini je deloval mlin, ki je glasno klopotal, zato naj bi se to območje še danes imenovalo Pekel. Višje proti vasi Praproče so Vice, ki se vzpenjajoč nadaljujejo v Nebesa. Tu naj bi bile nekdanj grajske kašče, kjer so shranjevali žito, kar simbolizira blaginjo in življenje v nebesih. Zapisali so tudi drugo zgodbo o izvoru teh imen. Delavci, ki so se vračali z dela v graščini Peklu, so si v Vicah že rahlo oddahnili, v Nebesih pa so že pozabili na tegobe napornega dne (Rigler idr., 2015, 14).

Videm-Dobropolje

Razlagalna povedka o nastanku Dobropoljske doline se tudi prepleta s prostorom Male gore. Ker se povedka navezuje na celo dolino, bom izpostavil le vsebino, ki se navezuje na gorovje.

[29] Po ljudskem izročilu naj bi na Kamen vrhu živele vile, kjer so imele svoj grad.

Od tu so ljudem vedno pravočasno povedale, kdaj sejati, kdaj žeti, kdaj spravljati seno, celo pred točo so obvarovale. Kašče so bile vedno polne in živali lepo rejene. Toda Dobropoljcem to ni bilo dovolj. Rekli so vilam: »Če ste tako vsevedne in močne, pa še njive obdelujte namesto nas ali pa odidite.«

Vile so bile razočarane nad tolikšno nehvaležnostjo. Odšle so s Kamen vrha. Za seboj pa so pustile ruševine svojega gradu, ki še zdaj spominja nanje.

Tedaj pa je Dobropoljce zadela velika nesreča, saj niso znali kmetovat brez vil ... (Zalar, 1993, 1–2).

Lokacija nekdanjega dobropoljskega gradu ni povsem jasna. Kot je razvidno iz ljudskega izročila, je grad stal na *Kamen vrhu*, po Valvasorjevem opisu pa je grad nekoč stal na hribčku tik nad Podpeško jamo in dodaja, da so gradbeni material nekdanjega gradu porabili za gradnjo novega čušperškega gradu (Valvasor, 2009, 2381). Krajevni leksikon Dravske banovine navaja, da je grad stal pred jamo (Bogataj idr., 1937, 230). Nejasen je tudi Valvasorjev opis gradu, v katerem ne navaja, da na mestu razvalin gradu stoji cerkev sv. Martina, ki pa je tedaj zagotovo že obstajala, saj jo omenja v poglavju Dobropoljske fare. Tudi po pripovedovanju domačinov naj bi grad stal pred vhodom, ob njem pa še cerkev in pokopališče, o katerih danes ni sledu. Domačini naj bi ob kopanju temeljev za novo hišo našli ostanke zidu ter človeških kosti, kar morda potrjuje domnevo (Primc, 1995, 16).

[30] Tudi v Dobropolju je bila razširjena navada, da so se žene priporočale sveti Ani. *Molile so k njej, šle so na božjo pot, če je bila kakšna cerkev blizu. So rekli, da je res pomagalo. Tako so pripovedovali, da je bila v našem kraju tudi ena mlada žena, ki nekaj let ni mogla otrok imeti. Ko je začela hoditi na božjo pot k sveti Ani, je pa kar leto za letom rodila, tako, da se je otrok že kar precej nabralo. Potlej ji je pa mož rekel: »Zdaj pojdi pa še enkrat na božjo pot k sveti Ani pa jo prosiš, da zdaj pa ne bi več otrok rodila, jih imamo že zadosti.« (Lazar, 2012, 247)*

Dobrepoljski in struški romarji so ob romanju k Novi Štifti, k Svetemu Križu ali sv. Ani kot vmesno postajo uporabljali kapelo srca Jezusovega v Mali gori. V Mali gori naj bi nekoč obstajala tri »počivala«, pri katerih so se domačini iz Dobrepolja in Strug ustavljali. Eno izmed počival je bilo pri izviru v bližini kapele Srca Jezusovega, drugo pa pri kapeli sv. Ane pri Dolenjih Lazih.

Podpeška jama

Podpeška jama je jamski kompleks v skupni dolžini 4390 metrov. Vhod vanjo leži na zahodnem delu vasi Podpeč, tik pod vznožjem cerkve sv. Martina. Jama se polni z vodo iz Velikolaške kotline in se izteka v jamski potok Podpeščica, imenovan tudi Bič ali Bəč. Ta v obilnem deževju naraste in poplavlja po dolini (Debeljak, 1971, 144). V Bič priteka voda iz potoka Ločice (Aljančič, 1996, 42), najverjetneje tudi iz potoka Beč - Šumnik (glej Velike Lašče) ter Cereja (Gams, 2003, 366). Podtalnica je povezana tudi s požiralnikom Tržiščice v Tenteri (Kranjc, 2002, 160). Jama je razdeljena na dva dela, na glavni rov s podzemnim jezerom in stranski rov Babce, imenovan tudi Babji bəč, kjer je bil dejaven eden prvih jamskih biospeleoloških laboratorijev na svetu (Aljančič, 1996, 45). Prvi je jamo podrobno opisal Valvasor v opisu naravnih redkosti na Kranjskem. Valvasorjev načrt jame je drugi najstarejši načrt jamskega sistema na svetu (Gams, 2003, 368). O jami znajo domačini povedati:

[31] Valvasor v opisu jame navaja, da je tedaj med ljudmi krožilo prepričanje, da je podzemno jezero v Podpeški jami povezano z jezerom v Kompoljski jami. Pojav jamskega jezera je uporabil tudi za potrjevanje svoji preteklih hipotez o delovanju Cerknškega jezera (Valvasor, 2009, 620).

[32] *Podpeška perica*

V Dobrepoljski dolini je na zahodni strani ena kraška jama; Podpeška jama ji pravijo, ker je tam vas Podpeč.

Pa je bila enkrat ena punca; zmeraj je nagajala staršem. Nič ni hotela ubogati ne matere ne očeta, zmeraj je kaj po svoje delala. Potlej je bilo pa enkrat na sveti večer; ta domači so se pripravljali, so šli kropit okoli hiše, molit. Jaslice so že prej naredili.

Ta punca je pa rekla: »Jaz grem pa nocej štrene prat.«

So imeli take štrene kot predivo, ker so prej povsod doma lan sejali.

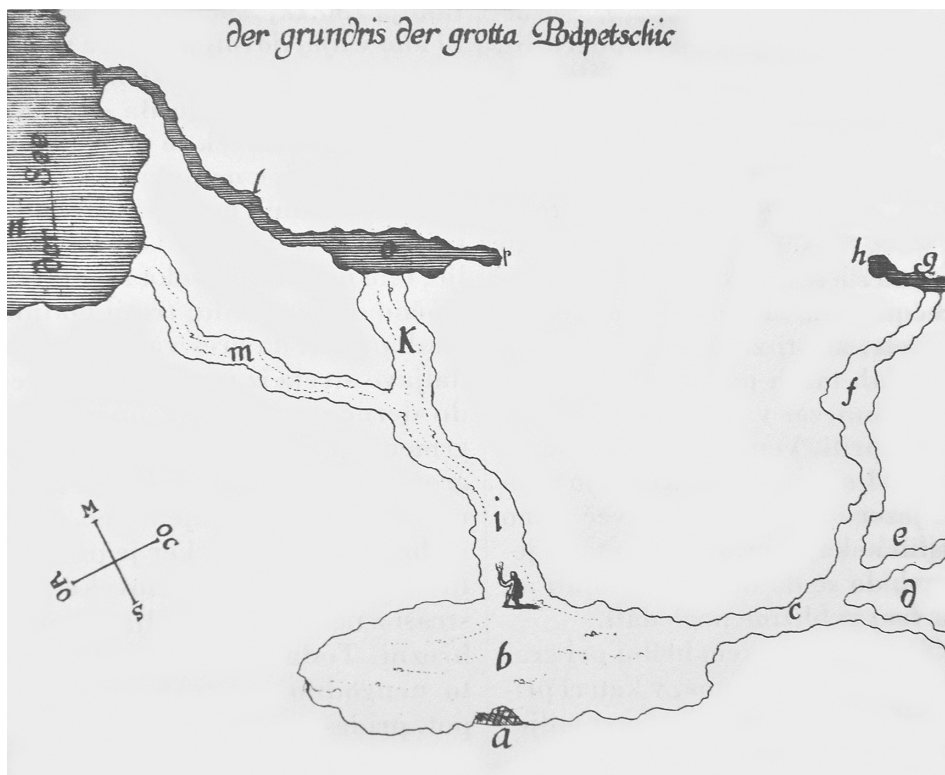
Mati ji je na vse kriplje branila, pa ni nič nucalo.

Je rekla: »Danes se ne sme kaj takega delati. Lepo te prosim, boš videla, da ne bo prav.« Pa nič, zmeraj je bila po svoje. Vzame en kebel¹⁷, da vanj tiste štrene pa gre ke v jamo. Tam je bila seveda tudi voda v eno korito napeljana. Pa gre tiste štrene prat.

No, potlej jo je pa Bog štrafal, da je okamenela. In še danes je tam tisti kamniti kip: ženska pa štrene v rokah drži (Lazar, 2010, 213).

[33] Ime kapnika se v različnih objavljenih virih imenuje različno. V časopisu Dolenjski list avtor članka kapnik po pripovedovanju domačinov imenuje Okamenela Baba in Baba Žena. *Stranski rov, v katerem je okamenela baba pa imenuje Babce* (Primc, 1995, 16). Zalar v pripovedi o Dobrepolju kapnik imenuje Babica (Zalar, 1993, 2)

¹⁷ Kebel – manjša, nizka, navadno lesena posoda z dvema ušesoma; škaf (SSK), 2014, 589).



Slika 11. Valvasorjeva skica Podpeške jame. Vir: Valvasor (2009).



Slika 12. Okamenela perica, imenovana Okamenela Baba, Babica ali Baba Žena. Vir: Grandovec, Škulj (2010).

Jama Nad Podpečjo¹⁸

Jami Nad Podpečjo so nekoč pripisovali tudi hudourne lastnosti, zato je pri jami vsako leto potekalo žeganje zoper nevihte. O tej nekdanji živi šegi Valvasor zapiše sledeče.

[34] *Tretjo jama imenujejo Podpeška jama*¹⁹ (*Nadpodpetschio Jamma*). *Tudi ta je v že omenjeni dobrepoljski fari, toda na hribu Kamni vrh, in jo blagoslovijo z istimi navadami kot obe prej omenjeni na binkoštni ponedeljek; toda tega tu ne opravi prej omenjeni duhovnik, temveč vikar iz Lašč, ker jame ležijo v vikariatu Lašče. Toda ta nevihtna jama še daleč ni tako globoka kot prej omenjena. In če kdo vanjo vrže kamen, bo slišal, da je kamen padel v vodo* (Valvasor, 2009, 608).

Videmska jama

Nad vasjo Videm se vzpenja Videmski hrib s številnimi kraškimi jamami. O jamah je Anton Mrkun zapisal številne pripovedke. Tri pripovedke navajam v nadaljevanju.

O Videmski jami se je ohranilo podobno izročilo kot na Velikih Poljanah o jami v gozdu Dule, katero nakazuje na povezave s kraškimi jamami.

[35] *Nekdo iz Vidma je vrgel psa v jama, pa je prišel na Osolniku ven* (vas pri Velikih Laščah). *Tam je dotičnik imel zlahto, pa je pes šel domov. Ta jama je nevarna, kdor notri pade. Notri se dobe veliki in raznovrstni kapniki* (Mrkun, 1943, 17).

Tomčeva jama (*Tumpčeva jama, Tunčevo brezno*)

[36] *Nekoč so šli neki profesorji k Tomčevi jami. Zavalili so kamen v jama. V jami je ravno škratovka mešala žgance. Kamen je padel ravno na kuhalnico. Ko škrat to vidi, se razsrdi in plane iz jame in vrže vanjo profesorja. Zato je Tomčeva jama najbolj nevarna. Še zdaj so škratje notri. Zaradi tega noče nihče iti vanjo. Tudi drugi ljudje so to videli. Tomčeva jama se nahaja v bukovem gozdu* (Mrkun, 1943, 17).

Mali in Veliki Kraljiček (*Kraljica*)

Jami se v katastru jam imenujeta Kraljica in Kraljiček.

[37] *V Mali Kraljiček je neki fant peljal in zapeljal konja tik jame. Udaril je konja po glavi, da se je zvrnil v jama. Fant je poslušal, koliko časa je bobnelo. Kar naenkrat je padel konj v vodo.*

Enega fanta so fantički privezali za vrv, pa so ga notri spustili. Preden je notri šel, je naročil, da naj ga ven potegnejo, kadar bo potegnil za vrv. Ko so ga izvlekli, so ga vprašali, kaj je videl, pa ni hotel nič povedati. Veliki Kraljiček je tudi nevaren, ker so škratje notri (Mrkun, 1943, 16).

¹⁸ Anton Slodnjak je delu Neiztrohnjeno srce zapisal namišljen dogodek iz Prešernovega življenja, ki se navezuje tudi na Valvasorjev zapis. Ob obisku Dobrepolja v njegovem romanu Prešeren sreča starca, ki se mu predstavi kot bog/večni varuh ognjišč, pastir čred in rodovitnosti njiv. Starec mu nato pripoveduje, da k njemu hodijo procesije z duhovniki, ki pri najgloblji jami opravljajo žeganje. Skrivaj so ljudje nekoč še prihajali k njemu in mu v jama stresali kruh, vino in ostale darove, a so jih zato začeli preganjati. V nadaljevanju Slodnjak povzame Valvasorjev zapis o žeganjih v jamah in doda, da so ljudje še pred kratkim v jame spuščali darove, da bi pomirili jamske duhove. Omenja še, da je zaradi teh navad prišlo do pritožbe z ljubljanske škofije (Slodnjak, 1981, 29–30).

¹⁹ Pri imenu jame gre najverjetneje za napačen prevod. Valvasor namreč nazorno nakaže, da jama Nad Podpečjo leži v vikariatu Lašče.

Babne rupe (*Babje rupe*)

Ob vasi Potiskavec, tik pod vnožjem Male gore se nahajajo Babne rupe, ki imajo obliko vrtačaste kotanje. Kotanje ob večjem deževju izpod Male gore bruhajo vodo. Tovrstni kraški izviri na območju Strug oživijo ob večjih padavinah v Ribniški dolini (Grandovec, 1996, 23). O izviri sem na terenu v Strugah izvedel naslednje izročilo.

[38] P: *Tu so govurla, de so Babo žagal u Babnih rūpah. Ampak kej družga pa jās nač ne vajm.*

Perinov rupnik (*Perin*)

V bližini vasi Tržič je kraška kotanja, imenovana Perinov rupnik²⁰. Podobno kot Babne rupe, tudi Perin ob večjem deževju bruha vodo, ki priteče iz Ribniške doline. Ker Struška dolina velja za izredno suho območje, je Perin le občasen izvir, zato so Stružani še v prejšnjem stoletju hodili po vodo v bližnje Kopoljske jame.

Na terenu sem od različnih domačinov izvedel, da luknjo krajše imenujejo Perin. V bližini luknje je zapuščena domačija, imenovana pri Perinovi, družina se je pisala Križman. Križmanova hiša ni imela vodnjaka, zato so pri Perinu napajali živino. Živina je stlačila zemljo. Ustvaril se je blaten žleb, ki je zadrževal vodo.

Če so domačijo poimenovali po kotanji ali obratno, mi na terenu ni uspelo določiti. Kljub temu pa mitičnega izvora imena ne izključujem.

Tatrc (*Aterčka jama, Tacerca, Tatarica*)

Tatrc ali Tacarca je 109 metrov dolg jamski kompleks v bližini vasi Potiskavec. Pripovedovalka je ob vprašanju, ali je slišala za kakšne pripovedke o jamah, pripovedovala naslednje.

[39] P: *Ja, de je u Tatrcah en berač not stanovou, da je imu take velike noge, pa da se po tistim imenuje jama Tacarca.*

Trebež

Trebež je ledinsko ime za območje na dobropoljskem predelu Male gore. O imenu mi na območju Dobrepolja ni uspelo dobiti pojasnila. V Ribniški dolini pa sem v vasi Graben na območju Slemen, od pripovedovalca izvedel naslednje pojasnilo o imenu.

[40] P: *No, na Trebiščā imamo pa mi parcelo. Pravlā so pa zatu, ker so tam od žvali ostanke tam zmetalā. Je imelu pa več vasi svoje Trebišče.*

Beč – Šumnik

Šumnik je potok, ki izvira v globokem kraškem dolu Beč, ki leži med Velikimi in Malimi Laščami. Današnja dolino je nekoč tvorila kamnita vodna kotanja, ki so jo najverjetneje zasuli ob gradnji glavne ceste. O izviri sem od pripovedovalke izvedel naslednjo pripoved.

²⁰ Rupnik: »brezno na močvirju«; rupa: jama, kraški požiralnik, kotanja (Bezljaj, 1995, 208).

[41] P: V Laščah, če greš proti Rašci od pokopališča dol, so tistemu področju rekli Kijana al pa Kijane. »Mislm, da se še tako imenuje.« In za mojga otroštva, je blu tu prouzaprou polje. In v eni taki dolinki, ki pa je bila obla, zaraščena, dokaj zaraščena, je biu izvor vode, podzemne. In tistmu izvoru se je reklu Šumnik. In po Šumniku priplavajo otroci. In babca ga ujame in ga potem prinese. In je hodila res gospa h nam mimo na Velko Slevnco, Strmec, po teh vasicah ... z enim ceharjem in jest vsaj sām si zamišljala, da v tistem ceharju tut otročka prnese. In je hodila pol tut ene tri dni h otročnci. In pol sām hodila čakati na cesto, kdaj bo pršla, da jo bom prosila, če bi mi prnesla fantka. Sej ni bla kakšna posebna voda, je blo pač ... vodička je bla. Je bla pa res izpod ene take velike stene za tiste pojme, ko sām bla še starejša. Ko sām bila še ene pr šestnajstih, sedemnajstih letih. Se mi je zdel tist obok, izpod katerega je tista vodka pršla, močan, velik.

Cereja

Na jugovzhodu Velikolaške kotline iz številnih izvirov priteka potok Cereja, ki ponikne ob vznožju glavne ceste tik na robu Velikih Lašč, in kot podtalnica odteka skozi Podpeško jamo proti Krki. Zaradi odpadne vode iz čistilne naprave bližnje mlekarne daje potok žalostno podobo onesnaženosti (Gams, 2003, 366–67).

Etimolog France Bezljaj je obravnaval podobno imenovan potok Cerej v Koprju. Sklepal je, da je to najverjetneje za romansko ime, izpeljano iz cerasus »češnja«. Ozadja imena ni ugotovil (Bezljaj, 1956, 100–101). V Franciskejskem katastru se potok v nemščini imenuje Zereia, torej Cereia. Ime verjetno izhaja iz imena rimske antične boginje plodnosti in zakonske zveze Cerere.

Babne

Babne je ledinsko ime v bližini vasi Retje v Mali gori. O imenu mi na terenu ni uspelo dobiti izročila.

Vaška lipa v Retjah

Stara vaška lipa še danes stoji sredi vasi Dolnje Retje. Prav pod to lipo je v znameniti Levstikovi povesti Močilar pripovedoval zgodbo o Martinu Krpanu (Debeljak, 1971, 407).

[42] ... Stari ljudje so nam, otrokom pripovedovali, da iz razpoke, luknje, v tisti lipi ven prihajajo otroci. Skriti so v lipi in pridejo na svet, ko pri tej ali oni hiši kakšnega potrebujejo (Kastelic in Primc, 2001, 136).

4. Sklep

Kot kaže raziskava, je prostor Male gore dobro prepleten z mitološkimi zgodbami. Gora je predstavljala vir življenja in obenem prehod v svet mrtvih. Predstavljala je središče prostorov, zanesljivo pa je predstavljala tudi prebivališče bogov, različnih bajnih bitij in pokojnikov. Iz raziskave lahko sklepam, da so se v izročilu, ki se navezuje na Malo goro, ohranile različne kronološke plasti istih ali sorodnih pojavnih oblik, ki so ohranile idejno formo skozi različna zgodovinska obdobja. Kot sem že omenil v uvodu, zaradi časovne oddaljenosti nekaterim pripovednim motivom danes ne moremo določiti točne starosti. V izročilu so tako razvidne najmanj štiri plasti izročil o mitološkem ženskem liku.

Najstarejša plast je najverjetneje izročilo o Babi, ki ji je sledila zgodnje-slovanska Mokoš, njo je na koncu prekrila krščanska sv. Ana. Njene lastnosti so se nato posamično pojavljale v različnih lokalnih bajeslovnih ženskih likih. Moški lik se posamično pojavlja v podobi graščaka, divjega moža, škrate, zmaja in jezdeca; tu ni bilo mogoče razbrati starosti izročil. Predhodnika tovrstnih likov sta bila najverjetneje Perun (Perin) in Veles. V prostoru je mogoče razbrati tudi preplet izročila o praslovanskem mitu (konflikt, poroka). Ostaja tudi nerešeno vprašanje, ali so prazgodovinske kultne jame pozneje nadomestile sorodne mitološke predstave in s tem posredno sovplivale na razvoj mitološkega prostora.

Za trdnejšo mitološko povezavo z izročilom in prostorom bodo v prihodnosti potrebne dodatne arheološke in terenske raziskave, saj velja omenjeni prostor kljub prizadevanjem za ohranitev materialne kulture z vidika duhovne kulture in arheologije za slabo raziskan. Mala gora je posejana z mnogimi kraškimi jamami, ki jim bo potrebno v prihodnje posvetiti več pozornosti. Nekatere prostorske točke, ki jih raziskava zajema, bi bilo treba primerno označiti z opozorilnimi tablami, saj so pomemben del lokalne kulturne dediščine.

Zahvala

Zahvaljujem se pripovedovalcem Andreju Ambrožiču, Mari Okoren, Olgi Hojnik, Francetu Rusu, Darinki Suljević, Heleni Debeljak, Vesni Horžen, Jožetu in Tonetu Oberstarju, Jožetu Puglju, Mariji Pugelj, Zinki Benulić ter pripovedovalki, ki ni želela biti imenovana.

Za pomoč pri terenskem raziskovanju sem še posebej hvaležen Darinki Suljević, Jožetu in Tonetu Oberstarju ter Pavlu Jamniku.

Viri in literatura

- Arko, Neža (2004): Ljudski običaji v Ribniški dolini : raziskovalna naloga. Ribnica: [N. Arko].
- Belaj, Vitomir in Belaj Juraj (2014): Sveti trokuti : topografija hrvatske mitologije. Zagreb : Ibis grafika : Institut za arheologiju: Matica hrvatska.
- Bezljaj, France (1956): Slovenska vodna imena. Ljubljana : Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Bezljaj, France, Snoj, Marko, Furlan, Metka (1995): Etimološki slovar slovenskega jezika. Ljubljana : Mladinska knjiga.
- Blagojevič, Marjetka (1992): Drobtinice iz preteklosti Ribnice. *Krošnja* 11.
- Bogataj, Janez, Hudales, Jože, Jezernik, Božidar idr. (1937): Krajevni leksikon dravske banovine : krajevni repertorij z uradnimi, topografskimi, zemljepisnimi, zgodovinskimi, kulturnimi, gospodarskimi in tujskoprometnimi podatki vseh krajev dravske banovine. Ljubljana : Uprava Krajevnega leksikona dravske banovine.
- Cevc, Tone (1974): Okamnella živa bitja v slovenskem ljudskem izročilu. *Traditiones*, 3 (1), 81–112.
- Češarek, Domen (2015): Izročilo o psoglavcih, volkodlakih, volčjem pastirju in Atili v mitski krajini Sodražice. *Studia mythologica Slavica*, 18, 131–152.
- Čok, Boris (2012): V siju mesečine : ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice. Ljubljana : Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, Založba ZRC.

- Debeljak, Janez, Savnik, Roman idr. (1971): Krajevni leksikon Slovenije : repertorij z uradnimi, topografskimi, zemljepisnimi, zgodovinskimi, kulturnimi, gospodarskimi in turističnimi podatki vseh krajev Slovenije : II knjiga. Ljubljana : Državna založba Slovenije.
- Debeljak, Janez (1982): Ribnica skozi stoletja. Ribnica : Skupščina občine ; Zagreb : Spektar.
- Dermek, Anđelko (2009): Slavenski mitski trokut i legenda o Kamenim svatima. *Studia mythologica Slavica* (12) 223–247.
- Eliade, Mircea (1982): Kovači i alkemičari. Zagreb : Biblioteka Zora.
- Eliade, Mircea (1983): Okultizam, magija i pomodne kulture. Zagreb : Biblioteka Zora (prevod knjige Occultism, witchcraft, and cultural fashions, Chicago 1976).
- Eliade, Mircea (1992): Kozmos in zgodovina: Mit o večnem vračanju. Ljubljana : Nova revija.
- Eliade, Mircea (1996): Zgodovina religioznih verovanj in idej. Ljubljana : DZS : Društvo za primerjalno religiologijo
- F. P. [= Miklavc Filip, psevdonom Pohorski. Doma z Orlice pri Ribnici na Pohorju 1863–1910] (1883) Črno jezero na Planinki. *Popotnik. List za šolo in dom*, 4 (10) 153–155.
- Forenbaher, Stašo, Kaiser, Timothy (2003): Spila Nakovana : ilirsko svetišče na Pelješcu = an Illyrian sanctuary on the Pelješac peninsula. Zagreb : V. B. Z.
- Frelih, Marko (2004): Poročilo o arheološkem delu na območju Ribniške občine. Logatec.
- Gams, Ivan (1955): Pripovedke o kraškem podzemlju. *Slovenski etnograf*, 8, 151–152.
- Gimbutas, Marija (1984): The goddesses and gods of Old Europe : 6500–3500 BC : myths and cult images. London: Thames and Hudson.
- Gliwa, Bernd (2005), Einige litauische Ortssagen, bodenlose Gewässer und Frau Holle (KHM 24, ATU 480), *Studia mythologica Slavica*, 8, 187–224.
- Golouh, Polona (1997): Babica in dedek pripovedujeta : koku je blu u star'h cajt'h u rib'nšk' dolin'. Sušje: OŠ dr. Franceta Prešerna, Podružnica.
- Gostenčnik, Januška (2009): Ledinska imena v k. o. Ribnica : diplomsko delo. Ljubljana : Filozofska fak., Oddelek za slavistiko.
- Grandovec, Ivan, Kumer, Zmaga, Novak, Anka idr. (1996): Naši kraji in ljudje : Dobropoljsko-struški zbornik 1996. Dobropolje : Občina.
- Grandovec, Ivan in Škulj Franc (2010): V svetišču spomina : zbornik župnije Dobropolje ob 750-letnici župnije. Dobropolje ; Videm : Župnija.
- Grimm, Brüder (1816): Deutsche Sagen, Band 1. Berlin, in der Nicolaischen Buchhandlung.
- Höfler, Janez (1982): Trije popisi cerkva in kapel na Kranjskem in Slovenskem Štajerskem s konca 16. stoletja. Ljubljana : SAZU.
- Höfler, Janez (2001): Srednjeveške freske v Sloveniji: III. knjiga – Okolica Ljubljane z Notranjsko, Dolenjsko in Belo krajino. Ljubljana : Družina, d. o. o.
- Hrobat, Katja (2004): Ustno izročilo o lintverju kot indikator ritualnega prostora antične skupnosti Ajdovščine nad Rodikom. *Studia mythologica Slavica*, 7, 63–78.
- Hrobat, Katja (2010): Ko Baba dvigne krilo. Ljubljana : Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Hrobat, Katja (2011): Ustno izročilo o kraški krajini : o času, prostoru in mitični babi = The oral tradition of the Karst landscape : on time, space and the mythical baba. AR : arhitektura, raziskave = architecture, research. 3, 41–46.
- Hrobat, Katja (2013): The Snooty Baba in the Landscape of Karst, Slovenia : About a Slavic Ambivalent Female Mythical Figure. *Cosmos*, 29, 141–71.

- Hrobat, Katja (2015): Caves as Entrances to the World Beyond, from Where Fertility Is Derived. The Case of SW Slovenia (Jame kot vhod v onstranstvo, od koder izvira plodnost. Primer JZ Slovenije). *Studia mythologica Slavica*, 18, 153–163.
- Ipavec, Maks (1997): Vodnik po cerkvah ribniške župnije. Ribnica : Župnijski urad.
- Jamnik, Pavel, Leben–Seljak, Petra, Bizjak, Janez, Horvat, Brane (2002): Koblarska jama na Kočevskem – prazgodovinsko grobišče in kultni prostor. Antropološka analiza skeletnih ostankov z opisom pridatkov. *Arheološki vestnik*. 53, 31–49.
- Jamnik, Pavel in Velušček, Anton (2011): Arheološka in paleontološka jamska najdišča s širšega območja Ribniške in Struške doline ter Kočevske = Archaeological and paleontological cave sites in the wider area of Ribniška and Struška dolina and Kočevska. Spaha. Ljubljana : Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, Založba ZRC.
- Južnič, Stanislav (2008): Zgodovina Kostela : 1500–1900. Kostel : Občina.
- Kastelic, Zlata, Primc, Jože (2001): Krvapivc : Vse sorte iz dežele Desetega brata, osrednje Suhe krajine, domovanja Turjaških, do Kočevskega. Ljubljana : Kmečki glas.
- Katičić, Radovan (2008): Božanski boj : tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine. Zagreb : Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Katičić, Radoslav (2011): Gazdarica na vratima : tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine. Zagreb : Ibis grafika ; Mošćenička Draga.
- Kelemina, Jakob (1997): Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom. Ljubljana: Dan.
- Koder, Anton (1904): Luteranci. *Glas naroda : najstarejši list slovenskih delavcev v Ameriki*. 12 (160), 4.
- Kogovšek, Janja, Petrič, Metka (2002): Podzemno raztekanje vode iz ponora Tržiščice (JV Slovenija). *Acta carsologica*, 31(2), 75–91.
- Kranjc, Andrej (2002): Enciklopedija Slovenije. Zvezek 16. Ljubljana : Mladinska knjiga.
- Kropej, Monika (2008a): Od ajda do zlatoroga : slovenska bajeslovna bitja. Celovec ; Ljubljana ; Dunaj : Mohorjeva.
- Kropej, Monika idr. (2008b): Podoba ženskega boštva v ljudskih verskih predstavah in šegah od starih verovanj do sodobnih čaščenj. *Čar izročila*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Kropej, Monika (2008c): Slovene midwinter : deities and personifications of days in the yearly, work, and life cycles. *Space and time in Europe : East and West, past and present*. Ljubljana : Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.
- Kumer, Zmaga (1968): Ljudska glasba med rešetarji in lončarji v Ribniški dolini. Maribor : Obzorja.
- Kunčič, Mirko (1944): Triglavske pravljice. Zv. 2. Ljubljana : Učiteljska tiskarna.
- Kuret, Niko (1984): Maske slovenskih pokrajin. Ljubljana : Cankarjeva založba in Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Kuret, Niko (1989): Praznično leto Slovencev : starosvetne šege in navade od pomladi do zime – I. Ljubljana : Družina.
- Kuret, Niko (1994): Beseda »baba« v narodopisju. *Traditiones*, 23, 15.
- Kuret, Niko (1997a): Sredozimka pri Slovencih : Opuscula selecta : poglavja iz ljudske kulture. Ljubljana : Slovenska akademija znanosti in umetnosti. 66–78.
- Kuret, Niko (1997b): K imenu Sredozimke : Opuscula selecta : poglavja iz ljudske kulture. Ljubljana : Slovenska akademija znanosti in umetnosti. 79–84.
- Lazar, Branka (2010): Dobrepolska dolina stoji na jezeru. Ljubljana : Založba ZRC, ZRC SAZU.

- Lükek, Pühkov (1940): Močna družina Močnikovih iz Ribniške doline. *Prosveta*, 32(48), 9.
- Mali, Josip (1940): Slovenske mitološke starine. *Glasnik muzejskega društva za Slovenijo*. 21(1/4), 1–37.
- Menalo, Romana (2005): Spila Nakovana. Ilirsko svetišče na Pelješcu. Dubrovnik: Dubrovački muzeji, Arheološki muzej.
- Mencej, Mirjam (1997): Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti. Ljubljana : Slovensko etnološko društvo.
- Mencej, Mirjam (2009): Konceptualizacija prostora v pripovedih o nadnaravnem poteku časa. *Studia Mythologica Slavica*, 12, 187–206.
- Mencej, Mirjam (2013): Sem vso noč lupal v krogu : simbolika krožnega gibanja v evropski tradicijski kulturi. Ljubljana : Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Metelko, Franc (1864): Malikoslovje. *Učiteljski tovariš*, 4(13), 204–206.
- Miholič-Turk, Nežika (1936): Sveta Ana. *Iz naše doline*. 2(1), 7.
- Mikhailov, Nikolai (2002): Mythologia slovenica : poskus rekonstrukcije slovenskega poganskega izročila. Trst: Mladika.
- Möderndorfer, Vinko (1946): Verovanja, uvere in običaji Slovencev : (narodopisno gradivo). Knj. 5, Borba za pridobivanje vsakdanjega kruha. V Celju : Tiskarna Družbe sv. Mohorja.
- Mohar, Rudolf (1985): Srebrni zvon : pripovedke iz Loškega potoka in okolice. Ljubljana : Mladinska knjiga.
- Morin, Edgar (1981): Čovek i smrt. Beograd : BIGZ.
- Moszyński, Kazimierz (1967): Kultura ludowa Słowian – II. Warszawa : Kultura duchowa.
- Mrkun, Anton (1934): Narodopisno blago iz Dobrépoljske doline. *Etnolog*, 7, 1–37.
- Mrkun, Anton (1940): Kmetstvo delavstvo v Dobrépoljah in okolici. *Etnolog*, 13, 116–124.
- Mrkun, Anton (1943): Kmetijstvo: Etnografija velikolaškega okraja. Videm-Dobrépolje : Knjižnica »Etnografija velikolaškega okraja«.
- Müllner (1900): Volkssagen aus Krain – Die Barbara. *Arko* 8(9), 168.
- Otorepec, Božo (1982): Doneski k zgodovini Ribnice in okolice v srednjem veku. *Kronika : časopis za slovensko krajevno zgodovino*. 2(30), 79–87.
- Ovsec, J. Damjan (1991): Slovanska mitologija in verovanja. Ljubljana : Založba Domus.
- Ožbolt, Milena (2004): Andrejeva stopinja. Ljubljana : Kmečki glas.
- Pakiž, Ana (1937): Zlata koklja z zlatimi piščeti. *Iz naše doline* 2(2), 16.
- Pečnik, Jernej (1894): Pogled na kranjska gradišča. *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko* 4 (1), 6–12.
- Pegan, Anton, idr. (2007): Indija Komandija : prozna ljudska besedila z Vipavskega, Goriškega, s Krasa in Tolminskega iz 19. stoletja. Ljubljana : Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Peisker, Jan (1928): Koje su vjere bili stari Slovenci prije krštenja? *Starohrvatska prosvjeta* 2, 55–86.
- Peteršnik, Maks (1893): Slovensko-nemški slovar. Ljubljana : Knezoškofijstvo.
- Pleterski, Andrej (1995): The trinity concept in the Slavic ideological system and the Slavonic spatil measurment system. *Światowit*, 40, 113–143.
- Pleterski, Andrej (1996): Struktura tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. *Zgodovinski časopis*, 50, 163–185.
- Pleterski, Andrej (2008): Starodavna načela urejanja prostora. *Sporočila prostora*. 27–32. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Pleterski, Andrej (2009): Nekateri topografski vidiki obrednih mest. *Studia ethnologica Croatica*, 21, 27–46.

- Pleterski Andrej, ŠANTEK Goran Pavel (2012): Baba Babnega polja / The Baba of Babno polje. *Studia mythologica Slavica*, 15, 63–77.
- Pleterski, Andrej (2014): Kulturni genom. Ljubljana : Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU.
- Pohorski, Fr. – Davorin Trstenjak (1858): Slovenske narodne pripovedke o Kresniku. *Kmetijske in rokodelske novice*. 16(47), 374.
- Pohorski, Fr. – Davorin Trstenjak (1859): Slovenske narodne pripovedke o velikanu Vouvelu. *Kmetijske in rokodelske novice*. 17(11), 86–87.
- Poljanec, Andraž (2004): Dom na Lubniku – Se vam l'ub' na Lubnik? *Planinski vestnik*. 109(4), 34–35.
- Premrl, Božidar, Terenski zvezek, 12. 6. 2001.
- Prelesnik, Kojek Barbara (1987): Religiozna znamenja – kapelice in križi v Ribniški dolini, seminarska naloga. Ljubljana : FF – Oddelek za etnologijo.
- Primc, Jože (1995): Okamenela baba v Podpeški jami. *Dolenjski list*, 46(46), 16.
- Pust, Ivan (1938): O polnoči pod Kosmatim dolom. *Iz naše doline* 3(4), 47–48.
- Radenković, Ljubinko (2013): Slovanska boginja Mokoš : vprašanja rekonstrukcije. *Sodobnosti*, 77(11), 1590–1602.
- Rigler, Polona, Dejak, Nastja, Habinc, Mateja idr. (2015): Etnološko raziskovalni tabor Slemena s poudarkom na stavbni dediščini – 1. del. Ribnica : Rokodelski center.
- Risteski, Ljurčo (2005): Категориите простор и време во народната култура на Македонците. Скопје.
- Rudež, Anton; Rudež, Jožef; Zima, Janez in Popit, Ilja (2010): Od volkodlaka do Klepca : vsakovrstna praznoverna mnenja, šege ter pripovedi Ribničanov, Potočanov, Krašovcev in Osilničanov. Radovljica : Didakta.
- Skubic, Anton, LESAR, Josip (1976): Zgodovina Ribnice in ribniške pokrajine. Buenos Aires : Editorial Baraga S.R.L.
- Slodnjak, Anton (1981): Neiztrohnjeno srce : roman o Prešernu. Ljubljana : Mladinska knjiga.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika (2014): Knj. 1: A-Pa; Knj. 2: Pe-Ž. Ljubljana : Cankarjeva založba.
- Snoj, Marko (2009): Slovenski etimološki slovar. Ljubljana : Modrijan.
- Stanonik, Marija (2003): Slovenske povedke iz 20. stoletja. Celje : Mohorjeva družba.
- Steska, Viktor (1903): Nekaj kamenitih spomenikov v Ljubljani. *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko*. 13(5/6), 135–141.
- Stopar, Ivan (2003): Grajske stavbe v osrednji Sloveniji : II. Dolenjska – Med Igom, Ribnico in Kočevjem. Ljubljana : Viharnik.
- Straubergs, Karlis (1957) Zur Jenseitstopographie. *ARV* 13, 57–58, 80–81.
- Sušjan (1867): Ribničanom. *Kmetijske in rokodelske novice*. 25(40), 325.
- Škrabec, Tončka (1937): Goričevske Mrtve doli v Mali gori. *Iz naše doline*. 3(6), 99–100.
- Šmitek, Zmago (1998): Kristalna gora : Mitološko izročilo Slovencev. Ljubljana : Forma 7.
- Šmitek, Zmago (2004): Mitološko izročilo Slovencev. Ljubljana : Študentska založba, 2004 (Aries).
- Šmitek, Zmago (2006): The sacred language of toponyms. *Post-Yugoslav lifeworlds : results of the Slovenian/Macedonian ethnological and anthropological research project 2000–2002*. Ljubljana : Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.
- Šmitek, Zmago (2007): Videnja pokrajine : naravni in namišljeni prostori v slovenskem ljudskem izročilu. Radovljica: Didakta.

- Šmitek, Zmago (2012): Poetika in logika slovenskih mitov : ključi kraljestva. Ljubljana : Študentska založba, 2012.
- Timm, Erica (2003): Frau Holle, Frau Percht und verwandte Gestalten. Stuttgart : S. Hirzel Verlag.
- Trstenjak, Davorin (1858): Narodne povesti. *Kmetijsko rokodelske novice*, 16(3),19–20.
- Tomažič, Jože (1941): Iz Kočevja na Mirno goro. *Planinski vestnik*. 20(11–12) 198.
- Toporov, Vladimir, Ivanov, Vjačeslav (1974): Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej. Moskva.
- Toporov, Ivanov, Vjačeslav Vs., Vladimir N. (1983): K rekonstrukcii Mokoši kak ženskogo personaža v slavjanskoj versii osnovnogo mifa. *Balto–slavjanskije issledovanija 1982*, 175–197.
- Toporov, Ivanov, Tokarev, S. A. (1992) : Mify narodov mira : ènciklopedijà. Moskva : Sovetskaja ènciklopedija.
- Toporov, Ivanov (2002): Predzgodovina književnosti pri Slovanih : poskus rekonstrukcije. Ljubljana : Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta
- Toporov, Vladimir (2010): *Mirovoe derevo: Universal'nye znakovye kompleksy*. Moskva : Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi.
- Tschinkel, Wilhelm (2004): Kočevarska folklor : v šegah, navadah, pravljicah, povedkah, legendah in drugih folklornih izročilih = Gottscheer Volkstum : in Sitte, Brauch, Märchen, Sagen, Legenden und anderen volkstümlichen Überlieferungen. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Valvasor, Janez Vajkard (2009): Čast in slava vojvodine Kranjske. Ljubljana : Zavod Dežela Kranjska.
- Vasilijev, Spasoje (1928): Mitologija drevnih Slovena. Beograd, Srbobran.
- Wissowa, Georg (1905): Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Bd. 5. Stuttgart.
- Učiteljski tovarš (1869): Zemljepisje v ljudski šoli. 9(2), 19–22.
- Uther, Hans-Jörg (1999): Brunnen. In: Enzyklopädie des Märchens 2. R.W. Brednich et al. (eds.) Berlin, New York : De Gruyter. 941–50.
- Zajc, Tina (2005): Ledinska imena v katastrski občini Gorenja vas. Ljubljana : FF – Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (seminarska naloga).
- Zalar, Sandi (1993): Pravljice iz Dobropolja. Grosuplje : samozaložba.
- Zobec, Anton (1876): Zbirko kot del Štrekljeve zapuščine hrani SAZU. (ŠZ IV. A, 166) ter (ŠZ 7/47–51).
- Zupanc, Lojze (1956): Zaklad na Kačurju. Ljubljana : Mladinska knjiga.
- Zupanc, Lojze (1958): Okameneli svatje. *Loški razgledi*. 5, 210–211.

Mala Gora (Little Mountain) by Ribnica – Cosmic myth in mythical landscape

Domen Češarek

In this article, narrative traditions and local myths from the range of the mountain Mala gora (Small Mountain) located in southern Slovenia in the vicinity of Ribnica, Dobropolje, Velike Lašče and Kočevje are presented. Mala gora extends from northwest to southeast, between the Ribnica and Dobropolje valleys. Today, the mountain represents important cultural and economic roles for the surrounding vicinities.

Local legends and myths, which are connected with the mythical landscapes of Mala gora are related with various churches, caves, graveyards, local trees, springs and gulleys.

The mountain preserved the idea of the world axis. In local folk tales, the mountain is hollow and filled with water. Inside it dwell different supernatural beings such as the dragon, wild man, a snake and dwarfs. The existence of these beings apply to the notions of connection with underworld. Landscapes names such as *Pekel* (hell), *Mrtve doli* (death valley), *Koblarska jama* (burial cave), *Rajni vrh* (peak of the deceased) and others, apply to these perceptions. Indicators of this idea is also the graveyard in Velike Poljane village. In local myths, the graveyard was built on a water spring that had a connection with the underworld. A similar but an opposite perception is connected with an old lime tree in Retje and water spring in Velike Lašče, where according to folk beliefs children are born. An idea of the world tree is also preserved in an old pear tree called *Tobakova hruška*.

The author also presents new findings related to mythical male and female characters. The results of the research show different historical layers of related ideas. Folk beliefs that are connected with this landscape can also be compared to pre-Slavic myths and beliefs. The oldest layer is probably the supernatural being *Baba*. The motifs connected with her are preserved in local land names, folk tales, traditional clay craft and winter customs. Research also opens the possibility of Perun and Mokosh myth, which are preserved in local names as the village *Makoša*, the karst spring *Perin* and some supernatural beings. Their myth is also strongly connected to different variations of folk tales related to main Slavic myths. Perun and Veles are also possibly connected to cave *Podpeška jama* which is historically know for processions against floods and storms. The Mokosh myth was mostly preserved in the local legends about Baba and saint Anne. In local tales, she lived in the mountain and she brought the new born children, who were born in a well on the top of mountain Saint Ann. She is possibly also connected with the myth of *Tkalčja cave* in Velike Poljane, where people believed a weaver lived.

Researches also contains archeological observations of cult caves connected with a possible cult of fertility. In *Koblarska jama* (Koblar's cave) archeologists and speleologists discovered a prehistoric graveyard site which was possibly in use also in ancient time. Archeologists suggested that the cave was probably an occult place connected with worshipping Mother Earth. Second cave is *Gregčeva jama* (Greg's cave) where a stalagmite was found in the shape of a phallus.

This article leaves the door open to new questions and potentials for future archeological and ethnological research.

Bivališča »krivopet«: Lokacije in mikrotoponimi

Barbara Ivančič Kutin

Krivopete are wild women whose feet are turned backwards. Folklore tradition about these mythical beings can be found in the extreme north-western part of the Slovenian ethnic territory: in Trenta, Breginj, Livško, and the Natissonne Valleys in the Italian Slavia Veneta. Since folktales about the krivopete are typically installed in a concrete location these places have been identified through the toponyms and microtoponyms where the krivopete allegedly lived, manifested themselves, or acted. The number of locations and their position in space indicates in which (micro)locations this tradition was particularly strong. A common feature of such locations, which indicated where these women dwelled, was the hideous, inaccessible, and/or dangerous terrain: caves, rocky shelters, steep ravines, and streams.

Keywords: microtoponyms, krivopete, wild woman, reverted feet, folklore, narrative tradition, caves, Slavia Friulana, western Slovenia

1. Uvod

Folklorno izročilo o krivopetah, divjih ženah z nazaj zasukanimi stopali, je (bilo) znano v Nadiških dolinah v Benečiji, ter v nekaterih delih Zgornjega Posočja: v Trenti, v Breginjskem kotu in na Livškem. Nekateri starejši viri omenjajo tudi Tolminsko (Rutar 1899), Cerkljansko in Idrijsko (Mailly 1922) ter Koroško v okolici Roža in Krčice (Graber 1914), toda poročila s teh območij so posamična, pregled gradiva in novejše terenske raziskave pa zaenkrat še niso dale potrditev. Iz Rezije je pred kratkim prišel nov terenski zapis, katerega avtentičnost je še potrebno preveriti.¹ Poimenovanje tega ženskega bajčnega bitja z obrnjenimi stopali ima več lokalnih oblik: *krivopeta*, *krivapeta*, *kriva peta*, *krivopeka*, *krivopetnica*, *dujepetka*, *častitjova žena* ...; ko ne gre za citat, je v tem članku za nevtralno obliko uporabljeno poimenovanje *krivopeta*.

Razen na omenjenih predelih severozahodnega roba slovenskega (in slovanskega) etničnega prostora drugod na Slovenskem pa tudi pri sosednjih slovanskih, romanskih in germanskih narodih, kot kaže, krivopet ne poznajo. Ženska, največkrat demonska, antropomorfna bitja s podobno deformacijo nog pa so vendarle znana tudi v izročilih na različnih koncih sveta: v zahodni Indiji in Nepalju poznajo *duncani* oz. *churel* (Spaight

¹ Zgodbo o krivopeti in sladkorju je v vasi Bila leta 2015 zapisal Micelli Rinatič; nenavadno se zdi, da v dolgoletnih raziskavah pripovedne folklorne v Reziji podobnega gradiva Milko Matičetov ni zasledil; pač pa je bilo v vasi Korito dokumentirano izročilo o *dujaku*, medvedu z nazaj zasukanimi stopali (gl. Dapit in Kropelj 1999: 1–12)

1942: 137; McClintock 1990: 44), v goratih predelih Armenije *xəlvəlik* (Asatrian 2013: 21), še posebej pester nabor ženskih bajčnih bitij z zasukanimi stopali najdemo v folklori nekaterih ljudstev Srednje in Južne Amerike: na venezuelskem otoku Margarita *chinigua*, v Venezueli *masisikiri*, v Gvatemali *siguanaba*, v Dominikanski republiki pa *ciguapa* (Lafée-Wilbert in Wilbert 2010: 50; Duran-Almarza 2012: 142) ipd.²

Fizične lastnosti (z izjemo nazaj zasukanih stopal) in značajske lastnosti krivopet se prekrivajo z drugimi ženskimi (včasih tudi moškimi) bajčnimi bitji, kot so divji ljudje (*divja baba*, *divji mož*), velikani in velikanke (*gejdi*, *gejdukinje*), različne vile (*bele žene*, *žalik žene*, *rojenice*...), *rusalke*, *anguane*, celo čaravnice. Zato so krivopete v strokovni literaturi (npr. v pregledih slovenske mitologije) obravnavane v sklopu sorodnih ženskih bajčnih bitij kot, so npr. divje žene in vile (Nicoloso Ciceri 1992: 432–43; Šmitek 2004: 192; Krojej 2008: 228–229; Krojej 2012: 139, 144, 229). Avtorji jih opisujejo kot bitja z ambivalentnim značajem, ki s svojim znanjem vedenjem ter tudi obvladovanjem vremenskih pojavov lahko človeku pomagajo, po drugi strani pa mu lahko storijo veliko škode.

Zgodbe o krivopetah, ki jih najdemo v objavah in arhivskih zapisih, vsebujejo različne motive, večino bi lahko uvrstili v katero od naslednjih skupin: 1) ugrabijo človeka (otroka ali odraslega moškega); 2) krivopeta se omoži s človekom; 3) svetujejo oračem; 4) naučijo ljudi delati stvari, ki jih še ne znajo; 5) moški krivopeto ujame v razcepljeno deblo in jo pusti v gozdu; 6) krivopete kot lastnice bogastva in/ali čred divjih koz. Pogoste so tudi pripovedi oz. fragmenti, kako so se ljudje bali krivopet ali z njimi strašili otroke. Motivi se lahko prepletajo oz. se pojavljajo skupaj v isti pripovedi. Starejši motivi se nekoliko razlikujejo od mlajših zapisov, predvsem so se krivopete otesle ekstremne okrutnosti in so skozi čas pridobile milejše in prijaznejše poteze (motiva kanibalizma, ki je bil v Trinkovih zapisih najpogostejši, v novejših virih ne zasledimo).³ Motivi v zgodbah o krivopetah se pokrivajo ali deloma prekrivajo z motivi, ki so razširjeni ne le v slovenski in slovanski pač pa tudi v evropski in svetovni folklori, kot je npr. motiv poroke ženskega bajčnega bitja s človekom; zakonska sreča traja, dokler mož ne prelomi tabuja, kot je npr. poimenovanje (zmerjanje) ženske z njenim pravim imenom ipd. (prim. Ivančič Kutin 2016; Krojej 2008: 233).

2. Kratek pregled objav o krivopetah

Krivopete, divje žene z nazaj zasukanimi stopali, že v 18. stoletju omenja Karel Zois (1756–1799), botanik, raziskovalec rastlinja v alpskem visokogorju: poroča, da so bili njegovi lokalni vodniki prepričani, da v dolini Triglavskih jezer živijo *krivopetnice* (prim. Kozinc 2014: 23). Nadalje omembo krivopet zasledimo v gradivu poljsko-ruskega jezikoslovca Jana Baudouina de Courtenaya, ki je v zadnji tretjini 19. stoletja raziskoval slovanske jezike in njihova narečja. V Špetru v Benečiji je leta 1873⁴ zapisal, da so *krivopete točo nosile, ko so čule zvoniti svetega Lenarta zvonove: „Pojdite, pojdite!“ je rekla ena drugim. „Lajajo psi svetega Lenarta“* (Baudouin de Courtenay 1988: 74–75). Večjo pozornost je izročilu o krivopetah posvetil rimskokatoliški duhovnik Ivan Trinko. V

² Več o teh in drugih bajčnih bitjih z deformacijo nog gl. v Ivančič Kutin 2016.

³ Za podrobnejšo analizo gradiva in motivov zgodb gl. Ivančič Kutin 2016.

⁴ Gradivo je bilo objavljeno šele leta 1988.

skrbi za ogrožen slovenski jezik med Slovenci v Italiji je o njih napisal članek, *Divje žene ali krivopete*, in ga objavil v časopisu *Ljubljanski zvon* leta 1884. Ugotavljal je, da je izročilo o *krivopetah* edinstveno in posebno, znano samo v nekaterih krajih v Benečiji. Trinko v tem spisu na kratko opiše osem zgodb o krivopetah tako, kakor se jih spominja iz svojega otroštva. Njegove zgodbe prikazujejo krivopete kot bitja, ki dokaj nasilno ravnaajo z ljudmi: ugrabljajo jih z namenom, da jih pojedjo (največkrat otroke) ali da jih zadržujejo v ujetništvu in izkoriščajo za delo (največkrat odrasle moške): kar v šestih od osmih variant je eksplicitno ali posredno nakazan kanibalizem (Trinko 1884: 229–232). Istega leta kot Trinko trentarski vikar Simon Gregorčič mlajši poroča, da se v Trenti krivopet, ki živijo v dolini Zadnjice pod Triglavom, bojijo celo odrasli (Gregorčič 1884: 311).⁵ V knjigi o Slovencih v Benečiji omeni krivopete tudi geograf Francesco Musoni: grozne stvari o bitjih z obrnjenimi stopali mu je pripovedovala njegova stara teta iz Benečije, imenovala jih je *bradovike* ali krivopete (Musoni 1893: 13). Tudi zgodovinar Simon Rutar jih je uvrstil v poglavje o jeziku in narodnem blagu v Benečiji. Opisal je njihove fizične posebnosti (nazaj zasukana stopala včasih tudi dlani, zeleni razmršeni lasje) in značajske lastnosti ter primere njihovega delovanja: s svojim znanjem o vremenu pomagajo ljudem, da spravijo pridelek pred nevihto, a v tem času jim ugrabijo otroke, jih nato pitajo z lešniki in orehi, da se odebelijo, potem pa jih pojejo (Rutar 1899: 91–92). Anton von Maily je leta 1922 je po poročilu Marie Pivk iz Idrije objavil zgodbo o divjih ženah – krivopetah, ki da so živele v jami v idrijskih hribih. Imele naj bi zasukana stopala in dlani (Maily 1922: 38). Poročilo pa je zelo podobno Rutarjevemu.

Bržkone zaradi zgodovinskega dogajanja v času fašistične okupacije Primorske, druge svetovne vojne, nato pa še težkih povojnih časov v naslednjih desetletjih ni veliko zapisov o krivopetah; v drugi polovici 20. stoletja posamične enote gradiva na terenu dokumentirajo Milko Matičetov (MMTZ 1952, 1959), D'Orlandi (1964, 25–25). Pavle Merku (1976: 331), Janez Dolenc oz. njegovi dijaki (gl. arhiv DAJD), vendar je bilo le malo od tega objavljenega. Zato izbori slovenske pripovedne folklore reproducirajo Trinkove in Rutarjeve zapise (npr. Kelemina 1930: 208–21; Bohanec 1966: 15; Unuk 2002: 482–486 idr.).

V 80. in 90. letih 20. stoletja se začnejo pojavljati nove objave gradiva o krivopetah (Tomasetig 1981, Zorčeva 1985, Dolenc 1992). V prvem desetletju 21. stoletja pa tiskane in spletne objave gradiva, fragmentov, (re-)interpretacije v popularni kulturi in umetnosti ter raba lika krivopete v turistične in druge marketinške namene doživijo pravcati razcvet.⁶ Aldina De Stefano na lik krivopete nasloni feministični koncept razmišljanja o arhetipu matere zemlje (De Stefano 2003), za slovstvenofolkloristične raziskave pa je najpomembnejše gradivo, ki ga je na terenu zbrala Ada Tomasetig ter ga objavila v knjigi *Od Idrije do Nediže* (2010): zapisala je kar 47 enot pripovedi o krivopetah!

3. Prostori krivopet

Kot za povedke nasploh, tudi za zgodbe o krivopetah velja, da imajo konkretna stičišča z realnostjo nekega časa ali prostora: resnična zgodovinska dejstva in osebe oz. hišna imena, največkrat pa so zgodbe postavljene v konkreten prostor. Tako so lokacije, kjer naj

⁵ Gregorčič prispevek podpiše s psevdonimom P–ov.

⁶ Nekateri primeri gl. v Ivančič Kutin 2016: 184, 185.

bi krivopete bivale, se pojavljale ali delovale pogosto opredeljene s toponimi (zemljepisnimi imeni) in še natančneje – z mikrotoponimi. Mikrotoponimi so naselbinska zemljepisna imena, ki poimenujejo njive, travnike in gozdove (SSKJ 2008), Dušan Čop k njim prišteva tudi imena pašnikov, dolin, sotesk, kraških jam, imena poti in njihovih delov (Čop 2002: 98, 99), Silvo Torkar pa še plazove, skale ipd. (Torkar 2006). S pomočjo mikrotoponimov so se nekoč domačini natančno orientirali v bližnjem okolju, v zadnjem času pa se zaradi spremenjenega načina življenja hitro izgublajo (Ivančič Kutin 2006: 135). Ker je (bila!) gostota mikrotoponimov na relativno majhnem območju velika, poimenovala pa so le majhen prostor, so le redki dobili mesta na splošnih topografskih zemljevidih, nekoliko več jih je v katastrskih kartah, specialne karte z načrtno dokumentiranimi mikrotoponimi pa so izdelane samo za posamezna omejena območja; sistematično so bila evidentirana in kartirana npr. na avstrijskem Koroškem, s čimer so slovenska hišna in ledinska imena dobila mesto celo v Unescovem seznamu nesnovne dediščine v Avstriji (Piko–Rustia 2012).

Da je (bilo) izročilo o krivopetah del kulturne (morda celo ostanek mitske) krajine (prim. Pleterski 2014: 22, 23, Hrobat Virloget in Kavrečič 2015), dokazujejo toponimi in mikrotoponimi s pomensko podstavo »krivopeta«, npr. jama Krivopeta blizu vasi Mašera (Masseris), Krivopekina jama v bližini vasi Rounac (Rodda), potok Krivapeta v bližini Barnasa (Vernasso);⁷ prav tako je to izročilo vraščeno v nekatere jezikovne oblike, npr. kot primerjalno reklo: *Saj si kot kakšna kriviopeta*, za žensko, ki ima nekoliko neurejen, razmršen videz oz. da se zanima za zelišča; ali pa kot grožnja nagajivemu / neubogljivemu *Počaj, pride krivopeta!*⁸

Zgodbe, ki so krajevno določene z mikrotoponimi, najbolje poznajo ljudje v najbližjem okolju. Evidentiranje toponimov in mikrotoponimov, ki se pojavljajo v pripovedih o krivopetah, nam torej pokaže geografsko območje, kjer še najdemo sledove, da je (bilo) to folklorno izročilo znano oz. razširjeno. Pripovedna folklor, ki se navezuje na prostor, daje informacije o kulturnem pomenu sestavin prostora (prim. Pleterski 2014: 22). Povezava med folklornim izročilom in arheološkimi ostanki ni redkost,⁹ zato bi morebitne arheološke raziskave teh mest lahko prinesle zanimiva spoznanja.

V nadaljevanju so lokacije, povezane s krivopetami, obravnavane po območjih: Trenta, Breginjski kot, Livško in Nadiške doline v Benečiji. Mikrotoponimi so v podčrtani in v poševnem tisku, toponimi pa so samo podčrtani.

3. 1. Trenta

V Zoisovem zapisu, *krivopetnice živijo v dolini Triglavskih jezer* (Kozinc 2014: 23), pri čemer ne izvemo za natančno lokacijo na tem relativno obsežnem območju; prav tako ne najdemo nobenega mikrotoponima v Gregorčičevem zapisu, pač pa le toponim *v dolini Zadnjice pod Triglavom*, kamor se zaradi njih bojijo iti celo odrasli ljudje (1884: 311). V Matičetovih terenskih zapisih najdemo štirih zgodbe oz. fragmente v zvezi s krivopetami – vse je povedal pravljicar Joza Kravanja Marinčič¹⁰ – v njih sta omenjena

⁷ Gl. gradivo v Tomasetig 2010: 51-52, 65, 69-70 in preglednico v nadaljevanju.

⁸ DAJD: leta 1977 zapisala Silvana Hrast, povedal Vinko Hrast (46 let), Borjana (gl. Ivančič Kutin 2013a: 183).

⁹ Npr. v Šebreljah na Cerkljanskem so znane pripovedi o divjih babah in divjih dedcih (gl. Janja Golob, ustni vir; Ivančič Kutin 2013b): v jami z imenom *Divje babe* je bila leta 1995 odkrita neandretalska piščal, ki velja za najstarejši glasbeni inštrument na svetu (Turk 2011: 251, 255).

¹⁰ Joza Kravanja Marinčič (1976–1969) iz Vrsnika, kamor se je priženil iz Trente. Več o pravljicarju gl. v Ivančič Kutin 2012.

dva mikrotoponima: *v Zadnjici Pod Rumeno skalo [Pud Ārmeno skalo]* so *krivopetnice* pasle gamse; *v Klinci* so živele *krivopetnce* in so pasle divje kože (MMTZ 1959). Svetka Zorčeva v literarizirani in ilustrirani objavi zgodbe *Krivopetnica in zlatorog*, za katero trdi, da jo je zapisala med domačini, navaja več lokacij: *v Preseku*, *v Klinu* in *Pihavcu* so nekoč živele vile *krivopetnice*; v varianti Zorčeve je zgodba o krivopetah okvir nesrečne ljubezenske zgodbe o trentarskem lovcu, katerega mati je bila *krivopetnica* (Zorčeva 1985). Vse lokacije, omenjene pri Zorčevi, se nahajajo desno nad dolino Zadnjice v smeri proti Kriškim podom in, kot kaže, se vsaj ena ujema z Matičetovim zapisom: prepadna stena z imenom *Rumena skala* se namreč nahaja na območju *Preseka* [im. *Prisieĳ* – rod. *Prsieĳa*]; skalnata stena je na nekaterih delih poraščena z rumenkastimi lišaji, ob njenem vznožju pa je spodmol z mikrotoponimom *Pod Rumeno skalo*. Ker sta oba zapisovalca nedomačina, obstaja možnost, da gre pri mikrotoponimih *v Klinci* in *v Klinu* za isto lokacijo, tj. *v Kli- nu* [u *Klinā*, smo šlā u *Klān*]), tu je nekoč delovala planina z istim imenom [tu *Klinā*], ob Belem potoku. Prav blizu planine se nahaja prostorna jama oz. spodmol, čemur domačini pravijo *bout*.¹¹ Toda v Zadnjici v bližini Metojeve domačije je tudi mikrotoponim *Klinc* (tu *Klincā*): tu se nahajajo veliki posamični kamni oz. skale z *bouti* (votlinami) – teren je poraščen z gozdom, kjer ob neurjih in večjih deževjih priteka voda izpod Kanjavca (Triglav je v neposredni bližini). Zdi se, da bi to mogla biti lokacija iz Matičetovega zapisa, čeprav tu mikrotoponim ni omenjen:

Je šel en pastir skozi gozd tja pod Triglav. Je bila tam še žerjavica, ker so krivopetnice kuhale. Je vzel kos oglja in ga dal na fajfo. Pride domov – je bil tisti kos oglja zlat. So šli nazaj – ni bilo več žerjavice. (MMTZ 1959).

Mikrolokacija v Pihavcu (tj. oronim, ki lahko obsega območje Malega in Velikega Pihavca) pri Zorčevi ni natančno določena; po analogiji z drugimi lokacijami na tem območju lahko domnevamo, da gre za votlino, toda na tem pobočju jih je zelo veliko, ob vznožju Pihavca npr. *Kavčičeva jama* [*Kauččuwa*] jama s številnimi *bovti* ter *Miklavževa jama* [*Māklaužewa jama*], za katero domačini pravijo, da pogled nanjo zbuja vtis, kot bi pred njo sedel kamniti mož; v E-registru jam je na tem območju vpisana samo *Jama v Malem Pihavcu*.¹²

Danes v Trenti le še redki starejši domačini pomnijo, kako so po vasi strašile krivopete; še bolj redki posamezniki pa se spomnijo mikrotoponimov, povezanih s krivopetami.

Strašili so, da pridejo krivopetnice, pirte, miklavži. So pravili, da krivopetnice živijo Pod Rumeno skalo in pridejo zvečer. Ampak to je neumno – otroke strašiti! (Povedal Albert Pretner, Trenta, 2015).

Krivopetnice so hodile po hišah in so strašile otroke. Za glavo so imele prižgano svečo. Tudi na svete tri kralje so hodile. Včasih krivopetnice, včasih pirte. Enkret ene, enkrat druge. (Povedala Fani Kravanja, Trenta, 2015).

Ja, od krivih petnic [krivāh pietnc] so vedno govorili, so nas strašili, ko smo bili otroci. Kakor je bil mrak, nismo šli več ven iz hiše. »Vas bodo krive petnice odvlekale!« Da nas bojo peljale krive petnice. Za svete tri kralje, so govorili, da

¹¹ *Bout* je v narečju beseda za naravno votlino v skali, ki je lahko zatočišče ali zavetje divjim živalim ali ovcam in kozam.

¹² Gl. spletno stran: <http://www.katasterjam.si/index.php?c=jame.simpleSearch&katSt=6066>

hodijo krive petnice okoli. So bile naštimane po kake tri ženske in so hodile. So imele obrnjene žoke (copate), pete naprej, prste nazaj. In za Miklavža so se tudi naštimale tiste krive petnice. So prišle v hišo: »Molite! Molite!« In so kakšno vejo dale, namesto da bi bil kakšen bombon. (Povedal Anton Hosner, Trenta, 2015).

Krivopete so v teh primerih prevzele ali delile vlogo s pehtrami (gl. Kuret 1986: 461).

V Trenti se vse lokacije, povezane s krivopetami, nahajajo na območju doline Zadnjice, ki jo obdajajo strme in visoke gore s Triglavom vred v njenem zatrepju; na lokacijah, ki jih lahko določimo z mikrotoponimi, so votline in spodmoli, ki jim pravijo domačini *bout*. Zdi se nenavadno, da danes ljudje v bližnji Soči, v Vrsniku in v vasi Na Skali ne poznajo (več?) zgodb oz. njihovih fragmentov ali mikrolokacij izročila o krivopetah; še manj pa po dolini navzdol proti Bovcu:¹³ o krivopetah so kvečjemu le slišali, morda vedo, da so z njimi nekoč strašili otroke, toda še več je tistih, ki zanje sploh še slišali niso.¹⁴

Pod Rumeno skalo je po pripovedovanju nekaterih domačinov živel divji mož. Anton Hosner se spominja pripovedovanja »ta starih«:

V boutu Pod Rumeno skalo je živel divji mož [tə duljə muož], ki je redil čredo kakih 30-40 koz in je Trentarje naučil delati sir. Da bi tam živele krivopetnice, pa nisem slišal.¹⁵ (Povedal Anton Hosner, 2015, Trenta).

3. 2. Breginjski kot

Pod Lokarji v Krasih so živele krivopete, ki so predle volno, dokler niso nekega dne rekle. »Konec!«¹⁶ Lokarje so težko dostopen, prepadni predel na pobočju Kobariškega Stola, informatorji pravijo, da tam ni votlin, le previsi (morda spodmoli).¹⁷ V eni zgodbi najdemo še ožji mikrotoponim: krivopete izpod Lokarij so sedele *na Ograjnci nad Lazom*, kjer je Menič (hišno ime) oral; opazovale njegovo delo ter mu svetovale, kako naj zavije trto, da se mu ne bo odvezovala. Na mikrotoponim *Pod Lokarji* pa se navezuje tudi pripoved o divjem možu.

Gor pod Lokarji so bili tudi divji moži. Enkrat so nastavili kajpo (kletko) in notri dali šter (škaf) vina. En divji mož se ga je napil, tako da so ga lahko zvezali. Prosil jih je, naj ga spustijo, in da jim pove, kaj se lahko naredi iz mleka. Pokazal jim je, kako se sir dela, skuto in maslo. Potem so ga spustili. Ko so ga spustili, pa jim je dejal, da bi jim še več povedal, če ga ne bi spustil.¹⁸

Krivopete v Breginjskem kotu so domovale tudi v *Kocovi jami* v bližini Napoleo-novega mostu ob reki Nadiži, kjer so šteje denar. Teren je strm, težko dstopen, v jami pa je rumen, luknjičast kamen. Tretja lokacija krivopet iz Breginjskega kota je *Gradec oz.*

¹³ Matičetov informator Joza Kravanja Marinčič je bil sicer iz Vrsnika, toda tja se je priženil iz Trente.

¹⁴ Od leta 2013 sem po krivopetah spraševala vse informatorje, s katerimi sem delala na Bovškem (gotovo preko 30 ljudi).

¹⁵ O Trentarskem divjem možu Pod Rumeno skalo gl. tudi v Dolenc 1992: 49.

¹⁶ DAJD: 1977 zapisala Silvana Hrast, povedal Vinko Hrast (46 let), Borjana (Gl. tudi Ivančič Kutin 2013a)

¹⁷ Povedla Terlikar Jožef in Terlikar Jožica, Logje, februar 2016.

¹⁸ DAJD: 1977/78 zapisala Mira Žuber, Borjana. Povedala stara mama Uršič Irma (59 let), Borjana.



Foto 1: Pod Rumeno skalo [Under the Yellow Rock]. Anton Hosner je bil edini od vprašanih domačinov, ki je vedel, kje točno se nahaja Rumena skala. Vodil me je do nje, da bi jo fotografirala. Rumeno skalo bi sama težko našla, saj se do nje pride po kakih 20 minutah hoje po brezpotju navkreber skozi gozd, od daleč pa se je zaradi visokega drevja ne vidi. Anton je, potem ko se je malo upehan, a zadovoljen, usedel v breg pod spodmol, dejal: »Kdo bi si mislil, da bom še kdaj Pod Rumeno skalo!« Nazadnje je bil tu pred petinšestdesetimi leti (okoli leta 1950), ko so sekali »drieulje«. (Foto: B. Ivančič Kutin, 14. 8. 2015).



Foto 2: Pogled na Gradič iz vasi Logje v Breginjskem kotu [View on Gradič from the village Logje]. (Foto B. Ivančič Kutin, 15. 2. 2016).

V Breginjskem kotu so trenutno znani trije mikrotoponimi, povezani s krivopetami, v enem primeru gre za jamo oz. votlino, v drugih dveh pa za težko dostopen teren, enkrat visoko na pobočju Stola, in drugič v divji grapi na težko dostopni vzpetini, obdani z dvema potokoma.

Gradič, to je strma težko dostopna vzpetina globoko v grapi, kjer se v Nadižo steka potok Lerada tik na državni meji med Slovenijo in Italijo. Tam so krivopete sušile denar na vrvi, dokler jim ga ni nekega dne veter odpihnil (Ivančič Kutin 2016: str). V eni izmed zgodb je toponim še natančneje opredeljen z mikrotoponimom ...

Na Gradiču Mihevcovem [Gor na Gradič Məhiucown – svojilni pridevnik se nanaša na hišno ime lastnika parcele] *so bile coprnice, ki so jim pravili krivopete in so hodile dol na Kabo pit vodo. Ljudem so svetovale, kdaj naj sejejo. Nekoč so ugrabile Drejčevega poba (hišno ime), ki je znal lepo peti.*¹⁹

Blizu Gradiča v Prosnidu (Prossenico), tj. prva vas na italijanski strani meje je informatorka bivališče krivopet opisala z besedami: »Živele so kot žival,«²⁰ natančnega kraja njihovega bivališča pa ni poznala.

Nekatere pripovedi omenjajo ime kraja, npr. v Sedlu (vas) se je en mož oženil s krivopeto.²¹ Spet v drugih pa so priimki oz. hišna imena, npr.: Špolad je ujel krivopeto in jo pripeljal domov za ženo (Špolad je pogost priimek v Breginjskem kotu, v Borjani pa je tudi hišno ime).

3. 3. Livško

Enkrat so *v hosti in gmajnah nad Livkom v Malenščah* živele *krive pete*, in včasih svetovale ljudem. Rajnkemu Žludru (hišno ime) so svetovale, kako naj zaveže trto, ki se mu je trgala med oranjem (Dolenc 1992: 45).²² V e-registru jam na tem območju najdemo vpis *Jama v Malenščah* (občasni izvir, bruhalnik).²³ V drugi pripovedi je bivališče krivopet za vasjo Livške Ravne, in sicer na mestu, ki mu domačini pravijo *Tam v skalí* [*Tam w skal*], v neki jami, pod katero je prepad. Včasih so se tod okrog ljudje, še posebej otroci, bali hoditi. Nekoč pa se je nekdo iz druge vasi oženil s *krivo peto*...²⁴ Zelo verjetno gre za jamo, ki je v e-registru vpisana kot *Jama 1 na Pologu* (brezno z jamo, poševna jama). Zaradi podobnosti imena sklepamo, do gre verjetno za isto lokacijo tudi v pripovedi, ki pravi, da so na Ravnah *Pod skalo* živele *krive pete*, ki so z uroki zdravile ljudi. Tam je še zdaj ognjišče, kjer so kuhale.²⁵ Na ta mikrotoponim se, kot kaže pomensko polje kuhanje/ognjišče/ peč, nanaša tudi pripoved o *Babji peči*, jami v bližini Livških Raven, skozi katero lahko prideš, če se splaziš po vseh štirih. Otroke so strašili, da jih baba speče, če ne bodo pridni med pašo; da bi bile te *babe* krivopete, v tej zgodbi ni izrecno omenjeno. V Dolencem dijaškem gradivu je tudi zgodba, ki pravi, da je v bližini Livških Raven, *pod Muscem*, kamen, pod katerim je jama; ljudje so pravili, da tja prinese *bela žena* otroke.²⁶

¹⁹ DAJD: 1976 zapisala Adriana Špolad, povedala Katarina Terlikar (Jugova), Borjana; gl. tudi Dolenc 1992: 47.

²⁰ Povedala Evelina Melissa, Prosnid 28. 3. 2015.

²¹ DAJD: 1977/78 zapisala Mira Žuber, Borjana. Povedala stara mama Uršič Irma (59 let), Borjana. Gl. tudi Ivančič Kutin 2013a.

²² DAJD: Povedala Francka Perat stara 72 let, zapisal Zvonko Perat, Livek 1961.

²³ <http://www.katasterjam.si/index.php?c=jame.simpleSearch&katSt=4451>.

²⁴ DAJD: Povedala Faletič Iva, stara 45 let, zapisala Faletič Martina 1974, 75, Livške Ravne.

²⁵ DAJD: Povedal Faletič Slavko, star 60 let (pri Kranjcu) zapisal Bizjak Radovan, 1977/78, Livške Ravne.

²⁶ DAJD: Povedal Faletič Slavko, star 60 let (pri Kranjcu) zapisal Bizjak Radovan, 1977/78, Livške Ravne.

3. 4. Benečija (Nadiške doline)

Trinko (1884) je zgodbe o krivopetah zapisal po spominu iz otroštva, ki ga je preživel v vasi Tarčmun; ne omenja mikrotoponimov, a ima nedvomno v mislih konkretna mesta, ki so jih domačini dobro poznali: »Vere v ta bitja ni več, saj so jo menda pregnali duhovniki, toda jam, v katerih so bivale, se mladina boji in ogiblje še danes.« Aldina De Stefano je v Nadiških dolinah našela kar deset jam z imenom »Krivopetina jama«, vendar ta imena zapiše le v italijanski obliki, in to vedno enako *Grotta delle Krivapete*. Poleg teh avtorica omeni še dve jami, katerih ime se navezuje na drugo lokalno poimenovanje krivopet – častitjove žene²⁷: *Častita jama* in *Častitove žene jama* – v obeh primerih je najprej zapisana slovenska oblika imena, nato sledi še prevod v italijanščino (*Grotta Sacra delle Donne sacre* in *Grotta delle Donne degne di lode*) – ter še štiri druge jame, v katerih se dogajajo zgodbe o krivopetah: *Jama ta pod Figovco* s prevodom *Grotta sotto il Fico*, *Velika jama* (*Grotta Grande o Grandiosa*), *Presso i grosso sassi*, in *Grotta Muratta*, slednji dve brez slovenske oblike (De Stefano 2003: 104, 105). Ker so krivopete v Benečiji del slovenskega folklornega izročila na nekoč etnično čistem slovenskem območju, se zdi logično, da so tudi prvotna poimenovanja krivopetinih bivališč (bila) slovenska.²⁸ Toda na spletnem registru je med več kot sto evidentiranih jam v Benečiji mogoče najti le eno samo s »slovenskim« imenom, tj. jama št. 1045 »*Antro di Criva Peta*« v bližini vasi Mašera (Masseris).²⁹

Ada Tomasetig je v knjigi *Od Idrije do Nediže* objavila 47 pripovedi o krivopetah (2010: 31–70), ki jih je povedalo 34 informatorjev; število enot in število informatorjev potrjujeta, da je (bilo) izročilo o krivopetah na tem območju izredno razširjeno. V tem gradivu zasledimo tudi številne mikrotoponime. Toda za zanesljivo lociranje bi bila potrebna temeljita terenska raziskava s sodelovanjem domačega poznavalca terena, saj iz pisnih virov ni vselej jasno, ali gre za mikrotoponim v bližini kraja zapisa zgodbe ali ne. Z elektronskim registrom jam v Furlaniji in Julijski krajini si pri tem žal ni dalo pomagati: na tem območju je evidentiranih več kot sto jam, njihova imena pa so vse prej kot slovenski mikrotoponimi. Evidentiranje slovenskih imen za jame, ki so v tem registru, bi lahko bila naloga z velikim doprinosom k ohranjanju slovenske jezikovne in kulturne dediščine na tem območju!³⁰

V sledeči preglednici so izpisani toponimi in mikrotoponimi, povezani z bivališči krivopet v Nadiških dolinah, ki jih lahko najdemo v 34 enotah gradiva Ade Tomasetig (gl. 2010: 31–70); nekatere enote vsebujejo (le / tudi) lokacijo dogajanja zgodbe (toponim, mikrotoponim, hišno ime), na podlagi česar lahko sklepamo, da je bivališče krivopet v bližini (lokacije dogajanja zgodbe so označene z znakom *). Za boljšo preglednost so mikrotoponimi izpisani v poševnem in podčrtanem tisku, in sicer v narečni obliki, kakršna je podana v gradivu. V posebnem stolpcu je izpisan podatek o vrsti terena (kjer se nahaja bivališče krivopet), kot ga lahko najdemo v posamezni zgodbi. Mikrotoponimi s pomensko podstavo »krivopeta«, so v krepkem tisku.

²⁷ V okolici Podbarnasa v Benečiji pravijo krivopetam častitjove žene (gl. Tomasetig 2010: 58).

²⁸ De Stefanovi so v italijanščino prevajali informatorji sami ali pa tolmači - na terenu jo je pogosto spremljal g. Dante Škvor iz Breginja (pogovor z Ido Škvor, 15. 2. 2016.)

²⁹ <http://www.catastogrotte.fvg.it/?var=search-map>

³⁰ Morda bi to zamisel lahko uresničili v katerem od čezmejnih projektov v sodelovanju z različnimi strokovnjaki z obeh strani državne meje; toda treba bi bilo pohiteti, saj je informatorjev, ki še poznajo stare mikrotoponime, iz dneva v dan manj!

TABELA: Lokacije bivališč krivopet v zgodbah, dokumentiranih v zbirki Ade Tomasetig (2010)
[Locations of the Krivopete's residences in the stories collected by Ada Tomasetig (2010)]

šl.	Bivališča krivopet (lokacija); kraj dogajanja zgodbe* [Dwellings of krivopete; location where the story takes place*]	Vrsta terena [The landscape]	Kraj zapisa [Place of the record]	Tomasetig 2010 (enota): stran [Tomasetig 2010: number, page]
1	<i>u Osuonc na sanožet go nad Španjude</i> ; tam so čela, potoki in studenec, tam so živele	čela, potoki, studenec	Sarženta/Sorzento	(01): 31
2	<i>Ta na Planj</i> ; tam je bilo eno čelo in v njem jama in tam so živele	čelo, jama	Podguora / Podgora	(02): 31
3	so živele po rupah blizu nas (=v Mašerah, kjer je živila mati pripovedovalke)*	rupe, no marco globoke	Mašera (pripovedovala mama, doma iz Mašer); Ofian /Pegliano	(03): 32-33
4	živele so po hostah in čelih; <i>go Pod Polico</i> tam so ljudje orali, zdaj je nogometno igrišče*	živele po hostah in čelih	Ščigla / Cicigolis	(05): 36-37
5	<i>Pod Foran</i> , tam so imele jamo	jama	Bordoni /Bordon	(07): 38
6	<i>Tav Pojakovi jami</i> so bile	jama	Gorenj Marsin / Mersino Alto	(09): 40
7	<i>Pod Kripji</i> so bile v jami	jama	Gorenj Marsin / Mersino Alto	(10): 40
8	<i>gu Kadaljješ</i> je živila		Čela /Cialla	(11): 41
	so živele v jamah; v potoku <i>pod Flipan</i> (hišno ime) so prale*	jame	Čela /Cialla	(12): 42-44
9	so živele po hosteh tam blizu Seuce	hoste	Dolenje Bardo / Brida Inferiore	(14): 44-45
10	V Matajurju*		Sarženta / Sorzento	(15): 45-46
11	<i>Go za Makotah gu Tarnjah blizu Saržente</i> je bilo polno krivapet; <i>Lašt</i> *	pod skalami	Sarženta / Sorzento	(16): 47-48
12	Gor za Mašerih je svet, se kliče <i>Go par Krivapet</i> , so živele v jamah, v čelih, na samem	jama, čela	Sarženta / Sorzento	(18): 49-51
13	V Kosc (Kozci) <i>ta v Pane</i> v potoku	potok	Kozca / Cosizza	(19): 51
14	<i>v Skrilah</i> je jama, ki se kliče <i>Krivopeta</i> ; so hodile peč kruh h <i>Debeli peč</i> *	jama, velike rupe	Mašera / Masseris	(20): 51-52
15	V starem Čedadu <i>du Vinčiče</i> du Vančinovih (hišno ime) v čelu pod mlinom <i>Arbidnjakovem</i> (hišno ime)	pod čelom, pod nekim kamnom	Jagnjed / Iainicg	(21): 52
16	so bile <i>gu Hume</i> ; svetovale so ljudem <i>na Goluji ta v Podlak</i> , kjer je bila <i>njiva Bunelova</i> (hišno ime)*		Varh / Varch	(22): 53
17	<i>Gu Runjake</i> so bila čela in iz jame, kjer so bile krivapete, se je videlo na njivo od <i>Kočebarju</i> (<i>Kočebarjeva njiva</i>)	čela, jame	Sarženta / Sorzento	(23): 55
18	Je prišla ena go <i>z Huma</i> , gor so imele hišo	hiša	Gorenji Trabij / Trabil Superiore	(24): 55

19	so bile v čelu v eni jami; <i>Kočebarji</i> (hišno ime) so pri malnu orali*	čelo, jama	Podbarnas / Sottovernassi	(27): 58
20	so bile <i>Ta na Planji</i> v jami, pod čelom v jami	čelo, jama	Podbarnas / Sottovernassi	(28): 58
21	so odpejale ženo dol v eno rupo <i>pod Pariglo</i> , rupa se kliče <i>Krivapeta</i>	rupa	Bjarč / Biarzo	(29): 59
22	so živele <i>ta v Pan</i> v hostah, pri majhnem potoku <i>do za Šošnji</i>	hosta pri potoku, studenec	Ofjan / Pegliano	(30): 60
23	<i>Go par Grap go za Polavo</i> v potoku so bile velike jame, tam so bile	ptok, jame	Tarčmun / Tercimonte	(31): 60
24	<i>Za Hudo dolino</i> so naredile voz*		Tarčmun / Tercimonte	(32): 60-61
25	<i>Do pod Figovco</i> je <i>jama od Krivopet</i> pod enim čelom	majhna in ozka jama	Tarčmun / Tercimonte	(33): 61
26	<i>Pod Prehodan pod Roban</i> na bregu Svetega Martina blizu Čeplesišč	v robu so jame	Krai / Crai	(34): 61
27	v Gorenjem Marsinu*		Dolenji Marsin / Mesino Basso	(35): 63
28	Na Štupic, <i>ta pod Žimbranco</i> je bilo veliko čelo in tam so živele	veliko čelo	Dolenji Marsin / Mesino Basso	(36): 63
29	Z njo se je oženil fant tu iz Marsina*		Dolenji Marsin / Mesino Basso	(37): 63-64
30	<i>Tan pod Svetin Lienartan, tan v ruonskin briegu</i> , pod cerkvijo je čelo in tam notri so imele jamo; <i>Go par Mašer gu Skrilah</i> so tudi govorili, da imajo jamo	čelo, jama	Dolenji Marsin / Mesino Basso	(38): 64
31	pod cerkvijo Svetega Lenarta je jama, so govorili <i>Ta v Krivopekini jam</i>	velika jama	Rounac / Rodda	(39): 65
32	Krivopete od Zapotoka so stale (stanovale) <i>Ta na Trepan ta v Susjin briegu</i>	grd teren	Sarženta / Sorzento	(41): 66
33	<i>Go pod Zeleneh</i> je en svet, se kliče <i>Go par krivapet</i> , tam je jama in tam so stale (stanovale)	jama	Mašera / Masseris	(43): 68
34	Krivopete Tapulouške so živele <i>du Suopotah</i>		Seuce / Seuza	(44): 68
35	<i>Tle v Kravariji</i> je jama, na poti tja v Ravne	jama	Podkravar / Podcravero	(46): 69
36	<i>Tuk je zluodji orou</i> (ledinsko ime) je vsepolno potokov, en se kliče <i>Krivapeta</i> , globok in grd, tam so stale Barnaške krivopete	globoki grdi potoki	Barnas / Vernasso	(47): 69-70

Od 47 enot, objavljenih v knjigi Ade Tomasetig, kar v 36-ih zgodbah zasledimo mikrotoponime oz. druge krajevne označevalce. Bivališča krivopet so največkrat jame (rupe), ki se nahajajo v čelih, včasih tudi v grapah potokov ali v gozdu; v veliki večini primerov je to težko dostopen, grd teren; enkrat samkrat informator omeni, da so krivopete *stale* (stanovale) v hiši v Humu (št. 18). V gradivu je 7 mikrotoponimov z besedno podstavo »krivopeta« (št. 12, 14, 21, 25, 31, 33, 36), od tega jih šest poimenuje jame, eden pa potok (št. 26). V treh primerih (št. 12, 14 in 33) gre morda za isto lokacijo (kljub poizvedovanju na terenu tega še ne morem z gotovostjo trditi, saj so bile informacije različne.

4. Sklep

Izročilo o krivopetah, ženskih antropomorfnih bitjih, je znano na severozahodnem delu slovenskega etničnega prostora. To območje je odmaknjeno od večjih mestnih središč, je gorato ali strmo hribovito ter prepredeno z ozkimi grapami, po katerih tečejo hudoumniški potoki. Bivališča krivopet so načeloma jame, votline, čela, spodmoli, torej nevarni ali težko dostopni kraji. Pogosto prav tako v neprijaznih okoljih (za človeka) živijo /delujejo tudi podobna bajčna bitja, ki jih poznajo izročila drugod po svetu: npr. v Venezueli (*chinigua* in *masisikiri*), Gvatemali (*ciguapa* in *sisimite*), Dominikanski republiki (*siguanaba*), na Karibih (*douen*) živijo ali delujejo v nenaseljenih predelih gora, v gozdovih, močvirjih v bližini rek ter ob drugih vodah (Lafée-Wilbert and Wilbert 2010: 50; Jardim 2009: 130); v Indiji (*duncani* ali *churel*) se pojavljajo na strašljivih mestih, kot so npr. jame, stare ruševine, rudniki, puščave (McClintock 1990: 44, 45), na območju zahodne Indije in Nepala (različne vrste t. i. *yetijev*) pa v jamah v visokogorju Himalaje ali v džunglah (Petres 1997: 50); prav tako *xəlvəlik* tava po goratih predelih Armenije (Asatrian 2013: 21). Omenjeni tuji članki ne navajajo natančnih (mikro)toponimov, pač le širše območje (avtorji se pač ukvarjajo z drugimi vidiki folklornih pojavov), a ponekod so omenjene vsaj splošne karakteristike terena.

Bivališča krivopet kot tudi druga prizorišča njihovega pojavljanja ali delovanja (ta so po navadi v bližini njihovih bivališč), pogosto lahko identificiramo s pomočjo toponimov in mikrotoponimov, ki jih najdemo v gradivu. Ker so te mikrolokacije znane le najbližjemu okolju, so tudi zgodbe, ki so povezane z njimi, poznali le (naj)bližnji prebivalci, ne pa tudi prebivalci vseh okoliških vasi. Tako krivopete niso splošno znane povsod v dolini Trente, v Breginjskem kotu, na Livškem in v Nadiških dolinah v Benečiji;³¹ včasih so z istim mikrotoponimom (a pri drugih informatorjih) povezane pripovedi o drugih bajčnih bitjih – *Pod Rumeno skalo* v Zadnjici in *Pod Lokarji* v Breginjskem kotu naj bi npr. živel divji mož.

Linda Dégh meni, da je pri povedki veriga njenega prenosa močna samo toliko, kot njen najšibkejši člen: ena sama napaka pri prenosu lahko spremeni ali ustavi celoten folklorni proces (Dégh 2001: 414). Toda za prenos povedke so pomembne tudi okoliščine. Poleg spremenjenega načina življenja (modernizacija, izgubljanje stika s preteklimi verovajskimi predstavami ljudi, spreminjanje vrednot) so na prenos izročila gotovo vplivale tudi močno spremenjene demografske razmere na območjih, kjer je izpričano izročilo o krivopetah – število prebivalstva je po drugi svetovni vojni začelo drastično upadati (Kalc 1997: 209). In tudi če bi izseljeni domačini povedke prenašali dalje v svojem novem okolju, se le-te ne bi mogle zlahka »prijeti«: povedka o krivopetah, ki ni umeščena v konkretno geografsko okolje – tipično je to neprijazen, težko dostopen ali nevaren teren – nima esencialne sestavine, brez te pa pripoved nima velikih možnosti za preživetje s folklornem procesom (pripovedovanjem).³²

³¹ Na terenu so bili med letoma 2013 in 2016 o tem vprašani številni informatorji.

³² Umetniško-kulturne (re)interpretacije ter oživiljanje, izkoriščanje in raba izročila v ekonomske namene seveda funkcionirajo po drugih principih.

Literatura in viri

- Asatrian, Garnik, 2013: *Armenian Demonology: A Critical Overview. Iran and the Caucasus* 17, 9–25.
- Baudoin de Courtenay, Jan, 1988: *Materiali per la dialettologia e l'etnografia slave meridionale IV. Testi popolari in prosa e in versiraccolti in Val Natisone nel 1873. Materiali za južnoslovansko dialektologijo IV. Ljudska besedila v prozi in v verzih, zbrana v Nadiških dolinah leta 1873*, ed. Liliana Spinozzi Monai. Trieste / Trst: Editoriale Stampa Triestina e Centro Studi „Nediža“ / Založništvo tržaškega tiska in Študijski center „Nediža“.
- Bohanec, Franček, 1966: *Slovenska ljudska pripoved*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Čop, Dušan, 2002: Gorska, terenska (ledinska) in vodna imena v Sloveniji. *Jezikoslovni zapiski* 8/2, 93–108.
- Dapit, Roberto; Kropelj, Monika, 1999: *Visoko v gorah globoko v vodah*. Ljubljana: Didakta.
- Dégh, Linda, 2001: *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- De Stefano, Aldina, 2003: *Le Krivapete delle Valli del Natisone*. Udine: Kappa Vu.
- Dolenc, Janez, 1992: *Zlati Bogatin. Tolminske povedke*. Ljubljana: Kmečki glas.
- D'Orlandi, Lea; Cantarutti Novella, 1964: Credenze sopravvivenze in Friuli intorno agli esseri mitici. *Che fastu?* 1-6, 17–41.
- Duran-Almarza, Emilia Maria, 2012: Ciguapas in New York: Transcultural Ethnicity and Transracialization in Dominican American Performance. *Journal of American Studies* 46/1, 139–153.
- Graber, Georg, 1914: *Sagen aus Kärnten*. Leipzig: Dieterich: Zweite Auflage.
- Gregorčič, Simon jn. (pseudonim P-ov), 1884: Narodne bajke. *Slovan* 39 (18. september 1884), 310–311.
- Hrobat Virloget, Katja in Petra Kavrečič, 2015: Mitska krajina Gropade v okviru ustnega izročila na Krasu in širše. V: *Nesnovna krajina Krasa*, ur. Hrobat Virloget, Ktja in Petra Kavrečič. Koper: Založba Univerze na Primorskem, 69–84.
- Ivančič Kutin, Barbara, 2006: Ledinska in hišna imena v vasi Čadrg – del kulturnega izročila. *Traditiones* 36/2, 135–158.
- Ivančič Kutin Barbara, 2012: Pravljicar Joza Kravanja – Marinčič (1876–1969) iz Vrsnika na Bovškem: je kaj ostalo za njim? *Otrok in knjiga* 83, 102–115.
- Ivančič Kutin, Barbara, 2013a: Folklorno izročilo Breginjskega kota iz dijaškega arhiva Janeza Dolenca. V: *Trinkov koledar* 2013a, Lucia Trusgnac, Iole Namor (ur.). Čedad: Kulturno društvo Ivan Trinko, 180–195.
- Ivančič Kutin, Barbara, 2013b: Divji dedci in divje babe s Cerkljanskega v starih (in novih?) folklornih pripovedih. *Slovstvena folkloristika* 11-12 /1-2, 9–14.
- Ivančič Kutin, Barbara, 2016: Krivopete: Wild women with backward-facing feet in the Slovenian folk narrative tradition. *Folklore* 127/2, 173-195.
- Jardim, Keith. 2009: From Colonialism to Barbarism: Readings on the „post“-Colonial West Indies. *Journal of the University College of the Cayman Islands* 3, 122–138.
- Kalc, Aleksej. 1997. Selitvena gibanja ob zahodnih mejah slovenskega etničnega prostora: Teme in problemi. *Annales* 10, 193–214.
- Kelemina, Jakob (ur.), 1930: *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Kozinc, Željko, 2014: *Lepi izleti vabijo*. Ljubljana: Modrijan.

- Kropej, Monika, 2008: *Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*. Celovec–Ljubljana–Dunaj: Mohorjeva založba.
- Kropej, Monika, 2012: *Supernatural beings from Slovenian myth and folktales*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Kuret, Niko, 1986: *Praznično leto Slovencev*, druga knjiga. Ljubljana: Družina.
- Lafée-Wilbert, Cecilia Ayala, Wilbert Werner, 2010: La Chinigua guaiquerí y sus pares mesoamericanas y caribeñas. *Antropológica* 114, 29–66.
- Maily, Anton von, 1922: *Sagen aus Friaul und den Julischen Alpen*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- McClintock, Wayne, 1990: Demons and Ghosts in Indian Folklore. *Missiology* 18/1, 37–47.
- Merkù, Pavle, 1976: *Ljudsko Izročilo Slovencev v Italiji: zbrano v letih 1965-1974*. Ljubljana: Ljudska pravica.
- Musoni, Francesco, 1893: *La vita degli Sloveni*. Palermo: G. Spinato.
- Nicoloso Ciceri, Andreina, 1992: *Tradizioni popolari in Friuli* (3rd edition). Udine: Chiandetti editore.
- Piko–Rustia, Martina, 2012: Slovenska ledinska in hišna imena v Unescovem seznamu nesnovne dediščine v Avstriji. *Traditiones* 41/2, 213–226.
- Pleterski, Andrej, 2014: *Kulturni genom*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Rutar, Simon, 1899: *Slovenska zemlja. Opis slovenskih pokrajin v prirodoznaskem, statističnem, kulturnem in zgodovinskem oziru III del. Beneška Slovenija*. Ljubljana: Matica Slovenska.
- SSKJ 2008: *Slovar slovenskega knjižnega jezika* [online], ured. avtorji in sodelavci Anton Bajec ... [et al.]. Ljubljana: ZRC SAZU. <http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html>
- Spaight, W. M., 1942: Gurkha ghosts. *Journal of The Royal Central Asian Society*, 29/2, 136–140.
- Šmitek, Zmago, 2004: *Mitološko izročilo Slovencev*. Ljubljana: Študentska založba.
- Tomasetig, Ada, 1981: *Pravce mojga tat an moje mame*. San Pietro al Natisone – Trieste: Založništvo tržaškega tiska.
- Tomasetig, Ada, 2010: *Od Idrije do Nediže. Dal Judrio al Natisone. Benečija - Slavia Friulana. Miti, Fabie e Leggende del Friuli storico* 12. Udine: Chiandetti.
- Torkar, Silvo, 2006: Zemljepisna imena v zgornji Baški dolini. V: Torkar, Silvo, Kofol, Karla (ured), *Baški Zbornik*. Tolmin: Tolminski muzej, 95–106.
- Trinko, Ivan, 1884: Divje žene ali krivjopete. *Ljubljanski zvon* 4 (1. april 1884), 229–232.
- Turk, Matija, 2011: Neandretalska piščal iz Divjih bab I: stara in nova spoznanja. V: *Drobci ledenodobnega okolja*, ur. Borut Toškan. Ljubljana: ZRC SAZU, 221–265.
- Unuk, Jana (ur.), 2001: *Slovenske pravljice*. Ljubljana: Nova revija.
- Zorčeva, Svetka, 1985: *Krivopetnice in zlatorog*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Ustni viri

- Janja Golob: Pripoved o divjih babah izpod Šebrelj. Pripovedovanje v okviru 4. festivala »Deuje babe«, Cerklje, Bar Gabrijel, 11. 3. 2016.
- Anton Hosner – Tona Kurtelnov (r. 1932), Trenta. Pogovor dokumentirala B. Ivančič Kutin, Trenta, 14. 8. 2015; telefonsko 30. 3. 2016.
- Štefanija Kravanja – Fani Otokarjeva (r. 1916). Pogovor dokumentirala B. Ivančič Kutin, Trenta, avgust 2015.
- Albert Pretner – Berti Furlanov (1926–2016). Pogovor dokumentirala B. Ivančič Kutin, Trenta, julij 2015.
- Ida Škvor, Breginj. Pogovor dokumentirala B. Ivančič Kutin, februar 2016.

- Jožef Terlikar, r. 1940, Logje. Pogovor dokumentirala B. Ivančič Kutin, Logje, 28. 3. 2015; telefonsko 11. 4. 2016.
- Jožica Terlikar, r. 1952, Logje. Pogovor dokumentirala B. Ivančič Kutin, Logje, 15. 3. 2016.
- Evelina Melissa, r. 1927. Pogovor dokumentirala B. Ivančič Kutin, Prosnid, 28. 3. 2015.
- Naključni domačini iz vasi Mašere, 19. 4. 2016. Spraševala B. Ivančič Kutin.

Arhivski viri

- MMTZ 1952 = Matičetov, Milko. Terenski zvezek „Soča - Bovec -Log.“ Terenski zvezek 4, „Teren 8. Inv. št. 17 (19.7. - 26.7 1952). Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Ljubljana.
- MMTZ 1959 = Matičetov, Milko. Terenski zvezek „Gornja Savska dolina in Gornja Soška dolina“ (april 1959). Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Ljubljana.
- DAJD = Dijaški Arhiv Janeza Dolenca (1957–1988): *Mapa Breginj, Livek*. Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Ljubljana.

Residences of the “Krivopete”: Locations and Microtoponyms

Barbara Ivančič Kutin

Like most legends, folktales about wild women share some concrete elements with the reality of a certain time or place: real historical facts, persons, or household names, and most frequently they are set in a concrete location. The dwellings of the *krivopete* and other locations where they appeared or acted (usually in the vicinity of their dwellings) can frequently be identified through the toponyms and microtoponyms mentioned in various publications, archival sources, and through field data. Folklore tradition about these female mythical beings with twisted feet can be found in the extreme north-western part of the Slovenian ethnic territory: in Trenta, Breginj, Livško, and the Natissonne Valleys in the Italian Slavia Veneta.

In the Trenta Valley, all the sites associated with the *krivopete* are located in the Zadnjica Valley, on the steep and rocky slopes that surround it. This domain of the *krivopete* lies directly beneath Mt. Triglav, the highest mountain in Slovenia. Their dwellings are the so-called *bovti* (natural caverns). In Breginj, such locations are relatively dispersed. In one case, it is a cave or a cavern in the bank of the River Nadiža, and the other two are situated on almost inaccessible terrain, high on the slope of Mt. Stol in one case and in a wild ravine on an elevation surrounded by the Adiža River gorge on one side and the Lerada stream on the other. In the region of Livško, the recorded locations, which are all natural caverns, are located in the vicinity of the village of Livške Ravne. Most locations have been recorded in the area of the Natissonne Valleys in the Italian Slavia Veneta (see the table in the text). As in Livško, the majority of them are natural caverns in dangerous crags; frequently they are in the vicinity of settlements.

A common feature of the areas with the tradition of the *krivopete* is that they are situated far from urban centres, in the mountains or steep hills, and crisscrossed with narrow gorges with swift-flowing streams. The dwellings of the *krivopete* are usually caves, caverns, rock shelters, and other dangerous or almost inaccessible places. Since these microlocations (microtoponyms) are only known locally, the stories associated with them are known only to the local population living in close proximity but not to people in nearby villages. *Krivopete* are therefore not widely known in the entire territory of Tranta, Breginj, Livško, and the area of the Natissonne Valleys in the Italian Slavia Veneta. The chain of transmission of a legend is only as strong as its weakest link, and a single mistake in the transmission process may alter or suspend the entire folklore process. The transmission of the narratives was after the Second World War reduced by the migration of the population from the region. A legend about the *krivopete* that is not embedded in a concrete environment – typically an unfriendly, dangerous terrain that is difficult to access – lacks its essential ingredient without which the narrative has very little chance for survival.

Toponyms and microtoponyms with the semantic base *krivopeta* indicate in a special way that the tradition about the *krivopete* is/was part of the cultural (and perhaps even a survival of the mythical) landscape; such examples are the Krivopeta Cave near the Mašera/Masseris village, Krivopeta's Cave in the vicinity of the Rounac/Rodda village, and the stream Krivopeta near Barnas/Vernasso.

Sometimes, the same microtoponym is the central setting of a story about other (similar) mythical beings. Such examples are Pod Rumeno Skalo (Under a Yellow Rock) in Zadnjica and Pod Lokarji in Breginj, which according to some informants were the dwellings of the wild men (rather than the *krivopeta*).

Far from the “Maddening” Crowd A Comparative Study of some Persian, English and German Variants of ATU 1450

Davood Khazaie

*Never stay up on the barren heights of cleverness,
but come down into the green valleys of silliness.¹*

Tale types ATU 1450–1474 “Looking for a wife” are clear examples of silliness. This article considers ATU 1450 “Clever Elsie” as the main tale type and studies some folktales from three cultures: Persian “Divānegān” (“The Maddening Crowd”), English “The Three Sillies” and “Jack Hannaford” and German “Die kluge Else” (“Clever Elsie”) and “Die klugen Leute” (“Wise Folks”). The tales are studied in terms of the juxtaposition of wisdom/silliness and trickery/silliness as apparent in all versions. However, the Persian folktales, by virtue of their elaborate plot structure and literary devices such as paradox and various kinds of imagery provide a more philosophical portrait of wit/silliness dichotomy. Concepts of centre and periphery and power relations are also considered. References are also made to the techniques of decentration in some tales. Patriarchal authority can be detected in all versions. Furthermore, features of the carnivalesque-grotesque as enumerated by Davidson (2008) appear in different degrees in these tales.

Keywords: Mikhail Bakhtin, brothers Grimm, Joseph Jacobs, Morteza Khosronejad, Sobhi, *Sobhi’s Tales*, centration, decentration, silliness, ATU 1450, Clever Elsie, Divānegān, The Maddening Crowd, The Three Sillies

1. Introductory Note

Instances of silliness are frequently represented in folktales particularly in a series of tales that are concerned with the motif “Looking for a wife” (tale types ATU 1450–1474). From this wide range of tales, this article considers ATU 1450 “Clever Elsie”² as the main

¹ Wittgenstein, Ludwig, 1980: *Culture and Value*. Ed. G. H. von Wright, in collaboration with Heikki Nyman, trans. Peter Winch. Chicago: The University of Chicago Press, 76.

² “**Clever Elsie.** A (supposed) suitor visits the family of a marriageable young woman. Her parents send her to the cellar to fetch something for the visitor to drink. While drawing the drink, the woman grows despondent over the fate of a child she might have after she is married. She worries about his cradle or his name, or weeps because she fears he will be killed by a tool (hammer, knife, hoe, stone) that may fall down on him, or an illness that may kill him./Her parents come to see what is the matter with their daughter. She tells them her worries and they too begin to weep. Meanwhile all the drink pours out of the cask, and the suitor leaves the house [J2063]. Cf. Types 1384, 1387, 1430A, and 2022B” (Uther 2004, Part II: 225). Ulrich Marzolph refers

tale type. To deal with the idea of silliness, the Persian tale “Divānegān” (“The Maddening Crowd”)³ from *Qeṣṣehā-ye Sobhi (Sobhi’s Tales)*⁴, which is analogous to “The Three Sillies” and “Jack Hannaford” from English tales and “Die kluge Else” (Grimm no. 34) and “Die klugen Leute” (Grimm no. 104) from German tales are comparatively studied with some references to some variants of other related tale types such as ATU 1384⁵ and ATU 1540⁶.

2. Summary of the “The Maddening Crowd”

In “The Maddening Crowd” the protagonist, Qobād, lives in a family of fools, his parents, his brother and his wife (the new bride). While he declines to marry in the beginning, he finally surrenders to his mother’s matchmaking intent. Once after marriage the bride who is sweeping the yard breaks wind (farts) and thinks that the goat has recognized it. She puts earrings in the ears of the goat and bracelets on its legs to persuade the goat not to tell the others about the incident. When her mother-in-law sees the goat she expresses

to this tale type 1450 in *Typologie des persischen Volksmärchens* and writes, “*Dumme Gedanken über das ungeborene Kind* [:] Ein dummes Mädchen soll für einen Gast Wasser holen. Sie bleibt stundenlang weg und macht sich Gedanken darüber, was passieren könnte: Falls sie den Gast heiraten würde, könnte ihr Sohn einmal vom Baum fallen und sich das Genick brechen” (Marzolph 1984: 214).

³ Since the Persian title, even in transliteration (“Divānegān”) cannot be understood by many readers, the English translation of the name (“The Mad”, here freely translated as: “The Maddening Crowd”) is used in the rest of the article. For the same reason, the English translation of the original Persian quotations are used in the article. Except for the Lorimers’ book (*Persian Tales*) which includes some Persian tales in English translation, all other translations from Persian, either from scholarly works or from the tales are done by the author. For Persian Romanization, either for titles or some sentences (except for the names of some writers, editors, or institutions which are used in their own preferred Romanized forms), the Romanization schema of *Encyclopedia Iranica* is used.

⁴ Fazl-Allāh Mohtadi (or Fazlollah Mohtadi) known as Sobhi/Šobhi (b. Kashan, 1276 Š/1897; d. Tehran, 17 Ābān 1341 Š/8 November 1962) is most famous for his storytelling on Iran’s national radio and his collections of folktales. For more information s.v. ŠOBHI, FAZL-ALLĀH MOHTADI in *Encyclopedia Iranica*.

⁵ “**The Husband Hunts Three Persons as Stupid as His Wife.** (Including the previous Type 1371.) This is a frame story into which other anecdotes about stupid people are set./A man who is exasperated by the stupidity of his wife (bride, sister, daughter) goes out to find three (more) people who are equally stupid [H1312.1]. He swears that if he cannot do this, he will leave his wife (beat her, kill her). He finds three such people quickly without any trouble. Cf. Types 1332, 1385, and 1450” (Uther 2004, Part II: 191-192). Marzolph refers to this in tale type ATU 1384, “*Der Mann sucht andere Leute, die so dumm wie seine Frau sind*[:] Ein Mann verzweifelt an der Dummheit seiner Frau. Er zieht aus auf der Suche nach anderen Leuten, die ebenso dumm wie seine Frau sind, und findet sie. Halbwegs getröstet mit seinem Schicksal kehrt er nach Hause zurück” (Marzolph 1984: 208).

⁶ “**The Student from Paradise (Paris).** A student (beggar, traveler, clergyman) tells a (foolish) woman that he comes from Paris. She understands this to be Paradise. (Or, he sings, “I come from heaven”, or says he comes from the beyond or is a messenger from hell). The wife tells him that her husband (son) died shortly before. The student claims to have met him in paradise (hell) and tells her that her husband needs certain things. The wife gives the student money (clothes, food, horse, etc.) to take to her husband [J2326]./The oldest son (brother-in-law, husband) goes after the trickster to retrieve the money. The trickster steals his horse (the son runs his own horse to death) [K341.9,1]. Cf. Type 1540A*” (Uther 2004, Part II: 277) Marzolph refers to this in tale type ATU 1540, *Der Bote aus Hölle*[:] I. Ein Kluger gibt sich einer dummen Frau gegenüber als Bote aus der Hölle aus. Er bekommt von ihr Geld und ein Pferd, um es dem verstorbenen Mann (Vater) zu überbringen. II. Der (zweite) Mann der Frau verfolgt den Betrüger. Dieser bringt mit List einen Müller dazu, mit ihm die Kleider zu tauschen, so daß an seiner Stelle der Müller verprügelt (getötet) wird. Der Schlaue flieht mit dem besseren Pferd des Verfolgers. Zurückgeht sagt dieser seiner Frau, er habe ihm das Pferd überlassen, damit er schneller vorwärts komme.” (Marzolph 1984: 225).

her astonishment and when the bride unfolds the story to her she also puts some of her garments on the goat with the same intention. The father-in-law also puts his shoes on its feet and finally the brother-in-law puts his hat on its head. When Qobād comes and finds out what has happened he is disappointed by their silliness and leaves his family in quest of some wise people and says: "I can't grin and bear it to live among you idiots.... I leave now for other towns and go from one to another. If I find the people there sillier than you, I will return, otherwise I won't" (Sobhi 1387 Š/2008: 204).

In the first episode, as he enters a town and sits on the threshold of a house, someone from the house comes and brings him a big bowl of Āš⁷. He looks at the bowl which is big while there is only a small space left inside. He finds out that from the very first time they have eaten something out of the bowl, they have not washed it till it has been caked with the remnants of the previous meals. He takes the bowl to the river and scrapes it with mud and sand and enlarges it. The one who takes the bowl back is stunned at the clean bowl. He cries out, "The bowl-scraper is here, the house-builder is here."⁸ The people assemble and bring their bowls. He enlarges all of them, and takes a lot of money while thinking, "These people are sillier than my relatives." Then he sets off for another town.

In the second episode, Qobād arrives in another town in severe cold weather. The people do not know how to get warm properly. Some have made holes in blankets hanging them around their necks and fastened them with ropes around their waists. Others have stood beside boiling water to get warm by its steam. Some others make the mud warm and apply it on their bodies. Each group tries to get warm in one way or another. Qobād makes charcoal by burning wood, and a brazier by mud and a big *lahaf* (a kind of quilt) made of cotton and cloth. Then he sets up a *korsi* and the members of a family get under the warm *lahaf* and enjoy the warmth. He gets a lot of money from other families and makes *korsis* for them and leaves the town recognizing that they are also sillier than his family.

The third episode takes place in another town. Qobād is walking through the town where he sees many men and women gathering together and there is a clamour of conversation. Qobād notices a bride standing at the door of the bridegroom's house to get in for the night of the wedding, but she is too tall to pass the doorway. Some, those on the bride's side, say the upper frame of the door should be destroyed so that she can get in. Some others, those on the bridegroom's side, say, "Why damage the door? Behead the bride and let her in!" Qobād gets near and says, "Give me 100 ashrafis⁹ and I'll let the bride in with neither beheading her nor demolishing the upper frame of the door." He goes behind the bride and slaps at the back of her neck. She bends double and gets in. Qobād gets the promised money and leaves.

In the next town, he sees that there is a long line in an alley and one or two are crying. He learns that the governor's daughter has gone to bring some cheese from an earthen jar but her hand has got stuck in the jar. The wisest man in the town has advised them either to break the jar or to cut her hand off. Now they are waiting for someone to bring a knife. Qobād says, "I'll solve the problem and neither break the jar, nor cut the hand off." He

⁷ Āš: a meal like soup but thicker.

⁸ In Persian transliteration: "kāseh gošād kon āmadeh, khāneh ābād kon āmadeh". House-builder here means somebody who makes people prosperous.

⁹ "AŠRAFI, term used from the mid-15th century for a gold coin first minted in Mamluk Egypt in 810/1407-08". (*Encyclopedia of Iranica*, s.v. AŠRAFI) It was used up to the early 19th century in some Muslim countries.

gets near and sees that the girl is holding a big piece of cheese in her hand and does not let it go. He pinches the back of her hand, she leaves the cheese and her hand comes out of the jar. He gets some money and leaves the town, even though he is asked to remain there and take the position of the wisest man in the town.

In the fifth episode, no sooner does Qobād enter the town than he sees many anxious people gathering around a well whose dug-soil is piled near it. They think that the pile of soil is an abscess of earth, which may not suppurate and break through and it may pain the earth. They say there's no doctor around to treat it. Qobād says, "Pay me something for medication and I'll lance it." He spreads the pile with a shovel and gets 100 ashrafiis and leaves there too.

After seven days, he comes to another town and sees the governor, the judge, and other officials of the town gathering and groaning around a cracked tower. They wonder what will happen if the belly of the tower bursts and the people fall down and die. Qobād says, "I will stitch the tear up." He gets 100 ashrafiis, prepares some mud and mends the crack. In the end he tells himself, "I find the people in every new town sillier than my fellow citizens. I'll go to another town. If I find them wise, I'll remain, otherwise I'll return."

In his endnote to the tale, Sobhi adds that he believes the last episode is another tale that has been added to "The Maddening Crowd." (Sobhi 1387 Š/2008: 215).

In the seventh episode, before entering the town, Qobād is so tired that he sits near a stream to wash his face. He looks in the water and sees that he is sun-burnt. In the meantime, a maid from a house comes to take some water from the stream. On seeing Qobād she asks, "Where do you come from?" Depressed and tired he answers, "From hell." The maid takes the words literally, and asks, "What did you do there?" Qobād says that he was the doorkeeper of hell. She enquires after the big master of the house (who is dead) and is told that he is miserable since he owes some money to somebody in hell and is tortured by a fiery club every day. Then the maid goes quickly and tells the lady of the house about the big master. The lady gives him a large amount of money (100 toomans) and a horse which Qobād asks for to get to hell quicker to pay the master's debt. As soon as Qobād leaves, the lady's second husband arrives and realizes that she has been cheated. Thereupon, he follows Qobād with his own horse adorned with gilded decoration. While getting to a mill, Qobād sees the man and knows that he is following him. He enters the mill and asks the miller, "Have you recently ground some wheat for the king's palace?" Then he devises another trick and tells the poor man that the stone in the flour has broken the king's tooth and now a horseman is coming and he is going to have him hanged. Qobād asks the miller to exchange clothes with him in order to save him. Qobād (in the miller's clothes) points with his eyes to the back of the mill where the poor miller is hidden to help the rider find him. The horseman takes the miller for Qobād and beats him while Qobād rides away on the adorned horse. When the second husband arrives home, he tells the lady that he has given the better horse to the doorkeeper of hell to get there sooner and the lady tells him, "Now I love you more and if it happens that you die and another man replaces you and the doorkeeper of hell comes again, I'll send you some money as well."

In the end, Qobād who has gathered a lot of money rides to his hometown and says, "Now I love my wife and my relatives. In this mad-house of the world, you can still be considered the wise ones."

3. Analysis of “The Maddening Crowd”

The story is structured on a quest undertaken by the protagonist whose normal state of mind is disrupted by others’ stupidity. His journey in search of wise people consists of seven episodes.¹⁰ Qobād’s quest is not much of a heroic archetypal journey through the trials which provide the hero with a fulfilled desire or reward but a parody of such a journey. The trigger that sparks off the quest is a foolish incident followed by the ridiculous performances of his family. He does not face the formulaic ordeals and thresholds in his quest and the trials are reduced to scenes of absurd stupidity in which he takes the part of a shrewd visitor who solves the problems that elude the fools he meets. What he finally gains in returning home is an insight into the human condition, realizing that the world is full of fools among whom he can think of his family as wise. Qobād’s journey in search of wisdom which concludes with his turning into a trickster in the final stage lessens the effect of the universalized dichotomous pairing of wisdom and folly.

The idea of power and centre/periphery relations also deserve to be attended to in analysing the tale. The reader is not aware of the quality of Qobād’s relationship with the members of his family before the story begins, that is, whether he uses his intellect to have the supreme power in his family or not; however, the fact that he lives with them and is influenced by them as he first declines the marriage proposal and then resigns himself to his mother’s wishes implies his marginalized position in the family.

Given the multifaceted nature of power, some scholars have distinguished three modes of power in social relations: “power over”, “power to”, and “power with”.¹¹ “Power over”, the most insidious form of power, is related to the unjust and oppressive power relations while “power to” is associated with the productive aspect of power and is defined as the ability to act on one’s own by means of knowledge, intelligence, and other resources to accomplish what the others cannot. “Power with” refers to gaining something through cooperation and ability to work with others. Yet, in his confrontation with the other fools during his journey, Qobād turns to hold the centre by means of his intelligence, which equips him with “power to”.

The intellect that permits Qobād to exercise “power to” as he helps the fools to come out of their predicament, turns to be a means of abuse that is totally connected with the “power over” paradigm. The shift from the productive side of power to its vicious form, which occurs in the culmination of his quest where the readers expect the protagonist to be developed in personality, serves as a situational irony.

Qobād, who once refuses to stay with idiots to take the position of wise man of the town in the fourth episode, finally returns home and accepts the company of the fool. Thus, he returns to the peripheral position, which implies the marginalized status of wit and therefore, violates the given precedence of wisdom over folly.

¹⁰ “Seven: the most potent of all symbolic numbers --signifying the union of *three and four*, the completion of a cycle, perfect order” (Guerin et al. 2005: 187).

¹¹ These three are analogous to Kenneth E. Boulding’s study of *Three Faces of Power* (1989); as Chadwick F. Alger writes in his review of the book, “The ‘three faces of power’ are: (1) threat power – the power to destroy, (2) economic power – the power to produce and exchange, and (3) integrative power – the power to create such relations as love, respect, friendship and legitimacy.” (Alger 1991: 220) Pamela Pansardi, however, considers the two concepts “power to” and “power over” as “representing two analytically distinguishable aspects of a single and unified concept of social power” (2012: 73); cf. Karlberg (2005).

The inciting incident of the tale that sets the plot in motion and the fact that such a trivial and still discreditable accident turns to be a great concern for the family is ironic. More significant is the way the family members deal with the situation. They take the goat, an animal character, so seriously that every member of the family speaks to the goat and gives garments and ornaments to it as a bribe to keep it from divulging the incident to the others. What makes the situation rather paradoxical is the bride’s reaction; she persuades the goat to keep her secret while she reveals it to the others before everyone else. As she talks to the goat and puts earrings in its ears and bracelets on its legs, the other foolish family members also leave their signs of idiocy on the goat. There happens a continuous chain of foolish acts, firstly initiated by the bride. The recurrent references to a trivial accident and the drama made over it in the beginning provides a blend of absolute absurdity and stagnant state of mind and prepares the stage for a comedy of fools.

As mentioned earlier, the goat is addressed by all the members of the family (except Qobād); his mother even bleats and degrades herself to the animal’s level. They give their private properties to it; the objects by which the goat is decorated are associated with both femininity and masculinity, reminding the reader that stupidity is not gender-specific rather it is related to humanity in general. Additionally, the goat with bride’s ornaments and groom’s outfit seems to have a reference to the new bride and groom; i.e., the goat has been centralized and elevated to the position of the newly married couple in the family.

In the first episode, the bowl symbolizes the bowl of the head or the skull. The idiom “get something through someone’s thick skull” is congruous to the minds of these idiots. The fossilized ideas and ossified traditions are decentrated, ridiculed, and criticized in this episode. The man who cries out, “The bowl-scraper is here, the house-builder is here” is the first member of the fool community triggered by Qobād’s action and invites the others to bring their bowls to be scraped which is indicative of an invitation to wisdom and expansion of thought. The sediments in the bowls are hard and cannot be easily scraped but with mud and sand. This prompts the readers to think of the long-lasting sediments of minds which are not easy to wipe out.

The severe cold of the second episode, which symbolizes the idea of frozen minds, parallels the sediments of the bowls in the prior episode. The people who feel the cold and try to cope with it seem to differ slightly from those in the first episode, for they try to find a way to alleviate the coldness, which is obviously more irritating than the thick layer of sediments in bowls: “Each group wants to shield itself against the coldness in one way or another” (Sobhi 1387 Š/2008: 206). However, they fail in resolving the problem due to the fact that despite having the necessary tools at hand, they are unable to synthesize the materials and ideas into a proper solution. They make holes in blankets, stand beside boiling water over an open fire, or apply warm mud on their bodies to get warm, but Qobād puts all these together and makes a *korsi* with the blankets, the cooked mud, and firewood. The odd and funny ways through which they try to get warm add to the humorous and satirical effect of the tale, increase the reader’s attention, and work toward the main point.

In the wedding episode, the situation reminds us of “Procrustes’ Bed”. As *Dictionary of Phrase and Fable* defines the term, “[...] Any attempt to reduce men to one standard, one way of thinking, or one way of acting, is called placing them on Procrustes’ bed, and the person who makes the attempt is called Procrustes” (Brewer 1898, s.v. “Procrustes’ Bed”). Likewise, Procrusteanism can be defined as bringing about conformity by the

application of violence and irrational attitudes.¹² In the third episode, in which the bride waits to enter the groom's house, each one of the opposing groups with uncompromising mindsets tries to make the other group conform to its own mentality regardless of the consequences. Their proposed solutions which would lead either to beheading of the bride or damaging the properties are both repulsive and funny; moreover, each group, inattentive to the other, handles the situation based on its own benefits which is the most hideous way of treating "the other". It is both ironic and paradoxical that they want to behead the bride to help her pass through the doorway. When compared with the simpletons of the earlier episodes, their stupidity seasoned by egotism and violence results in more serious and dreadful outcomes; the foolish people in the previous parts only get themselves into trouble while these fools sacrifice the others to their own absurd and rigid thoughts.

The fourth episode – the girl's hand in the jar – also renders feeble-mindedness where the characters, even the wisest cannot think of any proper solution. When they propose him the position of the wise man of the town, Qobād refuses because he cannot stand being, even in a dominant position, among the fools and says: "It is not reasonable for a wise man to stay in the city of fools" (Sobhi 1387 Š/2008: 208). The solutions considered by the stupid people in both places are both fatal and illogical; more notable is the fact that between the two options they finally choose the more violent one. The ironic and paradoxical situation in this episode closely resembles the bride's condition in the previous one; i.e., the girl's hand is going to be cut off to come out of the jar.

The medical imagery of the fifth and sixth episodes connotes diseased minds that need treatment. What they call the abscess of earth, which is to be lanced to let out the pus seems to suggest the mind that is laden with sick and stupid ideas. Likewise, the cracked tower symbolizes the people's cracked minds, which need to be mended by the renewal of thoughts. Qobād's attitude toward the idiots in these two episodes diverges slightly from his way in the former episodes. He talks to them in their own foolish way; when they tell him about the abscess on the earth, Qobād suggests bringing a doctor and when they say there is no doctor around, he offers to cure it for money. Similarly, when he was told of the crack on the belly of the tower, he uses medical imagery and says, "I will stitch the tear up".

An additional point is that at the beginning of his quest Qobād encounters simple ordinary people, but as he goes on he meets some with higher communal status, such as the wise man of the town, the governor, the lawman, and other officials. Although the people he faces vary in rank, they all suffer from the same sort of stupidity, which is a manifestation of "centration"; yet, they are all willing to be assisted to solve the problems and are even ready to pay for that.

In the last episode Qobād, who appears to share the trickster's role, makes use of doubleness and ambiguity of meaning and deceives others; this is not congruous to previous episodes and that is why Sobhi considers it a separate story and Karimzadeh (1379 Š/2000) also excludes the last episode from his edition in *Čehel Qeşşeh (Forty Tales)*. When the maid asks him where he comes from Qobād responds "From hell" but he does not really mean it; however, the maid and the lady of the house restrict themselves to the literal meaning of the sentence and are easily cheated.¹³

¹² From a social political point of view, the wedding episode satirizes Procrusteanism.

¹³ Idiomatically, "az jahannam miyām (miāyam) /I come from hell" or "be jahannam miram (miravam)/ I go to hell" in Persian is sometimes used as a reply when someone who is very tired and angry is asked: "kojā budi? /Where were you?" Or "kojā miri (miravi)?/ Where are you going?"

In the end Qobād sets for his own homeland admitting that there are many more silly people in this world of fools than he thought of and at least he can bear his relatives. The unknown story-tellers of the past diagnosed the social disease of “centration” and narrow-mindedness and have articulated their concern in stories. Despite the apparently implausible incidents that take place, all episodes present a criticism of confined views and centred way of thinking and illustrate the way “decentration” makes one’s mind open to new ideas.

4. Three Other Persian Variants

In “[A]rus va mādar šohar-e kol” (“The Silly Bride and her Silly Mother-in-law”) (Sobhi 1387 Š/2008: 215–217) the story is initiated by the foolish act of a bride and her mother-in-law. The bride goes to bring some flour but she breaks a bowl and the goat bleats. They talk to the goat and cry a lot. When the young man comes and learns about the reason he leaves them, goes to another town, and sells a little amount of traditional chewing gum to a lady for a lot of money and says, “This one is sillier than my wife.” Then he goes somewhere else and asks for some water. The girl of the house is told to fetch some water from the fountain. She goes there and sits under a mulberry and says, “This fellow is here to marry me. After marriage, my first baby will be a boy. When he grows older I’ll send him here and he’ll see the mulberries and climb the tree and falls down and dies.” Then she begins mourning. After one or two hours her family – mother, father and sisters – come and they all also mourn the loss of the child. The man says, “I’m trapped by fools. Let’s go to my wife and mother who are wiser than these.” The section of the tale where the girl mourns the death of her would-be child is like the episodes in the English and German variants.

“Doḵtar-e Qāzi” (“The Judge’s Daughter”) begins like “The Maddening Crowd” with the girl breaking wind. Her mother goes to his office and tells the judge not to believe the goat’s words. Disgraced before people, the judge leaves them. He goes to his mother-in-law to complain to her. She hears the footsteps of somebody and says, “Whoever you are bring the stone-mortar for me.” The judge picks the heavy mortar and when his mother-in-law sees the judge, she asks him apologetically to take it back. He leaves there and in a village is told that a dragon baby is lying in a niche and after two or three days it will grow bigger and eat all the people of the village. He goes and finds a pair of big garden scissors wide open in the niche, takes a lot of money, closes the scissors and puts them under his belt. They ask him to stay there for his bravery but he leaves them and finds himself in a town whose people are terribly dirty. When he asks, “Why are you so dirty, don’t you have garmābeh [hammām]?” They say, “What is garmābeh?” He gets a lot of money from them and builds a garmābeh for them and repeats the last sentence in other variants and returns (Sobhi 1387 Š/2008: 217–219).

The main characters of these tales who set off in search of wise people turn their wit and ingenuity to profit; having benefited from the fools, they finally condone stupidity and return to their family. The only tale of fools which ends differently is the one edited and translated by the Lorimers in *Persian Tales* entitled “The Story of the Country of Fools” categorized in Kermāni tales. After some incidents which resemble those in “The Maddening Crowd” the traveller returns home and sees that his mother and his wife are

still quarrelling about the goat. A heavy rain has come and the bride has seated herself in a basket which is spinning round and round. When the husband sees all this, he turns away, saying, "The truth of it is, I shall not stay in this country!" and starts off into the desert and goes on his own way. (Lorimers 1919: 154–159). The reaction of the wise character toward silliness in the conclusion of this version is more revolutionary than that of the others. He abides no more stupidity and does not face any opportunity to exercise his power of wit among other fools; there is no money-making, no trickery, no tolerance and return toward the stupid; no central position is taken by the main character while wisdom moves distinctively to the peripheral state of isolation.

5. English Variants

5. 1. "The Three Sillies"

In "The Three Sillies" (Jacobs 2002: 24–27), a girl is courted by a gentleman every evening and is sent down into the cellar to draw the beer. She looks up at the ceiling and sees a mallet stuck in one of the beams. She says to herself, "Suppose him and me was to be married, and we were to have a son, and he was to grow up to be a man, and come down into the cellar to draw the beer, just as I'm doing now, and the mallet was to fall on his head and kill him, what a dreadful thing it would be!" And she put down the candle and the jug, and sat herself down and began a-crying." (Jacobs 2002: 24) Her mother and father go down the cellar and when she unfolds the case they also start crying. Finally, the young man goes down and when they tell him what they think, he bursts out laughing, pulls out the mallet and says, "I've travelled many miles, and I never met three such big sillies as you three before; and now I shall start out on my travels again, and when I can find three bigger sillies than you three, then I'll come back and marry your daughter." (Jacobs 2002: 25) On his way he visits three sillies. The first one is a woman who sends her cow to the roof to eat the grass grown there while she ties a string round the cow's neck, and passes it down the chimney, and fastens it to her own wrist. The man tells her to cut the grass and let the cow eat it but she does not listen. The cow falls down, strangles herself and the woman becomes stuck in the chimney and is smothered in soot. The second silly is a man who tries to jump into his trousers instead of wearing them properly and when the gentleman of the tale shows him how to put them on, he takes the advice and shows his appreciation to him. In the third episode he sees a crowd of people with rakes, and brooms, and pitchforks reaching into a pond. He enquires into the matter.

"Why," they say, "matter enough! Moon's tumbled into the pond, and we can't rake her out anyhow!" So the gentleman burst out a-laughing, and told them to look up into the sky, and that it was only the shadow in the water. But they wouldn't listen to him, and abused him shamefully, and he got away as quick as he could./So there was a whole lot of sillies bigger than them three sillies at home. So the gentleman turned back home again and married the farmer's daughter, and if they didn't live happy for ever after, that's nothing to do with you or me. (Jacobs 2002: 27)

Of these sillies, only the second one accepts thinking otherwise. The others who are attached to their centrated way of thinking are ignorant of what he says and abandon his wise counsel. The woman dies because of her mistake which signifies the potentially perilous effects of centration. The second episode illustrates the way some people complicate quite simple affairs and cause too much trouble and effort for themselves. The last group misconceives reality and even abuses the wise man shamefully; there resides the difference with what the readers face in the Persian version in which the wise character was appreciated by the fools he met. The silliness of the third group is quite similar to what exists in today's human life. Those who think right and act wisely are sometimes oppressed and mistreated by the ignorant. In the first two episodes the fools appear as individuals while in the last part we encounter a community which tries to rake the fake picture of the moon for reality and resists the truth by the use of violence - by rakes, brooms, and pitchforks - against the one who conceives the reality properly. This is an artful manifestation of opinionated minds that suppress any fresh thought by means of violence.

5. 2. “*Jack Hannaford*”

“Jack Hannaford” (Jacobs 2002: 41–42) is much similar to the seventh episode of “The Maddening Crowd”. A soldier, quite out-at-elbows comes to a farm, from which the man has gone away to market. The farmer's wife is “a very foolish woman who had been a widow when he married her. The farmer was foolish enough, too, and it is hard to say which of the two was the more foolish. When you've heard my tale you may decide” (Jacobs 2002: 41). The farmer gives ten pounds to her and she ties it in a rag and puts the rag up the parlour chimney. Then Jack raps at the door and says that he has come from paradise. The woman asks him about her former dead husband and he says, “But middling; he cobbles old shoes, and he has nothing but cabbage for victuals”. When she asks if he has sent a message to her Jack replies, “He said that he was out of leather, and his pockets were empty, so you were to send him a few shillings to buy a fresh stock of leather” (Jacobs 2002: 41).

He swindles some money out of her so that her former husband can cobble the shoes of the saints and angels of heaven. Her husband comes and rides after him. When Jack sees the farmer behind, he lies down on the ground; while shading his eyes with one hand he looks up into the sky and points heavenwards with the other hand. When the farmer asks, “What are you about there?” Jack replies that he sees a rare sight of “A man going straight up into the sky, as if he were walking on a road” (Jacobs 2002: 42). The farmer lies down to see the sight and when he says that he cannot see the sight, Jack replies, “Shade your eyes with your hand, and you'll soon see a man flying away from you” (Jacobs 2002: 42).

Jack Hannaford differs from Qobād or the gentleman in “The Three Sillies” for he is not concerned about idiocy and is not in search of wise people; rather he is a swindler who abuses the simple-minded people and in this regard, he only resembles Qobād in the last stage of his journey. Here the polarity resides distinctively between deceit and folly and it is the fools who are constantly suppressed and driven to the margin by the abusive power exercised over them. The tale which is virtually an account of trickery is short of the thought-provoking scenes that appear in the two other versions and does not apparently leave a deep impression as they do.

6. German Variants

6. 1. “Die kluge Else” (“Clever Elsie”/“Clever Alice”)

The tale “Die kluge Else” (“Clever Elsie”/“Clever Alice”) recounts the tale of a family whose members are stupid. The introductory incidents of the story resemble those of “The Three Sillies”, in which the girl cries because of the imagined death of the would-be child. In a sense, the cognitive error of the girl which is conscious dysfunctional thinking, called catastrophizing¹⁴ in psychoanalysis, contributes to the narrative of the tale. Contrary to other variants, the young man does not leave the family, rather he agrees to marry the girl, “Nun, sprach Hans, ‘mehr Verstand ist für meinen Haushalt nicht nöthig; weil du so eine kluge Else bist, so will ich dich haben’” (Grimm 1857: 175). [“Come,” said Hans, “more understanding than that is not needed for my household, as thou art such a clever Elsie, I will have thee” (Grimm 1884: 140).] One day when he asks her to work on the fields she sleeps there and Hans finds her sound asleep in the evening. “Da eilte Hans geschwind heim, und holte ein Vogelgarn mit kleinen Schellen und hängte es um sie herum; und sie schlief noch immer fort” (Grimm 1857: 178). [“Then Hans hastened home and brought a fowler’s net with little bells and hung it around about her, and she still went on sleeping” (Grimm 1884: 140).] When she gets up the jingling frightens her and she asks, “bin ichs, oder bin ichs nicht?” (Grimm 1857: 178) [“Is it I, or is it not I” (Grimm 1884: 141)]. Then she goes home to see if she (Elsie) is there and when her husband tells her that Elsie is at home, she becomes insensible,

Da erschreck sie, und sprach „ach Gott, dann bin ichs nicht,“ und gieng vor eine andere Thür; als aber die Leute das Klingeln der Schellen hörten, wollten sie nicht aufmachen, und sie konnte nirgend unterkommen. Da lief sie fort zum Dorfe hinaus, und niemand hat sie wieder gesehen. (Grimm 1857: 178) [... Hereupon she was terrified, and said, “Ah, heavens! Then it is not I,” and went to another door; but when the people heard the jingling of the bells they would not open it, and she could get in nowhere. Then she ran out of the village, and no one has seen her since. (Grimm 1884: 141).]

This German tale of silliness differs from the other variants in two respects: the husband does not leave the family for wiser people and the silly character who is ironically called “Die kluge Else” (“Clever Elsie”) receives punishment rather than being assisted or tolerated. The concept of idiocy here is not much effectively featured as it is in other variants. The wife is the only character who is labelled as stupid. The man, in contrast, does not do anything wise to be distinct from the fools; rather, the way he treats the wife evokes the reader’s sympathy towards her. He seems to have tolerance in the beginning but then alters his attitude, and the wife falls victim to his foolish performance. His distasteful attitude

¹⁴ According to *The Encyclopedia of Phobias, Fears, and Anxieties*, “**Catastrophize**. The habit of imagining that the worst will occur. People who frequently catastrophize have little self-confidence, low self-esteem, difficulties making positive and desirable life changes; many have social phobias.” (Doctor et al. 2008: 121) Catastrophizing is part of “*cognitive distortions*: Distortions in the way information is processed such as the tendency to exaggerate the aversiveness of unpleasant events (catastrophizing) or the tendency to classify events in black and white categories (e.g., “success” vs. “failure”). Cognitive distortions can arise from dysfunctional beliefs” (Hersen and Sledge 2002: 213).

toward his wife’s trivial mistake, if it can be called a mistake, which leads to her identity confusion /amnesia and her being ignored by everyone, distinguishes the story from the other versions. In the sight of a 21st century reader what the girl does in the opening part is more related to psychological disorders than idiocy, and the husband’s conduct, however, is not a wise approach, but a violent behavioural reaction.

6. 2. “Die klugen Leute” (“Wise Folks”)

A peasant asks his wife Trina to sell three cows in his three-day absence but not for less than two hundred thalers, otherwise her back would be black not with paint, of course. Then a cattle-dealer comes and says that he has forgotten to buckle on his money-belt but he takes two cows and leaves her a cow as a pledge. The peasant who learns what she has done wants to beat her but then determines to go out for three days and if he finds someone still dumber, she will go scot-free. On the road he sees a woman standing upright in the middle of a peasant’s wagon because she thinks it makes it lighter for the cattle. There he claims to have fallen from heaven and that her husband has no clothes. She brings him money and then relates the story to her son who goes to find the heavenly messenger to give him his horse so that he can return to heaven more quickly. The lucky peasant rides home satisfied, “‘Wenn die Dummheit immer so viel einbrächte, so wollte ich sie gerne in Ehren halten.’ So dachte der Bauer, aber dir sind gewiss die Einfältigen lieber” (Grimm 1857: 95). [“‘If stupidity always brought in as much as that, I would be quite willing to hold it in honour.’ So thought the peasant, but you no doubt prefer the simple folks” (Grimm 1884: 76).]

Apart from the ironic title of the tale, the plot, similar to that of “Jack Hannaford”, is structured on the juxtaposition of foolishness and trickery. The peasant, in the vein of “Die kluge Else” (“Clever Elsie”), is enraged at his wife’s mistake and promises her a harsh punishment. As he threatens his wife, the man who is very much concerned about money uses monetary imagery; he uses the word “discount” for her punishment: “Glückt mirs, so sollst du frei sein, find ich ihn aber nicht, so sollst du deinen wohlverdienten Lohn ohne Abzug erhalten” (Grimm 1857: 92). [“If I succeed in doing so, you shall go scot-free, but if I do not find him, you shall receive your well-deserved reward without any discount” (Grimm 1884: 74).] Setting off to see if he can find any one dumber, he starts making use of the art of deception as he meets the first fool. Taking advantage of others’ stupidity is more efficiently rendered than stupidity itself and the story seems to serve as a warning against deceitful conduct and fraud perpetrators. The peasant who was first infuriated by his wife’s foolish deed turns to be honoring silliness which he found beneficial to him. Through the final sentence the narrator expresses his sympathy toward the fools who were abused, and satirizes trickery, reminding that it is better to be an idiot than a fraud.

7. Techniques of Decentration

One of the necessities for human beings is the ability to look at a problem, an idea, etc., from “another” or “the other” point(s) of view and try to vacillate between these views. This is simply one of the things decentration does (Khosronejad 1382 Š/2003). “Centration and decentration, [...] are the constructs coined by [Jean] Piaget through which he explains the mechanisms of the child’s cognitive development” (Khazaie and Khosronejad

2007: 15). *APA Dictionary of Psychology* (VandenBos 2007) defines Piagetian notions of centration and decentration as follows:

Centration *n.* in Piagetian theory, the tendency of children in the preoperational stage to attend to one aspect of a problem, object, or situation at a time, to the exclusion of others." [...] **Decentration** *n.* in Piagetian theory, the gradual progression of a child away from egocentrism toward a reality shared with others. Occurring during the concrete operational stage, decentration includes understanding how others perceive the world, knowing in what ways one's own perceptions differ, and recognizing that people have motivations and feelings different from one's own. It can also be extended to the ability to consider many aspects of a situation, problem, or object, as reflected, for example, in the child's grasp of the concept of conservation. Also called **decentering**. (s.v. centration and decentration).

Morteza Khosronejad developed the concepts of centration and decentration in his influential book *Innocence and Experience: An Introduction to the Philosophy of Children's Literature* (Khosronejad 1382 Š/2003) and he was the first to use the "concept of decentration or to be more precise, the vacillation between centration and decentration as method in children's literature. [...] This vacillation is the outcome of induction and results from the interpretation of objectivity of children's literature and the concept of childhood" (Khosronejad 1382 Š/2003: 178 and 210). He also discovered and defined the techniques of decentration in one section of the aforementioned work in which he studied *Sobhi's Tales* and enumerated the techniques of decentration. According to his study, these techniques are:

1. "Narrator's intrusion": The narrator shows his direct presence by some sentences so the readers do not fall into the loop of centration. This technique is used to form aesthetic distance between the audience, the narrator, and the text;
2. "Happy Ending", generally agreed to be a characteristic of children's literature, is also treated as a decentrating element.¹⁵ It makes the reader focus on "how it happens" than on "what happens";
3. "Exaggeration" which is mostly tinged with satire, refers to magnifying some mean features of characters such as mind-stagnation and feeble-mindedness;
4. "Inversion" refers to attributing qualities to someone who is naturally and normally devoid of them like making a donkey the wisest character of the tale;
5. "Self-revelation" can be regarded as a branch of narrator's intrusion. It refers to the processes, methods, and purposes of creating tales. This metafictional technique provides the reader with an outlook to comprehend the mechanisms of shaping tales consciously;
6. "Multi-perspectivism" is having the readers in different perspectives/points of view by creating different characters and entering the reader in their real or fantastical world or by putting contradictory behaviors/views against each other;

¹⁵ "What Babbit claims to be the essence of the best children's literature is the 'Happy Ending,' which she sees not as a 'happily ever after' but as a quality 'which turns a story ultimately towards hope rather than resignation.'" (O'Sullivan 2010: 3)

7. “Reversibility” refers to the journey of the main character in an objective or subjective trip to a destination and back;
8. “Distant and near View” is related to seeing things (living and nonliving) from two views, near and distant. It can happen gradually or instantly, and when this change of view happens gradually, it can be considered a form of reversibility;
9. “Blank-writing or blank-reading/blank-speaking” refers to the silent or empty spots in the narrative where the reader can fill;
10. “Play” of the story is the constant possibilities which take form in the mind of the reader/audience and make the vacillation between centration and decentration possible. “In a general sense, we might claim that each story is in essence a form of play, a possibility in parallel with the reality which the creative mind of the writer provides for us. In this sense, each story is the dream of our wakefulness and like a dream, it is born on the slippery borderline between the conscious and unconscious – pleasure and reality – and when we go along with it as a reader and step into the play, slowly and in proportion to our involvement in the play of the text, we find ourselves nearer and nearer to the border – where pleasure and reality, conscious and unconscious are indistinguishable from each other – and that is why in the end of the reading, we are not the same as in the beginning. The play of the text is entirely the continuous play of ‘what-would-happen-if’ possibilities.” Apart from this theoretical playfulness of the story, some stories begin as a story but in the end turn into a play in its usual sense. (Khosronejad 1382 Š/2003: 218-219) (1382 Š/2003: 173–178, 199–201, 210–222); cf. also “Decentration” entry written by Khosronejad in Khazaie et al. forthcoming 1396 Š/2017) and Khazaie and Khosronejad (2007: 15–23).

A quick review of these techniques in this article should be made here: in “The Maddening Crowd” in the middle of the tale the narrator proves his presence by saying, “Anyway, the tale is a long one” (Sobhi 1387 Š/2008: 208) and in “The Three Sillies” the narrator observes, “So the gentleman turned back home again and married the farmer’s daughter, and if they didn’t live happy for ever after, that’s nothing to do with you or me.” (Jacobs 2002: 27). Another instance is in the end of “Die klugen Leute” (“Wise Folks”) “‘If stupidity always brought in as much as that, I would be quite willing to hold it in honor.’ So thought the peasant, but you no doubt prefer the simple folks” (Grimm 1884: 76).

In ATU 1450 “Clever Elsie” and other related tale types, Happy Ending is structurally deconstructed, i.e., the reader is suspended in deciding whether the tale ends happily or not since the protagonist’s decision in returning among the fools, though among those who are less fool than others, is not necessarily a sign of happiness. This special mode of happiness is deconstructive and is accordingly “decentrating”. Apart from this, Happy Ending itself by definition is deconstructive since it is the situation(s) of the protagonist(s) which determine(s) whether the ending is happy or not and usually what happens to others is not critically considered. For instance, in “The Three Sillies” the woman is strangled or the crowd remains in “centrated” mode of thinking or in “Clever Alice”, Alice with her identity lost, runs out of the village. These endings do not seem to be happy.

Exaggeration is the obvious feature in these folktales and sometimes is present alongside other techniques like inversion. In a previous study, “A Genetic, Epistemological Reading of the Lambs’ Tales from Shakespear and Persian Folktales” apart from referring to some techniques of decentration, we also observed exaggeration,

In The “Madd[en]ing Crowd” and “Aunt Frog” and some other tales, there are shining examples of this technique [exaggeration] presented very deftly. [...] The “black-white” or “either-or” thinking as Khosronejad indicates, finds shape in its lowest and most exaggerated form [...] [in the wedding episode of “The Madd[en]ing Crowd” (1382 Š/2003: 176)]. The magnifying of such feeble-mindedness unconsciously works as a powerful shock and will make an enduring effect - possibly for ever - on the child’s mind. (Khazaie and Khosronejad 2007: 17–18).

Another example of the technique is recognizable in “The Three Sillies” when the gentleman of the tale tells the crowd to look up into the sky to see the moon “But they wouldn’t listen to him, and abused him shamefully, and he got away as quick as he could.” (Jacobs 2002: 27) They even do not want to look up into the sky to see that it is only the reflection of the moon in the pond they try to rake out. Exaggeration is also one of the features of caricature which makes it grotesque as well. *American Heritage Dictionary* defines “caricature” as, “A representation, especially pictorial or literary, in which the subject’s distinctive features or peculiarities are deliberately exaggerated to produce a comic or grotesque effect” (s.v. caricature). Edith T. A. Davidson quotes this definition and then refers to and briefly explains three types of caricature that Christoph Martin Wieland has distinguished, i.e., “true caricature”, “exaggerated caricature” and the “grotesque” or “purely fantastic caricatures”. (Davidson 2008: 93)

Another mode of Inversion is seen in these folktales, which is different from what we encounter in some Persian folktales like “The Lion-Hunter” or “The Old Fox” where the donkey acts wisely. In tale type ATU 1450 “Clever Elsie”, what is apparent is the presumed superiority of rationality on one side, and its absence on the other which can be put in a binary opposition, wisdom/ignorance. Such a binary opposition is on the first reading hierarchical and seems to be logocentrically fixed. Yet, the protagonist, though wiser than others is influenced by them and in this case he is inferior not superior. In a sense, the tale destabilizes this hierarchy. Simply, the tales represent idiocy as the dominant feature of human community and wisdom is subverted. This form of inversion which can add a new feature to the definition of inversion as a decentrating feature, is apparent in these tales. A wonderful example is in the fourth episode of “The Maddening Crowd” when the wise old man in the town has advised them either to break the jar or to cut the girl’s hand off and they choose the second option. In the tale, he is the wise old man but for readers he is the silly old man.

There are various metafictional tools and strategies that can be employed, usually in combination, to amplify the fictional status of a text. One of these devices is a narrator who tries to interact with readers through his deliberate intrusion. Self-revelation is also one of these techniques. The ending formula of some Persian tales is obviously metafictional, such as in the ending of “The Maddening Crowd”, “Qeṣeh-ye mā be sar resid, kalāqeh be k̄ānaš naresid” [“Our tale came to an end but the crow did not get home”] (Sobhi 1387 Š/2008, 214). In “Jack Hannaford” the narrator refers to his tale, “[...] the farmer was foolish enough, too, and it is hard to say which of the two was the more foolish. *When you’ve heard my tale you may decide*” (Jacobs 2002: 41, author’s italics).

Multi-perspectivism is also clearly seen in these tales since different characters are created and the reader’s perspective constantly shifts from one mode to another. The

binary opposition of wisdom versus ignorance referred to before, puts the two contradictory views against each other. The differing degrees of idiocy and centration create various perspectives. Even the perspectives of the trickster characters are not the same. In other words, the fools have their diverse perspectives and so do the wise. Accordingly, a group of perspectives are created by one narrator.

Reversibility, in the sense of the objective journey of the main character to a destination with some stops in way stations and then returning, passing the same stations, such as in the Persian tale “Be donbāl-e falak” (“In Quest of Destiny”)¹⁶ is not seen in the tales studied here, but since in the end we are told by the narrator that the protagonist returns, without mentioning the way stations, still a form of reversibility is recognizable. However, their return is not a usual one, they reverse themselves and refrain from their previous notion of disliking the fools, and yet they are also not completely in tune with them, i.e., the return happens physically but the mental return is not absolute. It seems that here reversibility in action and irreversibility in mind is more plausible. The concepts of reversibility and irreversibility are in a state of suspension and hence, the protagonist’s return is deconstructed and it is not important to know his way stations in return. The man in “Die klugen Leute” (“Wise Folks”) also first detests the idiocy of his wife but in the end he is quite willing to hold it in honor. This change of perspective which is highly satirical and is a clear instance of in-between either-or thinking is a kind of reversibility. A form of subjective reversibility is also seen in some of these tales. For instance, in the beginning of “The Maddening Crowd”, the mother-in-law sees the goat with earrings and bracelets, she is shocked first but after the bride’s explanation she also puts some of her garments on the goat. The same thing occurs when the father-in-law and brother-in-law see the goat. In other words, first they can decentrate the situation but then they are caught in the loop of centration. This mental movement is a form of reversibility.

In “Distant and near View” the characters change their view by being in different positions or seeing things from near and distant views and the like. In the tale of “The Fox and The Crane”¹⁷ this change of view happens little by little and the movement of the fox from the earth to the sky and downwards is a form of reversibility. In the tales studied here, this technique does not seem to be present.

As Khosronejd observes, “An instance of blank-writing in folktales – in a general sense – is in little descriptions, or better to say, in non-descriptions found in folktales. We usually have no description of the setting or physical or character features of the heroes or anti-heroes. [...]. Another instance of blank-writing is the silence of the folktales about the behavioral motivations of the heroes or anti-heroes. [...] In some folktales there are ambiguous hints which pave the way for our personal interpretations of character motivations” (1382 Š/2003: 213–214). As an example, the reader cannot understand why Alice’s husband treats her so harshly while in the beginning he says, “[...] more understanding than that is not needed for my household [...]” (Grimm 1884: 140). Another instance is in the end of “Jack Hannaford” when the woman tells her husband, “‘You are a bigger fool than I am,’ said the wife; ‘for I did only one foolish thing, and you have done two’” (Jacobs 2002: 42). It is left for the reader to decide which two actions are foolish.

¹⁶ For a review and study of the tale, cf. Khazaie and Khosronejad 2007: 20–21.

¹⁷ For a close study of the tale cf. Khosronejd 1382 Š/2003: 200–202.

The “play” of the story with the mind of the audience happens in “all” tales. Naturally, all the tales studied here provide the possibility for this playfulness of the text. Several questions are asked in the mind of the audience like, “What would happen if the protagonist did such and such?” This playfulness provides the possibility for the mind to vacillate between centration and decentration.

Names of characters also should not go unnoticed. Neda Moradpour, in her study of techniques of decentration in Persian folktales edited by Abolqasem Enjavi Shirazi, refers to the decentrating feature of some names, “The names or adjectives of some characters are sometimes very much related to their characters. The names are ambiguous in the beginning but through reading, they become clear for the reader. That is why they are decentrating.” (1394 Š/2015-2016: 156). Moradpour calls this technique “Contradictory or congruous labeling” and observes that it is a form of blank-writing which denotes something [in accordance with or] in opposition to the characters’ features (ibid. 156–157). This is exactly what we see in the names of Clever Alice and the Wise Folks, who are ironically fools.

Apart from these techniques of decentration, which are related to the essence of folktales, since we have studied these tales comparatively we cannot ignore an intertextual outlook of different variants, that is, when not a single folktale, but some tales of a tale type are studied together or are told/presented to children, the decentrating feature of intertextuality exhibits itself better. Any intertextual reading or recognizable quality of one text in (an)other text(s) takes the reader’s mind out of its frame and therefore, activates the process of decentration. In a closer look, we can claim that since any individual text is inherently intertextual, it also possesses a decentrating quality which differs for each reader/audience. This kind of decentration can be called “intertextual decentration” or better to say, “intertextual vacillation between centration and decentration”,¹⁸ since centration and decentration work together to form this phenomenon in the act of intertextuality which is related to the essence of intertextuality and can exist in different aspects such as in cultural differences of tales where the reader comes out of its social and cultural shells, or in elements of the tale like in plot, character, etc. For instance, after reading “The Maddening Crowd”, “The Three Sillies” and “Die klugen Leute” (“Wise Folks”) the reader’s mind is familiarized and expects the foolish lady of other tales to be accepted by her husband in tolerance to the end, but in reading “Clever Alice” when she is ruthlessly treated and is left, psychologically disintegrated, to run out of the village the reader is surprised and his mind is decentrated.

8. Bakhtin’s Carnavalesque-grotesque

A reference to Mikhail Bakhtin’s carnivalesque-grotesque and the distinction between high and low cultures can be made here. “Bakhtin approaches the general division between official and unofficial as a particular distinction between high and low cultures, a distinction that can be chartered in the attitude of each level of culture toward laughter” (Clark and Holquist 1984: 299). It might not be easy to find stories such as the ones

¹⁸ It should be noted that “[...] centration and decentration embrace general forms of thinking and are considered to be the basis of [cognitive] structures” (Khosronejad, 1382 Š/2003: 193) and the “[...] vacillation between centration and decentration is the foundation of cognitive development”. (Khazaie and Khosronejad, 2007: 17) Here, I refer to this feature, i.e., vacillation, in intertextuality.

discussed in this article in official literature. By official, I mean canonical literature while folk literature can be considered to be unofficial and therefore, the latter is different from and sometimes stands against the former.

The second chapter of Davidson’s monograph *Intricacy, Design, and Cunning in the Book of Judges* (2008) is a close study of manifestations of Bakhtin’s carnivalesque-grotesque in the *Book of Judges* in the Bible. What she writes about *Judges* also applies in varying degrees to the tales in this study, “*Judges* is filled with comic situations. Because the book contains horror and humor in about equal parts, the genre may be classified as ‘comedy of the absurd,’ ‘black comedy,’ ‘noir,’ and/or ‘grotesque realism.’ Being out of touch with the manners of those days, modern readers undoubtedly miss some aspects of the humor of *Judges*, but much of it is obvious and pleasurable” (Davidson 2008: 92). In this chapter Davidson has enumerated and explained 21 features for the carnivalesque-grotesque. Here the features are briefly introduced and then some references are made to the tales studied in this article:

1. Body parts. 2. Dismemberment. 3. Food, wine, and banquets. 4. Degradation. 5. Positive aspect of this degradation. 6. Weddings. 7. Topsy-turvy world. 8. Wrong use of common objects. 9. Suspension of normal rules of behavior. 10. Disguises and masks. 11. Exaggeration of numbers. 12. Heterogeneity. 13. Madness. 14. Parody, travesty, and burlesque. 15. Irony. 16. Satire. 17. Riddles, puzzles, and games. 18. Women as destructive of men or as foils. 19. Focus on the common people. 20. Accurate topography of the world. 21. Nomenclature. (Davidson 2008: 95–103).

All features, except feature 20, are recognizable in the tales studied here.

Different references to bodily parts (either of people, animals or things, real or metaphorical) are found in the Persian variants such as: body, ear, hand, foot, neck, face, belly, tooth, hair. In “The Three Sillies” there are references to head, neck, and wrist; and in “Clever Alice” to head and in the “Die klugen Leute” (“Wise Folks”) to back. There are also references to “material bodily lower stratum” in the Persian variant. To be precise, it is the action of lower body which triggers the quest. There are two occasions for dismemberment and mutilation in “The Maddening Crowd” but Qobād prevents the mutilation and takes the role of a healer of the society in return. While banquets and wine are not mentioned, Qobād’s eating Āš in the first episode of his journey and the bowls which are cleaned by him clearly show the presence of food in the tale. In terms of degradation, we might assume that the protagonist turns into a trickster or in some variants, like “Jack Hannaford” he is actually only a trickster¹⁹. The positive point of this degradation in some variants studied here like “The Maddening Crowd” is having more tolerance toward the fools who are considered “the others” by the wise. All the tales, except “Die klugen Leute” (“Wise Folks”) also include or conclude with the wedding. The world of the tales is also a “topsy-turvy world” where the wise should leave their home in search of wise people and should return hopelessly to the fools. Common objects are also used incorrectly in this tale type. The best examples are the bracelets, earrings, chador, shirt, hat and shoes given to the goat in “The Maddening Crowd” and hanging the fowler’s net with little bells on Alice. We might also assume that the pair of scissors, considered to be a baby dragon, is an object

¹⁹ “The Trickster plot is closely connected with the grotesque: (1) it is comic, (2) it allows the author to play the wonderful game of “one-upmanship” ad infinitum (à la Rabelais), and (3) it is a way for the folk to vent their sheer frustration in trying to get some measure of control, or at least an understanding, of a world which has gone mad. (Davidson 2008: 106)

wrongly used. "Suspension of normal rules of behavior" is also quite apparent in these tales. While "disguises and masks" are not clearly used, except in the last episode in which Qobād wears the miller's clothes, the fact that the protagonists deceive others as tricksters can be considered as a mask covering their intentions. "Exaggeration of numbers" is also seen in these tales when the protagonist encounters large numbers of fools in different places. The concept of foolishness is also exaggerated in a form of caricature. Simply, human wisdom is grotesquely caricatured in these tales. "Madness" in the form of foolishness is also apparent. All these tales are somehow parodies of the hero quest. 'Irony' and "Satire", as explained before, are strategically implemented in these tales. Riddles and puzzles are also used when the main character faces people who try to find a solution to some problems and then he appears as the one who unravels the knot of the puzzle. While women are not considered to be femme fatale, like what we have in the folktale "Von dem Machandelboom" ("The Juniper Tree"), in all variants there are women who drive men mad, and the focus is on the common people. There is no royal figure in the tale types referred to in this article, and the tales are tales of the folk. "Nomenclature" or the system of assigning names is also an important category of the grotesque. "In comedy, nomenclature is a source of amusement" (Davidson 2008: 103). In the words of Harry Levin, "Comedy has habitually set great store by onomastics, the science of naming" (qtd. in Davidson 2008: 103). "Nomenclature" is used properly in these tales. Apart from the name of a character, "Die kluge Else" ("Clever Elsie"), which is also the title of the tale, other titles such as "Divānegān" ("The Maddening Crowd"), "[A]rus va mādar šohar-e kol" ("The Silly Bride and her Silly Mother-in-law"), "The Story of the Country of Fools", "The Three Sillies", and "Die klugen Leute" ("Wise Folks") all add to the humor of the tales, either literally or ironically.

9. Conclusion

This descriptive-interpretive qualitative research attempted to closely analyse some tales of type ATU 1450 "Clever Elsie" from three cultures: Persian, English and German. I benefited from close readings of individual texts with focusing on techniques of decentration and having Bakhtin's features of carnivalesque-grotesque as enumerated by Davidson (2008) in view. It becomes evident that these readings overlap creatively. Out of these readings, deconstruction also unveils itself in some instances.

It became clear that a juxtaposition of wisdom/silliness and trickery/silliness is apparent in all variants. However, the Persian tales of foolishness, by virtue of their elaborate plot structure and such literary devices as paradox and various kinds of imagery provide a more philosophical portrait of wit/silliness dichotomy.

The protagonists set forth on quests in search of wisdom as a precious, unobtainable thing; however, during the quest they grow more tolerant and return to their families while being convinced that contrary to wisdom, stupidity is more dominant and you cannot escape it, as everyone has a varying degree of it. The universalized central and privileged position of wisdom, by rendering it in an uncertain and indefinite state, is questioned in these tales. This tentative position of intellect in terms of priority is also acknowledged through the tales as it sometimes, we may say, overlaps with crafty thoughts and wiles or it can be at the service of trickery and abuse. In all these tales of silliness, the main characters, who are assumed to be representatives of wisdom, are either marginalized or

implicitly reproached, though seeming to occupy the centre, in the course of the narrative. Stupidity, in contrast, despite being portrayed through humorous scenes of folly, is either centralized due to its pervasiveness or sympathized with as it can be subject to abuse.

In most Persian variants, silliness is modified by knowledge as the protagonist rectifies the idiotic conducts of the fool and finds wise solutions to their problems. In the English version “Jack Hannaford”, the last episode of “The Maddening Crowd”, as well as the German tale “Die klugen Leute” (“Wise Folks”), the central character is either a trickster like Jack Hannaford, or turns to trickery like Qobād or the peasant. This is a move from the sound application of intellect as a means of “power to” which is associated with positive aspects of power, to the usage of knowledge as a medium of exercising abusive power over others.

The varying degrees of patriarchal authority which can be detected in all versions is another noteworthy aspect of these tales. Without exception, the first act of folly in all versions is committed by a woman, the wife, while astuteness is associated with the man. This gender-biased attitude, perhaps, is rooted in the incorrect impression that men are smarter than women.²⁰ Nevertheless, in the Persian tale, female subordination is not emphatically depicted in comparison. Qobād’s mother (who is not any wiser than the other fools) possesses the authority to choose her son’s bride²¹ while the other male members of the family appear only to follow the females’ foolish act of bribing the goat to keep it silent.

The idea of male supremacy is most evident in the German versions in which the so-called wise men show no forbearance in dealing with their wives and treat them violently so that they evoke the reader’s sympathy toward the fools and more specifically towards the women. The infliction of coercive power over wives as reflected in “Die kluge Else” (“Clever Elsie”), where the young bride is subjected to the inhuman conduct of her husband, or in “Die klugen Leute” (“Wise Folks”) in which the man utters a threat of severe corporal punishment to his wife, does not appear in other versions, as such.

Different techniques of decentration such as “Narrator’s intrusion”, “Happy Ending”, “Exaggeration”, “Inversion”, “Self-revelation”, “Multi-perspectivism”, “Reversibility”, “Distant and near View”, “Blank-writing or blank-reading/blank-speaking”, “Play” and “Contradictory or congruous labeling” are exercised in the tales. As Khosronejad writes,

Decentration is the inherent feature in many of these tales and since children naturally enjoy this ability of the mind, they take pleasure in their interaction with these tales. In his idea, the pleasure of children in reading the story comes from the influence that this reading exerts on inciting the inherent process of vacillation of mind between centration and decentration. (s.v. “Decentration” in Khazaie et al. forthcoming 1396 Š/2017)

In other words, decentration, as the most important feature of children’s literature, focuses on cognitive process of mind to unravel the unification process among the writer, the text and the reader in contrast to defamiliarization which focuses on the text and is the feature of adult literature (Khosronejad, *ibid.*).

²⁰ In folktales, there is a variety of characters including smart men and women as well as silly men and women.

²¹ In Iranian traditional culture it has been customary that the mother-in-law chooses the bride who fits the norms of the family.

While in *Rabelais and His World* Bakhtin applies his theory to adult literature, it seems that since folktales create a social atmosphere, his ideas can shed light on this type of folk literature, i.e., we might claim that Bakhtin's carnivalesque-grotesque displays the social side of decentration. "Carnival, as Bakhtin conceptualizes it, certainly involves having fun, but it is much more than enjoying oneself. It is a way of breaking down barriers, of overcoming power inequities and hierarchies, of reforming and renewing relationships both personal and institutional" (Shields 2007: 97).

In detecting the techniques of decentration, the major feature of deconstruction which is the slipperiness of the dichotomous binary oppositions such as wisdom/silliness is also used by the narrators. "Happy Ending", which is generally agreed to be a feature of children's literature, also proves to be in a state of suspension in this tale type and is not an absolute unchanging concept. In their quest for wise folks, the protagonists who return in despair, to use psychological terms, suffer from "Learned Helplessness"²²; that is why they return, but their return is not a real one; they physically return but not mentally; they return because they have no other choice than bearing the fools around them. Reversibility is exercised in the tales but their mind, though changed, remain irreversible. Accordingly, here also a vacillation exhibits itself and deconstruction is at work.

In this regard, folktales as suitable materials for children's reading (Nikolajeva 1996: 15) and also as children's literature according to Khosronejad (Š1382/2003) prove to be a fruitful source for the study of human nature. Folktales represent man's endeavors to understand his own nature and the world at large. The art of intertextuality employed in constructing folktales, as well as the creativity of different generations in diverse cultures go hand in hand and shape the tales which convey deep thoughts in the simple language of folks. That is why a comparative analysis of folktales from different cultures proves to be more fruitful than just focusing on one individual culture. While each tale benefits from techniques of decentration, the comparative analysis paves the way for intertextual decentration. In the same vein, benefiting from different approaches is itself a decentrating, and in a Bakhtinian mode, liberating critical activity which opens new spaces for more research.

Acknowledgement

I genuinely thank Professor Thomas Kullmann from Osnabrück University, Germany and Professor Morteza Khosronejad from SUCCLS (Shiraz University Centre for Children's Literature Studies), Iran for insightful comments that greatly improved the manuscript.

References

- Alger, Chadwick F., 1991: Review of Three Faces of Power, Kenneth E. Boulding. *Peace & Change* 16, 220–223. doi: 10.1111/j.1468-0130.1991.tb00160.x
- Brewer, E. Cobham, 1898: "Procrustes' Bed". In: *Dictionary of Phrase and Fable*. Philadelphia: Henry Altemus; Bartleby.

²² s.v. "Learned Helplessness" in *APA Dictionary of Psychology*, ed. VandenBos 2007.

- “caricature”, 2016: In: *American Heritage Dictionary*. Retrieved Jan. 6, 2016, from: <https://www.ahdictionary.com/word/search.html?q=caricature&submit.x=57&submit.y=12>
- Clark, Katerina & Holquist, Michael, 1984: *Mikhail Bakhtin*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Davidson, Edith T. A., 2008: *Intricacy, Design, and Cunning in the Book of Judges*. Philadelphia: Xlibris.
- Doctor, Ronald M. & Kahn, Ada P. & Adamec, Christine, 2008: *The Encyclopedia of Phobias, Fears, and Anxieties*. New York: Facts On File.
- Guerin, Wilfred L. et al., 2005: *A Handbook of Critical Approaches to Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Grimm, Jacob, and Wilhelm Grimm, 1857: “Die kluge Else” (Tale 34, vol. 1, pp. 175–178), “Die klugen Leute” (Tale 104, vol. 2, pp. 91–95). In: *Kinder- und Hausmärchen 1–2*. 7th ed. Göttingen: Dieterich.
- Grimm, Jacob, and Wilhelm Grimm, 1884: “Clever Elsie” (Tale 34, vol. 1, pp. 138–141), “Wise Folks” (Tale 104, vol. 2, pp. 73–76) transl. Margaret Hunt. In: *Grimm’s Household Tales 1–2* with the Author’s Notes with an Introduction by Andrew Lang. London: George Bell & Sons.
- Hersen, Michel; Sledge, William (Eds.), 2002: *Encyclopedia of Psychotherapy 1–2*. New York: Elsevier Science.
- Jacobs, Joseph, 2002: “The Three Sillies”, “Jack Hannaford”. In: *English Fairy Tales and More English Fairy Tales*. Edited and with an introduction by Donald Haase; illustrations by John D. Batten, Oxford: ABC-CLIO, 24–27, 41–42.
- Karimzadeh, Manuchehr, 1380 Š/2000: “Divānegān” [“The Mad People” (here freely translated as: “The Maddening Crowd”)]. In *Čehel Qešseh [Forty Tales]*, Tehran: Tarh-e Nō, 333–336. (in Persian).
- Karlberg, Michael, 2005: The Power of Discourse and the Discourse of Power: Pursuing Peace through Discourse Intervention. *International Journal of Peace Studies* 10 (1), 1–25.
- Khazaie, Davood, et al., forthcoming 1396 Š/2017: *Farhang-e adabiyāt-e kudak (Dictionary of Children’s Literature)*. Tehran: Kanoon-e Parvaresh-e Fekri-e Koodakan va Nojavanan (Institute for the Intellectual Development of Children and Young Adults). (in Persian).
- Khazaie, Davood & Khosronejad, Morteza. 2007: A Genetic, Epistemological Reading of the Lambs’ Tales from Shakespear and Persian Folktales. *The Charles Lamb Bulletin. New series* 137, 15–23.
- Khosronejad, Morteza, 1382 Š/2003 (Third Edition 2010): *Ma šumiyat va tajrobeh. Darāmedi bar falsafeh-ye adabiyāt-e kudak (Innocence and Experience. An Introduction to the Philosophy of Children’s Literature)*. Tehran: Markaz Publication. (in Persian).
- Lorimer, D. L. R. and E. O., 1919: “The Story of the Country of Fools”. In: *Persian Tales*. Written down for the first time in the original Kermāni and Bakhtiāri and translated by D. L. R. and E. O. Lorimer with illustrations by Hilda Roberts. London: Macmillan, 154–159.
- Marzolph, Ulrich, 1984: *Typologie des persischen Volksmärchen*. Beirut.
- Moradpour, Neda, 1394 Š/2015–2016: Šegerdhā-ye tamarkozzodāi dar Qešsehā-ye Irāni be kušēš-e Enjavi Shirazi (Decentration Techniques in Iranian Folktales edited by Enjavi Shirazi). *Journal of Children’s Literature Studies*, 139–164. (in Persian).
- Nikolajeva, Maria, 1996: *Children’s Literature Comes of Age: Toward a New Aesthetic*. New York and London: Garland.

- O'Sullivan, Emer, 2010: *Historical Dictionary of Children's Literature*. Lanham, Maryland: Scarecrow Press, (Historical Dictionaries of Literature and the Arts 46).
- Pansardi, Pamela, 2012: Power to and Power over: Two Distinct Concepts of Power? *Journal of Political Power* 5 (1): 73–89. DOI:10.1080/2158379X.2012.658278
- Shields, Carolyn M., 2007: *Bakhtin*. New York: Peter Lang.
- Sobhi, 1387 Š/2008: “Divānegān” [“The Mad People” (here freely translated as: “The Mad-dening Crowd”), 201–219], “[A]‘rus va mādar šohar-e kol” [“The Silly Bride and her Silly Mother-in-law”, 215–217], “Doḵtar-e Qāzi” [“The Judge’s Daughter”, 217–219]. In: *Qeṣṣehā-ye Sobhi* (Sobhi’s Tales) 1–2. Vol 1. Tehran: Moin. (in Persian)
- Uther, Hans-Jörg, 2004: *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. 1–3. FF Communications 284–86. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- VandenBos, Gary R. (ed.), 2007: *APA Dictionary of Psychology*. Washington: American Psychological Association.

Daleč od »Ob pamet spravljajoče množice«.
Primerjalna študija nekaterih perzijskih, angleških in nemških variant pravljic tipa
ATU 1450

Davood Khazaie

Avtor raziskuje »neumnost« v pravljicnem tipu ATU 1450 »Pametna Elzi« ob primerjavi perzijskih, angleških in nemških variant tega pravljicnega tipa. Analizirane so predvsem pravljice: »Dīvanegān« (Ob pamet spravljajoča množica) iz »Sobhijevih Pravljic« (Sobhi's Tales), dalje »The Three Sillies« in »Jack Hannaford« iz angleških pravljic (Jacobs 2002: English Fairy Tales and More English Fairy Tales; ur. Donald Haase) ter »Die kluge Else« in »Die klugen Leute« iz pravljic bratov Grimm. V vseh teh variantah neumno dejanje iniciira zgodbo in – razen v primeru pravljice »Die kluge Else« – povzroči odhod glavnega junaka od doma, da bi videl, ali so ljudje drugod pametnejši kot člani njegove družine. Nazadnje junak ugotovi, da so po svetu ljudje še bolj neumni kot doma.

Vsak protagonist se odpravi na samostojno popotovanje, da bi našel pamet, toda na koncu se vsi vrnejo domov, razen v primeru variante Kermāni, ki jo je zapisal Lorimers – v tej zgodbi se protagonist odpravi v puščavo (Lorimers 1919: 159). Pripovedovalec poudarja modrost z decentriranjem dogajanja in satirično predstavitvijo neumnosti. Osrednjim osebam, ki opazujejo svet okoli sebe, se zdi neumnost kriterij za 'normalnost', medtem ko 'biti pameten' med nespametnimi, nakazuje abnormalnost. Biti pameten v teh pravljicah pomeni isto, kot biti neumen: več kot človek ve, bolj je prizadet in več kot razume, bolj trpi. Te pravljice vzporejajo neumnost in modrost, da bi poudarile pomen modrosti.

Vsi obravnavani primeri se začenjajo s trivialnim dogodkom, ki ima v resničnem življenju stranski pomen, toda v zgodbi prevzame osrednji, obrobni ali ekscentrični center dogajanja. V perzijski varianti »Ob pamet spravljajoče množice« nas zadnji stavek pravljice, v katerem protagonist opozarja na nori svet, in vendarle raje izbere neumne člane svoje družine pred drugimi norci, za hip hipnotizira in nakaže sesutje strukture pravljice.

MITOLOGIJA IN KNJIŽEVNOST

MITOLOGIA E LETTERATURA

MYTHOLOGY AND LITERATURE

Where Do the Rails Lead to? Rail Transport's Mythology in Contemporary Russian and Ukrainian Fantastic Fiction (Preliminary Remarks)

Larisa Fialkova

Among the recurrent railway and the metro motifs in Russian and Ukrainian fantastic fictions alike are journeys to the world of the dead, or beside the world of the dead, with the critical decision to leave the train or stay on it. The world of the dead may be situated inside the moving train, in the abandoned railway stations, on the other side of the track, or may be the final destination. Ukrainian railway myth is strongly European oriented. The metro literary mythology is closely linked to the folklore of caves and urban legends, although some influence of the fairytale is also felt. The way to the other world everywhere passes through almost invisible doors, ventilation shafts or via non-existent stations and lines, among them some frozen and renamed. The metro maps are generally deemed useless, and should be included in research on fantastic maps in general. Although Moscow metro's image is always sinister, in the case of Kyiv it can be negative, ambivalent or positive. Decapitating tram in contemporary Russian fantastic fiction continues tradition, which was actualized by N. Gumilev and M. Bulgakov. However by now contemporary Ukrainian fantastic representations of the tram were not found.

Keywords: rail transport, Galician railways, fantastic fiction, literature, metro, tram

Introduction: The Choice of the Topic and of Material

The mythology of railroads began to emerge in Russian and Ukrainian literatures as early as the 19th century, about the same time as the railways themselves; later it encompassed other rail-dependent public transport, namely the tram (streetcar) and the metro (subway). It is especially prominent in the anthologies of prose and poetry about railways, where readers can read one text after another. The first Russian anthology (Leites et al. 1939) contained texts from Russian literature, but also foreign literary examples. Likewise the first anthology on railways in Ukrainian literature (Havryliv 2011) contains Austrian and Polish authors.¹ In recent years interest in railways in both literatures has intensified. This is evident, for example, from the publication of new anthologies of Russian railway prose and poetry (Budakov 2013; Dmitrenko 2012, 2015), from the above-mentioned Ukrainian

¹ This edition was prepared for the 150th jubilee of Galician Railways which connected Lviv with Vienna and Krakow.

anthology, and from the appearance of the Ukrainian literary magazine *Potyah - 76* (Train 76) (<http://www.potyah76.org.ua/help/> last accessed 5.02.2016). The title alludes to international train N 76, which once connected Ukraine with Poland, Bulgaria and Romania, and was known in Ivano-Frankivsk (Western Ukraine) as the “Warsaw train.”² Later its route was limited to Ukrainian territory alone, but for the editorial board it still symbolizes the bond of Ukraine to Europe. A major goal of *Potyah - 76* is at least the figurative restoration of the train’s original international route by literary means (Andrukhovych, no year). In another essay Andrukhovych has to acknowledge with bitter irony the enduring importance of the much less appreciated 65 Ia Moscow-Mykolaiv train, a remnant of the “imperial past,” and the only train that can take him from Dnipropetrivsk to Kherson, namely from one Ukrainian city to another (Andrukhovych 2007). The different esteem accorded to these two trains contributes to a mythology of space: Warsaw and the West constitute its positive pole, Moscow and the East its negative one. Yet the bond with Moscow, although not wanted, is real and tangible. The notion of “transit culture” is very important for Hundorova and appears in the title of her book on Ukrainian postmodernism. The picture of a tram decorates its cover, although the book’s topic is not rail transport (Hundorova 2012: 7–17; Sverbilova 2015).

The idea of addressing this topic in contemporary Russian and Ukrainian Fantastic Fiction first arose from its prevalence in both literatures, and secondly from the strong feeling of similarity or affinity in its presentation that I, as a reader, felt. In both literatures I also include texts which occupy various “stations” along the axis (or perhaps “railroad”) joining them. Hence the content is Ukrainian literature in Russian as well as Russian literature from Ukraine (Puleri 2014: 375).³

The definition of Fantastic Fiction is problematic, with a long history of polemics both in the West and in Russia and Ukraine. I recognize the difference between speculative fiction (especially fantasy, or *fentezi* as it is called in Russian and in Ukrainian) and science fiction, and the difference between both and modernist and post-modernist literature that use fantastic devices. Nevertheless, I prefer to side with researchers who unite all these groups of texts under the general term Fantastic Fiction (Menzel 2005a: 124) for two reasons. First, in the post-Soviet period the genre’s popularity mounted significantly in both literatures (Menzel 2005b: 49; Puleri 2014: 379); secondly, although rail transport mythology emerged in various texts, most of which were not fantastic, in fantastic fiction it becomes most prominent. This paper discusses theme of rail transport in texts, perceived by the implied reader as fantastic and non-mimetic (Zgorzelski 1984: 302–303), in the so-called formula (trivial, popular or mass) literature (Cawelti 1976: 5–7; Menzel 1999: 392) and in the high (elite, serious) literature alike. Such an inclusive approach is based on the relativity of the literature’s division into low and high in general (Hundorova 2012: 256–291; Ivashkiv 2007: 59–60; Lotman 1993: 381), and on the formulaic use of rail transport mythology in all of them in particular.

² The magazine’s structure is modeled on the train’s structure. The editorial team is called a locomotive, sections (prose, poetry, etc.) are “railway carriages” (1st, 2nd, 3rd, etc.), the archive of previous issues is a depot while the issues themselves are runs, etc.

³ The Ukrainian writer Serhiy Zhadan acknowledges that some parts of the Russian translations of his novels are more authentic than in the original Ukrainian editions, because his characters speak Khar’kiv’s Russian dialect. He did not write these parts in Russian himself, in order not to cross the line from Ukrainian to Russian literature (Puleri 2014: 390–391).

To the best of my knowledge, there are scientific publications that deal with the rail transport in the texts of Russian or Ukrainian authors working in the fantastic, but hardly any research analyzes this topic in a comparative perspective. Two exceptions are a comparative analysis of Andrukhovich's *Pereverziia*⁴ with Pelevin's *Omon Ra* (Ivashkiv 2007) and Andrukhovych's "Moskoviada" (1993⁵) with the image of Moscow in Glukhovskiy's "Metro 2033" (2015)⁶. However, in the latter paper both these writers are perceived as post-Soviet and not as Ukrainian and Russian (Griffiths 2013: 498–499).

Rail Transport's Mythology: General Remarks

The mythology of the rail transport has developed as two main sub-topics: the train (locomotive, carriages) and the rails. The train appears mostly in comparison, or metaphorical identification, with an animal—natural (snake, horse, turtle, etc.) or supernatural (dragon, monster, apocalyptic iron horse). The creature may have eyes, tail, belly, many legs; it roars, thunders, runs, flies and is fire-spitting (Holod 2008; Griffiths 2013: 483; Komagina 2011). The carriages may be presented as organs/parts of a dragon or as boxes and cubes. Trams, where the engine and the carriages are in the close proximity, may even engage in their own battles. On the other hand the carriages can be a metaphor for social class, where different levels of comfort signify the rich and the poor. The passengers may be real people, devils, angels or various mythological figures (Bogdanova 2004: 62–63; Iablokov 2000; Sadovski 2000).

The railroad's mythology stems from its unnaturalness, the human suffering incurred in its construction, and its lack of flexibility, which drastically diminishes maneuvering in general and in the case of clash in particular. But these factors can be reworked: literary texts may realize the railroad's alleged flexibility, and conjure images of melting rails, a stray tram, or a train that goes wherever it wants (Sadovski 2000). The underground location of most metro lines adds the notion of intestines and intensifies association with the underworld (Drubek-Meyer 1994). The railroad is often perceived as the way to the land of the dead—hell or heaven. However, the line of steel being rationally planned and constructed with human enthusiasm can be associated with the way to a better life (Komagina 2011: 55–56; Nepomniashchikh 2012; Savitskii 2011: 39).

A train or tram running on rails is often associated with the evil/demonic *other*, the terminator, the murderer or the guillotine and mechanical scissors. But it can be a symbol of a dragon slaying and of spiritual search. It serves as a metaphor for a human life from birth (first station) to love and eventual death (terminus), or represents eternal movement toward happiness (Berezin 2001; Gidrevich 2011: 264, 270). On the other hand a train signifies society in general and Russian/Soviet society in particular. A train on fire or a train that has stopped abruptly means an acute personal or social crisis (Nepomniashchikh 2012). The figure of a switchman, which in Russian and Ukrainian is associated with a petty employee and a scapegoat, can acquire value similar to the figure of a blacksmith in traditional folklore.

⁴ In *Pereverziia* the topic of rail transport is not fantastic. However, it greatly contributes to our understanding of European myth in contemporary Ukrainian fiction.

⁵ Written in 1992.

⁶ Written in 2005

Rail Transport: Emergence and Variations of the Fantastic Literary Formula

The rise of interest of Russian and Ukrainian Fantastic writers in the rail transport was, I believe, triggered by Venedikt Erofeev's prose poem (often called a novel) "Moskva-Petushki" (2007).⁷ From many attempts to define its genre, three are especially relevant to the current study. These are a travel novel, offered by V. Muraviov; a Menippean and Fantastic novel suggested by L. Beraha; and a Fantastic novel in its utopian version designed by P. Vail and A. Genis. The poem has all the formal signs of a travel novel: the protagonist's (Venichka Erofeev's) trip from Moscow's Kursk railway station to Petushki on a suburban electric train with a fixed timetable, fellow passengers and a conductor. Yet none of these signs "works" as expected in this genre. No landscapes are to be seen through the window, no real geographical space and no inner connection exist between the route and the fabula. It is not clear whether Venichka has mistaken the train that took him on his journey back to Moscow or has been deceived by delusional visions. One can meet such fellow travelers as God, Satan, angels and Mithridates even in an uncoupled car (Bogdanova 2004: 58–68; Pelevin 1993; Sukhikh 2002) or on a carousel. Anyway, Venichka leaves the train at a certain place still hoping it is Petushki; he sees the Kremlin, near which he is pursued by four sinister figures from whom he hides in a nondescript front hallway. There the four finally capture the protagonist and stab him into the throat with an awl. Venichka has lost consciousness, which he will never regain. Still, being unconscious doesn't stop him telling the reader about his tragic end, physical or metaphorical.

Several aspects of Erofeev's fabula appeared to be especially productive in subsequent Fantastic fiction: the visionary journey of an alcoholic figure, pursuit and attempts to escape, the ring structure of the trip, the fantastic sinister chronotope of the center of Moscow in general and of the Kremlin in particular, mistaken attribution of place, the journey to death, or through death. Of course, not the entire complex of these elements is taken up in all the texts; some could be omitted or added, but the frame is more or less similar.

Railways

The title of Pelevin's story *Zheltaia strela* (The Yellow Arrow)⁸ alludes to the name of the fashionable Leningrad-Moscow-Leningrad express train, *Krasnaia strela* (The Red Arrow). However the notion of a route with its first and last stops, as well as many along the way, is entirely absent from Pelevin's story. The train moves at high speed from an indefinite place for an uncertain time toward a ruined bridge. Composed of an immense number of cars of diverse standard, the train becomes an allegory of society, where the direction from rich to poor (from elite first class compartments to open and sitting cars) is along the West-East axis. Upward and downward mobility manifests itself in a passenger's moving from one car to another, say from an open car to a compartment or vice versa. The train has its restaurant-car and its own prison-car with the empty passenger-less cars right behind it. The passengers' cultural life consists of various allusions to railway-related

⁷ Written in 1970; in the 1970s-1980s it circulated in *samizdat* and *tamizdat*. It was first published in Israel in 1973. First publication in the USSR was in 1988-1989 in an abridged journal version and in 1990 appeared in full as a book. In 1980 it was translated into English by H. William Tjalsma as *Moscow to the End of the Line*.

⁸ First published in 1993; translated into English in 1994.

stories, poems, songs, movies and pictures, some of them real (e.g., Pasternak's *Na rannikh poezdakh* "On Early Trains"), while others are artificially coined by Pelevin (e.g., Deineka's picture *Budushchie zheleznodorozhniki* "Future Railwaymen" instead of *Budushchie lietchiki* "Future Pilots"). The external world glimpses through the windows and serves as a type of cemetery for the dead are tossed out there as the train hurtles at full speed. However, Andrei, the story's protagonist, who with Khan, another passenger, starts to question the order of things, can discern those living in the outside world and utilizes the sole moment of train's immobility to leave it. According to Gomel, Pelevin's fictional world differs from its Western counterpart (J. G. Ballard's *Report on Unidentified Space Station* and Adam Robert's *On*) in two respects: "First, structurally: its synchrony turns out to be a diachrony in disguise. And second, generically: it is as much a historically specific figural allegory as it is a postmodern fabulation" (Gomel 2013: 312). Stated otherwise, the train symbolizes not just the overall movement to death, common to all living things, but also Soviet-specific realities from the Gulag and communal apartments with neighbors of different ethnic background to Perestroika with its new wealth and poverty. I cannot agree with Barysheva, that people in Pelevin's world are doomed to exist in the railroad car observing their own life from outside (Barysheva 2006). Their life is inside the train, which separates them from the outside world with its hazards and opportunities. Thus the moving train is functionally not very different from the static Green Wall in Zamyatin's "We." Getting off the train and escaping over the Green Wall are the same act of protest.

The important development of the railways' fantastic formula is achieved by Dmitry Bykov in both his prose poem *ZhD* and in two books of short stories (Bykov 2007; 2007a, 2012).¹⁰ The notion of railways (*zheleznaia doroga* in Russian) is one of several possible solutions to the abbreviation *ZhD* in the title of the poem, suggested by Bykov himself in the foreword (Bykov 2007: 5).¹¹ The table of contents is divided into two parts, Departure and Arrival. But contrary to the typical railway route only a few chapter titles contain at least fictional toponyms, for example, "The Town of Blatsk," "The Village of Degunino" (the place of abundance) and "The Village of Zhadrunovo" (the place of no return). The plot concerns Russia's endless Civil War of two groups of invaders, Varangians and Khazars—the latter known also as *ZhD* (*zhidy*, Jews), and passive natives, whose main goal is to preserve the cyclical change of victorious enemies without any real development. So the railroads are blown up by the partisans and repaired by the natives to ensure the cyclical move, which can be interpreted as eternal or timeless. The expression of timelessness as eternity is even more tangible when two characters, Gromov and Voronov, in their wanderings enter the abandoned Riukhino railway station,¹² without a living soul there. On the second floor of its dilapidated red building they see "a soldier tapping out a message, wearing the pointed felt helmet of the old Bolshevik Red Army cavalry" (Bykov 2007: 525;

⁹ In the English translation by Andrew Bromfield the mention of this picture is omitted. Another discrepancy concerns the real name of American pop-star Isis Schopenhauer, which is Janet Midgely and not Asia Akopian as in Russian original (Pelevin 1996: 82, 84; 1999: 51-52).

¹⁰ The stories partly have to do with Bykov's cooperation with the journal *Sakvoiage SV* (Valise First-class train car <http://reklamotiv.ru/publishing/sakvoyage>), which is published especially for passengers in expensive cars with its price included in their tickets.

¹¹ In the English translation this pun is missing: the Foreword is omitted and another suggested deciphering of the same abbreviation *ZhD*—*zhivye dushi* (Living Souls)—was chosen for the title. In the collection of stories under the same title, "railway"—*zheleznaia doroga*—is the only meaning intended (Bykov 2010).

¹² In the English translation the name of the village is omitted.

2010: 334). The Civil War (1918–1922) has not come to the end and its warrior, this Russian Flying Dutchman, is still on duty. The idea of circular movement in Bykov's prose poem can be traced to the Circle Line of the Moscow metro, but also to a model railway as well. Gromov had one as a child, although he never played with it, preferring real trains (Bykov 2007: 542; 2010: 346).¹³ Perhaps for this reason the train, taking Gromov and Voronov from Riukhino to Moscow, starts out on a third path as if forecasting the emergence of a new way, different from the everlasting binary opposition. The cyclical movement comes to an end when Gromov, a Varangian with a miscellany of native progeny, and Anya who is a partial Khazar, alight from their trains at Zhadrunovo station and walk away freely to meet the unknown (Bykov 2007: 680–685; 2010: 436–439; Fialkova 2010).

According to Neelov, the motif of *put'-doroga* (way and road), which inevitably brings the hero to the destination, was inherited by science fiction from the fairytale (Neelov 1986). Broadly interpreting Neelov's statement, Grigorovskaia applies it to anti-utopia and maintains it for all types of roads, from pedestrian walks to railroads and escalators (Grigorovskaia 2011: 228). I agree that Bykov's poem incorporates many motifs of folklore in general and of fairytale in particular. However its tendency is not to incorporate a railway into a road in general, but the reverse, to perceive any road as one made of steel:

Only the railway existed. It is a lie that one can get off the train. Well, you'll get off and then? Then there is again a road, which only seems to be a dusty steppe road. In fact it too is a railroad. There are no other roads on this territory. (Bykov 2007: 676).¹⁴

The motif of alighting from the train, or at least opening the window at certain stations, is salient in Bykov's writings. Gromov left the train at Zhadrunovo station because "the power that was pushing him out was almost irresistible,"¹⁵ like the urge he used to have sometimes as a child to throw himself from the fifteenth floor of the flats" (Bykov 2007: 681; 2010: 436). In *Chud'* (Chude), Kozhukhov, warned by the mysterious Chude of the impending crash of his train, steps off during its brief stop at an empty station and weighs up the decision to interrupt the journey; in the end he gets back onto his Moscow train to share the common fate of his fellow passengers. Stepanov, the protagonist of *Provodnik* (The Conductor), boarded the train at random to escape his problems, intending to get off at some nice place. But he did not get off at Deviatovo station while it was still possible, even though his sense of the fateful impact on his life of continuing was powerful. The anonymous *provodnik* (conductor, or rather one-way-only *poluprovodnik*, semiconductor,

¹³ A model railway is an important symbol of stagnation and infantilism in the novel *Poteriannyi dom, ili razgovory s milordom* (The Flying House, or Conversations with Milord, 1987) and in the short story *Strelochnik* (A Switchman, 1975) by Alexander Zhitinskii, a writer undoubtedly familiar to Bykov. He even dedicated to Zhitinskii his short story *Obkhodchik* (A trackman), which became a response to *Strelochnik* (Bykov 2007a: 107–123; Zhitinskii 2001: 381–382; 1975). An analogue of a model railway with similar connotations is Children's Railway with its circular movement between two stations for passengers, *Pionerskaia* and *Komsomolskaia* (Pioneer and Komsomol stations) and one station—*Tekhnicheskaja* (Technical station)—where no passengers are allowed (Kissina 2012: 61–62). Kissina is a Russian-language writer from Kyiv currently living in Germany.

¹⁴ Only the first sentence of this quotation is taken from Porter's translation. The rest I translated myself as these sentences are omitted by Porter (Bykov 2010: 432).

¹⁵ The underlining is mine. – L.F.

as becomes clear at the end) entered his compartment just after Deviatovo. And the comfortable journey of no return has begun. They get off the train together at a nameless town crowded with Stepanov's private memories. And this town entraps the protagonist, becoming his final destination. In the story *Mozharovo*, inspired by Ursula Le Guin's *The Ones Who Walk Away from Omelas*, there is the horrific contrast between the travelers enjoying the journey from Moscow to the Russian provinces on the comfortable train with sealed windows and the starving people on the platform. The plot centers on the crucial division of passengers into those who acquiesce in the suffering of the *other* and those who open/smash the windows, with mortal consequences for themselves (Bykov 2007a: 142-175, 190-208).

Like Pelevin's train, Bykov's railway exhibits co-existence of past and present, as well as various societal layers. However, past and present, poverty and abundance, are represented not in different cars but at different stations to, or through, which the train travels. Bykov's railway influences its passengers almost with an iron fist by independently choosing its own way, accelerating or decelerating, inspiring the yearning for exit or eliminating this option. A way back from an undesired station is not always available: Vasiliï Ivanovich walks back from Zhadrunovo station "straight ahead along the rails," while for Zhenka, who went a little further toward Zhadrunovo, "the station had simply vanished" (Bykov 2007: 503, 685; 2010: 322, 439). However the passengers board the trains at their own free will, not always foreseeing the consequences.

Two of Vladimir Rafeenko's novels tell about cities doomed for destruction: *Moskovskii divertissement* (Moscow Divertissement) and *Demon Dekarta* (Descartes' Demon). In the first case it is Moscow, renamed Troy, while in the second it is Donetsk, hidden under the letter Z. Trains go from Troy to the Russian provinces and farther to Vladivostok, with "wooden wheels beating on the wooden rails" (Rafeenko 2011), as Russia beyond the Circle Line is made of wood. And the provincial demon of the city of Z. is perceived by the protagonist "as lengthy as the railway <...> in the European pinstripe suit standing in the middle of steppe Z. with arms akimbo. Try to run from him! You won't succeed. He'll grab you in his arms and hurl you into hell" (Rafeenko 2014).¹⁶ The novel with its anti-utopian vision was written in 2012, before the occurrence of the second Maidan in Kyiv and the military confrontation in Donetsk, Rafeenko's native city. The image of a devil in European attire (often as a German in a tailcoat) is typical of Russian and Ukrainian folklore, and also of Gogol's writings, which are perceived as belonging to either literature. The demonic character of the railway is also a well established metaphor. However the comparison of the Devil himself to the railway, and the sleepers transformed into the pinstripe pattern on the cloth is, I believe, new. The evidently anti-European stance is based on a traditional perception common to both peoples, and contradicts the current orientation of Ukrainian literature.

One of the most railway-inclined Ukrainian writers is Serhiy Zhadan (Shaf 2012). Although his novel *Himn demokratychnoi molodi* (Anthem of Democratic Youth) can hardly be called fantastic, in the chapter "Forty carriages of Uzbek drugs" the protagonist's perception of the world is characterized by complete obscurity. His two uncles leave him semi-consciousness at the *Vuzlova* (Junction) railway station, with a ticket

¹⁶ Translations from Rafeenko are mine. – L.F. Vladimir Rafeenko is a Russian-language writer from Donetsk (Ukraine) who publishes in Russia.

for the train to Mariupol. As with Erofeev's plot, the reality of the ensuing journey can be questioned. The dragon-like ghostly train as if coming from the pictures on Chinese porcelain dishes arrives at 3 a.m., an hour with heavy demonic connotations in both Russian and Ukrainian folklore. It stops for two or three minutes, which is not enough for Ivan, who is drunk, to get to the train and find his couchette (open) car. His efforts are replete with olfactory hallucinations, signifying different categories of cars and passengers. The reserved place appears to be occupied while the train itself is the wrong one. Although later Ivan finds himself in Mariupol, it is not clear whether he got there by train according to the original plan or was taken there by his uncles' accountant, the middle-aged Eva, who in her version redeemed him from the Gypsies (Zhadan 2007). The time then spent together in an uncoupled car turns into a new Paradise, followed by the inevitable expulsion (Shaf 2012: 92-93). Zhadan makes another important reference to railways in his novel *Voroshilovhrad*. Herman, the protagonist, has encountered a strange dead-end railway branch. Its construction started in the middle of nowhere in case of a possible war. The line was simultaneously laid in both directions from the middle and was left incomplete, so it doesn't connect anything. On his first encounter Herman is told by the smugglers that it serves as some kind of a border between *our place* and the *other's* place. The second time Herman encounters this railway branch is during an escape from thugs. He hides in the ghostly train running back and forth on the dead-end line, used exclusively by the local mafia capo and his bodyguards. The only element which defines the capo's connections is a Russian-language economic newspaper, which Herman sees on the table. Herman's refusal to obey the capo's order to slaughter the sheep results in his being thrown off the train somewhere, far from any settlement (Zhadan 2015a: 178-181, 205-211). Sverbilova considers the dead-end railway branch the border with hell, and the capo the new Satan (Sverbilova no year). To my mind this conclusion should be reconsidered. The name of the largely invisible capo is Marlen Vladlenovich. He is defined by one of the characters as a little shepherd and a communist. His first name and his patronymic form a well known abbreviation (Marlen is from Marx and Lenin; Vladlenovich is from Vladimir Lenin). The only episode where he is shown in person is in his exclusive train. However, in this very context his name is not mentioned at all, and readers can simply assume that Herman's anonymous interlocutor is indeed Marlen Vladlenovich. In my view, the unfinished railway accords with other literary representations of unfinished Soviet projects, for example, Platonov's *Kotlovan* (The Foundation Pit), *Chevengur* and Zhitinskii's *Poteriannyi dom* (The Flying House) (Platonov 2008; Zhitinskii 2001: 168-170). The dead-end branch is the border between the land of the living and the land of the dead, while the capo's train is a railway incarnation of the Flying Dutchmen doomed to move round and round without arriving anywhere. I believe the use of the notions "train" and "death" as synonyms in another episode of the same novel confirms this conclusion.¹⁷

The motif of a railway catch-22 is contained with good-natured irony in Andrukhovych's essay about his friend and colleague Yurko Izdryk, who allegedly consistently slept past his railway station Kalush, so he could not get home; only the shouts of his entire family gathered on the platform succeeded in breaking the bewitched circle (Andrukhovych no

¹⁷ The protagonist suffers drug-induced hallucinations with ghosts marching: "I had an impression that death had passed by. Or a freight train ran along" (Zhadan 2015a: 44). Translation is mine. - L.F.

year a). However, Izdryk himself also contributed to the development of railway mythology. The narrator of his story *Poizd utikachiv* (The Train of Fugitives) is under heavy alcohol and drug intoxication. The events take place at an indefinite time between 1895 and the present and in an unspecified space somewhere on the East-West axis between India and France (in the restaurant car the passengers are supposed to pay an elderly Hindu in rupees, while the protagonist leaves the train approximately 60 kilometers before Montmartre). The reasons for the flight are unclear, as is the eerie emptiness of all the cars except the one where most of the plot takes place. The car in question forms a long space without any walls, but has a table stretching along its entire length. Its rhythmic jiggling accompanies the protagonist's having sex with the female conductor, the car itself carrying clear sexual connotations as if it too is engaged in the act. The protagonist's crawling over the table to the car's exit is likened to the movement of the fetus through the cervix and can be metaphorically defined as a kind of birth. He leaps from the moving train somewhere in a field in the half-hour walk from pavilion #3, whose function remains unclear. It could be a former concentration camp disguised as a river landing stage without a river, or a monastery with no monks any more, as mentioned in the text earlier. There is no way to check the credibility of this guess. However, the narrator's abandoning the train is much more important than its further journey without him (Izdryk 2011¹⁸).

In Tymofii Havryliv's story *Kintseva stantsia* (Terminus) the train speeding with no stops toward the final collision is somewhat reminiscent of Pelevin's *Zheltaia strela* (The Yellow Arrow) discussed above (Havryliv 2011: 316-324).¹⁹ As in Pelevin's plot the train moves through an unfamiliar space with no platforms or cities on either side and without signs of oncoming means of transport, although an additional railroad emerges and disappears from time to time. Similar also is a strange indifference of the conductors and of most passengers alike, who easily adjust to the situation. Yet there are several important differences from Pelevin's story. First, the train follows the initial route and the schedule, and the protagonist, who has used it twice or thrice, is well familiar with them. The route was changed at night and went unnoticed till morning. Secondly, the notion of the collision is not present from the start, and the protagonist's anxiety grows proportionally with the duration of the delay. Thirdly, although there are no people or towns along the railway line, their existence is undoubted and the roofs of village houses are seen in the distance. Fourthly, the actual moment of the passengers' descent from the train remains obscure. The only people running from the crumpled train to the distant village houses are the protagonist and a young woman with her little daughter, whom he is helping. They left the car just before the collision, but whether they jumped from the train traveling at full speed or somehow survived the crash is unclear. Increasing distance from the bewitched railway coincides with an end to the solitude. A small family-like group is on its way to the natural rural world of the living.

As we see, the motif of flight, by train or from a train, continues to be one of the most prominent in contemporary Russian and Ukrainian Fantastic fiction. On the one hand, it may result in a kind of success, as in the case of Otto von F. In a post-suicide condition with a bullet in his skull he leaves hellish Moscow by the Moscow-Kyiv train N 41, perceiving this act not as a flight, but merely a return home (Andrukhovych, no year

¹⁸ First published in 2004.

¹⁹ First published in 2003 in *Potyah-76*.

b; 2008: 189).²⁰ On the other hand, it may take the “successful” fugitives from one type of dystopia to a cruel death in another dystopian realm. This is the case with the unemployed physicist Naidienov and his wife Nastia; running from Muslim-ruled capitalist Mascaw (formerly Moscow) to Krasnorechensk (Red River City), ruled by humunists (a new version of a communist-like dictatorship), they never reach their destination. The narrator assumes that the several bank cards they have with them could have resulted in the humunists marking them as rich and throwing them into two different concentration camps with fatal consequences (Volos 2003).

However, in the fictional post-apocalyptic world the railway stations and trains are dead, and the rails, which still proliferate from Moscow in all directions, are useless for an attempt to flee (Glukhovskii 2015: 176; Glukhovskii 2015b: 224; Glukhovskii 2016:214).

Metro

In the early 1990s Platonov's *Schastlivaia Moskva* (Happy Moscow) was still unknown (Drubek-Meyer 1994), so one may say that the Fantastic exploration of underground human-made urban labyrinths started independently with *Omon Ra* (1992) by Russian writer Viktor Pelevin and with *Moskoviada* (1993, *The Moskoviad*) by his Ukrainian colleague Yuri Andrukhovych. The two writers were contemporary students at the Maxim Gorky Literature Institute but were not acquainted (Chalenko 2010). The protagonists of their novels, Omon and Otto von F. coincidentally found themselves in secret tunnels of clandestine metro-2, which seems to hide the sins of the Soviet Empire. In the first case it is the place where space flights are simulated for the so-called direct TV News programs with deadly consequences for innocent pseudo-cosmonauts. In the second, apart from hosting a hellish council of clandestine rulers with the masks of dead dictators on their faces, metro-2 conceals underground KGB laboratories that are developing a biological weapon, whether real or virtual: gigantic rats to subdue the rebels. The rats, reminiscent of those in Orwell's *1984*, are also widely known from Moscow's urban legends, to which Andrukhovych explicitly refers: “The fact is, for about a year now rumors have been spreading around Moscow, fueled by the tabloids and perhaps by all of the press, that in the depth of the metro there have appeared giant, shepherd-dog sized rats” (Andrukhovych 2008: 123, underline is mine – L.F.). Rats are also present in metro-2 in *Omon Ra*: “Occasionally rats ran across ahead —some of them were as big as small dogs—but they paid no attention to me, thank God” (Pelevin 1996a: 143; 2005: 177). Rumors about gigantic rats in the metro, and their confirmation, are also explicit in the novel *Posmotri v glaza chudovishch* (Look into the Monsters' Eyes) written in 1997. However in this book they are connected with the Biblical story of Crucifixion (Lazarchuk and Uspenskii 2005: 243-247). It appears that the legends found their ways into fantastic fiction long before their publication in various folk collections, also reflected in horror films (Grechko 2012; Isakava 2013: 45–47).

In Pelevin's novel rats are limited to metro-2 and are not mentioned in regular lines; but Andrukhovych writes about their infesting the metro in general—even in daytime,

²⁰ First published in 1993. This after-death activity recalls the last comments of Erofeev's protagonist allegedly made in a state of total unconsciousness.

which intensifies the menace. This fact corresponds well with his negative perception of the metro in general, beginning “with turnstiles shocking in their metallic automatism, with endless eschatological escalators,” and the underground trains themselves, which according to him are fit for the transportation of “sinners to hell” (Andrukhovych 2008: 119, 123). In both novels metro-2 with its old rails has no running trains. However, in *Omon Ra* a moonwalker and a hand trolley replace them, while in *Moskoviada* one of the rumors is about the exclusive luxurious Pullman car once ridden by Stalin himself (cf. the capo’s exclusive train in Zhadan’s *Voroshilovhrad*) (Andrukhovych 2008: 120; Pelevin 1996a: 141, 143). In both novels the sinister metro-2 is depicted within the Circle Line of the underground city not far from the Kremlin, which was marked in Erofeev’s *Moskva-Petushki* as an evil chronotope. Omon gets out of it through a ventilation shaft, and on the advice of a cleaning woman finds his way to *Biblioteka Lenina* (Lenin Library) station. The drunken Otto von F. enters the dungeon under the Children’s World department store, somewhere between *Dzerzhinskaya* and *Prospekt Marksa* (Marx Avenue) and emerges from it post-mortem at *Kiyevskaya* station. By the time of *Moskoviada*’s writing the names of both stations had been changed: *Prospekt Marksa* to *Okhotny ryad* and *Dzerzhinskaya* to *Lubyanka*. Use of the old names makes them somehow non-existent (cf. the “non-existent town of Voroshilovhrad” in Zhadan’s novel; in contemporary Ukraine the city is renamed to Luhansk). According to Hundorova, “Otto von F. not only quotes Erofeev’s Venichka, but also repeats his alcoholic odyssey in the center of Moscow” (Hundorova 2005: 84. Translation is mine – L. F.). Generally I agree with Hundorova, with one absolutely necessary reservation: Otto von F.’s journey inclines to Venichka’s, but does not replicate it.

Both authors refer to the Moscow metro map. At the end of the novel *Omon*, scrutinizing it, tries to decide where to go. Nevertheless, readers get an implicit message: the map, lacking metro-2, is defective and cannot provide rescue (Pelevin 1996a: 154). To my mind, this implicit meaning should be added to the meanings defined by Ivashkiv, namely “underground life in isolation, the absence of light at the end of the tunnel, the multiple subway lines and the tunnel-visioned passengers” (Ivashkiv 2007: 57). And Andrukhovych explicitly highlights this defective character: “This secret branch of the metro is not marked on any of the maps accessible to a common man. Everyone pretends that it simply doesn’t exist” (Andrukhovych 2008: 120). The combination of existent and non-existent lines allows Andrukhovych to invent stations along the official line as well, for example, *Ploshcha Bydlova* (Herd Square) and *Zal<...>inskaya* (Dickhead) stations (Andrukhovych no year b; 2008: 121).

Fantastic dimension is essential for the Kyiv’s and Kharkiv’s metro as well. The baseless expectation of a fixed route in the metro is followed by the fantastic turn of events related in *Lvivs’ka Brama* (Lviv’s Gateway), a novelette in two parts published in 2010 by Andrukhovych’s friend and colleague Oleksandr Irvanets.²¹ In the first part the drunken protagonist enters *Luk’yanivska* station intending to get off at *Sviatoshyn*. He is particularly attentive to the announcements as he is anxious not to miss the necessary change of line. However, already standing on the platform he realizes that the train has gone farther, to *Teatral’na*, leaving him at *Lvivs’ka Brama* announced as technical stop.

²¹ In 1985 both writers together with Viktor Neborak organized the Ukrainian literary group Bu-Ba-Bu—Burlesque, Balahan and Bufonada (Burlesque, Carrousel, Buffoonery) in which they were active until the mid-1990s (Semkiv 2015: 116-117). *Lvivs’ka Brama-2* became a subtitle in the novelette *Zoloto Pavla*****ka* (Paul’s Gold*****). Part 1 was written in 2002 and Part 2 in 2009.

Two things about Kyiv's metro deserve attention here. First, the next station expected on the Syretsko-Pecherska line after *Luk'yanivska* is *Zoloti Vorota* (Golden Gates), where the change to *Teatral'na* would take place. Second, *Lvivs'ka Brama* is one of three so-called "ghost stations," which were partially built but then frozen. Being located under Lviv's *ka* Square, this station lies between *Luk'yanivska* and *Zoloti Vorota*. Its underground tunnel is almost complete and the main problem is the construction of escalators and the outer part of the subway (<http://www.teren.kiev.ua/article585.html>). On some maps *Lvivs'ka Brama* is marked with a dashed line (<http://subway.umka.org/map-kiev.html>), which means even today that it is at once existent and non-existent. Similarly, there is no metro in Lviv, although plans exist and one underground shaft was built, but frozen.

Told by the female metro workers that the last train has gone and that the only way out is to go to the outer lobby, Irvanets' protagonist finds himself in a situation reminiscent of that of Otto von F., locked in the Children's World department store after closure. Yet different from Andrukhovich's Otto von F., whose way out ran deep in the dungeon of metro-2, *Lvivs'ka Brama*'s protagonist has to climb up the paralyzed escalator. When he finally enters the lobby a cleaning woman with a strong Galician accent, apparently used to climbers emerging at night, advises him to wait till the morning at a certain Mr. Yuzio's, as there is no public transport at this late hour. Hoping to get home he exits into the rainy night, only to find himself in the city of Lviv. Irvanets creates his fantastic space through metaphor: *Lvivs'ka Brama* becomes the real gateway to Lviv. The idea of an underground way through caves to faraway places is very popular in Ukrainian folklore. People who enter the caves in Kyiv Pechersk Lavra or in the Carpathians may emerge in Jerusalem (Fialkova 1999: 303-304). In Irvanets' novelette the metro replaces the caves and ascending at Jerusalem is replaced by ascending at Lviv, also with positive connotations (Irvanets 2010: 65-70). The small and almost invisible door leads from the outer lobby to the small yard and then to the strange dwelling of Mr. Yuzio. It resembles a dump bursting with hair, nails, saliva or sperm of Ukrainian, Russian and American politicians, which can be used in magic.

Accepting the protagonist's offer to thank him for his hospitality, Mr. Yuzio gives him a bundle containing the Ukrainian Idea, and asks him to turf out this garbage in Kyiv, not just on the way. The road back to Kyiv remains indefinite, which is in line with Ukrainian folklore where the underground way to Jerusalem is one way only. Regaining his consciousness at Kyiv's *Hydropark* metro station with the bundle beside him, the protagonist fulfills the request. However he does not simply toss it into the bin, but into the waters of the Dnieper. In the torn bundle he sees someone's battered skull and a greasy copy of Shevchenko's book *Kobzar'*. Although the strange spelling of this word (with the soft sign at the end) remains incomprehensible to the protagonist, readers may be familiar with it from the book's first edition which was published in so-called *iaryzhka* (Ukrainian written in Russian orthography) in 1840. In my view the final dropping of the bundle into the Dnieper, followed by the approach of militia men, can be understood as transference of the Ukrainian Idea from western Ukraine to the natural surroundings of the country's capital. The way from Kyiv to Lviv is reminiscent of Ukrainian legends. However, Mr. Yuzio's admonition not to turf the "garbage" out anywhere but in Kiev (Irvanets 2010: 82-83, 85), as well as the garbage proving to be a treasure, connects with a fairytale donor from ATU 313B *The Forbidden Box*, and the "garbage" itself conforms with various shabby gifts that turn out to be magic, like Aladdin's lamp.

In *Zoloto Pavla (Lviv's'ka Brama-2)* the tunnel to the other world starts under the café *Enei* situated in the building of the Writer's Union of Ukraine.²² History itself is embodied there in various objects, for example, the grain looted by the Russian communists from Ukrainian villages in 1927 (Irvanets 2010: 120). In this tunnel an old woman, whose name although deriving from the traditional Ukrainian name Paraska is symbolically changed to *Parcka* (Parcae) meaning personification of destiny, tries to cook food named *Ednist'* (Political Unity) from resisting worms-like ropes which remind the readers about political conflicts. Trying to escape pursuit, the protagonist climbs through a small rectangular hole and finds himself in a Kyiv metro station (presumably *Maidan Nezalezhnosti* (Independence Square), as the next station is *Poshtova Ploshcha* (Postal Square) (Irvanets 2010: 123).

Entrances to the world of the dead can apparently be found in various Kyiv metro stations. For Katerina Dobrozhanskaia, one of three female protagonists of Lusina's book series *Kievskie ved'my* (Kiev's Witches), *Kontraktovaia Ploshchad'*²³ (Contracts' Square) station serves this purpose. The train is not due to stop and take on passengers. Only one door in the last car opens especially to let her in. On the once-only journey from *Kontraktovaia* to *Tarasa Shevchenko* station there occur a conversation with an underworld god or demon, a clear vision of her fellow passengers' death, and a meeting with her dead mother as she decorates the Christmas tree in their own apartment. The long-lost box with the Christmas decorations remains in Katerina's hands on her exiting the train at *Tarasa Shevchenko* station. It seems like the god's/demon's present, or perhaps a sign of the contract with him. In Lusina's version, the special nature of this run is influenced by the pagan character of the streets above, one of which is named for the Slavic pagan god *Veles*. From that only possible stop for Katerina's exit (cf. *Deviatovo's* station in *Bykov* 2007a: 191, 207), the train continues *en route* to the entrance to hell, gaping under *Saint Cyril's Church* (Lusina 2014: 89–92).

Lusina's train of the dead is reminiscent of its counterpart in *Serhiy Zhadan's Anarchy in the Ukr.*, which was published much earlier. The authors were not just personally acquainted, but had enjoyed literary collaboration (Shestak 2013). However it is difficult to decide whether this similarity is the result of direct influence or of a common cultural background. One of the chapters of Zhadan's novel is entitled *Stantsia metro smert'* "Metro Station Death." This time the station in question is situated in *Kharkiv's* underground world. The metro is described as a dungeon built as a possible bomb shelter, a place with many secret tunnels, some of which hide terrible monsters and the shades of the dead. The narrator clearly senses that descending to the bottom of this dungeon and boarding a train, one might get lost among the lines and never arrive at the station. The dead continue their life in the parallel world, and one day will welcome him as one of them. Still, they may return to the world of the living. This idea is reminiscent of the conviction of people from around *Zhadrunovo* that those who many years before (presumably in the 17th-20th centuries) went to fight the Poles, the French and the Germans and never returned, are bound to come back in the end (Zhadan 2015: 143–148; *Bykov* 2010: 418–420). However the idea of the metro as the shelter is alien to Zhadan, who foresees its inevitable flooding—held back only by Superman in a lavish blockbuster film. This Superman can find

²² The Writer's Union building is situated on *Bankova* street. This café actually existed in the past (Koval 2014).

²³ I transliterated its Russian and not Ukrainian name as the book is in Russian.

his way in the flooded tunnels, always checking the metro map (Zhadan 2015: 144–146). This vision as well as the presumptive movie looks like an outline for Dmitrii Glukhovskii's trilogy, in whose second and third parts the metro itself becomes a metaphor for Noah's Ark and the biblical sea (Glukhovskii 2015a: 375–382, 2015b: 33, 71, 83, 327–329; Glukhovsky 2014: 306–307).

That said, Dmitrii Glukhovskii's trilogy can hardly have been influenced by Zhadan's novel. Its first part, *Metro 2033*, was published in 2005, while the Russian translation of *Anarchy in the Ukr.* appeared in 2008. The second part of trilogy, *Metro 2034*, was published in 2009. Interestingly, the Russian translation of *Anarchy in the Ukr.* and *Metro 2033* both won kudos in the same review of annual literary accomplishments; and we may note that on that occasion Zhadan was predicted to be a Nobel Prize winner sometime in the future (Toporov 2009). However Glukhovskii's familiarity with his Ukrainian colleague's work cannot be assumed. More likely, the same ideas had become fairly popular and were picked up independently by various writers. Thus the intimation of metro tunnels used as shelters in a post-nuclear Kyiv-like *Hrad* (City) was made in Irvanets' *Ochamymria*, first published back in 2003 (Irvanets 2010: 140–141).²⁴

Glukhovskii's trilogy presents post-nuclear-war miniature Russia, which has survived in the Moscow subway. The political and ideological groups (e.g., communists, fascists, anarchists, religious sectarians, etc.) and the level of life on different lines and stations are widely diverse. For example, *Koltsevaya* (Circle) Line is dubbed *Ganza* (*Hansa*, Hanseatic League). This place is most desirable and constantly guarded against potential immigrants. Completely different is life in the jungles of *Mendeleevskaya's* station, where people live almost amphibian lives, and in the depths of metro-2 with its cannibalistic worshipers of the Great Worm, constructed by the manipulative rulers with the image of a train in mind. The difference between two *Paveletskaya* stations and *Prospect Mira* (Peace Avenue) station on the Circle Line and of *Mendeleevskaya* station seems like the difference between heaven and hell (Glukhovskii 2015: 92–93, 183–184, 298–302, 354; 2015b: 31, 64–65, 71–75; Glukhovsky 2016: 110, 224–225, 368–371, 435). Trains stand inert in various stages of ruin and are partially used as offices, hotels and dwellings. In this situation the vision of a moving train is a hallucination or a sign of monster-like human ferocity (Glukhovskii 2015a: 366–367, 381; Glukhovsky 2014: 298–299, 310–311). Transportation by rail, which can occasionally be seen in the tunnels, takes the form of hand-propelled and motorized trolleys (Glukhovskii 2015: 55, 169; Glukhovsky 2016: 63, 205–206 cf. hand trolley from Pelevin's *Omon Ra*). But a raft is needed for the flooded lines.

The motif of the metro map is evident right from the start. It is printed on the inside of every book's cover. Like the maps in the novels discussed above it is wholly incompatible with the actual structure of the metro. Apart from the absence of metro-2 on the map, it lacks updated information on available transfers between lines, which constantly change in the course of ongoing civil war. Unlike the map, the magical Guidebook (with a capital letter) enclosed in a small rectangular piece of cardboard, which Artiem happens to find, is of no use to him as it requires knowledge of special signs (Glukhovskii 2015: 94–100; Glukhovsky 2016: 113–119).

²⁴ *Ochamymria* is the name of a monster lizard, coined by Irvanets.

In line with Erofeev's tradition, the most sinister place in the subway is the metro-2 station beneath the Kremlin (Glukhovskii 2015: 322–340; Glukhovskii 2016: 398–420). The underground world contains its Polis and its Babylon (Glukhovskii 2015: 123, 210–228; Glukhovskii 2016: 148, 258–281). Troy is mentioned briefly, but is constantly brought to mind implicitly by the nickname Homer, acquired by one of the characters (Glukhovskii 2015a: 31, 354; Glukhovskii 2014: 19, 288). Gigantic rats have become habitual predators and it is their absence which is especially fearsome (Glukhovskii 2015: 115; Glukhovskii 2016: 139). The dead can be heard in the tunnels; their necropolis is at *Park Pobedy* (Victory Park) station, and the rusty rails at *Kiyevskaya* station lead directly to the kingdom of death (Glukhovskii 2015: 92, 276–283; Glukhovskii 2016: 110, 341–350). Here it is appropriate to recall the coincidence: Otto von F. of Andrukhovich's *Moskoviada* floated post-mortem from metro-2 out of this very *Kiyevskaya* station. However, differently from him, Artem and his wife Ania leave doomed Moscow by car, not by train. They go to Vladivostok, the city that according to Rafeenko's Iliad-novel *Moskovskii divertissement* is connected to Troy (Moscow) by wooden rails.

Tram

The Fantastic tradition of the tram's image in contemporary Fantastic prose goes back to Nikolai Gumilev's poem *Zabludivshiisia tramvai* (The Lost Tram) and Mikhail Bulgakov's *Master i Margarita* (The Master and Margarita) (Bulgakov 1988: 22, 58–59; Gumilev 1972: 105–106, 1988: 331–332).²⁵ Both contain the motifs of demonic power and decapitation inherited from the Russian poetry of previous period (Timenchik 1987: 139–140). Gumilev's "flying tram," which has acquired the features of a train, an airplane and a ship, resembles the Flying Dutchmen, while readers associate the tram driver with Dante's Vergil or with Fate itself. Movement, including to the past, is fatal and the plea to get off the tram remains unanswered (Bel'skaia 1998; Golikova no year; Kulikova 2009). In Bulgakov's novel *Woland* (Satan in disguise) predicted Berlioz's decapitation by a female Komsomol member. His prediction is based on the strange seemingly chance link between the oil spilled by a certain Annushka and execution. Berlioz slipped on it, fell onto the rails and was decapitated by the tram led by a female Komsomol member. As a result Annushka's oil became a metaphor for unknown fatal circumstances.

In the fantastic biography of Nikolai Gumilev, who supposedly was not executed in 1921, Lazarchuk and Uspenskii invent two meetings of Gumilev, in 1921 and in 1928, with a man attested as Master. At the first encounter Gumilev only sees him sidelong, but at the second they hold a remarkable conversation about a decapitation by tram that has just occurred. Now the entire story, which we know from *The Master and Margarita*, assumes a different light. A GPU agent who planned to kill Gumilev slips on what he perceived to be real ice on that hot August day and falls onto the rails. Readers are expected to assume that Bulgakov just retells Gumilev's story, making only cosmetic changes (Lazarchuk and Uspenskii 2005: 106–112).

²⁵ Gumilev's poem was written and published in 1921. Bulgakov's novel, written in 1928–1940 was first published in abridged form in 1966–67 and in 1973 in full. Both works became very popular in late Soviet and post-Soviet times. Strangely, Bulgakov never wrote about the metro, although it could have provide his demonic characters with a hellish space (Tan 1987: 26).

Lusina also takes up both Gumilev and Bulgakov, even directly quoting them, but she approaches the motif of decapitation by a tram more elaborately. Following Miron Petrovskii's study, where Bulgakov's decapitating tram is associated with its predecessor from Kuprin's Kiev's story *Zvezda Solomona* (Solomon's Star), her *kievitsy* (magical females somewhere between witches and angels) perceive that first decapitating tram as a metaphor of revolution and as a kind of Annushka's oil. The oil-tram metaphor is extended to Bagrov's assassination of Stolypin. As a result they decide to cancel the revolution by destroying the tram, namely by preventing Bagrov from firing the shot in the Kiev Opera House (Lusina 2009: 184–215, 284). In addition to alternative history (Nazarenko 2012), Lusina creates alternative biographies of many writers and artists, including Bulgakov.

Constructing Bulgakov's fantastic biography, Vladimir Kolganov bases it on a medley of pieces from the writer's fiction, diaries, and pop (base) literary studies. In his re-creation of the tram episode it was Bulgakov himself who could perish on the tram rails, pushed by a love rival (Kolganov 2014: 70–73).

In sum, in all the above instances the decapitating tram is presented in novels whose plot is based on alternative history and alternative biographies. Unfortunately, to date I have not found examples of the fantastic tradition of a tram in contemporary Ukrainian Fantastic fiction.

Conclusions

The mythology of rail transport is very popular in contemporary Russian and Ukrainian Fantastic fiction. While some motifs inhere in particular types of transport, such as the decapitating tram or the mysterious metro-2, others can be found in both railway and metro.

Among the recurrent railway and metro motifs are journeys to the world of the dead, or beside the world of the dead, with the critical decision to leave the train or stay on it. The world of the dead may be situated outside the moving train, in the abandoned railway stations, on the other side of the track, or may be the final destination. However, sometimes the dead, who continue to live in the other world, can return to the living. The main difference between the Ukrainian fantastic railway myth and its Russian counterpart is a strongly positive European orientation and repulsion from Russia. The image of the railway as a European demon in a pinstripe suit is its complete antithesis.

The metro is connected to the fantastic world in the works of Russian and Ukrainian writers alike. However in the case of Moscow its image is always sinister, inspired by the urban legends on metro-2 with its gigantic rats, KGB laboratories, the rulers' secret trains, and the like. In Kiev and Kharkiv it is sometimes situated within the official lines and is represented by special trains; in other cases it can be reached through tunnels and escalators outside the metro, in adjacent underground dungeons or faraway on the surface, being negative, ambivalent or positive. This latter case is manifested by the magical storage in Lviv reached through the metro but situated outside it. In metro-2 and in the post-apocalyptic world the trains are replaced by a moonwalker, hand-driven or motorized trolleys, and even a raft.

The metro mythology is closely linked to the folklore of caves. The way to the other world everywhere passes through almost invisible doors, ventilation shafts or via

non-existent stations and lines, among them some frozen and renamed. Metro maps are generally deemed useless, and should be included in research on maps in general. The idea of a fixed route is worthless as it can be instantly and unexpectedly changed or misunderstood. In my opinion this combination of the expectation of a fixed route with its wholesale transformation reflects writers' reflections on unexpected societal changes.

Bibliography

- Andrukhovych, Yuri. No year: Fantasia na temu prozorosti (A Fantasy on the Topic of Transparency, in Ukrainian). *Potyah* - 76, 1(3) <http://www.potyah76.org.ua/potyah/?t=13> (last accessed 5. 02. 2016).
- Andrukhovych, Yuri. No year a: Pro Izdryka: Iz tsykladu eseiv pro ukrains'kykh literatoriv (On Izdryk: From the Cycle of Essays about Ukrainian Writers, in Ukrainian) <http://www.liter.net/=/Izdryk/andr-izdr.htm#> (last accessed 18. 05. 2016)
- Andrukhovych, Yuri. No year b: Moskoviada (The Moskoviad, in Ukrainian). <http://libruk.in.ua/a/6-andrukhovich-yurij> (last accessed 18. 05. 2016).
- Andrukhovych Yuri. 2007: Rym, 26. 01. 2007 (Rome, 26. 01. 2007, in Ukrainian). *Dzerkalo tyzhnia*, 5(634), 10-16.02. <http://andrukhovych.info/tag/shhodenniki/page/2/> (last accessed 6. 02. 2016).
- Andrukhovych, Yuri. 2008: *The Moskoviad*. Translated from Ukrainian by Vitaly Chernetsky. New York City: Spuyten Duvel.
- Barysheva, Svetlana. 2006: *Ekzistentsional'naia arkhetypika v khudozhestvennom prostranstve sovremennoi russkoi prozy: Avtoreferat kandidatskoi dissertatsii* (Existential Archetype in Poetical Space of Contemporary Russian Prose: A Self-Synopsis of PhD Dissertation, in Russian). Magnitogorsk: Magnitogorskii gosudarstvennyi universitet <http://www.dslib.net/russkaja-literatura/jekzistencialnaja-arhetypika-v-hudozhestvennom-prostranstve-sovremennoj-russkoj.html> (last accessed 19. 05. 2016).
- Bel'skaia, L. 1998: Kak "zabludivshiisia tramvai" prevratilsia v "tramvai-ubiitsu" (How "Lost Tram" Was Transformed into "Tram-Killer," in Russian). *Russkaia Rech'* (Russian Talk), 2: 20-30.
- Berezin, Vladimir. 2001: Zheleznyi put' russkoi literatury (The Steel Way of Russian Literature, in Russian). *Oktiabr'* (October), 8 <http://magazines.russ.ru/october/2001/8/b1.html> (last accessed 17. 05. 2016).
- Bogdanova, Olga. 2004: Postmodernizm v kontekste sovremennoi russkoi literatury (60-90-e gody XX veka - nachalo XXI veka) (Postmodernism in the Context of Contemporary Russian Literature (the 1960s-1990s to the Start of the 21st Century, in Russian). Saint-Petersburg: Filologicheskii fakul'tet Sankt-Peterburgskogo universiteta.
- Budakov Viktor. 2013: *Zelenye ogni na dal'nikh peregonakh. Zheleznaia doroga v russkoi poezii: Sbornik stikhov poetov deviatnadsatogo-dvadsatogo vekov* (Green Lights on Distant Runs. Railway in Russian Poetry: A Collection of Poems by Poets of the 19th and 20th Centuries, in Russian). Voronezh: Voronezhskaia oblastnaia tipografia.
- Bulgakov, Mikhail. 1988: *The Master and Margarita*. Translated from Russian by Michael Glenny. London: Collins Harvill.
- Bykov, Dmitrii. 2007: *ZhD: Poema* (ZhD: A Poem, in Russian). Moskva: Vagrius.
- Bykov, Dmitrii. 2007a: *ZhD: Rasskazy* (ZhD: Stories, in Russian). Moskva: Vagrius.

- Bykov, Dmitry. 2010: *Living Souls*. Translated by Cathy Porter. Richmond: Alma.
- Bykov, Dmitrii. 2012. *Muzhskoi vagon: rasskazy v rifmu i bez* (A Train Car for Men: Stories with and without Rhymes, in Russian). Moskva: PROSAiK.
- Cawelti John G. 1976: *Adventure, Mystery, and Romance: Formula Stories as Art and Popular Culture*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Chalenko, Aleksandr. 2010: Yuri Andrukhovich: "V Ukraine galichanin ne mozhet stat' prezidentom" (Yuri Andrukhovich: "In Ukraine a Galician Cannot Become a President," in Russian). Interview with Yuri Andrukhovich. *Segodnia* (Today), 3 Sept. <http://www.segodnya.ua/life/interview/jurij-andrukhovich-v-ukraine-halichanin-ne-mozhet-ctat-prezidentom.html> (last accessed 21. 06. 2016).
- Dmitrenko, Sergei (Ed.). 2012: *Zheleznaia doroga v russkoi literature: Antologia* (The Railway in Russian Literature: An Anthology, in Russian). Moskva: Zheleznodorozhnoe delo.
- Dmitrenko, Sergei (Ed.). 2015: *Zheleznaia doroga v russkoi literature sovetskoi epokhi: Antologia* (The Railway in Russian Literature of the Soviet Epoch: An Anthology, in Russian). Moskva: Zheleznodorozhnoe delo.
- Drubek-Meyer, Natascha. 1994: Rossia – "pustota v kishkakh" mira: "Schastlivaia Moskva" (1932–1936) A. Platonova kak allegoria (Russia as an Emptiness in the Guts of the World: A. Platonov's "Happy Moscow" (1932–1936) as an Allegory, in Russian). *Novoe Literaturnoe Obozrenie* (New Literary Observer), 9 http://imwerden.de/pdf/o_platonove_nlo_009_1994.pdf (last accessed 4. 05. 2016).
- Erofeev, Venedikt (2007) Moskva-Petushki. Kommentarii E. Vlasov; Predislovie E. Popova (Moscow-Petushki. Commentary by E. Vlasov. Introduction by E. Popov, in Russian). Moskva: Vagrius.
- Fialkova, Larisa. 1999: The Holy Land Toponymy in Ukrainian Folklore. In: W. Moskovich, editor, Jerusalem in Slavic Cultures. *Jews and Slavs*, 6: 299–306.
- Fialkova, Larisa. 2010: "Khazarskii kod" v sovremennoi proze: Oleg Iuriev, Denis Sobolev, Dmitrii Bykov („The Khazarian Code“ in Contemporary Russian Prose: Oleg Jurjev, Dennis Sobolev, Dmitrii Bykov, in Russian). In: Elena Nosenko-Stein, Vladimir Petrukhin (Eds). *Khazary: Mif i istoria* (Khazars: Myth and History). Jerusalem-Moskva: Institut Vostokovedenia RAN (Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences), Gesharim-Mosty kul'tury, 335–351, 408–409.
- Gidrevich, E.A. 2011: Tema zheleznoi dorogi v poezii russkogo roka (The Topic of Railway in Russian Rock Poetry, in Russian). *Russkaia rok poezia: tekst i kontekst*, 12: 263–270 <http://cyberleninka.ru/article/n/tema-zheleznoy-dorogi-v-poezii-russkogo-roka> (last accessed 19.05.2016).
- Glukhovskii, Dmitrii. 2015: *Metro 2033* (in Russian). Moskva: AST.
- Glukhovskii, Dmitrii. 2015a: *Metro 2034* (in Russian). Moskva: AST.
- Glukhovskii, Dmitrii. 2015b: *Metro 2035*, in Russian. Moskva: AST.
- Glukhovskiy, Dmitry. 2016. *Metro 2033* (in English) Translated from Russian. No name of Translator. Charleston: Future Corp.
- Glukhovskiy, Dmitry. 2014: *Metro 2034* (in English). Translated from Russian by Andrew Bromsfield. London: Gollancz.
- Golikova, Maria. No Year: "Zabludivshiisia tramvai" Nikolaia Gumileva ("The Lost Tram" by Nikolai Gumilev, in Russian). <https://gumilev.ru/about/181/> (last accessed 21.05.2016).
- Gomel, Elana. 2013: Viktor Pelevin and Literary Postmodernism in Post-Soviet Russia. *Narrative*, 21(3): 309–321.

- Grechko, Matvei. 2012: *Zasekrechennyye linii metro Moskvy v skhemakh, legendakh, faktakh* (Secret Lines of the Moscow Metro in Maps, Legends and Facts, in Russian). Moskva: AST, Astrel
http://www.ereading.by/bookreader.php/1008903/Grechko_Zasekrechennyye_linii_metro_Moskvy_v_shemah_legendah_faktah.html (last accessed 21. 05. 2016).
- Grigorovskaia, Anastasia. 2011: Fol'klornyye motyvy puti-dorogi i magicheskogo begstva v structure antiutopii D. Glukhovskogo "Metro 2033" i D. Bykova "ZhD" (The Folklore Motives of the Way-Road and Magic Escape in the Structure of Antiutopias "The Underground 2033" by D. Glukhovskoy and "ZhD" by D. Bykov, in Russian). *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* (Herald of Cheliabinsk State Pedagogical University), 3: 227–234 <http://cyberleninka.ru/article/n/folklornyye-motyvy-puti-dorogi-i-magicheskogo-begstva-v-strukture-antiutopiy-d-glukhovskogo-metro-2033-i-d-bykova-zhd> (last accessed 19. 05. 2016).
- Griffiths, Mark. 2013: Moscow after the Apocalypse. *Slavic Review*, 72(3): 481–504.
- Gumilev, Nikolai. 1988: *Stikhotvorenia i poemy* (Poems, in Russian). Leningrad: Sovetskii pisatel'.
- Gumilev, Nikolai. 1972: *Selected Works by Nikolai S. Gumilev*. Translated by Burton Raffel and Alla Burago. Albany: State University of New York Press.
- Havryliv, Tymofii. 2011: Kintseva stantsia (The Terminus, in Ukrainian). In T. Havryliv (Ed.), 2011: *Potiah nadii na inshi zaliznichni spoluchennia: Antolohia* (Train of Hopes and Other Railway Collocations: An Anthology, in Ukrainian). Lviv: VNTL-Klasyka, 316–324.
- Havryliv, Tymofii. (Ed.) 2011: *Potiah nadii na inshi zaliznichni spoluchennia: Antolohia* (Train of Hopes and Other Railway Collocations: An Anthology, in Ukrainian). Lviv: VNTL-Klasyka.
- Holod, Roman. 2008: Lokomotyv "Na Krylakh iz Harmonii": Mikrostudia Frankovoho Opovidannia "Poky Rushyt' Poizd" (The Locomotive "On the Wings of Harmonies": A Microstudy of Franko's Tale "While the Train Moves," in Ukrainian). *Ukrains'ke Literaturoznavstvo* (Ukrainian Literary Studies), 70: 157–167.
- Hundorova, Tamara. 2005: *Pisliachornobyl's'ka biblioteka: Ukrains'kyi literaturnyi postmodern* (The Post-Chornobyl Library: Ukrainian Literary Postmodernism, in Ukrainian). Kyiv: Krytyka.
- Hundorova, Tamara. 2012: *Tranzytna kul'tura: Symptomy postkolonial'noi travmy* (Transit Culture: Symptoms of Postcolonial Trauma, in Ukrainian). Kyiv: Grani T.
- Iablokov, Evgenii. 2000: Zheleznyi put' k ploshchadi Soglasia ("Zheleznodorozhnye" motyvy v romane G. Gazdanova "Vecher u Kler" i proizvedeniakh M. Bulgakova (Steel Way to the Place de la Concorde ("Railway" Motifs in G. Gazdanov's Novel "Evening with Claire" and in M. Bulgakov's Writings, in Russian). Syrovatko, L. (Ed.). *Gazdanov i mirovaia kul'tura: Sbornik nauchnykh statei* (Gazdanov and World Culture: Collection of Research Papers). Kaliningrad: GP "KGT", 148–175 <http://ejablokov.ru/article10.html> (last accessed 17. 05. 2016).
- Irvanets, Oleksandr. 2010: *Zahal'nyi analiz: Opovidannia, povist'* (General Analyses: Stories, Novelette, in Ukrainian). Kharkiv: Folio.
- Isakava, Volha. 2013. In Search of Authenticity: Time and Space in Russian Horror Film. *Imaginations*, 4(1): 35–50.

- Ivashkiv, Roman. 2007: Postmodern Approaches to Representation of Reality in Ukrainian and Russian Literatures: The Prose of Yuri Andrukhovych and Viktor Pelevin. *Journal of Ukrainian Studies*, 32(1): 37–61.
- Izdryk, Iurko. 2011: Poizd utikachiv (Fugitives' Train, in Ukrainian). In T. Havryliv (Ed.), *Potiah nadii na inshi zaliznichni spoluchennia: Antolohia* (Train of Hopes and Other Railway Collocations: An Anthology, in Ukrainian). Lviv: VNTL-Klasyka, 237–265.
- Kissina, Julia. 2012: *Vesna na lune* (Spring on the Moon, in Russian). Sankt-Peterburg: Azbuka.
- Kolganov, Vladimir. 2014: Pokaiannnye sny Mikhaïla Afanasievicha: Roman (Repenting Dreams of Mikhail Afanasievich: A Novel, in Russian). Moskva: Izdatel'stvo Tsentrpoligraf.
- Komagina, Svetlana. 2011: Obraz zheleznoi dorogi v russkoi literature: Mifologicheskie istoki (The Image of the Railway in Russian Literature: Mythological Genesis, in Russian). *Rocznik Instytutu Polsko-Rosyjskiego*, 1(1): 41–56.
- Koval, Nata. 2014: Irvanets pro bohemni knaipy ta hendelyky Kyeva (Irvanets tells about Kyiv's Bohemian Café and Pubs), in Ukrainian. *Chytomo*, August 8. <http://www.chytomo.com/interview/irvanec-pro-bogemni-knajpi-ta-gendeliki-kiyeva> (last accessed 21.05.2016).
- Kulikova, Elena. 2009: "Zabludivshiisia tramvai" i korabli-prizraki ("The Lost Tram" and Ghost Ships, in Russian). *Fililogicheskii klass* (Philological Class), 22: 51–57. <https://gumilev.ru/about/146/> (last accessed 21.05.2016).
- Lazarchuk, Andrei, and Uspenskii, Mikhail. 2005: *Posmotri v glaza chudovishch* (Look in the Monsters' Eyes, in Russian). Sankt-Peterburg: Amfora.
- Leites, A. et al. (Eds.). 1939: *Zheleznodorozhnyi transport v khudozhestvennoi literature: Sbornik* (Railway Transport in Literature: A Collection of texts, in Russian). Moskva: Transzheldorizdat.
- Lotman, Iurii. 1993: Massovaia literatura kak istoriko-kul'turnaia problema (Mass Literature as a Literary-Cultural Problem, in Russian). Iu.M. Lotman. *Izbrannye statii* (Selected Papers). Vol. 3. Tallinn: Aleksandra, 380–388.
- Lusina, Lada. 2009: *Kievskie ved'my. Vystrel v opera* (Kiev's Witches. Gunfire at the Opera, in Russian). Khar'kov: Folio.
- Lusina, Lada. 2014: *Kievskie ved'my. Ledianaia tsarevna* (Kiev's Witches. The Ice Princess, in Russian). Khar'kov: Folio.
- Menzel, Birgit. 1999: Chto takoe "populiarnaia literatura"? Zapadnye kontseptsii "vysokogo" i "nizkogo" v sovetskom i postsovetskom kontekste (What Is "Popular Literature"? Western Conceptions of "High" and "Low" in a Soviet and Post-Soviet Context, in Russian). Translated by A.V. Markin. *Novoe literaturnoe obozrenie* (New Literary Observer), 40: 391–407.
- Menzel, Birgit 2005a: Russian Science Fiction and Fantasy Literature. In Lovell, Stephen, Menzel, Birgit (Eds.), *Reading for Entertainment in Contemporary Russia: Post-Soviet Popular Literature in Historical Perspective*. München: Verlag Otto Sagner, 117–150.
- Menzel, Birgit. 2005b: Writing, Reading and Selling Literature in Russia 1986–2004. In Lovell, Stephen, Menzel, Birgit (Eds.), *Reading for Entertainment in Contemporary Russia: Post-Soviet Popular Literature in Historical Perspective*. München: Verlag Otto Sagner, 39–56.
- Nazarenko, Mikhail. 2012: Al'ternativnaia istoria kak vozmozhnyi mir (Alternative History as Possible World, in Russian). In: D. Aidachich (Ed.) *Slov'ians'ka fantastika* (Slavic Fantastic Fiction). Kyiv: Kyivs'kyi natsional'nyi universytet, 429–439.

- Neelov, Evgenii. 1986: Volshebno-skazochnye korni nauchnoi fantastiki (The Fairytale Roots of Science Fiction, in Russian). Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta <http://libatriam.net/read/578685/0/> (last accessed 20.05.2016).
- Nepomniashchikh, N.A. 2012. Zheleznaia doroga kak kompleks motivov v russkoi lirike i epike (obzor) (The Railway as a Complex of Motifs in Russian Lyrics and Epics: A Review, in Russian). Romodanovskaia E.K. (Ed.), *Siuzhetno-motivnye komplekсы russkoi literatury* (Plots-Motifs Complexes of Russian Literature). Novosibirsk: Geo, 92–105 <http://www.philology.ru/literature2/nepomnyashikh-12.htm>.
- Pelevin, Viktor. 1993: Ikstlan-Petushki. *Sait tvorchestva Viktora Pelevina* (Viktor Pelevin's official site). <http://pelevin.nov.ru/rass/pe-ixt/1.html>
- Pelevin, Victor. 1996: *The Yellow Arrow*. Translated from Russian by Andrew Bromfield. New York: New Directions.
- Pelevin, Victor. 1996a: *Omon Ra*. Translated from Russian by Andrew Bromfield. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Pelevin, Viktor. 1999: *Zheltaia strela* (The Yellow Arrow, in Russian). Moskva: Vagrius.
- Pelevin, Viktor. 2005: *Omon Ra*. Moskva : Eksmo.
- Platonov, Andrei 2008: *Chevengur. Kotlovan. Rasskazy* (Chevengur, The Foundation Pit. Stories, in Russian). Moskva: Eksmo.
- Puleri, Marco. 2014: Ukraïns'kyi, Rosiis'komovnyi, Rosiis'kyi: Self-Identification in Post-Soviet Ukrainian Literature in Russian. *Ab Imperio*, 2: 367–397.
- Rafeenko, Vladimir. 2011: Moskovskii divertisment: roman-iliada (Moscow Divertissement: A Novel-Iliad, in Russian). *Znamia*, 8 <http://magazines.russ.ru/znamia/2011/8/ra2.html> (last accessed 19. 05. 2016).
- Rafeenko, Vladimir. 2014: *Demon Dekarta* (Descartes' Demon, in Russian). Moskva: Eksmo <http://loveread.ec/contents.php?id=36004> (last accessed 19.05.2016)
- Sadovskii, Iakub. 2000: Zheleznaia doroga v russkoi rok-poezii perestroiki i poslesovetskogo vremeni (glazami poliaika) (Railway in Russian Rock-poetry of Perestroika and Post-Soviet Times (through the Eyes of a Pole), in Russian). *Russkaia Rok-poezia: Tekst i Kontekst* (Russian Rock-poetry: Text and Context), 4. Tver' <http://japson.ru/gold/books-r/poeza4/06.htm> (last accessed 2. 05. 2016).
- Savitskii, Stanislav. 2011: "Zheleznaia doroga" kak metafora v sovetskoi kul'ture 1920-1930-kh godov (The "Railway" as a Metaphor in the Soviet Culture of the 1920s-1930s, in Russian). *Vestnik Rossiskogo Gumanitarnogo Universiteta* (RGGU Bulletin), 17: 38–46.
- Semkiv, Rostyslav. 2015: The Return of Burlesque: Comic Forms in Contemporary Ukrainian Literature, 1985-2010. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, 2: 109-120 <http://knhj.ukma.edu.ua/article/view/51041/48868> (last accessed 21. 05. 2016).
- Shaf, O.V. 2012: Motyv mandriv u tvorchosti Serhiya Zhadana v konteksti "maskulinnoi bezprytul'nost'" (The Motif of Journey in Serhiy Zhadan's Writings in the Context of "Masculine Homelessness," in Ukrainian). *Tainy khudozhnioho tekstu (do problem poetyky tekstu)* (The Secrets of Literary Text (On the Problem of a Text's Poetics), 14: 91–96.
- Shestak, Anna. 2013: Pervoe, vtoroe i kompot (First and the Second Courses, and Dessert, in Russian). *Bul'var Gordona* (Gordon's Boulevard), 18(418), http://bulvar.com.ua/gazeta/archive/s18_66090/8091.html (last accessed 21. 05. 2016).
- Sukhikh, Igor'. 2002: Zabludivshaiasia elektrichka: 1970. "Moskva-Petushki" V. Erofeeva (A Suburban Electric Train that Went Astray: 1970. "Moskva-Petushki" by V. Erofeev,

- in Russian). *Znamia*, 12 <http://magazines.russ.ru/zvezda/2002/12/suhih.html> (last accessed 19. 05. 2016).
- Sverbilova, Tetiana. 2015: Tramvai "Ukrains'ka kul'tura" priamue tranzytom zi stantsii "Chornobyl" do stantsii "Maibutnie": Retsenzia na knyhu Hundorovoi (The "Ukrainian Literature" Tram Is en Route from "Chornobyl" Station to "Future" Station: A Review of T. Hundorova's book, in Ukrainian). *Slovo i Chas* (A Word and Time), 10: 112-116.
- Sverbilova Tatiana. No year: Problemy kul'turnoi gibridnosti i istoricheskoi pamiati v pogranychnom postsovet'skom prostranstve: romany Sergeia Zhadana "Voroshilovgrad" i "Mesopotamia" (Problems of Cultural Hybridity and of Historical Memory in the Boundary Post-Soviet Space: Sergei Zhadan's Novels "Voroshilovgrad" and "Mesopotamia," in Russian). In Press. <https://independent.academia.edu/%D0%A2%D0%B0%D1%82%D1%8C%D1%8F%D0%BD%D0%B0%D0%A1%D0%B2%D0%B5%D1%80%D0%B1%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B0>
- Tan, Aleksandr. 1987: Moskva v romane M. Bulgakova (Moscow in Bulgakov's Novel, in Russian). *Dekorativnoe iskusstvo* (Decorative Art), 2: 22-29.
- Timenchik, Roman. 1987: K simvolike tramvaia v russkoi poezii (To the Symbolism of a Tram in Russian Poetry, in Russian). *Uchenye zapiski Tartuskogo universiteta* (Research Notes of the University of Tartu), 754: 135-143.
- Toporov, Viktor. 2009: Itogi – 2009. Literatura kak literatura (Results –2009. Literature as Literature, in Russian). Chastnyi correspondent (Private Correspondent), December 21. http://www.chaskor.ru/article/itogi-2009_literatura_kak_literatura_13573 (last accessed 21. 05. 2016).
- Volos, Andrei. 2003: Maskavskaia Mekka (Mascaw's Mecca, in Russian). <http://lib.ru/NEWPROZA/VOLOS/mekka.txt> (last accessed 21. 05. 2016).
- Zgorzelski, Andrzej. 1984: On Differentiating Fantastic Fiction: Some Supragenological Distinctions in Literature. *Poetics Today: The Construction of Reality in Fiction*. 5(2), 299-307.
- Zhadan, Serhyi. 2007: *Himn demokratychnoi molodi* (Anthem of Democratic Youth, in Ukrainian). Kharkiv: Folio http://booksafe.net/read/zhadan_sergiy-gimn-demokratychnoi-molodi-184891.html#p1.
- Zhadan, Serhiy. 2015. *Anarchy in the Ukr.* (In Ukrainian). Kharkiv: Klub simeinoho dozvillia.
- Zhadan, Serhyi. 2015a: Voroshilovhrad. In S. Zhadan. *Voroshilovhrad. Bihty, ne zupyniauchys'* (Voroshilovhrad. Running without stop, in Ukrainian). Kharkiv: Folio, 5-303
- Zhitinskii, Aleksandr. 1975: *Strelochnik* (A Switchman, in Russian). http://www.e-reading.club/bookreader.php/88220/Zhitinskii_-_Strelochnik.html .
- Zhitinskii, Aleksandr. 2001: *Poteriannyi dom, ili razgovory s milordom* (The Flying House, or Conversations with Milord, in Russian). Moskva: Amfora.

**Куда ведут рельсы?
Мифология рельсового транспорта в современной русской и украинской
фантастике (предварительные заметки)**

Лариса Фиалкова

Среди наиболее популярных мотивов в изображении железнодорожного транспорта и метро в русской и украинской фантастической литературе выделяются путешествия в мир мертвых или мимо мира мертвых, а решение продолжить путешествие или сойти с поезда имеет критическое значение. Мир мертвых может располагаться внутри движущегося поезда, вне его, в том числе на заброшенной железнодорожной станции, с другой стороны пути или являться конечным пунктом назначения. Для украинского железнодорожного мифа характерна выраженная европейская ориентация. Литературная мифология метро тесно связана с фольклором пещер и с городскими легендами, хотя имеется и некоторое влияние жанра волшебной сказки. Путь в иной мир всюду пролегает через практически незаметные двери, вентиляционные люки или несуществующие станции и линии, включая переименованные или недостроенные и замороженные. Схемы метро оказываются бесполезными; они должны быть включены в исследование фантастических карт в целом. В отличие от московского метро, всегда получающего зловещие коннотации, описания киевского метро могут быть отрицательными, амбивалентными и положительными. Обезглавливающий трамвай в современной русской фантастической литературе продолжает традиции, актуализированные в произведениях Н. Гумилева и М. Булгакова. Примеры функционирования трамвая в современной украинской фантастической литературе пока не обнаружены.

Dva modela ženskega pravljicarstva na Slovenskem – pisateljice in pripovedovalke

Milena Mileva Blažič

In the article are presented Slovenian women fairy tale writers who were included in the streams of fairy tale writing in the middle of the 19th century, when Josipina Turnograjska published the fairy tale “Rožmanova Lenčica” (Rožman’s Lenčica) in 1853. This is much later than the start of European women fairy tale writing, which has its roots in the late medieval period with the trobairitz, and continued in the 16th century. After that the new stream of women fairy tale writers developed with the preciosite in the 17th century. The author researches development of women fairy tale writing in Slovenia and classifies their creation of fairy tales in two main models: writing literary fairy tales and storytelling or performing folktales. Lately, among Slovenian women, writing contemporary fairy tales is also popular.

Keywords: women fairy tale writers, women storytellers, performance, Karel Štrekelj, Josipina Turnograjska, fairy tales, literary tales, preciosite

1. Obravnavana tema

Slovenske pravljicarke¹ so postale vidne sredi 19. stoletja, ko je Josipina Turnograjska leta 1853 objavila pravljico *Rožmanova Lenčica*. S to objavo so se slovenske pravljicarke tudi ‘uradno’ sinhrono vključile v evropske tokove ženskega pravljicarstva. V Evropi so že mnogo pred tem ustvarjale srednjeveške trubadurice, v 17. stoletju pa so francoske precioze razvile avtorski pristop k pravljicarstvu, ki se je kasneje uveljavil tudi na Slovenskem.

Znano je, da so bile prve zbirke pravljič namenjene odraslim bralcem, kar je očitno tudi pri knjigah *Le piacevoli notti* (1550–1553) Giovannija Francesca Straparole in *Il pentameron* (1634, 1636) Giambattiste Basilasta, ki sta danes prepoznani kot prvi zbirki pravljič za odrasle. Prva zbirka pravljič za otroke je – po današnjem poznavanju – *Les Contes de ma mere l’oie* (Pravljice matere goske, 1697) Charlesa Perraulta. Najbolj popularna otroška zbirka pravljič pa je – tudi po številu prevodov sodeč – *Kinder- und Hausmärchen* (Otroške in hišne pravljice) bratov Jacoba in Wilhelma Grimma, ki je prvič izšla leta 1812 (1. knjiga) in leta 1815 (2. knjiga), nato pa je doživela še več dopolnjenih ponatisov. Ta zbirka velja tudi v svetu raziskovalcev pravljič za osrednjo knjižno zbirko pravljič.

Značilno za francoske pravljice, pripovedovane v literarnih salonih, je bilo, da je bil “tekst namenjen otrokom, kontekst pa odraslim” (Seifert 2006). Kljub temu so pravljice

¹ Pojem ‘pravljicarke’ vključuje ženske, ki pripovedujejo pravljice, pa tudi ženske, ki pišejo, zbirajo in zapisujejo pravljice. V tem članku so obravnavane le pravljicarke – avtorice pravljič in pravljicarke, ki ne le pripovedujejo, pač pa tudi zapisujejo pravljice ali se z njimi ukvarjajo performativno in literarno.

francoskih precioz močno vplivale na razvoj pisanja in pripovedovanja pravljic ne le za odrasle, pač pa tudi za otroke po celem svetu.

Na svoj način so tudi slovenske pravljicarke nadaljevale literarno kontinuiteto precioz 17. stoletja, saj so francoske precioze predstavljale avtorski pristop k pravljicarstvu, ki so ga pozneje, v drugačnem okolju, razvile pravljicarke tudi pri nas.

2. Pisateljice in pripovedovalke pravljic

Model pisnega ustvarjanja pravljic obsega prvo obliko 'ženskega pravljicarstva', ki jo predstavljajo opismenjene ali pišoče pravljicarke oz. **pisateljice pravljic**, kot so bile npr. francoske precioze 17. stoletja. Slednje so bile avtorice visokega socialnega porekla, kot je bila npr. najbolj znana pisateljica pravljic Marie-Catherine d'Aulnoy, imenovana tudi Madame d'Aulnoy.² Poleg nje sta bili med najbolj vidnimi tudi francoski pisateljici pravljic Henriette Julie de Castelnau de Murat (1670–1716) in Marie Jeanne Lheritier de Villandor (1664–1734). Slednja je napisala zbirko zgodb *Les Caprices du destin, ou Recueil d'histoires singuliere et amusantes* (1718). Model ljudskih pravljic so literarizirale in dodajale avtorske prvine ter zgodbe umestile v kulturni kontekst. Uveljavljeni preciozi sta bili tudi Gabrielle Suzanne Barbot de Villeneuve (1695–1755), ki je napisala *La jeune americaine et les contes marins* (1749) in Jean Marie Leprince de Beaumont (1711–1780) z delom *Magasin des Jeunes Dames* in *La Belle et la Bete*. Tudi Madam de Villeneuve je v svoji zbirki pravljic objavila eno izmed najbolj perpoznavnih variant pravljčnega tipa ATU 425C "Lepotica in zver": *La Belle et la Bete*, ki ima še danes pomembno vlogo v primerjalnih literarno-zgodovinskih študijah. Pravljica *Lepotica in zver* je sorodna Apulejevi pravljici *Amor in Psihe* (ATU 425), ki je izšla v njegovi dobro znani knjigi *Metamorfoze*.

Model ustnega ustvarjanja oz. pripovedovanja pravljic obsega drugo obliko 'ženskega pravljicarstva', ki jo predstavljajo t. im. 'ustne pravljicarke' oz. **pripovedovalke in zapisovalke pravljic**, ker so se ukvarjale s pripovedovanjem in zapisovanjem pravljic. Kot že rečeno, v članku niso obravnavane ljudske pravljicarke - pripovedovalke, med katerimi je najbolj znana Dorothea Viehmann iz Rengershausna pri Kasslu (1755–1816), ki je bratom Grimm posredovala 21 pravljic, ki so pretežno uvrščene v drugo knjigo prve izdaje (1815). Če upoštevamo, da je bila hugenotskega porekla, je logično, da se njene "nemške" pravljice bratov Grimm intertekstualno pogosto nanašajo na francoski kontekst.

Dorothea Viehmann je bila kmečka ženska, nižjega socialnega porekla, ki se je ukvarjala s pripovedovanjem pravljic, predvsem ljudskih pravljic. Kot vdova s sedmimi otroci je v času, ko sta zbirala pravljice prihajala v meščansko hišo bratov Grimm v Kasslu, kjer jima je pripovedovala okrog 40 pravljic, ki sta jih zapisovala. Dorothea Viehmann je ovekovečil tretji brat Ludwig Grimm, ki je bil slikar in je narisal njen portret. Zaradi njenega hugenotskega porekla so bile številne pravljice bratov Grimm podobne pravljicam Charlesa Perraulta (1697), najbolj znan primer je pravljica *Obuti maček*. Dorothea Viehmann ni edina Grimmova pravljíčarka, saj so pravljice pripovedovale bratoma Grimm še druge pravljíčarke, med njimi tudi sestre Hassenpflug (Amalie, Johanna, Marie) in Dorothea Wild.

² Marie-Catherine d'Aulnoy (1650-1705): *Contes Nouveaux ou Les Fées à la Mode* [slovenski naslov: *Pavji kralj in druge pravljice*] (1698); *Le Contes des Fees* (1697).

3. Pravljičarke 19. stoletja

V 19. stoletju se je pod vplivom romantike in iskanja nacionalnih identitet povečalo zanimanje za ljudsko izročilo, med drugim tudi za pravljice; zaradi tega je to obdobje Jack Zipes poimenoval kar zlato stoletje pravljic (Zipes 2014). Konec 19. stoletja je nastala tudi monografska razprava s področja primerjalne analize enega pravljичnega tipa – pod vplivom historično-geografske metode raziskovanja pravljic – jo je napisala Marian Roalfe Cox (1860–1916), obravnavala je pravljичni tip ATU 510A „Pepelka“: *Cinderella: Three Hundred and Forty-five Variants* (1893). To je bil čas, ko so začele prve raziskovalke pravljic zbirati in postopoma objavljati ljudske pravljice, ki so jih do tedaj objavljali predvsem moški zbiratelji, četudi so številnim med njimi pripovedovale pravljice tudi t. i. informatorke ali pripovedovalke pravljic.

V tem času, ko je bila družba še vedno tradicionalno usmerjena, se je le redkokatera izmed avtoric in zbiralk, raziskovalk ali pisateljic pravljic lahko uveljavila. Med redke izjeme sodijo že omenjena Marian Roalfe Cox in Božena Nemcova³ (1820–1862), ki je v letih 1857–58 izdala Češke *pravljice* (v slovenščino so bile prevedene leta 1912 in 1920), poleg njiju pa tudi Laura Gonzenbach, pravljичno gradivo je zbirala v Siciliji, in jih izdala v knjigi *Sicilianische Märchen* (1870) [slovenski naslov: Prelepa Angiola in sicilijanske pravljice].

Tudi na Slovenskem so poleg zbiralcev in avtorjev pravljic (Matevž Ravnikar - Poženčan, Matija Valjavec, Janez Trdina, Fran Levstik, Josip Jurčič idr.) tudi pravljičarke začele zbirati in/ali pisati ljudske pravljice. Uveljavljati so se začele v drugi polovici 19. in prvi polovici 20. stoletja predvsem s pisanjem pesmi s pravljичnimi elementi in s prevodi pravljic. Med njimi so bile Marica Strnad Cizerlj,⁴ Marica Nadlišek Bartol,⁵ Manica Koman,⁶ Lea Fatur,⁷ Josipina Urbančič Turnograjska,⁸ Vida Jeraj,⁹ Marija Grošelj,¹⁰ Marica Gregorič Stepančič,¹¹ Elza Lešnik,¹² Marija Kmet,¹³ Pavlina Pajk,¹⁴ Luiza Pesjak,¹⁵ Marija

³ Češka avtorica Božena Nemcova (1820-1862) je najbolj znana s povestjo *Babica* (1855) in zbirko Čeških pravljic (1845–47). V slovenščini so besedila Božene Nemcove nekajkrat objavljena. Romana *Babica* je v prevodu Franceta Cegnarja izšel v letih 1862, 1864, 1902, nov prevod Jože Glonarja pa leta 1944, s ponatisom leta 1998. Pripovedke z naslovom *V gradu in pod gradom* so izšle leta 1895. Leta 1886 in 1905 pa je izšla srednje obsežna češka narodna pravljica z naslovom *Jaromil* (prevod Fran Harambaša Podkrajšek).

⁴ Marica Strnad je objavila v prilogi časnika *Edinost – Slovenka* 1/24 (1897) črtico *Rojenice ob prvi slovanski zibki*.

⁵ V Slovenskem biografskem leksikonu piše, da je avtorica pisala »drobne mladinske tekste«, ki zaenkrat niso dostopni.

⁶ Manica Koman (1880–1961) je objavila *Narodne pravljice in legende* (1923) in *Teta s cekarjem: zvezek izvornih pravljic* (1938). Znana je tudi kot pripovedovalka pravljic. V *Katalogu Rokopisne zbirke NUK* (2008: 589) je omenjena zapuščina 17-ih pravljic Manice Koman, signatura: Ms 1706.

⁷ Lea Fatur je objavila *Pravljice in pripovedke* (1941).

⁸ Ivan Lah, Josipina Turnograjska (1921).

⁹ Vida Jeraj je objavila v prilogi časnika *Edinost – Slovenka* 1/16 (1897) pesmico *Rojenice*.

¹⁰ Marija Grošelj: *Čebelica brenčelica* (1926).

¹¹ Leta 1910 je Marica Gregorič Stepančič (1876–1954) skupaj z Ljudmilo Prunk Utva objavila *Pravljice*. Uporabljala je številne psevdonime: G. (Stpč., S.) Gradijanova, Kraševka, Ksenija, Marica (Mara, M.), Mihajlova, Mira, Rodoljubka, Primorka, Škedenjka, Vanda, Tržačanka, Zagorka idr. (*Slovenski biografski leksikon* I, 1925–91).

¹² Elza Lešnik je v zbirki "Šumi, šumi Drava ..." (1925, 1931 in 1938) objavila šestindvajset besedil v treh poglavjih: 1) črtice iz mariborske zgodovine, 2) pravljice in pripovedke iz mariborske okolice ter 3) pripovedke in pravljice iz drugih krajev.

¹³ Prevodi pravljic: *Čarobni vodnjak: zbornik pravljic narodov Sovjetske zveze*, 1948; *Baškirske pravljice*, 1951, *Litovske pravljice*, 1956 idr.

¹⁴ Katja Mihurko Poniž, Trivialno in/ali sentimentalno?. *Slavistična revija* 59/1 (2011), str. 65–82.

¹⁵ Luiza Pesjakova: Stara pravljica v noveji obliki. *Vertec* 2/1 (1. 1. 1872); Rudeča kapica. *Vertec* 5/2 (1. 2. 1875).

Jezernik,¹⁶ Sonja Sever,¹⁷ Ljudmila Prunk,¹⁸ Marjana Grasselini Prosenc ali Anka Nikolilč,¹⁹ Ilka Vašte,²⁰ Liza Hribar,²¹ idr. Poleg teh so ustvarjale tudi druge pravljicarke, o katerih nimamo še dovolj informacij in zato kličejo po nadaljnjem raziskovanju, med njimi tudi Albina Hintner.²²

Po do zdaj najdenih virih je bila Josipina Turnograjska prva slovenska pisateljica, ki je napisala pravljico in jo tudi objavila. Njena pravljica z naslovom *Rožmanova Lenčica*²³ je izšla leta 1853 v časopisu *Zora* (str. 113–127).²⁴

Tako sta se v tem času tudi na Slovenskem razvila oba modela ustvarjanja pravljic – pisni in ustni model. Prvi model ustvarjanja pravljic, ki ga predstavljajo pravljicarke pisateljice, je začela leta 1853 Josipina Turnograjska z objavo pravljice *Rožmanova Lenčica*. Avtorica je bila iz višjega družbenega sloja, kar pomeni, da je bila šolana, učila se je jezikov, in kar je pomembno, znala je pisati in je imela dostop do slovenskega literarnega sistema tistega časa, namreč do revialnih objav. Tudi druga slovenska pisateljica pravljic Luiza Pesjak, ki je poslovenila nemško različico »Rdeče kapice« (*Rudeča kapica* 1875), je izhajala iz višjega socialnega sloja.

‘Ustne pravljicarke’ ali pripovedovalke pravljic so bile, seveda, že dolgo pred ‘pisnimi pravljicarkami’, vendar o njih ni najti zapisov. Šele pozneje so se ohranili viri o njih, tako npr. v Štrekljevi in Križnikovi zbirki, in še ti zapisi so skromni, vendar so dragoceni za nadaljnje raziskovanje. Ko je postalo zbiranje ljudskega slovstva del znanstvene discipline

¹⁶ Marija Jezernik (pravo ime Marija Wirgler) (1879–1974) je bila mladinska pisateljica in učiteljica. Kot učiteljica je vključevala pravljico pri pouku. Med drugim je napisala: *Zajček Bežek, zajček Skok* (1925), *Tri pravljice* (1927), *Medvedov Godrnjavčev* (1929), *Princesa Iza* (1930), *Beli bratec* (1938).

¹⁷ Sonja Sever (r. Kamplet) (1900–1995) je bila mladinska pisateljica. V Zagrebu je odprla vrtec in v njem pripovedovala izvirne pravljice, pripovedke in basni, npr. *Čevljarček Palček in druge pravljice* (1938), *Pravljice* (1940), *Čarovni nakit* (1940), *Kamenček sreče: godbe o živalih* (1952). Prevedla je delo *Er Struwpeter* Heinricha Hoffmanna (*Zaspanček Razkodranček*, 1925) in *Maxa und Moritza* Wilhelma Buscha (*Cipek in Capek*, 1929).

¹⁸ Ljudmila Prunk Utva (1878–1947) je leta 1913 izdala z Miro (M. Šega) zbirko *Pravljice za mladino*, priredila je tudi zbirko *Andersenove pravljice* (1923) in pravljico v slikaniški knjižni obliki *Krtek Buc*. V *Slovenskem biografskem leksikonu* je označena kot “gospodinjka pisateljica”.

¹⁹ Leta 1927 je Marjana Grasselini Prosenc pod psevdonimom Anka Nikolilč objavila *Pravljico o gralu po francoskih virih*.

²⁰ Ilka Vašte (1891–1967) je objavila *Pripovedke s soških planin* (1916), kasneje *Pravljice s soških planin*. Napisala in narisala je *Pravljice* (Trst, 1921). V rokopisu so ostale še *Nove pravljice* z avtoričinimi ilustracijami, v tržaški reviji *Galeb* (1954/44) je objavila nekaj “novih” pravljic.

²¹ Liza Hribar je med drugim objavljala pravljice za otroke v prvih številkah *Cicibana* (1945/1946).

²² Albina Hintner (psevdonim Alba Hintner, rojena 4. 12. 1871 v Ljubljani, umrla 22. 11. 1952 v Gradcu. Objavila je *Slovenske pravljice in povedke* v *Laibacher Schulzeitung* (št. 29/5, 15. 5. 1901) v nemščini. Florijan Hintner, prof. latinščine in nemščine na klasični gimnaziji v Ljubljani, je bil neko dobo tudi urednik *Laibacher Schulzeitunga*. Ko ga je urejal, je Alba objavljala tudi v tem časopisu. Da sta bila Alba in Florina povezana, priča gradivo v *Das Historische Alpenarchiv*. Delovala sta v Avstrijskem planinskem društvu (Sektion Zell am See). Skleпам, da sta se po prvi vojni izselila v Avstrijo. Florijan je umrl 3. 9. 1944. V arhivu je mdr. članska izkaznica Albe Hintner iz 1961.

²³ Rokopis pravljice hrani Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani: NUK Rokopisni oddelek, signatura Ms 1445. <http://www.nuk.uni-lj.si/dokumenti/katalog-1471-1831.doc>

²⁴ V spremni besedi h knjigi *Josipina Turnograjska – njeno življenje in delo*, ki je izšla v zbirki *Slovenska ženska knjižnica*, 1. zvezek (1921), je Josip Stritar napisal pesem, posvečeno avtorici; urednik Ivan Lah (1881–1938) pa je napisal obširno spremno besedo o njenem življenju in delu. V drugem delu knjige je objavil devet del in pravljico *Rožmanova Lenčica*, s podnaslovom *Po narodni pripovedki*.

– folkloristike in etnologije, so se začele ohranjati tudi informacije o pripovedovalkah pravljic. O pravljíčarkah in pravljíčarjih je na Slovenskem do zdaj največ pisal Milko Matičetov, ki je svoje pripovedovalce tudi predstavil v uvodu k prvi knjigi serije “Slovenski pravljíčarji” (Matičetov 2010).

4. Štrekljeve pravljíčarke

Za raziskovalce Grimmovih pravljíc je zanimiva rokopisna zbirka *Olenberški rokopis* iz leta 1810, v kateri sta brata Grimm poslala Clemensu Bretanu rokopise petdesetih pravljíc, ki so bile objavljene šele leta 1975. Urednik izdaje tega rokopisa je bil Heinz Roleke.²⁵ Pri Štrekljevi zapušćini lahko zasledimo podobnosti in hkrati razlike pri zbiranju pravljíc. Slovenski jezikoslovec in literarni zgodovinar Karel Štrekelj (1859–1912) je s pomoćjo ok. 340 zbiralcev poleg ljudskih pesmi zbral tudi ok. 2000 slovenskih ljudskih pravljíc in povedk. To gradivo še ni bilo v celoti objavljeno in ga hranijo na Inštitutu za slovensko narodopisje ZRC SAZU. Štrekljevo zapušćino je predstavila javnosti Monika Kropelj (Kropelj 2001), ki je objavila tudi 100 pravljíc iz tega arhiva (Kropelj 1995). Zbiranje slovenskih ljudskih pesmi in pripovedi so spodbudili že pri Slovenski matici leta 1868,²⁶ še bolj pa je zbiralsko akcijo med Slovenci pospešil Karel Štrekelj, ko je prevzel uredništvo *Slovenskih narodnih pesmi* leta 1887.²⁷

Slovenske pravljíce in povedke iz Štrekljeve zapušćine so med leti 1868 in 1914 pomagali zbirati zbiralci in zbiralke iz vseh krajev Slovenije. Tedaj je bilo slovensko ozemlje še znotraj avstroogrske monarhije. Omeniti je treba, da je za analizo slovenskih pravljíc in povedk iz Štrekljeve zapušćine potrebno razumevanje evropskega konteksta. Pravljíce iz Štrekljeve zapušćine namreć po večini niso bile namenjene otrokom, ampak odraslim, v njih pa se zrcali slovenski kulturni prostor in iskanje kulturne identitete slovenskega naroda.

Eden izmed Štrekljevih sodelavcev je bil tudi bodoći pisatelj Fran Milćinski, ki je Karlu Štreklju poslal zapise pravljíc treh pravljíčark, zraven pa je priložil dopis z datumom 17. 11. 1911, kjer tudi piše:

F. Milćinski izroća devet štajerskih pravljíc, ki so jih zapisale Ana Kovać, Tona Tomažić in Micka Kajtna in so zanje prejele 6 K 90 nagrade.

Pravljíce so zapisale pravljíčarke Ana Kovać, Tona Tomažić in Micka Kajtna in njihovi zapisi so ohranjeni tako v rokopisih kot tudi v prepisih oz. tipkopisih.²⁸ Poleg teh treh pravljíčark sta Štreklju posredovali zapise ljudskih pravljíc tudi Tonca Zložna in Tereza Pošep. Teh pet pravljíčark pripada drugemu modelu pravljíčarstva: pravljíc niso le pripovedovale pać pa tudi zapisovale.

²⁵ Heinz Rölleke, *Brüder Grimm Kinder- und Hausmärchen Die handschriftliche Urfassung von 1810*, Herausgegeben und kommentiert. Reclams Universal-Bibliothek, 2007.

²⁶ Poziv za zbiranje narodnega blaga. Novice 4. 11. 1868.

²⁷ Karel Štrekelj, Prošnja za narodno blago. Ljubljanski zvon 1887, 628–632.

²⁸ Gradivo hrani – tako kot tudi vse ostalo pripovedno izročilo Štrekljeve zapušćine – Inštitut za slovensko narodopisje, Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti (ZRC SAZU) in umetnosti v Ljubljani. Pesemsko gradivo iz Štrekljeve zapušćine pa hrani Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU.

Tonca Zložna z Gorjanskega je med njimi prispevala prvo pravljico, ki je bila zapisana leta 1884. Karlu Štreklju jo je posredovala verjetno kar osebno, saj je bila Tonca Zložna pri Štrekljevi družini gospodinja. Njena pravljica z naslovom *Pravljica o treh hčerah* sodi v pravljичni tip ATU 311 »Rešitev po sestri«, vsebuje namreč motiv »Sinjebradca«, ki je bil zelo priljubljen v Evropskem izročilu 19. stoletja. Najdemo ga tudi v zbirki bratov Grimm v pravljici št. 46 *Fitcher's Bird* (Predivarjev ptič). V pravljici Tonce Zložne ima ta motiv sicer nekaj podobnosti s Perraultovo in Grimmovo različico, vendar njena zgodba ni bila namenjena otrokom. Nasprotno pa je pravljica istega tipa *Te že vidim, te že vidim* v zbirki *Za devetimi gorami* (2011) sodobne slovenske mladinske avtorice Anje Štefan, kjer se prav tako pojavi motiv Sinjebradca, namenjena mladim naslovnikom – torej otrokom. Besedilo je prirejeno za otroke, hkrati pa ohranja elemente groze in sočutja, razplet na koncu pravljice, saj hlapec reši vse hčerke pred gospodarjem - satanom.

Tereza Pošepl iz Središča ob Dravi (Ormož) je po zdaj najdenih virih edina Štrekljeva pravljica, ki je zapisala dve enoti, ki ju je Štreklju poslal Matej Slekovec (1846–1903), ko je le-ta urejal prvo knjigo *Slovenskih ljudskih pesmi*. Zapisala je kratko vražo in pravljico *Zakaj ne terpi svinja psa, pes ne mačke, mačka pa ne miši* – oboje leta 1889.

Micka Kajtna iz Trbovelj je Franu Milčinskemu izročila dve pravljici, *Hčerke in roparji* (1911) in *Vsak zase, bog za vse* (1911). Prva pripoved je zelo kratka in pripoveduje o dveh prijateljih, Janezu in Tomažu. Slednji najde vrečo zlata. Prvotno prijateljstvo se spremeni v nasprotje, dogajanje pospeši potepuh, ki želi od Janeza vzeti zlato. Le-ta kliče na pomoč Tomaža, s katerim prej ni hotel deliti bogastva, zato mu ta odreče pomoč z rekomo: »Vsak zase, bog za vse.« Druga pravljica *Hčerke in roparji* je daljša, kompleksnejša in in sodi v pravljичni tip AT 955 »Ženin – ropar«.

Ana Kovač iz Buč pri Šmarju pri Jelšah je zapisala pet pravljic, in sicer: *Kralj preizkuša ženo* (ATU875), *Mrtvaški ženin* (ATU 365), *Neusmiljena mati kaznovana* (ATU 717), *Poplavček* (ATU 401+707) in *Sojenice* (ATU 931), vse leta 1911. Pripoved *Sojenice* pripoveduje zgodbo o štirih čarovnicah, ki se zberejo pod oknom, se tam pogovarjajo o otroku, ki se ravnokar rojeva, in mu prerokujejo usodo – s poanto, ali se človek rodi ob srečni ali nesrečni uri. Na koncu pravljice oz. besedila kot poseben avtorski dodatek oz. samoreferencialnost je pripovedovalka Ana Kovač dodala dragoceno avtorsko izjavo:

Radovedna sem, kakšno uro sem pa jaz rojena, srečno ali nesrečno.

Tona Tomažič iz Hrastnika je Franu Milčinskemu predala dve pravljici, *Graščakova žena* (1911) in *Roparski glavar in prepovedana soba* (1911).

Vse pravljice Ane Kovač, Tone Tomažič in Micke Kajtne, ki jih je poslal Fran Milčinski Karlu Štreklju, je v letu 1965 pretipkala Albina Štrubelj, ki jim je – ali samostojno ali skupaj z Milkom Matičetovim – označila tudi AT-številko po mednarodni klasifikaciji Aarne / Thompson (1961).

Skupna značilnost vseh Štrekljevih pravljicark je, da obravnavajo žensko socialno problematiko, v pozitivnem in negativnem smislu, kar je še posebej vidno pri Ani Kovač in njenih pravljicah *Neusmiljena mati kaznovana* ter *Poplavček*.

Z ozirom na to, da je Karel Štrekelj umrl leta 1912, kmalu za tem pa je sledila med letoma 1914 in 1918 prva svetovna vojna, so se dejavnosti na področju zbiranja pravljic

in priprave za veliko zbirko ljudskega pripovedništva, ki jo je predvidel Štrekelj, v tem času ustavile.

Pri celotni akciji zbiranja ljudskih pesmi in pripovedi za Štrekljevo zbirko »Slovenske narodne pesmi« je sodelovalo 30 zbiralk. Biografski podatki o avtoricah so skromni, ne glede na to je njihov prispevek izjemen, saj so nadaljevale evropsko tradicijo pisanja, predvsem pa pripovedovanja pravljic.

Sicer pa so Štreklju zbiralke pošiljale predvsem pesmi. V Štrekljevi zapuščini so se ohranile zbirke oz. zapisi sledečih zapisovalk ljudskih pesmi: Eva Damiš (34 pesmi), Marija Fuks (1 pesem), Josipina Furlani (2 neohranjeni zbirki), Amalija Inkret (35 pesmi), Rožica Janc (4 pesmi), Marija Jeraj (2 pesmi), Zinka Kavčič (45 pesmi), Štefka Knafelj (24 pesmi), Roža Kos (1 pesem), Minka Ledenik (11 pesmi), pevka Marija Lesjak (87 pesmi), Tili Mohorko (3 pesmi), Rezika Pfeifer (8 pesmi), Pepca Pouše (3 pesmi), Marica Pucihar (1 pesem), Tereza Rožmančič (knjižica), Lojza Šalamon (118 pesmi), Marija Sevšek (pesmi), Mara Stegenšek (6 pesmi), Marija Stoklas (69 pesmi), Franciščka Trstenjak (8 pesmi), Micka Vraz (1 pesem), Natalija Zabred (zbirka) in Mici Želko (1 pesem). Zanimivo dejstvo je, da je France Kranjc Štreklju poslal zbirko svoje žene Micke Kranjc (11 pesmi), zbirko Marije Lesjak (87 pesmi) (Kropej 2001: 107–143).

5. Slovenske pravljicarke prve polovice 20. stoletja

V začetku 20. stoletja, se je zanimanje za pripovedovanje in pisanje pravljic močno povečalo. Slovenske žene, ki so se ukvarjale z otroki poleg vzgojiteljic in učiteljic, so v obdobju med prvo in drugo svetovno vojno začele organizirati pravljичne ure in bralne večere.

Pravljичne ure

Literarni kontinuum, ki so ga motivirale slovenske pravljicarke preko dveh modelov, in sicer prvega modela pisnega ustvarjanja pravljic in drugega modela ustnega ustvarjanja pravljic, se je nadaljeval tokrat bolj preko avtoric kot avtorjev. Prelomnica je bilo *Telovadno-kulturno društvo Atena*, ki je ustanovilo Založbo »Belo-modra knjižnica« (1927–1941) in »Pravljični odsek« ter 17. 12. 1931 začelo izvajati »Pravljične ure« v ‚damski sobi‘ ali beli dvorani hotela Union. Prvi tak večer se je odvil 17. 12. 1931, ustanoviteljica je bila Minka Krofta s skupino intelektualk, ki so začele s pripovedovanjem pravljic mladini:

*Pripovedovalke pravljic že same jamčijo, da bo mladina deležna res bis-
erov naše ali svetovne pravljичne literature. Recitatorice bodo večinoma naše
umetnice ali pisateljice.*²⁹

*V četrtek na rojstni dan Nj. Vel. Kralja Aleksandra bo povedla mladino
v fantastično deželo pravljic gđ. Maša Slavčeva, članica drame.*³⁰

²⁹ Zgodovinski arhiv Ljubljana. Arhivsko gradivo II. državna realna gimnazija v Ljubljani, št. 1823, v Ljubljani, dne 16. 12. 1931.

³⁰ Zgodovinski arhiv Ljubljana. Arhivsko gradivo II. državna realna gimnazija v Ljubljani, št. 398. V Ljubljani, dne 12.05.1932.1931/1932.

Slovenska pisateljica pripoveduje (od l. 1932)

Telovadno-kulturno društvo Atena v Ljubljani je v dvorani Delavske zbornice prirejalo tudi pripovedovalske večere z naslovom *Slovenska pisateljica pripoveduje* in prvi tak večer je bil organiziran 12. 5. 1932. Pri tem so sodelovale pisateljice iz kroga »Belo-modre knjižnice« Dora Gruden, Marija Jezernik, Manica Koman, Marijana Kokalj Željeznov, Marija Grošelj in Ruža Lucija Petelin.

6. Albina Štrubelj, tehnična urednica Štrekljeve zapuščine

Štrekljev *opus magnum* je med letoma 1961 in 1964 pretipkala Albina Štrubelj (1912–2009). Rojena je bila 1. 3. 1912 na Sladkem Vrhu, leta 1940 je opravila učiteljski izpit pred državno izpitno komisijo. Leta 1941 je napredovala kot učiteljica v Kopolju na Kočevskem. Pomembna prelomnica v njenem življenju je bilo, da je postala višja knjižničarka na Inštitutu za slovensko narodopisje Slovenske akademije znanosti in umetnosti (1951–1972), kjer je opravljala tajniška, arhivska in knjižničarska dela. Leta 1960 je objavila daljši članek v reviji *Naša sodobnost* v katerem je pisala o nemški etnologiji.³¹ Pozneje je objavila še dva članka, leta 1995 *Androkles in lev – pravljice o trnu v levji šapi*,³² pripravljeno za objavo in leto kasneje *Ljudska vednost o živalih in tuja učenost*.³³ V času, ko je bila zaposlena kot višja knjižničarka na Inštitutu za slovensko narodopisje, je (ne)uradno opravljala funkcijo tehnične urednice Štrekljeve zapuščine. Albina Štrubelj je v času 1961–1964 iz različnih rokopisov pretipkala skoraj vsa besedila iz Štrekljeve zapuščine. Na koncu tipkopisa je vselej napisala inicialke A. Š. in letnico.

Albina Štrubelj je zapustila fragmentarne zapiske (234 strani, nekaj strani manjka)³⁴, ki vsebujejo elemente strokovnega pisanja in komentarje o konkretnih tipih pravljič in povedk. Iz analize zasebnih zapiskov je vidno, da se je Albina Štrubelj spoznala na to področje, poznala je mednarodno klasifikacijo pravljič po Aarne / Thompson indeksu, komentirala je posamezne različice istega pravljičnega tipa. Ob tem je dodala še osebne kritične zapiske, ki temeljijo na poznavanju tipnega indeksa in variantnosti. Fragmentarni zapisi Albine Štrubelj so tudi subjektivni, vsebujejo elemente družbene kritike, podprte s konkretnimi dogodki, in osebne zapise, npr. pesmi ipd.

Morda je Albina Štrubelj čez čas nameravala objaviti kakšen članek iz obsežnega gradiva in več tisoč pretipkanih pravljič, lahko le domnevamo. Poglavitni prispevek Albine Štrubelj je pretipkavanje obsežne rokopisne zbirke, napisane z različnimi pisavami, različnimi svinčniki, listi papirja, neberljivimi mesti in vprašanji.

Albina Štrubelj je pretipkala vse pravljice in pripovedke iz Štrekljeve zapuščine na obrazce Inštituta za slovensko narodopisje SAZU. Tako je npr. v fragmentarnih zapisih ob pravljičah Gašperja Križnika grafično napisala oz. narisala osnutek teoretične analize pravljič:

³¹ A. Š., Razgledi - Zdrave misli o zamejskem nemštvu. *Naša sodobnost* 8/12 (1960). URN:NBN:SI:DOC-W5GG48RU from <http://www.dlib.si>

³² Štrubelj, Albina (1995). *Androkles in lev – pravljice o trnu v levji šapi*. *Traditiones (Ljubljana)*, številka 24, str. 453-460. URN:NBN:SI:DOC-RTFBHB1Y from <http://www.dlib.si>

³³ Štrubelj, Albina (1996). *Ljudska vednost o domačih živalih in tuja učenost na naši zemlji*. *Traditiones (Ljubljana)*, številka 25, str. 453-460. URN:NBN:SI:DOC-RTFBHB1Y from <http://www.dlib.si>

³⁴ Rokopis hrani ISN ZRC SAZU.

Načrt za študijo pravljice			
Tekst originala	Razlaga teksta		
	Zgodovinski potek		
Primerjava z istimi tipi = drugimi variantami domačimi tujimi	Pomen	Osebe	simboli
	Nalepiti vtise oz. izpiske zraven teksta.		

Ob pripovedi *Rojenice* je npr. napisala: »3 rojenice snujejo usodo ljudem« (Štrubelj 1961–64: str. 91). Pravljica je po njeni razlagi geografsko in zgodovinsko določena. Njeni komentarji so socialno ozaveščeni, sicer pa je pravljичno izročilo delila na ljudske, avtorske in »prirejene« pravljice.

Rokopisna zapuščina Albine Štrubelj bi zaslužila posebno obravnavo v samostojnem članku. Gradivo tehnične urednice je ostalo v fragmentarni obliki, na ravni subjektivnih impresij ob konkretnih pravljicah.

6. Sodobne pravljicarke

Kristina Brenk in Zlata ptica

Kristina Brenk je imela v literarnem sistemu slovenske mladinske književnosti tri pomembne vloge: bila je avtorica, prevajalka in urednica. Številne pravljice, ki jih je objavila ali v zbirki *Zlata ptica* ali posameznih antologijah, se posredno navezujejo na Štrekcljevo zapuščino. Pomembna prelomnica na področju pravljīčastva je knjižna zbirka pravljīc *Zlata ptica* iz leta 1956, ki jo je začela izdajati založba Mladinska knjiga leta 1956 z namenom, da bi v njej izhajale zbirke najlepših svetovnih pravljīc. Zbirko je ustanovila Kristina Brenk, poimenovala jo je po slovenski ljudski pravljīci *Zlata ptica*, in prvo knjigo je ilustrirala akademska slikarka Ančka Gošnik Godec. V dragoceni zbirki pravljīc je v šestdesetletni zgodovini izšlo okrog 170 knjig pravljīc s skoraj vsega sveta, od tega okrog 30 izdaj in ponatisov *Slovenskih ljudskih/narodnih pravljīc* od 1959 do 2016.

Evropsko pravljīčno izročilo je med slovenskimi pisateljicami in pesnicami avtorsko najbolj izrazito pretvorila Svetlana Makarovič s svojimi številnimi pravljīcami in izdajami, med katerimi je tudi pregledna zbirka *Svetlanine pravljīce* (2008); med mlajšimi pisateljicami in pesnicami pa Anja Štefan. Sodobne slovenske pravljīcarke razvijajo oba modela pravljīc: pisni, ustni, pa tudi tretji model – pisanje sodobnih pravljīc.³⁵

³⁵ Na osnovi *Zakona o avtorskih in drugih sorodnih pravicah*, se tudi govorjena in pisana dela (5. člen), kot npr. pripovedovanje in pisanje, pojmujejo kot avtorsko delo. Ravno tako se med avtorska dela šteje tudi predelave avtorskih del, ki so samostojna umetniška med katere sodijo prevodi, priredbe, aranžmaji, spremembe in druge predelave (7. člen). <https://www.uradni-list.si/1/content?id=78529>, z navedbo avtorstva prvotnega dela.

Prvi model pisnega ustvarjanja pravljič in drugi model ustnega ustvarjanja pravljič razvija priznana slovenska avtorica Svetlana Makarovič, ki se pogosto intertekstualno navezuje tudi na model ljudske pravljice obenem pa razvija izrazit tretji avtorski tip pravljič – sodobne pravljice (*Miška spi*, 1972; *Take živalske*, 1973; *Vrček se razbije*, 1975; *Glavni petelin*, 1976; *Vrtirepov koledar*, 1977; *Pravljice iz mačje preje*, 1978; *Mačja preja*, 1992; *Smetiščni muc*, 1999; *Svetlanine pravljice*, 2008; *Zlata mačja preja*, 2014). Njeno navezovanje na ljudsko izročilo je eksplicitno v kratkih sodobnih pravljičah za otroke in v najnovejših sodobnih pravljičah, ki niso namenjene otrokom, ker se tragično končajo ter temeljijo na mitskem³⁶ in ne pravljичnem izročilu (npr. *Balada o Sneguročki*, *Berto, zajec langobardski*, *Katalena*, *Mesečinska struna*, *Mrtvec pride po ljubico*, *Rdeče jabolko*, *Saga o Hallgerd* ipd.). Pisateljica Svetlana Makarovič razvija oba modela ustvarjanja – pisateljskega in pripovedovalskega, s tem, da je njeno pripovedovanje recitativno in bi ga lahko poimenovali glasbeno pripovedovanje³⁷.

Svetlana Makarovič je osrednja slovenska mladinska avtorica, ki je razvila izviren avtorski model sodobne pravljice, v kateri nastopa žival kot osrednji literarni lik in se navezuje na model ljudske pravljice. Poleg tega, da razvija prvi model – pisateljski model, pa tudi pripoveduje svoje pravljice. Pri tem razvija tudi specifično značilnost, pripoveduje namreč pravljice z glasbeno spremljavo³⁸, npr. *Balada o Sneguročki* (2013), *Katalena* (2009), *Mesečinska struna*³⁹ (2015), *Mrtvec pride po ljubico*⁴⁰ (2010) ipd. Svetlana Makarovič pripoveduje pravljice predvsem odraslim naslovnikom.

Tudi Anja Štefan ustvarja v okviru obeh modelov pravljicarstva – tako pisanje avtorskih pravljič oz. sodobnih pravljič kot zbiranje in poustvarjanje ljudskih pravljič. Primer posodobitve ljudskega izročila je sodobna pravljica *Bobek in barčica* (2005), ki je avtorsko posodobljena ljudska pravljica *Mojca Pokrajculja*, ki jo je zapisal Vinko Moderndorfer in objavil leta 1937. Model sodobnih pravljič, ki se asociativno navezujejo tudi na model ljudskih pravljič, je opazen predvsem v enotah *Čmrlj in piščalka*, 1998; *Melje, melje mlinček, sedem pravljič za lahko noč*, 1999; *Lešniki, lešniki*, 2000 (slikopisne pravljice), *Kotiček na koncu sveta: sedem novih pravljič za lahko noč*, 2005; *Štiri črne mravljičice*, 2007 (filozofske pravljice); *Gugalnica za vse*, 2013; idr. Anja Štefan je izrazita pravljīčarka, ki se ustno (pripovedovalsko) in pisno (posodabljanje ljudskih pravljič) ukvarja s pravljīčarstvom, razvija pa tudi performativnost pripovedovanja pravljič. Avtorica je leta 1998 sodelovala pri ustanovitvi *Pravljīčnega maratona*, ki se je leta 2004 preimenoval v pripovedovalski festival *Pravljice danes*. Pravljīčni festival poteka vsako leto v Cankarjevem domu v Ljubljani in je osrednji pripovedovalski dogodek, ki ima tudi spremljevalne prireditve, npr. v Slovenskem etnografskem muzeju in drugod. Anja Štefan je skupaj z Ireno Matko Lukan leta 2010 ustanovila tudi zasebni “Pripovedovalski inštitut”.

³⁶ *Rdeče jabolko*, 2008; *Berto, zajec langobardski*, 2009; *Mesečinska struna*, 2010, 2014; *Katalena*, 2010; *Saga o Halgerd*, 2012; *Sneguročka*, 2012; *Deseta hči*, 2012.

³⁷ Odrsko glasbeno-literarni večer Svetlane Makarovič (*Kata Katalena*, *Mesečinska struna*, *Mrtvec pride po ljubico*, *Sneguročka*, *Veliki kosovirski koncert*) idr.

³⁸ Pripovedovanje *Balade o Sneguročki* in glasbena spremljava.

³⁹ Pripovedovanje *Mesečinske strune*, 8. 2. 2015 v Veliki čitalnici NUK-a, glasbena spremljava Simbolični orkester.

⁴⁰ Pripovedovanje avtorice ob glasbeni spremljavi violine in cimbal v Mini teatru, 7. 3. 2010.

Irena Cerar je osrednja pravljíčarka na Križnikovem pravljíčnem festivalu *Jenkret je bil*, ki ga od leta 2012 soprirejata Matična knjižnica Kamnik (Breda Podbreznik in Ivanka Učakar) in Kulturno društvo Motnik, posvečen pa je Gašperju Križniku, pomembnemu zapisovalcu Štrekljevih pravljíc. Zbral je veliko pravljíc in jih objavil leta 1874 pod naslovom *Slovenske pripovedke iz Motnika*. Irena Cerar je razvila dva modela pravljíčarstva – pisanje in pripovedovanje. Tema dvema modeloma je dodala novo kvaliteto, in sicer v povezavi s sprehodi po naravi, Slovenji, okolici Kamnika. Njene tri knjige pravljíce (*Pravljíčne poti po Sloveniji*, 2005; *Pravljíčne poti v zgodovino*; 2010, *Kamniške pravljíčne poti*, 2015) so nadgradnja modela pisnega ustvarjanja pravljíc v povezavi z literarno geografijo (planinski sprehodi). Značilnosti vseh treh knjig so tudi stvarni podatki o poteh po krajih. Vse tri knjige so kombinacija literarnega in stvarnega gradiva.⁴¹ Avtorica povezuje pripovedovanje pravljíc s sprehodi po planinskih ali kulturnih poteh Slovenije. Na ta naín je priredila ljudske pravljíce iz Štrekljeve zapušćine, pa tudi iz zbirk Jakoba Kelemine, Pavla Medveščka, Lojzeta Zupanca, knjige Josipa Vandota in številne druge. Tako najdemo v njenih knjigah razlagalne pripovedi o nastanku in/ali vzrokih nastanka gorovja, imen, jam, jezera, krajev, ribnika in različne like iz izročila, npr. Blagodej (Bohinj), Peter Klepec (Čaber), Kralj Matjaž (Peca), Martin Krpan (Vrh), Kekec (Prisank), Brkonja Čeljustnik (Škocjanske jame), Lucin in Smodlak (Ostrič), Jazon in Argonavti.

Eka Vogelnik prireja slovenske ljudske pravljíce za lutkovne igre in televizijske oddaje, kot je npr. oddaja *Bisergora*, v kateri je avtorica priredila slovenske ljudske pravljíce za lutkovne igre. Zanimive so njene odrske priredbe ljudske pravljíce *O miški, ki si je trebušćek raztrgala*, Levstikove avtorske pravljíce *Kdo je napravil Vidku srajćico* in kratke sodobne pravljíce Marije Vogelnik *O deklici, ki je prehitro rasla*.⁴²

Tretji model ustvarjanja pravljíc – pisanje sodobnih pravljíc

V sodobnem času je pri pisanju priredb ljudskih pravljíc prišlo do posodobitve pisanja pravljíčnih besedil. Anja Štefan se v enem segmentu svojega ustvarjanja eksplicitno navezuje na ljudske pravljíce, a jih tudi razvija, in sicer tako, da posodobi jezik in slog ljudskih pravljíc iz Štrekljeve zapušćine (*Hudićeva volna*) ali iz zbranega gradiva Milka Matičeta (*Od lintverna*) ter jih kultivirano prilagodi mlademu naslovníku⁴³ (Štefan 2011). Anja Štefan se je specializirala za pripovedovanje mladim naslovníkom, vendar nastopa tudi za odrasle. Zanimivo je, da avtorica ustvarja tudi slikopise za zelo mlade bralce, ki temeljijo na ljudskih pravljících (*Čez grićek v gozdićek*, 1994; *Lešniki, lešniki*, 2000).

Avtorice le redko ustvarjajo zgolj na enem modelu pravljíčarstva, najpogosteje jih prepletajo, npr. prirejanje in pripovedovanje pravljíc (Irena Cerar) ali pisanje in pripovedovanje pravljíc (Anja Štefan). Vendar pa pri tem vsaka avtorica razvija svoj avtorski slog, npr. glasbene pravljíce (Svetlana Makarović), odrske pravljíce (Eka Vogelnik), planinske

⁴¹ Irena Cerar je predelala prvotna avtorska dela in je v skladu z *Zakonom o avtorskih in drugih pravicah* <https://www.uradni-list.si/1/content?id=78529>, ob vseh enotah navedla prvotni avtorske vire, literaturo, zemljevide (npr. Skopi graščak in njegova dobra hći, prirejeno po: Janko Orožen: Gradovi in graščine v narodovem izročilu. Celje: samozaložba, 1936, str. 86)

⁴² Vogelnik, Eka. *Odrske pripovedke*. Ljubljana: Modrijan, 2012. V ilustrirani knjigi je avtorica priložila tudi izrezanko in pobarvanko.

⁴³ Izrazit primer je pravljica z motivom deklice brez rok (ATU 706), ki je tudi v Štrekljevi zbirki (*Graščakova žena*, 1911; *Deklica brez rok*, 19. st.; *Maćoha*, 1842–1895).

pravljice (Irena Cerar), pripovedovane pravljice (Anja Štefan). Poleg omenjenih ustvarja še veliko drugih pravljíčark, pisateljic in pripovedovalk in vsaka ima svojo specifiko in so del tovrstnega literarnega kontinuuma. Na razvoj pripovedovanaj pravljíc pa sta nedvomno vplivala tudi radijska oddaja. *Za en groš fantazije* pri Radiu študent in *Pripovedovalski variete* v Hotelu Union, ki na nek način nadaljuje in nadgrajuje tradicijo pravljíčnih ur iz leta 1931, ki so se prav tako odvijale v Hotelu Union. Zasluge za ustanovitev teh dogodkov imata med drugimi tudi znani slovenski pravljíčarki – predvsem pripovedovalki pravljíc – Špela Frlic in Ana Duša. Pomembne zasluge za razvoj slovenskega poustvarjanja ljudskega izročila pa ima prav tako tudi pevka in pravljíčarka Ljoba Jenče, ki je ena prvih slovenskih poustvarjalk ljudskih pesmi, pripoveduje pa tudi pravljice in organizira delavnice in druge pripovedovalske dogodke (Ivančič Kutin 2010).

7. Zaključek

V literarnem kontinuumu slovenskega ženskega pravljíčarstva sta se v 19. stoletju razvila predvsem dva modela ustvarjanja pravljíc – pisno in ustno ustvarjanje pravljíc: pisateljice in pripovedovalke pravljíc. Iz anonimnosti, ki so je bile deležne pravljíčarke, jih je pred pozabo rešila ravno Štrekljeva zapuščina. Na osnovi pisnih virov lahko sklepamo, da je v Štrekljevi zapuščini sodelovalo 30 zbiralk ljudskih pesmi in pravljíc.

Slovensko ‘knjižno’ pravljíčarstvo ima za seboj več kot stopetdeset let razvoja, pravljíčarke pa so se sinhrono vključile v evropske tokove sredi 19. stoletja, ko je leta 1853 Josipina Turnograjska objavila pravljico *Rožmanova Lenčica*.

Karel Štrekelj je s spodbujanjem k zbiranju gradiva sooblikoval nastajajoči trend zapisovalk in avtoric pravljíc. Štrekljeva zbiralska akcija, za katero je dal pobudo s svojo *Prošnjo za narodno blago* (1887), je vzpodbudila nastajajoči model zapisovanja ljudskih pravljíc, čeprav je ohranjeno gradivo le petih Štrekljevih sodelavk (Micka Kajtna, Ana Kovač, Tereza Pošep, Tona Tomažič, Tonca Zložna). Koliko je bilo pripovedovalk pravljíc pa ne vemo, ker zbiralci oz. zapisovalci pravljíc tega podatka večinoma niso zabeležili. Prvo pravljico je prispevala Tonca Zložna (1884), ki je bila v Štrekljevi družini gospodinja. Med prvo in drugo svetovno vojno so zaradi razmer pravljíčarke bolj razvijale pisni oz. avtorski model pravljíc (Lea Fatur, Manica Koman. Ilka Vašte), začele pa so se tudi ukvarjati s pripovedovanjem pravljíc – *Pravljíčne ure*, 17. 12. 1931 *Slovenska pisateljica pripoveduje*, 12. 5. 1932.

Po drugi svetovni vojni je k razvoju pravljíčarstva veliko prispevala (avtorsko, prevajalsko in uredniško) Kristina Brenk, predvsem z ustanovitvijo zbirke pravljíc *Zlata ptica*, 1956. Omeniti moramo tudi ‘Štrekljevo tehnično urednico’ Albino Štrubelj, ki je pretipkala skoraj vse rokopise iz Štrekljeve zapuščine.

Od leta 1970 dalje so literarne okoliščine dozorele za sistemsko in sistematično razvijanje obeh prejšnjih modelov (pisnega in ustnega), pa tudi za tretji model – sodobne pravljice. Avtorice, predvsem Svetlana Makarovič, Anja Štefan in Irena Cerar, razvijajo oba modela – pisanje in pripovedovanje pravljíc. Od ustanovitve *Pripovedovalskega festivala* leta 1998, ki ima svoje različice po Sloveniji, se danes močno razvija kultura pripovedovanja. Avtorice danes, ne le da razvijajo osnovne modele pravljíčarstva (pisni, ustni in sodobni), temveč jim dodajo še vsaka svojo osebno specifiko.

Reference

- Aarne, Antti / Thompson, Stith 1961, *The Types of the Folktale: A Classification*
- Haase, Donald (ur.) 2008, *The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales*. Westport, Connecticut - London: Greenwood Press.
- Ivančič Kutin, Barbara 2010, Folklorna pripoved v urbanem okolju, v javnem prostoru. Pripovedovalski dogodki v slovenski prestolnici. *Zbornik Slavističnega društva Slovenije* 21: Vloge središča: konvergenca regij in kultur. Ljubljana: Zveza društev, 200–209.
- Kropej, Monika, 1995, *Pravljica in stvarnost. Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljicah in povedkah ob primerih iz Štrekljeve zapuščine*. Ljubljana: Založba ZRC. <https://books.google.si/books?id=AaflAAAAAMAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
- Kropej, Monika, 2001, *Karel Štrekelj: iz vrelcev besedne ustvarjalnosti*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Makarovič, Svetlana 2008, *Svetlanine pravljice*. Dob pri Domžalah: Miš.
- Matičetov, Milko / Štefan, Anja 2010, Anton Dremelj - Resnik (Slovenski pravljicarji 1). Ljubljana: Založba ZRC.
- Möderndorfer, Vinko 1937, *Koroške narodne pripovedke* I. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Seifert, Lewis C., 2006: *Fairy Tales, Sexuality, and Gender in France, 1690–1715*. New York: Cambridge University Press.
- Štefan, Anja 2011, *Za devetimi gorami: Slovenske ljudske pravljice*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Uther, Hans-Jörg, 2011: *The Types of International Folktales, a Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Helsinki Suomalainen Tiedekatemia / Academia Scientiarum Fennica.
- Ziolkowski, Jan M., 2007: *Fairy Tales from Before Fairy Tales. The Medieval Latin Past of Wonderful Lies*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Zipes, Jack 2006, *Why Fairy Tales Stick: the evolution and relevance of a genre*. New York, London: Routledge.
- Zipes, Jack 2012, *The Irrestible Fairy Tales: the Cultural and Social History of a Genre*. Princeton, Oxord: Princeton University Press.
- Zipes, Jack 2013, *The Golden Age of Folk and Fairy tales: from the Brothers Grimm to Andrew Lang*. Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company.

Kratice

- AT je mednarodna oznaka oz. akronim na osnovi priimkov dveh folkloristov Antti Aarne in Stith Thompson (1928, 1961), ki sta objavila mednarodno klasificiran indeks pravljličnih tipov (Aarne / Thompson 1928, 1961).
- ATU je mednarodna oznaka oz. akronim na osnovi priimkov treh folkloristov Antti Aarne, Stith Thompson, (Hans-Jörg Uther, ki so objavili mednarodno klasificiran indeks pravljličnih tipov (Uther 2004, ponatis 2011).

Two Models of Women Storytelling in Slovenia – Women Writers and Women Performers of Fairy Tales

Milena Mileva Blažič

Slovenian women fairy tale writers have become visible in the 19th century, while in Europe they started to write fairy tales from the late medieval period to the 16th century, and developed from the *trobairitz* to the *preciosite* in the 17th century. The French *preciosite* represented an approach to fairy tale writing, which later also developed in Slovenia. Slovenian fairy tale writing tradition dates back to more than a century and a half ago, and Slovenian women fairy tale writers were included in the streams of fairy tale writing in the middle of the 19th century (in 1853 Josipina Turnograjska published the fairy tale *Rožmanova Lenčica* (Rožman's Lenčica)).

Karel Štrekelj (1859–1912) who started to published *Slovenske narodne pesmi* (Slovenian folk songs), also encouraged women collectors from different parts of Slovenian territory. From among more than 340 collectors of folk songs and folktales were only five women who collected folktales (Micka Kajtna, Ana Kovač, Teresa Pošep, Tone Tomažič, Tonca Zložna); more of them collected folk songs.

Beside Josipina Turnograjska, other women writers also started to publish literary stories and also folk-tales in second half of the 19th and the beginning of the 20th centuries, among them were Luiza Pesjak, Marica Strnad Cizerlj, Manica Komanova, Lea Fatur, Elza Lešnik, Marija Grošel, Marica Gregorčič Stepančič and Ljudmola Prunk Utva. During the First World War, women also started to organize fairy tale ours in the framework of the *Telovadno-kulturno društvo Atena* (Athen gymnastic-cultural society).

After the Second World War, women fairy tale writers in Slovenia continued to publish folktales, among them Kristina Brenk (as author, translator and editor). She even established the fairy tale series *Zlata ptica* (The golden bird) in 1956, and published in this series in a collection of world folk tales, of the same name. Also noteworthy is Albina Štrubelj, who transcribed all the manuscripts from Štrekelj's legacy of folktales. After 1970, women authors, mainly Svetlana Makarovič, Anja Štefan and Irena Cerar, developed both models of writing literary fairy tales and performing folktales. At that time the model of contemporary (re)production of fairy tales also developed.

SODOBNA MITOLOGIJA

MITOLOGIA CONTEMPORANEA

CONTEMPORARY MYTHOLOGY

Šibolet: Mehanizem jezikovnega razločevanja kot pripovedni motiv

Ambrož Kvartič

In all of its manifestations, narrative folklore is one of the most important vehicles of articulation of collective identification, when said identification is based on a distinction between Us and Others. Furthermore, narrative folklore exhibits various motifs pointing to and stressing language differences between said social and cultural identity constructs. This is clearly visible when a special mechanism of language differentiation – the shibboleth – occurs. This is an element of and within language system, selected arbitrarily – it can be a word, a gesture, a phoneme – that becomes a discriminatory symbol of one's identity of Otherness. An individual who is unable to pronounce the chosen word is symbolically (and in narratives also literally) killed. This article presents examples of narrative folklore from Slovenia and other parts of the world, wherein the mechanism of shibboleth is employed.

Keywords: shibboleth, Otherness, language differentiation, identity, narrative folklore, contemporary legends

Uvod

Čeprav smo si ljudje v sodobnem svetu vedno bližje, še ne pomeni, da to bližino tudi sprejemamo. Kulturni stiki na različnih ravneh namreč nujno posegajo tudi na področje posameznikove in kolektivne identitete, torej na področje ».../ našega razumevanja samega sebe in drugih ljudi, pa tudi razumevanja ljudi o njih samih in njihovo videnje drugih, tudi nas.« (Brumen 2000: 73). Pri tem vedno znova prihaja do opredeljevanje samega (tudi kolektivnega) sebe v odnosu do drugih ljudi in družbenih skupin. To opredeljevanje poteka v socialnem in političnem okolju, v času in prostoru in je konstruirano po družbenih in kulturnih kategorijah, ki so v naštetih okoliščinah aktualne. Pri teh procesih se zarisujejo nove družbene, kulturne in osebne meje (Bendix in Klein 1993: 1), naraščajoče število različnih vrst meja in omejitev pa je v drugi polovici dvajsetega stoletja povzročilo pospešeno artikulacijo v družbi nezaželenih pojavov (Elias 2000), kot so na primer nečistoča, nenadzorovano nasilje in podobno. Ti pojavi pa se v procesih manipulacije simbolov identitete najpogosteje pripišejo posameznikom in družbenim skupinam, ki predstavljajo tako imenovanega kulturnega Drugega, protipol modelom istovetnosti.

Temeljno polje tako identifikacije kot identifikacijskega razlikovanja je jezik, saj je prav z njim Drugi v vsakdanji kulturni stvarnosti najpogosteje označen in opredeljen kot takšen. Vendar pa do identifikacijskih razlikovanja, razločevanja in diskriminacije pogosto prihaja tudi v jeziku, ne le z njim. Jezik kot temelj identitete skupnosti (ne le kot

njeno sredstvo) vsebuje elemente istovetenja, ki z aplikacijo postajajo arbitrarno izbrani simboli za vzpostavitev in ohranjanje dinamike Mi/Drugi, kar konkretno pomeni, da so se razvili in so vzpostavljeni kot funkcijsko sredstvo dokazovanja ali potrjevanja Drugosti, ne le sredstvo za njeno artikulacijo. S ponavljanjem znotraj kulture so se ti elementi usidrali tudi v sočasnem pripovednem gradivo in v tem članku predstavljam nekatere primere tega gradiva, natančneje sodobne povedke in druge sorodne pripovedne oblike, katerih osrednji vsebinski (in nadalje interpretativni) element je prepoznavanje (in posledično izločanje) Drugega z uporabo posebnega (funkcijskega) označevalnega mehanizma v jeziku, ki se imenuje šibolét.

Pripovedne artikulacije drugosti

Drugi je družbena kategorija, ki jo večinska populacija potrebuje, da preko primerjanja z njo identificira in vrednoti samo sebe. S konceptom Drugega razumemo simbolično izločitev neke družbene skupine iz prevladujoče družbene realnosti, na podlagi razlikovanja med Nami in Njimi, pri čemer »smo Mi merilo dobrega življenja, za katerega obstaja grožnja, da ga bodo tujci spodkopali, kajti oni so tujci in so kulturno drugačni.« (Stolcke 1995: 2). Drugega lahko v različno definiranih skupnostih predstavljajo najrazličnejše skupine ljudi oziroma posamezniki kot njihovi simbolni predstavniki, definira pa se ga na vseh ravneh kolektivne identifikacije, tako na velikih, kot so zamišljene skupnosti narodov (glej Anderson 2000) kot tudi na manjših, mikro ravneh. Drugi so lahko tako prebivalci sosednjega kraja, člani rivalskega športnega kluba, (ne)verujoči oziroma pripadniki drugih verskih skupnosti, pripadniki različnih manjšinskih družbenih skupin, homoseksualci, ženske, brezposelni in tako dalje. Ideološki diskriminatorni diskurz Mi/Drugi opazujemo skozi njegove reprezentacije. Te so različnih vrst; lahko so ‚romantične‘, podprte z uradnim institucionalnim diskurzom, kot na primer t. i. *orientalizmi* (Said 1996), in uporabljajo zelo ohlapen jezik; ali pa so tako ideološko kot izrazno povsem neposredne. Ena od najpomembnejših manifestacij (reprezentacij) kulturne konstrukcije Drugega pa je pripovedna folklor (primerjaj s Kunej in Hodžar 2006) v vsej svoji žanrski pestrosti povedk, vicev, govoric, kratkih pripovednih oblik, šaljivih zgodb, dovtipov, stereotipov in tako dalje.

Niz pripovedne folklore, ki interpretativno in funkcijsko ustrezajo diskurzivni retoriki Mi/Drugi in predstavljajo soočanje z invazivnim elementom, ki prihaja od zunaj, onkraj osebnih oziroma skupnostnih meja, ključno zaznamuje vsebinski element *kontrasta* oziroma *opozicije*. Družbene skupine ustvarjajo in ohranjajo podobo samih sebe in se razlikuje od drugih tako, da objektivizirajo ideale, ki jih imajo za svoje, ter subjektivizirajo njihova nasprotja ter jih pripisujejo Drugemu (Roberts 1990: 1), pri čemer je lahko to tudi pozitivna diskriminacija (idealizirajoči stereotipi). To pomeni, da je v povedkah Drugi načeloma opisan (označen) kot kontrast oziroma binarna opozicija nosilcev povedk, njegove vrednote pa kot nasprotje vrednotam družbene skupine, ki ji nosilci pripadajo. Zato je Drugi v povedkah večinoma predstavljen kot neumen, nečist, zloben, malomaren, nižje razvit (živalim podoben), kanibalističen ipd. subjekt:

S1: *Ko so snemali reklamo za Sun Mix ‚vsaka ima svoj faktor‘, kjer so rabili ženske z različnimi – odtenki kože. Različno izrazito pigmentacijo. In to je bilo v letih, ko v Sloveniji še ni bilo veliko žensk z zelo izrazito pigmentacijo.*

Še posebej ne na zadnjici, kar jih je najbolj zanimalo. In so najdlji pol eno črsko končno. In ko je prišla in oblekla tangice in se hotla slikat, se je izkazalo, da ima preveč kosmato rit, da bi bilo to na sliki. In so jo morali najprej poslat h kozmetičarki, da je to uredila, da je bilo primerno za na fotografijo.

S2: *Ja sam rit je imela pa dost lepo, al kaj?*

S1: *Očitno (smeh).¹*

Vendar golo okarakteriziranje Drugega še ni dovolj za oblikovanje pripovedi o njem. Osrednja tema pripovedne folklore o Drugem in hkrati ključna kontekstualna informacija za njeno prepoznavanje in razumevanje je namreč vselej konflikt med nevarnim tujim in kultiviranim domačim okoljem (kulturo). Presečišče teh dveh svetov je namreč tisto, ki ustvarja napetost in nevarnost (Fine 1992: 168), to pa sproža pripovedne procese. Povedke se zaradi tega v historični realnosti s svojo vsebinsko in oblikovno prilagodljivostjo ‚pripeljajo‘ na situacije, kjer je ta konflikt poudarjen (ali sploh omogočen) ter kanalizirajo čustva (strah), ki zaradi tega konflikta nastajajo. Ključni kontekstualni podatek je zato *kulturni stik*, kar v praksi pomeni, da mora raziskovalec znati prepoznavati prostore srečevanja in potencialnih konfliktov, saj se z njimi poveča možnost za razvoj sodobnih povedk, ki jih opazuje. Pripovedno gradivo, ki stereotipizira priseljence s Kitajske, je tako na primer v največjem delu umeščeno v kitajske restavracije, ker je to primarni prostor (potencialno nevarnega) medkulturnega stika v vsakdanjem življenju. Enako dinamiko potencialno konfliktnega stika lahko opazujemo pri slovenskih sodobnih povedkah, kjer so kot Drugi izpostavljeni Romuni, ki z zvijačo kradejo avtomobile. Te povedke so lokalizirane na slovenski avtocestni križ, saj potniki, ki prihajajo iz Romunije, skupaj z Bolgari in Ukrajinci predstavljajo najpomembnejši delež tranzicijskega prometa čez Slovenijo na poti in Italijo, Španijo in druge države zahodne Evrope (po Žist 2013):

S1: *Pa verjetno se tudi zaradi tistega širi, ko so bli tisti Romuni, ki so baje na avtocesti ustavljal ljudi pa so jih goljufali. Pa kradli al kaj je bla že neka fora.*

R: *Kaj je to bilo?*

S1: *Na avtocesti, da so –*

S2: *Kakor da majo pokvarjen avto, pa: »Pomagi, pomagi!« Pol pa ga ustavi, pa mu ukrade avto. Al pa kej takega.²*

S1: *Kaj je bla pa una fora? Je neki, kao, ko spelješ, pa te pol en tam – en Romun – neki ustavi, pa maš gumo al neki, in potem pride neki pomagat, pa pol neki –*

S2: *Ja! Ne, to je pa –*

S1: *K so mene ful strašil. Prejšnje poletje al neki.*

R: *Ne, ne poznam, razloži!*

S1: *Sej se ne spomnem točno –*

S2: *Ne sej mogoče je to drugo. Kar ti misliš, ampak vem – zdej si me spomnila na eno. Pač kako kradejo. Se ti vsedeš v avto, ti en izmed teh – izmed te tolpe predre gumo, in ti še ne veš, ker počas spušča. Pol se pa eni vozijo za*

¹ Moški, 1985, študent strojništva, posneto v Ljubljani 2012.

² S1=moški, 1986, študent; S2=moški, 1988, študent; posneto na Vrhniki 2011.

tabo in ti do konca spušča, ko ti začneš pač menjat: »Ja, ti bomo pomagal, ti bomo pomagal.«

S1: *Ja!*

S2: *Pol pa tkole (pokaže iztegnjen sredinec). Nič ti ne bojo pomagal, ukradli ti bojo, kar maš v avtu. Ko ti tam: »O super, hvala!« pa tam šraufaš vmes, uni pa ven iz avta poberejo reči. Take fore majo zdey pr nas.³*

Prva stopnja kakršne koli kolektivne identifikacije je prepoznavanje Drugega, v katerem družbena skupina aktivno/tvornostno prepoznava »ne-Sebe«. Procesi tovrstnega prepoznavanja se v interakcijah družbenih skupin odvijajo neprestano in so pomemben del njihove organizacije, predvsem pa ustvarjajo in ohranjajo meje, ki razločevanje in identifikacijo omogočajo (Barth 1998: 10–17, tudi celoten zbornik Barth, ur., 1998). Hkrati pa je to prepoznavanje oz. potreba po prepoznavanju (potencialnega) Drugega – pomemben in pogost pripovedni element.

Primerjalna vsebinska analiza sodobnih povedk in drugega sodobnega pripovednega gradiva namreč razkriva, da Drugi ni nujno vedno izpostavljen neposredno,⁴ pač pa je (lahko) predstavljen tudi skozi širok nabor arbitrarno izbranih simbolov, katerih skupna (vsebinska) lastnost je, da vdirajo v kulturni/kultivirani naš prostor. Takšni konkretni simboli (motivi) so na primer pajki in kače, skriti med sadjem in drugim blagom iz tretjega sveta (Brunvand 1993: 278–287, Brednich 1990), velike mačke, ki zaidejo v urbana okolja (Campion-Vincent 1992, Meder 2007), bakterije in bolezni, ki prihajajo skupaj z migranti in podobno. Vsi ti pripovedni elementi imajo podobno funkcijo – predstavljajo invazijo tujega (Fine 1992: 171) oziroma so njeni označevalci. Opazujemo jih lahko na različnih ravneh. Naslednji primer pripovedovanja, ki vsebinsko ustreza širokemu korpusu sodobnega pripovednega gradiva o ugrabitvah (primerjaj z Donovan 2004), postreže z zanimivim detajlom. Pripovedovalcu iz Slovenj Gradca se je med pripovedjo zdelo pomembno večkrat poudariti, da je otroke v njegovem kraju, ki se prostorsko ne istoveti s širšo celjsko regijo, ugrabljal kombi s *celjskimi registrskimi oznakami*, ki so s tem postale simbolna reprezentacija (atribut) invazivnega in nevarnega Drugega:

S1: *Js pa vem, da se je neki cajta en bel kombi vozil, s celjsko registracijo, ki je otroke pobiral. Sam ne vem –*

S2: *(ga prekine) Je res! To sem tud slišal. To je bla ena punca, eno leto pred mano v osnovni šoli – je razlagala. Pa so jo pol dobil, da to ni res. (smeh)*

S3: *Kaj a to si je kr zmisllila al kaj?*

S2: *Želela si je tiste (razmišlja) pozornosti.*

S1: *Pa ne, po naših koncih je blo: »Pazite, če pride kje kak bel kombi s celjsko registracijo!«*

S4: *Kot da ne more menjat registrske tablice!*

S1: *Ja, mali sem še bil, ko so mi govorili: »Pazi se, če vidiš kak bel kombi – s celjsko registracijo.«⁵*

³ S1=ženska, 1981, novinarka; S2=moški, 1988, študent; posneto na Vrhniki 2011

⁴ Kot na primer enoznačno okarakteriziranje v vicih: »So bili Slovenec, Hrvat in Bosanec ...«.

⁵ Moški, 1987, študent, posneto v Slovenj Gradcu.

Šiboleť

Polje identifikacij je v kulturni realnosti različnih – tako velikih kot majhnih, ohlapneje ali jasneje definiranih – družbenih skupin široko. Simboli, s katerimi se to polje identifikacij artikulira, so številni ter izbrani arbitrarno. Identifikacijske razlike ali meje med Nami in Drugim(i) pa se najprej in najjasneje pokažejo v simbolnem polju jezika,⁶ s katerim se istovetijo generacijsko opredeljene skupnosti (sleng), poklicne skupnosti (žargon), pokrajinsko opredeljene skupnosti (narečja), ekskluzivne skupine, ki uporabljajo posebno gestikulacijo, sploh pa so v prvi vrsti v jeziku utemeljene velike zamišljene družbene skupine, kot je narod (Anderson 2000: 161). Pri prepoznavanju Drugega gre torej pogosto prav za iskanje *jezikovnih* razlik ter njegovo (od Drugega) zaznamovanost v jeziku in z jezikom, kar je Jacques Derrida poimenoval ,legitimna habitacija jezika'⁷ (po: Esposito 2009: 209). Ta zaznamovanost pa se najbolj jasno odraža v prav posebnem mehanizmu jezikovnega razlikovanja, imenovanem šibolét.

Beseda šibolét izhaja iz stare hebrejščine in je v prvi vrsti opredeljena kot funkcijski komunikacijski mehanizem, torej kot »geslo, beseda, po kateri se koga spozna; spoznavno znamenje.« (Slovar tujk 2002: 1120). V slovenskem jeziku je ta termin relativno neznan oziroma uporabljan⁸, med redkimi pa sem zanj našel prevod *ločivni rek* (Neznan 1875: 225). Njegovo temeljitejšo definicijo najdemo v oxfordskem slovarju: »beseda, ki je uporabljena kot preizkus oziroma označitev – prepoznanje ljudi iz drugega področja ali dežele skozi njihovo izgovorjavo: beseda ali fonem, ki ga tujci težko pravilno izgovorijo.« (po Neznan 2007). Gre torej za arbitrarno vnaprej dogovorjen znak v jeziku, ki postane element ločevanja na podlagi jezikovne identitete, pri čemer lahko to vlogo dobi beseda, besedna zveza, ali pa zgolj fonem.⁹ S tem ima seveda tudi širši kulturni in družbeni učinek, saj je vprašanje šiboleta vprašanje ,oprijemljivosti'¹⁰ in meja neke kulturne oziroma jezikovne skupnosti (Esposito 2009: 211), saj že vnaprej predpostavlja sodelovanje v njej.

Izvirna zgodba o konceptu šiboleta, ki je bila tudi terminološka osnova zanj, je zapisana v Svetem pismu v 12 poglavju zgodovinske Knjige sodnikov:

Nato so Gileádci zasedli Efrájimcem jordanske prehode. Kadar koli je kateri od Efrájimovih ubežnikov rekel: »Rad bi šel čez,« so mu gileádski možje rekli: »Ali si Efrájimec?« in je rekel: »Nisem,« so mu rekli: »Reci torej Šibólet!« Če je izgovoril »Sibólet«, saj besede ni mogel pravilno izgovoriti, so ga zgrabili in umorili pri jordanskih prehodih. Tako je v tistem času padlo dvainštrideset tisoč Efrájimcev. (Sod 12: 5-6)

Za pravilno razumevanje šiboleta je najpomembnejše razumevanje njegove funkcije. Jacques Derrida je kot njegovo bistvo izpostavil detajl iz zgoraj zapisane biblijske zgodbe: »Samo tisti, ki pravilno izgovorijo šiboleť, lahko gredo skozi oziroma jim je podarjeno

⁶ Po Benedictu Andersonu so velike zamišljene skupnosti je v prvi vrsti utemeljene v jeziku.

⁷ Morda je najboljša slovenska ustreznica tej besedni zvezi ,posvečenost' (v jeziku), v sekularnem smislu.

⁸ Pojavlja se redko in pogosto niti ni konceptualiziran kot točka identitetnega in simbolnega razlikovanja. Besedo je tako na primer kot naivne magične besede (ali pa navadno brbljanje) v svoji pesnitvi ,Stric Anzelmo' na več mestih uporabil Jovan Vesel-Koseski (Vesel 1870: 343-353).

⁹ Glej primere v nadaljevanju.

¹⁰ V angleškem izvirniku *tenability*.

življenje.« (Derrida 1994: 3). Če to misel nekoliko parafraziram in apliciram na raziskave pripovedne folklore, lahko zapišem, da so tisti, ki šiboleta niso sposobni izgovoriti pravilno, simbolno ‚umorjeni‘ (dokončno okarakterizirani) s tem, ko postanejo glavni element diskriminatornih oz. razločevalnih povedk in drugega pripovednega gradiva. »/.../ ni dovolj preprosto razumeti pomena besede, vedeti, kaj pomeni, ali vedeti, kako se izgovori, pač pa jo mora biti posameznik *sposoben* izgovoriti /.../ ta *storiti* pa je dejanje *označevanja*.« (Derrida 1994: 29). Šibolec ima torej (iz)ključno funkcijo razločevanja v kontekstu identifikacije in je označevalec z veliko označenci naenkrat. Ti so označeni bodisi kot tujci, kot *ne-Mi*, bodisi kot sovražniki, oboje pa je potrebno – pa čeprav samo simbolno (v folklori) – umoriti.

Primerov diskriminatorne determinacije z jezikovnim razločevanjem najdemo veliko že v splošnem, medijskem in popularnem diskurzu. Na ‚trgu‘ slovenske popularne kulture so bili in so številni produkti popularne kulture, v katerih se pojavljajo stereotipizirani priseljenci, ki jih kot takšne označi že način njihovega govora.¹¹ Jezikovno razlikovanje v funkciji je tudi delna razlaga spletnega fenomena ‚Požigalec‘ (glej Podjed 2009 in Tomažič 2009), televizijskega prispevka, ki je v začetku poletja 2008 zakrožil po internetu in sprožil val javnega posmeha, ki so mu sledile številne manifestacije v materialni kulturi in v slengu mladih.

Pripovedna folklorja je – tako kot na splošno za diskurz *Mi/Drugi* – ena najpomembnejših platform za artikulacijo jezikovnega razločevanja. Med gradivom, ki so ga raziskovalci zbrali na terenu, je precej konotacijskih pripovedi, ki so dokaz obstoja komunikacijskih in posledično identifikacijskih meja med tujci in okoljem, ki jih kot tujce prepozna. Zgodbe so v tem primeru večinoma kratke govornice brez razvite fabule, posredovane ‚mimogrede‘ na podlagi asociacij, ki jih sprožajo posamezni pripovedni dogodki. V njihovem jedru so največkrat priseljeni posamezniki ali skupine, ki so vsaj do neke mere javne osebe (na primer prodajalci, gostinski delavci), ali pa je dogodek postavljen v javni prostor, kjer je omogočena jezikovna (sporočevalna) interakcija med *Njimi* in *Nami*; zgodbe načeloma ne izpostavljajo komunikacije tujcev med seboj. Tovrstno gradivo večinoma ne vsebuje neposrednih predpostavljanih diskriminatornih informacij, kot na primer, da se tujec slovenskega jezika ne more ali noče naučiti. To je sicer lahko implicirano, vendar pa ni razpoznavno iz ‚golega‘ teksta, ki ni opremljen s kontekstualnimi podatki. V teh pripovednih oblikah so izpostavljeni zgolj jezikovni elementi, ki so že sami na sebi *dokaz*, da gre pri osrednjem liku na primer za tujca oziroma nekoga, ki ne pripada implicitno ‚naši‘ jezikovni skupnosti, kakršna koli že ta je. Vprašanje, ali so tako predstavljeni *Drugi* nevarni, neumni, nečisti, zlobni ali kako drugače (stereotipno) kvalitativno označeni, je stvar drugih (tudi vzporednih) vsebinskih poudarkov, drugih vsebinskih tipov povedk, ki konkretnemu pripovedovanju sledijo, ali pa konteksta samega pripovedovanja (reakcije nanj), v katerem nosilci razkrivajo svoj odnos do tujcev skozi komentarje ali z novimi zgodbami. Pripovedno gradivo, ki ga predstavljam v nadaljevanju torej načrtne jezikovne neprilagojenosti priseljencev/tujcev oziroma njihove nesposobnost učenja novega jezika ne izražajo neposredno (primerjaj s Kvartič 2010: 102).

V slovenskih zbirkah pripovednega gradiva najdemo številne lokal(izira)ne primere kratkih narativiziranih epizod, ki izpostavljajo dialektalne in druge jezikovne razlike med

¹¹ Na primer liki iz humorističnih televizijskih serij: *Veso* – generični ‚južnjak‘ (Naša mala klinika), *Mirko* – *Srb* in *Scao Tan* – *Kitajec* (Čista desetka) *Fata* – *Bosanka*, *Mercatori* – *Italijan* in *Mr. Smith* – *Američan* (TV *Dober dan*) itd.

npr. sosednjimi kraji in pokrajinami. Rezultat so pogosto humorne povedke jezikovnega razlikovanja, ki neprestano postajajo del repertoarja lokalno zamejenih zgodb (glej na primer Gričnik 1995: 192-191, Kleindienst 1995: 52). Drugi, ki ga ko takšnega opredeli razločevalni element v jeziku, je lahko vsak – na primer prebivalec sosednjega kraja z drugačnimi karakteristikami narečnega govora iz zgoraj citiranih primerov – na naslednjih straneh pa predstavljam izključno povedke, ki izpostavljajo jezikovno prepoznavanje tujcev, priseljencev iz področij bivše Jugoslavije in iz Albanije. To ne pomeni, da zgodb o drugem Drugem tako na makro kot na mikro ravni ni,¹² ampak le, da s(m)o raziskovalci o teh tujcih nabrali največ terenskega gradiva.

S: *Ko je en naroču kebab, pa mu je on reku: »A boš za tuki al za po peš?«*¹³

S: *Ko je enkrat, tam pr Livadi so na igrišču neki fuzbal špilali, neki ga je foter poklicu domu, pol je pa se kao poslovil: »Sori, morem it domu učit knjige!«*¹⁴

S1: *Enkrat ga ni blo noter, je glih nekam šel, pa je dal na vrate listek, ku je gor pisalo: »Pridem nenadoma!«* (smeh).

S2: (S1-ju) *Ne, enkrat je na vratah baje pisalo: »Pridem iznenada!«*¹⁵

Vzpostavljanje točk jezikovnega razločevanja v povedkah ni razvidno le iz njihove vsebine. Zaradi nujnosti učinkovitega posredovanja sporočila se je pri pripovedovalcih pogosto spremenila tekstura pripovedovanja. Zaključna poanta povedke je bila v veliko primerih posredovana s spremenjenim pripovedovalčevim glasom, ki je oponašal (domneven) govor priseljencev s področja nekdanje Jugoslavije. Šiboletu so v tem primeru zelo jasni, vendar zreducirani na posamezne foneme, pri tem pa izstopata ‚trdi‘ (palatalni) L [l'] in široki E [ê] kadar želi pripovedovalec označiti priseljenca iz slovanskih področij Balkana, ali pa se pojavi mehčanje govora z vrivanjem glasu [j] v različne besede,¹⁶ kar naj bi ilustriralo govor priseljencev iz Albanije in Kosova.

S: *Js sm tud zadnč eno urbano legendo¹⁷ slišal, in sicer s Fužin, a ne. Baje da je en na Fužinah mel AX-a, a ne, Citroen AX, pa si je kupu nov radio. Pa ga je montiral u avto, a ne, v svoj avto. Pa montira, a ne, pa glih da ga bo zmontiral, pa kr naenkrat se njegov avto začne tko v eno stran mejčken prizdigvat, veš. Pa odpre vrata, pa pogleda in en že – je meu pa na tem AX-u tud lita platišča oziroma lite felgne – in je en že vzdigval avto, da bo kolesa stran pošraufov, a ne. Pa un reče: »Ej, kva pa delaš?!« Pa ga un sam tko pogleda, pa reče (spremeni intonacijo glasu): »Ti radio, ja felgne!«*¹⁸

¹² Znan je recimo slovenski primer povedke/vica, ki govori o tem, kako je neka ženska v kitajski restavraciji naročila svinjino z rižem, postrežbo hrane pa je natakara pospremil z besedami: »Liž, svinja!«. Šibolet je v tem primeru črka (glas) r, katere izgovarjava naj bi predstavljala težavo kitajskim priseljencem.

¹³ Posneto v Velenju 2009 (glej Kvartič 2010: 101).

¹⁴ Posneto v Velenju 2009 (glej Kvartič 2010: 101).

¹⁵ Posneto v Velenju 2009 (glej Kvartič 2010: 101).

¹⁶ Glej spodaj: *Danes burek nje špljoh, zaradi ker eljektrika pokvarjena.*

¹⁷ Moj poudarek.

¹⁸ Moški, 1984, študent, posneto v Ljubljani 2010.

S: *Sta šla dva Bosanca tam mimo pekarnice pa je en vprašal drugega (spremeni intonacijo glasu): »Ej lejga, a dišiš kruh?«¹⁹*

S: *Gor v Teksasu, v Rudnik pubu so se enkrat menda stepli jugoviči. Pol je pa pršla policija pa so delali zapisnik, pol je pa kao policaj enga tam vprašu: »Kk ti je ime, pa kaj si po poklicu?« Pa je pol un reku kao (spremeni intonacijo glasu): »Pa nisam ja poklicu!«²⁰*

Lep primer šiboleta v sodobni pripovedni folklori se je spletel tudi okrog izgovarjave imena mesta Velenje. Ta je namreč z vidika prebivalcev tega mesta relativno problematična, saj večina slovensko govorečega prostora to ime naglašuje s širokim e-jem, kot Velênje, medtem ko lokalno prebivalstvo uporablja ozki e, torej Velénje. Slovenski pravopis sicer dopušča obe možnosti, vendar pa se je predvsem medijski prostor odločil za uporabo širokega e-ja, zaradi česar je bilo med lokalnim prebivalstvom večkrat izraženo nezadovoljstvo, saj naj bi bila lokalna izgovarjava vodilo za izgovarjavo v širših diskurzih (glej Korun 2012). To nezadovoljstvo pa se je artikuliralo tudi skozi v Velenju razširjeno povedko oziroma govorico, ki trdi, da so raziskavo o izgovarjavi med lokalnim prebivalstvom dejansko opravili, vendar je tudi po njej obveljal široki ê, saj se je izkazalo, da večinsko prebivalstvo Velenja ozkega é dejansko ne zna oziroma ne more izgovoriti²¹. Sporočilo teh pripovedi je torej, da so za uradno izgovarjavo imena mesta Velenje ‚krivi‘ njegovi priseljeni prebivalci, kar njihovi nosilci prepoznavajo in utemeljujejo s šiboletom, ki ga je (oziroma naj bi ga) prispevala celo uradna raziskava.

Jezikovna komunikacija je seveda tudi pisna. Tako kot pri govorjenem sporazumevanju se tudi pis(a)na sporočila, ki jih navajajo zgodbe, pojavljajo na javnih mestih, predpostavljajoč (posredno) interakcijo med tujci in inherentno slovenskim prebivalstvom. V spodnjih primerih gre za dva vsebinska tipa napisov, ki naj bi ju po besedah sogovornikov prodajalca hitre hrane v svoji odsotnosti izobesila na vrata svojih lokalov v Velenju in Ljubljani:

S1: *Js sm sam slišu, da so prišli pred kiosk, pa je gor pisala tabla, obvestilo, da:
»Danes burek ni, peč ne dela spljoh,« napisano z ‚j‘.*

S2: *Js sm čul: »Danes burek nič več, peč ne dela sploh.«²²*

S: *Danes ni burek sploh, prideš jutri, peč pokvarjen.*

R: *A to je na Vrhniki al kje? Al si si zdajle izmislil?*

S: *Ne ne ne, to je blo napisano menda v Ljubljani na eni kebabdžinici ali burekdžinici.²³*

V zadnjih dveh primerih sta zapisani dve varianti široko znanega, delno formaliziranega stavka, ki ga je mogoče najti po celotnem slovenskem govornem prostoru. To je potrdila tudi preprosta ‚mini‘ raziskava, ki sem jo izvedel med uporabniki spletnega

¹⁹ Posneto v Velenju, 2009 (gl. Kvartič 2010: 103).

²⁰ Posneto v Velenju, 2009 (g. Kvartič 2010: 102).

²¹ Zabeleženo v Velenju 2010.

²² Posneto v Velenju 2009.

²³ Moški, 1988, študent, posneto na Vrhniki 2011.

družabnega omrežja Facebook. Poleg nekaterih vsebinskih konstant (danes, burek, peč(ica), elektrika) je izpostavila veliko pestrost različic in kombinacij teh konstant ter lokalizacijskih elementov. Primeri so zapisani v enaki obliki, kot sem jih zbral, v sprotnih opombah pa dodajam še kontekstualne podatke, če so jih uporabniki, ki so se na vprašanje odzvali, zapisali.

- *Danes burek ni, peč ne dela sploh.*
- *Danes bureka ni, ker peč ne gre*
- *Danes burek nima sploh, peč pokvarjen!*
- *Danes burek nje špljoh, zaradi ker eljektrika pokvarjena.*
- *Burek danes ne sploh, pečic pokvarjen*
- *Danes burek ne sploh, elektrik fuč²⁴*
- *Danes burek nič, ker peč pokvarjen!²⁵*
- *Danes burek sploh ne, peč ne gre nikamor.²⁶*
- *Burek ne pečemo sploh, pečica pokvarjena čist.²⁷*
- *Danes burek sploh ne, pokvarjena pečka, ušla elektrika²⁸*
- *Danes burek ni spljoh, peč ne peče nikamor.*
- *Danes burek nič več, peč ne dela sploh, nimam dinar, ne delam nikamor.²⁹*
- *Danes burek ne, šef zobozdravnik.*

Včasih se v povedkah in drugih žanrskih oblikah dikcija obrne in so kot osrednji motifem poleg slovničnih in pravopisnih napak izpostavljeni tudi vsebinski nesmisli in nekoherentnost, do katerih pride zaradi neobvladanja ali nerazumevanja jezikovnega koda. Še več, v povedkah je lahko celo izraženo (potrjeno), da se priseljenci naučijo slovensko ali da se vsaj trudijo učiti, vendar zgodbe hkrati dajejo poslušalcu nedvoumno vedeti, da jim to ne bo nikoli popolnoma uspelo. In s tem se identifikacijska meja ohranja – če se že naučijo skladnje in besedišča, pa ne bodo nikoli mogli osvojiti metafor, stalnih besednih zvez oziroma frazemov. Osnovna ideja teh zgodb je, da tujci sicer te bolj zapletene oblike komunikacije uporabljajo, a jih zelo očitno ne razumejo oziroma jih ne znajo uporabiti pravilno, v pravem kontekstu (trenutku) pogovora. To spoznanje razširja predstavo o njihovi jezikovni neprilagojenosti in dokončno, aksiomatično predstavo o nepremostljivih (jezikovnih) razlikah med njimi in lokalnim prebivalstvom. Morda povedke v teh primerih izpostavljajo ločevalni mehanizem, ki je že onkraj šiboleta, saj je tovrstno poznavanje jezika že nadgradnja osnovnega znanja. V vsakem primeru pa imajo te zgodbe enak (enako močan) učinek in funkcijo:

S: To je isto ko ono pri kebabu, ko je en pršu pa reku, da bi rad kebab brez čebule, pa mu je on reku kao: »Ej, nimam čebule, a lahko brez česa drugega?«³⁰

²⁴ ‚Miklošičeva ulica v Ljubljani.‘

²⁵ ‚Pisalo naj bi na ‚albanski obratovalnici‘.‘

²⁶ ‚Nova Gorica‘, informatorka sicer tega ne verjame.

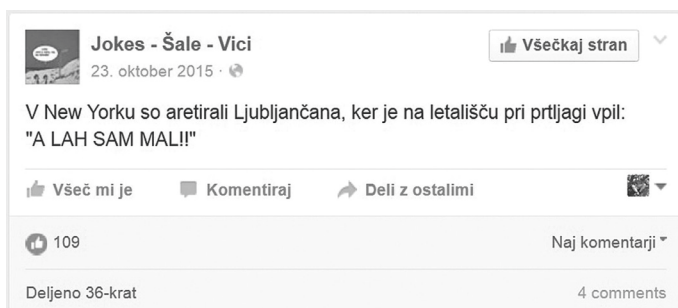
²⁷ ‚Miklošičeva ulica v Ljubljani, približno 18 let nazaj.‘ Za ta stavek je informatorki povedala njena sestra.

²⁸ ‚Moste v Ljubljani.‘

²⁹ ‚Velenje, okoli dvajset let nazaj.‘

³⁰ Posneto v Velenju, 2009(gl. Kvartič 2010: 102).

Implicirani *kulturni stik*, kjer prihaja do prepoznavanja Drugosti, je lahko postopen in dolgotrajen, lahko pa je tudi hipen in nenadejan, pri čemer pripovedna folklorna vedno ključni element artikulacije kolektivne reakcije. Zato ima poznavanje povedk in drugega gradiva izjemen pomen za razumevanje in analizo odnosa ljudi do splošnega dogajanja v njihovem okolju. Naslednji primer šiboleta v pripovedni folklori je vic, ki se je poleg številnih drugih primerov gradiva (glej na primer Goldstein 2009) oblikoval leta 2001 po terorističnih napadih na ‚dvojčka‘ WTC centra v New Yorku. Ta vic se v valovih vrača skupaj z novimi terorističnimi napadi v evropskih glavnih mestih v zadnjih letih, za katere odgovornost prevzemajo skrajne islamske organizacije. Prav ta podatek pa usmerja (arbitrarno) odločitev pri izbiri šiboleta, ki je osrednji element tega gradiva:



Slika 1: Vic, katerega osrednji motiv je samoreflektivni šibolet. Vir: Facebook, 23. 10. 2015

Kot je na splošno značilno za kratke oblike pripovedne folklore, je tudi ta konkretni vic tako vsebinsko kot strukturno zelo prilagodljiv. Ko se je 13. novembra 2015 zgodil množični teroristični napad v Parizu, se je ta motiv tudi zelo hitro aktualiziral oziroma kontekstualiziral:

S: *Kako v teh dneh dobiš plac na pariški podzemni železnici?*

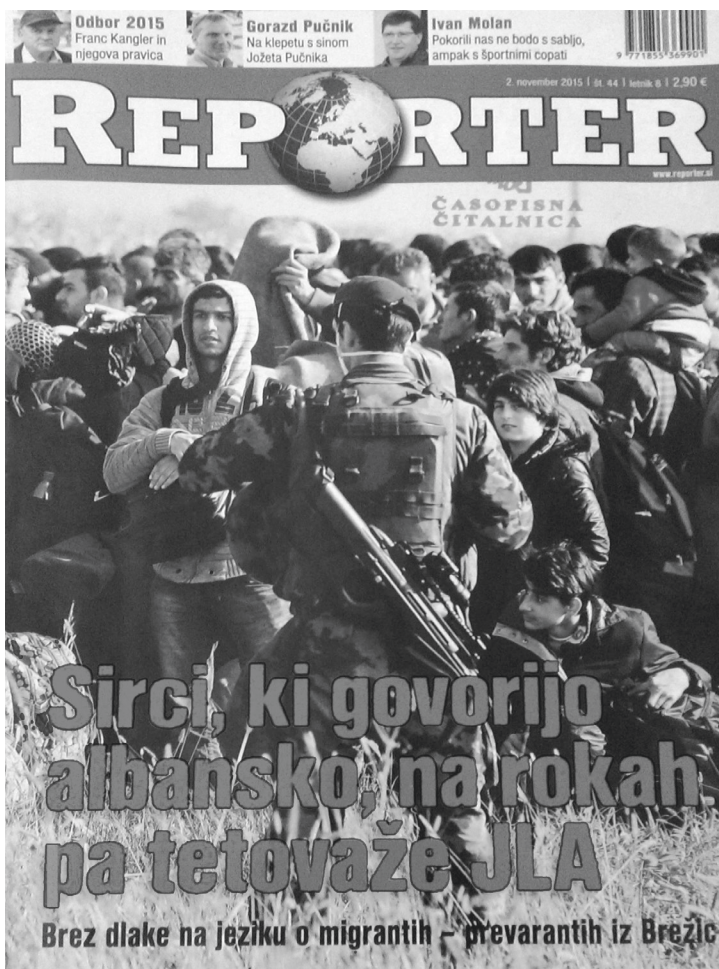
R: *No, povej (smeh).*

S: *Ful se dren(j)aš s komolci, pa se zraven dereš: »A lah sam mal!«³¹*

Pri tem šiboletu – zanimivo je, da je samoreflektivnem (jezikovna/narodna skupina govori o sebi), a s fonemi in besedami, ki implicirajo arabščino, vseeno popolnoma ustreza funkciji artikulacije Drugega – lahko opazujemo dinamiko odnosa med žanroma vica in povedke, kot je to dinamiko artikuliral David Buchan. Ta je pri svoji raziskavi sodobnih povedk o tujcih in kontaminaciji hrane izpostavil dejstvo, da hkrati z geografskim približevanjem ‚domače‘ in ‚tuje‘ kulture naraščajo tudi občutja strahu in ogroženosti, ki se potem zrcalijo v sodobnih povedkah. Povedano z drugimi besedami: manj kot se ljudje v neki trenutni družbeni situaciji počutijo varne, večja je verjetnost, da se bo motiv kontaminacije manifestiral kot sodobna povedka. In obratno: bolj kot se ljudje počutijo varne, lažje se bo zgodba pojavila v bolj ‚sproščeni‘ obliki vica (Buchan 1992: 93). Ker so se pariški napadi zgodili relativno daleč, je vic preferenčni žanr za pripovedno reakcijo na dogodke. To dinamiko lahko še nazorneje ilustriran s spodnjim primerom, ki se je

³¹ Moški, 29 let, inženir, posneto v Ljubljani 2016.

izoblikoval ob tako imenovani *begunski krizi*, ko so konec leta 2015 prebežniki iz Bližnjega vzhoda (Sirije, Afganistana in Iraka) začeli potovati po tako imenovani 'balkanski poti' skozi Slovenijo. Naslovnica časnika Reporter (gl. Slika 2) napoveduje (neverbalni) šibolet, ki naj bi dokazoval, da migranti sploh ne prihajajo z Bližnjega vzhoda. Vendar pa napovedanega šiboleta v članku sploh ne najdemo. Še več, drugi primerjalni viri³² kažejo na to, da je avtor to trditev najverjetneje povzel po pripovednem gradivu – sodobnih povedkah, govoricah in stereotipih – ki se je oblikoval med ljudmi, ki so bili s pribežniki v neposrednem stiku in so svoje doživljanje tega stika artikularili skozi pripoved.

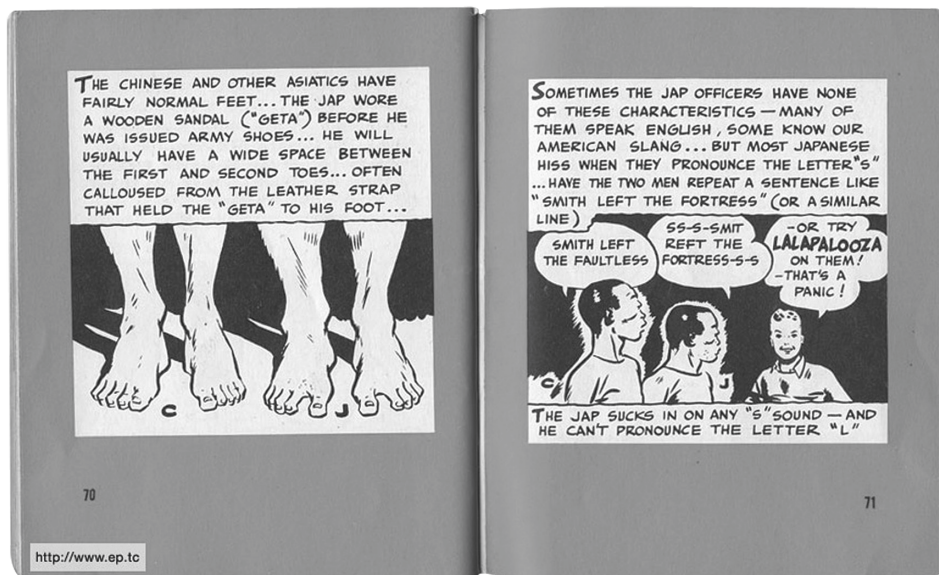


Slika 2: Naslovnica časnika Reporter, ki izpostavlja šibolete pri migrantih z Bližnjega vzhoda, članek, na katerega se naslovnica nanaša, pa teh trditev sploh ne omenja. Vir: Reporter, 2. 11. 2015.

³² Novičarski portali in spletni komentarji pod temi članki in tiskane izdaje časopisov (Večer, Beograjske Novosti itd.), ki ta šibolet omenijo, vendar ga nikoli ne utemeljeno podprejo oziroma 'dokažejo'. To pomeni, da gre (najmanj) za široko distribuiran pripovedni motiv.

Preizkus s šiboletom

Primerjalna analiza predstavljenih primerov pa je pokazala zanimiv ponavljajoči se element, ki ga velja med zgodbami o šiboletu posebej izpostaviti. Že omenjena svetopisemska zgodba postavlja uporabo šiboleta v kontekst oboroženega spopada (oziroma krvave medetnične napetosti). Identičen kontekst pa je tudi kulisa najbolj znanih šiboletov, ki se pogosteje pojavljajo v popularni kulturi. Med drugo svetovno vojno so ameriški vojaki na tihomorski fronti v svoje vrste infiltrirane japonske vojake prepoznavali z geslom ‚lolalalooza‘ (McCartney 1943: 552), pri čemer je bil šibolet japonska izgovarjava glasu [l]. Na severnem Irskem so se v napetem obdobju t. i. *Troubles* v šestdesetih letih 20. stoletja katoliki (Irci) in protestanti (Britanci) med seboj ločevali po izgovarjavi črke *h* v več besedah (Coles 2007: 204). Med bolj aktualnimi primeri jezikovnega preizkusa lahko najdemo poročila o incidentu leta 2013 v Nairobiju v Keniji, ko naj bi teroristi v nakupovalnem središču v Nairobiju nemuslimanske talce spoznavali (in pobijali) na podlagi izgovarjave imena Amine, žene preroka Mohameda (spletni vir DailyMail 2013).



Slika 3: Stran iz priročnika *Pocket guide to China*, ki ga je za svoje vojake, nameščene na pacifiški fronti, leta 1942 izdala ameriška vojska. Na desni strani najdemo informacijo, kako prepoznati Japonca s pomočjo šiboleta Lalapalooza (Caniff 1942).

Med bolj znanimi primeri uporabe šiboleta v zgodovini je tudi tako imenovani ‚Peteršiljev pokol‘, genocid nad kreolskimi civilisti, živečimi na mejnem območju med Haitijem in Dominikansko republiko na karibskem otoku Hispaniola, ki ga je ukazal diktator Rafael Trujillo (gl. Turtis 2002). Pokol je zahteval dvajset tisoč žrtev, za njihovo identifikacijo pa naj bi dominikanska vojska med drugim uporabila tudi šibolet, po katerem je genocid dobil ime:

Za Haitijce na ulicah in poljih, ki niso bili doma, so imeli [vojaki] preprost preizkus. Ker so Haitijci temnejše polti kot večina Dominikancev, so vojaki ustavljali ljudi s temnejšim odtenkom kože. Pred njimi so Trujillovi vojaki pridržali vejice peteršilja in jih vprašali: *‘Como se llama esto?’* (Kako se to imenuje?) Prestrašene žrtve so si svojo usodo zapečatile s tem, kako so odgovorile. Haitijcem, katerih kreolski jezik uporablja netresoči R, je zelo težko izgovoriti tresoči R³³ v španski besedi za peteršilj – *perejil*. Če je prijeta oseba izgovorila besedo po haitijsko – *pe’sil’* – ali v popačeni španščini – *‘pewehil’* –, je bila obsojena na smrt. (Wucker 1999: 49)

Večina naštetih primerov je pri posredovanju predstavljena kot dejanska zgodovinska dejstva oziroma novice. Vendar je pri znanstveni interpretativni analizi navedenih poročil prišlo do zanimivega obrata. Strokovnjaki za Sveto pismo so na podlagi etimoloških podatkov ugotovili, da naj bi poročilo o šiboletu kazalo ‚elemente tradicije‘ in da je zato najverjetneje folklorni in ne zgodovinski zapis (Speiser 1942: 11). Tudi obširna analiza spominov preživelih Kreolov na ‚Peteršiljev pokol‘, ki jo je pripravila raziskovalka Lauren Derby, je pokazala, da pri poročilih o ugotavljanju etnične identitete z izgovarjavo besede peteršilj najverjetneje ne gre za zgodovinska dejstva, pač pa za pripovedi (Derby 2006)³⁴. Ali to pomeni, da gre za folklorni, migracijski motiv? Podobnosti med posameznimi poročili o uporabi šiboleta v praksi so prevelike, da bi jih lahko prezrli. Skupni element ni le način prepoznavanja, pač pa tudi že omenjeni kontekst vojaške agresije, ko je nujnost prepoznavanja in ločevanja med ‚svojimi‘ in ‚tujimi‘ povečana. Podobno zgodbo sem med terenskim raziskovalnim delom našel tudi sam, postavljena pa je v čas slovenske osamosvojitvene vojne³⁵:

S: Ko je bla vojna za Slovenijo, ob osamosvojitvi, je imela menda teritorialna obramba za svoje geslo ‚Kekec‘ – pač besedo ‚kekec‘. Zato ker kao južnjaki ne znajo ozki e rečt. Pa da so s tem kao preverjali, če je kak JLA-jevec hotel kaj vohunit.³⁶

Za temeljit odgovor na to vprašanje bi potreboval več primerov in njihovo komparativno analizo, z večjo prepričanostjo pa lahko odgovorim na drugo vprašanje, ki se postavlja ob prebiranju primerov: ali nam in kaj nam lahko pove *primarni pomen* šiboleta, kot je vsakič znova predstavljen? Zakaj so izbrane ravno besede ‚Kekec‘, ‚peteršilj‘ ali ‚Amina‘ in ne katere druge? Pri interpretaciji zgoraj zapisanega primera iz časa vojne za osamosvojitve Slovenije je verjetno argument, da je lahko Kekec v nekaterih konceptualnih okvirih dojet kot slovenski ‚nacionalni‘ lik, torej povezan z identiteto tistega, ki šibolet definira in uporablja (glej Špelec 2013, Klaus 2014), povsem legitimen. Vendar pa je veliko bolj

³³ Razlikovalni fonem R je v kreolskem jeziku uvularni in v španskem trilirani (Schramm 2015)

³⁴ Drugi viri omenjajo tudi, da naj bi prepoznavanje kreolov s šiboletom zanimal tudi dominikanski diktator Trujillo sam (glej Llosa 2000: 240).

³⁵ Ob tej povedki in ob ugibanju o njeni migracijski naravi se je samo od sebe odprlo vprašanje, če enake zgodbe spremljajo tudi druge trenutke zgodovinskih trenutkih napetosti, ki so zaznamovali slovenski prostor. V mislih imam predvsem obe svetovni vojni, pa tudi vojno na Balkanu v devetdesetih letih 20. stoletja. Vprašanje je vsekakor vredno nadaljnjih raziskav.

³⁶ Moški, 1988, študent, posneto v Ljubljani 2011.

verjetno, da je tudi v tem primeru, tako kot v zgoraj zapisani (osnovni) biblijski zgodbi,³⁷ njegov pomen brez tovrstne interpretativne teže. To ustreza tudi Derridajevi definiciji: »Razlika nima pomena sama po sebi, ampak postane nekaj, kar mora posameznik znati prepoznati in predvsem označiti.« (Derrida 1994: 28). Vprašanje o primarnem pomenu šiboleta je tako precej manj pomembno od vprašanja o njegovem potencialu označevalca Drugega. Tako kot so arbitrarno izbrani ostali simboli Drugosti, je tudi šibolet arbitraren in zgolj funkcijski simbol.

Sklep

Simbolni potencial šiboleta kaže, da gre za pomemben kulturni element v pripovedni folklori in širši kulturi. Šibolet je namreč integralni del jezika skupnosti, ki jo ta jezik opredeljuje. Toda šibolet je v tej funkciji slabo prepoznan in posledično pomanjkljivo opisan in analiziran fenomen. Kot sem poskusil ilustrirati s primeri, je zaznaven na številnih različnih ravneh identifikacije tako pri ohranjanju meja že obstoječe skupnostne identitete kot tudi pri vzpostavljanju nove in posledičnem ugotavljanju, kdo vanjo sodi (jo po Derridaju legitimno habitira) in kdo ne. V članku sem opozoril na primere sodobnih povedk in drugih sorodnih žanrov, pri katerih šibolet nastopa kot nosilec osrednjega sporočila. Še širši primerjalni pogled pa pokaže, da se šibolet ,skriva' še marsikje drugje po repertoarju sodobne in tradicijske pripovedne folklore, na primer v otroških izštevankah:

S: *To smo se igrali, ja.*

R: *Kako je šlo?*

S: *„Pod mostom je pisalo cíp-cipilíp-cipilón-dí-ká. Kdor tega ne izgovori, pri priči lovi.“ Al pa miži, karkol smo se že pač šli (smeh)³⁸*

Slednji primer ustreza praktično vsemu, kar izpostavljam v zadnjem podpoglavju članka: impliciran fizični (,vojaški') konflikt, kjer se poveča nujnost identifikacijskega razločevanju, zaradi česar se uporabi konsenzualno izbrani jezikovni preizkus. Nepravilen izgovor izbrane besede posameznika simbolno izloči oziroma ga naredi za nekoga, ki ima (povsem) drugačno identiteto od ostalih (loči tistega, ki lovi in tiste, ki so lovljeni). To daje slutiti, da je ,institucija' dogovorjenega jezikovnega preizkusa morda še veliko pomembnejši element pripovedne folklore, kot se zdi: morda gre celo za klasifikacijski tip pripovedi, ne le za osamljen, droben motiv/motifem. To bo pokazala ali ovrgla šele nadaljnja primerjalna analiza širšega korpusa pripovedne folklore. Šibolet ima torej še velik raziskovalni potencial v folkloristiki.

³⁷ Osnovni pomen besede šibolet v Bibliji je ,klas' oziroma ,koruzni storž' (Speiser 1942: 10)

³⁸ Ženska, 29, učiteljica, posneto v Žalcu 2015.

Viri in literatura

- Anderson, Benedict, 1998, *Zamišljene skupnosti: O izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Barth, Fredrik, 1998, 'Introduction.' V: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*. Fredrik Barth, ur. Illinois: Waveland Press. Str. 9-38.
- Bendix, Regina in Barbro Klein, 1993, 'Foreigners and Foreignness in Europe: Expressive Culture in Transcultural Encounters.' *Journal of Folklore Research* (30)1, 1-14.
- Brunvand, Jan Harold, 1993, *The Baby Train: And Other Lusty Urban Legends*. New York, London: W.W.Norton & Company.
- Brednich, Rolf Willhelm, 1990, *Die Spinne in der Yucca-Palme: Sagenhafte Geschichten von Heute*. München: C. H. Beck Verlag.
- Brumen, Borut, 2000, *Sv. Peter in njegovi časi: Socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi. Sveti Peter*. Ljubljana: Založba/*cf.
- Campion-Vincent, Veronique, 1992, 'Apperances o beasts and mystery-cats in France.' *Folklore* (103)2: 160-83.
- Caniff, Milton, 1942, *A pocket guide to China*. Washington: War and Navy Department.
- Coles, Francesca, 2007, *Irish Language & Culture*. Melbourne: Lonely Planet Publications.
- Daily Mail 2013, Nairobi Mall: 'All Muslims Leave order.' 'Spletni vir: <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2427892/Nairobi-mall-All-Muslims-leave-order--gang-target-victims-Prophets-mother.html>>, 15. 1. 2014.
- Derby, Lauren H. in Richard Turtis, 2006, 'Temwayaj Kout Kouto, 1937: Eyewitnesses to the Genocide.' V: Cécile Accilien, Jessica Adams in Elmide Mélénce, ur., *Revolutionary Freedoms: A History of Survival, Strength, and Imagination in Haiti*. Coconut Creek, Florida: Caribbean Studies Press. Str. 137-43.
- Derrida, Jacques, 1994, *Shibboleth: For Paul Celan*. 'V: *Word Traces: Readings of Paul Celan*. Aris Fioretos, ur. Str. 3-73.
- Donovan, Pamela, 2004, *No Way of Knowing: Crime, Urban Legends, and the Internet*. New York in London: Routledge.
- Elias, Norbert 2000, *O procesu civiliziranja: sociogenetske in psihogenetske raziskave*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Esposito, Stefan, 2009, 'Reading the Shibboleth: Derrida – de Man – Rousseau.' *Revista de Letras* (49)2: 207-27.
- Fine, Gary Alan, 2005, 'Rumor Matters: An Introductory Essay.' V: Fine, Gary Alan, Veronique Champion-Vincent in Chip Heath, ur. *Rumor Mills: The Social Impact of Rumor and Legend*. New Brunswick in London: Aldine Transaction. Str. 1-7.
- Goldstein, Diane, 2009, 'Guest Editor's Introduction: 9/11...And After: Folklore in Times of Terror' *Western Folklore* 68 (2/3): 145-153.
- Gričnik, Anton, 1995, *Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo: Pohorje pripoveduje*. Ljubljana: Kmečki Glas.
- Klaus, Simona, 2014, *Pa vse, kar sem hotu, so ble dobre vile: Folklor v množičnih medijih na Slovenskem v med letoma 1980 in 2011*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Kleindienst, Lidija, ur., 1995, *Bam knapa vzela, bam zmeraj vesela*. Ljubljana: Kmečki glas.

Korun, Borut

2012 ‚NOMEN EST OMEN ali Po imenu spoznaš bistvo oseb in stvari ali Paberkovanje po imenih.‘ V: Šaleški razgledi, 13. zvezek. Lado Planko, ur. Velenje: Knjižnica Velenje. Spletni vir: <<http://www.knjiznica-velenje.si/4022>>, 15. 3. 2014.

Kunej, Rebeka in Anja Serec Hodžar, 2006, ‚»Jaz bi rad Cigajnar bil ...«: Podoba Ciganov v slovenskem ljudskem pripovedništvu in pesništvu.‘ V: »Zakaj pri nas žive Cigani in ne Romi«: Narativne podobe Ciganov/Romov. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete. Str. 87–100

Kvartič, Ambrož, 2010, ‚Migracijski motivi sodobnih povedk o tujcih v velenjskem prostoru.‘ V: *Ustvarjanje prostorov*. Mencej, Mirjam in Dan Podjed, ur. Ljubljana: Filozofska fakulteta. Str. 92–111.

Llosa, Mario Vargas, 2000, *La Fiesta del Chivo*. Madrid: Punto de Lectura.

Meder, Theo, 2007, ‚The Hunt for Winnie the Puma: Wild animals in a civilized Dutch environment.‘ *Contemporary Legend New Series* 10: 94–127.

Neznan, 1875, ‚Moderna pedagogika.‘ *Učiteljski tovariš: List za šolo in dom* XV(15), 1. avgust 1875: 225–226.

Neznan, 2007, ‚Šibolec-sprehod vzdolž Razpoke.‘ *Razgledi: Glasilo občine Šmarješke toplice*, december 2007: 22.

Podjed, Dan, 2009, ‚Po sledih požigalca: Antropološki pogled na spletna družbena omrežja.‘ *Glasnik SED* (49)3/4: 38–46.

Roberts, John W., 1990, *From Trickster to Badman: The Black Folk Hero*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Said, Edward W., 1996, *Orientalizem: zahodnjaški pogled na Orient*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Schramm, Mareile, 2015, *The Emergence of Creole Syllable Structure: A Cross-Linguistic Study*. Berlin, München in Boston: De Gruyter.

Slovar tujk, 2002, *Veliki slovar tujk*. Miloš Tavzes, ur. Ljubljana: Cankarjeva Založba.

Speiser, E. A., 1942, ‚The Shibboleth Incident (Jd 12:6).‘ *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 85: 10–3.

Stolcke, Verena, 1995, ‚Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe.‘ *Current Anthropology* (36)1: 1–24.

Sveto pismo, 1996, *Sveto pismo: Slovenski standardni prevod*. Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije.

Špelec, Sara, 2013, ‚Kekec: Med literarnim junakom in filmsko zvezdo.‘ V: *Heroji in slavne osebnosti na slovenskem*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete. Str. 229–46.

Tomažič, Agata, 2009, ‚Spletni kabinet čudes »pa take fore«: O fenomenu požigalca.‘ *Delo, Sobotna priloga*, 9. 5. 2009. Str. 26–7.

Turtis, Richard Lee, 2002, ‚A World Destroyed, a Nation Imposed: The 1937 Haitian Massacre in the Dominican Republic.‘ *The Hispanic American Historical Review* (82)3: 589–635.

Vesel, Jovan Koseski, 1870, *Razne dela pesniške in igrokazne Jovana Vesela-Koseskiga*. Ljubljana: Matica Slovenska.

Wucker, Michele, 1999, *Why the Cocks Fight: Dominicans, Haitians, and the Struggle for Hispaniola*. New York: Hill & Wang.

Žist, Franja2013 ‚V SOBOTO: Glej, to je Evropa.‘ *Večer*, 9. 11. 2013. Spletni vir: <<http://web.vecer.com/portali/vecer/v1/default.asp?kaj=3&id=2013110905973373>>, 12. 12. 2013.

**Shibboleth:
A Mechanism of Language Differentiation as a Narrative Folklore Motif**

Ambrož Kvartič

A Shibboleth is a special functional mechanism of language differentiation – a word, a sound, a gesture or any other type of language code, used to test one's 'consecration' within said language and subsequently to determine one's identity in relation to the identity of a test-giver. This 'consecration' was named by Jacques Derrida as 'a legitimate habitation of a language'. Furthermore, the shibboleth is an arbitrary agreed upon signifier within a language, on which the identity schism between Us and Them is/can be based. Its function is thus to differentiate in the context of identification and to determine the non-Us, who need to be symbolically eliminated; all that by using language.

History is (allegedly) full of examples of the use of shibboleth. Words, containing the sound *h* were iterated during the so-called Troubles in Northern Ireland. 'Lollapalooza' was a word, often spoken during World War II on the Pacific front to identify Japanese spies, and 'perejil' – 'parsley' in Spanish – was said to be used during the so called 'Parsley Massacre' in the late 1930s in Haiti to determine whether a person was a Haitian or a Dominican.

As is clearly understood from the very first mentioning of a shibboleth in history – found in The Book of Judges in the Bible – only the ones that pronounce the shibboleth correctly are allowed to live. The ones that cannot do it are executed either literally (within the content of the narrative) or symbolically with the fact that they have become the main focus of discriminatory narrative folklore, which is one of the most important mechanisms of articulation of the language differentiation in culture as a whole.

Subsequently, various examples (even types) of folklore exhibit the language differences and differentiations that continue into identity barriers. This happens on many levels of human interaction – between inhabitants of two neighbouring villages, between slang-determined age groups, between occupying foreign military forces and domestic civilians, and (most prolific) between immigrants and locals. Furthermore, this folklore is set and distributed within the contextual 'real' areas of human interaction and can be either gradual or momentary.

Slovenian examples of shibboleths found in narrative folklore (jokes and legends) are often turned against immigrants from the republics of Yugoslavia and from Albania, stressing words with the sounds [ʃ] and [ɛ] to signify a southern Slavic immigrant (Serbian, Bosnian, Croatian), or [lj] and [nj] to signify an Albanian.

The semantic analysis of shibboleths poses a question: why is it that a particular word, a sound or a combination of words and sounds is chosen to function as a shibboleth? The analysis of the known shibboleths suggests that the semantic meaning is of little to no value to the question at hand. The difference in its pronunciation is (a 'tестee' might even be aware of said difference, but he/she does not inhabit it) that has the potential of signifying the Otherness within it as is the case with a lot of other such signifiers. Thus, the shibboleth is an arbitrary functional symbol and not a semantic one.

Researchers have shown repeatedly that even the historical reports of shibboleths, mentioned earlier, encompass 'elements of tradition' and thusly cannot be understood as historical facts – although they are being presented as such. A comparative analysis is

on the side of this argument as well – common traits of the reports are the way the test is held, the shibboleth itself, and (most interestingly) the narrative context of a violent/military/aggressive conflict, wherein the ‘need’ to recognize an enemy or identifying Us and Them is heightened.

Thus, the ‘institution’ of an agreed upon language test looks to be the folklore element *par excellence*, and it seems to be even a classificatory narrative *type*, not just narrative motif. This has to be shown by a further comparative analysis of a wider corpus of narrative folklore. What is a given, though, is that a shibboleth not only carries an important symbolic potential but a research one as well.

Contemporary Forms of Slovenian Love Charms

Saša Babič

Love was always one of the most desired emotions in history as it meant acceptance and tenderness. Therefore, people, mostly women (stereotypically (for Slovenian areas)), tried to gain love through magic, amulets and rituals, especially when marriages were mostly arranged by economic and social status. Therefore, it is surprising that there are almost no written sources for traditional love charms in Slovenian archives, though there are some descriptions of love magic rituals. In contrast, nowadays, we can find many internet sites with so-called love spells in the Slovenian language accompanied by some content explanations and also alleged historical descriptions. In this article Slovenian love spells which appear nowadays as a magic recipe for love on internet will be overviewed, their structure and content will be analysed, compared to traditional forms, and explanations within the cultural context will be given.

Keywords: charms, love, folklore, internet, e-lore, rituals, Slovenia

1. Overview of Preserved Love Charms in Slovenian Ethnical Territory

Love is defined as “the strong emotion of affection towards the other person [...]” (Slovar slovenskega knjižnega jezika 2, 1975: 621); or “to like another adult very much and be romantically and sexually attracted to them, or to have strong feelings of liking a friend or person in your family” (<http://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/love>) so it seems logical that people throughout history tried to gain love, especially young adults who had their whole life in front of them.

Marriages in Slovenian cultural area were most often made by economic parameters: to maintain generation and the family status. The main decision on matchmaking was made by parents; age, beauty and love were unimportant elements of new relationships. Life was much nicer and also easier if married couple gained also love and respect to each other. Love in marriage provided better life and insurance, especially for women: they were not just provided but also accepted in society. If husband felt some love towards his wife, than there were even more chances that she was not physically or mentally abused.

Love was and still is something that people also connected with *force majeure*, something that we don't have absolute control of, they've believed, that magic could help: with addressing this *force majeure* with words or ritual they could gain it and influence on their own fate. Because of this perception we would expect a rich archive on this topic, but unfortunately because of various reasons only particular practices and rituals are maintained, but none of them preserved charm words.

Charming and magic tradition is long and strong in Slovenia, although it was highly prohibited through the history; therefore, the practice was a secret even though it was quite common in past centuries. People practiced all kinds of charms on everyday basis – to protect their health or harvest, as a protection from evil forces, to cure themselves, to gain love etc; for harder diseases charms and ritual had to be performed by the healers.

Charms were prohibited by church and persecuted in churches by preachers trying to convince listeners not to use charms - they referred to Epistle to Galatians, where any kind of magic and its practice are considered as a part of flesh (not as a part of spirit) and is even labeled as a big sin (Gal 5,19-21). Some persecutions of charms were in 19th century published also in newspaper articles.¹

Charms and charming rituals were in 18th and 19th century labeled as *babje čenče* (womanish bunk). In 18th and 19th century they were included into “everyday magic”, which was performed by ordinary people (Babič 2013: 88–89). Never-the-less, folklore collectors found them interesting enough to write them down, when they got chance. Considering love charms we can find some practices, which were supposed to be performed by young, unmarried women, but there are no love charms with words preserved in the Archive of the Institute of Slovenian Ethnology at the Scientific Research Centre of Slovenian Academy of Sciences and Arts (from now on: Archive ISN ZRC SAZU) or in the Archive of Slovenian Ethnographic Museum in Ljubljana. We could claim two reasons for lack of preservation of love incantations in Slovenian folklore archives:

1. In Slovenian cultural area love-charming was considered as worthless, with no influence on the future and therefore wasn't accepted as real magic practice. It was more or less practice of “naive” young women, therefore these words and rituals weren't interesting enough for collectors.
2. Until recently, most folklore collectors were men: therefore they had no real access to such material: young women did not communicate much with collectors, and they were often ashamed of believing in magic.

Even though this kind of charms were categorised as “every-day-magic” which was performed by ordinary people.

The sources about the existence of more complexed love-magic rituals, which contain ritual act, objects and words, are rare. The only information of such ritual is preserved in the Archive ISN ZRC SAZU:

./.../ with 50 needles pierced heart of castrated ram and the same 50-times pierced heart of toad – these are means for love magic” (Archive ISN ZRC SAZU: Customs 128/532, from Slovenske novice 37/154 (July 9, 1904, p. 5).

According to the data on Slovenian traditional practices of love magic rituals and beliefs, we can make the following categorisation of Slovenian love magic tradition:

divinations,
intercessions,
love spells.

¹ For instance in *Ljubljanski glas* 2 (1883), *Ljubljanski glas* 3 (1884).

Most of the love magic rituals was supposed to be performed by girls and directed towards boys.

Divinations

Divinations were used for foretelling the future husband. There are different rituals for divination of love preserved in the Archive ISN ZRC SAZU, for instance girlish divination of picking petals from daisies and for each one alternately saying “*he loves me - he loves me not - he loves me - he loves me not ...*” with the thought of sympathy. Preserved are also sources about pilgrimage to St. Anton churches with asking “*Bilo kakov, samo da je nekakov*” [It doesn’t matter what kind, just that there is one] (Makarovič 1985: 255). Some sources also mention that young people have knocked with their head on the beech tree, believing that they will marry for sure in the same year (Kuret 2, 1989: 519). Mentioned is also, that if a girl on the day before St. Andrew’s day (November 30) ate three grains of wheat, than she would see her future husband in her dreams (Archive ISN ZRC SAZU: Customs 32/1167: Navratil 1896: 21). Girls also made a ritual with a mirror and water with the goal to see their future husband in the mirror:

Da smo tele znat, katirega fanta bomo mele, in smo napraule no mičkeno ogledalo, ma bomo riekli špeglo, znaste, ja in smo čakale, znaste, smo mogle součt, toku po vrhi, ja, sej znaste, kakšne smo bli, koku je blo. In smo mogle tieč anih uosen buotou okoli tisto špegle, prez da bi prelit uode, ne, je biu en škaf uode zduole pod tisto špeglo in puol smo komej čakale, da kakšna slika bo bla, nu smo vseh ostale, ke ni blo nič, ne, ... (Merku 1976: 70).

[To get to know who will be their future husband they’ve put down a small mirror, then they had to run eight times around that mirror not spilling any water, because under that mirror was a bar of water and then they’ve waited whose reflection will show in the water]

They made divinations also with sowing plants, like beans: girls have sowed bean seed on the corner of field. When bead grew a bit, it showed the direction in which girl is supposed to get married. Empty space - where bean didn’t sprout showed the way to girls (Vraževerje na Slovenskem 1963–64: 26). Or if girls put onion under pillow on St. Thomas (December 21), she was supposed to dream about her future husband (Ovsec 2001: 144).

Intercessions

Intercessions were usually performed either by women who were of the age when they should get married but didn’t have a fiancé yet and they tried to get one, or by married couple for happy marriage. Rituals for getting fiancé were performed either when the moon was full or on marriage-helpers’ or intercessors-saints’ days: St. Anton Padovanski (June 13), St. Anton Puščavski (January 17) and St. Neža (January 21); birth of love was symbolically connected with the name-days of spring Saints: St. Vincencij (January 22), St. Valentine (February 14) and St. Gregor (March 12) (Ljubezen je v zraku 2000: 23).

For intercessions were often used plants with symbolic value of love:

- Marjoram (*majaron*) as the symbol of love was put by men in the button-hole of their shirt or behind the hat. On the right occasion man gave the marjoram to chosen woman and she put it under pillow as »marjoram ties harts together«. (Archive ISN ZRC SAZU: Customs 31/418).

- Celandine (*krvavi mlečnik*): if married couple gives it under the pillow, than they will live in peace and harmony, with no argues (Archive ISN ZRC SAZU: Customs 31/419).
- If an apple is in water all night and then a person washes his/her chest with this water, he/she will be happy in love (Archive ISN ZRC SAZU: Customs 32/1168).

Love Spells

Most popular Slovenian love magic ritual was a ritual with a handkerchief which had some variations: When girl takes new handkerchief, she cleans her sweat with it and then she cleans with the same handkerchief the chosen boy's sweat on the dance floor. If she does it correctly, the boy will fall in love with her (Vraževerje na Slovenskem 1963–64: 26).

Another variation of this ritual is that a girl takes a piece of white bread, she rubs it on her chest and then gives it to eat to the chosen boy; if he eats that piece of bread, he falls in love with that girl (Fieldwork:Podzemelj, 15. 8. 2015).

The only black magic spell for unrequested love was that abandoned girls/women prayed Lord's Prayer backwards for one year with a thought about the boy/man who loves or married another woman; after one year that boy/man was supposed to die (Archive ISN ZRC SAZU: Customs 5/819).

Slovenian tradition has many variations of rituals for love magic and given examples are just some to give illustration about these traditions. As already emphasized, the Archive gives data only on rituals without charm-words. Never-the-less we are trying to compare popular love charms to Slovenian tradition.

2. Modern Love Charms

Today media is full of love texts in songs, movies; writers and poets have sung the praises to love (Dante, Shakespeare, Prešeren). It seems that love used to be the feeling of affection and respect towards the other and the feeling which created good relationship to go through life. In the second half of 20th century Hollywood movie industry made omnipresent and dominant myth on love: "intoxicating dreams and often unfulfilled longing by the crowd of yearning addicts" (Ljubezen je v zraku 2000: 3). In modern societies love is supposed to be structurally essential, or at least it is believed to be: love towards one-self, love as a basis for marriage, love for children and friends, love towards work etc.

Concept of romantic love is nowadays prevalent in western world. In this manner of romantic love and under the influence of commercialised movie-industry new love-spells were published in books and on internet. The burst out of love magic in Slovenian cultural area has in 21st century started with the movie *Practical magic* (1998), which thematises black and white love magic. Later followed some other movies and television series on magic, including love magic. Under the influence of Hollywood productions also magic as ritual was romanticised and transformed into spiritual praxis, often linked with common new-age-perceptions, often called *Šamanizem za vsak dan* [Shamanism for everyday] (www.sensa.si 28. 3. 2016). Popular internet sites also contain new definitions of magic as "to spread the good, to defend oneself from evil" (magazin *Okultist*: <http://revija-okultist.com/arhiv-revij/>, 24. 3. 2016). The basis of magic nowadays is supposed "to be power. Everything that exists comes from power. Magic is the form of directing it into definite act and purpose" (Ažman 2013–14: https://issuu.com/faceforce/docs/savinaatai_01/60).

Although charms weren't written down in the history, because people believed that in doing so they wouldn't lose their power, nowadays authors of charms claim that by writing it down the charm increases its power. They refer to so called *Book of Shadows*² which was supposed to be written by witches in the middle ages because they believed that words gained on power every time they were written down (Jeršek 2000: 7–9).

Most love charms in Slovenian cultural area are accessible in different books of spells, either translated, as in 2007 translation of Nicola de Pulford's book *The Book of Spells: Over 40 Secret Recipes to Get Your Own Way in Love, Work, and Play*, or from Slovenian authors, for instance Marjetka Jeršek's book *Knjiga urokov* (Book of Spells, 2000), or on internet, where are usually published charms, with no author cited or they are transcribed from books. Internet sites containing love charms are mostly promoting spiritual world, numerology, different occasionally changed elements from mythologies, there are different spiritual advices and also other spells to ease everyday life - all as an opposite to materialistic world; materialistic world is presented as the worst evil for our soul.

Form of modern love charm is most often in a form of short poem with rhyme or written by following rhythm pattern which has its sacral use and is a verbal element of wider ritual. This form of ritualized words confirm the anchored concept of powerful declared words: every declared word has influence on further happenings. Love rituals most often use objects, i. e. *transfers*: object carries symbolic meaning and provides intercession to gain result (Dapit 2001: 143). Most often the object is red candle: red as a color of love and candle as a source of fire, which represents a 'fire of love'. Plants as *Venus transfer* are also supposed to intensify the power of magic. Love charms are supposed to perform on Fridays as it is *Venus day*.

Most often cited Slovenian love spells nowadays are taken from Jeršek's *Book of Spells* (2000). The author declared herself as creator, writer and artist. Her love spells and also other spells are "fairy spells, which are a form of my fairy poetry and I have created them by my own". There are some copies of her texts published without her permission and cited as Romany tradition,³ which she strictly denies. Never-the-less she must believe in the power of her words and poems as she claims that these charms can help us in our everyday functioning and wishes. Jeršek claims that love charms gain more power if one lights the incense with the flavour of rose or jasmine in performing ritual. Writing the spell down or rewriting spells anneals their power, that is also "why witches were supposed to write magic formulas down into so called *Book of shadows*, which became thicker and thicker through generations of performing magic" (Jeršek 2000: 11). She suggests singing her charms to melodies which are made up by the charmer. Love charms "are most effective if we perform them on Friday as it is dedicated to the planet of love, i.e. Venus" (Jeršek 2000: 11). Also other sources give similar instructions and hints and emphasize the mystical and romanticized perception of magic, mostly love magic. They link it with certain colors (red as color of love, green as color of nature etc.), materials (silk), special esoteric terminology and linkage to sprites or spirits and so called "world-soul" [*svetovna duša*]. Even amulets for love or other phenomenon are thought to be in the possession of sprites.

People who perform magic are supposed to be spiritually on higher level and with deeper insight into "other world", most often they refer to the world of the spirits.

² It is often cited, that witches were supposed to write in so called *Book of Shadows*, which was going from one generation to another: there should be written different spells, witch's experiences etc.

³ http://www.pomurec.com/vsebina/11189/Romsko_vedezevanje_in_ljubzenski_uroki

3. Categorisation of Modern Love Charms

Also nowadays love charms and rituals can be categorized in three groups: divinations, intercessions and love-spells.

Divinations

Divinations seem still very attractive in the field of love; questions about love are also among most often questions on the foreknowledge broadcasts. Therefore it doesn't surprise, that there are many instructions how to find out who will be one's future love.

Na dan polne lune izgovorite naslednji urok: „Sončni kralj in polna luna, združena ljubezen njuna, iz dolin in iz bregov k meni pride človek nov.” (Jeršek 2000: 10)

[On the day of full moon say: “Sun king and full moon, gathered their love is, from valleys and shores to me new man comes.”]

Če se želite izogniti dvomom v ljubezenski zvezi: «V kraljevskem času ni napak.» (Jeršek 2000: 11)

[If one doubts in love relationship, one should say: “In kings time there are no flaws.”]

The only modern love charm that has references to Slovenian tradition was so called Eva's spell, published in on-line magazin about healthy life:

Evin urok: pomaga, da v sanjah odkrijete svojo pravo ljubezen: jabolko in šipek naj bi že od nekdaj bila povezana s čustvom ljubezni; dve polovici jabolka naj bi predstavljali ljubimca. Z zakopanim jabolkom najdemo svojo resnično ljubezen, pečke pa priložnost, da ljubezen vzklije. Obred naredimo ponoči: ko ustvarite primerno vzdušje, vzamete v roke jabolko in nož. Medtem ko režete jabolko na polovico, izrecite čarni izrek: “Jabolko ljubezni, razkrij svoje mi srce, naj ljubezem k meni pride, razodeni mi ime.” (Ažman 2013/2014: 60)

[Eva's Charm should help to discover true love in one's dreams: apple and dog rose were supposed to be linked with love from ancient times; two halves of apple presents two lovers. Buried apple should bring the true love, and the seed gives the opportunity that new love will grow. The ritual should be performed by night, when the atmosphere is appropriate. One takes in hand an apple and a knife. While cutting the apple on two halves, say magic words: “Apple of love, reveal me your heart, let the love come to me, reveal me the name.”]

Intercessions

Intercessions have the same function as they used to have: to maintain good relationship or marriage. There were not many to be found; it seems that for intercessions are more important amulets – bought or made with plants in pouch.

Za trajno vzpodbudo in vstop trdne, srečne ljubezenske zveze v nas večni vsakdan: „Tukaj in zdaj zveza se spleta, v ljubezen ujeta večnost obeta.“

(Ta urok uporabljajte po mlaju do polne lune, vendar nikakor od polne lune do mlaja.) (Jeršek 2000: 12)

[For eternal encouragement and strong love in our everyday: Here and now love is binding, in love the eternity caught is promised. (This spell should be used after young moon till the full moon, but never from full moon till the young moon).]

Love Spells

It seems that nowadays love spells to make someone in love became more popular as they used to be in Slovenian cultural area. We can find many of them, lots of them are general: to get love in one's life, not with particular person in mind. One of sites even claims that love spells for charming love directly are the most often ones (<http://www.premium-vedezevanje.com/uroki>).

Urok za privabljanje večne ljubezni v naše življenje: „V ljubezen ujeta večnost se spleta.” (Jeršek 2000: 10)

[To gain love into our life: “In love caught the eternity winds.”]

Da bi med nočnim sprehodom srečali svojo simpatijo: “Kokodakanje v temi prikliče speve petelinov.” (Jeršek 2000: 11)

[If one is wandering in night streets and wants to meet the sympathy: “Cackle in the darkness evokes the song of roosters.”]

Ste osamljeni in bi se radi zaljubili: “Za moje stanje je rešitev v enosti združitvev.” Ali: “Naj kri mi preplavi spet srčne prekate in v ljubezen povrne misel me nate.” (Jeršek 2000: 12)

[If one is lonely and wants to fall in love: “For my state is the salvation in oneness unity” Or: “Let my blood flood the heart ventricles again and in love goes my thought back to you.”]

Za partnerjevo zvestobo: “V brezčasje se spletaš, mi zvestobo obetaš.” (Jeršek 2000: 12)

[For the partner's fidelity: „Into timelessness you are weaving, loyalty you are promising.”]

Imate skrivno simpatijo in si želite se več druženja z njo (njim): Na Venerin dan, v petek, izgovorite: „Od neba do srca razpredava čas, od neba do srca prepletava glas.” (Jeršek 2000: 13)

[If you have hidden agreeable feelings towards someone and you want to mingle with him/her more: On Venus day, i. e. Friday, say: From sky to heart we are spinning time, from sky to heart we are spinning voice.]

Hlepite po sanjskem zmenku ali srečanju z moškim ali žensko svojih sanj?

Uresničujte svoje najlepše sanje s tem urokom: „Sladke sanje gredo hitro v klasje. Vsaka srčna bajka naj takoj dobi kotalke!” Ali: „Zdaj je pravi čas, da grejo sanje v klas.” (Jeršek 2000: 13)

[To get dream date with a person of your dreams: Sweet dreams bring fruit quickly (go fast to the ears). Every fairy tale of love should immediately get roller-skates! Or: Now is the right time for dreams to bear fruit (go into ears).]

Bi radi odprli oči svojemu prijatelju, da bo spoznal vajino globoko povezanost?

V zvezdnati samoti jasne noči izgovorite urok: “Jaz sem tvoja dobra vila, ki s tabo večnost bom delila.” (Jeršek 2000: 13)

[To open eyes to your friend for him/her to realize your deep connection: "I am your good fairy, I will share eternity with you."]

Ljubezenski urok s svečo:

Na rdečo svečo z ostrim predmetom zapišite svojo ljubezensko prošnjo

nato pa svečo prižgite in počakajte, da se vosek z zapisano željo stopi

Med gorenjem nato izrecite spodaj napisani urok

(X nadomestite z imenom osebe, ki je v vaših mislih)

Dragi X, začuti moj dotik.

Dovoli, da plamen zaneti stik.

Naj bo svobodna izbira tvoja,

da je vredna te ljubezen moja.

Poišči me, pridi k meni.

Poljubi me, me razveseli.

Ostani za vedno, ne jemlji slovo.

To je moja volja, tako naj bo. (<http://www.premium-vedezevanje.com/uroki>)

[Love spell with candle:

With sharp object write your love wish on the red candle

Then light the candle and wait that wax melts the wish. While burning the candle

say these words:

Dear X, feel my touch

Let the flame start the contact.

Let it be your free will,

That my love is worth of you.

Find me, come to me,

Kiss me, make me happy.

Stay forever, don't say goodbye.

This is my will and let it happen.]

Urok Goreča strast:

Na papir zapišite ime vašega ljubimca

papir nato zažgite. (<http://www.premium-vedezevanje.com/uroki>)

[Spell 'Burning Passion':

Write the name of your lover on the paper

And then burn the paper.]

4. Love Magic and Plants

Magic is linked to plants even nowadays, although Slovenian tradition doesn't seem to have much influence on contemporary love magic. The explanation is that every plant is carrier of some special power of some natural element. Having it around (sewn flower in clothes) or consuming it, can change the proportion of power in him or her and consequently gaining what one wishes. Charms with plants are included in all three love-charm categories: divinations, intercessions and love magic. Plants which influence on love is called *Venus plant* (<http://www.slovenskenovice.si/lifestyle/astro/venerine-rastline-za-vec-ljubezni>, 28. 3. 2016):

- *Aster* supposed to influence strengthening the love (men have to put it behind ear); to meet true love (seven dried and grinded flowers should be in little magic pouch from grass-green silk by the heart); single people can get partner if they put seven flowers under bed seven evenings in a row - this can also reveal their lifelong-love in their dreams; if aster is on the garden then family will be in harmony.

- *Peach*: little branch of peach tree with sprouting leaves is well in magic rituals; dried flowers in a green silk magic pouch guaranties love at home; the one who is in love should have a little peach branch on by the bed seven days and nights in a row, while watching the branch, a person should think of his/her beloved one: if flowers wane fast, then his/her love is in partnership with someone else, but if flowers are nice even after eight days, then it is a promising love - after seven days the person should bury the branch into ground.

- *Caper*: one should keep dry flowers of caper in a green magic pouch under pillow for seven days in a row. Then this person should make dinner for the chosen one, so that he/she puts exactly seven capers in the dish. After dinner the love should burst out.

- *Cardamom*: is carrier of water power that is why it should wake love and passion: person should have a green silk pouch of cardamom seeds around neck; the same pouch can be put under pillow, for seven days, on the eighth day the person has to bury it in the ground. It is supposed to be wise to give to the chosen one also the dish garnished with cardamom – it is supposed to be natural aphrodisiac.

Some other internet sites recommend pea, cherry, ginger, apple, beans, chestnut, jasmyn, lemon balm, mint etc. (<http://www.visia.si/carrastline.htm>). None of popular pages mention rosemary as a much known love-plant.

5. Conclusion

Love was and is one of most desired emotions through the history. It ensured easier every day and safety to some point. As emotion it was and still is conceptualized as *force majeure* to which we have little influence, at least in the rams of rationality. Therefore it comes appropriate to use magic to address such *force majeure*. Although we put such magic as charms in the history, we have to point out, that belief in magic sustained; referring to Borisov (1980) we can conclude that even though the progress of humankind was enormous, the mind remained on the level of magic understanding of the world, which corresponds to the first level of medical progress, when illness was understood as consequence of magic. Therefore we have many authorial spell books and even more Internet sites with descriptions of different rituals. Going through archival material in Slovenian cultural area shows that new love charms, which are authorial, don't base on the tradition. Only a few references could be linked to new descriptions of rituals, like for exp. deviations with apple. Even more obvious is the change in choosing the plants with symbolic meaning for love magic: most of them aren't from Slovenian tradition; actually none of the traditional plants is mentioned.

Basing on the chosen texts, we can conclude, that tradition has very little influence on the contemporary Slovenian love magic, which is accessible in books and on internet. Not only that the texts are lost, even rituals seem to be forgotten. Magic in general, especially charms are romanticized under influence of western media. The biggest influence seems

to have Hollywood movie-industry and American perception and form of these charms, stereotyped objects, like red candle, some foreign plants or fruits and different incenses.

Texts of Slovenian modern love charms are authorial, more or less rhymed but definitely with rhythm pattern. Used metaphors are either generalized symbols of love in western world as fire, red color, or the metaphors are product of author and we cannot find any connection with tradition.

Addressee of modern love charms are supposed to be adults, to be more specific – one cannot get rid of the feeling that all spell books and internet sites are addressing women, also with references to witches from middle ages, their books, Sabbaths and powers. Most definitely the addressee has to be susceptible for spiritual, new age and esoteric topics as most of charms are published in magazines and sites with such themes. We cannot find any love charms or any other on forums or blogs – all love charms were published in articles or special internet sites. Those love spell that are not authorial from Slovenian author, seem to be all translated from foreign magazines; also articles on *Venus plants* are translated and not even adjusted to cultural area where they are published.

Modern love charms and charming has not much in common with Slovenian folklore tradition, therefore we can research it only in comparison or dialogue with it or as common cultural phenomenon and relict of old beliefs and rituals from some space, not necessarily the one, where the material is published.

References

- Ažman, Mojca 2016: Preprosti preizkušeni uroki. *Savina Atai*, december 2013–januar 2014. https://issuu.com/faceforce/docs/savinaatai_01/60 (26. 3. 2016), 60-61.
- Babič, Saša 2013: Charms in Slovenian Culture. *Incantatio: an International Journal on Charms, Charmers and Charming* 3/2013. Pp. 86-100. [DOI: 10.7592/Incantatio2013_Babic]
- Borisov, Peter 1980: Pregled razvoja medicinske miselnosti in odkritij. Ljubljana: Inštitut za zgodovino medicine.
- Dapit, Roberto 2001: Moč besede, moč prednikov: zagovorni obrazci v Režiji in drugje. *Studia Mythologica Slavica* 4. 141–158.
- Jeršek, Marjetka 2000: *Knjiga urokov*. Ljubljana: Debora.
- Kropej, Monika 2009: Slovenian Charms Between South Slavic and Central European Tradition. *Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic*. Hampshire: Palgrave Macmillan. 145–162.
- Kuret, Niko 1989: *Praznično leto slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime*. Zvezek 2. Ljubljana: Družina.
- Ljubezen je v zraku/Love is in the air: ljubezenska darila v slovenski tradicijski kulturi/Love Gifts in Traditional Slovenian Culture* 2000. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej.
- Merku, Pavle 1976: *Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji, zbrano v letih 1965–1974*. Udine: Pizzicato.
- de Pulford, Nicola 2007: *Knjiga urokov*. Ljubljana: Mladinska založba.
- Ovsec, Damjan J. 2001: *Vraževerje svata. O nastanku vraž, njihovem razvoju in pomenu*. Ljubljana: Založba kmečki glas.
- Roper, Jonathan 2005: *English verbal charms*. FF Communication 288. Helsinki: Academia Scientarium Fennica.

- Vel'mezova, Ekaterina V. 2004: *Češskie zagovory. Issledovania i teksty*. Moskva: Indarik.
- Tol'stoj, Nikita I. 1995: *Jazyk in narodnaja kul'tura. Očerki po slavjanskoj mifologii i etnolingvistike*. Moskva: Indarik.
- Toporkov, Andrej 2009: Russian Love Charms in a Comparative Light. *Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 121–144.
- Vraževerje na Slovenskem. Od mlajše kamene dobe do amuletov 20. stoletja*. Ljubljana 1963–1964.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika*, II. knjiga: I–Na. Ljubljana: DZS. 1975.

Internet References

- <http://www.orakelimweb.de/zauber.htm>
- <http://www.slovenskenovice.si/lifestyle/astro/venerine-rastline-za-vec-ljubezni>, 28. 3. 2016
- https://issuu.com/faceforce/docs/savinaatai_01/60, 25. 3. 2016
- <http://revija-okultist.com/arhiv-revij/>, 24. 3. 2016
- <http://www.sensa.si> 28. 3. 2016
- <http://www.marija.si/gradivo/kkc/iii-razlicnost-grehov/>, 25. 3. 2016
- http://www.grid.si/marjetka_jersek/, 20. 3. 2016

Sodobne oblike slovenskih ljubezenskih čaranj

Saša Babič

Ljubezen je bila vedno ena od najbolj zaželenih čustev, saj je prinašala sprejemanje in nežnosti. Zato so jo ljudje poskušali pridobiti tudi s čarnimi amuleti in obredi; stereotipno je na območju Slovenije veljalo, da to počno predvsem ženske. V preteklosti, ko so bile poroke večinoma dogovorjene glede na gospodarski in socialni položaj, pa so bile te prakse še toliko bolj aktualne. Z njimi so poskušali doseči ljubezen ali vzdržen partnerski odnos v zakonu. Zato je presenetljivo, da v slovenskih arhivih (arhiv Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU in arhiv Slovenskega etnografskega muzeja v Ljubljani) skoraj ni pisnih virov o tradicionalnih ljubezenskih urokih, najti je mogoče le nekaj opisov ljubezenskih čarovnih obredov. Po drugi strani pa so danes dostopne številne spletne strani s t. i. ljubezenskimi uroki tudi v slovenskem jeziku. Pojasnitve in navodila pa se pogosto sklicujejo na dolgo tradicijo (ljubezenskega) čaranja v preteklosti.

V prispevku je podan pregled besedil in opisov obredov sodobnih ljubezenskih čaranj, ki se pojavljajo na spletu in so objavljeni v knjižnih objavah slovenskih avtorjev. Ob tem pa je bila nakazana primerjava s starejšim gradivom, s čimer so bile nakazane vzporednice s slovensko tradicijo. Izkazalo se je, da se (znani ali anonimni) avtorji ljubezenskih urokov bolj malo opirajo na slovensko tradicijo. Večina urokov v knjigah in na spletnih straneh se sklicuje na stereotipne prakse čarovnic iz srednjega veka. Največ ljubezenskih (pa tudi drugih) urokov je objavljenih v revijah in na spletnih mestih z ezoteričnimi vsebinami in nagovarjajo naslovnika, ki je dovteten za spiritualizem, t. i. new age in ezoterične teme. Zdi se, da so ljubezenski uroki večinoma avtorsko delo ali pa prevodi iz tujih revij; tudi prispevki o t. i. venerinih rastlinah so v celoti prevedeni in se niti ne poskušajo prilagoditi našemu izročilu, npr. magične lastnosti pripisujejo eksotičnim rastlinam, ki jih na Slovenskem niso poznali.

Sodobni slovenski ljubezenski uroki nimajo veliko skupnega s slovenskim folklornim izročilom, zato jih lahko raziskujemo le v dialogu z njim ali pa kot skupni kulturni fenomen in relikv starih verovanj in obredov, ki pa niso vezani na naš kulturni prostor.

RAZGLEDI
ORIZZONTI
HORIZON

Enciklopedija slovenske kulturne zgodovine na Koroškem – nekaj misli znanstvenega urednika ob njenem izidu

Bojan-Ilija Schnabl

Encyclopedia of the Slovenian Cultural History in Carinthia, From Early Times to 1942 – Thoughts of its Scientific Editor on the Occasion of its Publishing.

The Encyclopedia of the Slovenian Cultural History in Carinthia, published by Katja Sturm-Schnabl and Bojan-Ilija Schnabl, is a modern genuine interdisciplinary and intercultural scientific research work on regional Slovenian and intercultural processes in Carinthia (Austria) published in German language. It is considered as a “magnum opus” which strives to be a contribution to the European scientific discourse. The Encyclopedia has over 1000 entries of more than 160 authors from different scientific backgrounds (from Austria, Slovenia, Italy, Germany, France, Russia and the USA). Specific perspectives and focuses provide new, relevant scientific findings. Its structured form gives on one hand an easy access to single research findings while at the same time reveals additional meta-levels and further dimensions of knowledge.

Keywords: Encyclopedia, Slovenes from Carinthia, cultural history, Austria, interdisciplinary and intercultural scientific fundamental research, terminology

Enciklopedija slovenske kulturne zgodovine na Koroškem, od začetkov do leta 1942¹ izdajateljev Katje Sturm-Schnabl in Bojana-Ilije Schnabla je sodobno izvirno interdisciplinarno in medkulturno znanstvenoraziskovalno delo o regionalnih slovenskih in medkulturnih procesih zlasti na Koroškem. Po oceni mnogih je »magnum opus« oz. »monumentalno delo«, napisano z evropsko vizijo. Želi biti prispevek k evropskemu znanstvenemu in medkulturnemu diskurzu. Z enciklopedijo smo si koroški Slovenci – ob sodelovanju in podpori številnih lokalnih in mednarodnih strokovnjakov – pisali svojo kulturno zgodovino sami in si jo hkrati znova prilastili.

Enciklopedija vsebuje nad 1000 gesel ter skupaj s konceptualnimi oz. redakcijskimi kazalkami nad 2200 vnosov. Pri njenem nastajanju je sodelovalo več kot 160 avtorjev in avtoric z različnih znanstvenih področij in kulturnih ozadij in držav (Avstrija, Slovenija, Italija, Nemčija, Francija, Rusija in ZDA). Napisana je v nemščini in razkriva različne perspektive in težišča kot odziv na splošni družbenopolitični in znanstveni diskurz. Enciklopedično

¹ Katja Sturm-Schnabl, Bojan-Ilija Schnabl (Herausgeber / izdajatelja): *Enzyklopädie der slowenischen Kulturgeschichte in Kärnten/Koroška, von den Anfängen bis 1942*. Wien – Köln – Weimar, Böhlau Verlag, 2016, 1. zv. A–I, 2. zv. J–Pl, 3. zv. Po–Ž, 1603 str. (wissenschaftliche Redaktion / znanstvena urednika: Bojan-Ilija Schnabl, Katja Sturm-Schnabl; Fotoredaktion / urednik slikovnega gradiva: Bojan-Ilija Schnabl; technische Redaktion / tehnični urednik: Bojan-Ilija Schnabl) (v nadaljevanju ESKK).

strukturirana oblika po eni strani olajša dostop do razpoložljivih znanstvenih izsledkov in novih relevantnih spoznanj, hkrati pa nudi preko povezovanja različnih gesel dodatno metaraven in nadaljnje dimenzije znanja.

Ker je enciklopedija in njena dvojezična terminologija zasnovana medkulturno, je zanimiva tudi za Slovence iz Slovenije. Zato želi tudi prispevati k razvoju slovenske splošne in strokovne terminologije v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* (SSKJ)² ter vnašati v slovenski znanstveni prostor nove in inovativne znanstvene koncepte.

Enciklopedija obsega tri zvezke, skupno 1603 strani velikega formata, in je opremljena s številnimi izvirnimi slikami, dodatne dimenzije branja pa ponujajo sodobne QR-kode. Izšla je leta 2016 pri avstrijsko-nemški znanstveni založbi Böhlau.

Ob njenem izidu je bil odziv širše javnosti zelo pozitiven. Vincenc Gotthardt je v članku v cerkvenem listu Krške škofije *Nedelja* med drugim izrazil prepričanje, da je »koroški spomin zdaj jasnejši«. ³ Wilhelm Wadl, direktor Koroškega deželnega arhiva v Celovcu, pa je ob predstavitvi *Enciklopedije slovenske kulturne zgodovine na Koroškem* pred številčno publiko v Koroškem deželnem arhivu dejal (prevajam):

*Kar je sedaj pred nami, je temeljno delo o kulturni zgodovini Koroške, ki sega daleč preko meja slovenske narodne skupnosti. ... Časi, ko so se ljudje prepirali o temah, kot so etnogeneza Karantancev, ustoličevanje vojvodov ali vindišarske teorije, očitno spadajo v preteklost. Nova doba strokovnega in plo-dnega diskurza se oznanja s tem delom. Tudi če še ostajajo različna stališča in bodo verjetno tudi še ostala.*⁴

Primus Heinz Kucher, prav tako avtor prispevkov enciklopedije, je menil tako (prevajam):

*Najprej pristrčno čestitam k izidu enciklopedije, ki je gotovo mejnik v znanstveni obdelavi kulturnega življenja slovenske narodnostne skupnosti na Koroškem in ki močno sije preko njenih meja.*⁵

Uradni list osrednje južnokoroške občine Štalenska gora, kjer so nekoč živeli kosezi in od koder sicer izdajatelj in urednik enciklopedije izhaja, uradno pa Slovenci tam

² Prim.: <http://www.fran.si/>; <http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html>.

³ »Koroški spomin je zdaj jasnejši, Katja Sturm-Schnabl in Bojan-Ilija Schnabl sta izdala Enciklopedijo slovenske kulturne zgodovine na Koroškem do leta 1942«. V: *Nedelja, cerkveni list Krške škofije*, štev. 20, 15. maja 2016, str. 4–5.

⁴ »... Was nunmehr vorliegt, ist ein weit über die slowenische Volksgruppe hinausgehendes Grundlagenwerk zur Kulturgeschichte Kärntens. ... Die Zeiten, wo man sich über Themen wie Ethnogenese der Karantanen, Herzogseinsetzung oder Windischentheorie befelegte, gehören offenkundig der Vergangenheit an. **Ein neues Zeitalter eines sachlichen und fruchtbaren Diskurses kündigt sich damit an.** Auch wenn zu einzelnen Themen Auffassungsunterschiede bestehen und wohl auch bestehen bleiben werden ...« Cit.: <https://cba.fro.at/317188> (16.7.2016).

⁵ »... Zunächst meine herzliche Gratulation zum Erscheinen der Enzyklopädie, die wohl als Meilenstein in der wissenschaftlichen Erschließung des kulturellen Lebens der slowenischen Volksgruppe in Kärnten/Koroška mit großer Ausstrahlung darüber hinaus zu sehen ist.«

nimamo nobenih posebnih kolektivnih manjšinskih pravic, je posvetil enciklopediji viden članek, ki jo promovira, ob tem pa izpostavlja, kako je tudi občina primerno zastopana.⁶

»Enciklopedija sliši v vsak dom,« je po domače povedal neki Podjunčan, ki si je enciklopedijo »že kupil« in jo »deloma tudi že bral«. Kmetu z Lipe pri Vrbi pa je posebej všeč bogato slikovno gradivo.

Takšne in podobne so pohvale in ocene, ki so tem bolj dragocene, ker pridejo ali od nemško govorečih sodeželanov in strokovnjakov ali pa od domačinov bukovniškega⁷ navdiha.

Od vizije do realizacije

Prvotno zamisel oz. vizijo enciklopedije je imela univerzitetna prof. dr. Katja Sturm-Schnabl, ki se je celo strokovno življenje zavzemala za ustanovitev primernih sistemati-ziranih delovnih mest na dunajski univerzi in si po dolgih letih prizadevanj vsaj za prvo fazo od leta 2006 naprej zagotovila določena finančna sredstva od Avstrijskega sklada za znanstveno raziskovanje (FWF) ter podporo Avstrijske akademije znanosti (ÖAW). Sredstva za projekt, načrtovano triletni, so že zdavnaj usahnila, vendar je enciklopedija zacvetela z novimi kulturnozgodovinskimi dimenzijami čisto v bukovniški tradiciji kulturnih aktivistov, ki so tako značilni za slovenski živelj na avstrijskem Koroškem.

Delo ni »samo« – že to bi bilo veliko – seštevek posameznih gesel in avtorjev. Enciklopedija nosi tudi uredniški **pečat in vizijo**, zlasti ker je nastala izven kateregakoli običajnega institucionalnega omrežja. Če jo primerjamo z *Enciklopedijo Slovenije* (ES), lahko vidimo, koliko imata obe enciklopediji »avtorjev« (nem. *Beiträger*, torej avtorjev prispevkov oz. gesel), vendar ima ES veliko članov raznih strokovnih uredniških odborov. Le-teh pri naši enciklopediji ni bilo, ker je bila enciklopedija zamišljena kot osebni projekt s finančnimi sredstvi avstrijskega sklada FWF. Iz perspektive sodobnega menedžmenta znanja sva kot znanstvena urednika torej uporabljala t.i. *crowd intelligence* in sistem *peer readinga*.

Posebna zahvala velja zato vsem avtoricam in avtorjem prispevkov, ki so tudi po usihanju sredstev projekt enciklopedije še naprej podpirali in napisali večji del prispevkov ali delovali kot recenzenti. In to velja tako za avstrijske avtorice in avtorje kot tudi za številne avtorice in avtorje iz Slovenije, Nemčije idr. Gotovo je končni rezultat strokovne enciklopedije evropskega formata nadvse dostojno in prestižno plačilo. Vsekakor je za mnoge že samo dejstvo, da je enciklopedija sploh izšla, pravi čudež, kajti tega ni bilo pričakovati po nobenih standardih. Zato je zahvala za vso človeško podporo tem bolj iskrena.

Enciklopedijo so med nastajanjem večkrat zelo pozitivno ocenile zunanje neodvisne strokovne komisije in žirije. Tako sta Avstrijski sklad FWF in Avstrijska akademija znanosti (ÖAW) projekt ocenila pred začetkom, kasneje pa še enkrat ob odobritvi največjega deleža sredstev za tisk. Takrat FWF ni zahteval niti najmanjše spremembe ali obdelave rokopisa, kar je za naju pomenilo še posebno priznanje. Enako je storila tudi znanstvena založba Böhlau

⁶ "Enzyklopädie der slowenischen Kulturgeschichte in Kärnten/Koroška, von den Anfängen bis 1942", v: *Amtliches Mitteilungsblatt der Marktgemeinde Magdalensberg*, letnik 26, april 2016, štev. 44, str. 23, http://www.magdalensberg.gv.at/_Resources/Persistent/c660c7da0682a999baef13fa7a1035fe30c6b601/Gemeindezeitung-1-2016.pdf.

⁷ Glej opredelitev pojma *bukovništvo* v uvodnem in preglednem geslu ESKK o slovenski kulturni zgodovini na Koroškem: Bojan-Ilija Schnabl: *Kulturgeschichte, slowenische in Kärnten / Koroška*.

na začetku našega sodelovanja ter pred konkretnimi pripravami za tisk. Temu je seveda treba še prišteti kakovosten trajni notranji znanstveni menedžment urednikov in recenzentov.

Kdo so avtorji prispevkov oz. gesel?

Avtorice in avtorji gesel prihajajo iz Avstrije, Slovenije, Italije, Nemčije, Francije, Rusije in ZDA in se jim lahko le skupno zahvalim ter jih v okviru pričujočega prispevka ne morem vseh posamično omeniti. V Avstriji je izdajateljema uspelo pritegniti številne strokovnjake raznih znanstvenih obzorij, tako tudi nemško govoreče Korošce. Tudi pomembne uradne in zasebne koroške ustanove smo lahko vključili v nastanek enciklopedije in s tem potrdili in poglobili novo kakovost regionalnega medetničnega družbenega dialoga. Direktor Wadl je ob predstavitvi knjige poudaril, kako je jezik enciklopedije zmeren, tudi pri temah, o katerih so se nekoč bile srdite ideološke bitke.

Nekateri med koroškimi avtorji imajo vsaj delno slovenske prednike in to razumejo kot integrativni del svoje lastne zgodovine, kar nekoč ni bilo povsem samoumevno. Peter Wiesflecker, ravnatelj avstrijskega Štajerskega deželnega arhiva, je tako dal na razpolago svoj osebni arhiv iz Zahomca, kar je omogočalo povsem nova dognanja na podlagi arhivskega gradiva. Z njim in vsemi ostalimi strokovnjaki se je razvijal izredno zanimiv **znanstveni diskurz**. Številni so tudi avtorji iz Slovenije iz raznih ustanov in strok, nekateri so posebej povezani s tistim delom zgodovinske dežele Koroške, ki danes pripada Sloveniji, drugi imajo korenine na današnjem avstrijskem Koroškem, številni delujejo v Ljubljani ali Mariboru. Kot prisposodbo razvoja znanstvenega dialoga in znanstvene misli bi lahko navedel sodelovanje z Danijelom Grafenauerjem, ki je prispeval številna gesla. Ob zadnjem prelomu enciklopedije tik pred tiskom je napisal še geslo o dr. Karlu Pečniku iz Roža, ki je ustanovil slovensko društvo Nil v Aleksandriji. Predhodno sem namreč v nedavno pridobljeni družinski dediščini našel in objavil izvirno arhivsko gradivo koroških Aleksandrink iz Zahomca, do zdaj neznanih v širši znanstveni skupnosti, ki se ukvarja s slovenskimi Aleksandrinkami.

Slovenci po svetu so vnašali svoje mednarodne izkušnje in poglede. Številni so bivši študenti Katje Sturm-Schnabl oz. njeni absolventi (koroški in dunajski Slovenci ter zdomci), kar potrjuje pomen dunajske slovenistike za stroko, ki pa še vedno ni primerno institucionalizirana oz. sistematizirana.

Med številnimi koroškimi slovenskimi avtorji pa združujemo tako izredno zanimive raziskovalce mednarodnega formata (Avguštin Malle, Herta Maurer Lausegger, Engelbert Logar idr.) kakor tudi – in to nama je bilo še posebej pri srcu – številne domačine in kulturnike, ki so pisali o svojih društvih ali drugače prispevali povsem specifično in dragoceno znanje in s tem potrdili visoko kakovost in civilizacijski pomen kulturnega dela na terenu v bukovniški tradiciji. Vinko Wieser je tako pisal o kulturnem društvu *Gorjanci* v Kotmari vasi ter o izredno zanimivem liku, županu in aktivistu *Matiju Prosekarju*. Franc Wakounig je napisal geslo o svojem društvu *SPD Borovlje*, Samo Wakounig pa o domačem društvu *Danica* v Šentprimožu, Simon Trießnig o svoji *Jepi*, Štefan Pinter o društvu v Šentjanžu, Engelbert Logar o svoji ožji kulturni pokrajini v okolici Suhe in Žvabeka. Urednika izhajava iz osrčja Celovškega polja in sva tako lahko prispevala številne izvirne in inovativne terenske temeljne znanstvene raziskave. Kot restavratorja starin sva iz sivega prahu splošnega nezavedanja – tudi med koroškimi Slovenci – spravila na dan bleščeč mozaik bogate dediščine Celovškega polja.

Slikovno gradivo

Že od vsega začetka je bil temeljni namen enciklopedije, da sodeželanom in širšemu evropskemu prostoru prikaže bogato dediščino, četudi je bilo na začetku težišče na zgodovini jezika in književnosti. S širitvijo diapazona predstavljenih metod – od kompilacije do inovativnih sintez ter novih terenskih in arhivskih raziskav – in raziskovalnih področij, zlasti na pravno in ustavno zgodovino, na umetnostno zgodovino, kulturne aktiviste in mnogo več, je enciklopedija dobila tudi nov naslov, ki ustreza njenemu osnovnemu sporočilu. S to sporočilnostjo je bila usklajena zasnova oblikovanja in slikovnega gradiva. In številne povratne informacije in pohvale o oblikovanju enciklopedije potrjujejo, da je to uspelo.

Slikovno oblikovanje vsekakor ni bilo naključno, je rezultat intenzivnega pripravljalnega in terenskega dela. Veliko fotografij izvirnih dokumentov in spomenikov so bistven element znanstvene argumentacije in s tem bistven del izvirnega znanstvenoraziskovalnega dela. V Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani sem imel dostop do bogatega kartografskega gradiva. Marsikatera slika nagrobnih kamnov, ki sem jih fotografiral na južnokoroških pokopališčih, je danes že zgodovinski dokument ali pa do zdaj neznana priča jezikovne in literarne zgodovine. Fotografirana platnica Šlojsnikove knjige predlog za uradne spise v obeh deželnih jezikih je edinstven dokument. Knjiga je iz zasebnega arhiva, zapisana v nobenem knjižničnem ali arhivskem katalogu in je hkrati pomemben element v dokazovanju pomena in učinkov koroške deželne ustave iz leta 1849. Fotografiji obeh platnic dvojezičnega koroškega deželnega zakonika iz let 1857 in 1859 sta prav tako edinstvena dokumenta, saj sta to edina izvoda zakonika iz teh let, ki je v raznih knjižnicah ohranjen le iz let 1850–1856. Pomembni sta torej tudi za znanstveno analizo zgodovinskih procesov. Slika slovenskega prevoda knjige krškega/koroškega slovenskega škofa Jakoba Peregrina Pauliča, ki je izšla pri Mohorjevi, je zlasti zato enkratna in zanimiva, ker knjiga ni zapisana v uradnem seznamu Mohorjevih knjig. Našel sem jo v osebni knjižnici neke ziljske družine in hkrati potrjuje pomembno mesto škofa Pauliča v slovenski kulturni zgodovini. Prav slike platnic in besedil Ziljanke Lisce Watzko potrjujejo visoko raven jezikovne in bralne kulture, kot jo mdr. opisuje v enciklopediji Polona Sketelj. Lisca Watzko – o njej sem napisal geslo – je prisposoda kulturnega udejstvovanja med koroškimi Slovenci tudi v nižjih socialnih slojih; hranila je celo vrsto danes redkih slovenskih molitvenikov in evangelijev iz 18. in 19. stoletja ter omenjeno Pauličevo knjigo. Slike s slovenskih križevih potov furlanskega slikarja Jakoba Brolla s Celovškega polja ali freske s slovenskimi napisi s Celovškega polja in Žitare vasi v Podjuni so bile v Sloveniji neznane, saj slovenski umetnostni zgodovinarji naštevajo le številna Brollova dela v današnji Sloveniji. Fotografije slik Marka Pernharta so bile prvotno vključene v monumentalno monografijo o slikarju z zanimivim umetnostnozgodovinskim spremnim besedilom. Vendar v omenjeni knjigi nikjer ni bilo zapisano, kdo je slike fotografiral. Po intenzivnem terenskem delu sem zvedel, da je vse slike poiskal v zasebnih zbirkah Hansjörg Abuja, potomec nekdanjega slovenskega (liberalno in nemško usmerjenega) deželnega poslanca iz Zille Petra Abuja, ter da se je Hansjörgu zgodila krivica. Izsledil sem njegovega sina Petra Abuja ml., ki mi je odstopil avtorske pravice. Pernhartovo sliko Poreškega zaliva na Vrbskem jezeru pa sem sam našel v neki zasebni galeriji ter jo fotografiral. Tudi številne druge fotografije zgodovinskih razglednic (deloma iz lastnega arhiva) ali arhivskega gradiva raznih kulturnih društev in kipov znamenitih Slovencev so prav tako rezultat lastnega truda in terenskega raziskovanja. Slike iz časopisov oz. raznih časopisnih člankov ali reklam za društvene

prireditve pa imajo svojo sporočilnost še zlasti zato, ker jih kot urednik celotnega slikovnega gradiva načeloma nisem prevedel v nemščino, da bi slovenščini v enciklopediji ohranil izvorno relevantno.

Metode

Vsa pričujoča kulturološka raziskovanja slonijo na temelju neizključujočega in integrativnega pojmovanja kulturoloških konceptov, to pomeni, da izhajajo iz predpostavke, da je povsem možno in legitimno, da obstajajo še druge znanstvene perspektive in s tem še druga težišča. Tak transkulturni pristop, ki pa po drugi strani tudi ne skriva svojih korenin, je sam po sebi inovativen.

Zato sva izdajatelja večkrat poudarila, da (kulturno) zgodovinopisje dandanes nikakor ne more biti ekskluzivno in da enciklopedija ne služi katerikoli državni ideologiji, ampak da je temeljno znanstvenoraziskovalno delo.

V enciklopediji so objavljeni izsledki izvirnih in inovativnih terenskih raziskav in mikroštudije, nove temeljne raziskave s področja kulturne zgodovine. V njej najdemo tudi znanstvene analize, sinteze in terminološka gesla, ki opredeljujejo razne pojme, ki jih je bilo treba razčleniti zavoljo medkulturnega dialoga. Sam izbor je rezultat intenzivnega znanstvenoraziskovalnega dela in plodnega dialoga s številnimi avtorji gesel. Teme gesel so tako tudi rezultat analize na osnovi translacijskih ved.

Nad 1200 konceptualnih oz. redakcijskih kazalk, ki sem jih vnesel kot znanstveni urednik enciklopedije, nudi po svoje dodatne sinteze in poglede na določene teme; hkrati so pokazatelj pomena določene teme ali kraja. Lahko pa predstavljajo tudi izhodiščno točko za nadaljnje znanstvene raziskave.

Teme

Enciklopedija nudi izredno širok spekter tematskih sklopov, ki zrcalijo širino tako znanstvenega uredništva⁸ kot številnih avtorjev gesel, ter je rezultat intenzivnega znanstveno-raziskovalnega dela in dialogov. Gesla segajo od kompilacije znanega in dognanega preko aktualnih terenskih raziskav, inovativnih temeljnih raziskav, sodobnih analiz in sintez vse do postavljanja novih znanstvenih vprašanj za prihodne generacije. Vsa gesla so opremljena z bogatim **znanstvenim aparatom**, po možnosti z deli v obeh jezikih.

Gesla so temu primerno dokaj raznovrstna. Nekatera so **sistemska oz. znanstveno-teoretična** in se ukvarjajo z znanstvenimi metodami in miselnimi modeli oz. »splošno«

⁸ Sam sem ob vstopu v osnovno šolo govoril štiri jezike, obiskoval dva šolska sistema hkrati, opravil dve maturi (francoski bakalavreat in avstrijsko maturo), študiral sem na Dunaju pravo in tolmačenje (francosko, špansko), v Parizu terminologijo in mednarodno javno pravo, v Celovcu *Public Management*, v Mariboru zgodovino (23. junija 2016 sem uspešno zagovarjal doktorsko disertacijo o koroški deželni ustavi 1849 in ustavni zgodovini), opravil sem staž na UNESCO, kjer sem pisal petjezični slovar konvencije o svetovni dediščini (francosko, angleško, špansko, nemško, slovensko), delal sem mdr. v Evropskem parlamentu (delovni jeziki nemščina, francoščina, angleščina) ter dolga leta kot mednarodni strokovnjak za demokratizacijo v postravmatskem okolju v okviru misije OVSE v BiH (delovni jeziki angleščina, srbsčina, hrvaščina ter italijanščina in francoščina). Poleg francoskih pesmi pišem in objavlam zgodbe in pravljice o Celovškem polju v slovenščini: *Magnolija in tulipani, Pripovedi in resnične pravljice s Celovškega polja*. Celovec: Drava, 2014, ISBN978—3-85435-740-7.

sprejetimi predpostavkami, kar velja tako za znanost v Avstriji kot v Sloveniji in drugje po svetu. To so temelji, ki pogojujejo takšno in drugačno recepcijo kulturne zgodovine in brez katerih pravzaprav doseganje znanstvene produkcije, zlasti pa očitnih belih lis v znanju ne moremo razumeti (deetnizacija, zgodovinopisje in kognitivne disonance, asimilacija in posttravmatski stres, ime in identiteta, materinščina, ideologija dvojezičnosti, kontinuiteta itd.).⁹

Temu lahko prištejemo **konceptualna** ali **terminološka**¹⁰ gesla, ki so odgovor na javni diskurz v medkulturni dimenziji. Tako ima slovenski pojem nacionalno ali narodno zavednega koroškega Slovenca dokaj drugačno semantično polje kot nemški pojem *nationalbewusst*, zaradi česar obrazložim razliko med obema pojmom v geslu *Identitätsbewusstsein*, saj menim oz. meniva, da je to v nemških besedilih v večini primerov primernejši pojem. Prav tako je diskurz o »dobrih« zavednih Slovencih in asimilantih ali Nemcih dokaj zožen in ne zrcali družbene realnosti. Geslo o »kriptoslovencih« (*Kryptoslowenen* – beseda je ena izmed novih tvorb) opredeljuje dodatno družbeno dimenzijo in realnost.

Različni dolgoletni državniški sistemi so po svoje vplivali na regionalno rabo slovensščine in pojmi, ki so običajni v S(R) Sloveniji, pogosto ne ustrezajo koroški realnosti. Zato za koroške neplačane kulturnike redno uporabljamo pojem »kulturnega aktivista« (nem. geslo *KulturaktivistIn*), medtem ko v Sloveniji uporabljajo pojem »kulturnega delavca«, ki pa v nemškem prevodu *KulturarbeiterIn* ne ustreza jezikovnemu sistemu in ima dodatno drugo semantično polje. Podobno velja za dialektološki pojem *rožanščina*.¹¹ V nemškem prevodu pojma *Rosentaler Dialekt* se zoži oz. zminimizira semantično polje pojma na zgoraj opisano majhno geografsko pokrajino ob vznožju Karavank, ne pa na celotno osrednjo južno Koroško,¹² tako da ne vključuje Gur, Beljaškega okoliša, Osojskih Tur, v zgodovinski perspektivi Možberškega gričevja, Gosposvetskega polja in Hrebelj ter Celovškega polja in Velikovškega podgorja¹³ (zahodni del) ali Vršanov, kjer se nahajajo vasi, kot sta Škocjan v **Podjuni** in Kamen v **Podjuni**.

V Sloveniji razširjen strokovni pojem o »ustavni dobi« zajame standardno le obdobje od leta 1860/61 dalje in ne, kot je v Avstriji povsem običajno, že ves čas od prve državne ustave sodobnega časa oz. zgodnje konstitucijske dobe, to je Pillersdorfske ustave leta 1848, kajti avstrijska znanost jasno razlikuje med splošno (politično) zgodovino oz. zgodovinopisjem in posebno državno in ustavno zgodovino. Ni torej nič čudnega, da tudi slovensko zgodovinopisje do danes ni recipiralo prve dvojezične koroške deželne ustave iz leta 1849, kjer je v 3. členu zapisana enakopravnost obeh konstitutivnih narodov, kar je imelo precej pravnih učinkov, četudi nikdar ni bilo povsem uveljavljeno.¹⁴ Različna terminologija seveda tudi zrcali različne državniške koncepte. Koroški Slovenci imamo

⁹ Prim. gesla v ESKK: Bojan-Ilija Schnabl: *Entethnisierung; Geschichtsschreibung und kognitive Dissonanzen; Assimilationszwang; Assimilation (und posttraumatische Belastungsstörung); Name und Identität; Zweisprachigkeitsideologie*; Otto Kronsteiner: *Kontinuität*.

¹⁰ Prim.: Bojan-Ilija Schnabl: *Aspekti novejšje slovenske terminologije s koroškega vidika: izsledki enciklopedijskih raziskovanj*, v: *Obdobja* 32. Ljubljana 2013, str. 365–374.

¹¹ Prim. geslo v ESKK: Jožica Škofič: *Rosentaler Dialekt / rožansko narečje*.

¹² Prim. gesla v ESKK: Bojan-Ilija Schnabl: *Osrednja južna Koroška; Osrednjejužnokoroško slovensko narečje [Zentralsüdkärntner slowenischer Dialekt / slowenischer Dialekt des Südkärntner Zentralraumes]*.

¹³ Prim. gesli v ESKK: Jernej Župančič, Bojan-Ilija Schnabl: *Völkermarkter Hügelland / Velikovško podgorje*; Martin Kuchling: *Völkermarkter Hügelland / Velikovško podgorje, slowenische Kulturvereine*.

¹⁴ Prim.: Bojan-Ilija Schnabl: *Landesverfassung 1849* (ESKK); Bojan-Ilija Schnabl: *Koroška deželna ustava iz leta 1849 ter njeni izvori in posledice*. Phil. Diss. Maribor 2016, 700 str.

po vzoru drugih zgodovino pisij, npr. Avstrije in Francije, ok. 1400 let državniške zgodovine; seveda so bili babenberški in habsburški vojvode tudi »naši« vojvode,¹⁵ saj so jih ustoličili¹⁶ v slovenščini¹⁷ »naši« kosezi¹⁸. Enciklopedija je torej odraz lastne integrirane perspektive zgodovino pisja.

Številna gesla so **pregledna** in osvetlujejo določene teme ali pojave **splošne kulturne in politične zgodovine**: kulturno zgodovino, zgodovino pisje, gramatiko, kmečke upore, plemiški jezik, protestantizem, preporod, poslance deželnega in državnega zbora, časopise, združništvo, katastre, razvoj društvenega življenja, bukovištvo, kulturna društva, ljudsko umetnost, glasbo, gledališče, Koroško, Kranjsko, Jugoslavijo, jožefinizem, janzenizem, *Spätjansenismus*, preporod, *Anschluss* 1938, *Generalplan Ost*, deportacije 1942, nemška nacionalna društva in še mnogo več.

Druga gesla prikazujejo **posamezne pojave**, recimo določena kulturna društva, številne ustanove, časopise, akterje. Nekatera gesla imajo tudi zavestno **kontrastni značaj**: *Windischenideologie / Windischentheorie; In pago Crouuati / Kroatengau; literarische Identität / territoriale Identität / Identitätsbewusstsein; Binnenwanderungen / Emigration ...*

Najdemo pa tudi celovite prikaze določenih avtorjev **in specifične aspekte** drugih avtorjev: *Germanisierung / statistische Germanisierung*; Beljaško omizje v Beljaku / Beljaško omizje v Trstu; ledinska imena (splošno) / ledinska imena v Šenttomažu; imena voda na Koroškem / vodovja na Koroškem; plebiscit 1920 / plebiscitna propaganda / plebiscitne cone / mejno vprašanje med Avstrijo in Jugoslavijo leta 1920 / plebiscitna praznovanja; šolstvo / šolstvo v coni A / učbeniki;¹⁹ poslanci / etnopolitično aktivni zavedni slovenski poslanci; terminologija / krščanska terminologija ...

Številna so gesla o **kulturni geografiji** in pregledna gesla o **kulturnih pokrajinah**, njihovih značilnostih, o večjih mestih (avtorji Matjaž Klemenčič, Peter Rustia idr.) in o krajih ali pomembnih vaseh. V Tinjah npr. – v nekdanji koseški naselbini in srednjeveškem taboru – so delovali skorajda vsi predstavniki slovenskega političnega katolicizma. V Hodišah najdemo kulturne spomenike prav od najstarejših sledov slovenske zgodovine do današnjih časov. O Šenttomažu pri Celovcu sicer ni posebnega gesla, saj je bila vas sedež posebej opisanega kulturnega društva Edinost in posojilnice, vendar opozarjajo konceptualne kazalke na številna gesla, kjer je govora o Šenttomažu (Edinost, ledinska imena, domača hišna imena, koseški pravni red, osebnosti, ki so delovale v nekdanji politični občini in fari ...).

V enciklopedijo so vključena številna gesla, ki integralno opisujejo celotne **geografske pokrajine**²⁰ v vsej njihovi kulturnozgodovinski širini in pomenu:²¹ Osojske Ture

¹⁵ Prim. gesli v ESKK: Werner Drobesch: *Kärnten / Koroška*; Bojan-Ilija Schnabl, Stane Granda: *Adelssprache*.

¹⁶ Prim. geslo v ESKK: Otto Kronsteiner: *Fürsteneinsetzung*.

¹⁷ Prim. gesla v ESKK: Otto Kronsteiner: *Karantanerslowenisch*; Bojan-Ilija Schnabl, Katja Sturm-Schnabl: *Altslovenisch; Altslowenisch*; Bojan-Ilija Schnabl: *Standardsprache; Landessprache*.

¹⁸ Prim. geslo v ESKK: Otto Kronsteiner: *Edlinger / kosezi*.

¹⁹ Prim. gesla v ESKK: Theodor Domej: *Schulwesen; Sprachgrenze im 18. Jahrhundert*; Daniel Grafenauer: *Schulwesen unter jugoslawischer Verwaltung in der Zone A*; Reinhold Jannach: *Schulbuch*.

²⁰ Prim. gesli v ESKK: Bojan-Ilija Schnabl: *Gegendname; Kulturlandschaft*.

²¹ Ob izdajanju *Velikega atlasa Slovenije* so sicer bili kartografsko upoštevanj in natančno obdelani tudi nekateri za nas koroške Slovence in strokovnjake pomembni južnokoroški kraji, vendar očitno brez koroške državnopravne (ali cerkvenopravne) tradicije, saj ni zajeto celotno področje nekdanjega obveznega dvojezičnega šolstva, ki velja za referenčno, kakor tudi ne področje slovenskega cerkvenega jezika po farah. Tako ostaja za koroške strokovnjake atlas torzo, ki predstavlja odlično gradivo, a le za tiste kraje, ki jih upošteva.

in Možberško gričevje²² (vključno Zajezeranov²³), Hreblje / Hrebelja,²⁴ Labotska dolina,²⁵ Rož,²⁶ Podjuna,²⁷ Gure,²⁸ Karavanke²⁹ in Zilja³⁰ ali Gosposvetsko polje,³¹ Celovško polje idr. Za slednje sem, ker je v kolektivni zavesti očitno postalo domala bela lisa na zemljevidu, izpisal vsa gesla, kjer je Celovško polje tematizirano, in sem naštel 62 gesel.³²

Posebna gesla so namenjena tudi številnim krajem s posebnim pomenom za karantansko in kasneje slovensko kulturno zgodovino, kot so to številni samostani v širši Avstriji in okolici (Bamberg, Brixen, Freising, Innichen, Kremsmünster, Millstatt, Molzibichl, Oglej, Osoje, Salzburg, Sekova, Šentandraž v Labotski dolini, Šentpavel v Labotski dolini, Šentpeter na Gori ...).

Številna zgoraj omenjena (konceptualna in druga) gesla so posledica intenzivnega arhivskega znanstvenoraziskovalnega dela, iz katerega so nastale številne **izvirne izdaje virov in dokumentov**: krajevni imeniki iz let 1850, 1854, 1860, 1880, 1883, 1910, Kranzmayrjeva izvirna slovenska krajevna imena izven ustaljenega geografskega področja južne Koroške. Ta gesla bistveno razširijo že tako bogat fond Zdovčevih³³ krajevnih imen, pri

²² Prim. geslo v ESKK: Reginald Vospnernik: *Ossiacher Tauern und Moosburger Hügelland / Osojske Ture in Možberško gričevje*.

²³ Bojan-Ilija Schnabl: *Zajezerani* (ESKK).

²⁴ Bojan-Ilija Schnabl: *Krähwald / Hrebelja (Hreblje)* (ESKK).

²⁵ Reinhold Jannach: *Lavanttal / Labotska dolina* (ESKK).

²⁶ Bojan-Ilija Schnabl: *Rosental / Rož* (ESKK).

²⁷ Bojan-Ilija Schnabl: *Jauntal / Podjuna* (ESKK).

²⁸ Bojan-Ilija Schnabl: *Sattnitz / Gure* (ESKK).

²⁹ Reinhold Jannach, Bojan-Ilija Schnabl: *Karawanken / Karavanke* (ESKK).

³⁰ Reinhold Jannach: *Gailtal / Ziljska dolina* (ESKK).

³¹ Bojan-Ilija Schnabl: *Zollfeld / Gosposvetsko polje* (ESKK).

³² Gesla v ESKK o Celovškem polju ali z opisanim aspektom kulturne zgodovine pokrajine:

Peter Fister: *Volksarchitektur; Wehrkirchen*; Tatjana Feinig: *Klagenfurt / Celovec*; Hanzi Filipič: *Hutter, Janez*; Maja Francé: *Švikaršič, Zdravko*; Metka Furlan: *Gutsmann, Oswald*; Reinhold Jannach, Josef Strauss: *Stefan, Josef*; Avguštin Malle: *Rosbacher, Bernard Gašper*; Slovensko društvo v Celovcu; *Tabor; Zedinjena Slovenija*; Bojan-Ilija Schnabl: *Božič, Valentin*; *Brollo, Jacobo*; *Bürgermeister (župani)*; *Dolina / Dolina, Wallfahrtsort*; *Flurnamen in St. Thomas am Zeiselberg / Šenttomaž nad Celovcem*; *Grabinschriften*; *Identität, territoriale*; *Inkulturation*; *Inschrift*; *Klagenfurter Feld / Celovško polje*; *Klagenfurter Marktordnung, 1793*; *Kreuzweg*; *Kryptoslowenen*; *Kulturgeschichte*; *Kulturlandschaft*; *Lingua franca*; *Luschin, Franz Xaver (Lušin, Franc)*; *Markovič, Peter*; *Name und Identität*; *Pogačnik, Jožef*; *Pernhart, Markus*; *Pfarrkarte der Diözese Gurk / Krška škofija 1924*; *Poljanci*; *Rož*; *Skala, kulturno društvo (Grafenstein / Grabštanj)*; *Südkärntner Zentralraum*; *Tainach / Tinje*; *Windisch, Christoph*; ter kratki zapisi toponimov: *Dürnfeld / Suho polje*, *Rosenegg / Rožnek*; *Schöndorf / Lepa vas*; *Witternitz / Vertenica*; Bojan-Ilija Schnabl, Daniel Sturm: *Sodaliteta (Sodalitas)*; Uši Sereinig, Bojan-Ilija Schnabl: *Bildstock*; Polona Sketelj: *Wallfahrten*; Janez Stergar: *Gross, Šimen*; Josef Strauss: *Sablatnik, Josef*; Katja Sturm-Schnabl: *Brabenec, Ivan*; *Edinost Šenttomaž*; *Goëss*; *Goëss, Johann Anton*; *Klagenfurter Feld, Mundart der Poljanci im Klagenfurter Feld*; *Lužnik, Amalija*; *Mitsch, Anton Josef*; *Sturm, Andrej*; *Josef Till: Rozman, Jožef (Celovski iz Šentjurja pri Celovcu)*; *Widowitz, Johann Baptist*; *Nužej Tolmajer: Wang, Jakob*; Peter G. Tropper, Bojan-Ilija Schnabl: *Grochar, Anton*; *Wilhelm Wadl: Edlingerdienste auf dem Gemeindegebiet von Magdalensberg / Štalenska gora*; *Edlinger-Gemeinschaftswald am Christophberg / Krištofova gora*; *Edlinger-Gerichtsbarkeit auf dem Gemeindegebiet von Magdalensberg / Štalenska gora*. Skupaj 62 gesel.

Temu lahko prištejemo še opis društev s sedežem v Celovcu: *Društvo za zgodovino in narodopisje koroških Slovencev*, *Katoliško politično in gospodarsko društvo za Slovence na Koroškem*, *Kmečka zveza*, *Koroška slovenska stranka*, *Mohorjeva, Narodni svet za Slovenijo*, *Podporno društvo za slovenske visokošolce na Koroškem*, *Slovanska čitalnica*, *Slovenska krščansko-socialna zveza za Koroško*, *Slovenska prosvetna zveza*, *Slovensko društvo v Celovcu*, *Trdnjava*. Prav tako relevantne so cerkvene ustanove: *Collegium sapientiae et pietatis*, *Marianum*, *Mohorjeva*, *Priesterseminar* in sama škofija: *Diözese Gurk/Krška škofija*.

³³ Prim.: Pavel Zdovc: *Slovenska krajevna imena na avstrijskem Koroškem, razširjena izdaja = Die slowenischen Ortsnamen in Kärnten, erweiterte Auflage*. Ljubljana: SAZU, 2010, ISSN 0560-2920.

čemer je treba poudariti, da je imenik iz leta 1860 prvi, ki uradno razlikuje med dvema jezikovnima področjema v deželi, saj so prejšnji dvojezični za celotno deželo, kar je tudi izraz državniške samopodobe na osnovi deželne ustave iz leta 1849. Med edicije listin lahko štejemo še prepis in analizo Celovškega tržnega reda iz leta 1793 ali pa prepis vseh znanih slovenskih baročnih kronogramov. Vsebinsko prikazan je tudi dvojezični zemljevid koroških far iz leta 1924.

V enciklopediji najdemo poleg tega številna sodobna dela o **toponomastiki** (vključno s konceptom *slovenskih regionalnih endonimov*³⁴) ter krajevna imena od Vzhodne Tirolske in Lungaua³⁵ preko avstrijske Štajerske³⁶ do južne Gradišanske³⁷. V tem sklopu lahko vidimo tudi toponomastična in druga gesla Heinza-Dieterja Pohla.³⁸ Čez rob koroškega mikrokozmosa gleda enciklopedija tudi npr. z geslom o štajerskih Slovencih v Prvi avstrijski republiki Andreje Habera-Zemljiča.

Številna gesla temeljijo v dobršni meri tudi na **izvirnih terenskih raziskavah**: ledinska imena v Šenttomažu, hišna imena v Šenttomažu, nagrobni napisi na Celovškem polju, Wiesfleckerjeve študije o *soseščini* ter o *žlahti* v Spodnji Zilji idr.

Posebno pozornost sva namenila t. i. **gender studies** oz. raziskovanju položaja žensk v koroški slovenski družbi; tako je nastalo kar nekaj gesel s tem težiščem, številna pa so tudi gesla o posameznih ženskah skozi kulturno zgodovino, četudi je bila družba dolgo izrazito patriarhalna.

Posebno bogata so številna **jezikoslovna** gesla z opisom vseh narečij koroške skupine in s sodobno opredelitvijo pojmov, kot so narečje, narečna skupina, tujim bralcem običajno neznani pojmi akanje, štekanje, švapanje, pakanje ter pojmi slovenščina na Koroškem, jezikovna meja, glotonim / ime jezika. Zlasti s poimenovanjem osrednjejužnokoroškega govora poljanščine Celovškega polja³⁹ gre enciklopedija korak naprej v slovenski dialektologiji. Poleg tega so opisani številni aspekti zgodovinskega jezikoslovja (starocerkvenoslovanščina, krščanska terminologija, staroladinščina, starobavarščina, »Walchen«) in dokumenti (*Brižinski spomeniki*, *Celovski rokopis*, *Črnjanski rokopis*, *Kapelški pasijon*, *Kijevski listi*, *Kolomonov žegen*, *Leški rokopis*, *Listina Pilatove ustanove*, *Loška pesmarica*, *Metarnikovo prerokovanje*, *Sadnikarjev rokopis*, *Tinjski rokopis*, *Začetek cerkve sv. Uršule ...*) ali zapisi (*Buge vas primi*). Seveda najdemo življenjepise domala vseh relevantnih jezikoslovcev (razen enega, za katerega se je izkazalo, da je bil član SS-a in je sodeloval pri ropanju arhivov na Balkanu in v Rusiji, vendar je tudi to zapisano).

Posebne pozornosti je deležna tudi sodobna **sociolingvistika** s številnimi gesli in inovacijami, ki se odzivajo na koroško realnost: sociolekt, dvojezičnost, materinščina, izobraženski jezik, lingua franca, imerzija, občevalni jezik (vključno s pravno dimenzijo), *gemischtsprachig*, *Mischsprache*, *Relevanz und Redundanz von Sprache, Name und Identität* idr. Zlasti pri sociolingvistiki časovna omejitev na leto 1942 ne bi bila smotrna, ker šele analiza daljših procesov in prelomnic daje relevantne znanstvene rezultate.

³⁴ Prim.: Bojan-Ilija Schnabl: *Standardsprache* (ESKK, posebej str. 1290).

³⁵ Heinz-Dieter Pohl: *Toponyme slawischer bzw. slowenischer Herkunft in Osttirol und in Salzburg* (ESKK).

³⁶ Brigitte Madner: *Toponyme, karantanisch-slowenische in der Steiermark* (ESKK).

³⁷ Bojan-Ilija Schnabl: *Raabtaler Slowenen* (ESKK).

³⁸ Prim. gesla Heinza-Dieterja Pohla v ESKE: *Bergname; Entlehnung* (skupaj z Ludvikom Karničarjem); *Flurname; Gewässername; Korotan; Küchensprache; Namenkunde; Ortsname; Toponyme slawischer bzw. slowenischer Herkunft in Osttirol und in Salzburg*.

³⁹ Katja Sturm-Schnabl: *Klagenfurter Feld / Celovško polje, Mundart der Poljanci* (ESKK).

Številna gesla postavljajo **srednjeveško zgodovino** oz. zgodovinopisje v novo luč, ne da bi zastopala le en vidik. Salzburški profesor Otto Kronsteiner, pisec številnih gesel, postavlja ključna metodološka vprašanja zgodnesrednjeveškega zgodovinopisja, konceptov in kontinuitete v evropski medkulturni okvir.⁴⁰ Terenske raziskave dunajsko-koroškega raziskovalca Stefana Eicherta so dragoceni dodatni viri spoznanj,⁴¹ katerim je treba dodati še prispevka Andreja Pleterskega,⁴² raziskave Markusa Wenningerja ali Herwiga Wolframa⁴³ ter *Carmulo* Darje Mihelič. S srednjim vekom se ukvarja tudi Theodor Domej.⁴⁴ Temeljne in do zdaj v slovenskem okolju komajda recipirane terenske in arhivske raziskave trške občine Štalenska gora Wilhelma Wadla imajo tako po metodi kot po pomenu posebno težo za razvoj znanstvene misli.⁴⁵ Šele z njegovimi temeljnimi znanstvenimi raziskovanji se je postavilo ključno pravnozgodovinsko vprašanje o državopravnem sistemskem okviru dolgotrajnega obstoja karantanskih in kasneje – na osnovi pravne, jezikovne, mitološke/mitotvorne in druge kontinuitete – slovenskih kosezov v fevdalni dobi. Odgovor sem našel v personalnem načelu⁴⁶ in s tem močno 'mitologizirano' in 'ideologizirano' vprašanje ustoličevanja koroških vojvod uvrstil v povsem običajen pravni red tega časa.

V številnih geslih je predstavljena **državna in državopravna zgodovina**, deloma izrazito v avstrijski pozitivistični tradiciji (kraljestvo Ilirija, Notranja Avstrija, Ilirske province, kronovina, zgodovinske dežele ...).⁴⁷ Zlasti v kulturni zgodovini naroda, ki je bil zelo zgodaj pokristjanjen oz. je prevzel krščansko vero, je izredno pomembna **cerkvena zgodovina**, njena administrativna struktura, ustanove, številni akterji – svetniki, svetnice, škofje in duhovniki – kot jih prikazuje enciklopedija. Številna gesla se posebej

⁴⁰ Gesla Otta Kronsteinerja v ESKK: *Abraham, Bischof von Freising; Alpendlawisch; Altbairisch; Altkirchenslawisch; Altladinisch / Ladinisch; Awaren; Bagoaria; Bibel; Carantani (Karantaner); Chiemsee; Czoernig, Karl; Dialektgruppe; Duces Carantanorum; Edlinger / kosezi; Ethnogenese; Ethnonym; Freisinger Denkmäler; Fürsteneinsetzung; Fürstenstein (Herzogstuhl); Glagolica; Glottonym / Sprachname; Hafner, Stanislaus; In pago Crouuati; Isačenko, Aleksandr Vasil'evič; Karantanerslowenisch; Karantani; Karantansche Mark; Karnburg / Krnski Grad; Karolingisch; Kiewer Blätter; Kocelj; Kontinuität; Kranzmayer, Eberhard; Lessiak, Primus; Lexer, Matthias; Maria Saal / Gospa Sveta; Methodvita; Minnesänger; Modestus; Ostarrichi; Personennamen, karantanerslowenische; Rechtsinstitutionen, karantanerslowenische; Salzburg; Seckau; Slovenia submersa; Slowenenzehent; Slowenisch in Kärnten / Koroška; Sprachgattungen; Sprachgrenze; Sprachmischung, mittelalterliche; Sprachwechsel; Tabula Peutingeriana; Terminologie, christliche; Verbrüderungsbuch; Virgil; Walchen; „Windisch“; Zweinamigkeit, mittelalterliche.*

⁴¹ Gesli Stefana Eicherta v ESKK: *Frühmittelalterliche Kirchen in Kärnten / Koroška; Grabelsdorf / Grabalja vas im Frühmittelalter.*

⁴² Gesli Andreja Pleterskega v ESKK: *Archäologisches Bild von Kärnten / Koroška im Frühmittelalter; karantanisch-Köttlacher Kulturkreis.*

⁴³ Prim. gesla v ESKK: Otto Kronsteiner: *In pago crouuati*; Herwig Wolfram: *Kroatengau; Christianisierung; Conversio Bagoariorum et Carantanorum; Historia Langobardorum*; Markus Wenninger: *Domitian von Millstatt*; Hermagor / Šmohor – Pfarre; Hermagoras, hl.; *Herzöge von Kärnten / Koroška; Liudevit–Aufstand; Molzbichl; Sankt Peter am Bichl (Šentpeter na Gori).*

⁴⁴ Nekatera gesla Theodorja Domeja v ESKK: *Eidesformeln; Ethnonym »Slowene« im Deutschen; Kolonisierung mittelalterliche; Windische Ideologie des Herzogtums Kärnten / Koroška.*

⁴⁵ Gesla Wilhelma Wadla v ESKK: *Edlingerdienste, Gurnikämter und Brennamt im Gemeindegebiet von Magdalensberg / Štalenska gora; Edlinger–Gemeinschaftswald am Christofberg / Krištofova gora; Edlingergerichtsbarkeit im Gemeindegebiet von Magdalensberg / Štalenska gora; Slovenica im Kärntner Landesarchiv.*

⁴⁶ Bojan-Ilija Schnabl: *Personalitätsprinzip Dualismus der Rechtsordnung* (ESKK).

⁴⁷ Prim. gesla v ESKK: Sonja Kert-Wakounig: *Amtssprache; Kulturautonomie*; Hanzi Filipič: *Wahlordnungen und Nationalitätenpolitik vor dem Ersten Weltkrieg*; Bojan-Ilija Schnabl: *Landesgesetzblatt, Kärntner (1850–1859); Reichsgesetzblatt; Landesorganisationskommission, Kärntner.*

ukvarjajo z **novjšo ustavno zgodovino**.⁴⁸ Državnopravna gesla so prav zato pomembna, ker ustrezajo avstrijskim državniškimi miselnim modelom, zato jih bodo Avstrijci zlahka integrirali, medtem ko predstavlja v slovenski znanosti državnapravna dimenzija v veliko manjši meri temeljno strukturo tudi v številnih drugih vedah. To je verjetno mdr. tudi razlog, zakaj koroška deželna ustava iz leta 1849 do zdaj ni bila recipirana ali zakaj niso bili niti dvojezični deželni zakoniki niti dvojezični uradni krajevni imeniki prikazani v njihovi državno- in ustavnopravni dimenziji.

Izredno bogat in ploden je bil znanstveni diskurz s številnimi **etnologi**, mdr. s Slovenskega narodopisnega inštituta Urban Jarnik (Martina Piko, Uši Sereinig), Slovenskega etnografskega muzeja v Ljubljani (Polona Sketelj), z Univerze v Celovcu (Herta Maurer-Lausegger), s Štajerskega deželnega arhiva (Peter Wiesflecker) in še z drugimi: z Bojanom Knificem, Evo Kodrič-Dačić, Moniko Kropelj, Heleno Ložar Podlogar, Tomažem Simetingerjem, Marijo Stanonik ... V njihovih geslih se razodeva izredno bogata dediščina, v številnih osebnih geslih pa so dodatno opisani številni ustvarjalci in raziskovalci. Vzporedno s pričakovanim »standardnim«⁴⁹ fondom gesel najdemo še številna izvirna raziskovalna dela na terenu in na osnovi zasebnega arhivskega gradiva avtorjev ter konceptualno inovacijo »inkulturacije«,⁴⁹ ki – ne da bi zanikala narodnost – postavlja v ospredje kulturne procese in s tem hkrati premošča razne mitologizacije in ideologizirano etnopolitično polznanost.

K temu je treba prišteti še številne zanimive prispevke in raziskave s področja **glasbene kulture**, ki je še kako pomembna za razvoj jezikovne in splošne kulture (Hanzi Gabriel, Engelbert Logar, Hanzi Gabriel, Franc Križnar, Jože Ropitz ...).

Skladno s prvotnim težiščem enciklopedije je pomemben del posvečen **književnosti**, ki je tudi v evropskem okviru nekaj posebnega. Tudi tu enciklopedija ne le zajame bogato znano in raziskano dediščino, temveč je prav znanstvenoraziskovalno delo omogočalo nove sinteze in zaključke. Ivan Cankar in Prežihov Voranc dobivata iz zunanje perspektive Katje Sturm-Schnabl nove dimenzije, ki so zlasti relevantne v mednarodni komparativistiki. Analiza slovenskih nagrobnih napisov⁵⁰ na osnovi terenskih in jezikovnih raziskav je pripeljala do uvrstitve tega sklopa med literarne zvrsti ter hkrati prispevala k ohranjanju te pogosto ogrožene dediščine. Številne mikroštudije posameznih avtorjev, znanih in manj znanih, starih bukovnikov in mlajših avtorjev pa so privedle do zaključka, da bukovništvo ni le seštevek samoukov in literarna zvrst, ampak da ga je treba razumeti kot širše kulturno gibanje, ki zajema vse vrste kulturnega udejstvovanja in brez katerega koroški Slovenci številnih civilizacijskih katastrof ne bi preživeli. Je pravzaprav edinstven prispevek k nematerialni svetovni dediščini, kot jo opredeljuje UNESCO.

Posebno pozornost sva posvetila tudi **umetnostni zgodovini**. Gotska cerkev sicer nima primarno etničnega / jezikovnega konteksta, so pa umetnostne tvorbe nastale v določenem kontekstu, ki je še zlasti takrat relevanten, ko je v povezavi s slovenskimi napisi na znamenjih, križevih potih idr. Pogosto pridejo pri teh delih seveda do izraza tudi mednarodni kulturni tokovi. Tako npr. dela že omenjenega furlanskega neonazarenskega

⁴⁸ Prim. gesla v ESKK: Bojan-Ilija Schnabl: *Landesverfassung 1849; Oktroyierte Märzverfassung 1849; Dezemberverfassung*.

⁴⁹ Bojan-Ilija Schnabl: *Inkulturation* (ESKK); Bojan-Ilija Schnabl: *Inkulturation, fenomen kulturnih procesov na Koroškem*, v: *Studia Mythologica Slavica XV* (Ljubljana 2012), str. 231–246, http://sms.zrc-sazu.si/pdf/15/SMS-2012-15_Schnabl.pdf

⁵⁰ Bojan-Ilija Schnabl: *Grabinschrift* (ESKK).

slikarja Jacoba Brolla v slovenski umetnostni zgodovini niso poznana. Po drugi strani pa v tradicionalni avstrijski umetnostni zgodovini ni predstavljeno narodnostno ali jezikovno ozadje pomembnega ekspresionističnega slikarja Franca Wiegeleja, doma iz Čajne. Marka Pernharta iz Medgorij pa lahko vidimo kot prisposodbo za razvoj koroške družbe in je zato izredno zanimiv lik koroške slovenske kulturne zgodovine.

V enciklopediji najdemo zelo veliko **biografij**. Posebnega pomena pa so številni ključni in stranski, znani in manj znani ali sploh neznani akterji tega časa, pri čemer je – iz slovenske zgodovinske perspektive – preseganje tradicionalnih etničnih kategorij »lastnega« in »tujega« oz. »odtujenega« omogočalo nova spoznanja o družbenih razvojih tega časa. Poleg že znanih »zavednih« Slovencev najdemo predstavnike celotnega družbenega spektra, od deželnega glavarja Šlojsnika, številnih deželnih poslancev do takih, ki se niso uvrstili v slovensko nacionalno gibanje, pa so vseeno del deželne kulturne zgodovine. Biografije številnih slovenskih škofov v Krški in Lavantinski škofiji v predmarčni dobi tako npr. kažejo na to, da so Slovenci in slovenščina še imeli določeno družbeno vlogo, ki se zrcali v kasnejši deželni ustavi 1849. Biografije številnih kulturnih aktivistov prikazujejo bogato družbeno življenje in so pokazatelj družbenih procesov. Na osnovi velikega števila slovenskih občinskih županov in analize državnopravnega oz. ustavnega razvoja je bilo treba v posebnem geslu analizirati položaj županov oz. sistematizacijo občin znotraj ustavnega reda. Biografije številnih duhovnikov-aktivistov – ki jih brez pomoči vodje celovškega škofijskega arhiva dr. Petra Tropperja ne bi mogel sestaviti – je bilo potrebno povezati z državnopravno zasidranostjo cerkve v družbi in državi; s konkordatom leta 1855 je katoliška cerkev dobila pomembno vlogo in samozavest, kar je pripeljalo – po razglasitvi decembrske ustave 1867 in svobodnega ustanavljanja društev – do razcveta slovenskega društvenega življenja. Biografije številnih svetnikov, zlasti Liharde Kamenske, pa ne moremo razumeti brez upoštevanja karantanskega pravnega reda, zlasti pa ne brez sodobnega kulturološkega pristopa »inkulturacije«.

Zaključki

Enciklopedija slovenske kulturne zgodovine na Koroškem je izvirno medkulturno, interdisciplinarno inovativno znanstvenoraziskovalno delo in delo temeljnih kulturnih ved (nem. *geisteswissenschaftliche Grundlagenforschung*). Enciklopedija je postala, zahvaljujoč vsem, ki so tako ali drugače pri njej sodelovali, referenčno delo ne le za koroške Slovence, ampak tudi za številne druge ciljne publike. Predvsem pa želi biti prispevek k evropskemu znanstvenemu in kulturnemu integracijskemu diskurzu.

Združila je številne avtorje najrazličnejših obzorij in gradila mostove ter postavila temelje za nadaljnje plodno sodelovanje in je prispevek k razumevanju narodov in narodnosti v Evropi in alpsko-jadranski regiji.

Celotna enciklopedija je uredniško tako zgrajena, da je zanimiva tudi za Slovence (državljanke Republike Slovenije) oz. da je razumljiva v medkulturnem dialogu. Pojmi in inovativni koncepti ter terminološke opredelitve so zato mišljene tudi kot obogatitev Slovarja slovenskega knjižnega jezika, naloga pristojnih ustanov pa bo, da vse te pojme tudi prenesejo v slovar.

Enciklopedija je prispevek k interdisciplinarnim znanstvenim diskurzom, hkrati pa tudi navdih in inspiracija za bodoče raziskovalke in raziskovalce. Številna znanstvena

vprašanja je že postavila, številna druga se bodo še odprla ob nadaljnjem raziskovanju na terenu in po arhivih. Pripomogla bo k razvoju muzejskega prikazovanja koroške slovenske kulturne zgodovine, zlasti na Koroškem.

Vsekakor bo enciklopedija še dolgo referenčno delo zavaljo bogatega izvirnega gradiva, strokovnih in konceptualnih inovacij, terminoloških raziskovanj in opredelitev ter bogatega korpusa biografij ne le znanih »zavednih« Slovencev, ampak številnih aktivistov in drugih, ki so sooblikovali kulturnozgodovinsko podobo dežele.

Seveda tako široko zasnovano delo razodeva vso svojo globino in širino šele s časom in ob večkratnem listanju in prebiranju člankov ter številnih konceptualnih oz. redakcijskih kazalk, ki vzpostavljajo nove povezave ter učinkujejo globoko na raven miselnih modelov bralcev.

Enzyklopädie der slowenischen Kulturgeschichte in Kärnten/Koroška, Von den Anfängen bis 1942 – Überlegungen des wissenschaftlichen Redakteurs anlässlich ihrer Publikation

Bojan-Ilija Schnabl

Die Enzyklopädie der slowenischen Kulturgeschichte in Kärnten/Koroška, Von den Anfängen bis 1942 der Herausgeber Katja Sturm-Schnabl und Bojan-Ilija Schnabl ist ein modernes, genuines interdisziplinär und interkulturell angelegtes Werk der geisteswissenschaftlichen Grundlagenforschung über regionale slowenische und interkulturelle Prozesse insbesondere in Kärnten/Koroška (Österreich), das für ein europäisches Publikum in deutscher Sprache verfasst wurde. Vielfach wird es als „Magnum Opus“ betrachtet, das mit einer europäischen Vision geschrieben wurde. Die Enzyklopädie will ein Beitrag zum europäischen wissenschaftlichen Integrationsdiskurs sein.

Die kulturwissenschaftliche Enzyklopädie ist ein wissenschaftliches Nachschlagewerk mit über 1.000 Lemmata und, einschließlich der konzeptuellen Querverweise, insgesamt über 2.100 Einträgen. Über 160 Autoren unterschiedlicher wissenschaftlicher Prägungen aus Österreich, Slowenien, Italien, Deutschland, Frankreich, Russland und den USA haben dabei mitgewirkt. »Spezifische Perspektiven und Schwerpunktsetzungen als Wiederhall bzw. als Reaktion auf den allgemeinen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskurs bieten zudem neue, relevante wissenschaftliche Erkenntnissen. Die enzyklopädische und strukturierte Form bietet dabei einerseits einen erleichterten Zugang zu vorhandenen Einzelergebnissen der Forschungen und erschließt zudem in der Zusammenschau der unterschiedlichen Lemmata zusätzliche Meta-Ebenen und weitere Dimensionen des Wissens.«

Da die Terminologie der Enzyklopädie zweisprachig, deutsch und slowenisch, konzipiert ist, ist sie auch erfassbar für Slowenen aus Slowenien. Deshalb ist es auch ein Ziel, einen Beitrag zur Entwicklung der allgemeinen und fachsprachlichen slowenischen Terminologie bzw. den einschlägigen Wörterbüchern zu sein. Zudem will sie neue und innovative kulturwissenschaftliche Konzepte in den slowenischen Wissenschaftsraum einbringen.

RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH

RECENSIONI DI LIBRI

BOOK REVIEWS

Aleksandr Viktorovič Gura, Брак и свадьба в Славянской культуре: Семантика и символика [Marriage and wedding in Slavic culture: Semantics and symbolics]. Moskva: Indarik, 2012, 935 str.

Knjiga »Brak i svatba v slavjanskoj kul'ture: semantika i simbolika« [Zakon in poroka v slovanski kulturi: semantika in simbolika] je obsežno in izčrpno delo v okviru etnoloških, antropoloških in etnolingvističnih teženj raziskati kulturo skozi jezik in folkloro. Avtor se posveti zakonu in poroki v slovanskih tradicionalnih ljudskih predstavah, položaju združitve zakoncev v širšem življenjskem ciklu, simboliki zakona, njegovim posplošitvam kot tudi samemu poročnemu obredu, terminologiji, strukturi in folklornim besedilom ter tudi drugim oblikam in žanrom tradicionalne kulture (neobredna leksika, frazemi, pregovori, verovanja, koledarsko obrednost, ljubezenska magija, pravljice, anekdote, pesmi, življenjske pripovedi itd.). Predstavi posamezne elemente zakona in poroke in njihov simbolni pomen v tradicionalnih predstavah na celotnem slovanskem področju oz. v tolikšni meri, kolikor so mu bili podatki o šegah, navadah in razumevanjih posameznih slovanskih narodov dostopni.

Knjiga je razdeljena na tri obsežne dele, posamezni deli so nato razdeljeni na poglavja in podpoglavja. Avtor v uvodu predstavi zgodovino raziskovanja zakona in poroke v slovanskem svetu (ruska, beloruska, ukrajinska, poljska, češka, slovaška, srbska, hrvaška, makedonska, bolgarska, mestoma tudi slovenska). Sledijo trije poglobljeni razdelki, v katerih obravnava zakon in poročni obred z etnološkega vidika, strukturno-semantični vidik poroke in ‚simbolni jezik‘ poročnega obreda.

Prvi del knjige obravnava zakon kot družbeno institucijo ter predstavi sam obred poroke z etnološkega in dogajalnega vidika. Podrobno opiše posamezne elemente v poročnem obredu ter pokaže razlike med posameznimi slovanskimi narodi ali celo manjšimi krajevnimi skupinami. Poročni obred uvrsti kot družinsko obredje v obredja družinskega in življenjskega cikla. Poročni obred avtor opredeli kot proces sprejemanja v novo družino, ustvarjanja novih družinskih povezav in zagotavljanja nadaljevanja rodu. Sklepanje poroke se je začelo ali s spoznavanjem mladih ob prazničnih časih ali pa z vnaprejšnjim dogovorom o poroki. Spoznavanju ob prazničnih časih je sledil način izkazovanja simpatije, ki je bil različen pri posameznih družbah in krajih, vendar pa pri vseh v obliki manjšega simbolnega darila. Pri vnaprejšnjem dogovoru o poroki med družinami so vnaprej določili, kdo se bo poročil s kom. Obred spoznavanja je lahko umanjkal, če sta se nevesta in ženin poročila brez soglasja staršev, naskrivaj. Avtor obravnava tudi pojav poligamije pri Slovanih, ki je bila sicer redkejša, vendar kljub temu prisotna.

V obredju je izpostavljena tudi prepoved poroke v določenih primerih, npr. med sorodniki (krvnimi, duhovnimi, ritualnimi), različnimi socialnimi skupinami (različno premoženjsko stanje), teritorialno-etničnimi skupinami (različne etnične skupine), konfesionalnimi skupinami (različne vere) ter nekatere druge postavke, kot npr. prepoved poroke rojenim na isti dan; najstrožja prepoved je veljala za krvne sorodnike.

Gura navaja, da je bilo v slovanskem svetu običajno, da je po poroki prišla nevesta k možu na dom (t. i. patrilokalna poroka), v nekaterih primerih pa je prišel mož na ženin dom (t. i. matrilokalna poroka), predvsem če je bil iz revnejšega sloja, sirota ali pa če so se poročili z vdovo; možna je bila tudi t. i. dislokalna poroka, ko sta si mladoporočenca ustvarila povsem svoj dom.

Kot pomemben del družbe izpostavi tudi neporočene. Status neporočenega je bil nezaželen, zato je bilo v zvezi s tem povezanih precej vraž: mladi so se izogibali posameznim dejanjem zgolj zato, ker naj bi odganjala poroko, hkrati pa je bilo precej magičnih obredov, ki so vplivala na pozitivni izid poroke. Status neporočenih se je razlikoval v različnih družbah: v nekaterih so imeli neporočeni status posebne avtoritete, spet v drugih so bili »nesreča ne le za družino, temveč za celo vas« (Gura 2012: 34).

Posebno obravnavo terjajo udeleženci v poročnem obredu, tj. svati, ki jih lahko delimo na aktivne v obredu in pasivne (zgolj opazovalci), glede na spol, glede na to, kateri družini so pripadali, ženinovi ali nevestini. Avtor izpostavi posamezne funkcije in simbolne pomene posameznih skupin v poročnem obredu in jih natančno obravnava.

Vnovična poroka je bila, če je prvi zakonec umrl. Čas za vnovično poroko je bil 40 dni do eno leto po smrti prvega zakonca. V tem času pa so opravili precej magičnih obredov za prekinjanje vezi z umrlimi prijatelji.

Drugi del knjige obravnava slovansko poroko s strukturno-semantičnega vidika, predvsem se posveti semantičnemu pomenu predmetov in dejanj, vključenih v obred. Posebej izpostavi tudi slovesni, ritualni jezik, ki ima svojo kodo npr. v svatbenih pesmih, zgodbah, vabljkah, apotropejskih dejanjih, ugankah, vključenih v obredni kontekst, kjer je poudarjena ritualna funkcija verbalnega akta. V obredjih gre za soobstoj različnih kodov: osebni (poročni deli), predmetni (predmeti v obredu), akcionalni (ritualna dejanja), verbalni (vključujejo ritualno značilne zvoke naravnega, in ne toliko kulturnega dogajanja), koreografski (del organiziranega ritmičnega gibanja v obrednih plesih itd.). Ti kodi so v različnih medsebojnih odnosih in hkrati medsebojno vplivajo drug na drugega; tako se npr. verbalni in glasbeni kod prepletata v plesu. Struktura in semantika različnih kodov se prepletata v celoto, v t. i. semantično razsežnost obreda, tj. obredno realnost.

Poročni simboli, realizirani v različnih kodih, funkcionirajo v obredu tesno v povezavi drug z drugim kot sistem. V jeziku obrednih oseb, dejanj, predmetov, slovesnih izrazov in tekstov svatbeni obred preda idejo razpada starih družinskih povezav in ustanavljanja novih, ki v končni fazi vodijo k tridelnemu sistemu "življenje–smrt–rojstvo novega življenja", ki se posplošuje v različnih sestavih (naravnih ali družbenih) in v celi vrsti drugih obredov in praznikov.

Poročni obredi so povezani v t. i. ceremonijo, ki se začne s privolitvijo na poroko, ogledi neveste, njenega imetja in imetja ženina; ceremonija se nadaljuje s splošnejšimi obredi, ki so povezani z ogledi imetja in kvalitet posameznega bodočega zakonca. Rezultat je pridobitev soglasja za dogovorjeno poroko. Vsi ti obredi – predporočni, poročni in poporočni – imajo posebno terminologijo, kot npr. hoditi v svate, ogledi neveste, ki je v določeni meri podobna v celotnem slovanskem svetu. Zaključna faza poročnega obreda uvaja nove socialne povezave, kar se pri nevesti kaže z novo pričesko, rutami, druženje s poročenimi ženskami, vključevanje v gospodinjstvo v moževi družini in kot dokončna sklepna faza: rojstvo otroka.

Nadalje avtor obravnava posamezne elemente obredne pragmatike: semantična analiza pokaže funkcijo in simboliko vsakega posameznega obravnavanega obreda in njihovo mesto v sistemu redosledja obredov in vlogo v obredni vsebini. Pri vsakem obravnavanem elementu se poleg tega avtor posveti še izrazom in terminologiji, ki se zanj uporabljajo. Najprej se posveti posameznim aktivnim osebam v poročnem obredu: posamezni povabljeni se delijo najprej na pripadnost družini, nato še po spolu, starosti, sorodstvu, obrednih funkcijah itd. Posebno pozornost obravnave posveti nevesti in ženinu, kot

osrednjima likoma obravnave, in njuni vključenosti v obred. Ženin je v obredu postavljen nasproti nevesti; ženin igra aktivno, dominantno vlogo, pri nevesti pa je v ospredju slovo od staršev in njen prehod v žensko obdobje ipd.; družica je ceremonijski usmerjevalec v poročnem obredu: vabi goste na svatbo, si izbira pomočnike; svoje vloge pa imajo tudi svati, svatbena kolona in vrstni red v njej. Sledi obravnava predmetnega koda, h kateremu avtor uvršča jedi, obleko, stanovanjsko opremo, rastline in plodove ter posebne ritualne predmete. Obravnava, kaj je posamezni predmet, način njegove izdelave ter raba predmeta v obredu in njegovi simbolni pomeni. Med značilnostmi teh predmetov izstopajo oblika (okrogli, oglati predmeti), velikost, barva, okus, starost, material, struktura, konsistenca itd. Predmeti pridobijo ritualne funkcije v poročnem obredu na podlagi teh lastnosti. Avtor ugotavlja, da specifika semantike predmeta ostaja stabilna v obredu: obredni kruh, poročno drevesce, znamenja (obredne in magične funkcije), žezlo, venec, kita, jabolko, kokoš in petelin; obleka, bala, postelja – poročna postelja, kruh, prstan, različne obredne vrste kruha, kaša ipd.

Posebno mesto v knjigi najde tudi krajevno-časovna karakteristika obreda, ki se skriva v ozadju vseh bolj očitnih elementov poročnega obreda: npr. pri poročnem obredu je izpostavljena obredna krajevna orientacija po soncu in straneh neba, tj. vzhod; časovna orientacija pa narekuje življenjski ritem, tj. cikel življenjskega kroga.

Tretji del knjige obravnava poroko in zakon v simbolnem jeziku kulture. Vse predstavljene obrede natančneje obravnava s simbolnega vidika, tako po eni strani jezikovne elemente obreda, (npr. govor), funkcije posameznih elementov (npr. srečanje mladoporočencev, svatovstvo), prostora (npr. spalnica, postelja), posameznih predmetov (npr. posteljina). Simboliko posameznih elementov Gura razlaga z »motivi«, tj. vsebinskim delom obreda. Pri t. i. procesualnih motivih se podrobneje spusti v obravnavo zaključka poroke, tj. poročne noči kot rezultata poroke, pri katerem pride do fizičnega stika in s tem dokončne potrditve poročnega obreda, ter nato v predstavitev in analizo obredja po poročni noči, kot je umivanje po poročni noči, preverba gospodinjstkih znanj in sposobnosti neveste, navezovanje novih družinskih socialnih vezi in drugih spoznavanj, medsebojni obiski.

Gura v naslednjem poglavju o abstraktnih simbolnih elementih izpostavi krog/cikel in simboliko prehoda kot najvidnejša v poročnem obredu.

Ob koncu se posveti še poroki kot elementu v obredu, kjer obravnava simbolično funkcijo poroke kot obreda, svatovstva in poroke kot stanja, ter motivu v pesmih, obrednih besedilih in zgodbah.

Knjiga Aleksandra Viktoroviča Gure *Brak i svad'ba v Slavjanskoj narodnoj kul'ture: semantika i simbolika* je prava zakladnica opisov tradicionalnih obredov med slovanskimi narodi in kulturami, ki so primerjalno obravnavani in ponazorjeni z zemljevidi. Natančno navajanje lokacije posameznega obreda, njegovih variant nam ponuja globok vpogled v obravnavano temo, hkrati pa avtor z razlago dopušča dovolj prostora za nove interpretacije in nove raziskovalne ideje. Nedvomno gre za temeljno, na določenem nivoju enciklopedično delo na področju raziskovanja obredij, in za delo, ki ga mora vzeti v roke vsak, ki se želi podrobneje ukvarjati s poročnimi obredi.

Saša Babič

Hans-Jörg Uther, Deutscher Märchenkatalog. Ein Typenverzeichnis. Münster – New York: Waxmann, 2015, 757 strani.

Potem, ko je leta 2004 objavil temeljno dopolnjeno izdajo mednarodnega tipnega indeksa pravljic »The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography« (FFC 284–286), je – danes največji strokovnjak na področju mednarodne klasifikacije pravljic – Hans-Jörg Uther predstavil javnosti še tipni indeks oz. katalog pravljic nemško govorečih dežel »Deutsche Märchenkatalog« (Katalog nemških pravljic).

V tem obsežnem delu je prvič zaobjeto celotno nemško pripovedno izročilo ne le ljudskih pravljic iz zbirk in arhivov, pač pa tudi pripovedno gradivo iz najrazličnejših starih virov, ki so nastajali od poznega srednjega veka dalje do novejšega časa. Med drugim so vključene v Katalog tudi kronike, zgodovinska literatura, zbirke pridig, čarovnij in kuriozitetna literatura, šaljive in zabavne zbirke, leteči lističi (letaki) in zbirke ljudskih pesmi. Glavnino pa predstavlja pripovedno gradivo iz številnih reprezentativnih zbirk ljudskih pravljic in povedk, ki so izšle v obdobju od leta 1800 do 1990 v Nemčiji, Švici, Liechtensteinu, Avstriji in Luksemburgu. Poleg tega pa tudi rokopisno gradivo iz arhivov, med drugim tudi iz arhiva, ki je nastajal pri »Enzyklopädie des Märchens« v Göttingenu.

Katalog vključuje preko 1100 pripovednih tipov mednarodnega indeksa in omogoča hiter pregled nad izjemno obsežnim gradivom. Močno olajša delo raziskovalcem pri iskanju določenih pravljličnih tipov, vsebin in motivov, ki se pojavljajo v nemškem pripovednem izročilu in literaturi.

Kot pri vseh tipnih indeksih pravljic je beseda ‚pravljica‘ uporabljena v najširšem smislu, in ne predstavlja le čarobne pravljice v ožjem pomenu besede, pač pa tudi druge pripovedne žanre, ki jih mednarodni tipni indeksi zaobjemajo, med drugim povedke, etnološke pripovedi, basni, legende, eksemple, šaljive zgodbe in vice. Kot za vse druge tudi za katalog nemških pravljic velja, da kljub pregovorni nemški natančnosti pravljic ni mogoče strogo natančno razvrstiti pod posamezne številke pravljličnih tipov tako, kot je to npr. pri naravoslovnih vedah, še posebej pri biologiji, pač pa je vsaka varianta enota zase, saj je vsaka pravljica nekoliko drugačna. Odstopanja od osnovnega tipa so večja ali manjša, pa tudi kombinacije oz. kontaminacije z drugimi pravljicami otežujejo tipologizacijo.

V knjigi so predstavljene vse zvrsti pravljic, ki jih obsega mednarodni klasifikacijski sistem, od živalskih pravljic, prek čarobnih pravljic, verskih pravljic oz. legend, novelističnih pravljic, pravljic o neumnem velikanu, šaljivih zgodb oz. anekdot, do pravljličnih formul.

Pri vsakem pravljličnem tipu je Uther podal najprej splošne podatke in vsebino pravljličnega tipa, nato pa je predstavil gradivo prek sledečih rubrik: 1. Splošni podatki o zgodovinski in prostorski razširjenosti pravljic oz. povedk določenega tipa; 2. Osnovna literatura in variante, ki spadajo pod pravljlični tip; 3. Navedba katalogov, v katerih najdemo pravljice tega tipa. V nemško govorečem svetu je namreč izšlo že kar nekaj tovrstne pregledne literature, med drugim tudi katalogi: Gerd Dicke in Klaus Grubmüller »Die Fabeln des Mittelalters und der frühen Neuzeit« (1987); Ingrid Tomkowiak »Lesebuchgeschichten. Erzählstoffe in Schullerbüchern 1770–1920« (1990) in Gundula Hubrich-Messow »Typenkatalog schleswig-holsteinischer Märchen« (2000–2007).

Seveda je jasno, da delo, ki obsega tako široko območje, ne more predstaviti vsega gradiva in pripovedi, ki so izšle ali jih hranijo v različnih arhivih. To je avtor uvodoma tudi izpostavil in pri tem poudaril, da se je oprl predvsem na vse večje objave in tudi pomembno

arhivsko gradivo, vendar pa za nekatere države tega gradiva skorajda ni bilo. Tako je npr. v Liechtensteinu in Luksemburgu zelo malo zbirk ljudskega pripovednega izročila, v Švici pa je sicer veliko zbirk povedk, toda komaj katera med njimi vsebuje tudi pravljice.

Kljub temu, da je bila mednarodna tipologizacija pravljič je večkrat dopolnjena, saj je od leta 1910, ko je finski etnolog Antti Aarne pripravil prvi tipni indeks pravljič, doživela redakcije Stitha Thompsona (1928 in 1961) in Hans-Jörga Utherja (2004), je vendarle tudi avtor sam dodal še preko 170 novih pravljičnih tipov, ki jih je razvrstil na ustrezna mesta in jih označil z zvezdico pred številko. Tako so med njimi ATU *56E »Der treulose Adler« (Prevarantski orel), ki je v »Tipnem indeksu slovenskih ljudskih pravljič« (2015) označen pod številko ATU *56** kot »Lisica in orel«. Sledijo tudi pravljice, kot so: *214D »Der Esel als Lautenspieler« (Osel igra na lutnjo), ATU *367 »Der falsche Sarg« (Napačna krsta), ATU *390 »Der Basilisk« (Bazilisk), ATU *425O »Melusine« (Melusina), ATU *769B »Das Totenhemd« (Srajčka mrtvega otroka), ATU *1099** »Baumeister im Wettstreit« (Zidarja tekmujeta), ATU*1567D »Das teure Essen« (Drago kosilo); ATU *1570 »Guter Wein lobt sich selber« (Dobro vino se samo hvali), ATU *1859 »Der Maler will lieber ein Arzt sein« (Pleskar bi bil raje zdravnik) in še mnoge druge.

Poleg tega pa je 19 pravljičnih tipov zamenjal in dopolnil, med njimi tudi AaTh 1*/ATU 1 »Der Lebensmitteldiebsthal« (Kraja živil), ki je v slovenskem tipnem indeksu označena še po starem katalogu AaTh 1* »Lisica ukrade košaro«, saj je v novem še ni bilo.

Za uporabnika nemškega pravljičnega kataloga je zelo priročno, da je na koncu knjige dodan stvarni in imenski indeks, ki bralcu omogoča lažje iskanje pravljičnih tipov, v katerih so vsebine, ki ga zanimajo. Prav tako je uporaben tudi register motivov, ki omogoča, da bralec najde pravljične tipe, v katerih se pojavlja iskani motiv. Vendar pa mora uporabnik dobro poznati motivni indeks Stitha Thompsona »Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Medioeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends« (1–6, 1955–1958), kajti motivi so označeni le s pripadajočimi številkami. Kljub temu je tudi to dober pripomoček predvsem za primerjavo z motivi, ki se pojavljajo v avtorskih pravljičah in literaturi ter v pravljičah neevropskih dežel, ki precej odstopajo od mednarodne klasifikacije ljudskih pravljič.

Katalog nemških pravljič Hans-Jörga Utherja, ki je pred nami, omogoča dober pregled nad pripovednim izročilom nemško govorečih dežel in je zato odličen informativni priročnik za vse raziskovalce različnih disciplin, ki jih zanima ljudsko pripovedno izročilo, pa tudi za drugo zainteresirano strokovno in laično publiko. Hans-Jörg Uther je še enkrat dokazal, kot že tolikokrat s svojimi številnimi objavami, da je eden vodilnih strokovnjakov na področju raziskovanja ljudskega slovstva in eden tistih, ki je postavil temelje mednarodni folkloristiki in literarni zgodovini.

Monika Kropelj Telban

Pedesetih godina 20. st. u Sloveniji je, kao i u gotovo svim europskim nacionalnim folkloristikama, temeljni istraživački zadatak bilo katalogiziranje priča prema Aarneovu iz 1910., potom Aarne-Thompsonovu iz 1961., a od 2004. godine i proširenu Utherovom (ATU) klasifikacijskom modelu. Željeni cilj toga rada bio je katalog tipova pripovijedaka u skladu s tada europski uobičajenim izdanjima regionalnih i nacionalnih kataloga da bi se dobila što gušća mreža europskih pripovjedačkih tipova. Taj je cilj bio osnažen intenzivnim terenskim istraživanjima u pedesetim i šezdesetim godinama, pogotovo u Sloveniji i Hrvatskoj, koja su rezultirala magnetofonskim zapisima (do danas tek dijelom transkribiranima) tada još uvijek živog pripovijedanja. Zapisi iz toga doba postali su temeljna građa za sve kasnije folklorističke, etnološke, antropološke književne i komparativne interpretacije, ali i tekstovi koji su činili ključan korpus u zbirkama pripovijedaka iz 20. st. Uz rukopisne zapise tada su paralelno katalogizirane i pripremljene za nacionalni katalog i priče iz objavljenih zbirki i periodike iz 19. i s početka 20. st. S promjenom istraživačkoga rakursa šezdesetih godina od skupljanja i transkribiranja ka interpretaciji, izvedbi i istraživanju konteksta, bitno pada entuzijazam i taj rad je ostao i u Sloveniji i u Hrvatskoj uglavnom u ladicama velikih metalnih ormara za neka druga vremena.

U Sloveniji je sustavno katalogiziranje počeo Ivan Grafenauer već 1951. godine, odmah nakon osnivanja Instituta za slovensko narodopisje pri Slovenskoj akademiji znanosti, gdje je zatekao staru pripovjednu građu koju je još na prijelazu stoljeća kanio prirediti Karel Štrekelj. Stith Thompson je posjetio Ljubljani šezdesetih godina dok je priređivao svoj indeks tipova usmenih pripovijedaka, dogovorio pritom suradnju s I. Grafenauerom, Milkom Matičetovim i Nikom Kuretom, čime je obrađena slovenska građa uključena u Thompsonov indeks i time postala međunarodno vidljiva. Rad na katalogu godinama su nastavili Milko Matičetov i Albina Štubelj, koja je odredila tipove arhivskim tekstovima. Unatoč tomu što je Matičetov i za svoju disertaciju (a potom i monografiju) *Sežgani in prerajeni človek* (1961) primijenio sve postulate finske povijesno-geografske škole, i time izravno utjecao i na disertaciju i kasniju knjigu Maje Bošković-Stulli *Narodna predaja o vladarevoj tajni* (1967) i što je izvršno poznao prve indekse tipova bajki, time se poslije više nije gotovo uopće bavio (kao ni M. Bošković-Stulli). Istraživački terenski poslovi odveli su ga daleko od klasifikacije i tomu se poslu tek nakon više desetljeća vratila autorica ove knjige, Monika Kropelj Telban. Povratak je neizravno potaknuo i Hans-Jörg Uther, kojemu je za njegovo izdanje proširenoga kataloga tipova pripovijedaka slala slovensku građu pa je za ovo izdanje sve nekoć klasificirane pripovijetke “provukla” i kroz novo sito Utherovih tipova. Usmenim pričama je pridružila i autorske, književne slovenske pripovijetke, koje su nastale prema usmenim motivima i izvorima.

Tim je važnija ova knjiga koja sabire sve slovenske klasifikacijske pokušaje i rezultate te ih reinterpretira i u pristupu i u priređivačkom postupku. Izbor je pao na početak ATU brojeva kataloga: na priče o životinjama (1 – 299). Dobro je uvijek krenuti od početka, ali za ovu je knjigu upravo u slovenskoj folkloristici mnogo više razloga od tog banalnog podatka: priče o životinjama nisu sve do danas bile čestim istraživačkim temama (podjećam na rad Fritza Harkorta “Tiervolkserzählungen”, *Fabula* 9/1-3: 87-99) bez obzira na

to što su omiljene i brojne u terenskim zapisima. S druge strane, slovenska građa iznimno je bogata upravo tim pričama. Tako je M. Matičetov na svojim dugogodišnjim terenskim istraživanjima u Reziji, otkrio nevjerojatan izvor osebnih priča o životinjama, primjerice o kumi lisici i kumčetu vuku, koje su i danas ne samo živ dio pripovjedačkog repertoara nego gotovo markeri slovenskoga identiteta. Skupio je 240 životinjskih priča, od kojih je 60 objavljeno u njegovoj knjizi *Zverinice iz Rezije* (1973.), a u ovom su se indeksu našle i one koje tada nisu bile indeksirane.

Knjiga *Tipni indeks slovenskih ljudskih pravljic. Živalske pravljice in basni* M. Kroje Telban započinje uvodnim pregledima o skupljanju i priređivanju te počecima usustavljanja slovenskih usmenih bajki, pratimo potom kratak pregled zbirki slovenskoga usmenoga pripovijedanja te tekst o pričama o životinjama i basnama.

Slijedi sedam poglavlja određenih brojevima ATU kataloga i kratkim predgovorom prije svakoga, koji razlaže temu u povijesnome slijedu, otkriva i interpretira slovenske varijante u europskome kontekstu i naznačuje eventualne istraživačke, metodološke ili klasifikacijske probleme: 1– 69 (Lisica Zvitorepka; The clever Fox); 70– 99 (Ostale divlje životinje; Other Vild Animals); 100– 149 (Divlje i domaće životinje; Wild Animals and Domestic Animals); 150 – 199 (Divlje životinje i ljudi; Wild Animals and Humans); 200 – 199 (Domaće životinje; Domestic Animals; 200 – 219); 220 – 299 (Ostale životinje, Other Animals and Objects). Na kraju je Literatura, popis kratica, Kazalo tipova pripovijedaka te Indeks slovenskih narodnih pripovijedaka.

Autorica je unutar 299 postojećih ATU tipova priča o životinjama detektirala 151 slovenski tip s pripadajućim varijantama. Iz usmenih i pisanih izvora odabrala je nekoliko reprezentativnih primjera za svaki tip (čak i u stihovima), a za sve ostale varijante navodi klasifikacijski broj te relevantne podatke: vrijeme i mjesto zapisa, podatke o zapisivaču, kazivaču, arhivske podatke, izvore za objavljene usmene tekstove te autorske literarne verzije. Cjeloviti tekstovi koji oprimjeruju pojedini tip objavljeni su u izvornome obliku, što znači da vjerno prenose jezik i pripovjedni stil kazivača. Oni (uz nekoliko ilustracija) obogaćuju katalog i šire njegove granice od priručnika ka zbirci lijepih tekstova.

U svojem priređivačkom pristupu i izboru tekstova autorica se odlučila i za basne, premda izvorno ne pripadaju usmenom stvaralaštvu. Obrazlaže to time što slovenska pripovjedačka tradicija potvrđuje brojne usmene varijante ezopovskih basni, ali i iznimno brojne književne obrade u slovenskoj književnosti. Pravo da ih uvrsti u ovaj katalog i imenuje pričama o životinjama nije motivsko i tematsko podudaranje, nego narativni stil sačuvan u usmenim zapisima u kojima se znani motivi ezopovske basne narativno slobodno i zaigrano razlažu i prilagođavaju zakonitostima usmenosti, i ne obazirući se uvijek na pouku.

Svako je usmenoknjiževno gradivo šire od klasifikacijskoga okvira (i pripadajućih brojeva) i smatram da je Monika Kroje Telban dobro odlučila kad je u ovaj katalog uvrstila i slovenske etiološke predaje o postanku nekih prirodnih pojava, životinjskih ili biljnih osobina (ostavila ih je uz tipove kojima su najbliže jer u ATU katalogu nemaju svoj broj, ali ih je obilježila zvijezdicom i slovima). Primjerice, o tome kako je krava u doba obilja imala mnogo vimena, a pšenica klas do zemlje, ali su ljudi rasipali i kruh i mlijeko pa ih je Bog kaznio tako što je kravi oduzeo vimena, a pšenici klas. Smilovao se psu koji je molio kruh pa je pšenici vratio klas kakav ima i danas, a na mačkinu molbu kravi je podario vime. U slovenskoj građi ima više od deset pripovijedaka toga tipa (označene ovdje kao

ATU 219G*), a varijante iz širokog europskog prostora navode uz priču Kornhäre već i J Bolte i J. Polivka (3/1918: 417–410), katkad sa starozavjetnim ili kršćanskim motivima (Adam i Eva, Marija, Sveti Duh). M. Kroje Telban ih tumači kao sačuvane arhaične elemente koji su u drugim tradicijama zaboravljeni, premda slične motive nalazimo i u Sloveniji susjednim usmenoknjiževnim tradicijama (u Hrvatskoj). Međutim, što smatram zanimljivijim jest da, kao i spomenute basne, i te etiološke predaje (u izvorima inače gotovo uvijek navedene kao vjerovanja) pokazuju kako je tanka i često nerazmrsiva žanrovska granica između tematski sličnih priča te kako je žanr, pa i kad je znanstveni konstrukt, uvijek dinamičan i višeznačan, ali i prilagodljiv novim tematskim cjelinama.

Knjiga potvrđuje autoričin marljiv i predani rad te nastojanje da se tema priča o životinjama obuhvati što cjelovitije uz iznimno stručnu porabu aktualnog klasifikacijskog sustava. Ona je sjajan priručnik koji svima koji se bave pripovijedanjem olakšava brzo kretanje kroz životinjski svijet, a pogotovo onima koji čitaju i razumiju slovenski. Svjedočimo istodobno i da je tema o životinjama u posljednjih desetak godina iznimno aktualna jer se fokus brojnih istraživačkih disciplina – folkloristike, etnologije, antropologije sociologije – u propitivanju kulture u najširem smislu okrenuo od antropocentrizma zoocentrizmu (pretjerujući katkad), ali istodobno nas senzibilizirajući i u ekološkom i etičkom smislu. Životinje su nam postale bliže, a ljudske osobine koje su sjajno oprimjerene u tekstovima iz ove zbirke samo su poziv na čitanje i uživanje.

Ljiljana Marks

Adrian Poruciuc, Prehistoric Roots of Romanian and Southeast European Traditions. Volume I. Institute of Archaeomythology, Sebastopol 2010, 187 str., 14 slik.

Inštitut za arheomitologijo (Sebastopol, Kalifornija, ZDA) nadaljuje z raziskavami preteklosti, kakršne je zastavila pokojna Marija Gimbutas. Gre za nepridobitno ustanovo, interesno združenje raziskovalcev. Njegov član je tudi Adrian Poruciuc po osnovni izobrazbi anglist in romunist, ki sicer deluje na Filofoski fakulteti ter na Inštitutu za arheologijo v Iašiju (Romunija). Njegovo dolgoletno raziskovalno zanimanje je posvečeno indoevropskim in balkanskim študijam ter ves čas tudi mitologiji. Poznanstvo z Marijo Gimbutas mu je pomagalo, da se je odločil za interdisciplinarni pristop (jezikoslovje, etnologija, arheologija) raziskovanja preteklosti. Pred nekaj leti je šopek najbolj prodornih raziskav združil v knjigo, ki govori o prazgodovinskih koreninah romunskih in jugovzhodnoevropskih izročil.

Njegovo izhodišče so pripovedi, ki so se ohranile v romunskih (zanj so to vsi romanško govoreči prebivalci Balkana) ljudskih pesmih, pogosto kolednicah (*colinde*). Analizira naravno in družbeno okolje, ki ga opisujejo in ga sooča z arheološkimi izsledki o razmerah v različnih arheoloških dobah ter z etimološkim razvojem posameznih besed. Ujemanja so včasih večja, drugič manjša, vedno pa osupljivo stara. Tako že uvodoma začne s trditvijo, da je motiv dekleta, ki jaha na biku, mnogo starejši od starogrške zgodbe o Evropi. In v nadaljevanju naniza vrsto indicev, ki tako mnenje utrjujejo.

Njegova raziskava je seveda izredno zanimiva že zaradi izsledkov, do katerih se je dokopal z mukotrpno analizo. Preveč jih je, da bi jih tu ponavljal. Ni moj namen predstavljati izvlečka knjige, nanjo želim opozoriti zaradi raziskovalnega pristopa, ki ima širši pomen. Pomemben je tudi za tiste, ki v preteklost vstopamo skozi slovansko okno. Tako kot slovansko ustno izročilo je bilo tudi romunsko zapisano šele v zadnjih dobrih dveh stoletjih. In seveda zaradi časa zapisa prav tako vzbuja pozitivističen dvom o starosti vsebine svojih pripovedi. Poruciuc vztrajno niza dokaze, da korenine romunskega izročila, ki je seveda šlo skozi številne spremembe zaradi vedno novih zgodovinskih okoliščin, ne segajo samo v predrimski čas, ampak celo v predindoevropski čas. Kar pomeni, da gre za pripovedne, besedne strukture, ohranjene v nekem prostoru, čeprav so tamkajšnji prebivalci večkrat zamenjali jezik.

Pri tem ni pomembno, ali se strinjamo s hipotezo Gimbutasove o miroljubnem balkanskem matriarhatu in krvoželjnih patriarhalnih Indoevropejcih, ki so ga uničili. Prav tako ni odločilno, ali so vse arheološke oblikovne podobnosti res vedno dokaz tudi za njihovo istopomenskost. Tistih povezav, ki so videti trdne, je preprosto preveč, da bi jih spregledali. Vsaj z mojega vidika se povezujejo v mitično pripoved o ljubezenskem paru, na trenutke tudi trikotniku, ki ga Poruciuc primerja s starogrškim parom Demetre in Dioniza ter povezuje z orfičnim izročilom. Če bi imel vpogled v slovanske mitične pripovedi, bi opazil osupljiva ujemanja. Ta lahko razložimo na najmanj dva različna načina. Škodoželjna razlaga bi opozorila na mitično drevo v romunskih kolindah, ki se do potankosti ujema s tistim v slovanskih pesmih (kot jih je zbral Radoslav Katičič, *Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkrščanske starine*. – Zagreb – Mošćenička Draga 2008) in iz tega naredila sklep, da so vse podobnosti posledica preprostega uvoza motivov. Ob tem pa lahko ujemanje pojasnimo tudi s skupnimi koreninami, kajti ni dvoma, da se v številnih podrobnostih romunsko izročilo v marsičem razlikuje od slovanskega. Morda

se bo sčasoma uveljavila celo tretja, kompromisna razlaga, ki bo določila skupne korenine in mlajša prevzemanja. A najpomembnejše dejstvo ostaja: Adrian Poruciuc je po neodvisni, samostojni poti prišel do rezultatov, ki so v mnogočem podobni tistim v Kulturnem genomu (*Studia mythologica Slavica Supplementa, Supplementum 10*, Ljubljana 2014). To ne bi bilo mogoče, če se obe knjigi ne bi gibali po pravi poti.

Z nestrpnostjo lahko pričakujemo, kaj nam bo Poruciuc razkril v drugem delu svojih »Prazgodovinskih korenin«, ki ga že pripravlja.

Andrej Pleterski

Avtorji / Autori / Contributors

Saša Babič
Inštitut za slovensko narodopisje
Znanstvenoraziskovalni center
Slovenske akademije znanosti in umetnosti
Novi trg 2
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
Sasa.Babic@zrc-sazu.si

Milena Blažič
Pedagoška fakulteta
Univerza v Ljubljani
Kardeljeva ploščad 16
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
Milena.Blazic@guest.arnes.si

Domen Češarek
Škrabčev trg 33
SI-1310 Ljubljana
Slovenija
Cesarek.Domen@gmail.com

Jiří Dynda
Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky
Nám. J. Palacha 2
CZ-116 38, Praha 1
Češka
Jiri.Dynda@gmail.com

Larisa Fialkova
Dept. of Hebrew & Comparative Literature
University of Haifa
Koresh Str. 5
Haifa 33726
Israel
Lara@research.haifa.ac.il

Barbara Ivančič Kutin
Inštitut za slovensko narodopisje
Znanstvenoraziskovalni center
Slovenske akademije znanosti in umetnosti
Novi trg 2
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
B.Ivancic@zrc-sazu.si

Kamil Kajkovsky
Muzeum Zachodnio-kaszubskie w Bytowie
Ul. Zamkowa 2
PL-77100 Bytow
Polska
Kamilkajkowski@wp.pl

Davood Khazaie
Osnabrück University, Germany.
Am Festungsgraben 4,
DE-21079 Hamburg
Deutschland
[Shiraz University Centre for Children's
Literature Studies, Iran]
dkhazaie@hotmail.com.

Monika Kropej Telban
Inštitut za slovensko narodopisje
Znanstvenoraziskovalni center
Slovenske akademije znanosti in umetnosti
Novi trg 2
SI-1000 Ljubljana
Monika@zrc-sazu.si

Ambrož Kvartič
Samostojni raziskovalec
Splitska 2
SI-3320 Velenje
Slovenija
Ambroz.Kvartic@gmail.com

Michał Łuczyński
Uniwersytet Jagielloński
Wydział Filologiczny
Ul. Gołębia 24
PL-31007 Kraków
Polska
Michal.Luczynski@uj.edu.pl

Ljiljana Marks
Inštitut za etnologiju i folkloristiku
Šubičeva 42
HR-10000 Zagreb
Hrvatska

Andrej Pleterski
Inštitut za arheologijo
Znanstvenoriziskovalni center
Slovenske akademije znanosti in umetnosti
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
Pleterski@zrc-sazu.si

Kostyantyn Rakhno
The Ceramology Institute
Academy of Sciences Ukraine
102 Partizanska St.
UKR-38164 Poltava
Ukraine
krakhno@ukr.net

Bojan-Ilija Schnabl
Institut für Slavistik
Universität Wien
Spitalgasse 2
A-1090 Wien
Bojan.Schnabl@gmail.com

Roman Zaroff
[University of Queensland, Brisbane]
4/61 Mimosa Road
Carnegie, Vic., 3163
Australia
r_zaroff@yahoo.com.au

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 neoblikovani in 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 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 unformatted, and 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 externally peer-reviewed.

For further informations see: <http://sms.zrc-sazu.si>

Letna naročnina / Prezzo d' abbonamento /Annual Subscription
for individuals: 20.00 EUR
for institutions: 24.00 EUR

Naročanje / Ordinazioni / Orders
to: Založba ZRC / ZRC Publishing
P. P. 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenija
E-mail: zalozba@zrc-sazu.si



ISSN 1408-6271

